



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 11

Sayı 1

Ocak-Haziran 2011



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

**Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat

**Redaksiyon ve Dizgi**

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

**Yazışma Adresi**

*Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana*

[ilahiyatdergi@cu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@cu.edu.tr)

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Ekim 2011

Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

### **Danışma Kurulu**

- Doç. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi  
Prof. Dr. Dilek Batıslam, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

### **Bu Sayının Hakemleri**

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

Doç. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Daş, *Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*

Doç. Dr. Abdülkerim Bahadır, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Ahmet Albayrak, *Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Ahmet Doğanay, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*

Doç. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Eyüp Baş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Harun Güngör, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karagöz, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mustafa Köylü, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Necmi Yaşar, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*

Prof. Dr. Nevzat Aşık, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*



## İÇİNDEKİLER

### • MAKALELER

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

---

Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Alimi Abdullah b. el-Mübarek..... 1

Yrd. Doç. Dr. Burhan BALTACI

---

Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği..... 21

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK

---

Rivâyetlerde Çevre Kültürlerle Olan İlişkinin Resmi..... 55

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

---

"Sakâlibe" Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-..... 89

Dr. Seyid Ali TOPAL

---

Celâlzâde Salih Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri ..... 109

Arş. Gör. Nesibe ESEN

---

Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim..... 129

Nail KARAGÖZ

---

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Eleştirel  
Düşünebilmelerine Katkı Sağlayacak Yöntemler ve Uygulanışları ..... 155

Abdülmecid ŞARFİ / çev. Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ

---

Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri ..... 191

### • SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ- KİTAP TANITIMI

XVI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı..... 203

Kitap Tanıtımı ..... 209





# Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Alimi

Abdullah b. el-Mübârek\*

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ\*\*

---

**Atıf / ©-** Yılmaz, M. (2011). *Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Alimi Abdullah b. el-Mübârek*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1), 1-19.

**Özet-** Abdullah b. el-Mübârek, günümüzde Türkmenistan sınırları içinde kalan, dönemin önemli kültür merkezlerinden Merv şehrinde Türk bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir. Yirmili yaşlarla geldiğinde ilim öğrenmek, hac ibadetini yerine getirmek, ticaret yapmak ve İslam fetihlerine katılmak gibi farklı gayelerle çok sayıda şehir ve bölgeye yolculuk yapmış, Tâbiûn neslinin önde gelen âlimlerine yetişmiş, onlardan ders alma imkânı bulmuştur. Fıkıh, cihad, zühd ve rekâik gibi ilimlerde söz sahibi olmuş, bilhassa hadis ilminde sözü dinlenen, rivayetine güvenilen bir otorite haline gelmiştir. Hicrî ikinci asrın önemli âlimleri arasında yer alan İbnü'l-Mübârek gerek Bizans ordusuna karşı savaşmak gerekse ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere aralıklarla Tarsus'a da gelmiştir.

**Anahtar sözcükler-** Abdullah b. el-Mübârek, Tarsus, muhaddis, cihat, züht



## Giriş

Eski çağlardan itibaren önemli bir yerleşim alanı olan Tarsus, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra, Adana, Missisa (Misis), Maraş ve Malatya gibi dönemin önemli şehirleri ile birlikte Süğür eş-Şâmiyye (Şam hudut şehirleri) olarak isimlendirilmiş, özellikle

---

\* Bu çalışma, 28-30 Mayıs 2010 tarihlerinde *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus* ismiyle Tarsus'ta düzenlenen ulusal sempozyumda sunulan bildirinin makale formatına dönüştürülmüş şeklidir.

\*\* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: muhyilmaz@cu.edu.tr

Bizanslılarla yapılan savaşlarda Müslümanlar için en önemli hareket merkezlerinden biri olmuştur.

Abbasî halifesi Mansur'un hilafetinin ilk yıllarından itibaren başlayan sınır şehirlerinin yeniden güçlendirilmesi ve onarımı faaliyeti, Harun Reşid döneminde daha da hız kazanarak devam etmiştir. Ayrıca bu dönemde başta Horasan olmak üzere çevre bölgelerden getirilen askeri birlikler, bu şehirlerdeki kalelere yerleştirilmiş; böylelikle Anadolu'nun içlerine yapılan seferlerde buralar önemli geçiş noktaları haline gelmiştir.

Abbasî halifelerinin istekleri üzerine çevre yerlerden getirilen bu askerî birlikler içerisinde önemli miktarda müslüman Türk de yer almaktaydı. Dönemin önemli âlimlerinden biri olan Abdullah b. el-Mübârek, kendi yurdunu terk ederek Bizanslılara karşı cihat etmek amacıyla bu coğrafyaya gelen askerler arasında bulunmaktaydı.

Bu çalışmada onun, İslamî ilimlerdeki derin bilgisi, zühdü, cömertliği gibi öne çıkan yönleri yanında bilhassa Allah yolunda savaşmak için zaman zaman geldiği Tarsus ile ilgili görüşleri ve buradaki faaliyetlerine dair bilgilere yer verilecektir.

### **Hayatı, İlmî Kişiliği ve Hadisçiliği**

Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî, 118/736 yılında, devrin kültür merkezlerinden biri olan Horasan'ın Merv<sup>1</sup> şehrinde doğmuş ve buraya nispetle el-Mervezî; Benû Hanzale kabilesine mensup olduğu için de Hanzalî diye nisbelenmiştir. Anne ve baba tarafından Türk olan İbnü'l-Mübârek'in annesinin ismi kaynaklarda yer almamakla birlikte, onun Harizmlî (Harzemli) bir Türk ailesinin kızı olduğu belirtilmektedir.<sup>2</sup> Babası el-Mübârek b. Vâzih'in ise bekçilik yaparak geçimini sürdürdüğü kaydedilmiştir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Halife Me'mun döneminde (198-218/813-833) Abbasîlere başkentlik yapmış olan Merv şehri bugün Türkmenistan sınırları içinde yer almaktadır. (Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, V, 112-113).

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1402/200, X, 153; İbn Asâkir, *Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415-1421/1995-2000, XXXII, 400, 402.

<sup>3</sup> Benû Hanzale'den zengin bir tüccarın bahçesinde bekçilik yaparak geçimini sağlayan el-Mübârek b. Vâzih'tan bir gün bahçe sahibi ekşi bir nar getirmesini ister. O da gidip tatlı bir nar getirir. Bahçe sahibi ikinci defa ekşi bir nar getirmesini emreder. Onun getirdiği nar yine tatlı çıkınca bahçe sahibi ona ekşi değil de tatlı nar getirmesinin sebebini sorar. el-Mübârek şöyle cevap verir: "Ben hangi

İbnü'l-Mübârek, Hz. Peygamber'in ashâbı ile görüşen "Tâbiün" neslinin önde gelen simalarına yetişmiş, onların ders halkalarına katılmıştır. Hicri II. asrın en önemli alimleri arasında yer almaktadır. Biyografisine yer veren eserler, onu tanıtırken "Muhaddis", "İmam", "Hafız", "Gâzi", "Müfessir", "Kâri", "Fakih", "Müverrih", "Edib", "Şair", "Âbid", "Zâhid", "Mücâhid", "Fahru'l-Mücâhidin" ve "Şeyhü'l-İslam" gibi çok sayıda vasfı bir arada zikretmektedirler. Bu durum onun birçok ilmî sahadaki yetkinliğine işaret ettiği kadar, nasıl bir hayat tarzını benimsediğinin de ipuçlarını bizlere sunmaktadır.

İbnü'l-Mübârek çocukluk ve gençlik yıllarını Merv şehrinde geçirmiştir. Ancak kaynaklarda bu dönem hakkında yeterli bilgiye rastlayamadığımızı ifade etmeliyiz. Bununla birlikte onun küçük yaştan itibaren dinî eğitim aldığını ve başarılı bir öğrenci olduğunu gösteren bilgilerle karşılaşmak mümkündür. Arkadaşlarından birinin anlattığına göre İbnü'l-Mübârek, öğrencilik yıllarında dinlediği uzun bir hutbeyi, oradakilerden birinin isteği üzerine hemen ezberinden okuyabilmiştir.<sup>4</sup>

Diğer taraftan gençlik yıllarının oldukça hareketli geçtiği, zevk ve eğlenceye düşkün biri olduğuna dair rivayetlere de rastlanılmaktadır.<sup>5</sup> Ancak bu durumun çok sürmediği, ilerleyen yıllarda Merv'den ayrıldığı, ömrünün geri kalan kısmını, ilim öğrenmek, cihat etmek, haccetmek ve ticaret yapmak gibi gayelerle dönemin önemli merkezleri arasında yolculuk yaparak geçirdiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Mübârek'in ilk hocasının Merv'li âlim Rebi' b. Enes el-Horasanî olduğu kaydedilmiştir. Yirmili yaşlarda hadis, fıkıh, kıraat gibi ilimleri öğrenmiş, çok sayıda hocadan ders almış, bunların büyük bir kısmından da bizzat rivayette bulunmuştur.<sup>6</sup>

---

ağacın narının tatlı, hangisinin ekşi olduğunu bilmiyorum." Bunun üzerine bahçe sahibi: "Şimdiye kadar bu narların tadına hiç bakmadın mı?" diye hayretini belirtir. el-Mübârek: "Bana narların tadına bakmam hususunda müsaade vermediniz. Benim görevim bahçeyi beklemek ve korumaktır" der. Bahçe sahibi bu durumdan oldukça etkilenir ve onu kızı ile evlendirir. Bu evlilikten Abdullah b. el-Mübârek dünyaya gelir. Kayınpederinin zengin olmasından dolayı pek çok malın miras yoluyla ona geçtiği de ifade edilmektedir. (İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fahuri; tahrir Muhammed Revvas Kal'aci, Dârü'l-Maârif, Beyrut 1979, IV, 134).

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 165-166.

<sup>5</sup> Dihlevî, Abdülaziz b. Ahmed b. Abdürrahim Ömerî Farukî Abdülaziz, *Bustânü'l-Muhaddisin*, (trc. Ali Osman Koçkuzu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 115.

<sup>6</sup> Raşit Küçük, "Abdullâh İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlimindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 3, s. 278.

İbnü'l-Mübârek'in Merv'de büyük bir evi ve zengin bir kütüphanesinin olduğu, her gün ilim taliplilerinin bu evin avlusunda toplanıp ilmî müzâkereler yaptığı, onun da burada ders verdiği rivayet edilmektedir.<sup>7</sup>

İlk ilmî seyahatini 141/758 yılında 23 yaşında iken Irak bölgesine yapmış olan İbnü'l-Mübârek'e,<sup>8</sup> bu yolculukta aralarında İbrahim b. Edhem (187/803)'in de bulunduğu 60 kişinin arkadaşlık ettiği kaydedilmektedir.<sup>9</sup>

O da diğer büyük hadisçiler gibi, pek çok yere ilmî yolculuk yapmış; özellikle Horasan, Hicâz, Sûriye, Kûfe, Basra, Bağdat, Mısır, Cezîre ve Yemen gibi dönemin önemli ilim merkezlerini dolaşmış, çok sayıda hadisi hocalarından semâ yoluyla almıştır.<sup>10</sup>

Tarsus'a gelmiş ve burada hadis rivayetinde bulunmuş olan bir başka büyük hadis âlimi olan Ahmed b. Hanbel (241/855), onun çıktığı ilim yolculukları hakkında şu bilgiyi vermektedir: "İbnü'l-Mübârek'in yaşadığı dönemde, ilim tahsil etmeye ondan daha istekli kimse yoktu. O, ilim öğrenmek için Yemen, Mısır, Basra ve Kûfe'ye gitti. İlim ehli bir kimseydi. Küçük-büyük her âlimden hadis yazdı ve büyük bir hadis külliyyatına sahip oldu. Kitaptan hadis rivayetine önem verirdi. Çok sayıda hadis ezberlemişti."<sup>11</sup> İbnü'l-Mübârek'in eserlerinde derlediği hadislerin sayısının 20.000 civarında olduğuna dair bilgiler bulunması<sup>12</sup> onun hadis birikimini ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

İbnü'l-Mübârek ilim öğrenmek maksadıyla Kûfe'ye geldiğinde küçük bir eve yerleşmiş, namaz dışında evinden dışarı pek çıkmamıştır.<sup>13</sup> Ona göre, evde hadisle meşgul olmak, Hz. Peygamber ve ashâbı ile birlikte olmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda devamlı eve kapanmaktan rahatsız olup olmadığını soranlara, "İnsan Hz. Peygamber ve ashâbı ile birlikte olmaktan hiç usanır mı?"<sup>14</sup> diye cevap vermiştir. Namazdan sonra kendileriyle oturmayıp

---

<sup>7</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfetu's-Safve*, IV, 134.

<sup>8</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 168.

<sup>9</sup> Himmet Konur, "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim ve Zahid: Abdullah İbnü'l-Mübârek", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 255.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., VII, 372.

<sup>11</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rıhle fi Talebi'l-Hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1395, s. 91.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 164

<sup>13</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfetu's-Safve*, IV, 136.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr., Beyrut 1981-1985, VIII, 382.

hemen evine dönmesinin sebebini soranlara da “Ben eve gittiğimde sahâbe ve tabiûn ile oturuyorum. Onların kitaplarına ve rivayetlerine bakıyorum. Sizinle oturup ne yapayım? Siz durmadan insanları çekiştiriyorsunuz!” karşılığını vermiştir.<sup>15</sup>

İbnü'l-Mübârek, aralarında Hişâm b. 'Urve (145/762), İsmâil b. Ebî Hâlid (146/763), el-A'meş (147/764), Süleyman b. Bilâl et-Teymî (172/788), Humejd et-Tavîl (142/759), Abdullah b. 'Avn (151/768), Hâlid el-Hazzâ (142/759), Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (144/761), Musâ b. 'Ukbe (141/558) gibi isimlerin bulunduğu çok sayıda tabiûn alimine yetişmiş, onlardan ilim ve feyz almıştır. Süfyân es-Sevrî (161/777), Süfyân b. Uyeyne (198/813), Hammâd b. Zeyd (179/795), Şu'be b. el-Haccâc (170/786) ve Hammad b. Seleme (167/783) de onun ders aldığı meşhur hocaları arasındadır.<sup>16</sup>

Hicrî ikinci asrın en önemli muhaddislerinden Ma'mer b. Râşid (153/770), el-Evzaî (157/773), el-Leys b. Sa'd (175/791), Ebû Avâne (175/791) ve Sa'îd b. Ebî Arûbe (156/772) de onun rivayette bulunduğu hocaları arasında yerlerini almışlardır.<sup>17</sup>

Ondan hadis okuyanlar arasında ise Yahyâ b. Ma'in (233/848), İshâk b. Râhûye (238/854), Ahmed b. Hanbel (241/855), el-Hasen b. 'Arefe (257/861), Abdurrahman b. el-Mehdî (198/815) ve Abdurrezâk b. Hemmâm (211/826) gibi dönemin önde gelen hadis âlimleri bulunmaktadır.

Hadis ilmi yanında, fıkıh, cihad, zühd, rekâik gibi konulardaki gayretleriyle öne çıkan İbnü'l-Mübârek,<sup>18</sup> Kur'an'ı anlamının yolunun ilim öğrenmekten geçtiğini belirterek, namaz kılacak kadar Kur'an okumayı bilen bir kimsenin artık Kur'an'ı anlamaya yönelik gayretler içinde olması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>19</sup>

İbnü'l-Mübârek ilim öğrenmek isteyenlere şöyle seslenmiştir: “İlim öğrenmek isteyen bir kimse önce doğru bir niyet sahibi olmalıdır. Sonra hocalarının sözüne canla-başla kulak vermelidir. Daha sonra iyice düşünmeli ve konuyu anlamalıdır. Arkasından o meseleyi ezberleyip, kendine mâletmelidir. Son olarak da öğrendiklerini yetenekli talebelerine öğret-

---

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 398.

<sup>16</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 152; İbnü'l-Cevzî, *Sifetü's-Safve*, IV, 147.

<sup>17</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 152; İbnü'l-Cevzî, *Sifetü's-Safve*, IV, 147.

<sup>18</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâiretü'l-Me'ârifin-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1333-1334, I, 275.

<sup>19</sup> Konur, “Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim...”, s. 255.

meli ve yaymalıdır. Ona göre bu hususlardan birine riayet edilmezse o kişinin ilmi eksik kalır.<sup>20</sup>

Hadislerin yazılması, toplanması ve konularına göre tasnif edilmesi, İbnü'l-Mübârek'in yaşadığı dönemin en önemli ilmî faaliyetleri arasında zikredilebilir. Onun Horasan bölgesinde bu ilmî mesai ile meşgul olan âlimlerin başında yer aldığı, hatta bu bölgedeki hadisleri tedvin eden ilk kişinin İbnü'l-Mübârek olduğu bildirilir.<sup>21</sup> Hadis toplamaktaki gayret ve titizliğinden dolayı olsa gerek, onun muhaddisler arasındaki konumu, Hz. Peygamber'in insanlar arasındaki konumuna benzetilmiştir.<sup>22</sup>

Hadis râvilerini çok iyi bildiği ve hadis ilminin özü sayılan fikhü'l-hadisın önde gelen âlimlerinden biri olduğu için, rivayet ettiği hadisler bu açıdan ayrı bir değer taşır. Bu sebeple ondan nakledilen hadislerin delil olarak kullanılabilmesi hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Hadis ilminin temelini teşkil eden "isnad"ın değerini kavrayıp ortaya koymuş, dinini isnatsız öğrenmek isteyen kişinin durumunu, evinin damına merdivensiz çıkmak isteyen kimsenin durumuna benzeterek, "İsnad olmasaydı herkes aklına eseni söylerdi." demiştir.<sup>23</sup>

O, "tedfîs"i çok çirkin ve affedilmez hatalardan biri sayar ve hadisın aslında bulunmayıp çoğunlukla râvilerin bilgisizliğinden kaynaklanan kusurlar demek olan lahin ve tashîfin düzeltilmesi gerektiğine inanırdı. Kendisinden hadis alanlara, öğrendikleri hadisleri öncelikle Arap gramerini çok iyi bilen birine göstermelerini tavsiye ederdi. Kütüb-i Sitte müellifleri onun rivayetlerini hiç tereddüt etmeden eserlerine almışlardır.<sup>24</sup>

İbnü'l-Mübârek, hadislerin sahih olanları ile sahih olmayanlarını birbirinden ayırma işinin özel bir gayret ve çalışma gerektirdiğini belirtirdi. İslam düşmanlarından biri uydurduğu hadislerden dolayı öldürülmek üzere Halife Hârûn Reşîd'in huzuruna getirilmişti. Bu kişi, Halife Hârûn Reşîd'e "Beni öldürdüğün takdirde uydurduğum 1000 kadar hadisi nasıl tespit edeceksin?" deyince, Halife ona şöyle cevap vermiştir: "Ebû İshak el-Fezârî (188/804) ve

---

<sup>20</sup> Dihlevî, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, s. 117.

<sup>21</sup> Ramahürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdîrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc Hatîb, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1391/1971, s. 612.

<sup>22</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 156.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 156.

<sup>24</sup> Raşîd Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 123.

İbnü'l-Mübârek olduğu sürece sorun değil! Nasıl olsa onlar hadisleri tek tek incelerler ve sahihlerini sahih olmayanlardan ayırırlar.”<sup>25</sup>

Ali b. el-Medîni, hadis ilminin iki kişiye varıp dayandığını, bunların birisinin İbnü'l-Mübârek, ötekisinin de Yahyâ b. Ma'în olduğunu belirtir.<sup>26</sup> Yahyâ b. Ma'în de onun zeki, doğruyu araştırmacı, güvenilir, sahih hadis râvisi bir âlim olduğunu vurgulamaktadır.<sup>27</sup>

Kûfe'de hadisle ilgili bir konuda aralarında münakaşa eden insanların sorunun çözümlü için bu işin uzmanı olarak gördükleri İbnü'l-Mübârek'e müracaat ettikleri ve dolayısıyla, onu hadis ilminde otorite kabul ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Süfyân b. 'Uyeyne'nin: “Sahabenin durumuyla İbnü'l-Mübârek'in durumumu karşılaştırdım. Hz. Peygamber'le sohbet edip gazvelere katılmaları dışında onların İbnü'l-Mübârek'ten üstün bir taraflarını göremedim.” şeklindeki sözü onunla ilgili söylenenlerin tamamını özetler mahiyettedir.<sup>29</sup>

İbnü'l-Mübârek hadis ilminde olduğu kadar Hanefî ve Mâlikî fıkhında da söz sahibidir. Döneminin fakihleri arasında sayılan İbnü'l-Mübârek, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin talebesi ve dostudur.<sup>30</sup>

Fıkıhta ilk olarak Ebû Hanîfe'nin metodunu benimsemiş, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği *es-Sünen fi'l-fıkıh* adlı eserinde onun usulünü esas almıştır. İnsanların en fakîhi diye nitelendirdiği Ebû Hanîfe hakkında çeşitli vesilelerle övücü sözler söylemiş, şiirler yazmıştır. Fıkıhta onun benzerini görmediğini dile getirdikten sonra demiştir: “Şayet Allah beni Ebû Hanîfe ile karşılaştırmamış olsaydı, ben de diğer insanlar gibi sıradan biri olurdu. O, verâ sahibi, cömert, meseleler üzerinde son derece anlayışlı bir kimse idi.”<sup>31</sup>

Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Mâlik b. Enes'in ders halkasına katılmış ve ondan el-Muvatta adlı eserini rivayet etmiştir. İbnü'l-Mübârek, fıkıhta Hanefî ve Mâlikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymuştur. Genellikle Hanefîlerden sayılmakla birlikte bazı Mâlikî

---

<sup>25</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 273.

<sup>26</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 164.

<sup>27</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 164.

<sup>28</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 156.

<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 163.

<sup>30</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 164; Zehebî, *Siyer*, VIII, 409.

<sup>31</sup> Küçük, “Abdullâh İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlimindeki Yeri”, s. 290.

tabakatında da kendisine yer verilmektedir. Ona göre, fetva verebilmek için hadis kültürünü çok iyi bilmek, ayrıca fıkıh bilgisi ve melekesine de sahip olmak gerekir.<sup>32</sup>

### Zâhidliği ve Cömertliği

İbnü'l-Mübârek'in zühd anlayışı da üzerinde durulması gereken bir husustur. Zühdle ilgili hadis malzemesini *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâ'ik* adlı eserinde toplayan İbnü'l-Mübârek'e göre zühd, dünya ile alâkayı kesmek değil, dünyaya ve dünyalığa bağlanmamaktır. Nitekim o, hayatı boyunca ticaretle meşgul olmuş, savaşlara katılmış, defalarca hacca gitmiş ve ilim öğretmeye çalışmıştır. Onun, "İlmi dünya için öğrendik, ama ilim bize dünyaya değer vermeyi öğretti" sözü bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Günün belirli bir bölümünü zikir ve tefekküre ayırdığı, bu süre içinde hiç kimseyle konuşmadığı, insanlarla sürekli bir arada bulunmayı ve onlarla içli dışlı olmayı ilim ehli için uygun görmediği rivayet edilir.<sup>33</sup>

Ancak onun bu tavrı uzleti tercih ettiği anlamına gelmez. Çünkü o, sürekli uzleti doğru bulmazdı. Hocası Şamlı muhaddis İsmail b. 'Ayyaş, "Allah'ın ona nasip etmediği hiçbir hayırlı haslet kalmamıştır." derdi. İlminde ve zühdünde son derece mütevazı olan İbnü'l-Mübârek, zenginliğe karşı değildi. Başkalarına el açmamak düşüncesiyle ticaretle de uğraşır, âlimleri, hadis talebelerini ve fakirleri himaye eder, her sene yüz bin dirhem dağıtırdı. Mervî dostlarını hacca götürür, aldıkları hediyelere varıncaya kadar her türlü masraflarını kendisi karşılardı. Ona göre kişi daima Allah'ın murakabesinde olduğunu hatırlıdan çıkarmamalıdır. Yüz şeyden sakınıp bir şeyden sakınmayan kişi muttaki sayılmaz. Nuaym b. Hammâd'ın bildirdiğine göre, *Kitâbü'z-Zühd*'ü okurken öyle ağlardı ki yanına hiç kimse yaklaşamaz, o da hiçbir şeyin farkında olmazdı. Duasının makbul sayıldığını farzederek pek çok kimse onun duasını almak ister, kendisine yakın olmayı Allah'a yakın olmanın vesilesi sayardı. Âlimler, zühd ve takvasını övecekleri bir kişiyi ona benzetirlerdi. Zühd ve takva ile ilgili söz ve hallerinden birçoğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>34</sup>

Abdullah b. el-Mübârek ticaretle meşgul olmuş, kazandığı mal-mülk, para ve servetini ilim, ibadet ve zühd yolunda harcamıştır. Babasının ticaret yapması için verdiği 50 bin

---

<sup>32</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123; Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Âlimleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:1, Adana 2002, s. 44-46.

<sup>33</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

<sup>34</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.



dirhemi hadis ilmi için harcaııp evine dönen İbnü'l-Mübârek, ne kazandığını soran babasına hadis yazdığı defterleri göstermiştir.<sup>35</sup>

Bütün kazancını başta ilim yolcularına olmak üzere yardıma muhtaç kimselere harcamaktan hiç çekinmemiş, mallarını kendi yöresindekileri bırakıp başka beldelerdeki insanlara infak ediyor diye kınanınca: "Ben ilim talep eden insanların sahip oldukları fazilet ve yücelikleri yanında, onların ihtiyaç sahibi olduklarını da biliyorum. Eğer bu insanlara yardım etmezseniz onların ilimleri kaybolur. Oysa onlara yardım elini uzatırsanız ilmin yayılmasını sağlamış olursunuz. Nübüvvet makamından sonra ilim yaymaktan daha faziletli bir şey olduğunu bilmiyorum."<sup>36</sup> diyerek kendini savunmuştur.

İbn Mehdî onun ilim adamı olması yanında İslam ümmeti için önemli bir müşid ve nasihatçi olduğuna dikkat çekmiş ve "Hadis ilmini Süfyan es-Sevrî'den daha iyi bileni; Mâlik b. Enes'ten daha akıllısını; Şube'den daha zâhid olanı ve Abdullah b. el-Mübârek'ten daha iyi nasihat eden birini görmedim." demiştir.<sup>37</sup>

### **İslam Fetihlerine Katılması ve Tarsus'a Gelmesi**

Hayatının büyük bölümünü Abbasî Halifesi Harun Reşid zamanında geçirmiş olan İbnü'l-Mübârek'i diğer İslâm âlimlerden ayıran en önemli yönlerinden birisi, onun fetihlere katılmış olması ve bu çerçevede Tarsus'a kadar gelerek Bizans ordusuna karşı savaşmasıdır.

Abbasiler dönemine gelindiğinde İslam-Bizans mücadelesinin kilit noktaları olan ve "Süğür" adı verilen "uç" vilayetler Adana, Misis, Maraş, Malatya, Ahlat hattı Erzurum dahil olmak üzere Müslüman Arapların elinde bulunuyordu. Abbasî Halifesi Harun Reşid, en büyük rakibi olan Bizans imparatorluğuna karşı devam etmekte olan seferlere büyük ehemmiyet vermiş ve bu devletle olan sınırların yeniden tanzim ve tahkimine büyük gayret sarf etmişti. Bu cümleden olarak 170/786-787 yılında Süğür eş-Şâmiyye'yi, Süğür el-Cezîre'den ayırarak burasını "el-Avâsım" adıyla yeni bir askerî valilik haline getirmiştir. Halife Harun Reşid Tarsus ve Misis gibi Avâsım'a dahil olan hudut şehirlerini güçlendirerek buralarda devamlı oturan ve Bizans'a karşı sefer yapan askerî birlikler yerleştirmiştir. Bu birlikler başta Horasan olmak

---

<sup>35</sup> Dihlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, s. 114; Konur, "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim...", s. 260.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfetü's-Safve*, IV, 138.

<sup>37</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 160.

üzere ülkenin hemen her eyaletinden gelen askerlerden oluşuyordu. Bu çerçevede Tarsus, Avâsım'ın bir hareket üssü konumunda idi.<sup>38</sup>

Halife Harun Reşîd'in muhafız birliğinin tamamen Türklerden meydana geldiği bilinmektedir. Diğer taraftan onun zamanında yeniden tanzim ve tahkim edilen Bizans hududuna yerleştirilen gönüllüler arasında Türklerin de bulunduğu, hatta bazı şehirlerde tahkim vazifesinin Ebu Süleym Ferec el-Hâdim et-Türkî'ye verildiği görülmektedir.<sup>39</sup>

Horasan bölgesinden gelen bu mücahitler arasında -büyük ihtimalle- İbnü'l-Mübârek de yer almaktaydı. Arkadaşı Ebû İshâk el-Fezârî ile arasında geçen bir konuşma onun, cihad için Tarsus ve Misis bölgesini neden tercih ettiğini açıkça ortaya koyar niteliktedir.

Ebû İshâk el-Fezârî, İbnü'l-Mübârek'e şöyle der: "Ey İbnü'l-Mübârek! Horasan ve Kazvin sınırlarını terk edip savaşmak için neden Tarsus ve civarına geldin? Yüce Allah "Ey İmân edenler! Yakınıınızda bulunan (ve size düşman olan) kâfirlerle savaşın; böylece sizin kaya gibi sert/dirençli olduğunuzu görsünler..." (Tevbe, 9/123) buyurmuyor mu?" İbnü'l-Mübârek buna şöyle cevap verir: "Ey Ebû İshâk! Ben bu ayetten daha kapsamlı başka bir âyet biliyorum. Kur'ân'da "Ey müminler! Kendilerine kitap verilenlerden, gerçek anlamda Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Elçisi'nin haram kıldığı şeyleri haram saymayan, Allah'ın gönderdiği hak dini de din olarak kabul etmeyen kimselerle, üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."(Tevbe, 9/29) buyrulmaktadır. Senin sözünü ettiğin Horasan ve Kazvin yöresindeki Türkler ve Deylemliler bize karşı dünyalık elde etmek amacıyla savaşıyorlar. Oysa buradaki Bizanslılar dinimize karşı savaşıyorlar. Hangisi daha önemli? Dininize karşı savaşanlara karşı cihad mı? Yoksa dünyalık elde etmek amacıyla bizimle savaşanlara karşı savaşmak mı?" Bunun üzerine Ebû İshâk şöyle demek durumunda kalır: "Tabî ki dinimize karşı savaşanlara karşı savaşmak", "Tabî ki dinimize karşı savaşanlara karşı savaşmak."<sup>40</sup>

Onunla ilgili anlatılan şu rivayet, İbnü'l-Mübârek'in cihad etmeyi, amellerin en faziletlilerinden biri olarak gördüğünü açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Fudayl b.

---

<sup>38</sup> *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi* (Derleyen: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1998, III, 139-140.

<sup>39</sup> *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, III, 347.

<sup>40</sup> İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty., I, 51.

lyâz'dan şöyle dediği nakledilmiştir: "Abdullah b. el-Mübârek'i rüyamda gördüm. Ona; "En üstün amel nedir?" dedim. "İçinde bulunduğun ameldir." buyurdu. "Yani hudud boylarında beklemek ve cihâd etmek mi?" dedim. "Evet." buyurdu. "Yüce Allah sana ne muâmele yaptı?" dedim. "Beni sonsuz mağfireti ile mağfiret edip, bana izzet ve ikrâmlarda bulundu" dedi.<sup>41</sup>

Kaynaklarda İbnü'l-Mübârek'in savaş alanlarındaki yiğitliği, cengâverliği ve kahramanlığı ile alakalı pek çok rivayet anlatılmaktadır. Bunlardan birine göre, içlerinde Abdullah b. el-Mübârek'in de bulunduğu müslüman askerler Bizans ordusu tarafından Tarsus'a yapılan bir saldırıya karşı koymak üzere yola çıkmıştı. Yolda düşmanla karşılaştılar. İki taraf karşılıklı saf tuttu. Düşman tarafından güçlü kuvvetli bir Bizans askeri savaşmak için meydana çıktı ve bire bir dövüşmek istedi. Karşısına çıkan ilk rakibini hemen öldürdü ve başka birisini istedi. Tam altı müslüman askeri şehit etti. Artık karşısına kimse çıkmayınca iki taraf arasında kasılarak dolaşmaya başladı. Bu sırada müslümanlar arasından zırha bürünmüş olduğundan kim olduğu bilinmeyen biri atını sürerek onun karşısına çıktı ve uzun bir mücadeleden sonra Bizans askerini öldürmeyi başardı. Bu defa o, mübârezeye devam etmek istedi ve düşman ordusundan altısını öldürdü. Karşısına başka çıkan olmayınca atına bindi ve ordudaki yerine döndü. Bu güçlü, kuvvetli yiğit Abdullah b. el-Mübârek'ten başkası değildi.<sup>42</sup>

İbnü'l-Mübârek hakkında bilgi veren kaynaklar, onun sınır şehirlerinde devamlı ikâmet etmediğini, aksine hacc ibadeti, ilim tahsili, ticaret vb. sebeplerle zaman zaman diğer Müslüman şehirlere gittiğini, bu arada kendi memleketi olan Merv'e de gidip geldiğini kaydetmektedirler. Bu çerçevede onun Tarsus'a sık sık geldiği özellikle vurgulanmakta ve bu yolculuklarından birinde başından geçen şöyle bir olay nakledilmektedir:

İbnü'l-Mübârek Tarsus'a gelip giderken Rakka'da bir handa konaklardı. Burada hizmetini gören ve ondan hadis dersleri alan bir genç vardı. Abdullah b. el-Mübârek buraya uğradığı bir seferinde bu genci göremedi. Hemen gazve için yola çıkması gerektiğinden oradan ayrıldı. Ancak gazveden dönüşte tekrar Rakka'ya geldi ve o genci sordu. Onun, ödeyemediği yüklü bir borcundan dolayı hapsedildiğini söylediler. Gencin on bin dirhem borcu olduğunu öğrendi. Borcun sahibini araştırdı ve sonunda onu bularak on bin dirhemi ödedi. Bir de bunu kimseye söylemeyeceğine dair ona yemin ettirdi. Ertesi sabah genç, hapisten çıkarıldı ve ona Abdullah b. Mübarek'in hana geldiği, kendisini sorduğu ve daha sonra oradan ayrıldığı bilgisi verildi. Genç hemen hazırlandı ve onun peşinden gitti. Rakka'ya

---

<sup>41</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfetu's-Safve*, IV, 147.

<sup>42</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 167.

iki ya da üç konaklık mesafede ona yetişti. Abdullah b. el-Mübârek ona: “Ey genç! Hana uğradım ancak seni göremedim.” deyince, genç: “Evet Ey İbnü'l-Mübârek! Borcumdan dolayı hapsedilmişim.” dedi. “Nasıl kurtuldun?” diye sorunca, “Bir adam geldi, borcumu ödedi, ancak ben o adamı tanımıyorum. Böylece hapisten çıktım.” dedi. İbnü'l-Mübârek ona: “Ey Genç! Borcunu ödemeye muvaffak kıldığı için Allah'a hamdet” dedi ve kendisi ölünceye kadar da borcunu ödeyen kişiden hiç kimseye bahsetmemesini tembih etti.<sup>43</sup>

Abdullah b. el-Mübârek cihad münasebetiyle geldiği Tarsus'ta hadis rivayet etmek, ilim öğretmek ve öğrenmekten geri durmamıştır. Onun hocalarından olan Ebû Üsâme şöyle demiştir: “Tarsus'ta Abdullah b. el-Mübârek'in yanına uğramıştım. O, hadis rivayet ediyordu. Ona hadislerin konularına göre ayrılması ve tasnif edilmesini hoş görmediğimi, zira bizim hocalarımızın böyle bir şey yapmadıklarını söyledim. Ben böyle deyince 20 gün kadar bu işten vazgeçti. Sonra ona tekrar uğradım. Baktım ki onun etrafını çevirmişler, o yine hadis rivayet etmekte. Selam verdim, selamımı aldı ve ardından bana şöyle dedi: “Hadis aşkı başka.”<sup>44</sup> Hadis aşığı olan İbnü'l-Mübârek gittiği yerlere ilmini de götürmüş, ancak cihad yapmayı da ilim öğrenmeye engel görmemiştir.

Abdullah b. el-Mübârek etrafındaki insanları özellikle Tarsus'a gitmeye teşvik etmiş ve orada yerleşmelerini istemiştir. Nitekim yanına bir adam gelir ve: “Ben hudud şehirlerinde ikamet etmek istiyorum.” der. O da “Antakya'ya yerleş.” diye karşılık verir. Adam: “Ben daha ötesine gitmek istiyorum.” deyince öyle ise: “Adana'ya git ve orada ikâmet et.” der. Adam: “Ben daha da ötesine gitmek istiyorum” deyince İbnü'l-Mübârek: “Sen en ön safta yer alanlar arasında mı olmak istiyorsun? Öyleyse git ve Tarsus'a yerleş.” buyurur.<sup>45</sup>

Abdullah b. el-Mübârek, “Tarsus surları üzerinde bir defa tekbir getirmenin sevabı, Allah yolunda cihad etmek amacıyla yetiştirilen bir atın sevabına denktir. Kim Allah yolunda cihad etmek için böyle bir ata binerse Allah da o kimseyi cennet bineklerinden bir bineğe bindirir.”<sup>46</sup> diyerek buralarda bulunmanın Allah katındaki değerinin çok büyük olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

---

<sup>43</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 159.

<sup>44</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshak İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1405, VIII, 165.

<sup>45</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I, 51.

<sup>46</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I, 51.

Rivayete göre İbnü'l-Mübârek Hz. Peygamber'i (sav) rüyasında görmüştü. Rasûlullah ellerini Tarsus sûru üzerine koymuş ve şöyle dua etmekteydi: "Allah'ım beni ve buranın insanlarını koru".<sup>47</sup>

İbnü'l-Mübârek, aynı zamanda devrinin önde gelen şairlerinden biriydi. Şiirleri daha ziyade zühde, cihada, din büyüklerinin methine dairdir.<sup>48</sup> Babasının onu küçük yaşlarda şiir ezberlemeye teşvik ettiği, ezberlediği her bir kaside için ödüllendirdiği kaydedilir.<sup>49</sup>

Onun Tarsus'a olan ilgisi şiirlerine de yansımıştır. Tarsus'ta yazdığı şiirler yanında, bizzat Tarsus'dan bahseden şiirleri de bulunmaktadır. Bu şiirlerin birinde gençlere Tarsus'a yerleşmelerini tavsiye etmekte ve burada düşmana karşı savaşmanın ecrinin büyük olduğunu ifade etmektedir.

انی أشیر علی العزاب إن قبلوا      بأن يكون لهم مثوى بطرسوس  
الذرا واسعة بالأهل رافقة      غيظ العدو وأجر غير محسوس

*"Kabul ederlerse bekarlar tavsiyemi, Onların da olsun Tarsus'ta bir yeri,  
Bu yurt ehline dosttur, geniştir eni, Düşmanın burada çoktur öfkesi amma,  
Cihat etmenin de büyüktür ecri."*<sup>50</sup>

Tarsus'ta söylediği belirtilen bir başka şiirinde de yine gençlere seslenmekte ve bu sefer onlara güzel ahlakın bazı unsurlarını tavsiye etmektedir.

الصمت أزين بالفتى      من منطق في غير حينه  
والصدق أجمل بالفتى      في القول عندي من يمينه

*"Er olana susmak daha yaraşır, zamansız konuşmasından,  
Doğruluk çok daha güzeldir, konuşurken yemin edip durmasından."*<sup>51</sup>

Abdullah b. el-Mübârek gerek Tarsus'ta gerekse Misis gibi hudut şehirlerinde bulunduğu dönemlerde de ilim öğrenmek ve öğretmekten, hadis rivayet etmekten hiç geri dur-

---

<sup>47</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I, 52

<sup>48</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

<sup>49</sup> İbn 'Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XXXII, 402,403.

<sup>50</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I, 51.

<sup>51</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, VIII, 170.

mamıştır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Yusuf b. Esbât, Ali b. el-Bekkâr, İbrahim b. Edhem, Ebû Muâviye el-Esved gibi dönemin tanınmış alim, zahid ve mücahid alimleri Misis'teki Sâbit b. Nasr Kalesi'nde ona arkadaşlık yapmışlar ve ondan hadis rivayet etmişlerdir.<sup>52</sup>

Abdullah b. el-Mübârek'e Rum beldelerine yapılan seferlerde arkadaşlık yapmış olanlardan biri de el-Hasen b. er-Rebî' el-Becelî (220/825)'dir. Tarsus'ta İbnü'l-Mübârek'in sohbetlerini dinlemiş ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel onunla karşılaşmış ve İbnü'l-Mübârek'in vefat tarihini ondan öğrenmiştir.<sup>54</sup> el-Hasen b. er-Rebî' İbnü'l-Mübârek'i Rum diyarında düşmanla çok sıcak bir günde savaşırken gördüğünü sıcağa rağmen başında sarığının bulunduğunu belirtir.<sup>55</sup>

### Vefatı

Hayatı, çeşitli sebeplerle hep yollarda geçen İbnü'l-Mübârek'in vefatı da aynı şekilde bir gazve dönüşünde yolda gerçekleşmiştir. Onun Tarsus'tan dönerken vefat ettiğini söyleyenler de vardır. Musul'a bağlı Hît kasabasına vardığında burada hastalanmış, hastalığı iyice şiddetlenince yanında bulunan Nadr isimli talebesine, kendisini yataktan yere indirmesini söylemiştir. Yanındakiler ağlamaya başlayınca İbnü'l-Mübârek onlara, "Neden ağlıyorsunuz?" demiş, talebesi de buna: "Size verilen nimetleri ve servetinizi düşündüm. Bir de şu garip halinize baktım. Nutkum tutuldu, çok üzüldüm." diye cevap vermiştir. İbnü'l-Mübârek bunun üzerine: "Böyle konuşma. Ben Allah'a her zaman: "Allahım! hayatımı zenginlerinki, vefatımı da toprakta yatan fakirlerinki gibi eyle." diye yalvardım". İbnü'l-Mübârek tam da istediği şekilde Fırat nehri kıyısında bulunan bu şehirde 181/797 yılında Ramazan ayında vefat etmiştir. Halife Harun Reşîd onun vefat ettiğini öğrendiği zaman "Bugün âlimlerin efendisi vefat etti." demekten kendini alamamıştır.<sup>56</sup>

### Eserleri

1- *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*. Hz. Peygamber, ashap ve tabiûnun ibadet, ihlas, tevekkül, doğruluk, tevazu, kanaat gibi ahlâkî konulara dair sözlerini ihtiva eden eser, Habîbürrahman el-A'zamî tarafından Beyrut'ta Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından tarihsiz

---

<sup>52</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, I, 52.

<sup>53</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, IV, 908.

<sup>54</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, IV, 908.

<sup>55</sup> İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, IV, 909.

<sup>56</sup> Dihlevî, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, s. 116.

olarak neşredilmiştir.<sup>57</sup> Kitâbü'z-Zühd bölümünde 1627 rivayet bulunmaktadır. Kitâbü'r-Rekâik bölümündeki rivayet sayısı ise 436'dır. *ez-Zühd ve'r-Rekâik* Ahmed Ferid tahkikiyle Riyad'da 1995 yılında iki cilt olarak tekrar basılmıştır. Söz konusu eser, Muhammed Adil Teymur tarafından tercüme edilerek Seha Neşriyat tarafından İstanbul'da 1992 yılında *Ta-savvuf ve Ahlak* serisi arasında yayımlanmıştır.

2- *Kitâbü'l-Cihâd*. Cihadın fazileti, sevabı ve İslâm'daki önemine dair hadisleri ihtiva eden kitap, bu konuda yazılan ilk eserdir. İçinde 262 hadis bulunan bu eser, Nezh Hammâd tarafından Beyrut'ta 1391/1971 yılında yayımlanmıştır. Bu eseri ondan rivayet eden talebele-rinden Sa'îd b. Rahme b. Nu'aym'ın nisbesinin el-Massîsî olması onun bu kitabı bu bölgede (Misis) rivayet ettiğini göstermektedir. Diğer ravileri Muhammed b. Süfyân es-Saffâr ile el-Cillî diye bilinen İbrahim b. Muhammed de Misisli'dir. İbnü'l-Mübârek'in bu eserini burada rivayet ettiğine işaret etmektedir.

3- *Müsnedü'l-İmam Abdullah b. el-Mübârek*. Subhi Samerraî tarafından tahkik edilerek Riyad'da 1987 yılında basılmıştır. 186 sayfa olarak basılan bu eserde İbnü'l-Mübârek'in rivayet ettiği 272 hadis bulunmaktadır. *Müsnedu Abdillâh b. el-Mübârek, Kitâbü'l-Bir ve's-Sıla* ile birlikte Mustafa Osman Muhammed tahkikiyle Beyrut'ta 1991 yılında Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından da basılmıştır.

4- *Kitâbü'l-Bir ve's-Sıla*. Bu eser müstakil olarak Tevhid Yayınları tarafından İbn Mübârek serisi adı altında 1998 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

5- *es-Sünen fi'l-Fıkh*. Günümüze ulaşmayan bu eserin adından, hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif eden bir eser olduğu anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

6- *Kitâbü't-Tefsîr*. Kaynaklarda adı geçen bu eserin, devrin geleneği göz önünde tutularak bir rivayet tefsiri olduğu söylenebilir.<sup>59</sup>

7- *Kitâbü't-Târîh*. Hadis ricalinden bahseden biyografik bir eser olduğu tahmin edilen bu eser de günümüze ulaşmamıştır.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

<sup>58</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 124.

<sup>59</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 124.

<sup>60</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 124.

8. *Divanü'l-İmam Abdullah b. el-Mübârek*. İbnü'l-Mübârek'in şiirlerinin büyük çoğunluğu Mücahid Mustafa Behcet tarafından bir araya getirilerek *Divanü'l-İmam Abdullah b. el-Mübârek* ismiyle Dârü'l-Vefa tarafından 1989/1409 yılında yayımlanmıştır.

Kaynaklarda Abdullah b. el-Mübârek'e atfedilen ve kırk hadis türünün ilk örneği olan *el-Erbe'ün fi'l-Hadîs*, *İtâbü'l-İsti'zân*, *Kitâbü'l-Menâsik*, *Rikâ'u'l-Fetâvâ* adlı eserler de günümüze ulaşmamıştır.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 124.



## Sonuç

İbnü'l-Mübârek, bir taraftan sahabeyle görüşen, onlardan istifade eden tabiün alimlerine yetişmiş, diğer taraftan Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Mâ'in gibi kendinden sonraki büyük hadis âlimlerine hocalık yapmış olan Tebeu't-Tâbiîn neslinin önemli temsilcilerinden biridir.

Özellikle hadis ve fıkıh sahasındaki bilgisiyle dönemin en saygın âlimleri arasında zikredilen İbnü'l-Mübârek'in, Horasan bölgesinde hadislerin tedviniyle ilgilenen ilk hadisçilerden biri olması, hadis tarihi açısından kayda değer bir durumdur.

Diğer taraftan onun hadis ilminin en temel meseleleri arasında yer alan isnad ve cerh-ta'dil gibi konulardaki görüş ve düşünceleri kendinden sonraki hadisçiler için de hep referans kaynağı olmuştur. İmam Ebû Hanife'ye talebelik yapmış, İmam Mâlik'ten Muvatta'ı rivayet etmiş, böylece fıkihta Hanefî ve Mâlikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymuştur.

Zengin olmasına karşılık cömert oluşu, sahip olduğu büyük servete karşılık zühd hayatını benimsemesi, ilim aşkına karşılık İslamî fetihlere katılması, günlük işlerle meşgul olmasına karşılık, ibadetlerini aksatmaması, onun bir müslümanda bulunması gereken hemen bütün özelliklere fazlasıyla sahip olduğunu gösterir niteliktedir.

İbnü'l-Mübârek sahip olduğu bütün servetini Allah yolunda harcamış, İslam topraklarını savunmak ve yeni fetihler yapmak amacıyla Tarsus ve çevresine gelerek, buralarda bir yandan cihad ruhunu taze tutarken diğer yandan İslam dinin öğretilmesi ve yayılması için çok büyük gayretler sarf etmiştir.

Onun hayatı bütün yönleriyle göz önünde bulundurulduğunda Müslüman Türk Milleti'nin sahip olduğu güzel hasletlerin tamamının onun kişiliğinde temsil edilmiş olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Hem anne hem baba tarafından Türk olan İbnü'l-Mübârek, sadece Bizans ordusuna karşı mücadele etmekle kalmamış, bu coğrafyanın maddi ve manevi imarında üzerine düşeni fazlasıyla yerine getirmiştir.

### Kaynakça

- Ali Osman Ateş, "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:1, Adana 2002
- Dihlevî, Abdülaziz b. Ahmed b. Abdürrahim Ömerî Farukî Abdülaziz, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, (trc. Ali Osman Koçkuzu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986
- Doğuştan Günümüze İslam Tarihi* (Derleyen: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1998
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshak İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1405
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1402/200
- , *er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1395
- Himmet Konur, "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim ve Zahid: Abdullah İbnü'l-Mübârek", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415-1421/1995-2000
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbnü'l-'Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fahuri; tahrir Muhammed Revvas Kal'aci, Dâru'l-Maârif, Beyrut 1979
- Ramahürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1391/1971
- Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988
- , "Abdullâh İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 3
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty
- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr., Beyrut 1981-1985
- , *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, Haydarâbâd 1333-1334

**Abdullah b. al-Mubarek;  
The First Turkish Hadith Collector Came to Tarsus**

**Citation** / ©- Yılmaz, M. (2011). Abdullah b. al-Mubarek; The First Turkish Hadith Collector Came to Tarsus, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 1-19.

**Abstract-** *Abdullah Ibn al-Mubarek, member of a Turkish family, born in the city of Marv, one of the most significant cultural centers of his period, which is now within the borders of Turkmenistan. In his twenties he travelled to many cities and regions for various purposes. For example, he travelled to gain knowledge, to fulfill his duty to pilgrimage, to do business, and to participate in the Islamic conquests. He met with the leading scholars of the generation of the Tâbi'in (successors) and took the opportunity to take lessons from them. He specialized in various fields, such as Fiqh, Jihad, Raqa'iq and Mysticism. He was especially interested in the field of hadith, and he was accepted as an authority, and was respected for his knowledge, as was the veracity of the hadiths collected by him. Abdullah Ibn al-Mubarek, one of the major scholars of the second century AH, came several times to Tarsus to fight against the Byzantines or to continue his studies.*

**Key words-** Abdullah Ibn al-Mubarek, Tarsus, muhaddith, Jihad, zuht



# Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği

Yrd. Doç. Dr. Burhan BALTACI\*

---

**Atf / ©-** Baltacı, B. (2011). Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1), 21-53.

**Özet-** Kur'ân'ın ve surelerin isimlerinin var olduğu bilinmektedir. Bazı ayetlerin isimleri kaynaklarımızda yer almaktadır. Bununla beraber kaynaklarda ayetlerin isimlendirilmesinden bahsedilmemektedir. Bu çalışmamızda, Kur'ân ayetlerinin isimlendirilmesi üzerinde durduk. Klasik kaynaklarımızda ve modern literatürde yer alan ayet isimlerinden bir kısmına yer verdik. Ayetlerin neden bu isimle anıldığını izah etmeye çalıştık.

**Anahtar sözcükler-** Kur'ân, ayet, ayetlerin adlandırılması, ayetlerin isimleri, Besmele, Ayet el-Kursî



## Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in birden fazla isminin ve sıfatının bulunduğu bilinen bir husustur.<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerim'in bazı surelerine de çeşitli isim/isimler verildiğine dair pek çok rivayet günümüze ulaşmıştır.<sup>2</sup> Surelerin isimlendirmesinin tevki olup olmadığı da tartışılmış olmakla

---

\* Kastamonu Üni. Eğitim Fakültesi DKAB Eğitimi Bölümü, e-posta: baltaciburhan@hotmail.com

<sup>1</sup> Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh (794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1990, ss. 370-377. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma olarak bkz. Abdurrahman Çetin, "Kur'ân'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları," *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa 1993, ss. 67-103. Ayrıca bkz. Abdülhamit Birışık, "Kur'an, Tarihi ve İsimleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXVI, 383-384. Konu ile ilgili kaynaklar için bkz. aynı yer, XXVI, 387-388.

<sup>2</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 366 vd.; Suyûfî, Celâluddîn 'Abdurrahmân (911 h.), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, I, 167-177; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara

beraber<sup>3</sup> ilk kelimesi, konusu, içinde geçen bir isim gibi farklı hususlara binaen surelere isimlerin verildiği bilinmektedir. Kaynaklarımızda Kur'ân'a ve surelere verilen isimler ve bu isimlendirmelerin sebepleri, tevkifliği ve benzeri hususlar tartışıldığı halde ayetlerin isimlendirilmesi ve ayetlere verilen isimler konusuna değinilmemiştir. Günümüzde Kur'ân Tarihi'ne dair yazılan eserlerde de ayetlerin isimlendirilmesi geleneği üzerinde durulmamıştır.<sup>4</sup> Sadece yeri geldiği zaman "Ayet el-Kursî, besmele, müdayene, deyn, riba" gibi çok yaygın olan belli başlı ayetler, metni veya sure ve ayet numarası ile değil de özel isimleri kullanılarak anılmıştır.<sup>5</sup>

Ayetlerin isimlendirilmesi hakkında, Hz. Peygamber'e ulaşan ve erken döneme varan rivayetler bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in Bakara Suresi 2/255. ayeti "*Ayetu'l-Kursî*" olarak nitelendirdiğine dair rivayetler en yaygın olanıdır.<sup>6</sup> Bunun yanında geleneğimizde çeşitli ayetlere bir veya birkaç isim verildiğine dair ifadeler rastlanır. Nitekim Bakara 2/255. ayete *Ayet el-Kursî*, Mücadele 58/1–2. ayetlere *Ayetu'z-Zihâr*, Nur 24/6–9. ayetlere *Ayetu'l-Li'ân*, Al-i İmran 3/61. ayete *Ayetu'l-Mubâhele*, Tevbe 9/1-5. ayete (veya 1-15) *Ayetu's-Seyf* isimleri verilmiştir.<sup>7</sup>

---

1989, s. 159. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma olarak bkz. Ahmet Bedir, "Sûrelerin İsimleri," *Har-ran Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, Şanlıurfa 1999, ss. 167-216.

<sup>3</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 177.

<sup>4</sup> Ulaşabildiğimiz modern kaynaklar arasında Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* adlı eserinde ayetler hakkında bilgi verirken "Bazı ayetlere ve ayet guruplarına da özel adlar verilmiştir. Bunların en meşhuru Âyetü'l-kürsî'dir (Bakara 2/255). Deyn (borç) ayeti, riba (faiz) ayeti, kumar ayeti şeklinde adlandırmalar ise daha çok ayetlerin konusuyla ilgilidir." ifadelerine yer vermek suretiyle bazı ayetlerin isimlerinin varlığına dikkat çekmektedir. İsam Yay., İstanbul 2006, s.79.

<sup>5</sup> Gelenekten misal olması açısından bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 73 (Ayet el-Kursî), II, 78 (Deyn), II, 92 (Besmele); Günümüzden örnek olarak bkz. Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yay., Ankara 1989, s. 126 (Müdayene âyeti); Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2007, s. 112 (Müdayene âyeti); Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s.79 (Âyetü'l-kürsî, Deyn (borç) ayeti, riba (faiz) ayeti, kumar ayeti).

<sup>6</sup> Rivayetler için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-IV, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1990, I, 267–269.

<sup>7</sup> Örnek olarak bkz. "Ayetü'l-Kursî:" İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 267; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul ts., II, 852; "Ayetü'l-Mubâhele:" İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 301 ve I, 323; "Ayetu's-Seyf:" İbn Hazm, Ebû 'Abdillâh Muhammed, *fi Ma'rifeti'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, (*Tefsîru'l-Celâleyn* yanında), s. 444, 447. Sonraki bölümlerde ayetlerin isimlerinden geniş olarak bahsedilecektir. Burada örnek birkaç isim ile yetinilmiştir.

Bunların haricinde “ayetu'l-ahkâm,”<sup>8</sup> “ayetu'r-rahâ-âyetu's-şiddet”<sup>9</sup> gibi bazı genel isimlendirmeler de vardır ki bunlar pek çok ayeti içine alması sebebiyle bir tek ayete ad olacak şekilde kullanılmamıştır. Bu sebeple araştırmamızın dışında kabul etmekteyiz. Günümüzde teker teker bazı ayetlerin isimlendirilmesinin kullanıldığı gibi ayetlerin belli isimler altında tefsir edildiği eserler de vücuda getirilmektedir. “İtab ayetleri,<sup>10</sup> dua ayetleri,<sup>11</sup> azap ayetleri<sup>12</sup> ve ibadet ayetleri<sup>13</sup>” hakkındaki çalışmalar buna örnek olarak gösterilebilir. Bu tür isimlendirmeler de tek bir ayeti ele almadığı için bu araştırmamıza dâhil edilmemiştir.

Bir kısım ayetlerin tek bir ismi olmakla beraber kaynaklarda bazı ayetlerin birden fazla ismine rastladığımızdan dolayı örnek olarak verdiğimiz ayetleri isimleri ile değil de ayet numaraları ile sıralamayı uygun bulduk. Başlıkta ise en yaygın olarak kullanılan isimlendirmeye yer verirken diğer isimleri varsa onları da konunun açıklandığı bölümde zikrettik.

Bu çalışmamız Kur'ân ve Tefsir tarihi kaynaklarımız ve günümüz eserlerinde değişilmeyen ayetlerin isimlendirilmesi geleneğinin varlığını ortaya koymaya yöneliktir. Genel olarak ayetlerin adlandırmasından bahsederken, bütün ayetlerin isimlendirilmesine değinmesi –ki her ayetin ismi de bulunmamaktadır- ve her kaynakta yer alan ayet isimlerine yer vermesi bu çalışmanın boyutlarını hayli aşmaktadır. Biz burada ayetleri isimlendirme geleneğini gösteren belli ayetleri ve isimlerini kaynaklardan tespit etmekle yetindik.

---

<sup>8</sup> Taberî (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (“Şâmile2” programındaki eser kullanılmıştır.), V, 36 gibi.

<sup>9</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmi'*, XXII, 116.

<sup>10</sup> Ömer Faruk Demireşik, *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri ve İsmeti*, Danışman: Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (SBE), 2003.

<sup>11</sup> Mehmet Kılıçarslan, *Edebi Açısından Kur'an'daki Dua Ayetleri*, Danışman: Doç. Dr. Hasan Keskin, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Ü. SBE, 2006.

<sup>12</sup> Paşa Odabaş, *Kur'an'daki Azap Ayetlerinin Vaaz ve İrşatta Kullanılmasının Din Eğitimi Açısından Tahlihi*, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü. SBE, 2006.

<sup>13</sup> Muhammed Coşkun, *İbadet Ayetlerinin Antropolojik Yorumu*, Danışman: Prof. Dr. Hasan Elik, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2010.

## I. KLASİK LİTERATÜRDE AYETLERİN İSİMLENDİRİLMESİ

### Besmele

Kur'ân'da Tevbe Suresi hariç her surenin başında yer alan "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" - *Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm* ibaresi, "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" Neml Suresi 27/30. ayetin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu ifadenin Kur'ân'dan bir ayet/ayetin bölümü olduğunda ittifak vardır. Tartışma konusu olan, bu ibarenin her bir surenin başında ayet olup olmadığı meselesidir. Bu konu tefsirlerde daha çok ilk yer aldığı sure olan Fatıha Suresi'nin tefsirinde tartışılmıştır.<sup>14</sup> Bunun yanında bazı tefsirlerin başlangıcında Fatıha Suresi tefsir edilmeden önce "Besmele veya Besmele Tefsiri" adı altında bir başlık açıldığı da olmuştur.<sup>15</sup> Gerek sure başlarında ayet olup olmaması tartışmalarında gerekse bazı tefsirlerin ilgili bölümlerinde "*Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm*" lafzı kısaca "Besmele" olarak isimlendirilmektedir. Biz de "*Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm*" lafzının Neml 27/30. ayette yer alması sebebiyle ayetlerin isimleri ile ilgili bu çalışmamızda besmeleye yer vermenin uygun olacağı kanaatini taşımaktayız.

Hadis kaynaklarında da "Besmele" lafzının kullanıldığını görmekteyiz.<sup>16</sup> Besmeleyi bu isimle kullanma geleneği hadis şerhlerinde devam etmiştir.<sup>17</sup> Tefsirde olduğu gibi Hadis kaynaklarında da besmelenin sure başlarında ayet olup olmaması tartışılmış ve bu tartışma

<sup>14</sup> Tartışmalar hakkında bkz. Suat Yıldırım, "Besmele," *DİA*, İstanbul 1992, V, 530-531. Burada Suat Yıldırım Hoca'nın "Neml sûresindeki besmele âyeti (27/30) nazil olduktan sonra besmele son şeklini almış, ..." ifadelerinde "besmele âyeti (27/30)" ibaresi besmelenin ayet olarak kullanıldığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bkz. aynı yer.

<sup>15</sup> Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX + F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, I, 65 ve devamı bu tür uygulamaya misal teşkil edecek türdendir.

<sup>16</sup> Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (h.261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991, I, 300; Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 116, 251, 349 vb.

<sup>17</sup> İbn Hacer, Hafız Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî (852 h.), *Fethu'l-Bârî*, I, 8, 46, 140, 201, 359, 431, II, 3, 77, 188; Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref (676 h.), *Şerhu Sahîhi Muslim*, II, 200, IV, 103-104, 111-113, 214; Munâvî, Muhammed Abdurraûf el-Munâvî (1031 h.), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, I-VI, Mısır 1356, I, 284, 296, 309, 564, II, 183, 453; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, II, 223.



çerçevesindeki rivayetlere yer verilmiştir. Ayrıca besmelesiz yemeğe başlamanın nehyine dair rivayetlerde besmele lafzını görmekteyiz.<sup>18</sup> Hadis kaynakları kadar yoğun olmasa da fıkıh metinlerinde “Besmele” ibaresinin kullanıldığına rastlamaktayız.<sup>19</sup>

Müfessirler “Besmele” lafzını tefsirlerinde sıkça kullanmaktadırlar. Bunların başında Kurtubî<sup>20</sup> ve İbn Kesîr<sup>21</sup> gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir eden eserlerde yer alması yanında müstakil olan besmele tefsirleri de bulunmaktadır. Çoğunluğu el yazması olarak kütüphanelerimizde yer alan bu eserlerin isimlendirilmesinde “*Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm*” ibaresi yanında<sup>22</sup> çoğunlukla “Besmele” lafzı kullanılmıştır. Bu eserler genelde *Risâletu'l-Besmele*,<sup>23</sup> *Risâle fil-Besmele*,<sup>24</sup> *Risâle fî Hakkil-Besmele*,<sup>25</sup> *Risâle Te'vîli'l-Besmele*,<sup>26</sup> *Şerhu'l-Besmele*,<sup>27</sup> şeklinde adlandırılmaktadırlar. İsimlendirmede bazen, *Risâle-i Tefsîr-i Besmele*,<sup>28</sup> *Tefsîru Besmele*<sup>29</sup>

---

<sup>18</sup> Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî (807 h.), *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, I-X, ys. 1407, IV, 30 (Taberânî'den naklen).

<sup>19</sup> Örnek olarak bkz. Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-lhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 213.

<sup>20</sup> Örnek olarak bkz. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 59, 91, 92, 94, 96, 97, 117, VIII, 61, IX, 37, X, 271, XI, 130.

<sup>21</sup> Örnek olarak bkz. *Tefsîr*, I, 9, 10, 17, 18, 19, 25, 38, II, 171, 332, IV, 557. Diğer tefsirlerde de bu kullanıma rastlanmaktadır. bkz. Mahallî-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 239.

<sup>22</sup> Örnek olarak bkz. 25 Hk 23993, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1175/1762), *Risâle fî Beyâni "Bismillahir-Rahmânir-Rahîm"*, müstensih: Muhammed Hıfzı b. Ahmed Erzurumî, istinsah tarihi: (1266/1848), 83 vr., Erzurum İl Halk Kütüphanesi.

<sup>23</sup> 05 Ba 976/4, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (373/983), *Risâletu'l-Besmele*, vr. 99a-100a, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.

<sup>24</sup> 10 Dur 88, *Risâle fî'l-Besmele*, müellifi bilinmiyor (mb.), müstensih: Ahmed es-Sahavî, istinsah tarihi (1197/1782), 38 vr., Balıkesir Dursunbey İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi.

<sup>25</sup> 16 Ha 49-2, Şerafuddîn Davûd b. Mahmûd el-Kayserî (751/1350), *Risâle fî Hakkil-Besmele*, vr. 204a-205b+1, Haraççoğlu Koleksiyonu, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.

<sup>26</sup> 19 Hk 402/11, Cemâluddîn Halvetî İsmâil b. Abdillâh er-Rûmî (899/1494), *Risâletu Te'vîli'l-Besmele*, vr. 85b-89b, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi.

<sup>27</sup> 37 Hk 835/1, Hâdimî, *Şerhu'l-Besmele*, müstensih: Ali b. Muhammed, istinsah tarihi: (1198/1783), vr. 1b-33a, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

<sup>28</sup> 45 Hk 1310/7, *Risâle-i Tefsîr-i Besmele*, mb., vr. 83b-101a, Manisa İl Halk Kütüphanesi.

ve benzeri eserlerde olduğu gibi, ayetlerin izahı için kullanılan “tefsir” ibaresine yer verildiği de olmaktadır. Bütün bu farklılıklara rağmen adı geçen yazma eserlerin ortak özelliği, isimlerinde “Besmele” lafzının var olmasıdır.<sup>30</sup> Bu isimlendirmelerden bir kısmının yazma eserlerin bizzat kendi adı olmayıp kullanım kolaylığı olması için kataloglama esnasında verilen isimler olduğunu belirtmekte fayda vardır.

### **Bakara Suresi 2/255: Ayet el-Kursî**

Türkçede en yaygın olarak kullanılan ayet ismi Bakara Suresi 255. ayete ad olan “Ayete'l-Kürsî”dir. Bu isim ilgili ayette yer alan “Kursî (كُرْسِيّ)” kelimesinin “ayet” lafzı ile beraber kullanımından oluşan ve “Kursî Ayeti” anlamına gelen “Ayetu'l-Kursî” ibaresinin yaygın olarak kullanılan şeklidir. Biz bu çalışmamızda hem aslî şekline uygunluk hem de yaygın kullanımı ortak olarak ifade etmesi hasebiyle “Ayet el-Kursî” şeklinde yazmayı tercih ettik.

Ayet isimleri arasında kullanımı ilk dönemde en yaygın ayet olan Ayet el-Kursî'nin Bakara Suresi 255. ayeti ifade etmek için kullanımına Hz. Peygamber'in hadislerinde ve ilk dönem rivayetlerde sıkça rastlamaktayız.<sup>31</sup> Sonraki dönemlerde de aynı ayeti ifade etmek için kullanılan bu isim hadis kaynaklarında ve tefsire dair eserlerde de yerini almıştır.<sup>32</sup> Bu ayetin ismini içeren lafızların genel olarak ayetin faziletine dair rivayetleri ifade ederken kul-

---

<sup>29</sup> 06 Mil Yz A 5629/9, *Tefsîru Besmele*, mb., vr. 35b, dvd nu.333, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.

<sup>30</sup> Bazı yazma besmele tefsiri nüshaları hakkında bkz. Yıldırım, “Besmele,” *DIA*, V, s. 532.

<sup>31</sup> Örnek olarak bkz. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Neysâbü'rî (223-311), *Sahîh*, I-IV, tah. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970, IV, 91; Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, VI, 461; Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cû'fî (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, tah. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1407/1987, II, 812, III, 1194, IV, 1914; Muslim, *Sahîh*, I, 555; Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, Salât 352, Hurûf 1; İbn Hibbân (354 h.), Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîh*, I-XVIII, tah. Şu'ayb el-Ârnâût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, II, 77 (Listeyi daha fazla uzatmakta fayda mülahaza edilmemektedir.).

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, Abdurranmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Musneden 'an Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, (Şamile2,) thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyâd 1417/1997, II, 256; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 110, 111, II, 50, 278, III, 268; III, 269-272, IV, 52, V, 135, X, 317, XV, 294, XVIII, 258; İbn Kesîr (774 h.), *Tefsîr*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401, I, 33-34, 149, 305, 306-310, 324, 342, 344, 587-588, IV, 97, 110, 576.

lanıldığı da müşahede etmekteyiz.<sup>33</sup> Ayrıca Bakara 2/255. ayete “a'zamü'l-âyet, seyyidetü âyi'l-Kur'ân, efdalü âyi'l-Kur'ân, eşrafü âyi'l-Kur'ân, âyetü sıfâtillâh, âyetü't-tevhîd, el-âyetü'l-hâfıza, el-âyetü'd-dâfia” gibi isimler verildiği de kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>34</sup>

Bakara Suresi 255. ayetin tefsirine dair yazılmış olan müstakil eserlerin hemen tamamına yakınının isimlendirilmesinde de “Ayete'l-Kursî” ibaresi ile karşılaşmaktayız. Bunlardan yazma olan eserlerin isimlendirilmesinde genelde *Tefsîru Ayetil-Kursî*<sup>35</sup> gibi Ayete'l-Kursî'nin tefsiri ve *Şerhu Ayeti'l-Kursî*'deki gibi<sup>36</sup> Ayete'l-Kursî'nin şerhi ifadeleri kullanılmaktadır. *Futûhul-Ğaybil-Kudsî fî Tefsîri Âyetil-Kursî*<sup>37</sup> gibi özel bir adla isimlendirilen eserler olmakla beraber genelde bu eserler *Tefsîru Ayetil-Kursî*<sup>38</sup> olarak isimlendirilmektedirler. Adı geçen yazma eserler arasında, *Risâle fî Fezâilî Ayetil-Kursî*<sup>39</sup> adlı eserdeki gibi Ayete'l-Kursî'nin faziletine dair müstakil eserler de göze çarpmaktadır. İlgili yazma eserler arasında *Tefsîr-i Sûre-i Kevser ve Ayete'l-Kursî*<sup>40</sup> gibi bir başka sure ile beraber tefsir edilenler de bulunmaktadır.

---

<sup>33</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 125; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymâz, Ebû 'Abdillâh (673-748), *Siyeru A'lâmîn-Nubelâ*, I-XXIII, tah. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut 1413, X, 578; Mizzî, Yûsuf b. Ez-Zekiy Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc (654-742), *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Risâle, Beyrut 1400/1980, IX, 343.

<sup>34</sup> (Nazillili Muhammed Hakkı, *Hazînetü'l-Esrâr*, Kahire 1306, s. 125-138.) Mustafa Çetin, “Ayete'l-Kürsî,” *DİA*, İstanbul 1991, IV, 244-245'den naklen.

<sup>35</sup> 37 Hk 417/2, *Tefsîru Âyeti'l-Kursî*, mb., vr. 89b-146b, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

<sup>36</sup> 05 Ba 1816/2, *Şerhu Âyeti'l-Kursî*, mb., vr. 76b-82a, istinsah tarihi: (1180 /1765), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi.

<sup>37</sup> 55 Hk 970/20, Ahmed b. Ömer el-İskenderânî ed-Dimaşkî (795/1392), *Futûhu'l-Ğaybi'l-Kudsî fî Tefsîri Âyet el-Kursî*, vr. 103a-105b, dvd nu. 1657, Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu.

<sup>38</sup> 06 Mil Yz A 8368/2, *Tefsîru Âyeti'l-Kursî*, mb., istinsah tarihi: (1710/1756), vr. 14a-150a, dvd nu. 552, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.

<sup>39</sup> 06 Mil Yz A 3757/5, *Risâle fî Fedâilî Âyeti'l-Kursî*, mb., vr. 37b-38b, dvd nu. 204, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.

<sup>40</sup> 55 Vezirköprü 591/3, *Tefsîr-i Sûre-i Kevser ve Âyet el-Kursî*, mb., vr. 55b-56a, dvd nu. 1689, Milli Kütüphane Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu.

Yukarıdaki eser isimlerinden ve kaynaklardan anlaşılacağı üzere Bakara 2/255. ayetin Ayet el-Kursî olarak isimlendirilmesi ve bu isim ile kullanımı oldukça yaygındır.<sup>41</sup>

### **Bakara 2/222: Ayetu'l-Mahîd**

“آية المحيض” “Ayetu'l-Mahîd (hayızlı kimse hakkında ayet)” olarak isimlendirilen ayet “ويسألونك عن المحيض” ifadeleri ile başlayan Bakara 2/222. ayettir. Taberî’de (310/922), Sa’îd b. Cubeyr’den (95/714) nakledilen bir rivayette o, kendisinin Mucâhid (103/721) ile beraber İbn ‘Abbâs’ın (68/687) yanında otururlarken bir kimsenin gelerek İbn ‘Abbâs’a “Mahîd (hayızlı hakkındaki) Ayeti” sorması üzerine İbn ‘Abbâs’ın “ويسألونك” ile başlayan (Bakara 2/222.) ayeti okuduğunu nakleder.<sup>42</sup> Rivayetin yer verildiği başka bir yerde ise İbn ‘Abbâs’ın ayet hakkında açıklama yaptığı da rivayet edilir.<sup>43</sup> Aynı rivayeti İbn Ebî Hâtim (327/939) naklederken “Hayız Ayeti (آية الْحَيْضِ)” ifadesi yer almaktadır.<sup>44</sup>

Yukarıda bahsi geçen Ayetu'l-Mahîd isimlendirmesinin ayette yer alan “Mahîd” kelimesinden kaynaklandığını, “Hayız Ayeti” şeklindeki isimlendirmenin ise ayetin anlam içeriği itibarıyla yapıldığını anlamaktayız ki aynı rivayetin farklı iki şekilde kaynaklarda yer bulması bu isimlendirmenin tevkîfî olmayıp hatırlatmayı kolaylaştırmak üzere kullanıldığını göstermektedir. Bütün bu rivayetlerde ayetten bahsedilirken ismi ile anılmakta ve muhataplar da bundan hangi ayetin kastedildiğini anlamaktadırlar. Bu rivayetler bize, ayetin bu şekilde bir adlandırma ile anılmasının yadırganmadığını ve toplumda böyle bir kullanımın varlığını göstermesi açısından önemlidir.

### **Bakara 2/226: Ayetu'l-Îlâ'**

“آية الإيلاء” olarak adlandırılan ayet “لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَأِنْ فَاءُوا ” ibareli Bakara 2/226. ayettir. Ayette yer alan “يُؤَلُّونَ” kelimesinden mastar

---

<sup>41</sup> Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. ‘Ali Ebû Bekr (393-464), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârul-Kutubî'l-‘İlmiyye, Beyrut ts., IV, 127; Muhammed b. İsmâ‘îl es-San‘ânî el-Emîr (773-852), *Subulu's-Selâm*, I-IV, tah. Muhammed ‘Abdul‘azîz el-Hûlî, Beyrut 1379, I, 200.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi'*, IV, 388.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi'*, IV, 403.

<sup>44</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 119.

yapılarak "Ayetu'l-Îlâ" olarak adlandırılmaktadır.<sup>45</sup> Ayet bir boşama türü olan îlâ<sup>46</sup> hakkındadır ve bu sebeple Îlâ Ayeti olarak isimlendirilmiştir.

### **Bakara 2/238: Ayetu's-Salât**

"حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" olarak adlandırılan "آية الصلاة" ayeti, Bakara 2/238. ayettir. Ayetin bu isimlendirme ile kullanımına tefsir kaynaklarında yer verilmektedir. Bir rivayette Ummu Seleme'nin (59/679) kölesi 'Abdullah b. Râfi şöyle anlatıyor: "Ummu Seleme benden kendisi için bir mushaf yazmamı istedi. "Salât Ayetini bitirince bana bildir." dedi, ben de bildirdim. "وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ" (orta namaz) ibaresinin ardından bana "صلاة العصر" (ikinci namazı) ibaresini yazdırdı."<sup>47</sup> Başka bir rivayette aynı olay 'Amr b. Râfi ile Hz. Hafsa (45/665) arasında geçen bir olay olarak anlatılmaktadır. Rivayetler arasında farklılıklar bulunmakla beraber her iki rivayette "Ayetu's-Salât (Namaz ayeti)" ifadesi yer almaktadır. İki rivayet de bize ilk dönemlerde bu ayetin kendine has bir isim ile anıldığını göstermektedir.<sup>48</sup>

### **Bakara 2/275-281: Ayetu'r-Ribâ**

Kaynaklarda Bakara 2/275-281. ayetler "Âyetu'r-Ribâ" - "آية الربا" olarak adlandırılmaktadır. Katâde (117/735) - Sa'îd b. Museyyeb (94/713) tarihiyle Hz. Ömer'den (23/644) nakledilen bir rivayette o "Kur'an'dan son nazil olan 'Ribâ Ayeti'dir." demektedir.<sup>49</sup> İbn 'Abbâs'tan gelen bir diğer rivayette "Rasulullah'a son nazil olan Ribâ Ayeti'dir." ifadelerine rastlamaktayız.<sup>50</sup> Tefsirlerde son nazil olan ayetler olarak zikredilen bu haberler Bakara 2/275-281. ayetlerin tefsirinde yer almaktadır.

---

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi'*, IV, 536, dph. 1. Adlandırma eseri tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir'e aittir.

<sup>46</sup> "Îlâ" hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul ts., II, 291 vd.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmi'*, V, 176.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmi'*, V, 211.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'*, VI, 37.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'*, VI, 39. "Ayetu'r-Ribâ" ifadesinin geçtiği bir başka yer olarak da bkz. Taberî, *Câmi'*, VI, 40 dph. 1; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 350.

### Bakara 2/282: Müdâyene/Deyn Ayeti

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ” ibaresi ile başlayan ve Kur’ân’ın “en uzun”<sup>51</sup> ve “en büyük ahkâm ayeti”<sup>52</sup> olarak da tavsif edilen Bakara Suresi 2/282. ayet, “Müdâyene Ayeti”<sup>53</sup> olarak bilinmektedir. Bu isimlendirme son dönem çalışmalarda da kullanılmaya devam etmektedir.<sup>54</sup> Bu isim ayetin başlangıcında yer alan “tedâyantüm” kelimesinin mufâale babında müşareket bildiren mastarıdır.<sup>55</sup>

Bu ayete ayrıca fiilin ayetteki kullanımı esas alınarak “Ayetu’t-Tedâyün”<sup>56</sup> ve borç ayeti anlamında “Ayetu’d-Deyn” isimleri de verilmiştir.<sup>57</sup> Nitekim bir rivayette İbn Şihâb’ın (124/742) bu ayeti “Ayetu’d-Deyn” ismiyle zikrettiği de yer almaktadır.<sup>58</sup> Sa’îd b. el-Museyyeb’den “أنه بلغه أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين” şeklinde gelen rivayette de Ayetu’d-Deyn ifadesi karşımıza çıkmaktadır.<sup>59</sup> Görüldüğü üzere bu isimler ayette geçen bir kelimeye istinaden ya da ayetin konusu ve muhtevası esas alınarak verilen isimlerdir.

### Al-i İmrân 3/97: Ayetu’l-Hacc/Hac Ayeti

“فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ نَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ ” Al-i İmrân 3/97. ayet olan “ آية الحج ” ayete “Ayetu’l-

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293; Sâbûnî, Muhammed ‘Ali, *Safvetu’t-Tefâsîr*, I-III, Dersâdet Kitabevi, İstanbul ts., I, 177; Sâvî, Şeyh Ahmed, *Hâşiyetu’s-Sâvî ‘alâ Tefsîri’l-Celâleyn*, I-IV, Eser Neşriyat, İstanbul ts., I, 132.

<sup>52</sup> İbnu’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh (543/1148), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Kahire 1974, I, 247.

<sup>53</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, II, 979; ‘Âmir, ‘Abdullatîf Muhammed, *ed-Duyûn ve Tevsîkühâ fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Dâru Mercân, Kahire 1984, s. 126.

<sup>54</sup> Bakara 2/282. ayetin isminin günümüzdeki kullanımlarına II. Bölümde yer verilecektir.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muhammed (711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut ts., “dyn” md.; İsfehânî, Ebû’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Fadl er-Râğîb (502/1108), *el-Mufredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, Matbaatu’l-Meymeniyye, Mısır 1306, “dyn” md.

<sup>56</sup> Ruhî Özcan, *el-Hâvî ‘alâ Şurûti’t-Tahavî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bağdat 1972, I, 73.

<sup>57</sup> Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân (2)*, I-XV, Dâru’l-Fıkr, Beyrut 1988, III, 115.

<sup>58</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmi’*, VI, 41; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 70-71. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’*, VI, 50, dnp. 3; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîr*, II, 374.

Hacc/Hac Ayeti" denilmiştir. Dahhâk'tan; Hz. Peygamber, Hac Ayeti nazil olunca bütün dinlerin mensuplarını bir araya getirdiği ve onlara "Ey insanlar, Allah Teâlâ size haccı farz kıldı, haccedin." şeklinde bu ayeti tebliğ ettiğine dair bir rivayet nakledilmektedir.<sup>60</sup> Görüleceği üzere bu rivayette ilgili ayet "Hac Ayeti" olarak yer almaktadır.

Mâide 5/101. ayetin tefsiri ile ilgili olarak İbn 'Abbâs'tan yukarıdaki rivayetin içerik olarak bir benzeri nakledilmektedir. İbn 'Abbâs'ın naklettiğine göre; "Hac Ayeti"<sup>61</sup> nazil olduğu zaman önceki rivayette anlatıldığı üzere Hz. Peygamber bu ayeti tebliğ etmişti. Muhatapları Hz. Peygamber'e haccin "tek bir yıl mı yoksa her yıl mı" yapılacağını sordular. Hz. Peygamber (haccin) bir defaya mahsus olduğunu ifade ederek; " 'Her yıl' desem, bu sizin üzerinize vacip olur. Vacip olursa da (kabullenemeyip) inkâra düşersiniz." buyurmuştur. İbn 'Abbâs'ın naklettiğine göre bu olay üzerine "Ey insanlar, ortaya çıktığı zaman sizin için olumsuz sonuçlar doğuracak şeyler hakkında soru sormayın."<sup>62</sup> mealindeki ayet nazil olmuştur.<sup>63</sup> Bu rivayette de Al-i İmrân 3/97. ayetten bahsedilirken "Hac Ayeti" olarak adlandırılması ayetin bu şekilde bir kullanımının varlığını ve muhatapların da bunu bildiklerini göstermektedir.

#### Nisâ 4/11: Miras Ayeti

"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ..." ibaresi ile başlayan Nisâ 4/11. ayet "Miras ayeti" olarak isimlendirilirken bir sonraki on ikinci ayetle beraber "Miras ayetleri" şeklinde de anıldığı da olmuştur.<sup>64</sup>

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا "أَيَّة الميراث" "Miras Ayeti" ibaresine, "الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" Bakara 2/180. ayetin tefsirinde rastlamaktayız. Tefsirlerde adı geçen ayetin miras taksiminden teferruatla bahseden Nisâ 4/11. ayet ile neshedilmiş olduğuna dair rivayetlerde "Miras ayeti" ismi zikredilmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca Bakara

<sup>60</sup> Taberî, *Câmi'*, VI, 49.

<sup>61</sup> Al-i İmrân 3/97. ayet kastedilmektedir.

<sup>62</sup> "يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم" Mâide 5/101.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi'*, XI, 110.

<sup>64</sup> Katâde'den gelen bir rivayette Nisâ 4/11-12. ayetler miras ayetleri (آيتا المواريث) olarak isimlendirilmektedir. Taberî, *Câmi'*, III, 391, "آيتا المواريث" şeklinde kullanım için bkz. Taberî, *Câmi'*, IX, 255; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 198, IV, 46-47.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi'*, III, 385.

2/235 ve 240. ayetlerin de Nisâ 4/11. ayet olan “Miras Ayeti” ile mensuh olduğu ifadeleri tefsirlerde yer almaktadır.<sup>66</sup> İbn Ömer, Rabî, Hasan el-Basrî ve ‘Ikrim’e kadar uzanan rivayetlerde “Miras Ayeti” ifadesinin yer alması bu isimlendirmenin İslam’ın ilk dönemlerine kadar uzandığını göstermektedir.<sup>67</sup>

Câbir b. ‘Abdillâh’tan (78/697) nakledilmektedir ki o, hasta olduğu bir gün yanına gelen Hz. Peygamber’e kendisinin (ana-babası ve çocuğu olmadığı, dokuz tane kardeşi olduğu için) malında nasıl bir tasarrufta bulunması gerektiğini sormuştu. Hz. Peygamber “Bu konuda (vahiy olarak) herhangi bir şey gelmedi.” şeklinde cevap vermişti. Câbir b. ‘Abdillâh “Bunun üzerine “ *بَسْتَفْتُونَكَ فُلَّ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ* ” ile başlayan ve surenin sonuna kadar olan (Nisâ 4/176) ‘Miras Ayeti’ nazil oldu.” demektedir.<sup>68</sup> Genelde Miras Ayeti olarak Nisâ 4/11-12. ayetler isimlendirilmekle beraber Câbir b. ‘Abdillâh’ın usul ve fûrudan mirasçısı olmadığından dolayı kendisini ilgilendiren miras ayeti Nisâ 4/176. ayettir. Bu sebeple o, “Miras Ayeti” olarak kendisini ilgilendiren ayeti isimlendirmektedir. Bu hadise de bize ayetlerin isimlendirilmesinin günlük kullanımla ilgili olduğu ve pratik olarak ayeti hatırlamak veya muhataba hatırlatmak için kullanıldığına dair ciddi ipuçları vermektedir.

#### **Nisâ 4/11: Ayetu’l-Ferâiz**

Câbir b. ‘Abdillâh’tan gelen bir başka rivayette, kendisinin Hz. Peygamber’e miras hakkında sorduğu bir soru üzerine “Ferâiz Ayeti “ *آية الفرائض* ” nazil oldu.” şeklinde Nisâ 4/11. ayetin sebab-i nuzulü belirtilmektedir.<sup>69</sup> Taberî’nin bu rivayete Nisâ 4/11. ayetin tefsirinde yer vermesinden bu ayete “Ferâiz Ayeti” de denildiğini anlamış oluyoruz.

#### **Nisâ 4/43: Ayetu’t-Teyemmum**

“ *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا* ” ibaresinin de dâhil olduğu Nisâ 4/43. ayet “Ayetu’t-Teyemmum “ *آية التيمم* ”/Teyemmüm Ayeti” olarak isimlendirilmiştir.

---

<sup>66</sup> Taberî, *Câmî*, V, 252, 254.

<sup>67</sup> Bkz. Taberî, *Câmî*, III, 390-391; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 38, 458.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmî*, IX, 432-433.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmî*, VII, 33.



Hız. 'ÂiŖe'den gelen bir rivayette, Hız. Peygamber'in bir sabah uyandığında namaz kılmak için abdest almak istediğinde su bulamaması üzerine Allah Teâlâ'nın "Teyemmüm Ayetini" indirdiği (nuzul) ifade edilmektedir. İbn Ebî Muleyke'den nakledilen bir rivayette de (yukarıdaki rivayetteki olay ile aynı olma ihtimali yüksek bir hadisede), bir yolculuk esnasında Hız. 'ÂiŖe'nin kolyesini/gerdanlığını kaybetmesi üzerine kervan -suları olmadığı halde- durdurulmuştur. Bunun üzerine ravinin ifadesiyle "Teyemmüm Ayeti" nazil olmuştur.<sup>70</sup>

Yine İbn Ebî Muleyke'den nakledilen bir diğer rivayette de, İbn 'Abbâs Hız. 'ÂiŖe'nin yanına vararak, Müslümanların en bereketlisi olduğunu ifade etmiş ve "Çölde kolyeni kaybettin, (bu sayede) Allah 'Teyemmüm Ayetini' indirdi." demiştir.<sup>71</sup>

Nisâ 4/43. ayetteki teyemmüm ile ilgili ibareyi Maide 5/6. ayette de görmekteyiz. Bununla beraber kaynaklarda "Teyemmüm Ayeti" olarak isimlendirilen Maide 5/6. ayet değil, Nisâ 4/43. ayet olmuştur.

Ayrıca Nisâ 4/43. ayet yine ayette geçen ibare olan "صَعِيدًا" kelimesinden dolayı ayetin sebebi nüzulü ile ilgili bir kısım rivayetlerde "آية الصعيد" "sâid (toprak) ayeti" olarak da adlandırılmıştır.<sup>72</sup>

Bu rivayetlerde, bir ayete farklı isimlerin verildiğini, -aynı ibare geçmesine rağmen- farklı ayetlerden sadece birisi hakkında isimlendirmenin yapıldığını görmekteyiz. Ayrıca bu adlandırma ayetin anıldığı her rivayette yer almamakta, bazı rivayetlerde ayetin ismi yer alırken bir kısmında ise ayet metni zikredilmektedir. Bu verilerden, ayetlerin müstakil ve her zaman kullanılan isimlerinin bulunmadığı, bu isimlendirmenin tevkîfi olmadığı, aksine muhatabın anlayışına atfen ve kullanım kolaylığı olması için bu isimlendirmenin yapıldığını anlaşılmaktadır.

#### **Nisâ 4/176: Ayetu'l-Kelâle**

Kelâle kelimesi Kur'ân'da "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ" ibaresi ile Nisa 4/12.ayette ve "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" ibaresi ile de Nisâ

---

<sup>70</sup> Taberî, *Câmî'*, VIII, 401. Hız. 'ÂiŖe'den "Teyemmüm Ayeti" ifadesinin de olduğu aynı rivayetin başka bir tarihi için bkz. *Age.*, VIII, 404.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmî'*, VIII, 405.

<sup>72</sup> Taberî, VIII, 402, 403.

4/176. ayette yer almaktadır. Bir rivayete göre Ömer b. el-Hattâb, kendisinin Hz. Peygamber'e "Kelâle Ayeti'ni sorduğu kadar (bir diğer rivayette Kelâle)" hiçbir şeyi sormadığını belirtiyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber "(Bu konu hakkında) Nisâ Suresi'nin sonundaki 'Ayetu's-Sayf (yaz ayeti/yazın nazil olan ayet)' sana yeter." buyurmuştur.<sup>73</sup>

#### **Nisâ 47176: Ayetu's-Sayf**

"آية الصيف" Bazı Kur'ân ayetlerine indikleri yer ve zamana göre isim verildiği bilinmektedir. Bunlardan en meşhur olanları Mekki ve Medeni'dir. Ayrıca gece ve gündüz nazil olmalarına göre neharî-leylî, yazın veya kışın nüzulüne göre de sayfi-şitâî denildiğine dair kaynaklarda geniş bilgiler mevcuttur.<sup>74</sup> Yukarıda adı geçen Kelâle Ayeti'nde yer alan ve Hz. Ömer'den nakledilen hadiste de Hz. Peygamber Nisâ 4/176. ayeti, yazın nazil olmuş olacak ki, "Ayetu's-Sayf (Yaz Ayeti)" olarak nitelendirmektedir.<sup>75</sup>

Başka bir rivayette de Hz. Ömer Cuma hutbesinde insanlara yukarıda zikri geçen rivayeti anlatmaktadır. Bu rivayetlerden birisinde Hz. Peygamber'den naklen "Ayetu's-Sayf" ifadesi zikredilirken, başka rivayetlerde de yine Hz. Peygamber'den naklen "yazın nazil olan ayeti duymadın mı?" ifadesine yer verilmektedir.<sup>76</sup> Bu haberlerden "Ayetu's-Sayf" ifadesinin Hz. Peygamber tarafından kullanılıp kullanılmadığını tespit edemesek de, ilk dönemlere kadar varan bu şekilde bir isimlendirmenin gelenek içerisindeki varlığını anlamış olmaktadır.

#### **Maide 5/6: Ayetu'r-Ruhsat**

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا" ifadeleri ile başlayan Maide 5/6. ayet Ayetu'r-Ruhsat "آية الرخصة" olarak isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette Maide 5/6. ayetin nazil olduğuna dair bilgi verilirken "Ayetu'r-Ruhsat (Ruhsat Ayeti)" ifadesi kullanılmıştır.<sup>77</sup> Bu isimlendirme, abdest ile ilgili ayette, su bulunmadığı zaman teyemmüm yapılabileceğine ruhsat verilmesinden dolayı ayetin geneline istinaden yapılmış bir isimlendirmedir.

---

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi'*, IX, 437, 440.

<sup>74</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 69 vd.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi'*, IX, 437, 440.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi'*, IX, IX, 441-442.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi'*, X, 22.

### Maide 5/33: Ayetu'l-Muhârebe, Ayetu'l-Muhâribîn

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ يُحَارِبُونَ” Maide 5/33. ayet hakkında, ayette ifadesini bulan “يُحَارِبُونَ” kelimesinden mütevellit “Ayetu'l-Muhârebe/Muharebe Ayeti” isimlendirmesine yer verilmektedir.<sup>78</sup> Aynı ayetle ilgili “Ayetu'l-Muhâribîn” isimlendirilmesinin kullanıldığı da kaynaklarda görülmektedir.<sup>79</sup>

### Mâide 5/2, 97: Ayetu'l-Kalâid

“آية القلائد” kelimesi Kur'ân'da Mâide 5/2 ve 97 olmak üzere iki ayette geçmektedir.<sup>80</sup> Mucâhid'den gelen bir rivayette o, “Mâide suresinde iki mensuh ayet vardır. Birisi ‘Ayetu'l-Kalâid’ diğeri de ‘فاحكم بينهم أو أعرض عنهم’ ayetidir.”<sup>81</sup> demektedir.<sup>82</sup> İlgili kelime her iki ayette de yer alması ve iki ayetin de Mâide suresinde bulunması sebebiyle bu ifadedeki Ayetu'l-Kalâid'in hangi ayet olduğu anlaşılamamaktadır. Bu rivayetlerde bizim için önemli olan ayetin ismi verilmek suretiyle ayete atıf yapılması ve ayetin lafzı yerine isminin kullanılmasıdır.<sup>83</sup>

### A'râf 7/190: Ayetu Âdem

(A'râf 7/190) “فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ” “آية آدم” ayetteki “Allah Teâlâ'nın sağlıklı evlat verdiği erkek ve kadın” ibaresinin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ olarak tefsir edildiği görülmektedir. Bu tefsire istinaden ayetin sonunda yer alan “فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ” ifadesinin Hz. Âdem ve Hz. Havva ile ilişkilendirilmesi sorun olmuş ve bu konu tefsirlerde de tartışılmıştır. İlgili tartışmalar bağlamında Suddî'den nakledilen bir rivayette “(فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) ifadesinden meydana gelen) bu bölüm (ayetin ilk cümlesine atıf

<sup>78</sup> Bu isimlendirme de Hz. Peygamber'den nakledilmektedir. Bkz. Taberî, *Câmî*, X, 249.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmî*, X, 264.

<sup>80</sup> Kolye anlamına gelen “kılâde” kelimesinin çoğulu olan “kalâid” Kur'ân'da “gerdanlıklı kurbanlar” için kullanılmaktadır.

<sup>81</sup> Mâide 5/42.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmî*, X, 332.

<sup>83</sup> Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 473.

yapılarak) 'Âdem Ayetinden' ayrı bir bölümdür ve Arapların putlarına mahsustur."<sup>84</sup> görüşüne yer verilmiştir. A'râf 7/190. ayetin ilk cümlesinin "Âdem Ayeti" olarak nitelendirilmiş olması ayetin bu şekilde isimlendirilmiş olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.<sup>85</sup> Fakat Hz. Âdem ile alakalı ayetlerin fazla oluşu ve hatta bu ayetten daha uzun ibarelerle ondan bahseden ayetler bulunması<sup>86</sup> yanında ona bu ayetteki atfın sadece yorum mahiyetinde olması unutulmamalıdır. Bu adlandırmanın genel olmayıp, ilgili ayet tefsir edilirken Suddî tarafından yapılan bir yorumda ayetin ilk cümlesini muhatabın zihninde canlandırmaya yönelik olarak söylenmiş bir ifade olma ihtimali daha yüksek ve daha uygun görünmektedir.

### **Tevbe 9/1-5: Ayetu's-Seyf**

"بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" ayet ile başlayan Tevbe Suresi'nin savaşı emreden ilk ayetleri (1-5 veya 1-15) özellikle nesih ile alakalı müstakil eserlerde pek çok ayeti nesheden (nâsîh) ayetler olarak gösterilmiş ve kullanım kolaylığı olması bakımından "Ayetu's-Seyf (Kılıç/Savaş Ayeti)" olarak isimlendirilmiştir. Ayetu's-Seyf şeklindeki adlandırma en yaygın olarak kullanılan ayet isimlerinden birisidir.<sup>87</sup>

### **Tevbe 9/60: Ayetu's-Sadaka (Zekât Ayeti)**

"آية الصدقة" Ebû Mes'ûd'dan<sup>88</sup> gelen bir rivayete göre, "Zekât (Sadaka) Ayeti" nazil olunca sahabe zekât verebilmek için elinden ne geliyorsa yapmaya çalışmış, çok verenler olduğu gibi elinde avucunda bir şey olmadığı için bir sa'<sup>89</sup> hurma getirenler bile olmuştu. Bu

---

<sup>84</sup> Taberî, *Câmi'*, XIII, 315.

<sup>85</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 311.

<sup>86</sup> Örnek olarak bkz. Bakara 2/30 ve devamı.

<sup>87</sup> Örnek olarak bkz. İbn Hazm, *fî Ma'rifeti'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 444-447 (Bu eserde "Ayetu's-Seyf" isimlendirmesi yaklaşık otuz yerde geçmektedir.). İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, (Şâmile2) "Yetmiş beş sayfada bu isimlendirme yer almaktadır." İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Şâmile2) "İlgili adlandırma yirmi iki sayfada bulunmaktadır."

<sup>88</sup> 'Ukbe' b. 'Amr b. Sa'lebe, Ebû Mes'ûd el-Ensârî el-Bedrî, kendisi sahabedendir. Rivayette yer alan ismin İbn Mes'ûd olduğu da ifade edilmiş ise de Ahmed Muhammed Şâkir "Ebû Mes'ûd" olduğu kanaatindedir. Taberî, *Câmi'*, XIV, 388, dph. 2. (Rivayet için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 224; VIII, 249. Ayrıca bkz. Muslim, *Sâhîh*, VII, 105).

<sup>89</sup> "صاع" Bir hacim ölçü birimi, miktarı hakkında bkz. İbnü'l-Esîr, Mecduddîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (544-606 h.), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1963, III, 60.

esnada “Allah bu bir sa’dan (onu kabul etmeyecek derecede) müstağnidir.” şeklinde itiraz edenlerin bu alaylarına karşılık olarak “ *لَا يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* ” Tevbe 9/79. ayet nazil olmuştur.<sup>90</sup> Rivayette yer alan “Zekât (Sadaka) Ayeti” ifadesi ile zekâtın farziyetine delil getirilen ve nere- lere taksim edileceğini ifade eden Tevbe 7/60. ayet kastedilmektedir.

#### Nûr 24/6-9, Ayetu'l-Mulâ'ane/Li'ân “آية اللعان” “آية الملاعنة”

Kelime anlamı itibarıyla “karşılıklı lanetleşme” anlamına gelen “Mulâ'ane” ve “Li'ân” kelimeleri ile Nûr 24/6-9. ayetler isimlendirilmektedir. Bu isimlendirme “ *وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ* ” Nûr 24/7. ayette yer alan “لَعْنَةٌ” kelimesinin kökünün müşareket (karşılıklı eylem) bildiren mufâale babında mastarıdır.<sup>91</sup>

İbn 'Abbâs'tan gelen bir rivayette, Hilâl b. Ümeyye karısı hakkında zina suçlama- sında bulununca Nûr 24/4. ayet gereğince dört şahit getiremediği için cezalandırılacağı ken- disine ifade edilince o: “Allah bundan daha adildir (daha adil bir hüküm verecektir).” diyerek yeni bir hüküm beklediğini izhar etti. Rivayette ifade edildiğine göre, bu olay üzerine kadın ve kocasının, dörder defa kendilerinin doğru söylediklerine dair yemin etmelerinin ardından beşincide, eğer yalan söylüyorlar ise Allah'ın lanetinin kendi üzerlerine olmasını temenni eden cümleler söylemelerini isteyen ibareler ile son bulan (Nûr 24/6-9) ayetler nazil olmuş- tur.<sup>92</sup>

Bir başka rivayette de mescitte oturan sahabenin yanına bir adam gelir ve “Bir kim- se karısıyla (başka) bir adamı (uygunsuz şekilde) yakalayıp onu öldürse siz adamı öldürü- yorsunuz, (bu olayı) anlatsa (Nûr 24/4-5 gereğince) dayak atıyorsunuz.” demesi üzerine olay Hz. Peygamber'e aktarılır. Ravinin aktardığına göre, bu olay üzerine “Li'ân Ayeti” nazil olur ve yukarıdaki gibi karı koca arasında lanetleşme yapılarak boşanırlar.<sup>93</sup>

Bu farklı kullanımlar bize, ayetin isminin ayeti hatırlatmak maksadıyla kullanıldığını, içerik aynı olduğunda farklı isimlerin de kullanılabildiğini göstermektedir. “Mulâ'ane Ayeti”

<sup>90</sup> Taberî, *Câmî*, XIV, 388.

<sup>91</sup> Liân hakkında geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 325 vd.

<sup>92</sup> Taberî, *Câmî*, XIX, 112.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmî*, XIX, 112; Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, X, 23.

veya “Li’ân Ayeti” adlandırması burada bir “ayet gurubu” için kullanılan bir isimlendirmedir. Çünkü yukarıda belirtilen karşılıklı yemin ve lanet içeren husus, Nûr 24/6-9. ayetlerde de ifade edilmektedir.

### Ahzâb 33/28-29: Ayetu’t-Tahyîr

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَبَّتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّ وَأَسْرَحَنَّ سَرَاحًا  
” Ahzâb 33/28-29. ayetlerde Hz. Peygamber’in eşlerinden dünya hayatı ile Allah, Resulü ve ahreti içine alan hayat arasında bir tercihte bulunmaları istenmektedir. Ayette lafzen yer almamakla beraber böyle bir tercihten bahsetmesi hasebiyle Ahzâb 33/28-29. ayetlere “Ayetu’t-Tahyîr “آية التخيير” (Muhayyerlik/Tercih Ayeti)” denilmiştir.

Hiz. ‘Âişe’den gelen bir rivayette onun ifadesiyle, “Tahyîr Ayeti” nazil olduğu zaman Hz. Peygamber Hz. ‘Âişe’ye bu durumu arz etmişti. Kendisi de “O da ne, ey Allah’ın Resulü?” dediğinde Hz. Peygamber yukarıda adı geçen ayeti okudu. Hiz. ‘Âişe “Ben Allah’ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu istiyorum, babama ve anneme sormama gerek yok.” deyince Hz. Peygamber güldü ve odalarda oturan eşlerine “ ‘Âişe böyle diyor.” dedi. Onlar da, “Biz de ‘Âişe’nin dediğinin aynısını diyoruz.” dediler.

Hiz. ‘Âişe’ye isnat edilen bir başka rivayette ravinin dilinden, “Hz. Peygamber ona ‘Tahyîr/Muhayyerlik Ayetini’ okudu.” ifadesi yer almaktadır. Bu konu ile ilgili olarak aynı anlamda fakat içerisinde “Tahyîr” ifadesi bulunmayan rivayetler de mevcuttur.<sup>95</sup> Bu sebeple ayetin ismi ile ifade edilmesinin erken döneme aidiyeti kesin değildir.

### Ahzâb 33/53: Ayetu’l-Hicâb

” آية الحجاب “ Ayetu’l-Hicâb (Hicap/Perde Ayeti)” olarak kaynaklarda yer alan ayet “وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ” ile başlayıp “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ ...” ibaresi ile devam eden ve “إِنَّ دَلِيلَكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا” ibaresi ile sona eren Ahzâb 33/53. ayet-

<sup>94</sup> “Ey Peygamber! Eşlerine de ki: “Eğer dünya hayatını ve şaşaaasını istiyorsanız, gelin, size boşanma bedellerinizi vereyim ve sizi güzelce özgür bırakayım. Eğer siz, Allah’ı Peygamberini ve ahiret yurdunu istiyorsanız Allah içinizden kulluğu samimi yerine getirenlere çok büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi’*, XX, 254. “Ayetu’t-Tahyîr (Muhayyerlik Ayeti)” ifadesinin aynı ayet hakkında başka yerlerde de kullanıldığına dair bkz. Taberî, *Câmi’*, XX, 303-304; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 268.

tir. Bu ayette müminlerin Hz. Peygamber'in evinde onu rahatsız etmemeleri ve Hz. Peygamber'in eşlerine karşı müminlerin takınmaları gereken tavırlar anlatılmaktadır. Ayette yer alan "(Hz. Peygamber'in) eşlerinden bir şey istediğinizde onu perde (حِجَابِي) arkasından isteyin." ifadesinden dolayı ayete "Ayetu'l-Hicâb" denilmiştir. Ayetin bu şekilde isimlendirilmesine ayetin sebab-i nüzulüne dair rivayetlerde rastlamaktayız.

Enes b. Mâlik'ten gelen rivayetlerde nuzule sebep teşkil eden olay şu şekilde anlatılır. Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş ile evlenmesi münasebetiyle verdiği düğün yemeğinden sonra üç (diğer bir rivayette iki) kişi evden ayrılmayıp konuşmaya devam etmişlerdir. Hz. Peygamber de hayâsından ötürü onlara bir şey diyememiş, bunun üzerine "Hicap Ayeti" nazil olmuştur.<sup>96</sup> Enes b. Mâlik'ten gelen başka bir rivayette o, "Bu ayeti, 'Hicap Ayetini' en iyi bilen insan benim." dedikten sonra ayetin nüzul sebebi ile alakalı farklı olaylar anlatılmaktadır.<sup>97</sup>

Hz. Ömer'den gelen bir başka rivayet de şöyledir: Hz. Ömer Hz. Peygamber'e, "Müminlerin annelerini (diğer insanlardan) gizleseniz/örtseniz. Çünkü sizin yanınıza/ huzuru-nuza iyisi de kötüsü de giriyor." demişti. Hz. Ömer'e kadar ulaşan rivayetlerde, bu olay üzerine "Hicap Ayeti"nin nazil olduğu haber verilmektedir.<sup>98</sup>

Mücâhid'den nakledilen bir başka rivayette de, "Hz. Peygamber ile sahabeden bazıları birlikte yemek yiyordu. Onlardan birisinin eli 'Âişe'nin eline dokundu. Hz. Peygamber bundan hoşlanmadı. Bu olay üzerine 'Hicap Ayeti' nazil oldu." şeklinde anlatılmaktadır.<sup>99</sup> Burada konumuz açısından önemli olan nüzul sebepleri olarak farklı olaylar anlatılmakla beraber ayetten bahsedilirken "Hicap Ayeti" ifadesinin kullanılmış olmasıdır.

Bütün bu isimler ve isimlendirmeler yanında yaygın olmamakla beraber kullanılan bazı ayet isimleri vardır. Bunlar, Duhân 44/10. ayetteki "duhan" gibi ayette yer alan bir keli-

---

<sup>96</sup> Taberî, *Câmi'*, XX, 310-311.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'*, XX, 312-313; Krş. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, XI, 489.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmi'*, XX, 312. Yine Hz. Ömer'den "Yâ Rasulallâh, eşlerinizin huzuruna varanlar arasında iyisi var kötüsü var örtünmelerini/gizlenmelerini emretseniz." demesi üzerine "Hicap Ayeti"nin nazil olduğuna dair rivayet de vardır. *Age.*, XX, 314.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmi'*, XX, 314. Başka ayetlerin tefsirinde de bu ayete referansta bulunulacağı zaman "Hicap Ayeti" ifadesinin kullanıldığı da görülmektedir. Taberî, *Câmi'*, XX, 318.

menin aynen kullanılması, Mücâdele 58/2. ayette “يُظَاهِرُونَ” kelimesinde olduğu gibi olduğu gibi ayetteki kelimeden mülhem bir isimlendirme veya ayetin konusundan hareketle verilen isimlerdir. Bunlara örnek olması için birkaçı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

“إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ”  
فَاتِر 35/29. ayet “Allah’ın kitabını tilavet edenler” ibaresinden dolayı bazen tamamı bazen de sadece bu ifade ile ya da 30. ayet ile birlikte geleneğimizde -pek yaygın olmasa da- “Âyetü’l-Kurrâ/Kurrâ’nın ayeti” “آية القراءة” olarak isimlendirildiğine rastlamaktayız.<sup>100</sup> “فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ” Duhan 44/10. ayette geçen “duhân” kelimesinden dolayı bu ayetin “Duhan Ayeti” “آية الدخان” olarak isimlendirildiği kaynaklarımızda yer almaktadır. İlgili ayette yer alan duhan (duman) kelimesinin hangi manada anlaşılması gerektiği, rivayetlerde tartışılırken bu ayetten “Duhan Ayeti” şeklinde bir isimlendirme ile bahsedilmektedir.<sup>101</sup>

“قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ”  
...الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ... Mücadele 58/1-2. ayetler Araplar’ın zihar<sup>102</sup> adını verdikleri bir boşama türünü yasaklamak üzere nazil olmuştur. Bu sebeple bu ayetlere ayette yer alan fiille aynı kökten olmak üzere “Zihar Ayeti” “آية الظهار” denilmiştir.<sup>103</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ”  
فَامْتَحِنُوهُنَّ Hicretten sonra Mekke ve Medine arasında her iki taraftan da kaçarak diğer tarafa sığınan kadınların hukukunu bildiren Mümtehine 60/10. ayet hakkındaki rivayetlerde bu ayet, ayette yer alan “فَامْتَحِنُوهُنَّ” kelimesiyle aynı kökten olmak üzere “Âyetü’l-Mihne/Mihne Ayeti” “آية المحنة” olarak isimlendirilmiştir.<sup>104</sup>

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ” Cuma 62/9-10. ayetlerin sebebi nüzülünü bizlere aktaran bazı rivayetlerde bu ayetler 9. ayette yer alan “الجمعة -el-Cum’a” kelimesinden dolayı “Âyetü’l-Cum’a/Cuma Ayeti” “آية الجمعة” olarak adlandırılmaktadır.<sup>105</sup> “الزَّانِيَةُ”

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi’*, XX, 463-464.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmi’*, XXII, 14-15; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, XII, 215.

<sup>102</sup> Zihar hakkında geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II,310 vd.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmi’*, XXIII, 226; ayrıca bkz. *age.*, VI, 54, dpn.3.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmi’*, XXIII, 332.

<sup>105</sup> Taberî, *Câmi’*, XXIII, 387.



﴿وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ﴾ Nur 24/2. ayet hakkındaki bazı rivayetlerde ayette geçen “celde” kelimesinden dolayı ayet “Ayetu'l-Celde/Celd” “آية الجلد” olarak isimlendirilmiştir.<sup>106</sup> Bakara 2/182. ayet kaynaklarda “Ayetu'l-Vasiyye” “آية الوصية” olarak anılmaktadır. “فمن خاف” “من موص جنفاً أو إثمًا” ibaresi ile başlayan Bakara 2/182. ayete “Ayetu'l-Vasiyye (Vasiyet Ayeti)” denildiğine dair ifadeler mevcuttur.<sup>107</sup>

## II.GÜNÜMÜZDE AYETLERİN İSİMLENDİRİLMESİ

Günümüzde de ayetlerin isimleri ile zikredilmesi geleneği devam etmekte ve bilimsel çalışmalarda kullanılmaktadır. Yukarıda adı geçen ayetlerin isimlerinden güncel eserlerde yer verilenler olduğu gibi bu isimlendirmeler dışında yeni adlandırmalar da mevcuttur.

Klasik kaynaklarımızda olduğu gibi günümüz eserlerinde ve günlük dilde de “Besmele” adlandırması yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>108</sup> Besmeleyi ismi ile zikretme geleneği ilmi makalelerde de devam ettirilmiştir.<sup>109</sup>

Yine “Ayel el-Kürsi” ismi Bakara 2/255. ayet hakkında günümüzde en fazla kullanılan ayet isimlerindedir. Bu sebeptendir ki TDV *İslam Ansiklopedisi*'ne müstakil bir madde olarak yer almıştır.<sup>110</sup> Ayrıca günümüzde *Ayet el-Kürsî Tefsiri* ve benzeri isimli eserler kaleme alınmaya ve ayet de ismiyle anılmaya devam etmektedir.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> Taberî, *Câmi'*, VIII, 86.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmi'*, VIII, 65, dpn. 2.

<sup>108</sup> Besmelenin günümüzde yaygın olarak kullanımına hem Türkçe hem de yabancı dillerde yayınlanan İslam Ansiklopedilerinin müstakil Besmele maddelerinin bulunması en güzel örnek teşkil etmektedir. Yıldırım, “Besmele,” *DİA*, V, 529-532; M. Uğur Derman, Mustafa Uzun, “Besmele (Hat),” *DİA*, V, 532-537; Mustafa Uzun, “Besmele (Kültür ve Edebiyat),” *DİA*, V, 538-540; B. Carra de Vaux (rev. by L. Gardet), “Basmala,” *Encyclopaedia of Islam (EI 2)*; William A. Graham, “Basmala” mdd., *EI (3)*,

[http://brillonline.nl/subscriber/uid=5152/entry?entry=ei3\\_COM-23497&authstatuscode=202](http://brillonline.nl/subscriber/uid=5152/entry?entry=ei3_COM-23497&authstatuscode=202) (26.09.2011).

<sup>109</sup> Örnek olarak bkz. Abdullah Aydemir, “Besmele,” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 10, sy. 106-107, Ankara 1971, ss. 82-90.

<sup>110</sup> Çetin M., “Ayetu'l-Kürsi,” *DİA*, IV, 244-245.

<sup>111</sup> Haluk Nurbaki'nin *Ayet-el Kürsi Yorumu* (Damla Yay., İst. ts.) örnek olarak verilebilir.

Gelenek içerisinde Maide 5/6. ayete abdest ayeti anlamında “Âyetü'l-Vudû' ” isimlendirmesinin kullanıldığını bilmekteyiz. Yine bu anlamda günümüz müellifleri tarafından aynı uygulama “Abdest Ayeti” isimlendirmesi kullanılarak devam ettirilmektedir. Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti” isimli çalışmasında ayette yer alan “erculekum/erculikum” kelimesinin kıraatinden hareketle abdestte ayakların yıkanması meselesini tartışmaktadır. Bu araştırmada Maide 5/6. ayete atfen pek çok defa “Abdest Ayeti” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>112</sup> “Abdest Ayeti” ifadesi Abdülmecit Okçu tarafından da bir çalışmasında kullanım kolaylığı olması açısından zikredilmiştir.<sup>113</sup>

Murat Sülün de makalelerinde bu tür isimlendirmeyi kullananlar arasındadır. Fecr 89/27. ayet Sülün tarafından müstakil bir çalışmada ele alınırken bu çalışma “Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım” olarak isimlendirilmiştir.<sup>114</sup> Sülün İsrâ 17/79. ayetle ilgili makale çalışmasını ise “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım” diye isimlendirmiştir.<sup>115</sup> Bu isimlendirmeler ayetin makalenin başlığında yer almasının zorluğu ve başlıkta ayet numarasını vermek yerine okuyucuya ayeti hatırlatacak bir ifadenin/ibarenin kullanılmasının bir sonucu olsa gerektir.

Ehl-i Beyt geleneğinde de ayetlerin isimlendirilmesine rastlamaktayız. Geleneğimizdeki ayet isimlerinden “Tathir Ayeti ve Mübahele Ayeti” isimlerini örnek olarak burada zikredeceğiz.

Muhammed Mehdi Asifî tarafından kaleme alınan “Tathir Ayeti Üzerine” isimli makalede<sup>116</sup> Ahzab 33/33. ayet için “Tathir Ayeti” ifadesi kullanılmaktadır. Bu “ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ

---

<sup>112</sup> Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti,” *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa 1993, ss. 255-266.

<sup>113</sup> Abdülmecit Okçu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülahazalar,” *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 19, Erzurum 2003, ss. 219-248.

<sup>114</sup> Sülün, Murat, “Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım,” *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 50: 1 (2009), ss. 1-24.

<sup>115</sup> Sülün, Murat, “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım,” *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 50: 2 (2009), ss. 13-38.

<sup>116</sup> Muhammed Mehdi Asifî, “Tathir Ayeti Üzerine”, *Ehl-i Beyt Mesajı*, yıl 2, sy. 7, Ankara Ocak-Mart 1995, ss. 7-20.

تَطْهِيرًا” ayetinde ifadesini bulan “تَطْهِيرًا” kelimesinden dolayı ayete verilmiş bir isimdir. Adı geçen makalede özellikle bu ayetin son cümlesi olan “إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا” kısmı konu edilmektedir. Bu ayetin tefsiri yapılmak suretiyle Ehl-i Beyt’in masumiyeti anlatılmaktadır.<sup>117</sup> Makalenin başlığındaki ayetin isimlendirilmesinden aynı zamanda da makalede yer alan “Resulullah (sa.) Tathir Ayeti nazil olduktan sonra ‘Ehl-i Beyt’ten maksadın kimler olduğu hususunda kimseye şüphe yolu bırakmayacak açık bir şekilde şöyle buyurmuştur...”<sup>118</sup> ve “Tathir Ayetinden Alınan Sonuçlar”<sup>119</sup> gibi ifadelerden “Tathir Ayeti” isimlendirmesinin bilinçli olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

“Mübâhele Ayeti” isimlendirmesine gelince, Al-i İmran 3/61. ayetin “فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ” nazil olmasına sebep teşkil eden olay kaynaklarda “Mübâhele olayı” olarak nitelendirilmiştir. Bu olay üzerine nazil olan ayet de bazı eserlerde “Mübâhele Ayeti” olarak adlandırılmaktadır.<sup>120</sup>

“Mübâhele “behl” kökünden “serbest bırakmak, bir şeyin kayıt ve bağını kaldırmak” anlamındadır. Dolayısıyla kendi haline bırakılan, yavrusunu serbestçe emzirmesine müsaade edilen hayvana “bâhil (serbest bırakılmış)” denir. Duada ibtihal ise yalvarış ve işi Allah’a bırakmak anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin helak olma, lanetleme ve Allah’ın rahmetinden uzaklaşma anlamında kullanılmasının sebebi ise kulu kendi haline bırakma bu gibi sonuçlar doğurduğu için olsa gerektir. Adı geçen ayette “ibtihal” kelimesinin anlamı, “önemli dini bir mesele hakkında birbirinin sözünü kabul etmeyen iki kişi bir yerde toplanarak Allah Teâlâ’ya yakınmaları ve O’ndan yalancı olan tarafı rezil etmesini ve cezalandırmasını istemeleri şeklinde birbirlerini lanetlemeleridir.”<sup>121</sup>

Ehl-i Beyt geleneği içerisinde “Mübâhele Ayeti” isimlendirmesine, yukarıda ifade edildiği gibi, Cafer Bendiderya’nın “Mübâhele Olayı” isimli makalesinde rastlamaktayız.

<sup>117</sup> Asifi, “Tathir Ayeti Üzerine”, s. 13 vd.

<sup>118</sup> Asifi, “Tathir Ayeti Üzerine”, s. 17.

<sup>119</sup> Asifi, “Tathir Ayeti Üzerine”, s. 18.

<sup>120</sup> Cafer Bendiderya, “Mübâhele Olayı”, *Ehl-i Beyt Mesajı*, yıl 2, sy. 8, Ankara Nisan-Haziran 1995, ss. 15-30.

<sup>121</sup> Bendiderya, “Mübâhele Olayı”, s.15.

Kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamber ile Necran Hıristiyanları arasında yaşanan İslam'a davet müzakerelerinde onların Hz. İsa'nın ilah olduğunu iddia etmeleri ve bir nevi Hz. Peygamber'i yalancı olduğunu ima etmeleri neticesinde Al-i İmran 3/61. ayet nazil olmuştu. Hz. Peygamber onları "mübaheleye" yani Allah adına yemin edip yalan söyleyen tarafı lanetlemesi için dua etme anlamında "lanetleşmeye" davet etmişti. Yukarıda adı geçen eserde "o sırada mübahele ayeti nazil oldu." ve "Mübahele ayetinde Allah Teala Resulullah'a emrediyor ki"<sup>122</sup> gibi ifadelerle adı geçen Al-i İmran 3/61. ayet hakkında "Mübahele Ayeti" lafzı kullanılmaktadır.

Son dönem çalışmalarda ayetleri isimleri ile zikretme geleneğine bazı çalışmalarda, başlık düzeyinde olmasa da, metinde zikretme şeklinde yer bulmaktadır. Bunlara örnek olarak Tevbe 9/29. ayet hakkında "Cizye Ayeti,"<sup>123</sup> ve Bakara 2/282. ayet için "Müdâyene Ayeti" isimlendirmeleri verilebilir. Yine "Mulâane Ayeti,"<sup>124</sup> "Müdâyene Âyeti" gibi bazı ayetlerin ismi ile anılması geleneği ilmi araştırmalarda müstakil olarak eserlerin başlığında kullanılmaya devam etmektedir. Müdâyene Ayeti isimlendirmesi ayetin metninin uzun olması hasebiyle muhataba/okuyucuya ayeti hatırlatmak için kullanımından dolayı, günümüzde ismi en fazla kullanılan ayetlerdendir.<sup>125</sup> Ahzab 33/72. ayete "Emanet Ayeti" olarak isimlendirilme-

---

<sup>122</sup> Bendiderya, "Mübahele Olayı", s. 18. Ayrıca makalede bu isimlendirmenin kullanıldığına örnek olarak bkz. age., s. 21-22.

<sup>123</sup> Ziya Şen, "Tevbe Sûresi 29. Âyeti Üzerine Bazı Düşünceler" *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 15:1, (2010), ss. 99-116, s.105.

<sup>124</sup> Yıldırım, Enbiya, "Mulâane Ayetlerinin Nüzûl Sebebi," *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2001, c. V, sy. 1, ss. 191-200.

<sup>125</sup> "Müdâyene Ayeti" ismiyle yapılan müstakil çalışmalara örnek olarak bkz. Baltacı, Burhan, *Müdâyene Âyeti Tefsiri (Bakara Sûresi 2/282)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, Danışman: Prof. Dr. Yakup Çiçek, İstanbul 1998, 139 s.; Kahraman, Abdullah, "Müdâyene Âyetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi," *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c. 4, sy. 1, Sivas 2000, ss. 193-224. İsmi metinde kullanıldığı eserlere örnek için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 852; A. Vecdi Can, "Bir Ayetin Işığında İslam Dinin Muhasebeye Bakışı," *Akademik Bakış*, Sayı 15, Ekim 2008, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Celalabat-Kırgızistan, s. 5; "Deyn/boç Ayeti" anlamında yabancı kaynaklarda dahi bu isimlendirme yer bulmuştur. Bkz. el-Alwanî, "The Testimony of Women in Islamic Law," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Heindon USA, 13/2, Summer 1996, s. 173 (metnin orijinalinde "verse of debt").

si günümüzde yaygın bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>126</sup> Bu kullanımlar yanında Bakara 2/177. ayet "Birr Ayeti,"<sup>127</sup> Saff 61/13. ayet "Nusret Ayeti" gibi çeşitli ayetler farklı isim ve sıfatlarla anılmışlardır. Burada konunun anlaşılması açısından verilen örnekler yeterli görülmüştür.

### **DEĞERLENDİRME**

Araştırmamızda yer verilen rivayetlerden hareketle geleneğimizde Kur'ân ayetlerinin bazılarına çeşitli isimler verildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu isimlendirme bazen içeriğindeki bir kelimedenden hareketle yapılırken bazen de ayetin anlam içeriğinden/konusundan dolayı yapılmıştır.

Ayetleri isimlendirmenin erken dönemlere kadar uzandığı kanaatine varmış olmamıza rağmen bu isimlendirmeyi içeren rivayetlerin benzerlerinin ayet isimleriyle değil de ayetin metni ile gelmiş olmasından hareketle isimlendirmenin belli bir dönemin geleneği olduğu sonucuna varmak oldukça zor görünmektedir. Bu isimlendirmenin daha sonraki dönemlerde de devam ettirilmesi, hatta günümüzde dahi kullanılıyor olması bunun en önemli kanıtıdır.

Ayet el-Kursî gibi belli ayetlerin isimlendirmesinin daha erken dönemlere kadar uzanırken bazı ayetlerin adlandırılmasının ise daha sonraki dönemlere ait olduğu, hatta günümüzde de yeni bazı isimlendirmelerin ortaya konulduğu gözlenmektedir.

Ayetlerin isimlendirilmesinin sebebi, ayet hakkındaki doğrudan veya dolaylı herhangi bir bilgi, husus veya yargı ifade edilirken ilgili ayete atıf yapma zorunluluğu bulunduğu anda, ayeti zikrederek konuyu uzatmamak ya da muhataplara ayetin metnini veya anlamını hatırlatacak bir isim ile kısaca belirtmek ihtiyacından doğmuş bir kullanım kolaylığıdır. Bu şekilde bir isimlendirme rivayet geleneği içerisinde sıkça kullanılmıştır. Fakat adı geçen ismin, rivayetin dayandığı kaynak raviye aidiyeti kesin değildir. Çünkü aynı rivayetin ayetin ismi ve ayetin metni ile raviye isnat edilen tarihleri mevcuttur. Bu yüzden çoğu isimlendirmeyi

---

<sup>126</sup> Betül Tosyalıoğlu, *Emânet Risâleleri ve Tasavvufta Emânet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dnş. Doç. Dr. Safi Arpağuş, MÜ SBE, İstanbul 2010, s. 50, 82.

<sup>127</sup> Mahmûd Şeltût, "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri," *Tasavvuf*, çev. İdris Şengül, c. 3, sy. 7, ss. 321-335, Ankara 2001.

genelde sonraki dönemlerde rivayetleri nakleden ravilerce, yine kullanım kolaylığı olması için, başvuru bir yol olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

Bir diğer sebep de müstakil ayet tefsirlerinin isimlendirilmesinde ve günümüzde hazırlanan tez, makale ve kitap türü eserlerin adlandırılmasında ayeti kısaca ifade etmek ve okuyucuya işaret etmek için bu tür bir isimlendirmeye başvurulmuş olması gerçeğidir.

Ayetlerin isimlendirilmesi geleneği erken dönemlerden başlamak suretiyle günümüze kadar gelen bir gelenektir. Erken dönem rivayetlerinde ve günümüzde özellikle Bakara 2/255. ayet için sözlü ve yazılı olarak "Ayet el-Kursî" kullanımı ile "Besmele" en yaygın isimlendirmelerdir. Diğer kullanımlar özellikle yazılı metinlerde tercih edilmektedir. Günümüzde daha ziyade başlıklarda yer bulan bu kullanım, geçmişte olduğu gibi, ayetin metnini uzun uzadıya zikretmek yerine muhataplara kısaca ayeti hatırlatmak için başvuru bir yol olmuştur.

Çoğunluğu el yazmaları halinde ve sadece bir ayetin tefsirine hasredilmiş olan müstakil ayet tefsirlerinin başlıklarında ayetin metni ile isimlendirmeler yanında bu tür isimlendirmeler de kullanılmaktadır. Ayrıca, başlık verilmeden yazılan/istinsah edilen risalelerin kataloglanması esnasında tefsir edilen ayette yer alan bir kelimeye ya da içeriğine uygun olarak ayet ismi içeren bir başlık verilmiştir. Bu başlıklarda kullanılan ayet isimleri yine gelenek içerisinde yer alan isimlendirmelerdir ki bu uygulama da isimlendirme geleneğinin günümüzde de devam ettiğinin en önemli göstergesidir.

Her Kur'an ayetinin bir ismi olmadığı veya her bir ayetin belli bir sıfatla muttasıf bulunmadığı bilinen bir husustur. Ayetlerin isimlendirilmesinde ise bir ismin birden fazla ayet için kullanıldığına dair farklı rivayetlere rastlamaktayız. Bir ayete birden fazla isim verildiği de gözden kaçırılmaması gereken özelliklerden birisidir. Özellikle surelerin isimlerinin tevkifiliği tartışmaları ekseninde ayetlerin isimlendirmesini değerlendirecek olursak, bu farklılıklar ve tekdüze olmayış ayetlerin isimlendirilmesinde böyle bir tevkifiliğin olmadığı sonucuna bizleri götürmektedir.

Temennimiz, bu çalışmanın ileride yapılacak araştırmalara ışık tutması, Kur'an Tarihi'ne eserlerinde ayetlerin isimlendirilmesinin yer almasına ve yapılacak ayet tefsiri araştırmalarında ayetlerin isimlerine değinilmesine vesile olmasıdır.

## Kaynakça

### Yazma Eserler

- 05 Ba 1816/2, *Şerhu Âyeti'l-Kursî*, (müellifi bilinmiyor) mb., vr. 76b-82a, istinsah tarihi: (1180/1765), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 05 Ba 976/4, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (373/983), *Risâletu'l-Besmele*, vr. 99a-100a, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 06 Mil Yz A 3757/5, *Risâle fî Fedâilî Âyeti'l-Kursî*, mb., vr. 37b-38b, dvd nu. 204, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.
- 06 Mil Yz A 5629/9, *Tefsîru Besmele*, mb., vr. 35b, dvd nu.333, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.
- 06 Mil Yz A 8368/2, *Tefsîru Âyeti'l-Kursî*, mb., istinsah tarihi: (1710/1756), vr. 14a-150a, dvd nu. 552, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.
- 10 Dur 88, *Risâle fil-Besmele*, mb., müstensih: Ahmed es-Sahavî, istinsah tarihi (1197/1782), 38 vr., Balıkesir Dursunbey İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 16 Ha 49-2, Şerafuddîn Davûd b. Mahmûd el-Kayserî (751/1350), *Risâle fî Hakkil-Besmele*, vr. 204a-205b+1, Haraççioğlu Koleksiyonu, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.
- 19 Hk 402/11, Cemâluddîn Halvetî İsmâil b. Abdillâh er-Rûmî (899/1494), *Risâletu Te'vîlî'l-Besmele*, vr. 85b-89b, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 25 Hk 23993, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1175/1762), *Risâle fî Beyâni "Bismillahir-Rahmânir-Rahîm"*, müstensih: Muhammed Hıfzı b. Ahmed el-Erzurumî, istinsah tarihi: (1266/1848), 83 vr., Erzurum İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 37 Hk 417/2, *Tefsîru Âyeti'l-Kursî*, mb., vr. 89b-146b, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 37 Hk 835/1, Hâdimî, *Şerhu'l-Besmele*, müstensih: Ali b. Muhammed, istinsah tarihi: (1198/1783), vr. 1b-33a, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.

- 45 Hk 1310/7, *Risâle-i Tefsîr-i Besmele*, mb., vr. 83b-101a, Manisa İl Halk Kütüphanesi Yazmaları.
- 55 Hk 970/20, Ahmed b. Ömer el-İskenderânî ed-Dimaşkî (795/1392), *Futûhu'l-Ğaybi'l-Kudsî fi Tefsîri Âyet el-Kursî*, vr. 103a-105b, dvd nu. 1657, Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu.
- 55 Vezirköprü 591/3, *Tefsîr-i Sûre-i Kevser ve Âyet el-Kursî*, mb., vr. 55b-56a, dvd nu. 1689, Milli Kütüphane Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu.

### **Diğer Kaynaklar**

- Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts.
- Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî (807 h.), *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, I-X, ys.
- Alwanî, "The Testimony of Women in Islamic Law," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Heindon USA, 13/2, Summer 1996.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Kahire 1968.
- 'Âmir, 'Abdullatîf Muhammed, *ed-Duyûn ve Tevsîkuhâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru Mercân, Kahire 1984.
- Asifî, Muhammed Mehdi, "Tathir Ayeti Üzerine", *Ehl-i Beyt Mesajı*, yıl 2, sy. 7, Ankara Ocak-Mart 1995, ss. 7-20.
- Aydemir, Abdullah, "Besmele," *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 10, sy. 106-107, Ankara 1971, ss. 82-90.
- Baltacı, Burhan, *Müdâyene Âyeti Tefsiri (Bakara Sûresi 2/282)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, Danışman: Prof. Dr. Yakup Çiçek, İstanbul 1998, 139 s.
- Bedir, Ahmet "Sûrelerin İsimleri," *Harran Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, Şanlıurfa 1999, ss. 167-216.
- Bendiderya, Cafer, "Mübahale Olayı", *Ehl-i Beyt Mesajı*, yıl 2, sy. 8, Ankara Nisan-Haziran 1995, ss. 15-30.



- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul ts.
- Birişik, Abdülhamit, "Kur'an, Tarifi ve İsimleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 383-384.
- Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Cû'fi (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, tah. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1407/1987.
- Can, A. Vecdi, "Bir Ayetin Işığında İslam Dinin Muhasebeye Bakışı," *Akademik Bakış*, Sayı 15, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Celalabat-Kırgızistan 2008.
- Carra B. de Vaux, "Basmala." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman; , Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. Cukurova University. 12 October 2011.  
<[http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-0102](http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0102)>
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara 1989.
- Coşkun, Muhammed, *İbadet Ayetlerinin Antropolojik Yorumu*, Danışman: Prof. Dr. Hasan Elik, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2010.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları," *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa 1993, ss. 67-103.
- Çetin, Mustafa, "Ayetü'l-Kürsî," *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, ss. 244-245.
- Demirci, Muhsin *Tefsir Usûlü*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2007.
- Demireşik, Ömer Faruk *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri Ve İsmeti*, Danışman: Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ SBE, 2003.
- Derman, M. Uğur ve Mustafa Uzun, "Besmele (Hat)," *DİA*, c. V, ss. 532-537.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, I-III, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul ts.
- Graham, William A. "Basmala." *Encyclopaedia of Islam, (EI 3)*. Edited by: Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas; Everett Rowson. Brill, 2011. Brill Online. Cukurova

- University. 12 October 2011 <[http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3\\_COM-23497](http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3_COM-23497)>
- Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Ali Ebû Bekr (393-464), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurranmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Musneden 'an Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyâd 1417/1997.
- İbn Hacer, Hafız Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî (852 h.), *Fethu'l-Bârî*, (Şâmîle2 Programı kullanılmıştır.)
- İbn Hazm, Ebû 'Abdillâh Muhammed, *fi Ma'rifeti'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Şâmîle2 Programı kullanılmıştır.)
- İbn Hibbân (354 h.), Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîh*, I-XVIII, tah. Şu'ayb el-Arnaût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Neysâbûrî (223-311), *Sahîh*, I-IV, tah. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-IV, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut ts.
- İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Şâmîle2 Programı kullanılmıştır.)
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kahire 1974.
- İbnu'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, (Şâmîle2 Programı kullanılmıştır.)
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (544-606 h.), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1963.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Fadl er-Râğıb (502/1108), *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1306.
- Kahraman, Abdullah, "Müdâyene Âyetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi," *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c. 4, sy. 1, Sivas 2000, ss. 193-224.

- Kaya, Remzi, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti," *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa 1993, ss. 255-266.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yay., Ankara 1989.
- Kılıçarslan, Mehmet, *Edebi Açından Kur'an'daki Dua Ayetleri*, Danışman: Doç. Dr. Hasan Keskin, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Ü. SBE, 2006.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an*, I-XX + F, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Mahallî, Celaledin Muhammed b. Ahmed-Suyutî, Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989.
- Mizzî, Yûsuf b. Ez-Zekiy Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc (654-742), *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Risâle, Beyrut 1400/1980.
- Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî el-Emîr (773-852), *Subulu's-Selâm*, I-IV, tah. Muhammed 'Abdul'azîz el-Hûlî, Beyrut 1379.
- Munâvî, Muhammed Abdurraûf el-Munâvî (1031 h.), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, I-VI, Mısır 1356.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (h.261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref (676 h.), *Şerhu Sahîhi Muslim*, (Şâmîle2 Programı kullanılmıştır).
- Nurbaki, Haluk, *Ayet-el Kürsi Yorumu*, Damla Yay., İst. ts.
- Odabaş, Paşa, *Kur'an'daki Azap Ayetlerinin Vaaz ve İrşatta Kullanılmasının Din Eğitimi Açısından Tahlihi*, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü. SBE, 2006.
- Okçu, Abdülmecit, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar," *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 19, Erzurum 2003, ss. 219-248.
- Özcan, Ruhî, *el-Hâvî 'alâ Şurûti't-Tahavî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bağdat 1972.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İsam Yay., İstanbul 2006.

- Sâbûnî, Muhammed 'Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-III, Dersaâdet Kitabevi, İstanbul ts.
- Sâvî, Şeyh Ahmed, *Hâşiyetu's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, I-IV, Eser Neşriyat, İstanbul ts.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân (911 h.), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Sülün, Murat, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım," *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 50: 2 (2009), ss. 13-38.
- \_\_\_\_\_, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım," *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 50: 1 (2009), ss. 1-24.
- Şeltût, Mahmûd, "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri," *Tasavvuf*, çev. İdris Şengül, c. 3, sy. 7, ss. 321-335, Ankara 2001.
- Şen, Ziya, "Tevbe Sûresi 29. Âyeti Üzerine Bazı Düşünceler" *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 15:1, (2010), ss. 99-116.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l Ahbâr*,
- Taberî (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, ("Şâmile2" programı kullanılmıştır).
- \_\_\_\_\_, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (2)*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Tosyalıoğlu, Betül, *Emânet Risâleleri ve Tasavvufta Emânet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dnş. Doç. Dr. Safi Arpaguş, MÜ SBE, İstanbul 2010.
- Uzun, Mustafa, "Besmele (Kültür ve Edebiyat)," *DİA*, c. V, ss. 538-540.
- Yıldırım, Enbiya, "Mulâane Ayetlerinin Nüzûl Sebebi," *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2001, c. V, sy. 1, ss. 191-200.
- Yıldırım, Suat, "Besmele," *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 530-531.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymâz, Ebû 'Abdillâh (673-748), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII, tah. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut 1413.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh (794/1392), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1990.

### **Tradition of Denomination of Quranic Verses**

**Citation** / ©-Baltacı, B. (2011). Tradition of Denomination of Quranic Verses, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 21-53.

**Abstract-** *It is known that Quran and it's surahs have named. There have been the names of some of these verses in our sources. However, there have not been any mention about the denomination of the verses in them. In this study, we deal with denomination of verses of Quran. We pointed out only some of the names of the verses which mentioned in classical and modern literature. Moreover, we tried to explain why those denomination were preferred.*

**Key words-** *Quran, verse, denomination of verses, names of the verses, Basmala, Ayah al-Kursî.*



# Rivâyetlerde Çevre Kùltürlerle Olan İlişkinin Resmi

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK\*

---

**Atıf / ©-** Budak, A. (2011). Rivâyetlerde Çevre Kùltürlerle Olan İlişkinin Resmi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 11 (1), 55-88.

**Özet-** İslam kùltür ve medeniyetinin Kur'ân-ı Kerim'den sonraki ikinci temel kaynağı olan Sùnnet malzemesi üzerinde yapılacak tetkiklerle, Allah Resùlü'nün çevre kùltürlerle olan ilişkilerinde izlediğı yöntem hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Allah Resùlü'nün çevre kùltürlere yaptığı atıflarda bazı mülâhazalara sahip olduğı görülr. Bu mülâhazalar, İslam kùltürünün çevre kùltürlerle olan iletişiminde hangi unsura nasıl yaklaşıldığı hakkında önemli bilgiler verir. Bu çalışma, İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer kùltürlerle olan münasebetlerinde öne çıkan ilişkiler ağını ve etkileşimin resmini, rivayet malzemesi üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Anahtar sözcükler-** İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, kùltür, ilişki, Hz. Muhammed, rivayet



## Giriş

Medeniyetler metin etrafında üretilmişlerdir. Her kùltür bir külliyata dayanır. Yunan klâsikleri, Roma hukuk sistemi ve Hristiyanlık, batının temel kùltür kaynaklarını oluşturan külliyatın cüzleri konumundadır. Hint'te Mahabharata, Ramayana ve Vedalar, İnan'da Şehnâme, Yunan'da İlyada ve Odeysseia, bu toplumların davranış biçimlerini şekillendiren temel kaynaklardır. Kùltürlerin ve dinlerin asıl metinleri, nesillerin hayatını şekillendiren bir öneme sahiptir. Metinler, doğru okunup anlaşıldığı ve sağlıklı bir şekilde yorumlanıp değerlendirildiği oranda, onların etrafında örgülenen kùltür ve medeniyetin sağlam esaslar üzerinde bekâsı söz konusudur.

---

\* Dicle Üni. İlahiyat Fakùltesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: alibudak@yahoo.com

Binaenaleyh, İslâm medeniyet ve kültürünün Kur'ân-ı Kerim'den sonraki ikinci kaynağı olan Sünnet'in yazılı malzemesini incelemek bu açıdan bir zarurettir. Rivayetlerin daha sağlıklı anlaşılabilmesi için yapılacak incelemelerde isnad ile beraber metinlerin de tetkik edilmesi gerekir. Hadis metinlerini tetkik etmede üzerinde durulması gereken bir husus da rivayetler içinde sıklıkla görülen çevre kültürlerle olan ilişkinin resmidir.

Amacımız; rivayetlerde yer alan, gerek İslâm öncesi dönemde bölgedeki unsurların kültürleriyle olan münasebetlere, gerekse daha da yaygın olarak İslâm sonrası dönemde görülen Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik gibi farklı kültür çevreleriyle olan temaslara, ne derece ve nasıl atıflarda bulunduğu dair izlerin takibidir. Yine bu konu, şu soruların cevabını bulabilme gayretini de ifade eder: Rivayet malzemesi içindeki çevre kültürlerle olan atıflar ne ifade eder? Hz. Peygamber hangi mülâhazalarla çevre kültürlerle iletişime geçmiş ve bu münasebetin rivayetlerdeki izleri hangi amaçların tahakkuku içindir?

Ayrıca İslâm'ın kendinden önceki ve zuhûru zamanındaki kültürlerle olan etkileşimini ortaya koymak, rivayet malzemesinden yeni sonuçlar üreten önemli bir kazançtır. Bunu da Allah Resûlü'nün yaşadığı dönemde kendinden önceki kültürlerle hangi seviyede, nasıl ve hangi mülâhazalarla etkileşime girdiğini tespit ederek, çevre kültürlerle olan ilişkiyi bizzat rivayetlerin içindeki unsurlarla ortaya koyarak gerçekleştirmek mümkündür.

Bu konuda her ne kadar bazı çalışmalar yapılmış olsa da<sup>1</sup> incelememizde rivayetler farklı açıdan değerlendirilecek, Allah Resûlü'nün (sas) çevre kültürlerle olan ilişkisinin hangi mülâhazalar üzerinde gerçekleştiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Ülkemizde İslâm'ın diğer medeniyet ve kültürlerle olan ilişkisine de değinen bazı doktora tezleri ile bunlardan başka yapılmış şu çalışmalarda, incelenen konuya dair bazı bilgiler bulmak mümkündür:

**Bazı doktora tezleri:** Ateş, Ali Osman, *Sünnetin Kabul veya Reddedtiği Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, DEÜSBE, Doktora Tezi, İzmir 1989; Güner, Osman, *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitapla İlişkileri (Medine Dönemi)*, OMÜSBE, Doktora Tezi, Samsun 1995; Hıdır, Özcan, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, MÜSBE, Doktora Tezi, İstanbul 2000; Kuzudişli, Ali, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, DEÜSBE, Doktora Tezi, İzmir 2004; Kaplan, İbrahim, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2006; Öztürk, Nermin, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) Yemin, Keffaret ve Kurban*, SÜSBE, Doktora Tezi, Konya 1996; Atasağun, Galip, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller*, SÜSBE, Doktora Tezi, Konya 1996; Şimşek, Sabit, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Tanrı Anlayışı*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2001; Bader, Aynur Eryiğit, *Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'ın Putperestliğe Bakışı (Kutsal Kitaplar Açısından Bir Yaklaşım)*; Berktaş, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*.



## Rivayetlerdeki Çevre Kültürlerle İlgili Haberlere Genel Bakış

Medine'ye hicretten sonra Allah Resûlü'nün çevre kültürlerle olan münasebeti, Mekke Dönemi'ne nispetle hem daha yoğundur, hem de daha farklı bir boyut kazanmıştır. Çevre kültürlerle sosyal ilişkilerde bir ilerleme olarak algılanması mümkün olan bu devrede Müslümanlar'ın özellikle Yahudilerle evlilik, komşuluk ve ticaret gibi ilişkileri artmıştır. Bu dönemde, temel insan hakları bağlamında dinin izin verdiği ölçüde her kültürden insanla beraber yaşama ahlâkının en güzel örnekleri verilmiştir. Bu, İslâm dininin fitrî bir din oluşu ile ilgili olduğu gibi tebliğin bütün insanlığa yönelik olmasıyla da alâkalıdır.

Medine döneminde Resûlullah (sas), Ehl-i Kitap'la selâmlaşmış, selâma önce onların başlamasını öğütlemiş<sup>2</sup>, Ehl-i Kitap'ın yiyecek ve içeceğinden yenilip içilebileceğini belirtmiş<sup>3</sup>, lâkin vahyin belirttiği üzere leş, kan ve domuz eti ile beraber Allah'ın adı anılmadan

---

(Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım), AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 1994.

**Bazı kitaplar:** Gazzâli, Ebû Hâmid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1983; Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1968; Kazıcı, Ziya, *İslâm Kültür ve Medeniyeti*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996; Peter Malcolm Holt, Ann Katherine Swynford ve Bernard Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, yayın yönetmeni: İsmail Killoğlu; redaksiyon: Mustafa Fayda ve diğerleri ; çev.: Hamdi Aktaş ve diğerleri, Hikmet Yayınları, İstanbul 1988 (Orjinal kitap adı: The Cambridge History of Islam. Bu eserin çevirisi, Kitabevi Yayınları tarafından 1997'de de basılmıştır.); Desmond Stewart, *Batılı Gözüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti*, çev.: Murat Özyiğit, Müjdat Kayayerli, Esra Yayınları, Konya 1994 (Orjinal kitap adı: Early Islam); Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü*, çev.: Hasan Erdem, Sıdık Çelik, Arya Yayıncılık, İstanbul 2011; Sarıcık, Murat, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002; Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi: Siyasi ve Kültürel*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980; Karabulut, Ali Rıza, Karabulut, Ahmet Turan, *Mu'cemu't-Târîhi't-Türâsi'l-İslâmi fi Mektebâti'l-Âlem: el-Mahtûtât ve'l-Matbûât = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri t.y.; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev.: Heyet, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1986.

<sup>2</sup> Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, (I-V) tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., Selâm 13; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünen*, (I-IV) tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, talik: Kemâl Yûsuf Hût, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Elbânî'nin *Ahkâm*'i ile birlikte), Edeb 138.

<sup>3</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-VI) Dâru İbni Kesir, Beyrut 1407, Humus 20, Zebâih 22; Müslim, Cihad 72.

kesilen hayvanlardan yenilemeyeceğini de bildirmiştir.<sup>4</sup> İffetli ve hür olan Ehl-i Kitap'la evlenilmesi caiz görülmüş<sup>5</sup>, yine onlarla ticarî ilişkiler içinde bulunulmuştur.<sup>6</sup>

Allah Resûlü'nün geçmiş dönemdeki ve kendi zamanındaki kültürlerle karşı genel tavrı, şu ayet ile arkasından zikredilecek iki hadiste ifadesini bulmuştur:

*"Bir de: "Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. De ki: "Biz bütün batıl dinlerden uzaklaşmış olarak İbrâhim'in dinine tâbi oluruz. O hiçbir zaman müşriklerden olmadı." Deyiniz ki: "Biz Allah'a, bize indirilen Kur'ân'a, Keza İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Yâkub'a ve onun torunlarına indirilene ve yine Mûsâ'ya, İsâ'ya, hülâsa bütün peygamberlere Rab'leri tarafından verilen kitaplara iman ettik. Onlar arasında asla bir ayrım yapmayız. Biz yalnız O'na teslim olan Müslümanlarız."*<sup>7</sup>

Ayette, tevhid esası etrafında bir üst kimlikte birleşme temayülü, Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlere ve onlara indirilenlere iman etme gereği açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Seyyid Kutub'un ifadesiyle, "Bütün peygamberler ve tüm peygamber mesajları arasındaki bu birlik, İslâm düşünce sisteminin temelini oluşturur. İslâm ümmetini, yeryüzünde Allah'ın dinine dayalı inanç mirasının vârisi kılan, fertlerini bu kökle birbirlerine sınıksız bağlı birer hidayet ve aydınlık yolun yolcusu yapan, İslâm düzenini bütün insanların kanatları altında taassupsuz ve baskısız biçimde yaşayabilecekleri milletlerarası bir sosyal düzen düzeyine çıkaran, İslâm toplumunu sevgi ve barış içinde herkese açık bir toplum haline getiren temel faktör budur."<sup>8</sup>

Hz. Peygamber'in incelenen konudaki genel tavrını yansıtan iki hadis de şunlardır:

---

<sup>4</sup> Mâide, 5/3.

<sup>5</sup> Mâide, 5/5.

<sup>6</sup> Bkz.: Buhârî, Buyû' 14, 51; Müslim, Mûsâkât 91; Ebû Dâvud, Buyû' 13; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, (I-VI) tahk., tahrîc ve ta'lîk: Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1996, Buyû' 7.

<sup>7</sup> Bakara, 2/135-136.

<sup>8</sup> Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (I-X) çev.: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991, I, 184.

### Birinci Hadis

Ebû Hureyre, bir keresinde şöyle demiştir: “Ehl-i Kitap Tevrat’ı İbrânîce okuyorlar ve Müslümanlar için de Arapça olarak açıklıyorlardı. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle buyurdu: “Ehl-i Kitap’ı ne tasdik edin, ne de yalanlayın. ‘Allah’a ve bize indirilene iman ettik’ deyin.”<sup>9</sup>

Bu hadiste anlatılan husus, Allah Resûlü’nün kutsal bir kitaba dayandıkları için özellikle Yahudiler ve Hristiyanlarla, bununla beraber diğer çevre kültürlerle olan ilişkilerinde onlara karşı ortaya koyduğu tavırda, belirleyici bir özellik arz eder.

Öncelikle belirtilmelidir ki, bütün peygamberler tevhid dininin davetçisi konumundadırlar. Kur’ân’da, kutsal kitaplarının tahrif edildiği açıkça belirtilmesine<sup>10</sup> rağmen Ehl-i Kitap’tan nakledilen bilgilerden hangilerininin tahrif edildiği malum olmadığı için Allah Resûlü bu hadislerinde ümmetine temkinli olmayı tavsiye etmektedir. Bugün mevcut bulunan Tevrat ve İncil’in tahrif edilen yerlerini genel bir bakışla tespit etmek mümkün olmadığından, Müslüman’a düşen, hangi konu olursa olsun, onu Kur’ân ve Sünnet’teki verilerle karşılaştırarak teyid etmesi, konu ile ilgili bir malumat yoksa, “Allah’a ve bize indirilene iman ettik” diyerek temkinli davranmasıdır.

Hadisin diğer bir tarafındaki şu bilgi, bu rivayeti daha iyi anlamamıza yardım edecektir: “Ehl-i Kitap’ın size haber verdiklerini tasdik de etmeyin, yalanlamayın da. ‘Allah’a ve Resûlü’ne inandık’ deyin. Böylece verilen haber bâtilsa tasdik etmemiş, doğruysa da onu yalanlamamış olursunuz.”<sup>11</sup> Bu hadisin bir önceki tarife göre bir ziyade olarak açıkça gösterdiği husus, geçmiş ümmetlere dair nakledilen haberler içinde bâtil olanlarla birlikte doğruların da olabileceği gerçeğidir.

Bu hadis, dinde helâl, haram veya sahih olup olmadığı belli olmayan müşkil konularda tevakkuf etmenin gerekliliğini anlatır. Mezkûr hadis, Yahudi ve Hristiyanlar’a ait bilgilerde tahrifin nerelerde olduğunu bilemememiz sebebiyle Kur’ân ve Sünnet verileri ışığında doğru olup olmadığını tespit edemediğimiz konularda, bizleri herhangi bir tasdik veya tekiye bulmaktan sakındırmaktadır. Zira Allah Resûlü’nün bu sözü, tevakkufun gerektiği

---

<sup>9</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San’ânî, *Musannef*, (I-XI) tahk.: Habîburrahmân el-A’zamî, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1403, VI, 111; Buhârî, İ’tisâm 25, Tevhîd 51.

<sup>10</sup> Mesela bkz.: Bakara, 2/79; Âl-i İmrân, 3/78; Mâide, 5/15

<sup>11</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 111; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, (I-VI) zeyl: Şuayb Arnaût, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz., IV, 136; Ebû Dâvud, İlim 2.

yerlerde yapılacak bir tekzip veya tasdikle Kur'ân'dan önce indirilen ve müminin iman etmekle mükellef bulunduğu semavi kitaplarda bildirilen herhangi bir hususu inkar etmiş olmaması için gereken temkini ifade etmektedir.

Buhârî'nin hadisi aldığı bablar dikkate alınır, onun, hadisi, "Ehl-i Kitap'a hiçbir şey sorulmaması" yönünde anladığı ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Öyleyse, Allah Resûlü'nün (sas) Ehl-i Kitap'a bir şey danışmayı ve onlardan bilgi almayı istemediği, lakin onlara bir şey sormadan<sup>13</sup> Ehl-i Kitap'ın verdiği haberler karşısında Kur'ân ve Sünnet'e muhalif olmayan konularda tarafsız kalmayı (tevakkuf) tavsiye ettiği söylenebilir.<sup>14</sup>

### İkinci Hadis

Abdullah b. Amr b. Âs, Allah Resûlü'nün şöyle dediğini nakleder: "*Benden bir ayet de olsa tebliğ edin/ulaştırın. İsrailoğulları 'şöyle diyor, böyle diyor' diye rivayet etmenizde sakınca yoktur. Benim ağzımdan kim kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın.*"<sup>15</sup>

Diğer rivayet tarikleri ve hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeler incelendiğinde bu hadisi şu manalara hamletmenin uygun olacağı kanaatindeyiz:

İsrâiliyyâtın tamamı sakıncalı değildir. Bu haberler daha çok inanç esasları, ahkâm ve ibadetlerin vaz' edilişi konusunda değil, geçmiş ümmetlere dair kıssalar, ibretlik hâdiseler ve bazı haberlerin ayrıntıları ile ilgili olduğu için ibret alınmak maksadıyla nakledilmişlerdir. Bu haberleri nakleden sahabe ve tabiînin, muhtemelen duyduklarını değerlendirecek ölçü ve metodları vardı ve onlar bu haberleri Kur'ân ve Sünnet ölçüleri içinde gereken incelemeyi yaparak aktarıyorlar, kaynağını da belirtiyorlardı. Genel olarak bu rivayetler, hikmetli sözlerin kaybolup gitmemesi için nakledilmişlerdir. Ayrıca Allah Resûlü'nün (sas), İsrailoğulları'ndan

---

<sup>12</sup> Mesela Buhârî bu hadisi "Ehl-i Kitap'a hiçbir şey sorulmaması" bab başlığı altında zikretmiştir. Bkz.: Buhârî, İ'tisâm 25.

<sup>13</sup> Bunu açıkça belirten hadis için bkz.: Buhârî, Şehâdât 29.

<sup>14</sup> Bkz.: İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII) tahk.: Muhammed Fuad Abdülbâki ve Abdülazîz b. Bâz, Dâru'l-Fikr, y.y., tsz., XIII, 335; Aynî, Bedrüddin b. Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XX) Mısır 1972, XI, 507.

<sup>15</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, VI, 110, X, 311; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159, 202, 214, III, 13; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân, *Sünen*, (I-II) Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407, Mukaddime 46; Buhârî, Enbiyâ 50; Ebû Dâvud, İlim 11; Tirmizî, İlim 13.

nakledilen haberleri hoş bulmama tavrı<sup>16</sup>, İslâmiyet'in başlangıcında ahkâmın tam olarak yerleşmediği zamanlarda ve Müslümanların zihinlerinin karışmaması için söz konusuydu.<sup>17</sup>

Kısaca, bu iki hadisle ilgili olarak ortaya çıkan temel netice, isrâîlî rivayetler içinde Kur'ân ve Sünnet'e uyanların kabul edilmesi, uymayanların ise reddedilmesi gerektiğidir. Kur'ân ve Sünnet'in bilgi vermediği konularda ise tevakkuf tavsiye edilmiş, tasdik ve tektepte bulunulmaması gerektiği belirtilmiştir.

Özellikle ikinci hadis, İsrâiloğullarından yapılan nakillerin, özellikle *onlardan olduğu belirtilerek aktarılmasında* bir sakınca olmadığını bildirmektedir. Bu da aslında Allah Resûlü'nün isrâîlî malzemenin rivayetler içine girmemesi yönünde aldığı bir tedbiri akla getirmektedir. Öyleyse, onlardan nakledilen bir haberi, kaynağını belirtmeden veya Allah Resûlü'ne nispet ederek aktarmak, hadiste belirtilen cezayı kabullenmek manasına gelir.

Peki, iyi niyetlerle başladığını düşündüğümüz isrâîlî haberleri kaynağına nispet ederek nakletme ameline sonradan başka unsurların karışması söz konusu olunca, yani daha açık bir ifade ile çevre kültürlerden aktarılan malumatın sıhhati ve değeri konusunda bir endişe belirirse ne yapılmalıdır?

Bu durumda da yine mevcut hadislerin işaret ettiği yönde hareket etmek gerekmektedir. Yani Kur'ân ve Sünnet perspektifinden bakıldığında reddedilmesi gerekenler reddedilecek, hakkında dinde belirtilen bir görüş olmayanlar ve İslâm'ın ruhuna uygun olanlar tasvip edilecek, tashih edilmesi gerekenler ise düzeltilecektir. Bu konuda temkin ve hassasiyet de göz ardı edilmeyecektir.

Burada, rivayet literatürüne çevre kültürlerle olan ilişkinin nasıl yansıdığı, mevcut rivayet malzemesi üzerinden ve yukarıda aktarılan iki hadiste belirtilen Hz. Peygamber'in yaklaşımı ile ele alınacak, böylece konu ile alakalı somut resmi görmek mümkün olacaktır.

---

<sup>16</sup> Bkz.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 70; Dârimî, *Mukaddime* 39; Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X) Daru'l-Fikr, Beyrut 1412, I, 173.

<sup>17</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 498; Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (I-X) Kahire tsz., VII, 432; Ayrıca bkz.: İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-VIII) Beyrut 1988, I, 5, IV, 236.

### A- Reddedilen uygulama ve inançlar

İnanç ve ibadet alanında, çevre kültürlerde bulunan fakat hanîf dinin özünü uyuşmayan ve tevhid anlayışına uymayan her türlü yanlışlıklar açık bir şekilde reddedilmiştir.<sup>18</sup> Putları ve din adamlarını rab edinme<sup>19</sup>, Allah'a çocuk isnad etme<sup>20</sup>, teslis inancı<sup>21</sup>, Allah'a fakirlik isnadı<sup>22</sup>, Yahudilerin kabirleri üzerine mescid yapmaları<sup>23</sup> gibi inanç ve uygulamaları bunlara örnek verebiliriz.

Ayrıca oruç ibadetinde sahura kalkmak<sup>24</sup>, iftarda acele etmek<sup>25</sup>, sadece Aşura günü değil Muharrem'in 9, 10 ve 11. günlerinde de oruç tutmak<sup>26</sup> suretiyle Yahudilere muhalefet emredilmiştir.

Cahiliye devrinde uygulanan ribâ muamelesi, Yahudilikte kesinlikle yasak olmasına rağmen, bir Yahudi'nin Yahudi olmayan bir kimseye ribâ yoluyla borç para vermesini kapsamamaktaydı.<sup>27</sup> İslâm ise, ribâ uygulamasının bütün şekillerini kesin olarak yasaklamıştır.<sup>28</sup>

---

<sup>18</sup> Güner, Osman, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>19</sup> Tevbe, 9/31; Tirmizî, Tefsir 10.

<sup>20</sup> Tevbe, 9/30; Nisâ, 4/171; Buhârî, Tefsiru Sûre, 2/8; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen (el-Müctebâ)*, (I-VIII) tahk.: Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986, Cenâiz 117.

<sup>21</sup> Mâide, 5/73; Buhârî, Tefsiru Sûre, 2/8, Enbiyâ 47; Müslim, İman 46; Nesâî, Cenâiz 117.

<sup>22</sup> Âl-i İmrân, 3/181; İbn Hişâm, Abdülmelik el-Himyârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (I-IV) Dâru'l-Cil, Beyrut 1411, III, 97.

<sup>23</sup> Buhârî, Salât 48, Enbiyâ 50; Müslim, Mesâcid 16; Ebû Dâvud, Cenâiz 76; Nesâî, Mesâcid 13. Onlara bu konuda muhalefet edilmesi gerektiği hususunda bkz.: İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, (I-II) tahk. ve talik: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., İkâmetu's-salât 14.

<sup>24</sup> Müslim, Sıyâm 46; Ebû Dâvud, Savm 17.

<sup>25</sup> Ebû Dâvud, Savm 20; Tirmizî, Savm 13.

<sup>26</sup> Müslim, Sıyâm 133; Ebû Dâvud, Savm 65.

<sup>27</sup> *Tevrat*, Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2009, Çıkış 22/25, Tesniye 23/19-20.

<sup>28</sup> Bakara, 2/275-276, 278-279; Âl-i İmrân, 3/130; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 72; Müslim, Hac 147; İbn Mâce, Menâsik 84.

Tevrat'ta evlenme teşvik edilmiştir.<sup>29</sup> Yahudilikte, Yahudi ırkının yok olmasına sebep olacağı için evlenmemek suç sayılmış, bile bile çocuksuz kalmak, azil yapmak ve çoğalmamak nehyedilmiş ve Yahudilere ölen kardeşlerinin hanımlarıyla evlenmeleri emredilmiştir. İslâm, Hristiyanlığın ruhbanlık uygulamasını reddetmiş ve evlenmeyi teşvik etmiştir.<sup>30</sup> Burada Hristiyanların uygulamasına bir red, Yahudiliğin uygulamasını da bir tashih<sup>31</sup> söz konusudur.

Cahiliye döneminde çok yaygın olan evlat edinme müessesesinde çocuk babasına değil, evlatlık edinen kimseye nispet edilir ve babalığı ölünce onun malına vâris olurdu.<sup>32</sup> İslâm ise evlat edinme ve evlatlıkların mirasçı olması uygulamasını reddetmiştir.<sup>33</sup>

Yahudilikte insanların ibadete şebbûr denilen boru ile çağırılmalarına mukabil İslâm'da ezan ile çağırılmaları<sup>34</sup>, Yahudilerin yaptığı belirtilen "elleri böğüre koyma" fiilinin iyi karşılanmaması<sup>35</sup> da bu konuda birer örnek olarak sunulabilir.

## B- Tasvip edilen uygulama ve inançlar

İncillerde verilen bilgilere göre Hz. İsa zamanında Yahudilerin yemekten önce ellerini yıkadıkları, yıkanmamış elleri murdar kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Yahudiler, ellerini yıkamadan yemeğe oturan havarileri ayıplamışlardır.<sup>36</sup> İslâm, Yahudilerin yemeklerden önce ellerini yıkamalarına dair uygulamalarını tasvip etmiştir. Hz. Peygamber, yemekten önce ve sonra ellerini yıkamışlar ve yıkanmasını tavsiye etmişlerdir.<sup>37</sup>

---

<sup>29</sup> Tekvin 1/28.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 157; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, tahk. ve talik: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., Nikah 2; Tirmizî, Nikâh 2; Nesâî, Nikah 4.

<sup>31</sup> Bkz.: Nisâ, 4/19.

<sup>32</sup> Ateş, Ali Osman, *İslâm'a göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 386-387.

<sup>33</sup> Ahzâb, 33/5, 40.

<sup>34</sup> Buhârî, Ezân 1, Enbiyâ 50.

<sup>35</sup> Buhârî, Enbiyâ 51.

<sup>36</sup> *Matta*, 15/1-3, 17-20; *Markos*, 7/1-5; *Luka*, 11/37-38.

<sup>37</sup> Ebû Dâvud, Et'ime 12; Tirmizî, Et'ime 39, Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV) thk.: Mustafa Abdülkâdir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (Zehebî'nin *Telhis*'i ile birlikte), IV, 119.

Önceki kültürde bulunan bazı uygulamalardan biri olan Aşura günü orucunun da Allah Resûlü tarafından tasvip edildiği söylenebilir. Aşura günü orucunda bir tasvip söz konusu olsa da bu tasvibin niteliği dikkat çekmekte, konumuzla ilgili de iyi bir fikir vermektedir. Zira Aşura günü orucu tasvip görmüş olsa da bazı ayrıntıları ile önceki kültüre bir muhalefet de içermektedir. Ayrıca Aşura günü orucu, Peygamberimiz'in, bazı ibadet ve uygulamaları Medine'ye hicretten sonra Yahudilerden veya diğer çevre kültürlerden öğrenerek uygulama alanına koyduğuna dair iddiaların sağlamlasının yapılacağı iyi bir örnektir.

Aşura günü, tarihi bir kısım olaylardan dolayı Yahudiler tarafından o güne verdikleri bir değer olarak oruç tutularak geçiriliyordu. Peygamberimiz Medine'ye hicretin akabinde onların da uyguladığı bu ibadete "*Ben Musa'ya sizden daha lâyıkim.*" diyerek kendisi de devam etmiş ve ashabına o günde oruç tutmalarını tavsiye etmiştir.<sup>38</sup>

Konu ile ilgili hadisin benzer rivayet tariklerini incelediğimizde ortaya çıkan husus, Ramazan orucunun farz kılınması ile Aşura günü tutulan orucun artık diğer normal günlerde tutulan bir oruç gibi değerlendirildiğidir. İbn Ömer'in, Ramazan ayında oruç tutulmasının farzietini gösteren ayet inince, Aşura günü orucu için Allah Resûlü'nden naklettiği şu ifade bunu anlatır: "*Bu gün (Aşura günü) Allah'ın (sair) günlerinden bir gündür. Artık isteyen o günde oruç tutar, isteyen de tutmaz.*"<sup>39</sup>

Ayrıca Aşura günü orucunu Allah Resûlü Medine'ye hicret edince ilk defa Yahudilerden görmüş ve uygulamaya başlamış değildir. Zira Hz. Aişe'nin belirttiğine göre Cahiliye döneminde Kureyş bu orucu tuttuğu gibi Resûlullah da bu orucu tutuyordu.<sup>40</sup> Binaenaleyh Aşura günü orucu örneğinde bazı ibadetlerin diğer kültürlerden İslâm'a geçtiğini iddia etmek doğru değildir.<sup>41</sup> Öyleyse Allah Resûlü'nün bu oruç hakkında Yahudilere, "*Bu tuttuğunuz nedir?*"<sup>42</sup> demesinde ve ashabına bunu tavsiye etmesinde bazı hikmetleri aramak gerekir. Bu durum, yeni bir dinin Medine'deki ilk komşuları hükmündeki Yahudilere, dini tebliğ etme zemini hazırlama adına bir yakınlık kurma girişimi olarak algılanabileceği gibi hak bir din ile

---

<sup>38</sup> Bkz.: Buhârî, Savm 68; Müslim, Sıyâm 127; İbn Mâce, Sıyâm 41.

<sup>39</sup> Ebû Dâvud, Sıyâm 64.

<sup>40</sup> Ebû Dâvud, Sıyâm 64.

<sup>41</sup> Mesela Ceatani ve Wensinck böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Aşura", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 24-26.

<sup>42</sup> Buhârî, Savm 68; Müslim, Sıyâm 128.



gelmiş, iki tarafın da peygamberliği hususunda hemfikir olduğu üst bir kimlik olan Hz. Musa'da ortak payda arama şeklinde de değerlendirilebilir.

Yine, Ramazan orucu farz kılındıktan sonra da Efendimiz'in Aşura günü orucuna devam etmesini, diğer peygamberlerin uygulamalarına devam etmesi<sup>43</sup> şeklinde değerlendirilmek ve Allah'ın Hz. Musa'yı Firavun'un zulmünden kurtardığı gün olması hasebiyle<sup>44</sup> de geçmiş bir peygamberin böyle önemli bir gününü Allah'a şükürün bir ifadesi olarak oruçlu geçirmek şeklinde yorumlamak daha uygundur. Resûlullah'ın (sas) bu ibadeti Ramazan orucunun farz kılınmasından sonra devam ettirirken, yaşadığı dönemdeki diğer kùltürlerde uygulandığı şekliyle değil de daha farklı bir şekilde yapılmasını istemesi<sup>45</sup>, onlara olan muhalefetin bir göstergesi olduğu kadar, İslâm dininin ibadet ve ahkâmındaki orijinalliği ihsas ettiren bir tavra da işaret etmektedir.

### C- Tashih edilen uygulama ve inançlar

Cahiliye devrinde mevcut olan ve derhal boşama meydana getiren, bir yıl veya daha fazla süreli olabilen îlâ hâdisesi, tashih edilerek İslâm tarafından kabul edilmiştir. İlâ'nın süresi 4 ayla sınırlandırılmış, derhal boşanma hususu ilga edilerek 4 aya tecil edilmiştir.<sup>46</sup>

Temizlikle ilgili hususların İslâm dinine önceki kùltürlerden aktarıldığına dair iddialar, çevre kùltürlerle olan ilişkilerde en çok ön plana çıkan alanlardan birini oluşturmaktadır.

Taharet, gusül ve kadınların temizlikleri ile ilgili hususlar, İslâm dininde olduğu gibi önceki bazı dinlerin uygulamalarında da görülmektedir. Fakat bu ve benzeri bazı uygulamalarda bir takım tahrifat olduğu için bunlar İslâm'da tashih edilmiş ve öylece vaz' edilmiştir. Hatta bunlarla ilgili çevre kùltürlerde olduğundan bağımsız olarak mutlak ve müstakil ayetle-

---

<sup>43</sup> Bu günü Hz. Musa Allah'a bir şükür olarak oruçla geçirmiştir. Bkz.: Humeydî, Abdullah b. Zübeyr Ebû Bekir, *Müsned*, (I-II) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., I, 209; İbn Mâce, *Sıyâm* 41.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 291; Buhârî, *Savm* 68; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (I-IV) tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut Lübnan tsz., III, 286.

<sup>45</sup> Mesela, Aşura günü orucu ile ilgili bir kısım insanların Allah Resûlü'ne gelerek bu güne Yahudi ve Hristiyanların tazîm ettiğini bildirmesi üzerine Resûlullah'ın "Öyleyse gelecek sene dokuzuncu gününü oruç tutarız" demesini böyle bir değişikliğe örnek gösterebiliriz. Lâkin Efendimiz bir sonraki yılı göremeden vefat etmiştir. Bkz.: Ebû Dâvud, *Sıyâm* 65.

<sup>46</sup> Bakara, 2/226

rin<sup>47</sup> ve sahih hadislerin<sup>48</sup> varlığı, onların önceki dinlerden tashih edilerek de olsa alınmadığını, İslâm'a has orijinal birer hüküm olduğunu ortaya koyabilecek bir karîne olarak değerlendirilebilir. Yine, abdest ve guslü bildiren ayete<sup>49</sup> "Ey iman edenler!" diye müminlere hitap edilerek başlanması, bu ayetten önceki iki ayette de bizzat Ehl-i Kitap'a işaret edilerek onlara nelerin helal ve haram kılındığının Efendimiz tarafından ifade edilmesi, bu karîneyi güçlendirmektedir. Ne var ki benzer uygulamaların eski kültürlerde de olması bu tür iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuş olabilir.

Yahudilikte hayız halindeki kadın ve dokunduğu şeyler murdar kabul edilmekte, bu hal akşama kadar sürmekte, kadının hayız müddeti 7 gün ile tahdid edilmekte ve hayızlı kadınla yatan kimse de kadın gibi 7 gün murdar sayılmaktadır.<sup>50</sup>

Peygamberimiz zamanındaki Yahudilerin, ellerindeki Tevrat'ın bu hükmünden dolayı hayızlı kadınla bir arada bulunmadıkları, birlikte yemek yemedikleri, hayızlı kadınları evden çıkardıkları nakledilmektedir.<sup>51</sup>

Hristiyanlıkta ise Yahudilik ve İslâm'a göre guslü gerektiren hususlardan dolayı gusledilme uygulamasının yer almadığı görülür. Buna göre cünüplük, hayız-nifas, murdarlık hallerinden dolayı dinen yıkanma mecburiyeti yoktur.<sup>52</sup>

İslâm'ın, hayızlı kadının bazı ibadetleri yerine getirmesini yasaklayarak bu hususta, Yahudilikteki mukaddes şeylere dokunmama ve Beyt-i Makdis'e girmemeye benzer bir uygulamayı benimsediği söylenebilir.<sup>53</sup> Ancak İslâm'da, hayızlı kadının murdar kabul edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>54</sup> İslâm'a göre hayızlı kadının dokunduğu şahıs ve eşyalar da

---

<sup>47</sup> Mâide, 5/6.

<sup>48</sup> Buhârî, Gusl 1, 2; Müslim, Hayz 35, 36, 37.

<sup>49</sup> Mâide, 5/6.

<sup>50</sup> Levililer, 15/19-24.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 132; Müslim, Hayz 16; Ebû Dâvud, Tahâre 102; Nesâî, Tahâre 181.

<sup>52</sup> Kazıcı, Ziya, *Kur'ân-ı Kerim ve Garb Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Bahar Yayınları, İstanbul 1971, s. 44, 100-101.

<sup>53</sup> Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz, *el-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, (I-IV) Dâru'l-Kitâbeti'l-Arabî, Kahire tsz., I, 133.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 235; Buhârî, Gusl 23; Müslim, Hayz 116; Tirmizî, Tahâre 89.

murdar değildir. Peygamberimiz hanımlarıyla, onlar hayızlı haldeyken bir arada bulunmuş, yemiş, içmiş, beraberce aynı eşyaları kullanmış, onlarla aynı yatakta yatmış, cinsi münasebet hariç diğer bütün ailevi ilişkilerde bulunmuştur.<sup>55</sup>

İslâm, hayızlıya dokunan kimsenin de murdar olduğu ve akşama kadar murdar halinin devam ettiği fikrini kabul etmemiş, sadece hayız bittikten sonra yıkanmak gerektiğini belirtmiştir. Hayızın süresi de fikhî mezheplere göre farklılık arz etmekle beraber hayız kanının kesilmesine bağlanmıştır.<sup>56</sup>

Allah Resûlü'nün (sas), yetiştiği çevreden, yaptığı yolculuklardan ve dönemindeki kültürel birikimden yararlanarak Ehl-i Kitap'a ve diğer kültürlerle dair bazı haberlerden, kıssalardan ve dinî bazı uygulamalardan haberdar olduğunu söylemek mümkün<sup>57</sup> olsa da onun bu konulardaki kesin bilgi kaynağının vahiy olduğunu belirtmek gerekir.<sup>58</sup>

### **Bu Konuda Bazı Batılı Araştırmacıların İddiaları ve Bunların Değerlendirilmesi**

Bugün dünyanın pek çok kültürüyle ilişki içinde olan bazı araştırmacılar, İslâm'ın menşeyini sorgulamaya ve ona konum biçmeye çalışmaktadırlar. Bu, bir bakıma kendini, öteki ile var etmeye çalışarak tanımlayabilme çabası olarak algılanabilir. Hadd-i zatında bir kültürün veya hareketin kendini ötekine göre tanımlandırmaya çalışma çabasının tarih olarak çok daha öncelere gittiğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda bazı Batılı araştırmacılar, İslâm kültürünün çevre kültürlerden ağırlıklı olarak etkilendiğini iddia etmektedirler. İslâm hakkındaki araştırmalarına böyle bir önyargı ile başlayan bu araştırmacıların buldukları neticeler de ön kabullerinin yansıması mahiyetindedir. Zira onlar, İslâm kültürünün temel kaynakları Kur'ân ve Sünnet ile beraber icma, kıyas ve içtihad gibi disiplinleri göz ardı ederek veya bunları kendi mantalite ve zihniyetleriyle bir zemine oturtarak onun diğer kültürlerle olan ilişkisini tahlil edip değerlendirmektedirler.

---

<sup>55</sup> Buhârî, İtikâf 2, 4; Müslim, Hayz 1, 8; Ebû Dâvud, Sıyâm 78.

<sup>56</sup> Buhârî, Hayz 24; Müslim, Hayz 62; İbn Mâce, Tahâre 115; Ebû Dâvud, Tahâre 107; Nesâî, Tahâre 134.

<sup>57</sup> Güner, a.g.e., s.115.

<sup>58</sup> Şu ayet buna bir delildir: "Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini takviye edecek her şeyi sana anlatıyoruz." Bkz.: Hûd, 11/120.

Bunun yanı sıra İslâm'ı sorgulamaya çalışan bu araştırmacıların İslâm kültür ve medeniyetini anlama gayretleri, tarafsızlık özelliğinden yoksundur. Değişik bir ifade ile "Batı'da İslâm hakkında oluşmuş bilimsel bir bilginin değil "İslâm Tahayyülü"nü varlığından söz etmek mümkündür. Batı'nın İslâm tahayyülü, 50'li yıllardan beri, çeşitli Müslüman toplumlardaki bağımsızlık hareketleri, gösteriler, isyanlarla dolu şiddetli gündem tarafından cezbedilen medyanın gücü ve her yerdeki varlığıyla beslenmektedir".<sup>59</sup> Günümüzde de bazı Batılıların bu ilmîlikten uzak bakış açısının örnekleri görülmekte, seçmeci bir üslupla İslâm dünyasından alıntılardıkları bir takım olay veya fikirlerle genel olarak İslâm hakkında kanaat bildirdiklerine şahit olunmaktadır. Bu, adeta kurgulanan bir hayalin resmini çizmeye çalışmak gibi bir şeydir.

Kur'ân'ın Arap mantığını yansıttığına, onda kullanılan argüman ve düşüncelerin Arap mantığının neticesi olduğuna dair daha çok Batı kaynaklı bazı iddialara, hanımların temizlikleriyle alâkalı hususların Yahudi kültürüne has olduğu ve İsrâiliyyât malzemesinin rivayet literatürümüze geçişinin *kasıtlı* olduğu ile ilgili iddiaları<sup>60</sup> eklemek de mümkündür.

Batı'da İslâmî araştırmalarla meşgul olanlardan Abraham Geiger (v. 1874), I. Goldziher (v. 1921) ve C. C. Torrey (v. 1956) gibi müsteşrikler, "Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka hiçbir Sünnet (hadis) bırakmadığını, ilk İslâm toplumunun uyguladığı Sünnet'in Hz. Peygamber'in Sünnet'i olmayıp Kur'ân aracılığıyla tadile uğramış İslâm öncesi Arapların örfü olduğunu, sonraki nesillerin hicri ikinci yüzyılda bu örfе otorite ve normatiflik kazandırmak maksadıyla "Hz. Peygamber'in Sünnet'i" kavramını geliştirip bunu gerçekleştirmek için hadis mekanizmasını uydurduklarını" ileri sürmüşlerdir.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Bkz: Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev.: Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999, ss. 15-16.

<sup>60</sup> Mesela bkz.: Ebû Reyve, Mahmûd, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev.: Muharrem Tan, İstanbul 1998, ss. 163-164.

<sup>61</sup> I. Goldziher, "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev.: Ömer Özsoy, *Ankara Ü. İ.F.D.*, Ankara 1997, c. 36, ss. 405-421; Ateş, *İslâm'a göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 17. Bu konuda Abraham Geiger (v. 1874), C. C. Torrey (v. 1956) ve diğerlerinin ortaya attıkları görüşler için bkz.: Hıdır, Özcan, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, ss. 250/256. Bu konuda bazı Batılılarla paralel iddialara sahip olan ve İslâmiyet'in orijinal bir şey getirmediyini, orijinal sayılan birçok hususun aslında eski dinlerde mevcut olduğunu belirten Hilmi Ziya Ülken, İslâm dininin birinci derecede kaynağı olan Kur'ân metninin dahi, bu konuda eskileri tekrarladığını belirtir: "Kur'ân'ın metni tetkik edilecek olursa orada birçok eski Sami itikatlarının, İbranî kıssalarının devam ettiği görülür." Ülken'e göre, Kur'ân'da dile getirilen eski Peygamber ve kavimlere ait kıssaların hepsi, diğer dinlerin kitap-

Bu araştırmacıların mezkûr yaklaşımlarına karşı doğru olanı ortaya koymanın önemli bir yolu, tam ve mükemmel bir din olan İslâm'ı, bir medeniyet olarak ele almak, en azından onun çevre kültürlerle yaptığı atıfları değerlendirmektir ki bu da Kur'ân ile beraber rivayet literatürü üzerinden İslâm'ın çevre kültürlerle olan ilişkisini ortaya koymayı gerektirir.

İslâm, kendinden önceki hak dinleri, tevhid inancına sahip bulunması ve vahiy kaynaklı olması manasında bir birlik olarak kabul etmiş ve zaman zaman onlara atıflarda bulunmuştur.<sup>62</sup> Allah Resûlü'nün (sas), "*Peygamberler, baba bir kardeşler gibidir. Anneleri farklı, fakat dinleri birdir.*"<sup>63</sup> hadisinde de açıkça belirtilen husus, onun getirdiği dinin, diğer bütün hak dinlerin özü ile aynı olduğudur. Bir fikir vermesi açısından belirtmek gerekir ki, Kur'ân'da bulunan bazı yasakların mevcut Kitab-ı Mukaddes'te de yer alması, inanç konularından farklı olarak iki din arasındaki bazı ortak ahlâkî değerlere de işaret etmektedir. Mesela, hem Kur'ân'da hem de Kitab-ı Mukaddes'te kibirli olmak<sup>64</sup>, dedikodu yapmak<sup>65</sup>, cimrilik<sup>66</sup> ve iftira etmek<sup>67</sup> gibi bazı tutum ve davranışlar kötü görülmüş veya yasaklanmıştır. Bunlara sabırlı olmak<sup>68</sup>, alçakgönüllü olmak<sup>69</sup> ve fakirlere iyilik etmek<sup>70</sup> gibi tavsiye edilen güzel ahlâka dair

---

larında vardır. O, "İslâmiyet'in halk tabakaları arasına yayılmış şekillerinde olduğu kadar, doğrudan doğruya Kur'ân'ın metninde de payen dinlerin ve eski itikatların ne derecede tesiri olduğu daha çok meydana çıkacaktır." sözüyle, İslâmiyet'in sadece ilâhî dinlerden değil, ilâhî olmayan beşerî dinlerden de birçok konuda etkilendiğini belirtir. İslâm itikadından sonra, ibadetlerinin de aslında diğer çevre kültürlerin tesirinde şekillendiği iddiasını dile getiren Ülken, İslâm'ın şartları diye nitelenen beş rûknün de, hadd-i zatında, İslâmiyet'in doğduğu sıralarda varlığını sürdüren kültürlerdeki uygulamalarının bir yansıması olduğunu ifade eder. Ülken, neredeyse bütün İslâm dinine ait argümanların eskilerde var olduğunu da belirtmektedir. Sonuç itibarıyla o, İslâm inancının, eski kültür ve dinlerinin doğrultusunda sürekli şekil aldığı ve böylece oluştuğunu söyleyerek müsteşriklerin iddialarıyla örtüşen fikirler ileri sürmektedir. Bkz.: Ülken, Hilmi Ziya, "İslâmiyet'te Eski Dinlerin İzleri", *İstanbul Kültür Dergisi*, 1 Temmuz 1946, c. 6, sayı: 63, ss. 4-5.

<sup>62</sup> Şu ayet bunu beyan eder: "*Nitekim senden önce hiç bir peygamber göndermedik ki ona: "Benden başka ilah yok, öyleyse yalnız bana ibadet edin!" diye vahyetmiş olmayalım.*" Bkz.: Enbiyâ, 21/25. Ayrıca pek çok peygamberin tevhid esaslarını tebliğ ettiğine dair bkz.: Hûd, 11/25-110.

<sup>63</sup> Buhârî, Enbiyâ 49; Müslim, Fedâil 145.

<sup>64</sup> Krş.: Lokmân, 31/18; Yeremya, 13/15.

<sup>65</sup> Krş.: Hucurât, 49/13; Süleyman'ın Özdeyişleri, 16/28.

<sup>66</sup> Krş.: Âl-i İmrân, 3/180; Luka, 12/16-21.

<sup>67</sup> Krş.: Ahzâb, 33/58; Süleyman'ın Özdeyişleri, 10/18.

<sup>68</sup> Krş.: Asr, 103/1-3; Süleyman'ın Özdeyişleri, 16/32.

<sup>69</sup> Krş.: Furkân, 25/63; Matta, 23/11-12.

tutum ve davranışları eklemek de mümkündür. Çevre kültürler içinde, aslen kutsal olan bir kitaba sahip olmalarından dolayı Ehl-i Kitap'a olan atıfların çokluğu ön plana çıkar.<sup>71</sup>

Kaynak birliğine rağmen dinler arasında görülen farklılıkları da "insanları kemâle ulaştırmak için tarih boyunca mükemmelleşen, mükemmelliğin zirvesine de İslâm ile ulaşan din olgusunda tarihî süreçte görülen farklılıklar"<sup>72</sup> şeklinde anlamak mümkündür. Bütün dinlerin özünün bir olmasına ve başlangıçta bütün insanların bir tek ümmeti teşkil etmesine<sup>73</sup> rağmen dinler arasında sonradan görülen bölünmeler ve farklılıklar<sup>74</sup>, bizzat dinin kurucusu Allah tarafından "irade" buyrulmuştur<sup>75</sup> ki bunun sebebi de iyilik ve takvada yarış etmek<sup>76</sup> ve imtihan edilmek<sup>77</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Öyleyse bir peygamberin diğerini tasdik etmesi, yadırganacak değil ancak beklenen bir durumdur. Nitekim bu tasdik görevi Allah Resûlü'ne (sas) Kur'ân'da açıkça tevdi edilmiştir: *"Sana da, daha önceki kitapları, hem tasdik edici, hem de onları denetleyici olarak bu kitabı, gerçeğin ta kendisi olarak indirdik. O halde bütün Ehl-i Kitap'ın aralarında, Allah'ın sana indirdiği ile hükmet, sana gelen bu hakikati terkedip de onların keyiflerine uyma!"*<sup>78</sup>

Binaenaleyh, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın (aleyhimeselâm) dinlerinden kalan uygulamalara, vahiyle müeyyed olan Allah Resûlü tarafından yer yer atıfta bulunulması kadar doğal bir durum olamaz. Fakat bu gerçeği belki de sahip buldukları önyargılardan dolayı anlayamayan bazı Batılı araştırmacıların bu konudaki sonucu ise; Hz. Peygamber'in, bu kültür-

---

<sup>70</sup> Krş.: Âl-i İmrân, 3/92; Luka, 3/11.

<sup>71</sup> Bkz.: Kesler, M. Fatih, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 9.

<sup>72</sup> Bkz.: Kaplan, İbrahim, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 10.

<sup>73</sup> Şu ayet bunu ifade eder: *"Bütün insanlar bir tek ümmet teşkil ediyorlardı. Aralarında ihtilaflar başlayınca, Allah onlara içlerinden müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi."* Bkz.: Bakara, 2/213.

<sup>74</sup> Peygamberlerin getirdikleri dinlerin aynı, farklılıkların ise şeriatlarda söz konusu olduğuna işaret eden ayet için bkz.: Mâide, 5/48.

<sup>75</sup> Bkz.: Hûd, 11/118; Mâide, 5/48.

<sup>76</sup> Bkz.: Bakara, 2/148; Mâide, 5/48.

<sup>77</sup> Bkz.: Mâide, 5/48.

<sup>78</sup> Mâide, 5/48.

lerden ağırlıklı olarak istifade ederek yeni bir kültür oluşturmuş olduğu yönündedir. İşin en garip tarafı, bazılarının bu etkilenmeye Kur'ân'ı da dâhil etmesidir. Hatta bu etkilenmenin o kadar çok olduğunu vurgulamışlardır ki, bu durum bazı Batılı yazarları da rahatsız etmiş ve onlardan biri olan Alman oryantalist Johann Fück (1894-1974), Hz. Peygamber'in orijinalliğinin mümkün olduğunca kısıtlanmaya çalışıldığını ifade ederek bu tür iddiaları çürütmek için "Arap Peygamber'in Orijinalliği" konusunda bir makale ele almıştır.<sup>79</sup>

İsrailoğulları'nın kendi kutsal kitaplarına muhalefeti anlatan ve onlara hitap eden "Hakkı batıla karıştırmayın, bile bile gerçeği gizlemeyin."<sup>80</sup> ayeti ile Yahudi ve Hristiyanlara işaret ettiği belirtilen<sup>81</sup> "Bizi doğru yola, Sana doğru varan yola ilet. Nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet. Gazaba uğrayanların ve sapkınlarınkine değil."<sup>82</sup> ayeti, açık bir şekilde Yahudilik ve Hristiyanlık'ta bulunan ahkâm, ibadet ve uygulamalarda tahrifatın söz konusu olduğunu belirtirken<sup>83</sup>, Allah Resûlü'nün (sas) son hak din İslâm'ın öğretilerini, muharref kitapları bulunan ve sapıttıkları açıkça bildirilen bu kültürlerden etkilenerek oluşturduğunu iddia eden anlayışın ne ayetleri ne de hadisleri, hatta Allah Resûlü'nün uygulamalarını doğru bir şekilde anlayıp yorumladığını söylemek mümkün değildir.

Özellikle Medine döneminden sonra Allah Resûlü'nün dış dünya ile olan ilişkisini, sosyal hayatta insanlarla beraber yaşama ahlâkı adına ortaya koyduğu insanî tavrı ve bazı dînî, siyasî ve içtimâî mülâhazaları –ki bunlar "Çevre Kültürlerle Olan İlişkilerde Gözetilen Mülâhazalar" başlığında ele alınacaktır-, "bir takım ibadet şekillerini çevre kültürlerden etkileşim sonucu dine kazandırdığı" iddiasına delil olarak sunmak, her sözü vahiyle müeyyed olduğu belirtilen<sup>84</sup> Hz. Peygamber'e yapılmış bir iftira olarak algılanmalıdır.

---

<sup>79</sup> Fück, Johann, "Die Originalität des Arabischen Propheten", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG*, Bd. 90, Bonn 1936, ss. 509-525.

<sup>80</sup> Bakara, 2/42.

<sup>81</sup> Bkz.: Taberî, Muhammed b. Cerir Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (I-XXIV) tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risale, y.y. 2000, I, 185-188; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Evsat*, (I-X) tahk.: Târik b. İvadillâh, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1415, VI, 279.

<sup>82</sup> Fâtiha, 1/6-7.

<sup>83</sup> Bu meyanda şu ayetlere de işaret edebiliriz: Bakara, 2/75, 79; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/12, 14, 15.

<sup>84</sup> Necm, 53/4.

Tarih de bize İslâm'ın eski Arap dinine özgü birçok ibadet ve inancı içerdiğini göstermektedir. Mesela İslâm, Mekke'ye hacc ziyareti, cinlere olan inanç, eski toplumlar hakkındaki bazı tasvirler ve benzeri hususlarla eski kültürlerle atıfta bulunmaktadır. "Ancak Kur'ân, 'eski toplumsal söylemin kalıntılarını' (18. sûrenin (Kehf) gösterdiği gibi) yeni 'ideolojik<sup>85</sup> sarayı' kurmak için kullanmaktadır. Kur'ân'ın eski kültürlerde zaten bilinen unsurları, kavramları, ibadetleri, inançları ve ifadeleri kullanması, filolog tarihçilerin yaptığı türden bir "etkiler" araştırmasına olanak tanımaz. İslâm bilginleri ile tarihçiler arasında bugün bile süren çatışmalar ve öfkeli karşı çıkışlar, toplumsal ve kültürel gerçekliği farklı algılamaktan kaynaklanmaktadır."<sup>86</sup>

Ka'bu'l-Ahbâr gibi bazı ravilerin, rivayet malzemesinin içine çevre kültürlerden özellikle de Yahudilikten bilerek malumat ekledikleri de iddialar arasındadır. Oysa Ka'bu'l-Ahbâr (v. 32), Abdullah b. Selam (v. 43) ve Vehb b. Münebbih (v. 110) gibi önce Yahudi iken sonradan Müslüman olan ve Tevrat'ı iyi bilen âlimlerin Yahudi kültüründen öğrendikleri malumatı hadislerin içine kattıkları veya Allah Resûlü'nün (sas) sözleri imiş gibi sunduklarına dair bir ittifak yoktur. Bunlar bazı araştırmacıların iddialarından ibarettir. Bununla beraber bugün için onların, rivayetlerin içine Tevrat'tan aktardıkları iddia edilen bilgilerin sağlamasının yapılacağı bir deneyime de sahip bulunamıyoruz. Zira elde bulunan en eski Tevrat nüshası, Ka'bu'l-Ahbâr'ın vefatından (m. 654) yaklaşık 200 yıl sonrasına (m. 820-850) aittir.<sup>87</sup>

Ebû Reyve'nin, Ka'b'ı hilekâr olarak tavsif ederek "takva ve zühd hileleri ile İslâm'ın içine bilerek hurafe ve efsane sokuşturmakla" suçlamasını<sup>88</sup>; veya Reşit Rıza'nın yine Ka'b'ı "yalancı, gerçekten iman ettiğinden şüphe duyulması gereken, Müslümanları kandırıp aldatan en şerli insanlardan" şeklindeki ağır ithamlarını<sup>89</sup> doğru kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Zira Ka'bu'l-Ahbâr güvenilir olarak tavsif edilmiş<sup>90</sup>, Nevevî onun sika olduğu husu-

---

<sup>85</sup> Bizce "ideal".

<sup>86</sup> Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, ss. 94-95.

<sup>87</sup> Tevrat nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi", *Ankara Ü.İ.F.D.*, XIV, 1966 Ankara, s. 103

<sup>88</sup> Ebû Reyve, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, ss. 163-164.

<sup>89</sup> Na'naa, Remzi, *el-İsrâliyyât ve Eseruhâ fi Kütübî't-Tefsir*, Beyrut 1970, s. 169

<sup>90</sup> İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (I-XXVI) tahk.: Saîd Ahmed A'rab, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Titvan 1990, XXIII, 39.



sunda âlimlerin ittifak ettiklerini belirtmiş<sup>91</sup>, ayrıca İbn Hacer de onun sika olduğunu bildirmiştir.<sup>92</sup> Zehebî'nin verdiği şu bilgi, onun rivayet malzemesi içine bilerek isrâîlî haber kattığına dair iddianın mesnetsizliğini bildirmesi açısından kayda değerdir: "O, İsrâiloğulları'nın kitaplarını bilirdi. O'nda bu kitapların sahîhini bâtilından ayırt edebilme melekesi mevcuttu."<sup>93</sup>

Bununla beraber, cerh ve tadiil âlimlerinin geçmiş kutsal kitaplarla olan irtibatını "kad karae'l-kütüb"<sup>94</sup> şeklinde sonraki nesillere bir tenbih olarak bıraktıkları Ka'bu'l-Ahbâr'ı cerh etmemelerinin sebebi olarak "bir ravinin geçmiş kültür ve kitaplardan nakilde bulunmasını başlı başına bir cerh sebebi saymadıkları"<sup>95</sup> hususunu belirtmek de yerinde olacaktır.

Burada, Allah Resûlü'ne yalan söz isnad etmenin zor olduğunu bilen, bâtil haberleri Ka'b ve Vehb gibi kimselerin üzerinden tervîc etmek ve yaymak isteyen kötü niyetli kişilerin varlığından söz etmemiz mümkündür. Yine Ka'b ve benzerlerine nisbet edilen haberlerin hepsinin onlara nispeti de sahîh değildir.<sup>96</sup> Çoğunluğu Taberî tarafından mervî olan mezkûr haberlerin menşelerinin daha eskilere dayanması ihtimali de gözden kaçırılmamalıdır.

Ayrıca Ka'bu'l-Ahbâr gibi Yahudi kültürünü bilen ve bunu İslâm'a aktardığı iddia edilen ravilerin naklettikleri malumatın ve rivayetlerin daha çok şu üç konuda kümelendiği görülmektedir: Yaratılış, fiten ve melâhim, geçmiş peygamberler ve ümmetlere dair kıssalar.<sup>97</sup> Bu konuların, amel edip etmemenin vacip veya haram olduğu hususlardan olmaması<sup>98</sup> da gözden kaçmamalıdır ki aslında bu durum, mezkûr konularda rivayetler içine katıldığı iddia edilen malumatın İslâm'ın orijinalliğine halel getirmek noktasında çok etkili olmadığına işaret eder.

---

<sup>91</sup> Bkz.: Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğa*, (I-IV) İdâratü't-Tibâatü'l-Müniriyye, Mısır, tsz., II, 68-69.

<sup>92</sup> Bkz. İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Halep 1992, s. 461.

<sup>93</sup> Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (I-XXIII) Beyrut 1985, III, 490.

<sup>94</sup> İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbban Ebû Hâtim el-Büstî, *es-Sikât*, (I-IX) tahk.: Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, y.y. 1975, V, 333.

<sup>95</sup> Bkz.: Hıdır, a.g.e., s. 377.

<sup>96</sup> Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Mısır 1958, s. 191.

<sup>97</sup> Bkz.: Hıdır, a.g.e., ss. 330-350.

<sup>98</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Zâkir Kadîrî Ugan, İstanbul 1988, II, 467.

Yine Ka'bu'l-Ahbâr'ın, kendi huzurunda İslâm'a uygun olan haberleri Ehl-i Kitap'tan nakletmesine Hz. Ömer'in izin vermesini<sup>99</sup>, "O'nun psikolojik durumunu göz önüne alarak kalbini İslâm'a ısındırmak için, bu minval haberleri nakilden vazgeçmesini zamana bırakması ve bunu Ka'b'ın gönlünü kazanma amacına yönelik bir tebliğ stratejisi olarak değerlendirmesi"<sup>100</sup> şeklinde düşünmek de mümkündür.

Ayrıca, isrâiliyyâtın rivayetler arasına girmesinde ve Müslümanlar arasında yayılmasında Ka'b ve diğerlerinin isimleri geçse bile, bunun vebalini bu âlimlere yüklemek doğru değildir. Zira Allah Resûlü'nün, bizzat kaynağını bildirerek İsrâiloğulları'ndan haber nakletmenin sakıncasının olmayacağına dair hadisi<sup>101</sup> bilinmekteydi. Kâ'b ve diğerleri de bu haberleri isrâiliyyât olarak naklediyorlar ve Allah Resûlü'ne isnad etmiyorlardı. Lâkin tefsir ve şerh mahiyetindeki isrâilî haberler, tervîc arzusuyla ve doğruluğunun ispat edilmesi sadedinde sonraki devirlerde<sup>102</sup> Ka'b ve diğerlerine nispet edilince<sup>103</sup>, özellikle tefsir kitaplarındaki rivayetler içinde bulunan isrâiliyyâta dair haberler çoğalmaya ve sanki hadis gibi algılanmaya başlamıştı. Bu durumda da Ka'b gibi âlimlerin, kendilerinden sonrakilerin yaptığı bir yanlış düzeltme imkânına sahip bulunmaları aklen mümkün değildir. Fakat (bizlerin de dâhil olduğu) sonraki devirlerde yaşayan Müslümanların, bu durumda takınacağı tavır, hadiste belirtildiği üzere<sup>104</sup> bu haberlerden herhangi birini tasdik etmekle mükellef olmadıklarının bilincinde bulunmalarıdır.

Bütün bunlardan sonra Ka'bu'l-Ahbâr'ın Yahudi kültüründen bazı malumatı Sünnet içerisine *belirli bir kasıtlı* aktardığı veya bunları Allah Resûlü'ne isnat ettiği şeklindeki iddiaların doğruyu yansıtmadığı ve meseleye temkinli yaklaşmak gerektiği açığa çıkmış olmaktadır.

Konu ile alâkalı diğer bir haber de şudur: Hz. Ömer, bir keresinde elinde Tevrat'tan bir nüshayı Allah Resûlü'ne getirince Efendimiz bir şey dememiş, okumaya başlayınca Resûlullah'ın yüzünün rengi değişmiş, Hz. Ömer de, "Rab olarak Allah'tan, Resûl olarak

---

<sup>99</sup> Dârimî, Mukaddime 38.

<sup>100</sup> Bkz.: Hıdır, a.g.e., s. 377.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159, 202, 214, III, 13; Dârimî, Mukaddime 46; Buhârî, *Enbiyâ* 50; Tirmizî, *İlim* 13.

<sup>102</sup> Bkz.: Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1952, II, 139.

<sup>103</sup> Bkz.: Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kâhire 1961, I, 190-191.

<sup>104</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 111; Buhârî, *İ'tisam* 25, *Tevhid* 51.

Muhammed'den, din olarak da İslâm'dan razı olduğunu" söyleyince Hz. Peygamber Efendimiz: "Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, şayet Musa çıksaydı ve siz de beni terk ederek ona uysaydınız, muhakkak doğru yoldan sapmış olurdunuz. Şayet Musa hayatta olsa ve benim peygamberliğime kavuşsaydı muhakkak bana tabi olurdu." buyurmuştur.<sup>105</sup> Benzeri iki rivayetten<sup>106</sup> de anlaşılan odur ki, Allah Resûlü muharref olduğu sabit olan Tevrat ve benzeri geçmiş kùltürlere ait kitapların huzurunda okunmasını ve sahabilerin elinde dolaşmasını hoş karşılamamaktaydı. Muhtemelen bu, Yahudi kùltürünün daha etkin olarak hissedildiği dönemde sahabilerin zihinlerinin karışmasını önlemeye yönelik bir tedbir idi.<sup>107</sup>

Burada, açıkça görülen muhalefetine rağmen Efendimiz'in bu hassasiyetlerini göz ardı ederek rivayetler içinde bulunan çevre kùltüre dair atıflardan İslâm'ın orijinalliğine halel getirecek bir sonuç çıkarmanın mümkün olamayacağı açıkça görülmektedir.

Resûlullah'ın, Yahudi kùltürünü, onların din, ibadet ve eğitim hayatlarını, Medine döneminin ilk yıllarında el-Beytü'l-Midrâs'a yaptığı ziyaretten öğrendiği ve buradan esinlenerek öğrendiklerini de İslâm'a aktardığı iddiası, sübjektif yaklaşımların bir neticesi olup kabul edilebilir bir yanı bulunmamaktadır. Hatta denebilir ki büyük bir medeniyetin nüvelerinin oluştuğu yıllarda Allah Resûlü (sas), bir lider olarak dine bir zarar gelmemesi bağlamında Müslümanları uyarmak için iç dünyalarını çok iyi bildiği Yahudileri etkin bir şekilde etüd etmekteydi. Böylece daha sonraki yıllarda âdet, örf ve günlük yaşamdaki bazı uygulamalarında onlara muhalefet edilmesini isteyecekti. Nitekim öyle de olmuştur. İbadet ve inanç ile ilgili konularda çevre kùltürlerle olan münasebetlerde temel esprinin onlara muhalefet olduğu bilinmektedir.<sup>108</sup> Hatta bu muhalefet, sadece dinin ana konularına münhasır değil, ellerin böğüre konulması<sup>109</sup> ve sakalı uzatıp bıyıkları kısaltmak<sup>110</sup> gibi günlük yaşayışta en belirgin bir şekilde öne çıkan uygulama ve davranışlarda da caridir. Allah Resûlü'nün dış dünya ile olan münasebetlerini değerlendirirken bu bakış açısı ihmal edilmemeli, bu irtibatlarında dinin öngördüğü helâl-haram dengesine büyük özen gösterdiği asla gözden kaçmamalıdır.

---

<sup>105</sup> Dârimî, Mukaddime 39.

<sup>106</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 470; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 173.

<sup>107</sup> Bkz.: Hıdır, *a.g.e.*, ss. 200/201.

<sup>108</sup> Mesela bkz.: Müslim, *Sıyâm* 133; Ebû Dâvud, *Savm* 65.

<sup>109</sup> Buhârî, *Enbiyâ* 51.

<sup>110</sup> Buhârî, *Libâs* 62; Müslim, *Tahâre* 54.

Öyleyse denilebilir ki, geçmiş din ve kültürlerle ait inanç, uygulama ve hükümler, İslâm'da Kur'ân ve Sünnet esaslarına göre değerlendirilmiştir. Medine'nin ilk yıllarında Yahudilerle olan ilişkilerde Ehl-i Kitap'ın bir kısım uygulamalarına itiraz edilmemesi, bazı dinî ve siyasî mülâhazalarla olabileceği gibi, İslâm'ın kemâle ereceği ana kadar dinin yeni mensuplarının korunmasına yönelik bir tavır olarak da algılanabilir. Zira İslâm'ın kemâle ermesiyle, İslâmî ahkâmın ve prensiplerin yerleşmesiyle Allah Resûlü'nün bu konuda daha kesin bir tavır aldığını, hatta tavır almanın ötesinde bazı konularda muhalefette bulunulmasını istediğini söylemek mümkündür. İslam hukukundaki 'Şer'u men kablenâ' prensibini de Yahudilere bununla *belirli bir süre* muvafakat edildiği veya daha genel bir değerlendirmeye Hz. Musa üst kimliğinde bir muvafakat olduğu<sup>111</sup>, muharref Yahudilikte ise asla bir muvafakatin söz konusu olmadığı şeklinde ele almak yerinde olacaktır.

### **Çevre Kültürlerle Olan İlişkilerde Gözetilen Mülâhazalar**

Bu çalışmada rivayetlerden bir kesit arz edilmiş olsa da konu ile ilgili diğer rivayetlerin incelenmesi<sup>112</sup> ile Allah Resûlü'nün çevre kültürlerle olan ilişkilerinde dinî, siyasî ve içtimaî bazı mülâhazalara sahip bulunduğu görülür. Bu mülâhazaların izlerini rivayetler içinde görmek mümkündür:

#### **A- Dinî Mülâhazalar**

Allah'ın kitap verdiği peygamberlerden birinin diğerine atıfta bulunması, onu tasdik etmesi gayet tabiidir. Her bir peygamber, bir önceki peygamberin ulaştığı tahrif edilmemiş hakikatlerin tasdikçisidir.<sup>113</sup> İşte rivayetler içinde, Allah Resûlü'ne inen Kur'ân'daki gerçeklere muvafık olan eski dinlere ait bazı hakikatlere dair çeşitli atıflar görülmüştür ki bu, Hz. Peygamber'in bu hakikatlerin bazılarını *musaddık* vasfıyla tasdik ettiğini bazılarını da *mübeyyin* vasfıyla açıklığa kavuşturduğunu gösterir. Yani bu atıflardan bazıları, genel olarak hanîf dinin özünüyle bağdaşan hususlar olup bunlar, Allah Resûlü'nün diliyle de bütün insanlığa bir mesaj olarak sunulmuştur.

---

<sup>111</sup> Bkz.: Hıdır, a.g.e., s. 374.

<sup>112</sup> Bu konuda özellikle Câhiliye ve Ehl-i Kitap örf ve âdetlerinin İslâm dinindeki uygulamalar ile kıyaslanarak değerlendirilmesi için bkz.: Ateş, *İslâm'a göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, ss. 27-498

<sup>113</sup> Hz. İsa'ya kendisinden önceki Tevrat'ın tasdikçisi olarak İncil'in verildiğine dair bkz.: Mâide, 5/46.

Allah Resûlü'nün (sas) yaptığı atıfların önemli bir kısmı da, geçmiş ümmetlerin hatalı tutum ve davranışlarını, peygamberlerine olan duyarsızlıklarını ve dindeki tahrifatlarını haber vermeye matuftur. Böylece, dinî birliği bozmaları nazara verilerek hem geçmiş dinlerin müntesipleri uyarılmış, hem de bu ikaza muhatap olan müminlerin bunlardan ders alması sağlanmıştıdır.

Bu atıflardan bazıları da, İslâm'ın evrenselliğinin bir neticesi olup İslâm'dan önce gelmiş hak dinlerin sahih kalıntılarına ve hanîf dine *davet*, hak dinlerin bozulmuş ve tahrif edilmiş taraflarına da bir *inzar* manası taşır.

Çevre kültürlerle olan ilişkilerde Allah Resûlü'nün temel gayelerinden biri de, değişik dinlerdeki insanların son hak din olan İslâm'ı kabul etmelerini adeta "kendini helak edersesine"<sup>114</sup> arzulamasıydı. İleri gelen Yahudilerden on tanesinin Müslüman olmasını temenni etmesi<sup>115</sup>, bir Yahudi çocuğunu İslâm'a davet etmesi<sup>116</sup>, el-Beytü'l-Midrâs'a girmesi<sup>117</sup>, pek çok vesileyi kullanarak Ehl-i Kitap'ı kendisinin hak peygamber olduğuna iman etmeye çağırması<sup>118</sup> ve sordukları sorularda onları hak ve doğruya yönlendirmesi<sup>119</sup> bunun en açık göstergelerindendir.

Ayrıca insanları, önceden bilgi sahibi oldukları tevhid inancına çağırarak ve daha sonra söyleyeceklerine alıştırmak için Efendimiz'in kullandığı bir tebliğ metodu da onları önce "Allah'ı birlemeye" davet edişidir. Nitekim onun Zü'l-Mecaz panayırında pek çok değişik kültürdeki çeşitli inanç sahibi insana tebliğde bulunurken "*Lâ ilâhe illallâh deyin, kurtuluşa erin!*" manasındaki sözleri bunu göstermektedir.<sup>120</sup> Yani Allah Resûlü'nün, genelde tevhid inancına sahip çevre kültürlerdeki insanları önce sadece "Allah'tan başka ilah olmadığı" hakikatine çağırması, bu tevhid düşüncesinin beraberinde "Muhammedün Resûlullah" gerçeğini getireceği sebebiyledir. Zira bu iki hakikat birbirini gerektirir.

---

<sup>114</sup> "Şimdi, bu söze inanmazlarsa, demek sen onların ardına düşüp neredeyse kendi kendini bitirip tüketeceksin!" Bkz.: Kehf, 18/6. Ayrıca bkz.: Şuarâ, 26/3.

<sup>115</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 52; Müslim, Sıfatu'l-Münafikîn 31.

<sup>116</sup> Buhârî, Cenâiz 80.

<sup>117</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 451; Buhârî, Cizye 6, İ'tisâm 18.

<sup>118</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 19; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 147.

<sup>119</sup> Bkz.: Buhârî, İlim 47, Menâkıb 26; Müslim Mesâcid 12.

<sup>120</sup> Bkz.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 492; Hâkim, *Müstedrek*, I, 61.

Bunlardan başka Allah Resûlü'nün çeşitli kültürden insanla şu dînî mülâhazalarla ilişki kurduğu söylenebilir:

√ İslâm'ı tebliğ maksadı etrafındaki diğer mülâhazalarla dış dünya ile bir yakınlaşma zemini oluşturmak, tebliğ edilebilecek bir ortam hazırlamak, kalpleri İslâm'a ısındırmaya teşvik etmek.

√ İlişki içinde olduğu bazı çevrelerin tevhid anlayışları, nebilerin bazı eserlerine sahip oluşları, ahiret gününe inanmaları, amellerin karşılıklarının olacağına inançları, peygamberlik anlayışlarının bulunması<sup>121</sup> hasebiyle ortak paydalardan hareketle ortak bir noktada buluşmayı teklif etmek.<sup>122</sup> Mesela bu ortak nokta, "zihinsel altyapılarının uygunluğu"<sup>123</sup> olabilir ki, bu açıdan değerlendirildiğinde Ehl-i Kitap'a yapılan böyle bir ortak noktada buluşma teklifi<sup>124</sup>, bu zihinsel altyapıya sahip olmayan müşriklere yapılmamıştır.

√ Hikmetli sözlerin kaybolmasını engellemek, Kur'ân'ın da bir üslubu olan 'geçmiş ümmetlerin hayatlarına dair kıssalardan ders ve ibret almak' maksadıyla bu haberlere yer yer atıfta bulunmak.

√ Dinin yasaklamadığı pek çok ilişki şeklini, muhatabını dine davet etmede bir vesile olarak kullanmak. Dînî tebliğin gereklerini ortak paydalar üzerinden hareket ederek sulh ortamı içinde, pek çok farklı çevreden insana aktarmak.

---

<sup>121</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Ebû Abdillâh, *Ahkâmu Ehlî'z-Zimme*, (I-III) tahk.: Yusuf Ahmed el-Bekrî ve Şâkir Tefvîk el-Ârûrî, Demmâm Ramâdâ li'n-Neşr Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997, I, 95.

<sup>122</sup> Mesela, kendini Allah'a adanmış iyi niyetli kitap ehli Kur'ân'da övülmüştür. Bkz.: Mâide, 5/82-85. Yine bkz.: Âl-i İmrân, 3/110-115.

<sup>123</sup> Çalışkan, İsmail, *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 11.

<sup>124</sup> "De ki: "Ey Ehl-i kitap! Bizimle sizin aramızda birleşeceğiz, müşterek şu sözde karar kılalım: "Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'ın yanında rab edinmesin." Eğer bu dâveti reddederlerse: "Bizim, Allah'ın emirlerine itaat eden müminler olduğumuza şahid olun" deyin." Bkz.: Âl-i İmrân, 3/64. Kur'ân'ın, Ehl-i Kitap'a yönelttiği bu evrensel çağrıda, ortak noktaları bulunan muhtelif millet ve dinlerin, hak bir sözde nasıl birleşebilecekleri ve İslâm'ın insanlığa ne kadar geniş bir hidâyet yolu gösterdiği açıkça görülmektedir.

## B- Siyasî Mülâhazalar

Allah Resûlü'nün çevre kültürdeki insanlarla olan diyalogunu onun risalet vazifesinin ilk adımı olarak ele almak mümkündür. Zira herhangi bir kavme değil bütün insanlığa gönderilen Hz. Muhammed<sup>125</sup> (sas) tebliğin tabiatı gereği davetin merkezi konumundaki Mekke ve Medine'de bulunan Araplarla beraber çevre kültürlerdeki insanlarla da diyalog ortamı oluşturmalıydı. Ayrıca Kureyş kabilesinin çevre kültürlerle olan diyalogu başarılı, kuvvetli ve etkindi.<sup>126</sup> Bu durumu adeta bir kredi olarak kullanmak, İslâm davetinin dışa açılabilmesi adına çok etkili bir yoldu.

Bir güç olduğu andan itibaren Allah Resûlü'nün çevre kültürlerle olan ilişkilerinde onlara din ve vicdan özgürlüğü ile hukukî özerklik gibi bazı haklar tanınması söz konusu olmuş olsa da onlara yüklediği "zimmîlik statüsü ve cizye yükümlülüğü"<sup>127</sup>, onların her alanda geniş bir serbesti içinde olmadıklarını da göstermektedir. Bu hak ve yükümlülükler dengesinin farklı kültürlerdeki insanların ortak yaşamında getirdiği sonuçlar da ayrıca incelenmelidir.

Diğer bazı siyasî mülâhazaları da şöyle sıralamak mümkündür:

√ İç huzurun sağlanması ve siyasî otoriteyi temin etmeye yönelik, dış dünyadan gelecek tehdit ve saldırılara karşı siyasî bir birlik oluşturma gayreti.

√ Devletler ve milletler arası ilişkilerde, uluslar arası anlaşmalarda uyulacak esaslara işaret etmek, Müslümanların gayr-i müslimlerle olan münasebetlerinde hukuka yönelik kıstasları belirlemek, kısaca yabancılarla olan ilişkileri düzenlemek.

√ Din ve vicdan özgürlüğünde müsamahayı ön plana çıkarmak. Mesela, İslâm tarihinin hiçbir döneminde Ehl-i Kitap'ın din değiştirmesi için hiçbir zorlama yapılmamıştır.<sup>128</sup>

√ İleride istenmeyen olumsuzlukların meydana gelmemesi için insiyatifi ele alarak harekete ilk önce kendi inançlarına güveni tam olan Müslümanların geçmesi gerektiği fikrini uygulamak, böylece Müslümanlara örneklik oluşturmak.

---

<sup>125</sup> Bkz.: En'âm, 6/19; Furkân, 25/1; Enbiyâ, 21/107; Sebe', 34/28. Ayrıca bkz.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 411; Müslim, *Mesâcid* 5; Tirmizî, *Siyer* 5.

<sup>126</sup> Bkz.: Fazlurrahman, *İslâm*, terc.: M. Aydın, M. Dağ, Ankara 1992, s. 28.

<sup>127</sup> Buhârî, *Cizye* 1; Müslim, *Cihad* 3; Ebû Dâvud, *Harac* 31; Tirmizî, *Siyer* 48.

<sup>128</sup> Bkz.: Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, çev.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s. 43.

√ Gelişen siyâsî alanda kişilerin Allah Resûlü (sas) ile olan hukukî işlerinde söz konusu olan hak ve görevleri tespit etmek.

### **C- İçtimâî Mülâhazalar**

Medine döneminde Resûlullah'ın imzaladığı Medine vesikası ile çevre kültürlerdeki insanlar vicdan ve düşünce hürriyetine sahip olmuşlardır. Uzlaşmacı tavrını sadece Medine vesikasında değil, Veda Hutbesi ve Hudeybiye Sulhü'nde de gösteren Peygamberimiz (sas), insanların bir arada huzur içinde yaşayabilmelerine imkân tanıyan bir sosyal ortamı oluşturmak istemiştir. Anarşi ve hukuksuzluğun her türlüüne tavrı alan Resûlullah'ın (sas) zaten başka türlü davranması da mümkün değildi.

Medine'nin ilk yıllarında Allah Resûlü (sas), nüfus olarak Müslüman olmayanların ağırlıkta olduğu bir sosyal çevre içinde bulunuyordu. Güvenliği temin edebilmek ve beşerî ilişkileri geliştirebilmek için bu sosyal çevrede münasebetlerin belirli bir seviyede tutulması gerekiyordu. Hz. Peygamber Efendimiz, belirli bir seviyede tuttuğu bu ilişkileri, özellikle inanç konusunda dinin değerlerinden tavizde bulunmadan, çevre kültürlerin üst kimliği olan yine bir Allah'ın gönderdiği peygamberlerin uygulamaları ve temel tevhid esası üzerinden yürütüyordu. Asıl maksadı insanların imana gelmesi olan Allah Resûlü'nün, insanlarla kurduğu sosyal ve beşerî ilişkileri bir denge unsuru olarak değerlendirdiği açıktır.

Bunlardan başka şu içtimâî mülâhazaları da söz konusu yapmak mümkündür:

√ Değişik kültürden insanlarla beraber yaşama ahlâkını geliştirmek ki evrensel bir din ile gelen Peygamberimizin bu uygulamaları, tarih boyunca pek çok kültürden insanın bir arada yaşadığı toplumlarda (en azından asgarî insanî ve evrensel değerlerde buluşma manasında) çoğu kez başarılı bir şekilde uygulanmıştır.

√ Dinin önem verdiği hasta ziyareti<sup>129</sup> ve komşuluk ilişkileri<sup>130</sup> gibi insanlar arası sosyal ilişkileri temin etmek.

√ İnsanlar arası ilişkilerde ortak payda arayışının önemini belirtmek. Ortak paydası olan insanların birbiriyle ilişkiye girmelerinde rahat fakat temkinli bir tavır sergilemelerini sağlamak.

---

<sup>129</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., I, 428.

<sup>130</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., I, 427.



√ İslâm'ın çoğulcu bir toplum yapısını teşvik ettiğini/kabul ettiğini bildirmek.

Câbirî, “davetten devlete” şeklinde isimlendirdiği Hz. Peygamber dönemindeki Arap-İslâm kùltürü siyasal uygulamalarını, akîde, kabile ve ganimet gibi kendisinin kavramlaştırdığı terimler çerçevesi içinde incelerken, Hz. Peygamber'in ümmet şuurunu yerleştirme gayretlerinden bahseder<sup>131</sup>, kùltür ilişkilerinde kabile<sup>132</sup> ve ganimet<sup>133</sup> kavramlarının önemine dikkat çeker. Onun eski Arap kùltürü ile münasebetlerde üzerinde durduğu akîdeyi hâkim kılma, ümmet şuurunu yerleştirme ve bazı ekonomik faktörler, burada ele alınan mülâhazalar arasında değerlendirilebilir.

Bunlardan başka rivayetler içinde çevre kùltürlere yapılan her bir atıfta, Allah Resûlü'nün atıf yaptığı konuya özel bir takım mülâhazaları ve gayeleri de bulunabilir ki bunları bizzat atıfların yapıldığı rivayetler üzerinden incelemek uygundur.

---

<sup>131</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 189.

<sup>132</sup> Câbirî, a.g.e., s. 151.

<sup>133</sup> Câbirî, a.g.e., s. 194, 202.

## Sonuç

Hâsıl-ı kelâm, Hz. Muhammed (sas), Allah'ın Hz. Adem'den beri bütün peygamberlere vahyettiği tevhid düşüncesi etrafında en mükemmel din olan İslâm'ı, vahyin bildirdiği esaslarla kıyamete kadar devam edecek evrensel kaideler üzerine oturmuş ve onu en güzel bir şekilde temsil etmiştir. İslâm'ın bütün insanlar için söz konusu olması ve evrenselliği hasebiyle onu bağımsız kapalı bir bünye içinde bırakmamış, yine vahyin ışığı altında, insan faktörünü gözeterik, dinin orijinalitesine halel getirmeyecek bir biçimde dış dünya ile iletişim içinde bulunmuş ve adeta bu hususiyetleriyle yeni bir dünya kurmuştur.

İslâm, kendinden önceki tüm inanış ve davranışları, kültürel bilgileri, örf ve adetleri toptan kaldırmamıştır. Aksini düşünmek, fitrat dini olan İslâm'ı ve insanın fitrî özelliklerini tanımamak demektir. Bununla birlikte İslâmiyet, söz konusu hususları amaçsız, kuralsız ve disiplinsiz olarak tasvip de etmemiştir. Bunlardan bazılarını tadil etmiş, bazılarını da aynen onaylamıştır. Bu bağlamda Allah Resûlü'nün, çevre kültürlerle olan iletişimde ıslâh (tadil/tashih), ibkâ (tasvib) ve ilgâ (red) olarak taksim edilebilecek üçlü bir ilişki ağı içinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Çevre kültürler içinde kutsal bir kitaba dayalı dinlere olan atıflar, diğerlerine oranla daha fazla yer tutmaktadır. Ayrıca bunlar içinde Yahudilerle olan ilişkilerde sosyal ve siyasî konularda, Hristiyanlar olan münasebetlerde ise inanç konularında olan atıfların daha çok yer aldığı ifade edilebilir. Rivayetler içinde zihinsel altyapıları uygun olmayan kültürlerle yapılan atıfların azlığından söz etmek de mümkündür.

İslâm'ın kendinden önceki ve zuhûru zamanındaki, çevresinde bulunan kültürlerle bir iletişim, etkileşim ve münasebet içinde olması, onların bazı örf ve adetlerini, inanç ve uygulamalarını tasvip etmesi; İslâm'ın orijinalliğine bir halel getirmediği gibi, onun en büyük temsilcisi Hz. Peygamber'in Sünnet'ine de bir zarar getirmemiştir. Haddi zatında bu durum takdir edilmelidir. Hatta denilebilir ki, tevhid düşüncesine, Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerine aykırı olan hususları reddetmesi, İslâm'ın orijinalliğinin bir yönü olduğu gibi, kıyamete kadar sürecek evrensel son hak din olma özelliği düşünülduğünde onun bütün insanlık için faydalı bulunduğu, Kur'ân ve Sünnet'e de aykırı olmayan hususları tasvip etmesi, yine onun ayrı orijinal bir tarafı olarak değerlendirilmelidir.

Allah Resûlü'nün (sas) dış dünya ile münasebetlerinde gözettiği dinî, siyasî ve içtimaî mülâhazalar göz önüne alındığında, bazı araştırmacıların, Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve

çevre kùltürlerle olan ilişkisi bağlamında ortaya attıkları iddiaların yüzeysel bir düşünce tarzı olduğu ve İslâm'ı algılayışlarında içinde buldukları önyargıların hangi seviyeye ulaştığı noktasında açık bir fikir vermektedir.

Bazı ahkâm ve inanç konularında olduğu gibi, bir takım beşerî münasebetlerde, genel ahlâk kurallarında, örf ve âdetlerde, çevre kùltürlerdeki bazı uygulamalara yapılması gereken muhalefetin açık bir şekilde bildirilmesi de bu ilişkiler ağında gözden kaçmaması gereken bir sonuçtur.

Hız. Peygamber'in (sas) dış dünya ile olan ilişkilerinde, özellikle Allah'ın vahyettiği son din olan İslâm'ın korunmasına yönelik olarak büyük bir titizlik gösterdiği ve gerekli tedbirleri hem sözlü hem de fiilî olarak aldığı da ortaya çıkan diğer önemli bir neticedir. Diğer bir ifade ile bu atıflar direkt değil, vahiy süzgecinden geçirilerek hayata geçirilmiştir.

Allah Resûlü'nün çevre kùltürlerle olan münasebetlerinde; dini tebliğ maksatlı uyguladığı tebliğ stratejisi ve metodu, geçmiş peygamberleri tasdik ve tebyin edici vasıfları, sulh ortamının tesisi, toplumun iç huzuru ve güvenliği için otoriteyi temin etmeye yönelik gösterdiği çaba, sosyal adalet ilkesini yerleştirmeye gayreti, geçmiş ümmetlerin dinlerinde yaptıkları tahrifattan dolayı hem onların müntesiplerine hem de ümmetine ikazda bulunması, geçmiş ümmetlere dair haberlerden ibret ve ders alınmasını istemesi, bunları yaparken gözettiği hassasiyet, gibi mülâhazalar ön plana çıkmaktadır. Binaenaleyh, Allah Resûlü'nün çevresiyle kurduğu dinî, siyasî ve sosyal bütün ilişkilerde genel olarak inancın gerekleriyle tavır alan bir tutum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, (I-XI) tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, (I-VI) zeyl: Şuayb Arnaût, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz.
- Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev.: Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Sünnetin Kabul veya Reddettiği Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, DEÜSBE, Doktora Tezi, İzmir 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin b. Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XX) Mısır 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-VI) Dâru İbni Kesir, Beyrut 1407.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Cezirî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, (I-IV) Dâru'l-Kitâbeti'l-Arabî, Kahire tsz.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünen*, (I-II) Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (I-IV) tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, talik: Kemâl Yûsuf Hût, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Elbânî'nin ahkâmı ile birlikte).

- Ebû Reyve, Mahmûd, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev.: Muharrem Tan, İstanbul 1998.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1952.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev.: Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Fück, Johann, "Die Originalität des Arabischen Propheten", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG*, Bd. 90, Bonn 1936, ss. 509-525.
- Güner, Osman, *Hizmet Peygamber'in Ehl-i Kitapla İlişkileri (Medine Dönemi)*, OMÜSBE, Doktora Tezi, Samsun 1995.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV) thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (Zehebî'nin *Telhîs'i* ile birlikte).
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X) Daru'l-Fikr, Beyrut 1412.
- Hıdır, Özcan, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, MÜSBE, Doktora Tezi, İstanbul 2000.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. Zübeyr, *Müsned*, (I-II) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- I. Goldziher, "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev.: Ömer Özsoy, *Ankara Ü. İ.F.D.*, c. 36, ss. 405-421, Ankara 1997.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (I-XXVI) tahk.: Saîd Ahmed A'rab, Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Tıtvan 1990.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhî'l-Buhârî*, (I-XIII) tahk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî ve Abdülazîz b. Bâz, Dâru'l-Fikr, y.y., tsz.
- ....., *Takrîbu't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Haleb 1992.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Zâkir Kadîrî Ugan, İstanbul 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (I-IX) tahk.: Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, y.y. 1975.

- İbn Hişam, Abdülmelik el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (I-IV) Dâru'l-Cîl, Beyrut 1411.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (I-IV) tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut Lübnan tsz.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, (I-III) tahk.: Yusuf Ahmed el-Bekrî ve Şâkir Tevfik el-Ârûrî, Demmâm Ramâdâ li'n-Neşr Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-VIII) Beyrut 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, (I-II) tahk. ve talîk: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Kaplan, İbrahim, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Kazıcı, Ziya, *Kur'ân-ı Kerim ve Garb Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Bahar Yayınları, İstanbul 1971.
- Kesler, M. Fatih, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahûdiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Kitap-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2009.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (I-X) çev.: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Mısır 1958.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, (I-X) Kahire tsz.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, (I-V) tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Na'naa, Remzi, *el-İsrâliyyât ve Eseruhâ fi Kütübi't-Tefsir*, Beyrut 1970.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen (el-Müctebâ)*, (I-VIII) tahk.: Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğa*, (I-IV) İdâratü't-Tibâati'l-Münîriyye, Mısır, tsz.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, çev.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Evsat*, (I-X) tahk.: Târik b. İvadillâh, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (I-XXIV) tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risale y.y. 2000.
- Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğın Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkid", *Ankara Ü.İ.F.D.*, XIV, ss. 95-124, Ankara 1966.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, (I-VI) tahk., tahrîc ve ta'lîk: Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya, "İslâmiyet'te Eski Dinlerin İzleri", *İstanbul Kùltür Dergisi*, c. 6, sayı: 63, 1 Temmuz 1946.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Aşura", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, ss. 24-26, İstanbul 1991.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kâhire 1961.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (I-XXIII) Beyrut 1985.

## **Islam's Relationship With the Other Cultures as Recorded in Narrations**

**Citation** / ©- Budak, A. (2011). Islam's Relationship With the Other Cultures as Recorded in Narrations, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 55-88.

**Abstract-** *The Sunnah (the practice of the Prophet) is the second main source of Islamic culture and civilization. Thus, research in the Sunnah would provide us with gateways for the methods and manners of the Prophet per his engagement and relationships with surrounding cultures. A comprehensive analysis of these engagements would reveal that the Messenger of God had some considerations in mind with his references to other cultures, and these considerations offer significant clues as to how Islamic culture approaches certain constituents during its contact with others.*

*Based on the narration discipline and its content, this work presents the network of contacts and interaction between Islam and other cultures like Judaism and Christianity.*

**Key words-** *Islam, Judaism, Christianity, culture, relationship, Prophet Muhammad, narration*



# "Sakâlîbe" Unsuru ve İslâm Dünyasına Giriş

## -İslâm Kaynaklarına Göre-

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR\*

---

**Atıf / ©-** Özdemir, M.N. (2011). "Sakâlîbe" Unsuru ve İslâm Dünyasına Giriş-İslâm Kaynaklarına Göre-, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1), 89-107.

**Özet-** Sakâlîbe, Hz.Nuh'un oğlu Yafes'in soyundan gelmektedir. Ortaçağ İslâm kaynaklarında Slavlar ile Slav kökenli kölelere bu isim verilmiştir. Farklı boylara ayrılmışlar, farklı coğrafyalara dağılmışlardır. Bulgarlar bu boylar arasından devlet kuranlardır. Sakâlîbe, savaşlarda esir olarak ele geçiriliyordu. Ayrıca Bizans ve Harezmi köle pazarlarından satın alınıyordu. Abbasi ve Endülüs Emevi halifeleri onlara önem veriyorlardı. Haremde Sakâlîbe cariyeler de vardı. İçlerinden hadım edilenleri haremde istihdam ediliyordu. Askerî yetenekleri sebebiyle orduda istihdam edilen Sakâlîbe de vardı.

**Anahtar sözcükler-** Sakâlîbe, köle, hadım, Abbasi, Halife, Ortaçağ, Kuzey Afrika, Bizans, Endülüs



### Giriş

Müslümanların İslâm'ın ilk döneminden itibaren çeşitli unsurlarla temasta buldukları bir gerçektir. "Sakâlîbe" nin İslâm dünyasına girişini hicri birinci yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Emevilerin (m.661/h.41-m.749/h.132) gerçekleştirdiği fetihler farklı coğrafyalarla tanışma ve farklı insanlarla kaynaşmayı, halifelerin çeşitli milletleri yakından tanımasını ve bu insanlara görev vermelerini sağlamıştı.

---

\* Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi DKAB Eğitimi Bölümü, e-posta: mehmetnadir72@gmail.com

Bilindiği gibi Abbasiler dönemi (m.750/h.133-m.1258/h.656) farklı milletlerin ve etnik unsurların kitleler halinde Müslüman oldukları ve İslâm coğrafyasında yer buldukları bir dönemdir. Bu milletlerin her biri yeni katıldıkları topluma önemli katkılarda bulunmuşlar ve halifeler tarafından saraydaki çeşitli görevlerde istihdam edilmişlerdir. Aynı durum Abbasilerin çağdaşı olan Endülüs Emevileri (m.756/h.139-m.1492/h.898) için de geçerlidir.

Çalışmamızda *Sakâlîbe* kavramı ve özellikle Müslümanların *Sakâlîbe* ile temasları üzerinde duracağız. Bu bağlamda özellikle Endülüs Emevileri ve Abbasilere temas edeceğiz. Ayrıca söz konusu unsurun ilk Müslüman devletlerde nasıl istihdam edildiklerine de değineceğiz. Siyasî ve sosyal faaliyette bulunan her millet ve topluluk incelemeye değer olduğu gibi günümüz Avrupası'nın ve özellikle de İspanya'sının tarihinde yeri olan *Sakâlîbe* de incelenmeye değerdir.

Çalışmamızın Ortaçağ'da birbirleriyle temas eden ırkları tanımamıza ve günümüz medeniyet birikimini anlamamıza katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

## A. SAKÂLİBE UNSURU HAKKINDA GENEL BİLGİLER

### 1. Sakâlîbe'nin Kökeni

"*Sakâlîbe*", Mâr b. Yafes b. Nuh'un çocuklarından. Diğer *Sakâlîbe*<sup>1</sup> ırklarının soyları da ona ulaşır.<sup>2</sup> *İbnü'l Cevzî* ise *Sakâlîbe*'nin Hz. Nuh'un oğlu Ham'ın soyundan olduğu kanaatindedir.<sup>3</sup> Bazı kaynaklarda yurtlarının Mağrib ülkeleriyle birleştiği konusunda rivayetler mevcuttur.<sup>4</sup> *Sakâlîbe*'ye "Benî Eşkitaz" da denirdi.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Sakâlîbe* (صقالبة) Müfredi Saklab (صقلاب), Saklabî ve Sıklabî şeklindedir. (E. Lèvi-Provençal, "Sakâlîbe" *İA*, İstanbul, 1966, X, 89-90.) Bu ansiklopedi maddesinde Saklabî kelimesi (Ş) harfiyle yazılmıştır. Biz burada (S) harfiyle yazmayı tercih ettik. Zira kelime Arapça olduğundan aslına uygun bir telaffuzu uygun bulduk.

<sup>2</sup> Mes'udî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, thk. Said Muhammed el-Levhâm, Beyrut, 1417 / 1997, II, 33.; Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l A'şa fi Sinaati'l İnşa*, şrh. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, 1407 / 1987, I, 422.; Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb, *Tarihu'l Ya'kubî*, Beyrut, 1379 / 1960, I, 16.

<sup>3</sup> İbnü'l Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l Müluk ve'l Ümem*, Beyrut, 1992, I, 250.

<sup>4</sup> Mes'udî, a .g .e ., II, 33.

<sup>5</sup> Kalkaşendî, a .g .e ., I, 422.

Ortaçağ İslâm kaynaklarında *Sakâlîbe*, Slavlarla, Slav kökenli köleler için kullanılan bir kavramdır. Sakleb kelimesinin çoğulu olan *Sakâlîbe*, Avrupa'nın doğusu ve güneyi ile Asya'nın kuzeyinde yaşayan insanları tanımlamak için kullanılan Grekçe s(k)labos (Slav, Sloven) isminin Arapçalaştırılmış şeklidir. S(k)labos, Ortaçağ'da Avrupa'ya göç eden kalabalık Slav kitlelerinin köleleştirilmesi sebebiyle zaman içinde s(k)lave şeklinde köle anlamını da kazanmıştır.<sup>6</sup> Slavların tarihi Grek-Roma medeniyetine dayanır. Diğer bir ifadeyle Slav tarihi Roma tarihi ile bağlantılıdır.<sup>7</sup>

Saklab (Sakâlîbe) Slav ve Fin kavimlerinin atalarıdır.<sup>8</sup> *Barthold*, Slav kölelerin Bulgaristan'dan geldiğini<sup>9</sup> ifade etmektedir. *Carl Brockelmann* ise "*Sakâlîbe*" veya "İslav" (Slav) kavramlarının Avrupa kıtasından olan harp esirleri için kullanıldığını iddia etmektedir.<sup>10</sup> Esasen Saklab, Slav demektir. İç Bulgarlarına ve bazı Güney Ruslarına da Slav (Saklab) denilir. *Hududu'l-Âlem* yazarı bu şekilde tespitte bulunmakla birlikte kanaatimizce bu tespit sorunludur.<sup>11</sup> Zira *Sakâlîbe* tanımı sadece slav ırkı için kullanılmamaktadır.

*İbn Fadlan* Türklerden söz ederken Slavlar ile Rusları birbirinden ayrı olarak zikretmektedir.<sup>12</sup> Oysa tarihen sabittir ki Ruslar, Slav ırkına mensupturlar. *E. Lèvi-Provençal* ise *Sakâlîbe*'nin İstanbul ile Bulgar memleketi arasında Hazarlara ve hudut ülkede meskun çeşitli göçebe kavimlere işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Bu göçebe kavimler içinde farklı *Sakâlîbe* topluluklarından da söz edilmektedir.

---

<sup>6</sup> Ahmet Taşağıl, "Sakâlîbe", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 3,4; Ayrıca bkz. Peter C. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba Berbers And Andalusis in Conflict*, E. J. Brill, Leiden-New York, Köln, 1994, s. 133.

<sup>7</sup> Vladimir Milkowicz, "The Slovenian And Servian-Croatian Race", *History of the World, The World's History*, Ed. H. F. Helmolt, London, 1907, s. 271.

<sup>8</sup> Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 18; bkz. Ğitas Ni'me, "es-Selefiyyun", *el-Mevsuatu'l-Arabiyyetü*, Dımaşk, 2005, XI, 56.

<sup>9</sup> V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, s. 253.

<sup>10</sup> Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s. 154; Ancak Slav ile *Sakâlîbe*'yi kökenlerinin farklı olması yönüyle birbirinden ayrılabilir. Çünkü Slavlar Asya kökenli bir ırktır. Geniş bilgi için bkz. (Kemal Beydilli, "Rusya", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 253-265.)

<sup>11</sup> *Hududu'l-Âlem*, çev. (ing.) V. Minorsky, London, 1937, s. 158.

<sup>12</sup> İbn Fadlan, a. g. e., s. 108, 109.

<sup>13</sup> E. Lèvi-Provençal, "Sakâlîbe" *İA*, X, 46.

## 2. Sakâlîbe Toplulukları

*Sakâlîbe*'nin içinde Hıristiyan olanları olduğu gibi bir kutsal kitaba ve dine inanmayanları da vardı. Kaynaklar onların dinleri yeterince tanımadıklarını kaydeder. Çeşitli yöneltimler oluşturan *Sakâlîbe*'nin bilinen bazı boyları şunlardır;

1-*Mâcek* (ماجك) diye de bilinenlerdir. Bunlara "*Yunan*" da denir. Ardından diğer *Sakâlîbe* çeşitleri gelir. İçlerinde devlet kuranlar vardı. Bunlar *Sakâlîbe* ırkları içinde en büyük olanlarıdır.

2- Ardından *Sakâlîbe* ırklarından "*Istibrane*" (اصطبرانة) gelir. Onlara "*Saklabic-Saklaic*" de denilir.

3- "*Delâvene*" (دلوانة) ismiyle tanınan *Sakâlîbe* vardır. Ülkelerine "*Vâc Allaf*" veya *Van Allaf* (واج علاف) denirdi.

4- *Sakâlîbe*'nin içinde "*Namcîn*" (نامجين) şeklinde isimlendirilen bir grup da vardı. Ülkelerine *Azâne* (عزانة) denirdi. Bunlar cesur ve saldırgan olanlarıydı.

5- "*Menâbin*" (منابن) diye bilinen bir çeşidi de mevcuttu. Ülkeleri "*Zenbîr*" (زنبير) diye isimlendirilmiştir.

6- "*Sertîn*" (سرتين) diye bilinen bir çeşidi de vardır. Bunlar kral ve reisleri ölünce onların cesetlerini yakarlardı. Hayvanlarını da yakarlardı. Bu davranışlarıyla Hintlilere benziyorlardı. Kaf dağında ve Hazar'da bulunuyorlardı. Hazar memleketlerinde Hazar halkı ile birlikte *Sakâlîbe*'den ve Ruslardan insanlar mevcuttu. Kendilerini ateşe atmak suretiyle intihar ediyorlardı. Bunlar da *Sakâlîbe*'den bir tür idi. Diğer bazı *Sakâlîbe* grupları ise batıya yönelmişlerdi.<sup>14</sup>

*Mes'udî*'den naklettiğimiz yukarıdaki isimlerin o günün yerel dillerindeki isimlerin Araplar tarafından telâffuz edilmiş şekli olduğu kanaatini taşıyoruz. Nitekim *Sakâlîbe*'nin yaşadığı ülkelerin çeşitliliği de yukarıdaki isimlerin farklılığına sebep olmuştur denilebilir.

## 3. Sakâlîbe'nin Yaşadığı Ülkeler

*Sakâlîbe* ülkeleri hakkında kaynaklarda yer alan bilgilerden hangi bölgelerde yaşadıkları ve kimlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ortaçağ'da kullanılan bu isim bu gün için söz konusu bölgelerin ve ülkelerin devamı olan ülkelerin tarihleri hakkında da bize bilgi verebilir.

---

<sup>14</sup> Mes'udî, a .g. e., II, 33-35.

*Makkarî*'nin naklettiğine göre ilk olarak Endülüs'ün kuzey sahillerinde Okyanus'ta ve ona yakın olan Kaştâle ( قشتالة ) ve Burtukal ( بُرْتُقَال ) diye isimlendirilen bazı iç memleketlerde *Sakâlîbe* ve Ruslar yer alır. İkinci olarak Okyanus'ta yer alan Endülüs'ün kuzeyinde İngiltere / İngaltara ( انكلطرا ) adasıdır. Bunun dışında *Sakâlîbe* memleketleri ve Bürcân adaları diye bilinen bölgeye kadar uzanan memleketler vardır.<sup>15</sup>

*Sakâlîbe*'nin sınırlarını çizerken *Makkarî* şu bilgileri de vermektedir: Doğuda Franc adı verilen millet, komşuları *Sakâlîbe* milletiyle savaşıyorlar ve dinlerine muhalefet ediyorlardı. Onları esir alıyorlar ve kölelerini Endülüs topraklarında satıyorlardı.<sup>16</sup>

Zikredilmesi gereken ilk *Sakâlîbe* hükümdarlığı *Deyr/Dîyr* ( الدير ) lerdir. Geniş şehirlere sahiptiler. Çok sayıda bina yapmışlardı. Müslümanlar, ülkelerine çeşitli ticarî faaliyetler için giderlerdi.

Bu devleti *Sakâlîbe* devletlerinden *Evânic/Evanec* ( الاوانج ) izledi. Şehirleri ve çok sayıda binaları vardı. Geniş mülkleri vardı. Orduları çoktu. Nüfusları kalabalıktı. Aralarında rekabetten kaynaklanan savaşlar olurdu.

İbn Fadlan *Sakâlîbe*'yi "Bulgar Ülkesi" olarak nakletmektedir.<sup>17</sup> Ardından bunları İdil-Volga Bulgar Devleti takip eder. Bunlar fizikî bakımından en güzel olanıydı. Sayıları çoktu ve güçlüydüler.<sup>18</sup> Şimdi de *Sakâlîbe*'nin İslâm dünyasına giriş sürecini ele alalım.

## B. SAKÂLİBE'NİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

### 1. Sakâlîbe'nin Müslüman Toplumlarında Yer Bulması

Araştırmalar göstermektedir ki Emeviler döneminde başlayan ve İskandinav ülkelere kadar yayılan ticarî ilişkiler söz konusudur. Ticarî nedenlerle kurulan temaslarla İsveç, Norveç, Finlandiya ve Baltık ülkeleriyle irtibat kurulmuş; alışverişlerde kullanılan en eskisi VII.

---

<sup>15</sup> Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't Tib min Ğusni'l Endelüsîr Ratib*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, H. 1408 / 1988, I, 137.

<sup>16</sup> Makkarî, a. g. e., I, 145.

<sup>17</sup> İbn Fadlan, Ahmed b. Fadlan b. Abbas b. Raşid b. Hammad, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1995, s. 23-25.

<sup>18</sup> Mes'udî, a. g. e., II, 35. Yukarıda İdil-Volga Bulgar Devleti ifadesini açıklayıcı olması sebebiyle ilave ettik. Metinde Türk devleti ifadesi geçiyor. (Müellif)

yüzyıla ve en yenisi XI. yüzyıla ait çok sayıda İslâmî gümüş sikke bulunmuştur.<sup>19</sup> Bu sikkeler<sup>20</sup> söz konusu bölgelerle ticaret yapıldığını göstermektedir.

İslâm dünyasında ticaretin en gelişmiş devri olarak bilinen VII. yüzyılın sonundan XI. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde; Hazar denizi, Karadeniz ve Rusya'dan; samur ve sincap kürk, tilki derileri, kunduz kürkleri, benekli tavşan derileri, keçi, balmumu, ok, tutkal, amber, at derisi, bal, fındık, şahin, zırh takımı, köle, büyük ve küçük baş hayvan<sup>21</sup>, Avrupa'dan köleler, Bizans'tan ipekler, Rusya'dan ise kürk ve silah ithal ediliyordu.<sup>22</sup> Bu alışverişler bölgeden ithal edilen köleler arasında *Sakâlibe*'nin de olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

İthalatın dışında Müslüman tacirlerin köle satın almaları için diğer bir seçenekleri de Bizans pazarlarıydı. Bizans pazarları bu hususta ünlüydü. İnsanlar doğudan, batıdan, güneyden, kuzeyden ticaret amacıyla bu pazara yöneliyorlardı.<sup>23</sup> Diğer bir pazar da Harezm pazarıydı. Burası da köle ticareti konusunda dikkat çeken bir yerdirdi.<sup>24</sup> Bölge, sahip olduğu zengin altın ve gümüş madenleri ile değil; *Sakâlibe*, Hazar ve Türk kölelerinin ticaretinin

---

<sup>19</sup> W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, Ankara, 1975, s. 65, 66; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul, 1995, s. 104.

<sup>20</sup> *Sikke*: Ağırlığı önceden ayarlanmış, üzerinde darb edip tedavüle çıkaran ve istendiğinde geri almayı taahhüt eden devletin, hükümdarın ya da resmî otoritenin simge veya yazısının yer aldığı madenî para türüdür. Kelime Arapça'dan gelmekte olup "damga veya nakış basmak için hazırlanmış kalıp, demir demektir. Çoğulu olan meskukat da "damga ile damgalanmış" manasını taşır. Bir ödeme aracı olarak sikkeden önce tahıl ürünleri, araç gereçler, değerli madenî parçalar vb. para yerine kullanılırken sikkenin ortaya çıkışıyla bu çeşitlilik son bulmuş ve standart bir ödeme aracı ile işlem görme imkânı sağlanmıştır. Günümüzde kullanılan madenî bozuk paralar da –özellikleri itibarıyla gerçekte birer sikkedir. (Oğuz Tekin, "Sikke", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 179-184.)

<sup>21</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s. 107-108.

<sup>22</sup> J. H. Kramers, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, çev. Ömer Rıza Doğrul, b. y. y., 1352 / 1934, s. 36.

<sup>23</sup> Kazvinî, Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru'l Bilad ve Ahbaru'l İbad*, Beyrut, 1960, s. 531.

<sup>24</sup> Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l Müctemai'l İslâmî hatta Sevratî'z Zenc*, Amman, 1407 / 1987, s. 78.

yapılmasıyla tanınırdı.<sup>25</sup> Türk köleler, Abbasilerin ilk yüzyılında *Sakâlîbe*'nin önüne geçti. Ama *Sakâlîbe*'nin önemi azalmadı. Bilhassa hadımların çoğu *Sakâlîbe* arasından seçildi.<sup>26</sup>

Abbasiler döneminde fetihler azalmıştı. Ancak, yeni insan kaynaklarına ihtiyaç duyuldu. Bu noktadan hareketle ticarî faaliyetlerde köleler önemli bir yer tutmaya başladı. Sonuç olarak farklı unsurlardan oluşan çok sayıda köle İslâm dünyasına getirildi. Bu unsurlardan birisi de *Sakâlîbe*'dir.

Köle elde edilecek üç büyük alan vardı. Bunlardan birincisi "*Bilâdü's Sakâlîbe*" adını taşıyan, özellikle Orta ve Doğu Avrupa'nın orman ülkeleri...İkincisi "*Bilâdü'l Etrak*" adını taşıyan Türklerin ülkesi veya Türkistan, yahut Orta Asya stepleri... Üçüncüsü "*Bilâdü's Sudan*" denen, Savan ve Afrika ormanının kenarında yer alan Siyahlar ülkesi..."<sup>27</sup>

Müslüman yazarlar *Sakâlîbe* kölelerinin kaynağından söz ederken, *Sakâlîbe*'nin önemli bir kısmının İslâm dünyasına savaşlarda ele geçirilen esirler olarak geldiklerini kaydederler. *Sakâlîbe*, Kuzey Afrika'ya köle ticaretinin iki ana rotası üzerinden ulaşıyordu. Bunlardan biri İspanya yoluyla, diğeri Almanların Slavlarla yaptıkları savaşlarda ele geçirdikleri Slav esirlerin Kuzey Afrika'ya götürülmesi suretiyle gerçekleşiyordu. Tüccarlar, köleleri Almanya ve Fransa aracılığıyla İspanya'ya getiriyorlardı. Venedik'ten İslâm dünyasına ihraç edilen kölelerle ilgili ilk bilgi sekizinci yüzyılın ortalarına kadar gider. İslâm dünyasındaki *Sakâlîbe* arasında hemen tüm Slav ırkından köleler mevcuttu.<sup>28</sup>

## 2. Endülüs Emevilerinde Sakâlîbe

Endülüs'te karşılaştığımız *Sakâlîbe* Endülüs toplumuna dışarıdan katılan bir topluluktur. Yahudi köle tacirleri ve korsanlar tarafından Doğu Avrupa'dan Endülüs'e getirilen Slav asıllı kölelerdi. *Sakâlîbe* daha çocukken Endülüs'e getiriliyordu. İslâmî bir terbiye ile yetiştirilip azat edilmelerinin ardından, sarayda ve orduda oldukça üst düzeyde ve önemli

---

<sup>25</sup> İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesalik ve'l Memalik*, thk. Muhammed Cabir Abdülâl, Mısır, 1961, s. 103 ; İdrisî, Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed, *Letaifu'l Mearif*, thk. İbrahim el-İbyarî-Hasan Kâmil es-Sayrafi, Kahire, 1960, s. 226.

<sup>26</sup> Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz b. Muhammed, *Coğrafiyyetü'l Endelüs ve Avrupa min Kitabi'l Mesâlik ve'l Memâlik*, Beyrut, 1968, s. 181.

<sup>27</sup> Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1983, s. 181.

<sup>28</sup> Dmitrij Mishin, "The Saqaliba Slaves in the Aghlabid State", *35th Congress of Asian and North African Studies (CANAS)*, Budapest, July, 9, 1997, s. 237,238; William Hazin, *el-Hadaratü'l Abbasiyye*, Beyrut, 1984, s. 174.

vazifeler üstlenmekteydiler. *Sakâlibe*, Endülüs Devleti'nin son yıllarında Araplar ve Berberilere ilave olarak siyasî gelişmelere yön veren üçüncü bir güç odağı haline gelmiş; bu potansiyelleriyle, devletin yıkılışının ardından XI. yüzyılda Turtuşa, Meriyye, Mürsiye, Daniye ve Belensiye'de egemenliklerini ilan etmişlerdir.<sup>29</sup> *Sakâlibe*, Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde de varlığını devam ettirmiştir.<sup>30</sup>

Roma İmparatorluğundaki hâssa askerleri, daha sonra Merâkeş'deki şerifler hanedanı "Abidler" gibi, İspanya İslavları da, gittikçe sayıları artarak, Endülüs toplumunda büyük mevkiler elde ettiler ve önemli siyasî görevlere getirildiler. İlk defa yüksek dereceli sivil görevler, hatta askeri kumandanlıklar üstlenmeleri, III. Abdurrahman devrinde görülmektedir. Halife Slavlardan kendi devletinde Arap ileri gelenlerinin elinde bulundurduğu tesire karşı muvazene kurmak ve onlarla mücadele etmek hususunda faydalandı.<sup>31</sup> Diğer bir anlatımla Araplar ve Berberiler arasındaki mücadelede dayanak olmaları için *Sakâlibe*'den yararlandılar.<sup>32</sup> *Sakâlibe* en çok III. Abdurrahman zamanında arttı. Ardından onların sayısını artıran diğer halife Abdurrahman'ın torunu Hakem b. Hişam (m. 206/h.180-m. 822/ h.207) oldu. İlerleyen yıllarda Emeviler onların istihdamını kademeli olarak artırdılar. En çok sayıya Abdurrahman en-Nâsır (m.912/h.300-m.961/h.350) döneminde ulaştı. O, arkadaş çevresini ve ordusunu *Sakâlibe*'den oluşturdu. Onlarla savaş gibi çok önemli durumları onlarla istişare etti. Onları dinî görevlere getirdi. Abdurrahman en-Nâsır rivayete göre *Sakâlibe*'nin sayısını 3750'den 6087, sonra da 13750 kişiye artırdı.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları II (Medeniyet Tarihi)*, Ankara, 1997, s. 8-10. Söz konusu şehirler Endülüs şehirleridir.

<sup>30</sup> Sinan İlhan, "İspanya'da Yahudi Varlığının Menşei", *İstem*, Konya, 2010, V, 15,16; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Şahabettin Ergüven, "Ana Hatlarıyla XI.Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", *İstem*, XIV; *Murabıtlar*: Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında hüküm süren Berberî hanedanı ve devleti (1056-1147) Ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız (İsmail Yiğit, "Murabıtlar", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 152-155.) *Muvahhidler*: Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Berberî hanedanı.(1130-1269)Ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız (Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 410- 412).

<sup>31</sup> E. Lèvi-Provençal, "Sakâlibe", *İA*, X, 47.

<sup>32</sup> Anwar G. Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*, Minneapolis, b. t. y. s. 114. Bu dönemde *Sakâlibe*'nin saraydaki varlığı IX. yüzyılda Bağdat'ta Abbasi halifelerinin ne Arap ne de İran'lı olmayan Türk ücretli askerlerine yönelmelerini hatırlatıyor. (a. g. e)

<sup>33</sup> İbrahim Za'rur, "Sakâlibe", *el-Mevsuatu'l Arabiyye*, Dimaşk, 2005, XII, 160.



Endülüs saraylarında hadımların varlığından da söz edilmektedir. Halife II. Hakem'in ölümü üzerine iki Slav hadım onun ölümünü sakladılar ve henüz çocuk yaşta olan velihtin halife ilan edilmesine mani olmaya çalıştılar.<sup>34</sup>

Endülüs'te toplumun orta tabakasını oluşturanlar ev işlerinde ve diğer hizmetlerde çalıştırmak üzere *Sakâlîbe* köleler satın aldılar. Muhtemelen hadım olmayanlar ev dışında diğer zor işlerle uğraşıyorlardı. Bazen *Sakâlîbe* cariyelerden şarkı ve raks hususunda yararlanılıyordu. Bu grubun fiyatları cariyenin maharetlerine göre değişiyordu.<sup>35</sup>

Endülüs'te *Sakâlîbe*'nin zaman içinde refah seviyesi yükseldi. Büyük malikâneler satın aldılar.<sup>36</sup> Endülüs'te Arap-İslâm Medeniyetini etkilediler. Böylece kültür hayatına katkı sağladılar. Onlar arasından âlimler, mütefekkirler ve şairler çıktı.<sup>37</sup> Yani *Sakâlîbe* ırkıdan olanlar Ortaçağ tarihinde doğuda ve batıda büyük bir rol oynadılar. Hem buldukları bölgeyi etkilediler, hem de oradaki diğer kavimlerden etkilendiler.<sup>38</sup>

Ortaçağ'da diğer bazı İslâm memleketlerinde de *Sakâlîbe*'ye rastlanıyordu. Örneğin Mısır'a büyük heyetler halinde girdiler. Fatimî halifelerine hizmet eden önemli unsurlardan biri oldular. Devletin yapısında önemli etkiler bıraktılar.<sup>39</sup> Fatimî ordusunda da etkin idiler.<sup>40</sup>

#### a. Sakâlîbe Hadımlar

"*Sakâlîbe*" kelimesinin Ortaçağ İslâm dünyasında hadım köleler için de kullanıldığı iddia edilmektedir. Ancak bu görüşün doğruluğu kesin değildir. Bu kelime XI. yüzyıldan itibaren hemen tüm İslâm kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Bu yüzden *Sakâlîbe* denilince sadece köleler, ya da genel olarak hadımlar değil, özel kategoriye mensup köleler de anlaşılır.<sup>41</sup>

---

<sup>34</sup> E. Lèvi-Provençal, "Sakâlîbe", *IA*, X, 47,

<sup>35</sup> İsmet Abdüllatif Dendeş, "el-Endelüs fi Nihayeti'l Murabıtiyne ve Müstehelü'l Muvahhidiyne Asru'd Tavaifü's Sâni", Beyrut / Lübnan, 1988 / 1408, s. 260.; İbrahim Za'rur, a. g. .e., s. 160.

<sup>36</sup> Peter C. Scales, a. g. e. ., s. 135.

<sup>37</sup> İbrahim Za'rur, a. g. e. ., s. 161.

<sup>38</sup> Sıham Mustafa Ebu Zeyd, "Müslüman Mısır'da Sakâlîbe'nin Tarihi", *Mecelletu Külliyyati'd Dirasati'l İnsaniyye*, Ezher University, Sayı: 9, s. 144,145.

<sup>39</sup> Sıham Mustafa Ebu Zeyd, a. g. m. ., s. 145.

<sup>40</sup> Sıham Mustafa Ebu Zeyd, a. g. m. ., s. 148.

<sup>41</sup> Dmitrij Mishin, a. g. m. ., *35th Congress of Asian and North African Studies*, s. 237, 238.

Yahudiler'in hadımlaştırma işiyle uğraştıkları kaynaklardan anlaşılmaktadır. Yahudiler ilk defa Fransızlar için hadımlaştırma işi yapmışlardı. Fransızlarla Müslümanlar sınır komşusuydular. Buradan diğer ülkelere hadımları naklediyorlardı. Endülüs'te de Müslümanlardan bir grup hadımlaştırmayı öğrenmişti. Böylece bir çeşit "Müsle" olan hadımlaştırmayı zamanla serbest bıraktılar.<sup>42</sup> Zira Emevi yönetimi hadımları sarayda istihdam ettiğinden hadımlaştırmayı da yasaklamadı.

---

<sup>42</sup> Makkarî, a. g. e ., I, 145.; *Müsle*: Sözlükte "incitmek, sıkıştırmak, acı çektirmek, kıvrım, hile "gibi anlamlara gelen Farsça şikence (şikence), genel anlamıyla bir canlıya maddî ve manevî olarak yapılan haksız eziyeti, acı ve ıstırap veren muameleyi ifade eder. Arapça'da azab, ta'zib, müsle, zulm, eziyet gibi kelimeler de bazı nüanslarla bu anlamı içerir. Hukuk dilinde işkence, geniş anlamıyla bir şahsın maddî veya manevî varlığına yöneltilmiş maksatlı ve haksız eziyeti, acı ve utanç verici tutum ve davranışı, dar ve teknik anlamıyla ise itirafta bulunması için sanığa veya cezalandırma amacıyla suçluya yapılan aynı nitelikteki haksız davranışları ifade eder. Hz. Peygamber'in, telkin ettiği genel insanî ve ahlâkî ilkelerin ve bunları bizzat uygulayarak Müslümanlara örnek bir hayat modeli oluşturmasının yanı sıra hangi canlıya karşı işlenirse işlensin her tür işkenceyi şiddetle kınayan ve yasaklayan sözleri de Müslümanlar için genel bir davranış bilinci oluşturmayı hedefler. Bir kutsî hadiste Allah'ın, "Kullarıma işkence etmeyiniz." buyurduğunu bildiren ve "Dünyada insanlara işkence edenlere Allah da ahirette ceza verir." diyen Hz. Peygamber, işkencenin insanı yeryüzünün efendisi olarak yaratan Allah'a karşı da bir saygısızlık olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber haklı cezalandırmada bile yüze vurulmasını kınamış, Müslüman-gayri Müslim, hür-köle veya suçlu-suçsuz ayrımı yapmaksızın insanlara ve savaş şartlarında azılı düşmanlara bile işkence yapılmasını, haklı cezalandırmada ölçüyü kaçırıp işkence boyutuna vardırılmasını da uygun bulmamıştır. Dinî öğreti içinde yer alan bu genel ve özel hükümler, hem geniş anlamıyla hem teknik anlamda işkencenin İslâm toplumunda suç ve günah olarak algılanıp uygulamada en alt düzeyde kalmasını sağlayan bir zihniyetin temelleri olmuştur. Fıkıh literatüründe konunun daha çok sanık, suçlu, esir ve köle gibi zayıf tarafın haklarını koruyucu çizgide ele alınması da aynı gelişmenin bir parçasıdır. Bununla birlikte fıkıhın sosyal realiteyle ve toplumların şart ve gelenekleriyle yakın ilgisinin bulunması ve bu ortamda mümkün olan bir iyileştirmeyi hedef alması sebebiyle İslâm toplumlarında uygulamada işkence türü hak ihlallerinin bütünüyle ortadan kalktığını söylemek, yine fıkıh kültürünün bunlardan hiç etkilenmediğini iddia etmek doğru olmaz. (Şamil Dağcı, "İşkence", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 429, 430.)

İşkence konusu bağlamında hadımlaştırma hakkında da kısaca bilgi vermek yerinde olur. Hadımlaştırma yaygın olarak H. 200/ M. 800 yıllarında İslâm düşüncesinin gerilemesi sonucu eski doğu âdetleri İslâm dünyasına girmeye başladı. (Adam Mez, "Orta zaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler", *Ülkü*, çev. Cemal Köprülü, Sayı: 63, Ankara, 1938, XI, 216.) Hadımlaştırma işinin nasıl yapıldığı konusunda Tarihçi *Makdisî* şu bilgileri veriyor: Hadımlaştırma yapılırken çocuğun huyeleri yarıdır. Yumurtalıkları çıkarılır. Çocuk bu sırada çığlık atar. Yumurtalıklarından birisi yerinde bırakılır. Ameliyat sonrasında sol yumurtalık bırakılırsa şehveti olurdu. Sağ yumurtalık bırakılırsa sakalı çıkardı. Bazen de âleti alınır; idrar menfezi açılır ve buraya kurşun sıkıştırılırdı. Hadım, idrarını ya-

Abbasiler devrinde hadımların sayısı ve önemi bilhassa Halife Emin ile birlikte arttı. Halife çok sayıda beyaz ve siyah hadımı Bağdat'ta topladı. H. III / M. IX. yüzyılın başlarında Bağdat'ta 7000 siyah ve 4000 beyaz hadım vardı. Daha sonra beyaz hadımlar azalmaya başladı. Zira fiyatları artmıştı.<sup>43</sup> Halife Muktedir Billah'ın beyaz ve siyah 11000 hadım edilmiş kölesi (tavaşi) olduğu nakledilir. Bir Bizans elçi heyetinin Bağdat'ta kabulü esnasında 4000 beyaz ve 3000 siyah tavaşının merasimde hazır bulunduğu rivayet edilir.<sup>44</sup> Fiyatları oldukça pahalı olan hadımlar, İspanya üzerinden Bağdat'a getirilip halifenin sarayında hareme alınıyordu.<sup>45</sup> Endülüslü Emevi Halifesi Hakem'e hediye olarak yirmi *Sakâlîbe* çocuk hadım verildiği rivayet edilmektedir.<sup>46</sup>

*Adam Mez*, beyaz ırk içinde seçkin olan *Sakâlîbe*'nin değerinin Türklerden yüksek olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Türkler ise bildiği üzere askerlik alanında istihdam ediliyordu.<sup>48</sup> *Sakâlîbe*'nin değerini artıran bazı özellikleri fizikî olarak dikkat çekmeleri<sup>49</sup>, erkeklerinin hadım edilerek haremden değerlendirilmeleri, kadınlarının ise odalık olarak bulundurulmalarıydı.

*İbn Hallikân*, bu dönemde *Sakâlîbe*'den çok sayıda hadım toplandığını kaydeder.<sup>50</sup> *İbn Hurdazbih* ise batı denizlerinden *Sakâlîbe* kökenli hadımların getirildiğini nakleder.<sup>51</sup> *Claude Cahen* de *Sakâlîbe*'nin yoğun olarak hadımlaştırıldığını ve harem aşası yapıldığını

---

parken bu kurşunu çıkarırdı. (Makdisî, Şemsüddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't Tekasîm fi Ma'rifeti'l Ekalîm*, Leiden, 1967, I, 212.)

<sup>43</sup> Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l Hayavan*, Kahire, 1356 / 1958, I, 106.

<sup>44</sup> İbn Hallikân, Ebu'l Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir, *Vefeyâtü'l A'yân ve Enba'iz Zaman*, Beyrut, 1968, I, 271; M. Fuad Köprülü, "Hadım", *İA*, İstanbul, 1964, V-I, s. 46.

<sup>45</sup> Makdisî, Makdisî, Şemsüddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't Tekasîm fi Ma'rifeti'l Ekalîm*, Leiden, 1967, I, 210.

<sup>46</sup> Makkarî, a. g. e. , I, 384.

<sup>47</sup> Adam Mez, "a. g. m. ", *Ülkü*, çev. Cemal Köprülü, Sayı: 63, XI, 218, 219.

<sup>48</sup> Mustafa Zeki Terzi, "Gulâm", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 178.

<sup>49</sup> Hilâl es-Sâbî, a. g. e. , s. 8. *Sakâlîbe*'nin itaatkâr ve samimi oldukları, dolunay gibi parlak yüzlü ve zarif oldukları kaynaklarda yer almaktadır. (Hilâl es-Sâbî, a. g. e. , s. 80.)

<sup>50</sup> İbn Hallikân, a. g. e. , I, 271.; İbn Fakih, el-Hemadanî, *Muhtasar Kitabu'l Buldan*, Leiden, 1886, II, 84.

<sup>51</sup> İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesalik ve'l Memalik*, Leiden, 1889, s. 92.

tesbit ediyor.<sup>52</sup> Ancak hadımlaştırma ameliyatı İslâm topraklarında yapılmıyordu. Olsa bile nadir bir durumdu. Hadımlaştırma, Endülüs coğrafyasında serbest bırakılana kadar Yahudi tüccarlar vasıtasıyla gerçekleştiriliyordu.<sup>53</sup>

*Makdisî*, *Sakâlibe*'nin Endülüs'e getirilip hadım edildikten sonra Mısır ve Bizans bölgelerine getirildiğini naklediyor. Hadım edilenlerin nasıl ele geçirildiği konusunda ise müellif, bazı Rum ailelerin çocuklarını kiliseye adamak amacıyla ve kadınlarla meşgul olmalarının önüne geçmek için hadım ettirdikleri bilgisini veriyor.<sup>54</sup> Kaynaklarımızdaki bu bilgiler, hadımlaştırma gerekçelerinden sadece bir kaçıdır.

*Sakâlibe*'nin diğer önemli işlevi halifelik/kraliyet haremının muhafızlığını yapmaktı. Bunlar bu iş için istihdam edilen hadım edilmiş çocuklardı. Odalık cariyelerin çoğu *Sakâlibe*'dendi. Halife Hakem'in karısı da bunlardan birisiydi.<sup>55</sup> *Sakâlibe* hadımlar sultanlara severek hizmet etmekle tanınmışlardır.<sup>56</sup>

#### **b. Askerlik Alanında Sakâlibe**

Ortaçağın çok uluslu devletlerinde ordunun yerel değil, yabancı unsurlardan oluştuğu bilinen bir gerçektir. Bir çeşit devşirme yöntemi de denilebilecek bu yöntemle ele geçirilen çocuk yaştaki köleler eğitimden geçirilip yetenekli olanları orduya hizmet için ayrılıyordu.

*Sakâlibe* askerî bakımdan Türklerden sonra en çok tercih edilen unsurdu.<sup>57</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi kaynaklarda Slav adıyla da geçen bu topluluk, Abbasilerin ilk yüzyılında fazla öne çıkmamışsa da özellikle Halife Mütevekkil'den sonra, yani Türklerin etkinliğinin azalmaya başladığı dönemde askerî bakımdan en çok tercih edilen ırk olmuştur.<sup>58</sup> *Daniel Pipes* bu dönemdeki köle askerlerle ilgili bilgi verirken *Sakâlibe*'nin varlığına da temas edi-

---

<sup>52</sup> Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Ankara, 1990, s. 117.

<sup>53</sup> İbn Havkal, Muhammed, *Suretü'l'Arz*, Leiden, 1938, s. 92, 110.

<sup>54</sup> Makdisî, a. g. e. ., I, 210.

<sup>55</sup> Peter C. Scales, a. g. e. ., s. 134.

<sup>56</sup> Beyhakî, Ebu'l Fadl Muhammed b.Hasan, *el-Mehasin ve'l Mesavi*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Mısır, b. t. y., II, 395.

<sup>57</sup> Ali Mazaherî, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, İstanbul, b. t. y., s. 364.

<sup>58</sup> Bkz. Bernard Lewis, *Religion and Society*, New York, 1974, s. 247.

yor.<sup>59</sup> *Sakâlîbe* ordu komutanlığına, halife koruması olarak, güvenlik görevlisi olarak, şehirlerin (vali, belediye işlerine) diğer bazı işlerine bakıyorlardı.<sup>60</sup>

Sivil ve asker *Sakâlîbe* arasında farklar vardı: Mesela asker olanları hadım edilmişler ve onların çoğu Avrupa köle pazarından satın alınmamıştı. Bunlardan bir kısmı akınlarda yakalanmışlar ve ücretli asker olarak istihdam edilmişlerdi. Sonuç olarak, bunların çoğu kendi dillerini ve dinlerini korudular. Bir kısım *Sakâlîbe* idarî görevler için eğitilirken, diğerleri halifelik muhafızlığı için eğitiliyordu. Onlar *fetâ* ünvanı alırlardı ve çokları askerî önemlerini belirtmek için *Mukâtil* şeklinde ikinci bir isim daha alırdı. Hanedan idaresinin ilk yıllarından itibaren I. Hakem (M.796/822) *Sakâlîbe*'den "Mutes" olarak bilinen muhafız birliği oluşturdu. Onlar Arapça konuşuyorlardı. Çocuk yaşta saraya alınan bu kölelere Arapça öğretiliyor ve aralarında İslâm dinini benimseyenler oluyordu.<sup>61</sup>

### 3. Abbasilerde Sakâlîbe Unsuru

Abbasilerin ilk yıllarından itibaren *Sakâlîbe* unsuruna iltifat gösterildiği kaynaklarımızın verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Halife Mansur Missis(Massis) şehrine 1000 adam gönderdi. O daha önce Mervan'ın bu şehre yerleştirdiği İran'lı, Slav ve Hıristiyan Nabatlılardan bir kısmını Missis şehrine nakletti. Kendilerine, ekip biçtikleri bahçelerine karşılık olmak üzere şehirde arsalar verdi, ev yapmaları için yardım etti. Yeni gönderdiği askerlere arazi ve ev verdi.<sup>62</sup>

Halife Mehdi de *Sakâlîbe*'ye itibar gösterdi.<sup>63</sup> Harun Reşid zamanında Diyar-ı Rum'a düzenlenen seferde Tarsus'ta *Sakâlîbe* ile savaşıldı. *Sakâlîbe* Rum kralına sığındı.<sup>64</sup> "Sakâlîbe Kalesi" olarak bilinen bir kale de fethedildi.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> Daniel Pipes, *Slave Soldiers And Islam*, London, 1981, s. 183.

<sup>60</sup> Abbâdî, Ahmed Muhtar, *es-Sakâlibetü fi Esbanya mea tahkiki Risaleti İbni Nahrasiyye es-Saklabî*, Madrid, H. 1373 / M.1953, s. 11,12.

<sup>61</sup> Peter C. Scales, *a. g. e. .*, s. 134.

<sup>62</sup> Belazurî, Ahmed b.Yahya b.Cabir b.Davud, *Fütuhu'l Buldan (Ülkelerin fethi)*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 237, 238.

<sup>63</sup> Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Yak'ub b. Cafer b.Vehb, *Kitabu'l Buldan*, Beyrut, 1988, s. 10.

<sup>64</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l Ümem ve'l Müluk*, Beyrut, 1407, V, 614.

<sup>65</sup> İbnü'l Cevzî, *a. g. e. .*, IX, 182.

Halife Muktefi'nin 20000 kölesi olduğu ve bunlardan 10000' inin Sudan'lı ve *Sakâlibe*'den oluştuğu rivayet edilmektedir.<sup>66</sup> Kısaca Bağdat'ta Türk, Slav, Rum, Ermeni v.b çeşitli ırklardan köleler de vardı.<sup>67</sup> *Sakâlibe* hizmetçilerden tercümanlık faaliyetlerinde de faydalandığını da belirtmek gerekir.<sup>68</sup>

Halife Muktedir Bulgar (*Sakâlibe*) kralına elçi olarak Ahmed b. Fadlan'ı göndermiştir. Ahmed b. Fadlan gördüklerini *İbn Fadlan Seyahatnamesi* adıyla kaleme aldığı eserinde şöyle anlatmıştır: Halifeye, *Sakâlibe* Kralı İlteber Almış (veya Almuş) b. Şilkî (veya Şelkey) bir mektup göndererek, kendisinden dini anlatacak, halife adına hutbe okutacak bir mescit ve minberin kurulması için bir heyetin gönderilmesini ve ayrıca düşmanlarından korunmak için bir istihkâm yapılmasını istiyordu. Halife de kralın bu isteklerini yerine getirdi.<sup>69</sup>

Abbasiler döneminde Horasanlılar *Sakâlibe* esirleri ele geçirmekten sorumluydular. Bağdat'a getirilen bu esirler Akdeniz sahillerinden getiriliyordu. Aynı zamanda Mubaradiye, Kalberiye, Katalonya, Celikiyye gibi Endülüs'e komşu bölgelerden getiriliyordu. Bir kısmı da Rum Denizi kıyılarından, Mısır, Mağrib, Endülüs ve Fransa'dan getirilmişlerdi.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Hilâl es-Sâbi, Muhassın, *Rüsumu Dâri'l Hilâfe*, b. y. y.,1965, s. 8.

<sup>67</sup> Muhammed Abdulcebbar Beg, "Abbasi İdaresi Altındaki İslâm Toplumunda Serfler", çev. Süleyman Tülüçü, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 7*, İstanbul,1986, s. 521, 522.; Richard Nelson Frye, *Ortaçağın Başarısı Buhara*, çev. Hasan Kurt, Ankara, b. t. y., s. 138.

<sup>68</sup> Muhammed Muhtar el-Kâdî, "Eseru'l Müslimîn fi'l Hadâratı'l İnsaniye", *Mecelletu'l Ezher*, Sayı: 9-10, Kahire, 1967, XXXVIII, 948.

<sup>69</sup> İbn Fadlan, a. g. e. ., s. 23-25; Ayrıca bkz. Rihletü İbn Fadlan (İbn Fadlan Seyahatnamesi), çev. Lütfi Doğan, a.g. dergi, Sayı: I-II, c. III, s. 59-80.

<sup>70</sup> Mes'udî, Ebi'l Hasen Ali b.Hüseyn, *et-Tenbihu ve'l İşraf*, tsh. Abdullah İsmail, Bağdad, H. 1357 / M. 1938, s. 50

## Sonuç

Beyaz ırkın en seçkin kölelerinden sayılan *Sakâlibe*'nin kaynaklardan anlaşıldığına göre, Slav ırkını ifade ettiği anlaşılma ile birlikte, bugün bildiğimiz Kuzey ve Doğu Avrupa ülkelerinin halklarının ataları oldukları şeklindeki bir değerlendirme kanaatimizce daha doğrudur.

Araştırmamızda zikredildiği gibi *Sakâlibe* tarafından kurulduğu anlaşılan ve zikrettiğimiz bazı devlet isimleri bugün aynı isimlerle varlığını devam ettirememiştir. Bugün Kuzey Avrupa'da slavlaşmış ülkeler dikkate alındığında örneğin bir kaynağımızda *Evanic (Evanec)* adıyla ifade edilen devletin bağımsızlığını kaybederek, bugün bölgede egemen olan bir devletle bütünleşmiş olması muhtemeldir.

Endülüs Emevilerinde ise *Sakâlibe* bir dönem devletin en itibarlı unsuruydu. Endülüs coğrafyasına III. Abdurrahman ile birlikte giren bu unsur bölgeyi siyasî ve kültürel bakımlardan etkilemiştir.

Abbasilerin ilk yüzyılında *Sakâlibe*, Türklerden sonra kendilerinden en çok söz ettiren unsur olmuştu. Mevaliye önem ve öncelik veren Abbasiler, *Sakâlibe*'ye itibar etmeye başladılar. Abbasi halifeleri beyaz ırkın seçkinlerinden olan *Sakâlibe*'ye Türklerin etkinliklerinin azaldığı ikinci yüzyıldan itibaren askerlik alanında önemli ölçüde ağırlık verdiler. İlave olarak *Sakâlibe* cariyeler de odalık olarak haremdeki yerlerini almışlardır. Harem hayatının vazgeçilmezlerinden olan hadımlar arasında önemli sayıda *Sakâlibe* köle mevcuttu. Çalışmamızdan anlaşıldığı üzere Endülüs Emevileri de saray haremde cariyeler bulundurmuşlar ve hadımlar istihdam etmişlerdir.

## Kaynakça

- Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l Müctemai'l İslami hatta Sevrati'z Zenc*, Amman, 1407/ 1987.
- Ayalon, David, *Eunuch, Caliphs And Sultans*, Jerusalem, 1999.
- Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990.
- Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz b. Muhammed, *Coğrafiyyetü'l Endelüs ve Avrupa min Kitabi'l Mesalik ve'l Memalik*, Beyrut, 1968.
- Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud, *Fütuhu'l Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 2002.
- Beydilli, Kemal, "Rusya", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1992.
- Cahen, Claude, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Ankara, 1990.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l Hayavan*, Kahire, 1356/ 1958.
- Dağcı, Şamil, "İşkence", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII.
- Ergüven, "Şahabettin, Ana Hatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", *İstem*, XIV.
- E. Lèvi- Provençal, "Sakâlibe", *İA*, İstanbul, 1966, X.
- Fyre, Nelson Richard, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, çev. Hasan Kurt, Ankara, b.t.y.
- Ğıtas Ni'me, "es-Selefiyyun", *el-Mevsuatu'l Arabiyyetü*, Dımaşk, 2005, c. XI.
- Hududu'l Alem*, çev. (ing.) V.Minorsky, London, 1937.
- İbnü'l Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l Müluk ve'l Ümem*, Beyrut, 1992.
- İbn Hallikân, Ebu'l Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir, *Vefeyâtü'l A'yân ve Enbaü'z Zaman*, Beyrut, 1968.
- İbn Havkal, Muhammed, *Suretü'l Arz*, Leiden, 1938.



- İdrisî, Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed, *Letaifu'l Mearif*, thk. İbrahim el-Ebyarî-Hasan Kâmil es-Sayrafî, Kahire, 1960.
- Hazin, William, *el-Hadaratü'l Abbasiyye*, Beyrut, 1984.
- Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, Ankara, 1975.
- Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul, 1995.
- İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesalik ve'l Memalik*, Leiden, 1889.
- İbn Fadlan, Ahmed b. Fadlan b. Abbas b. Raşid b. Hammad, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1995.
- İbnü'l Fakih, el-Hemedanî, *Muhtasaru Kitabi'l Buldan*, Leiden, 1886.
- İlhan, Sinan, "İspanya'da Yahudi Varlığının Menşei", *İstem*, Konya, 2010, V.
- İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesalik ve'l Memalik*, thk. Muhammed Cabir Abdülâl, Mısır, 1961.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l A'sa fi Sinaati'l İnşa*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, 1407 / 1987.
- Kazvinî, Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru'l Bilad ve Ahbaru'l İbad*, Beyrut, 1960.
- Köprülü, M. Fuad, "Hadım", *İA*, İstanbul, 1964.
- Kramers, J. H., *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, çev. Ömer Rıza Doğrul, b.y.y., 1352 / 1934.
- Lewis, Bernard, *Race And Slavery in the Middle East*, New York, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Religion And Society*, New York, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1979.
- Lombard, Maurice, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1983.
- Makdisî, Şemsüddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't Tekasîm fi Ma'rifeti'l Ekalîm*, Leiden, 1967.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't Tîb min Ğusni'l Endelüsü'r Ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, H. 1408 / 1988.

- Mazaherî, Ali, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, İstanbul, b.t.y.
- Mes'udî, Ebu'l Hasan Ali b.Hüseyn, *Murucu'z Zeheb ve Meâdinü'l Cevher*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Beyrut, 1417 / 1997.
- Mez, Adam, "Ortaçaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler", çev. Cemal Köprülü, *Ülkü*, Sayı: 63, Ankara, 1938.
- Milkowicz, Vladimir, "The Slovenizm And Servian-Croatian Race", *The World's History*, Ed. H. F.Helmolt, London, 1907.
- Mishin,Dmitrij, "The Saqaliba Slaves in the Aghlabid State", *35th Congress of Asian and North African Studies (CANAS)*, Budapest, July, 9, 1997.
- Muhammed Abdulcebbar Beg, "Abbasi İdaresi Altındaki İslâm Toplumunda Serfler", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 7*, İstanbul, 1986.
- Mukaddesî, Muhammed b.Ahmed, *Ahsenü't Tekasîm fi Ma'rifeti'l Ekalîm*, Ed. M.J. De Goeje, Leiden, 1906.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları II (Medeniyet Tarihi)*, Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Muvahhidler", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI.
- Pipes, Daniel, *Slave Soldiers And Islam*, London, 1981.
- Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *Rüsumu Dâri'l Hilâfe*, Bağdat, 1964.
- Scales, Peter C., *The Fall of the Caliphate of Cordoba Berbers And Andalusis in Conflict*, E.J.Brill, Leiden-New York, Köln, 1994.
- Taberî, Muhammed b.Cerîr, *Tarihu'l Ümem ve'l Müluk*, Beyrut, 1407.
- Taşığıl, Ahmet, "Sakâlibe", *DİA*, İstanbul,2009, c. XXXVI.
- Tekin, Oğuz, "Sikke", *DİA*, İstanbul, 2009, c. XXXVII.
- Terzi, Mustafa Zeki , "Gulâm", *DİA*, İstanbul, 1996, c. XIV.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b.Ca'fer b.Vehb, *Tarihu Ya'kubî*, Beyrut, 1379/ 1960.
- Yiğit, İsmail, "Murabıtlar", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI.

**The Concept of "Saqaliba" and Its Introduction to the Islamic World  
-In the Light of Islamic Sources-**

**Citation** / ©-Özdemir. M.N. (2011). The Concept of "Saqaliba" and Its Introduction to the Islamic World -In the Light of Islamic Sources-, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 89-107.

**Abstract-** *Saqaliba comes from the blood of Prophet Noah's son, Yafes. In Islamic sources of the Medieval Age, the Slavics and the slaves of the Slavic origin were called Saqaliba. They divided into various clans and decomposed to different lands. Bulgarians are the ones who founded a state among those clans. Saqaliba was captured as captives in wars. They were also purchased in the slave bazaars of Byzantium and Harezm. The caliphs of Abbasids and Andalusian Umayyads gave importance to them. In Harem, there were also female Saqaliba slaves (concubines). The ones who were castrated (eunuch) were employed in Harem. There were Saqalibas who were employed in the army due to their military capability, too.*

**Key words-** *Saqaliba, slave, Eunuch, Abbasid, Caliph, Medieval Age, North Africa, Byzantium, Andalusia.*



# Celâlzâde Salih Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri

Dr. Seyid Ali TOPAL\*

---

**Atıf / ©-** Topal, S.A. (2011). Celâlzâde Salih Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1), 109-128.

**Özet-** Celalzâde Salih Çelebi, Osmanlı Devleti'nin altın çağı olarak adlandırılan XVI. yüzyılda yaşamış bir bilim adamıdır. Türkçe tarih yazıcılığının kendini ispat etmeye başladığı bu dönemin örneklerinden olan *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın yazarı Celalzâde Salih Çelebi, pek çok ilim dalı yanında tarih alanında da önemli eserler telif etmiştir. Devrinin hareketli ve üst düzey kültürel hayatında kendine belirli bir yer edinmiş olan Celalzâde Salih Çelebi, muhtelif tercüme ve telif eserleriyle tanınmış, çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık görevlerinde de bulunmuş bir tarihçidir. Nitekim, Salih Çelebi Kanûnî Sultan Süleyman döneminin fıkıhta en yetkin on âlimi olarak nitelenen isimler arasında anılmıştır. Aynı şekilde Celalzade Salih Çelebi, alandaki *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseriyile tarihçiler arasında da önemli bir yere sahip bir bilim adamıdır.

**Anahtar sözcükler-** Celalzâde Salih Çelebi, Süleymannâme, *Tarih-i Sultan Süleyman*



## Giriş

Türkçe tarih yazıcılığının kendini ispat etmeye başladığı dönemin tarihçilerinden olan Celalzâde Salih Çelebi, "*Tarih-i Sultan Süleyman*" adlı eseriyle tarihimizde önemli bir kişiliktir. Müellifin söz konusu yazma eseri, Türk, Fars ve Hind geleneğinin ortak ürünü olan şehnâmelerle aynı kategoridedir.

Celalzâde Salih Çelebi, Osmanlı Devleti'nin altın çağı olarak adlandırılan XVI. yüzyılda yaşamış, pek çok ilim dalında ve özellikle tarih alanında eserler telif etmiş bir bilim adamıdır. Çeşitli telif ve tercüme eserleri bulunan müellif, değişik bölgelerde kadılık görevin-

---

\* DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, e-posta: salitopal\_48@hotmail.com

de bulunmuş, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin fıkhıta en yetkin on âlimi olarak nitelendirilen isimler arasında anılmıştır. Müellifin fıkhıtaki bu şöhreti, birçok fikhî esere ve özellikle hocasının bazı teliflerine yaptığı şerh ve haşiyelerden ileri gelmektedir.

Tarihçi bir aileden gelen müellifin, fıkıh sahasında adı duyulmasına rağmen tarihçiliğinin yeterince öne çıkmamış olduğunu görüyoruz. Bunun nedeni olarak müellifin tarihe dair önemli bir eser olan "*Tarih-i Sultan Süleyman*"ın gerektiği şekilde bilinmiyor olmasıdır.<sup>1</sup> Zira, kütüphanelerimizde ve klasik kaynaklarımızda müellifin tarih alanında, *Belgrad Fetihnâmesi*, *Rodos Fetihnâmesi*, *Tarih-i Budin*, *Tarih-i Mısır* gibi eserleri yer almışken, Tarih-i Sultan Süleyman'a ait bir kayda rastlanmamaktadır. Bu sebeple, müellif, devrinin on büyük bilgini arasında zikredilmesine rağmen, tarih alanında, çağdaşları Celalzâde Mustafa, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Hoca Sâdeddin gibi tarihçiler kadar gündeme gelmemiştir.

Bu çalışmada, *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı tarihe dair önemli bir esere sahip olan Celalzâde Salih Çelebi'nin hayatını ve eserlerini ele alıp tarihçiliğini biraz daha ön plana çıkarmak amaçlanmaktadır.

## A-HAYATI

Celalzâde Salih, aslen Tosyalı olan Kadı Celâleddin'in (ö. 935/1528–29)<sup>2</sup> üç oğlundan ikincisi olup, tam adı Molla Salih b. Celâl er-Rumî'dir.<sup>3</sup> Doğum yeri babasının kadılık yaptığı Vulçitrin kasabasıdır.<sup>4</sup> Babası Kadı Celâleddin, Rumeli bölgesinde kadılık yapmış ve Eşrâf-ı Kudât<sup>5</sup> rütbesine kadar yükseldikten sonra emekli olmuştur. Devrin meşhur hattatı

---

<sup>1</sup> Aslı Almanya'nın Leipzig şehri kütüphanesinde olan eser üzerinde yapılan ve basılan doktora çalışması için Bkz. Seyid Ali Topal, *Celalzade Salih Çelebi'nin Süleymannâmesi*, Ankara 2011

<sup>2</sup> Kadı Celâleddin'in ölüm tarihi Tuḥfe-i Hattâtîn'de "Gülşen-i Saâdet" terkihiyle verilmiş olup, ebced hesabına göre H. 935 yılını göstermektedir. Bkz. MüsbirtakıMZâde Süleyman Sadeddin, *Tuḥfe-i Hattâtîn*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı (12), İstanbul Devlet Matbası, 1928, s. 152.

<sup>3</sup> Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şu'arâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri trh. 772; Nev'izade Atâî, *Şakayık-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, *Hadâikü'l-Hakâik fi Tekmi'eti's Şakâ'ik*, Haz. Abdülkadir Özcan, c. I, İstanbul 1989, s. 48.

<sup>4</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet Tosyalı Celalzâde Mustafa ve Salih Çelebiler" *Bellekten*, XXII, S. 87, (1958) s. 422.

<sup>5</sup> Kadılık mesleğinde yükselerek "sitte" tâbir olunan mansıba vâsil olanlar hakkında kullanılan bir tâbirdir. Manası kadınların eşrafı, ileri gelenleri demektir. Kadı yetiştiren "Medresetü'l-Kudât" açılmadan kadınlar medrese tahsil görenlerin aralarından tayin edilir ve derece derece terakki ettirilirdi.

Amasyalı Hamdullah'tan hat dersleri almış olan Kadı Celâleddin<sup>6</sup>, alçakgönüllülüğü, yumuşak huyu ve doğruluğuyla tanınıp sevilen bir kişidir. Kadı Celâleddin'in, Gelibolulu Mustafa Alî tarafından birbirine denk olarak nitelendirilen üç oğlundan en tanınmış olanı, büyükleri Mustafa Çelebi'dir (ö. 975/1567–1568). En küçükleri Atâyî mahlasıyla meşhur olan Ataullah Bey'dir. Salih Çelebi ise, Kadı Celâleddin'in “şi'r u inşâda nâmdâr-ı hünerver”<sup>7</sup> olan ikinci oğludur. Kardeşlerin büyüğü olan Mustafa Çelebi, Yavuz Sultan Selim zamanında Divân-ı Hümayun kâtipliği yapmış ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da nişancılığa yükselmiştir. Mustafa Çelebi'nin bu ününe bağlı olarak, Salih Çelebi “meşhur Koca Nişancının biraderi” olarak da anılmıştır.

Celâlzâde Salih Çelebi hakkında önceki kaynaklarda en geniş bilgiyi, aynı asırda yaşamak suretiyle kendisini bizzat tanıyan ve ondan övgüyle söz eden Âşık Çelebi vermektedir. Âşık Çelebi, “Salih Çelebi” maddesinin başında ondan; âlim, devlet adamı, tarihçi, mütercim, edebiyatçı ve hattat olarak bahsettikten sonra şu beyitiyle takdim eder:

“Ulemâ-yı fudalâ-yı fukahâdandur ol

Şu'arâ-yı bülegâ-yı fusahâdandur ol.”<sup>8</sup>

### 1-Doğum Tarihi

Kaynaklarda Salih Çelebi'nin doğum tarihi olarak verilen rakamlar birbirini tutmamaktadır. *Tuhfetü'l-Hattâtîn*'de onun doğum tarihi hakkında diğerlerine oranla daha kesin ifadeler ihtiva eden bilgiler bulunmaktadır. Uzunçarşılı, *Tuhfetü'l-Hattâtîn*'de 890/1485 olarak verilen Salih Çelebi'nin doğum tarihinin doğru olmadığını belirtmekte, müellifin kendi divanının mukaddimesine dayanarak “takriben” kaydıyla 899/1493–94 olarak vermektedir.<sup>9</sup> Bu tarih

---

Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1983, c I, s. 563.

<sup>6</sup> Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah Hayatı, Talebeleri Eserleri*, İstanbul 1992, s.74.

<sup>7</sup> Mustafa Âlî (Gelibolulu), *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1994, s. 278.

<sup>8</sup> Âşık Çelebi, *a.g.e*, 214b.

<sup>9</sup> Uzunçarşılı, *a.g.m*, s. 422.

Hüseyin Gazi Yurdaydın'a göre 899/1493<sup>10</sup>, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde ise 900/1494–95'tir.<sup>11</sup>

Salih Çelebi, 951/1544 yılında Halep'e vali olduktan beş yıl sonra, 66 yaşında baba olmuştur.<sup>12</sup> Altı yıl sonra (962/1554–55 yılında) *Mesnev*'sini yazmasına sebep olan çocuğunun ölümünde 72 yaşında olup, 966/1558 yılında Eyüp Medresesine geçtiğinde 76 yaşındadır. Gözlerinden rahatsızlığı sebebiyle 969/1561–62 yılında emekli olduğunda ise 79 yaşında olup, kesinliği bilinen ölüm tarihinde- ki Salih Çelebi'nin Eyüp Nişancı Camii haziresindeki kabrinin ayak taşında Ağabeyi Mustafa Çelebi'nin yazmış olduğu manzum kitabedeki ölüm tarihi 973 Rebiülevvel/26 Eylül–25 Ekim 1565'tir<sup>13</sup>- müellif 83 yaşındadır.

Celalzâde Salih'in Halep kadısı olduğu 3 Şevval 951/18 Aralık 1544'ten hareketle, bu tarihten hemen önce altmış yaşında olduğu ve yaklaşık beş yıl sonra 66 yaşında baba

---

<sup>10</sup> Yurdaydın, Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Celalzâde Salih'in Süleymannâmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1966), XIV, s. 1.

<sup>11</sup> "Celalzâde Salih Çelebi", DİA, İstanbul 1988, c. VII, s. 262–264. Rifat Kütük tarafından yapılmış olan *Mecnûn u Leylâ* isimli yüksek lisans tezinde Salih Çelebi'nin doğum tarihi yaklaşık 895–896/1489–1491 şeklinde verilmektedir. Bkz. Rifat Kütük, Celalzâde Salih Çelebi, *Mecnûn u Leylâ*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 12.

<sup>12</sup> Çünkü Salih Çelebi'nin şakirdlerinden Rahmî'nin çocuğunun doğumu için düşürdüğü "Halef-i Salih ide cell-i Celâl" 956/1549 tarihini göstermektedir.

<sup>13</sup> Mustafa Çelebi'nin tarih düşürmek için mezar taşına yazmış olduğu şiir şöyledir:

"Dâr-ı dünyâ menzil-i fânî imiş  
Hep geçer mîr ü vezîr ü pâdişâh  
İrse ger takdîr-i hayy-ı lâ-yemût  
Saçılır toprağa tohm-ı 'izz ü câh  
'Avn-i Hakk ile birader-i ferîd  
Fazlu 'irfan u 'ulûm ana sipâh  
Azm-i taraf-ı âhiret kıldı bu dem  
Rahmet-i Hak 'dan te 'âlâ lutf-hâh  
Rihlet-i sâlini ma'lûm itmeğe  
İstedi Hak 'dan Nişânî pür-günâh  
Didi hatif bu du'â târîhidür  
Kabr-i Salih cennet ola yâ İlâh, 973 "



olduğu düşünülecek olursa, Halep kadısı olduğunda yaşı muhtemelen altmış birdir. Bu tarih de geriye doğru bizi 890/1485'e ulaştırır ki mevcut tarihler arasında en isabetli olanı budur.

## 2-Tahsil Hayatı

Celalzâde Salih dönemin ünlü âlimlerinden Kemâl Paşazâde'nin önde gelen taleberlerindenidir. Ömrünün son yıllarındayken kaybettiği evladı için duyduğu üzüntü nedeniyle kaleme aldığı *Mecnûn u Leylâ* mesnevisindeki bir şiirinde, hocasının İbn Kemâl olduğunu ve ilim yolunda onu takip ettiğini ifade etmiştir.<sup>14</sup> Babasının da hat dersleri aldığı, zamanın ünlü ve önde gelen hattatlarından Şeyh Hamdullah'tan hat dersi almıştır. Özellikle talik ve nesih yazıda oldukça başarılı olmuştur.<sup>15</sup> Gerek tahkikini yaptığımız *Süleymannâme*'si ve nüshaları, gerekse yazmış olduğu diğer eserleri Celalzâde'nin yazısının güzelliğini göstermektedir.

Celalzâde Salih, Kemâl Paşazâde'nin talebesi olmasına rağmen mülâzemeti, Kanûnî Sultan Süleyman'ın hocası olan Hayreddin Efendi'dendir. Geleneğe göre, Kanûnî'nin 926/1520'de hükümdar olması ve cülûsu nedeniyle hocası Hayreddin Efendi, danışmendlerine mülâzemet verme hakkına sahip olmuştur. Celalzâde Salih Çelebi de kendi hocası Kemâl Paşazâde'yi bırakarak Hayreddin Efendi'ye danışmend olmuştur. Kınalızâde Hasan Çelebi, hocasını terk etmiş olmasından dolayı Salih Çelebi'yi şu sözlerle tenkit etmiştir; (...) *merhum Sultân Süleyman Han fermân-fermâ-yı cihan oldukda hocaları Hayreddin Efendi kavâbil-i zamâne-yi cem' idüp mülâzım virmege âzim oldukda mezbûr dahi şifte-i zahârif-i dünyâ olup mânend-i tekerek ol semâ-i fazl u ûlâyı terk idüp nitâk-ı hukuk yirine kemer-i ukûki miyân-ı dil ü cinâna berk eyledi, bu halden gâfil ve bu emrden zâhil oldı ki rifatde iken tenezzül itdi, 'izzette iken tezellül itdi'*<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Salih Çelebi'nin Mesnevide yazdığı şiir şöyledir:

*İtmedi mi bu Türkî sihri Celâl*

*Müfti-i Rûm Ahmed b. Kemâl*

*Kıssa-i Yûsuf u Züleyhâ'yı*

*Nazm idüp virmedi mi fetvayı"*

*"Peyrev oldum ana idüp ikdam*

*Ben de virdüm bu dürr-i nazma nizâm.* (Bkz. Mecnun u Leyla, 96a,b)

<sup>15</sup> Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı 12, İstanbul Devlet Matbaası 1928, s. 152

<sup>16</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ* I, haz. İbrahim Kutluk, Ankara TTK 1989, s. 548.

Ancak, Salih Çelebi'nin hocasına olan bağlılığı, sevgi ve saygısı hep devam etmiştir. Nitekim, Divan'ındaki yedi kasideden birini de Kemâl Paşazâde için yazmış olduğu görülmektedir. Celalzâde bu kasidede hocasını överek, dönemindeki ününü ve saygınlığını şöyle dile getirmektedir:

*“Kimse yok yirün tutar mümkün midür heyhât kim  
Mislüni peyda ide bu gerdîş-i devr-i zeman  
İtmek-içün safha-i 'âlemde ihyâ-yı 'ulûm  
Vaktidür kalkup şifâ dersine başlarsan hemân  
İlm-i dînin şimdi kim sensin imâm-ı a'zamı  
İçtihadındur iden müşkillerin şer'ün beyân  
Aldı gitti Rûm'dan her millete nâmın sabâ  
Müşk-bârın bağladı sankim Hitâ 'dan kârbân”<sup>17</sup>*

Salih Çelebi, kendi ifadesiyle hayatını “*tahsil-i 'ulûm ve tekmîl-i fûnûn*”la geçirmiştir. Mantık, kelâm, hadis ve tarih öğrenmiş, bedî, beyân ve me'âni gibi edebi ilimler yanında, *Münşeât* adlı eserinde belirgin bir şekilde görüldüğü, gibi inşâ ve nazmda da maharetini ortaya koymuştur.<sup>18</sup> İlim öğrenmeye karşı bu düşkünlüğü nedeniyle ileri yaşlarına kadar evlenmemiştir.<sup>19</sup>

Sâlih Çelebi kendini ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Tezkirelerde müderris olarak adı zikredilenlerden Mehmed b. İbrahim, Ali b. Abdülaziz, Mustafa (oğlan Mustafa), Şeyhî, Kutbeddinü'l-Acemî, Sinaneddin Yusuf, Sâlih Çelebi'den mülazemet alanlardan bazılarıdır.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Sâlih Çelebi, *Dîvân*, Nur-ı Osmaniye Kütüphanesi, Nr. 3846, 16a-17b.

<sup>18</sup> Sâlih Çelebi, *Münşe'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Bölümü Nr. 557, 1b-2b.

<sup>19</sup> Uzunçarşılı, *a.g.m.*, s. 427; Nev'izâde, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>20</sup> Nev'izâde Atâî, *Şakâ'ik-i Nu'mânîyye ve Zeyilleri: Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmiyeti'ş Şakâ'ik*, Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 24, 43, 44, 120, 177, 248, 263.

### 3-Meslek Hayatı

Celâlzade Salih Çelebi meslek hayatında daha çok hocalığı ile tanınır. Uzunçarşılı, Hammer'in, Salih Çelebi'yi Kanûnî Sultan Süleyman zamanının fıkıhta en yetkin on âlimi olarak nitelendirdiği, Kemâl Paşazâde, Ebussuûd, Halebî İbrahim, Taşköprülüzâde, Hafız Acem, Muslihiddin, Lârî, Birgivi Mehmed, Hayreddin, Mustafa Sürûrî gibi isimler arasında zikrettiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Bu nedenle, Salih Çelebi Meslek hayatına müderris olarak başlamıştır. Hayreddin Efendi'ye danışmend olması neticesinde ilk memuriyeti olan Edirne'deki Saraciye Müderrisliği'ne tayin edilmiştir. Burada Kanûnî'nin Belgrad, Rodos, Budin ve Üngürüs seferlerini yazmıştır.<sup>22</sup> Salih Çelebi'nin bu eserlerinin üçü de tez konumuz olan *Süleymannâme*'nin bölümleridir.

Salih Çelebi, Veziriazam İbrahim Paşa'ya 941/1534-35'te Mısır seferi için yola çıkmadan önce takdim ettiği bir tarih manzumesinin beğenilmesi üzerine İstanbul'daki Murad Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilir. Söz konusu manzume, İbrahim Paşa'nın tezkirecisi olan ağabeyi Mustafa Çelebi tarafından Paşa'ya ulaştırılmıştır.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Uzunçarşılı, a.g.m, s. 426; Hammer, a.g.e. III, s. 500.

<sup>22</sup> Müellifin Tarih-i Sultan Süleyman adlı eserinin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nr: 1285'te kayıtlı "*Târîh-i Budun*" adlı (Ü) nüshasının başında "*Mevlânâ Salih b. Celal, (...) Sarrâciye-i Edirne'de müderris iken eyyâm-ı ta'tilinde Belgrad ve Rodos ve Mohac ve Üngürüs gazâlarını edâ-i nefis ve inşâ'-i selîs birle ketb ü zabt ve tahrîr etmiştir.*" şeklinde bir not mevcuttur. Ayrıca bkz; Kınalızâde Hasan Çelebi, a.g.e, s. 549. Ancak, aynı eserin Topkapı Revan nüshasında müellifin kendi notu olan "*Bu evrakın kitabet-i pür-kusûru münşi-i hakiri Salih b. Celâl elinde tamam olub tarih-i hicretin dokuz yüz otuz altı senesi evâsıt-ı zilhicce-i mübarekede daru's-saltanat-ı İstanbul'da vakî oldu*" cümlesi bu bilgilerin doğru olmadığını göstermektedir.

<sup>23</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi, a.g.e, s. 549. Salih Çelebi'nin söz konusu manzumesi şöyledir:

*Hazret-i pâşâ-yı â'lî-menziyet-i 'âlî-cenâb*  
*Hak te 'âlâ 'izzetiyle dâima şâd eyleye*  
*'Asker-i mansûr-ı şâh ile geçüp deryaları*  
*Şâh Süleymân-ı zaman devrinde bir ad eyleye*  
*Zulm ile viran olan iklimi ma 'mûr itmeğe*  
*Varup İslâm ehlini her gamdan âzâd eyleye*  
*Hâtif-i kudsi didi târihi ilham eyleyüp*

Bundan bir yıl sonra, 942/1535-36'da, Atik Ali Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Çok geçmeden Vezir-i Azam Ayas Paşa'ya hitaben kaleme aldığı kasidelerin takdir görmesiyle 943/1536-37'de diğer medreselere göre daha üst düzey eğitim veren<sup>24</sup> Sahn-ı Semân Medresesi'ne müderris yapılmıştır. Celalzâde Salih burada, Kanûnî'nin emriyle, *Firuz Şah Kıssası*'nı Farsça'dan Türkçe'ye sekiz büyük cilt halinde tercüme etmiştir. Eseri kısa zamanda tamamlaması nedeniyle, mükâfat olarak 949/1542-43'te Edirne Sultan Bayezid Medresesi Müderrisliği'ne tayin edilmiş ve burada iki yıl görev yapmıştır. Salih Çelebi, buradaki görevinden ayrılmasından memnun olmadığını, Edirne sonrası görevlerinde bazı zorluklarla karşılaştığını, *Târîh-i Mısır-ı Cedîd* adlı eserinin mukaddimesinde şöyle dile getirmektedir: "*Târîh-i mezkûrda Edirne'de merhum Sultân Bâyezid Medresesi'nde müderris idüm, (...) Nâ-gâh az geçmedin gördüm, hâh-nâ-hâh sūrûrum şurûra ve hubûrum fûtûra mübeddel oldı. Emr-i pâdişâhla bi't-takdîr-i hükmillâh ile dârü'l-emân Edirne'den çıkdum. Diyâr-ı Arab'dan medîne-i Haleb'e andan Darü'l-Kâhire-i Mısır 'a 'azm itdüm. (...) Edirne 'den Mısır 'a üç ay sefer itdüm. Bu yolda hezâr zahmet ve bî-şümâr meşakkat çekdüm*"<sup>25</sup>

Salih Çelebi 3 Şevval 951/18 Aralık 1544'de yaklaşık iki ay kadar görev yaptığı Halep Kadılığı'na tayin edilmiş, 28 Zilkade 951/10 Şubat 1545'te bu görevinden alınarak Mısır Beylerbeyi Hadım Davud Paşa'nın ve Mısır evkafının teftişinde görevlendirilmesi sonucu, Edirne'den başlayan ve olumsuzluklar içeren bir serüvenin sonunda Mısır'a ulaşmıştır. *Cevâmi'ü'l-Hikâyât* mukaddimesinde Mısır görevi esnasında yaşamış olduğu güçlüklerden de bahsetmektedir: "...ol diyarlarda olan zaleme ile imtizaç, gök yere inüp gökten çıkmak gibi 'asîr oldı; ne anlar beni zulme uydurabildi ne ben anları 'adle. 'Akıbet anlar zulm ile gâlib ve ben 'adl ile maglûb oldum."<sup>26</sup>

Salih Çelebi, Mısır'daki görevi nedeniyle, Kahire'nin tarihî yapısı ve mimarisi ile ilgilendiği anlaşılmaktadır. Müellif, Mısır hakkındaki duygularını: "... diyâr-ı Rûm ve Karaman ve Arab'dan ve arâzi-i Şâm ve Tarsus ve Haleb'den nice tayy-ı merâhil ve kat'-ı menâzil itdük. Çok bevâdî ve tilâl ü cibâl ve rimâl aşduk (...) dârü'l-Kâhire-i Mısır'a erişerek gördüm; Mısır ümm-i dünyâdur didükleri musaddak bir sevâd-ı cihân-peymâdur"<sup>27</sup> cümleleriyle dile getire-

---

*Âsâf-ı devrân-ı 'âdil Mısır'ı âbâd eyleye.* (Bkz: Kinalızâde Hasan Çelebi, a.g.e, s. 549).

<sup>24</sup> Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e, c. III, s. 94–95.

<sup>25</sup> Salih Çelebi, *Târîh-i Mısır-ı Cedîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi İlavesi, Nr.190, 2a.

<sup>26</sup> Salih Çelebi, *Cevâmi'ü'l-Hikâyât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü, Nr. 862, 5a

<sup>27</sup> Salih Çelebi, *Târîh-i Mısır-ı Cedîd*, 2a

rek, *Târîh-i Mısır-ı Cedîd* adlı eserini burada yazmaya başlamış ve İstanbul'a döndükten sonra da tamamlamıştır. İstanbul'a döndüğünde tekrar Halep Kadılığı teklif edilmesine rağmen bu görevi kabul etmemiş ve İstanbul'da Sultan Bayezid Medresesi Müderrisliği'ne tayin edilmiştir. Fakat aynı yıl, önce Şam ve çok geçmeden de (954/1547–48) Mısır Kadılığı'na atanmıştır. Müellif, Mısır Kadılığı'ndan sonra emekliye ayrılarak (957/1550), ağabeyi Mustafa Çelebi'nin Eyüp Nişanca'da yaptırdığı cami civarındaki evinde uzlete çekilmeyi tercih etmiştir.<sup>28</sup>

Ömrünün bu safhasında müellif, Sultan Süleyman'ın oğlu şehzade Bayezid'in isteğiyle, Cemaleddin Mehmed Avfi'nin (ö. 629/1231–32) Delhi Türk Sultanlığı adına Farsça olarak yazdığı *Cevâmi'ül-Hikâyat ve Levâmi'ül-Rivâyât* adlı tarih ve ahlaka dair, oldukça hacimli olan eserini tercüme etmiştir. Eseri beğenen Şehzade'nin, “*murâd ve meramı ne ise inha ve ilâm itsün*” iltifatına ilk etapta “*murâdât-ı dünyâda ta'rîzüm kalmadı*” diye cevap vermiş ancak daha sonra öğrencileriyle ilgilenebilmek amacıyla Eyüp Müderrisliği'ni istemiştir. Bu isteği yerine getirilerek Eyüp Müderrisliği'ne tayin edilmiş, (966 Safer/13 Kasım–11 Aralık 1558)<sup>29</sup> böylelikle hayatının son dönemlerinde bir kez daha görev almıştır. Eyüp Müderrisliği, Salih Çelebi'nin son görevi olup üç sene sonra 969/1561'de tekrar emekli olmuştur.<sup>30</sup>

#### 4-Kişiliği

Salih Çelebi, dürüst ve doğru kişiliğiyle tanınmış, cömert, yumuşak huylu ve sorumluluk sahibi bir insan olarak vasıflandırılmıştır. Bilhassa, büyük bir titizlikle tahsil etmeye çalıştığı ilmi, meslekî kariyerinde bir vasıta olarak görmemiştir. Nitekim yüksek makamlar elde etmek veya mal mülk sevdasıyla bu anlayıştan ayrılmamış olduğunu kendisi şöyle ifade etmiştir: “*Râh-ı ibâdet, haklara rubâh gibi hile ile mürailik göstermedüm (...) câdde-i şer'-i kadîmden bir kadem taşra basmadum. Ne kimsemin bir habbe malına tama' itdüm ve ne hilâf-ı şer' bir kazıyye hükm eyledüm*”<sup>31</sup>

Meslek hayatında ve görev anlayışında ortaya koyduğu titizlik ve dürüstlük, onun en önemli kişilik özelliği olarak tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Kadılık görevini yaparken hak-

---

<sup>28</sup> Kınalızâde, a.g.e, s. 550

<sup>29</sup> Aşık Çelebi, a.g.e, s. 214b; Kınalızâde, a.g.e, s. 550.

<sup>30</sup> Kınalızâde, a.g.e, s. 550.

<sup>31</sup> Salih Çelebi, *Cevâmi'ül-Hikâyat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü, Nr. 862, 5a.

sız yere kimseyi cezalandırma yoluna gitmeyen, muhtaçları koruyup gözeten, yardımsever ve cömert bir kişi olan Celalzâde, “*fukara babası*” olarak anılmıştır.<sup>32</sup>

## B- ESERLERİ

Salih Çelebi, Türkçe ve Arapça, telif ve tercüme olmak üzere tarihî, edebî ve ilmî çok sayıda hem manzum ve hem mensur eserler ortaya koymuş, pek çok esere de şerh yazmıştır. Kaynaklarda on yedi adet olarak zikredilen müellifin eserleri tespitlerimize göre şunlardır:

Tarih-i Sultan Süleyman,<sup>33</sup> *Tarih-i Mısır, Fîruzşah Menâkıbı Tercümesi, Cevâmî’u’l-Hikâyât ve Levâmî’u’r-Rivâyât, Mecnûn u Leylâ, Dürer-i Nesâyih ve Şerhi, Miftah Şerhi Hâşiyesi, Mevâkîf Şerhi Hâşiyesi, Vikâye Şerhi Hâşiyesi, Islâhu’l-Îzâh Hâşiyesi, Tağyîrüt-Tenkîh adlı esere ta’likâtı, Münşeât, Divan.*<sup>34</sup>

Arapça telifatı, genelde ilmî eserlere yazmış olduğu şerhlerden ibarettir. Bunlar, belağata dair olan *Miftah Şerhi Hâşiyesi*, kelim dalında yazdığı *Mevâkîf Şerhi Hâşiyesi* ile hocası Kemal Paşazade’nin fıkhi konulardaki eserlerine yazdığı *Vikâye Şerhi Hâşiyesi, Islâhu’l-Îzâh Hâşiyesi* ve *Tağyîrüt-Tenkîh Ta’likâtı* adlı eserlerdir. Diğer tüm eserleri Türkçe olup, bunlar arasında edebî nitelikte *Dürer-i Nesâyih Şerhi* de vardır.

Telif ettiği *Mecnûn u Leylâ, Dürer-i Nesâyih* ve *Divân* adlı eserleri manzum olup bunun dışında kalanlar eserleri mensurdur. *Fîrûz Şâh Kıssası* ile *Cevâmî’u’l-Hikâyât ve Levâmî’u’r-Rivâyât* adlı eserleri ise tercümedir.

---

<sup>32</sup> Uzunçarşılı, a.g.m, s. 427.

<sup>33</sup> Ağah Sırrı Levend *Gazavatnâmeler* adlı eserinde, müellife ait olan *Belgrad Fetihnâmesi, Rodos Fetihnâmesi* ve *Tarih-i Budin*’nden müstakil eserler gibi bahsetmiştir. Bkz. Levend, a.g.e, 40-42. Müellifin, *Belgrad Fetihnâmesi, Rodos Fetihnâmesi, Tarih-i Budin* adlı eserleri için bkz. Seyid Ali Topal, a.g.e, s. 62-71.

<sup>34</sup> Salih Çelebi’nin “*Kitâbü’l-Muhtasar fi Ahvâli’l-Beşer*” adlı bir eserinin daha bulunduğu bazı kaynaklarda zikredilmiş olmasına rağmen (Bkz. *Osmanlı Müellifleri*, C 2 s 279), bunun doğru olmadığını, söz konusu eserin, Salih Çelebi’nin *Tarih-i Mısır* adlı eserini yazarken kullandığı kaynaklardan biri olduğunu görüyoruz. Bu konuda bkz. Uzunçarşılı, a.g.m, s. 428-429.

### 1-Târîh-i Sultan Süleyman

İyi bir hattat olan müellif 935/1528'de yazdığı<sup>35</sup> eserini güzel bir nesih yazı ile kaleme almış ve tamamını harekeleyerek metnin okunması konusunda büyük kolaylık sağlamıştır. İlk varakta "Târîh-i Sultan Süleyman an-Te'lîf-i Celalzâde Sâlih Efendi rahmetu'llahi aleyh" ibaresi ve çeşitli şiirler yer almaktadır. Eserin III. Ahmet nüshasında olduğu gibi Târîh-i Sultan Süleyman'da da istishâb kaydına rastlanmamaktadır. Varak 1b ile başlayan metnin üstünde tezhîbli bir serlevha bulunmaktadır.

Eser, "İlâhî keyfe eşkürüke ve'ş-şükru eydan min-ni'amâ'ike" beytiyle başlamış, ayetler, hadisler, konu başlıkları ile beyt ve nazm gibi şiir başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca sayfa kenarlarında bazen metnin yazıldığı kaligrafi ile, bazen de başka kaligraflerle yazılmış derkenarlara rastlamaktayız. Her sahifesinde 15 satır bulunan eser 197 varaktan ibarettir.

Celalzâde Salih Çelebi eserine; "İlahî, şükür de senin nimetlerinden biri iken ben sana nasıl hakkıyla şükredebilirim" mealindeki Arapça bir beyit ile başlamaktadır. Birinci ve ikinci varaklarda Cenâb-ı Hakk'a hamd ve Hz. Peygambere salâvat ve övgüde bulunup dört halifenin de isimlerini saygıyla anmaktadır. Mukaddime sayılabilecek bu kısımda "Adil sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" deyişini<sup>36</sup> nakledip bu doğrultuda geçmiş adil hükümdarlardan ve güzel isim bırakanlardan bahsederek, "selâtîn-i âlem-i tîn ve esâtîn-i rûy-ı zemînün sâye-i vücûd-ı bülend-pâyeleri bâ'is-i terfiye-i hâss ü âmm ve sebeb-i terbiye-i âmâl-i enâm olup" cümleleriyle bir padişahın var olma sebebinin halkın refahı ve işlerinin tanzimi olduğunu söylemektedir. Eserin, diğer üç nüshasında bulunmayan, varak 7a'dan itibaren başlayan bölümünde, Sultan Selim'in hicri 926'da vefat ettiği ve Sultan Süleyman'ın tahta geçmesiyle birlikte adalet ve insaf üzere muamaeleye başladığı anlatılmaktadır.<sup>37</sup> Bu cümleden olmak üzere "tertîb-i nizâm-ı memleket ve âyîn-i intizâm-ı saltanata bir vechile zîb ü zînet virdi"<sup>38</sup> cümlesiyle ifade edildiği gibi, ilk olarak memleketin genel asayışı ve saltanat işlerinde birtakım düzenlemelerin yapıldığını, toplumun her kesimini kucaklayan bir yönetim anlayışıyla

---

<sup>35</sup> Bkz, Seyid Ali Topal, a.g.e, s. 71-74.

<sup>36</sup> Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1351, c. I, s. 456.

<sup>37</sup> Salih Çelebi, *Tarih-i Sultan Süleyman*, Varak 7a vd.

<sup>38</sup> Salih Çelebi, a.g.e, 9a-b.

hareket edildiğini, maaş ve gelirlerin iyileştirildiğini anlatmaktadır.<sup>39</sup> Bu bölümde, daha önce-leri vatanlarından tehcir edilmiş bin kadar Arap asıllı hanenin bu kapsamda memlekelerine dönüşü için izin verilmiş olduğu zikredilmektedir. Dasitan adı altında başklandırılmış bölümler içeren eser, başlangıç bölümünden sonra, Rodos'un fethi, Belgrat'ın fethi, Canberd-i Gazali isyanı, İbrahim Paşa'nın Mısır seferi, Kanuni'nin Üngürüs ve Budin seferi, Anadolu'da meydana gelen bazı isyanları ele alıp Padişahın Vize'de yaptığı av seferinin anlatımını müteakip,

“Bu du'ânın kılmagıl redd-i sâ'ilin

Müstecâb it Yâ-mücibe'-sâ'ilîn” beytiyle bitmektedir.

Eserin, Topkapı III. Ahmet Nüshası (A. 3096), Topkapı Revan Nüshası (1280), Üniversite Nüshası (T. 1285) ve bu nüshalarla fazla benzerliği bulunmayan bir de Viyana Nüshası mevcuttur.

## 2-Târîh-i Mısır-ı Cedîd

Salih Çelebi'nin tarih alanındaki iki eserinden biri olan *Tarih-i Mısır-ı Cedid*'in İstanbul'un muhtelif kütüphanelerinde pekçok nüshası mevcuttur.<sup>40</sup> Salih Çelebi Edirne Kadılığın- dan sonra tayin edildiği Mısır'a her ne kadar arzusu dışında gitse de bu şehre hayran kalmış ve burada elde ettiği bilgiler ışığında bu eserini yazmaya başlamıştır. İstanbula döndükten sonra tamamladığı eserinde Mısır'ın tarihini özetlemiştir. Celalzâde bu eseri, sadece gözlemlerine dayanarak yazmamış, Mısır tarihini anlatan pekçok eserden de istifade ettiğini şöyle beyan etmiştir: “*Kütüb-i tevârihi bulup ale't-tafsîl ma'lûm idindim; selef-i ulemâ tevârih-i Mısır- 'a dair yazdıkları kitaplardan elime girenleri gözden geçirdim; cümleden eşbeh ve ecmelini ve ekmel ve mufassalını ulemâ-i Şâfiyyeden Mevlanâ Şeyh Takiyyüddin Ahmed b. Ali'nin ki İbn-i Makrizî demekle mâruftur, Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr adlı kitabını buldum ki hakkâ bu babda sahib-i yed-i beyzâ ve bâzûy-ı tûvânâ göstermiştir. Anın içinden*

---

<sup>39</sup> Salih Çelebi, a.g.e, 9b, 10b.

<sup>40</sup> Nevzat Erkan, yapmış olduğu yüksek lisans tez çalışmasında, söz konusu eser ve nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi ilave bölümü 190, Hüsrev Paşa bölümü 354 ve İzmirli bölümü 458 numaradaki ulaşılabilen nüshalarla; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindeki 4134, 4404, 9361, 2588, 1524 ve 778 numarada kayıtlı olduğu halde ulaşılamayan nüshalar bu çalışmada zikredilmektedir. Bkz, Nevzat Erkan, “*Celalzâde Salih ve Tarih-i Mısır-ı Cedid*” (Edisyon Kritik) Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.



der hoşeleri çin eder gibi mühim olan ferâyid-i fevâidini bennân-ı kalem ile dirdüm; silk-i arabdan çıkarıp Türkî edâ listelerine dizdüm.”<sup>41</sup> Ayrıca, Ebu'l-Fidâ'ya ait *Kitâbü'l-Muhtasar fi Ahbârî'l-Beşer* adlı tarihe dair bir eserden ve Süyûtî'nin *Kevkebû'r-Ravza* ve *Hüsnü'l-Muhadara fi-Ahvali Mısır ve'l-Kâhire* adlı eserinden de yararlandığını ifade etmiştir.

İki bölümden oluşan eser, tevhid, naat, ashab-ı kiram menakıbı ve padişaha dua ile başlamaktadır.

Birinci bölümde Mısır'ın genel durumunu, sahip olduğu güzellikleri ve bir birtakım harikulade ve acayip bulunduğu durumları anlatmaktadır. Nuh tufanı öncesi ve sonrası hükümdarlar, Memlûklar ve Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethine kadar olan tarih de bu bölümde ele alınmaktadır.

İkinci bölümde Mısır'ın mabedleri, piramidler, define ve hazineleri, Nil nehrinin önemi, Mısır'ın sulanması, dağlar, İskenderiye ve diğer bazı şehirlerdeki tarihî eserler, Kahire'nin ilk kuruluşu ve gelişimi, Fatimîler döneminde Kahire'nin imarı gibi bilgiler bulunmaktadır.

Celalzâde bu eserini 953 Zilkade/1547 Ocak'ta tamamlamıştır. Eser, V. Bratutti Ragusco tarafından İspanyolcaya da tercüme edilmiştir (Madrid, 1678).<sup>42</sup>

### 3-Kıssa-i Firûz Şâh Tercümesi

Tarihçi Ziyâeddîn Bernî'ye ait sekiz ciltlik eser, 1357 senesine kadar Delhi Sultanlığı'nın tarihini anlatmaktadır.<sup>43</sup> Celalzâde, Sahn-ı Semân Medresesi'ndeki müderrisliği esnasında, Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle Farsça'dan tercüme etmiştir. Âşık Çelebi, Salih Çelebi'nin bu tercümesinin çok beğenildiğini şöyle dile getirir: “*El-hak ol makûle kitâb-ı kebîr u kelâm-ı kesir andan eyü tercüme olunmaz. Hem vâzıhdur, hem fasıhdur. Türkîdür amma 'Acem dilberi gibi pür-kirişme ve 'Arap 'işvegîrleri gibi melîhdür.*”<sup>44</sup>

Bu eserin eldeki mevcut bütün nüshalarının baş tarafı eksik olup, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: TY 1165–1169 arasında 5 cilt; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim

---

<sup>41</sup> Salih Çelebi, *Târîh-i Mısır-ı Cedîd*, 2b; Uzunçarşılı, a.g.m, 431–432.

<sup>42</sup> Uzunçarşılı, a.g.m, s. 432–433; Babinger, a.g.e, s. 112.

<sup>43</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 633, TTK yayınları, Ankara 1995.

<sup>44</sup> Âşık Çelebi, a.g.e, s. 215a.

Cevdet Kitapları nr. 35–37’de 3 cilt; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Revan, nr. 1485’te 4 cilt olmak üzere muhtelif yerlerde nüshaları vardır.

#### 4- Cevâmi’ü'l-Hikâyât ve Levâmi’u'r-Rivâyât Tercümesi

Salih Çelebi, bu tercümeyi Şehzade Bayezid’in emri üzerine yapmıştır. İran edebiyatından tercüme ilk şuarâ tezkiresi olan *Lübâbü'l-Elbâb*’ın müellifi Avfî’ye ait bir eserdir. Avfî, 2000’in üzerinde tarihî ve edebî hikâyeden oluşan bu eserini Delhi Türk Sultanı İltutmuş’un veziri Nizâmülmülk Muhammed b. Ebû Sa’d el-Cüneydî’ye takdim etmiştir. Bazı kaynaklarda eserin adı *Câmi’u'l-Hikâyât* ve *Lâmi’u'r-Rivâyât* şeklinde de geçmektedir. Yazar bu eserinin tertibi hakkında şöyle demektedir: “*Mütercim-i fakîr Salih b. Celâl el-hakîr eydür: Fârisisinde zikr olunduğı üzere bu Cevâmi’ü’l-Hikâyât ve Levâmi’u’-r-Rivâyât kitabı dört kısım ve yüz bâb üzere tertib olunmuşdur. Evvelki kısım yirmi beş babı müştemildür. Bu tertib üzerine evvelki bab Hakk sübhânehû ve teâlâyı bildirmekdedür ki yetmiş iki bin âlemin hâlikıdur*”.<sup>45</sup>

Eserin birinci bölümünde Peygamber mucizeleri, evliya kerametleri, Hulefâ-yı Râşidîn, Arap ve Acem hükümdarları, adaletin fazileti, padişahlar hakkında hikâyeler, vezirlerin ahvali ve methi, âlimler ve zâhidlerin mev’izeleri, hikmet ehli kişilerin rıza makamında söyledikleri, âlimlerin latif hikâyeleri, tabiblerin hâli ve ilaçları, müneccimlerin hikâyeleri, şairlerin sözleri, sâzende ve gûyendelerin latifeleri, zeki ve akıllı kişilerin ahvali gibi konular anlatılmaktadır.

İkinci bölümünde hayâ, meskenet ve tevazu, mağfiret, hilm, himmet, edep, rahm ve şefkat, tevekkül, sahavet gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncü bölümünde ahlâkî konular, dördüncü bölümde ise “acâib ve garâyib” adı altında birbirtakım konulara değinilmektedir. Aşık Çelebi eserinde, Celalzâde Salih’in bu tercümeyi yaparken hiç müsvedde kullanmadığını belirtmiştir.<sup>46</sup>

Eserin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa nr. 603 (Müellif hattı); Antalya Tekelioğlu nr. 756; Şehid Ali Paşa nr. 1855; Yozgat nr. 862; Ayasofya nr. 3167; Nur-ı Osmaniye Kütüphanesi: nr. 3223’te bulunmaktadır.

---

<sup>45</sup> Salih Çelebi, *Cevâmi’ü'l-Hikâyât*, 7a.

<sup>46</sup> Aşık Çelebi, a.g.e, s.. 215a.

### 5-Dürer-i Nesâyih ve Şerhi

Salih Çelebi'nin, altmış-yetmiş yaş aralığında görme kudretinin zayıfladığı bir dönemde yazdığı seksen iki beyitlik eseridir. Tasavvufî mahiyette olan eser, aruz ölçüsüyle yazılmıştır.

Salih Çelebi'nin, beğenilmiş ve ün kazanmış olan bu kasidesi kullandığı ağır dil nedeniyle kolayca anlaşılammaktadır. Bu nedenle, kasidesinin tümüne bizzat kendi şerh yazmıştır.

Kaside, Nur-ı Osmaniye Kütüphanesi'ndeki *Mecnûn u Leylâ Mesnevisi*'yle aynı yazmada bulunan Divan'ının sonunda (58b-62a) olup, şerhi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 3046 numarada müstakil bir yazma halinde bulunmaktadır.<sup>47</sup>

### 6-Divan

Salih Çelebi, ömrünün son dönemlerinde aklında kalan şiirlerini yazdırmak suretiyle küçük hacimde bir divan meydana getirmiştir. *Divan*'ında, Salih ve Salâhî mahlasını kullanmış olup şu sıraya göre tertip etmiştir: Başlangıçta bir dibace olup, bunu tevhid ve na't takip eder. Yedi methiyeden ikisi Kanûnî Sultan Süleyman'a, biri İbrahim Paşa'ya, üçü Ayas Paşa'ya ve biri hocası Kemâl Paşazâde'ye yazılmıştır. Gazeliyât bölümünde ise yüz kırk iki gazel bulunmaktadır. Eserin bilinen tek nüshası Nur-ı Osmaniye Kütüphanesi, 3846 numarada kayıtlıdır.<sup>48</sup>

### 7-Münşe'ât

*Münşe'ât*, Celalzâde'nin Edirne'deki müderrisliğinden *Cevâmî'u'l-Hikâyât*'ın yazıldığı yıllara kadar olan yazışmalarını içermektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadizâde Mehmed Efendi nr. 557'de kayıtlıdır. *Münşe'ât*'ta, şiirleri, Alaman Seferi Tarihçesi, Şehzade Bayezid'e gönderdiği mektuplar yer almaktadır. Eserin Erzurum Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfeddin Özege Bölümü, Ağâh Sırrı Levend Kitaplığı, nr. 523'te de bir nüshası bulunmaktadır.

---

<sup>47</sup> Müellifin bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Ebubekir Gündoğdu, *Divan-i Salih Çelebi ve Dürer-i Nesâyih*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1997.

<sup>48</sup> Salih Çelebi'nin bu eseri için bkz. Salih Yancı, *Celalzâde Salih Çelebi Divânı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

### 8-Mecnûn u Leylâ

Salih Çelebi bu eserini 962/1554 tarihinde kaleme almıştır. Eser, mesnevi tarzında olup, tevhid, nât-ı şerif ve ashaba övgülerle başlamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi geç yaşlarda evlenerek baba olan müellif, küçük yaşta ölen çocuğuna duyduğu üzüntü nedeniyle kırk iki günde tamamladığı bu eserini yazmıştır.<sup>49</sup> Yazmanın bir nüshası Nur-ı Osmaniye 3846 numarada kayıtlıdır.

### 9-Miftâh Şerhi Hâşiyesi

Allame Sirâcüddin Sekkakî'nin (ö.626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı belâgata dair eserine yazılan çok sayıda şerh ve haşiyelerden biri olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Miftâh Şerhine Celalzâde'nin yazmış olduğu haşiyedir*. Arapça olan eserin tam adı '*Nâkıdu'r-Râ'yeyn fî Kavâidi'l-Fenneyn*'dir.<sup>50</sup> Eserin, Süleymaniye Kütüphanesinde, Damat İbrahim Paşa Kitaplığı nr. 994 aynı adla ve Cerrahpaşa Kitaplığı nr. 1787' de '*Haşiyetün alâ Şerhi's-Seyyid ale'l-Miftâh*' adıyla olmak üzere iki adet yazma nüshası mevcuttur.

### 10-Mevâkîf Şerhi Hâşiyesi

Seyyid Şerif Cürçânî'nin kelâm ilmine dair *Mevâkîf* şerhine haşiye yazmış olduğu eser olup, dili Arapçadır.<sup>51</sup>

### 11-Vikâye Şerhi Hâşiyesi

Burhanü's-Şerî'a Mahmud b. Sadrû's-Şerî'a'nın fıkıh ilminde kaleme aldığı *Hidâye* meselelerine dair *Vikâye* adlı eserinin şerhlerinden birisine yazdığı Hâşiyesi olup Arapçadır.<sup>52</sup>

### 12-İslâhu'l-İzâh Hâşiyesi

Salih Çelebi, hocası İbn-i Kemal Ahmed Şemseddin'in fıkıha dair *İslâhu'l-Vikaye el-Müsemma bi'l-İzâh* adlı eserine bir haşiye yazarak *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-İzâh* adını vermiştir.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Müellifin bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz: Zehra Toska, *Salih Çelebi ve Kıssa-i pür-Gussa-i Mecnûn u Leylâ Mesnevisi, İnceleme ve Tenkitli Metin*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Çalışması, İstanbul 1999.

<sup>50</sup> Uzunçarşılı, *a.g.m*, s. 437.

<sup>51</sup> *A.g.m*, s. 437.

<sup>52</sup> *A.g.m*, s. 438.

Arapça olarak yazılan bu haşiyenin Süleymaniye Kütüphanesinde Damad İbrahim Paşa Kitaplığında nr.512, Şeyh Esat Efendi Medresesi nr.70 ve Fatih Kitaplığı nr.1274'te olmak üzere üç adet nüshası bulunmaktadır.<sup>54</sup>

### 13-Tağyîrû't- Tenkîh Ta'likâtı

Celalzâde Salih'in, hocası İbn-i Kemal'in usul-i fıkha dair *Tağyîrû't-Tenkîh* adlı eserine yazmış olduğu bir ta'likattir.<sup>55</sup>

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, XVI. yüzyılın başlarında belli bir olgunluğa kavuşmuş<sup>56</sup> ve kendine özgü kimliğini kazanmaya başlamış olan Osmanlı tarih yazıcılığının ortaya koyduğu bu belirgin değişme ve gelişmede, Türk, Fars ve Hind geleneğinin ortak ürünü olan Şehnâmelerle aynı kategoride olan Süleymannâmelerin katkısı azımsanamayacak bir öneme sahiptir. Türk tarih yazıcılığının kendini ispat etmeye başladığı bu dönemin örneklerinden olan *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın yazarı Celalzâde Salih Çelebi, Osmanlı Devletinin altın çağı olarak adlandırılan XVI. yüzyılda yaşamış, pekçok ilim dalında ve özellikle tarih alanında eserler telif etmiş bir bilim adamıdır.

Hayatını ve eserlerini ele alarak tarihçiliğine dikkatleri çektiğimiz müellif, çeşitli telif ve tercüme eserlere sahip, değişik bölgelerde kadılık görevinde bulunmuş, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin fıkhta en yetkin on âlimi olarak nitelendirilen isimler arasında anılmıştır. Müellifin fıkhtaki bu şöhreti, birçok fikhî esere ve özellikle hocasının bazı teliflerine yaptığı şerh ve haşiyelerden ileri gelmektedir.

Tarihçi bir aileden gelen Salih Çelebi'nin, fıkıh sahasında adının bu denli duyulmasına rağmen tarihçiliğinin yeterince öne çıkmamış olması, tabii olarak, onun bu alanda en önemli eseri olan "*Tarih-i Sultan Süleyman*" adlı eserine ait bilgilerin aydınlığa çıkarılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira, Kütüphanelerimizde ve klasik kaynaklarımızda müellifin

---

<sup>53</sup> A.g.m, s. 438.

<sup>54</sup> Kütük, a.g.t, s. 44.

<sup>55</sup> Uzunçarşılı, a.g.m, s. 438.

<sup>56</sup> Bkz. Eyüp Baş, *Dil Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 24.

tarih alanında, *Belgrad Fetihnâmesi*, *Rodos Fetihnâmesi*, *Tarih-i Budin*, *Tarih-i Mısır* gibi eserleri yer almışken, bu alanda en büyük eseri olan *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserine ait bir kayda rastlanmamaktadır. Bu sebeple, müellif fıkıh alanında tanınmış olmasına rağmen, tarih alanında, çağdaşları olan Celalzâde Mustafa, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Hoca Sâdeddin gibi tarihçiler kadar gündeme gelmemiştir.

*Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserinin yayın hayatına girmiş olmasının yanında, Celalzâde Salih Çelebi'nin hayatını ve eserlerini ele alan bu makalenin, onun tarihçiliğinin biraz daha ön plana çıkmasına katkıda bulunduğu düşünülmektedir.

### Kaynakça

Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1351

Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şu'arâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri trh. 772

DİA, "Celalzâde Salih Çelebi", İstanbul 1988, c. VII, s. 262–264.

Ebubekir Gündoğdu, *Divan-i Salih Çelebi ve Dürer-i Nesâiyih*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1997

Eyüp Baş, *Dil Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı*, TDV Yayınları, Ankara 2006

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1997

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ* I, haz. İbrahim Kutluk, Ankara TTK 1989

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1983

Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah Hayatı, Talebeleri Eserleri*, İstanbul 1992

Mustafa Âlî (Gelibolulu), *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1994

Müsbirtakımszâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı (12), İstanbul Devlet Matbası, 1928

Nev'îzâde Atâî, *Şakâ'ik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâikü'i-Hakâik fi Tekmi'eti's Şakâ'ik*, Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

- Nevzat Erkan, “*Celalzâde Salih ve Tarih-i Mısır-ı Cedid*” (Edisyon Kritik) Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002
- Rıfat Kütük, *Celalzâde Salih Çelebi, Mecnûn u Leylâ*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995
- Salih Çelebi, *Cevâmî'ül-Hikâyât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü, Nr. 862
- , *Dîvân*, Nur-ı Osmaniye Kütüphanesi, Nr. 3846
- , *Münşe'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Bölümü Nr. 557
- , *Târîh-i Mısır-ı Cedid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi İlavesi, Nr.190
- , *Tarih-i Sultan Süleyman*, Varak 7a vd.
- Salih Yancı, *Celalzâde Salih Çelebi Divânı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999
- Seyid Ali TOPAL, *Celalzade Salih Çelebi'nin Süleymannâmesi*, Ankara 2011
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi Yurdaydın, “*Celalzâde Salih'in Süleymannâmesi*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1966), XIV
- Zehra Toska, *Salih Çelebi ve Kıssa-i pür-Gussa-i Mecnûn u Leylâ Mesnevisi, İnceleme ve Tenkitli Metin*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Çalışması, İstanbul 1999

### **Celalzade Salih Celebi's Life and His Works**

**Citation** / ©-Topal, S.A. (2011). Celalzade Salih Celebi's Life and His Works, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 109-128.

**Abstract-** *Celalzâde Salih Çelebi was a scientist, who lived in the 16th century of the Ottoman Empire, namely in the Golden Era. Celalzâde Salih Çelebi wrote significant handwork in history. "Tarih-i Sultan Süleyman" (History of the Sultan Solomon) was an example of the period that the Turkish historiography began to prove itself, written by Celalzâde Salih Çelebi. Celalzâde Salih Çelebi was a man of fiqh (Islamic law), literature and history known by his authentic writings or translations in scholarly, literary or historical issues; who attained a particular place in the dynamic and top level cultural life of his time and was a muderris (teacher in the islamic theological school, madrasah) and kadı (muslim judge) in different places.*

*As a matter of fact, Salih Çelebi was referred as one of the ten most competent scholars of fiqh in Sultan Solomon period. Likewise, Celalzade Salih Çelebi was an important historian with his work named "Tarih-i Sultan Süleyman" (History of the Sultan Solomon).*

**Key words-** *Celalzâde Salih Çelebi, Süleymannâme, Tarikh al-Sultan al-Sulayman*



# Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim

Arş. Gör. Nesibe ESEN\*

---

**Atıf / ©-** Esen, N. (2011). Necip Fazıl Kısakürek'te Dinsel Değişim, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 129-154.

**Özet-** *Bireylerin yaşamış oldukları dinsel değişim hadisesini ve bu esnada ortaya çıkan ruhi süreçleri incelemek din psikolojisinin temel konularından biridir. Bu bağlamda din psikolojisi insanın dinsel yaşayışında ortaya çıkan değişimlere kaynaklık eden güdülerin neler olduğunu ve değişimin hangi süreçlerden geçtiğini araştırır ve açıklar. Dinsel değişim kategorizyon yoluyla incelenebileceği gibi bireysel bağlamda da araştırılabilir. Bu çalışmada Türk şiirinde önemli bir yeri olan şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamış olduğu dinsel değişim konusu işlenmektedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhakim Arvasi, dinsel değişim, dindarlık, anlam arayışı.*



## Giriş

1980'de Türk Edebiyat Vakfı tarafından "Sultânü's-Şuarâ" (Şairler Sultanı) unvanı ile ödüllendirilen Necip Fazıl Kısakürek, Mayıs 1904'de İstanbul'da doğmuş ve 1983 Mayıs'ında aynı şehirde vefat etmiştir. Şiir, edebiyat, felsefe, siyaset ve din konularında çok sayıda eser ortaya koymuş olan Kısakürek'in çeşitli gazete ve dergilerde yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca o, Büyük Doğu Dergisini kurmuş ve uzun müddet yayınlanması için gayret sarf etmiştir. Bunların yanında şairin özel hayatı yaşamış olduğu dinsel değişimle kabuk değiştirmiş ve kendi ifadesiyle bu tecrübe hayatının miladı olmuştur (2006a). Bu çalışma, vefatından çeyrek asırdan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen hala birçok alanda tartışma konusu ve referans kaynağı olan Necip Fazıl Kısakürek'in dinsel değişim tecrübesini din psikolojik olarak açıklama gayretiyle ortaya çıkmıştır.

---

\* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: nesen@cu.edu.tr

Ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında zaman dinsel değişim konusunda kullanılan kavramlar ihtida, hidayet, irtidat ve türevleridir. İslam âlimleri İslam'ı kabul edene "doğru yolu buldu" manasında "hidayete erdi", İslam'dan vazgeçerek başka bir din seçene ise "doğru yoldan saptı, dalâlete düştü" anlamında "irtidat etti" demişlerdir. Bunların yanında kavramları yeniden isimlendirme gayretleri de söz konusudur (Yavuz 1982; Peker 2003; Hökelekli 2005).

Kayıklık (2005 7–8) ihtida, hidayete erme, irtidat ve mürted kavramlarının din psikolojisi alanında kullanılmasını objektiflikten uzak olduğu gerekçesiyle eleştirmiş ve bu kavramların bu alan çerçevesinde kullanılmalarını sakıncalı bulmuştur. Bunlar yerine "*dinsel değişim*" terimini öneren Kayıklık bu kavramın dinsel değişimin niteliğine ilişkin açıklamaya gereksinim duyduğunu belirterek sınırlı yönünü de vurgulamıştır. Necip Fazıl'ın yaşadığı tecrübenin mensup olduğu dinde daha deruni bir yaşayışa doğru evrildiği hatırlanacak olursa Kayıklık'ın "dinsel değişim" kavramı kullanılabilir görünmektedir. Kısakürek'in yaşadığı türden değişime Köse (1997), "*kendi dininde dindarlaşma*" demektedir. Ancak "dindarlık" kavramının ittifak edilmiş bir tanımının olmayışı söz konusu kavramı işlevsel olmaktan uzaklaştırmaktadır. Zira kendi dininde dindarlaşma kavramı için "neye göre dindarlaşma?" sorusu sorulabilir. Bu soruya verilecek her cevap dindarlığı bir yönüyle tanımlarken öbür taraflarını izahta yetersiz kalacaktır. Daha önemlisi "*dindar* kavramı din psikolojisi için değer ifade eden bir kavram mıdır?" sorusu akıllara gelebilir. Bu ise konuyu başka bir alana taşır. Dinsel değişimi kavramsallaştırmanın zorluğu, bu ilim dalındaki çalışmaların kalitesini engelleyebilir diyen Rambo bu zorlukları açıklamaya girişmiştir. O, söz konusu güçlüğün din odaklı olabildiği gibi, tanımlayan odaklı olarak da geliştiğini belirtmektedir (Rambo 1993: 5).

### **Dinsel Değişim Biçimlerine Göre Necip Fazıl'da Değişim**

Kısakürek'in dinsel değişim serüvenini kısaca özetlemek, konunun anlaşılması açısından işlevsel görünmektedir. Necip Fazıl 1934 yılında Beyoğlu Ağa Caminde Cuma günleri ders vermekte olan Seyyid Abdülhakim Arvasî ile tanışmıştır. Kısakürek, ilk kez karşılaştığı bu zattan ve anlattıklarından oldukça etkilenmiştir. Abdülhakim Arvasî ders bitiminde şairi evine davet etmiştir. Bir müddet sonra Kısakürek bu davete icabet etmiştir. Bu ziyaret Necip Fazıl'ı sarsmış ve dinsel değişimini fiilen başlatan hadise olmuştur. Kısakürek bu ziyaretten sonra büyük psikolojik sıkıntılar çekmiştir. Uzun bir bunalım devresi geçirdikten sonra sıkıntılarına çare olacağı düşüncesiyle yine Abdülhakim Arvasî'ye başvurmuş, ona tâbi olmuştur. Ancak Necip Fazıl yaşadığı bunalımı çok sonraları atlatabilmiştir. 1943 yılında üstadı vefat edene kadar ondan ayrılmamıştır. Bu dönemde dinî konularla ilgili ondan ders almış, tavsiye

ettiği kitapları okumuş ve kendisine eskisinden farklı bir dinî yaşayış ve din anlayışı edinmiştir (Kısakürek 2006a; 1984; Uyguner 1994).

#### *1- Değişimin Yaşandığı Yöne Göre Dinsel Değişim Biçimleri*

Alanın terimlerinde meydana gelen sıkıntının sebebi çoğunlukla dinsel değişimin yönünden kaynaklanmaktadır. Değişimin farklı dört yönü bulunmaktadır, bunlar: *1. Bir Din-den Başka Bir Dine Geçme (dinden dine), 2. İnançsızlıktan Dine Geçme, 3. Dinden Tamamen Ayrılma, 4. İnanılan Dini Yaşamada Görülen Değişimler* olarak sıralanabilir.

Kısakürek'in yaşadığı dinsel değişim son türe örnektir. Bu bağlamda inanılan dini yaşamada görülen din içi değişim, bireyin inandığı dini yaşama yoğunluğunda görülen bir değişim türüdür (Kayıklık 2005: 9) şeklinde tanımlanabilir. Necip Fazıl, Kayıklık'ın tabiriyle İslam dini ile bütünleşmiştir. Bu tür değişimlerde, insanın iç dünyasında bir takım duygu ve düşünce değişimleri olmakla birlikte, temelde bir değişiklik olmadığı için insan çok fazla etkilenmeyebilir (2005: 12). Ancak Kısakürek'te durum böyle olmamıştır, yaşadığı dinsel değişim onu bir hayli etkilemiş ve inişli çıkışlı, sıkıntılı bir süreç sonunda tamamlanabilmiş, sonucunda hem psikolojik hem de sosyal olarak birçok farklılaşmaya neden olmuştur. Bunun nedeni olarak, yaşamış olduğu dinsel değişimin hayatını derinden etkilemesi, duygu, düşünce ve fillerinde çok büyük ve köklü değişiklikler meydana getirmesi gösterilebilir. Zira Kısakürek, yüzeysel değil sonraki hayatını tamamen değiştirecek bir değişim yaşamıştır. Savunduğu fikir ve idealler, yaşam tarzı ve en önemlisi hayattaki hedefleri yaşamış olduğu değişimden büyük oranda etkilenmiştir.

#### *2- Gerçekleşme Şekline Göre Dinsel Değişim Biçimleri*

Bu sınıflamayı dinsel değişimin gerçekleşmesi esnasında öne çıkan süreçleri göz önüne alarak yapmak mümkündür. Bu konuda Lofland ve Skonovd'un çalışması din psikolojisi alanında ilk akla gelendir. Değişim biçimleri; entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, dini uyanış türü ve cebri dinsel değişim olmak üzere altı tiptir (Rambo 1993: 14-16; Köse 1997: 80; Kayıklık 2005: 14).

Din değiştirenlerde bu tiplerin iç içe geçtiği ve bir kişide birden çok biçimin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Necip Fazıl için de geçerlidir. Zira Kısakürek'te duygusal, mistik ve dini uyanışçı değişim türleri beraber ortaya çıkmaktadır. Değişimin tamamlanmasında ise bazı entelektüel etkenler görülebilmektedir. Dinsel değişim biçimlerin-

den hangisinin ya da hangilerinin daha etkin olacağı kültür, zaman, toplumsal yapı ve kişisel özellikler gibi etkenlere bağlı olarak farklılaşabilmektedir (Kayıklık 2005: 14).

Kısakürek'in dinsel değişiminde mistik özellik arz eden durumlara kısaca göz atılacak olursa, kendisine Abdülhakîm Arvasî'den ilk bahseden şahısla başlamamız gerekir. Anlattıklarına göre, Necip Fazıl vapurda bir adamla karşılıklı oturur, kendisi konuşmaktan kaçınsa da, adam onunla konuşmak için selam verir ve kendini tanıtır. Dinî konularda sohbet etmeye başlarlar. Kısakürek tasavvuf bahsini açar ve "*zamanımızda irşada ehliyetli bir kimse var mı? Böyle birini tanıyor musunuz?*" diye sorar. Aslında onun bu soruyu yöneltmesi bir mürşit arayışında olduğunu gösterir mahiyettedir. Adam, Necip Fazıl'a Abdülhakîm Arvasî'den bahseder ve onun aradığı irşat edici olduğunu söyler. Kısakürek bu sözler üzerine hislerini şöyle anlatır: "*Bir zar deliniyordu. Altından muazzam, kâinat çapında muazzam bir vaadin adresi çıkıyordu. Hep klişe ezberciği halinde tanıdığım bir sıfatın, müşahhas, gözle görülür, elle tutulur zatı... Bir veli, bir mürşit, bir rehber... Öylesine donmuştum ki, artık adamcağızın anlattıklarını dinleyemez hale gelmişim.*" Bu sırada Kısakürek'in konuştuğu adam adresi tekrarladıktan sonra vapurdan inmiştir. Necip Fazıl'ın zihni uzun müddet bu olayla meşgul olmuş ve Abdülhakîm Arvasî'den bu sayede haberi olmuş, onu ziyarete gitmiştir. Burada önemli olan nokta Kısakürek'in "*Evet, onu, vazifesini bitirmiş olan Hızır tavırlı adamı ömrüm boyunca bir daha görmedim.*" (2006a: 76–82) sözleridir. Necip Fazıl'ın bu sözleri, kendisiyle konuşan adamın aslında bir insan olmadığına ihtimal verdiğini göstermektedir.

Kısakürek'in anlattığı mistik olaylar sadece bununla sınırlı değildir. Necip Fazıl, Arvasî ile tanıştıktan sonra, onu ziyaret etmek için evine gittiği gün kendinden geçme hadisesi yaşadığını ifade etmektedir. Ressam arkadaşı Abidin Dino ile gittikleri evde Arvasî, şair üzerinde derin bir etki bırakmıştır. O günü anlatan Kısakürek, üzerindeki tesiri şöyle tasvir eder: "*Belki üç, belki beş saat süren o günden, o günkü konuşmalardan hatırladığım yalnız bir ahenk çağlayanı. Başka hiçbir şey bilmiyorum. Sonra sonra seyrek de olsa dokuz yıl süren temaslarım içinde, bahislerin hemen bütün köprübaşlarını kelimesi kelimesine hatırlıyorum da o günden, o günkü konuşmalardan bende kloroform tesiri gibi bir kendimden geçme hissinden başka bir şey hatırlamıyorum. Evden çıkıp etrafıma bakınca akşamın farkına vardım. Sadece akşamın mı? Kendimin, nerede olduğumun, nereden gelip nereye gittiğimin de... Öylesine kendimden geçmiş, bayılmışım. Bu kelimelerin üstünde bir tesirdi.*"(2006a 93–94). Bunlardan da anlaşılacağı üzere Kısakürek'in yaşadıkları sadece bir etkilenme değil, kendi ifadesiyle, uyuşturucu bir madde solumuşçasına kendinden geçme halidir.

Ayrıca bu anlatılanlardan onun *duygusal* bir dinsel değişim yaşadığı sonucuna da varmak mümkündür. Zira Kısakürek Abdülhakim Arvasi'den bu derece etkilenirse onun dinî değerlerini seçmez ve ona tâbi olmazdı. Ayrıca Kısakürek Arvasi'nin çevresinden bahsederken güvendiği ve samimiyet hissettiğine dair bir izlenim oluşmaktadır. Ancak o bu tip duyguları değişim öncesi hayatında önemli yeri olan insanlarla ilgili olarak dile getirmemekte, dahası onlar hakkında olumsuz sıfatlar kullanmaktadır (2006a: 107). Durumun daha ilk aşamada bu hale dönüştüğünü söylemek pek mümkün değildir. Ancak Kısakürek bu insanlarla ilgili ilk izlenimlerini anlatırken de haklarında olumlu yargılar kullanmaktadır. Buna şairin otobiyografisini hayatının sonlarında, dinsel değişim hadisesinden yaklaşık elli yıl sonra yazmış olması sebep teşkil edebilir. Zira o, geçen zaman zarfında bu kişilerle samimiyet ve dostluk kurmuş, buna bağlı olarak onlar hakkındaki ilk izlenimlerinde yer alabilecek olumsuz yargılardan bahsetmemiş olabilir (2006a: 136–137). Yapıcı (2004) bu durumu iç grubun birbiriyle olan yakın ilişki, bağlılık ve “biz algıları” ile yani sosyal gruplandırma ile açıklamaktadır. Buna göre sosyal gruplandırma, insanın dış dünyayı “biz” ve “onlar” kategorik ayırımına dayalı olarak algılaması ve buna göre değerlendirmesi söz konusudur.

Mistik tecrübeler konusuna geri dönülecek olursa, Kısakürek dinsel değişim sürecinde gördüğü bir rüyasını da bu bağlamda önemli saymaktadır. Rüyasında kafatasının bir balon şeklinde ağzından çıktığını ve sonra onu tekrar yerine iade ettiğini anlattıktan sonra şöyle der: “*Çile şiirindeki hayalin aynıyle vakası... Demek oradaki, benim bulduğum bir teşbih değil, gördüğüm bir şeymiş... Çıkmış mıydı aynıyla rüyam?*” (2006a: 97)

“*Ateşten zehrini tattım bu okun, / Bir anda kül etti can elması. / Sanki burnum, değdi burnuna (yok)un / Kustum, öz ağzımdan kafatasımı.*” (2006a: 16) İlk bakışta bu benzetmenin o zamana kadar sahip olunan değerlerin reddi gibi bir anlam taşıdığı düşünülse de Kısakürek bunun aynıyla vaki bir sırlı hadise olduğunu dile getirmektedir.

Son olarak Kısakürek, “*buhran gecesi*” olarak adlandırdığı gece, yaşadıklarını mistik olaylar olarak nitelendirmektedir. Ensesinde bir balyoz vurulmuş hissini yaşayan şair bunu: “*Allah bana kendisini kendi elimle buldurmak için taş kırıcı bir balyoz gibi ensem nasıl indi bilseniz.*” (2006a: 103) şeklinde anlatırken durumun bir faraziye değil yaşanmış bir hadise olduğundan bahsetmektedir. “*Al sana hakikat, al sana rüya! / İşte akıllılık işte sarhoşluk! / Ensem kökünde bir demir balyoz, / Kapandım yatağa son çare diye.*” (2006: 16) dizeleri bu durumu anlatmaktadır. Bu esnada gerçek ile hayal arasında bir noktada kaldığını ve bunların iç içe geçmiş halini yaşadığını ifade etmektedir.

Kısakürek'te dini uyanış türü dinsel değişimin de cereyan ettiğini söylemek gerekmektedir. Burada önemli olan Abdülhakîm Arvasî ve ona tabi olanların oluşturduğu gruptur. Ancak vurgulanması gereken nokta bu insanların bir baskı grubu olmaktan ziyade ortaya çıkan davranışları destekler mahiyette işlev görmeleridir. Bu ise dinsel değişimin ilk aşamasında ileri bir düzeyde gerçekleşmemiştir; ancak daha sonra değişimin hayata yansıtılması esnasında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kısakürek Abdülhakim Arvasi'ye tabi olmakla hayatına sadece onu değil, onun çevresini de dâhil etmiştir. Sosyal çevresini yavaş yavaş bu insanlarla değiştirmiştir. Bu grup ise, dinsel değişim süreci boyunca Kısakürek'te meydana gelen olumlu davranışları desteklemiştir.

Gerçekleşmesinde etkin olan faktöre göre dinsel değişim biçimlerinden bahsederken Allport'un ortaya koyduğu üç temel formdan Kısakürek için geçerli olabilecek olan türe değinmek yerinde olacaktır. O, dinsel uyanışın ilk şekli olarak *kesin kriz* dediği durumdan söz etmektedir. Bu tipte dinî inanışın kendini aniden bireye hissettirmesi, buna bağlı olarak kaos ve düzensizlik unsurunun ortaya çıkması bireyi arayışa ve sonuçta dinsel değişime götürmesinden bahsedilmektedir (2004: 52).

Kısakürek'te gerçekleşen değişim bu tespite uygun görünmektedir. Şair, Arvasi ile evinde yapılan sohbetin ardından "*buhran gecesi*" olarak adlandırdığı (2006a: 95) bir tecrübe yaşamış, neticede ruh dünyası derinden etkilenmiş ve dinsel değişim hadisesi meydana gelmiştir. Aslında konu üzerinde ilerledikçe görülecektir ki birçok araştırmacı bu şekle oldukça yakın bilgiler sunmuşlardır.

### 3- Süreç Bakımından Dinsel Değişim Biçimleri

Din psikolojisi alan yazınına bakıldığında dinsel değişimin ani ve yavaş olmak üzere iki şekilde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Yani dinsel değişim, insan ruhunda yavaş yavaş cereyan ederek ortaya çıktığı gibi aniden de doğup kendini gösterebilir (Yavuz 1982; Köse 1997; Hökeleli 2005; Kayıklık 2005).

*Ani Dinsel Değişim:* Bu tür değişim üç aşama da gerçekleşmektedir. İlk aşamada, kafa karışıklığı, huzursuzluk, çatışma ve büyük ölçüde bilinçsizlik görülür. Bu aşamada yaşam anlamsızlaşır. İkinci aşamada bir aydınlanma duygusu ve kavrama gücü gelişir ve köklü bir değişim ortaya çıkar. Bu değişimde, bireyin dünyası benlikten uzaklaşır ve Tanrı'ya yönelir. Üçüncü aşamada, bütünleşme ve ahenk duygusu, barış, sükûnet ve içsel huzur görülür (Kayıklık 2005: 12).

Ani dinsel değişimin sezgisel içe doğuş şeklinde gerçekleştiğini ve bunun için kişinin kendi benliğinden vazgeçmesi, kendini tamamen bırakması, tam alıcı duruma geçmesi gibi şartların ortaya çıkması gerektiğini belirten Hökelekli (2005: 293) bunalım ya da çatışmadan ziyade kişinin psikolojik durumunun ani dinsel değişim için uygun durumda bulunması gerektiğine dikkat çeker. Köse (1997) ve Kim (2003) de aniden yaşanan dinsel değişimlerin duygusal yönü kuvvetli kişilerde görülebileceğini; ancak bunun entelektüel alanın tamamen konu dışında kaldığı anlamına gelmediğini belirtir.

*Yavaş dinsel değişim:* Entelektüel süreçlerin ağır bastığı ve inancın kademe kademe yeniden oluşturulduğu dinsel değişim tipidir. Birey, anlam arayışını tatmin etmek ve sorunlarına cevap bulmak için bilişsel işlevlerde bulunur. Tedrici olarak gelişen dinsel değişimin psikolojik açıklamasında ortaya çıkan temel kavram entelektüel süreçtir (Kayıklık 2005: 13). Bu tipte bilinçlilik ve etkinlik öne çıkan en önemli unsurlardır diyerek aynı nokta üzerinde duran James'in "iradî" değişim dediği söz konusu durum yavaş yavaş meydana gelmekte, değişim aşamalı olarak gerçekleşmekte ve derece derece ilerlemektedir. Yeni oluşturulan ahlaki ve manevi değerlerin parça parça kurulması, sistemleştirilmesi söz konusudur ve bu zaman almaktadır (James 1945: 202). Yani, bu değişimin yavaş olmasının temel sebebi içselleştirme yoluyla gerçekleşmesidir. Aynı şekilde Hökelekli de iradi bir çabadan söz etmektedir ve dinsel değerlerin yeniden yapılandığı bu tipte gelişmenin her zaman problemsiz bir şekilde yaşanmadığından ve kritik evrelerin olduğundan bahsetmektedir (2005: 293). Ani dinsel değişimden farklı olarak bu tip değişimde evreler daha açık biçimde fark edilir.

Kademeli olarak gerçekleşen bu değişimde süreç kişiden kişiye farklılaşmakla birlikte ortalama bir zaman almaktadır. Mistik bir tecrübe sonucu meydana gelen veya duygusal yönü fazla olan istisnai değişimler dışındaki dinsel değişimlerin bir anda gerçekleşmediğini belirten Köse (1997: 89) bu tip durumlarda aylar süren bir sorgulama devresinin söz konusu olduğunu, kişilik veya gruba göre dinsel değişimin süresinin uzun ya da kısa olabileceğini belirtir.

Bu iki dinsel değişim biçiminden hangisinin Necip Fazıl'da gerçekleştiği konusuna gelince kesin bir şey söylemek oldukça zordur. Zira şair, Arvası'den ilk etkileşimi ile dinsel değişim sürecine girmiştir. Ancak bu onda ani dinsel değişimin görüldüğünü ortaya koymaz, sadece değişimin görünen başlangıcı olarak nitelendirilebilir. Kısakürek yeni inancına uzun bir müddetin ardından tam manasıyla uyum sağlayabilmiştir. Bu dinsel inançlarının yaşama geç yansıdığını göstermektedir. Yavaş dinsel değişimde inancı kabul etmeden önce yapılan araştırma ve öğrenme safhası Necip Fazıl'da ters işlemiştir. Karşılaştığı inancı çabuk kabul

eden şair bunu öğrenmek ve yaşama yansıtmak konusunda uzun bir süreye ihtiyaç duymuştur. Şairin eski yaşantısını ve sahip olduğu düşünce yapısını değiştirmesi uzun ve bunalımlı bir süreç almıştır. Ancak Kısakürek, yeni tanıştığı ve kendisine farklı bir görüş açısı kazandıran Abdülhakim Arvasî ile bu devrede görüşmeye devam etmiştir. Bu durum Necip Fazıl'ın değişimi ve bu değişim esnasında Arvasî'nin yardımını istediğini göstermektedir.

### **Dinsel Değişimde Psikolojik Faktörler ve Kısakürek'teki Yansımaları**

*Suçluluk ve Günahkârlık Duygusu:* Kişiyi dinsel değişime iten psikolojik faktör olarak suçluluk ve günahkârlık duygusundan bahsedilebilir. Bireyin sürdürdüğü yaşamdan memnun olmama veya yaptıklarından dolayı pişmanlık hissetme hali dinsel değişime sebep olabilir. Yavuz (1982) dinsel değişimde en çok günahkârlıktan kaynaklanan pişmanlık duygusu üzerinde durmaktadır. Ona göre, dinsel değişim bu hislerle sıkışan ruh için bir kurtuluş olarak görünmektedir.

Kısakürek'te geçmiş yaşantıdan ve günahkârlık duygusundan kaynaklanan pişmanlık yoğun olarak ortaya çıkmıştır. Sadece Paris hayatını anlatırken dile getirdikleri bile bunun için yeterli örnek olarak gösterilebilir: "*Kadını, kumarı, içkisi, bohem hayatı, şüpheci felsefesi, sara nöbetleri içinde sanatı; çözmeye çalıştıkça dolaşan ve büsbütün meseleleriyle Paris... Kâbus şehrindeki hayatımı anlatmaya hicabım ve İslamî edebim manidir.*" (2006a: 64). Bunun dışında Necip Fazıl'ın hayatı boyunca muhasebe içinde olduğu ve her zaman kendini günahkâr hissettiğine yönelik birçok ifadesi otobiyografik yazılarında (1984; 2006a) mevcuttur. Aynı şekilde "Günah" şiirindeki "*Sanırım, insanların her suçunda ben varım; / Günah uzun bir kervan, tâ ucunda ben varım!*" (2006: 280) dizeleri de bu durumu destekler mahiyettedir.

Bu tip durumlarda dinsel değişimden önce kişide varlığını hissettiren şuur dışı dinî eğilimlerin izini bulmanın mümkün olduğunu belirten Hökelekli (2005: 294) bunun bir özelliği olarak, dinsel değişim yaşayan kişinin çoğunlukla geçmişi hiç yaşamamış gibi kabul edip unutmaya gayret etmesinden bahsetmektedir. Söz konusu güdünün etkisi altındaki birey geçmişi ile ilişkiyi kesip bakışlarını geleceğe çevirmekte ve yepyeni bir insan olma çabası içine girmektedir. Bu duruma Kısakürek'te rastlamak mümkündür. O dinsel değişim öncesi yaşamını hatırlamak istememiştir. "*İslam'a pazarlıksız ve sınıksız bağlanmadan önceki şiirlerim ve yazılarım arasında, hatta küfre kadar gidenler ise, çoktan beri eser çerçevem dışına çıkarıldığı, her birinden ayrı ayrı istiğfar edildiği ve çöp tenekesine atıldığı için, nereden nereye geldiğimi göstermekte bile kullanılmamalı ve onlarla müminleri benden çevirmek isteye-*



ceklere-çok denenmiştir-şu cevap verilmelidir: Koca Hz. Ömer, bile Allah'ın Resulünü öldürmeye davranmış ve peşinden bütün sahabelerin, derecede ikincisi olmak gibi bir şerefe ermiştir. Hiç ona bu davranışından ötürü sonradan dil uzatan olmuş mudur? Belki o noktadan bu noktaya gelmekte faziletlerin en büyüğü vardır.” (Kısakürek 1989: 313- 317). Bunun yanında Necip Fazıl, Çile'nin (2006) giriş kısmında da tüm şiirlerinin bu kitapta yayınlandığı kadar olduğunu, bu kitap dışında kalan diğerleriyle artık bir bağının ve ilişkisinin kalmadığını belirtmiştir.

Bu yazı ve şiirlerin yanında Kısakürek dinsel değişim öncesi hayat tarzının da gündeme getirilmesinden rahatsız olmuştur. Ancak değişim sonrasında ortaya koymuş olduğu eserlerde bu döneminden izlerin varlığı rahatlıkla fark edilebilmektedir. Özellikle hikâyelerinde “en büyük hastalığım, felaketim asıl zaaf noktam” (2006a: 72) dediği kumar, en çok işlenen konular arasına girmiştir. “Rehinlik Maymun”, “Hasta Kumarbazın Not Defterinden”, “Hasta Kumarbazın Ölümü”, “Maça Kızının İntikamı” bunlardan sadece birkaçıdır. Bu hikâyeler arasında en çok dikkat çekenlerden biri “Kanaryanın Ölümü”dür. Burada şair Paris'ten döndükten sonra yaşadıklarını aktarmaktadır. Bankada çalışan, annesini bile ziyarete gitmeyecek kadar vefasız, kumarbaz bir gençten bahsettiği hikâye, onun değişim öncesi yaşantısına ve ruh haline dair kolaylıkla bir fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır (Kısakürek 1989).

Yukarıdakilerden anlaşılacağı üzere Kısakürek, dinsel değişim öncesi hayatından ve bu dönemin tanıkları olarak gördüğü yazdıklarından vazgeçmiş, onların artık kendisine ait olmadığını vurgulamıştır. Bu onun dinsel değişim sonrası kendisini yeni bir insan olarak nitelendirdiğini göstermektedir. Bunu yaparken haklılığını ise Hz. Ömer örneği üzerinden vurgulamaya çalışmıştır. Sözü edilen veriler Necip Fazıl'ın geçmişiyile ilgili suçluluk ve pişmanlık duyma, gerilim, değişim, dönüşüm, yeniden oluşum ve rahatlayıp huzura erme çabalarının göstergeleri olarak yorumlanabilir.

*Anlama İsteği ve Zihinsel Tatmin:* İnsanın akılcılık özelliği bu faktörü ortaya çıkarmaktadır. Dinî materyalin kişiyi entelektüel olarak tatmin etmesi dinsel değişime neden olabilmektedir. Bu tip dinsel değişimler uzun süre alabilen inceleme ve araştırmalar sonucu gerçekleşmektedir. Entelektüel süreçler dinsel değişim esnasında bireyi karar vermeye götüren temel faktörlerdendir. Birey karşılaştığı bir dinî hareketi tanımaya ve anlamaya çalışır, bu bağlamda sorular sorar eğer bunlara anlamlı cevaplar bulursa dinsel değişime yönelebilir (Hökeleli 2005; Köse: 1997). Zira Frankl (2000: 95), insandaki anlam arayışının yaşamdaki temel bir güdü olduğundan bahsetmektedir. Bu temel güdünün dinsel değişime neden olması, anlaşılabilir bir durumdur.

Kısakürek'in anlam arayışı bilimsellik bağlamında gerçekleşmemiş tam tersine, onu dinsel değişimde en çok zorlayan husus, akılcılık ve bilimsellikten vazgeçip metafizik düşünceyi kavramaya çalışmak olmuştur. Özellikle tasavvufun ilk etapta akli olmaktan ziyade inanma ve teslim olmaya yönelik öğretileri Kısakürek'i tatmin etmiştir. Entelektüel tatminden sonra din değiştirmeyi içeren zihinsel tatmin Kısakürek'te farklı bir şekilde gözlenmektedir. Zira o, değişimi yaşadıkdan sonra zihinsel bir tatmin arayışına girişmiş ve karşılaştığı değerleri anlamaya ve öğrenmeye başlamıştır (2006a).

*Kimlik Bunalımı ve Varoluşsal Güvenlik İsteği:* Son dönemlerde siyasi sistem ve ideolojilerin çökmesi üzerine insanlar bunların yerlerine yenilerini koymaya yönelmişlerdir. Bu gibi insanlar için dinsel değişim, tatmin edici cevaplar verme hususunda çağdaş düşünce sistemlerinin güçsüzlüğünü ve yetersizliğini kabul etme anlamına gelir. Bunlar, hayatlarına anlam vermek, dünyalarına ruh kazandırmak için maddeci ve dinsiz toplumu, sahte ihtiyaçların ve tüketimin dünyasını terk ederek hayatta yapılacak bir şeyler olduğuna inanarak dine dönmüşlerdir (Hökekleli 2005: 296).

Bu durumun Kısakürek'te mevcut olduğunu dile getirebiliriz. Değişimi duygusal bir zemin üstünde yaşadıkdan sonra kazandığı yeni din anlayışına uygun olarak eskisinden farklı bazı amaçlar edinmiştir. Kısakürek kendi hayatına anlam katan değerlerin din olduğuna karar verdikten sonra onu aktif yaşanan bir fenomen haline getirmek için gayret sarf etmiştir (2006a; 1991; 1985; 1984; 1972). Hayatına yön veren ideolojik çerçeveyi ise bu değişimle birlikte din üzerine inşa etmiştir. Çünkü Necip Fazıl'a göre din aynı zamanda bir medeniyettir.

*Dramatik Tecrübeler:* Ölüme yaklaşma, aileden ya da çevreden sevilen birinin kaybı, hastalık ve kaza gibi hadiseler bazı insanların dinî hayatlarını yeniden gözden geçirmesine neden olabilir. Bu tür tecrübeleri yaşayan kişiler hayatlarının kontrolünün kendi ellerinde olmadığı ve her şeyin ölüm karşısında etkisiz olduğu gibi düşüncelere kapılabilirler. Bu durum onları dinsel değişime götürebilir. Bu tür tecrübeler kendi dininde derinleşme ile sonuçlanan dinsel değişim türüne daha çok sebep olabilir. Dramatik tecrübeler çocukluğu etkileyen olayları da dâhil eden Köse (1997) baba ile olan problemlili ilişkilerin ya da babasız büyümenin de dinsel değişim üzerinde etkili olduğundan bahsetmektedir. Fakat bu durumun ilgisiz babaya sahip ya da babasız her bireyin dinsel değişim yaşadığı anlamına gelmediğini, ancak dinsel değişime neden olan faktörler arasında bu faktöre de sıklıkla rastlandığını belirtmektedir.

Bu noktada Necip Fazıl'ın (2006a, 1984) babasıyla olan ilişkisine dikkat edilecek olursa, karşımıza Köse'nin verilerini destekleyecek bir durum çıkmaktadır. Zira onun da babasıyla olan ilişkisi sağlam değildir. Anne ve babasının boşanmasından kısa süre sonra babasının ölümü onu derinden etkilemiştir. Ancak bu durumun onu tek başına değişime götürdüğünü söylemek mümkün değildir.

*Estetik Etkilenme* de dinsel değişime neden olabilecek psikolojik faktörler arasındadır. Fakat kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Necip Fazıl'ın değişiminde psikolojik faktörler arasına girmemektedir. Kurabileceğimiz yegâne ilişki yaşamış olduğu dinsel değişimin Kısakürek'in estetik zevkini etkilediğidir. Ancak bu durum sebep değil sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Dinsel Değişimde Etkili Olan Sosyo-Kültürel ve Dinî Faktörlerin Necip Fazıl'daki Yansımaları**

*Telkin ve Sosyal Etkileşim*: Farklı dine mensup bir başka bireyin davranışlarından etkilenme, bir müşidin ya da mutasavvıfın sözlerinden etkilenme gibi durumlar dinî arayışlara yol açabilir (Hökelekli 2005). Daha basit bir örnek verilecek olursa İslam dininde, vaaz ve hutbe olarak geçen ve dinlemenin ibadet olarak kabul edildiği konuşmalar telkin ve sosyal etkileme sınırlarına girmektedir. Bu tip olaylar Müslüman bireyi kendi dininde derinleşmeye götürebilir.

Kısakürek'te bu faktör oldukça belirgindir. Çünkü o, ilk etapta Arvasî'den ve çevresindeki insanların yaşayışlarından etkilenmiş, bunun sonucunda ise onu ziyarete devam etmiştir. Kendisini onun telkinlerine açık hale getirmiştir. Onunla tanışmasını ve sonrasında yaşadığı buhranı anlatırken Arvasî'nin üzerinde bıraktığı etkiye değinmekte bu durumu şu şekilde anlatmaktadır: “*Bu, büyük bir manevi buhran, metafizik kıvranış, yepyeni bir kuruluşa doğru temelinden sarsılıştı; en kısa zamanda sezdiğime göre onun, Efendi Hazretlerinin tek nazarıdır ki, beni bu hale getirmişti. Avlanmıştım. Beni avlamışlardı.*” (2006a: 103). Kısakürek “avlanma” olarak nitelendirdiği sosyal etkiyi hayatı boyunca unutmamıştır. “Allah Dostu” şiirindeki “*Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;/ Bir akşam ki, zaman, donacak kadar güzel.*” (2006: 76) ve “Müşid” şiirindeki “*Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız; / Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!*” (2006: 77) ifadeleri bunu kanıtlar niteliktedir. Kısaca ilk etapta etkinin merkezinde Arvasî bulunmaktadır.

Kısakürek'in sadece dinsel değişim sürecinin başında değil değişim boyunca ve yeni hayat tarzına adım attıktan sonra da Arvasî ile ilişkisi kesilmemiştir. Üstadı vefat ettikten

sonra ise onun yakınlarıyla olan bağıını koparmamıştır. Kendini onlardan biri olarak görmeye ve onlarla yakın sosyal ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Denilebilir ki sosyal etkileşim ve telkin Necip Fazıl'ın hem dinsel değişiminin başlamasında ve yaşanmasında çok etkili olmuş hem de edinilen yeni dinsel yaşayışın devam ettirilmesinde destekleyici olmuştur. Burada bir ayırım yapmak gerekirse Arvasî hayattayken telkin, onun vefatından sonra ise sosyal etkileşim Kısakürek'te daha baskın olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir.

*Eski Dinine Karşı Tepki Duyuma:* Eski dinine o dine mensup birinden gördüğü kötü muamele ya da o dinin öğretisi ve dogmaları yüzünden tepki duyan insanlar, bu dinden uzaklaşmakta ve yeni arayışlara girebilmektedir. Zihinsel tatmin isteği ile bağlantılı gibi görünen bu faktörün farkı genellikle dinler arası bir değişimle sonuçlanmaktadır (Hökeleli: 2005).

Kısakürek'in din içi bir değişim yaşadığı göz önüne alındığında bu faktörün onunla ilişkisi olmadığı düşünülebilir ancak, onun eskiden yaşadığı "bohem hayatı"na ve sosyal çevresine karşı duyduğu tepkiyi bu duruma benzetmek mümkündür. Fakat tepki dine değil, ondan uzak olmasından dolayı kendisine yönelmiştir. Köse'nin (1997: 63) postmodern Hıristiyan kültüründe dinin yerini anlatırken yaptığı aşağıdaki tespit, Kısakürek'in durumu ile benzerlik taşımaktadır. Köse, din, insanların hayatları üzerinde önemli bir etkisi olmamasına rağmen, insanlar din ile kültürde yer aldığı kadarıyla ilgilenmektedirler demektedir. Din artık insanların yaptıkları değil inandıkları bir şey haline gelmiştir. Ayrıca din kaynaklı bir bunalım durumuyla karşılaşan bireylerin genellikle kendi dinlerini araştırmakla işe başladıkları hatırlanacak olursa onun burada arayışını tatmin ettiği ve diğer dinlere dair bir araştırmaya girmedeği anlaşılabilir.

Kısakürek'te değişime etki eden faktörlerden hangisinin belirleyici olduğu konusuna gelince bu noktada Yapıcı'nın (2007: 222) ortaya koyduğu dinsel değişimde "gerekli sebepler" ve "yeterli sebep" ayırımına değinmekte yarar vardır. Gerekli sebepler kavramı ile kişinin din değiştirmesini az ya da çok etkileyen faktörler kast edilirken, yeterli sebep kavramı tekildir ve asıl sebebi ifade etmektedir. Bu sebep devreye girmezse gerekli sebepler kişiyi dinsel değişime götürmekte yetersiz kalmaktadır. Dinsel değişimin ortaya çıkması için gerekli sebeplerin mutlaka yeterli sebep ile bir arada ortaya çıkması gerekmektedir. Bundan hareketle Kısakürek'in dinsel değişimindeki gerekli sebepler ve yeterli sebep ayırımına bakılacak olursa gerekli sebepler arasında; sosyal etkileşim, telkin, zihinsel tatmin, suçluluk ve günahkârlık duygusu, travmatik tecrübeler, varoluşsal sorulara yanıt bulmak vb sıralanabilir. Yeterli sebep ise Kısakürek'in anlam arayışı olarak görülmektedir. Zira şair hayatına değer katacak bir arayış içindedir. Çocukluğundan itibaren ailenin özellikle dedesi Hilmi Efendi'nin gözdesi

olarak yetişmiş ve sınırsız bir özgürlük içinde yaşamıştır (Kısakürek 2006a). Otobiyografilerinden de anlaşılacağı üzere şair bohem hayatını uzun müddet sürdürmüştür. Bu dönemlerini anlatan şair “ *Bu hayatın, kendisi yok ama ismi var: Bohem hayatı... Mide gurultusu kadar başıboş insiyakların ve tabak gıcırdatılınca duyulan sinir kamçılanmaları gibi en kaba teessüriyetlerin hayatı... Bu hayat süresince bende, derin bir bunalma, ruh sıkışması, kendinden kaçma, kendini unutmaya çalışma hali... Belki de bu halden kurtulmak içindir ki, kendimi cehennem çarkına büsbütün kaptırmış bulunuyorum. Ve çabaladıkça batıyorum.*” (2006a: 67) diyerek yaşamından memnun olmadığını dile getirmektedir.

Şöhreti kısa sürede yakalayan Kısakürek bundan da mutlu olmamıştır. Bu durumunu şu şekilde dile getirir: “*Beyoğlu pansiyonlarında ve Fikret Adil’in Asmalı Mescit sokağındaki tavan arası garsoniyerinde, ressamı, heyketrâşlı, şairli, muharrirli, profesörlü bir kalabalığa gömülü daral, patla, dur...*” (2006a). Bu dönemde kendisine yöneltilen övgüler de şairi mutlu etmemiştir; zira mutsuzluğunu o dönem kendisine yapılan övgüler için “*teneke madalyalar*” (2006a: 68) tanımlamasını yaparak ortaya koymaktadır. Kendi ifadesiyle ruhunda bir melankoli hâkimdir. Bu duyguyu ortadan kaldırıp yaşamına yön verecek bir anlama ihtiyacı olan Necip Fazıl, bu amaçla bazı ideolojileri incelemiş, hatta bazılarını benimseyecek duruma gelmiş, ancak aradığı tatmin duygusunu yakalayamamıştır. “*Ne pahasına olursa olsun yaşamaya değer hayatı*” (2006a: 69) aramaya devam etmiştir. Batı edebiyatı ve tefekkürü üzerinde kafa yoran şair, bir müddet sonra bunların da kendisine yetmediğini fark etmiştir. Batı tefekkürünü incelemesi esnasında karşılaştığı insanlar ve fikirlerle ilgili şu sözleri durumun daha net anlaşılmasında yardımcı olacaktır: “*Bunların hepsi Allah’ın pervaneleriydi. ... İnsanda kılavuzsuz, Allah’ı aramanın, bulur gibi olup bulamamanın veya büsbütün kaybetmenin, belki en ileri, fakat ümitsiz cehdini temsil ediyorlardı. Bunlar beni doyuramıyor, büsbütün acıktırıyordu*” (2006a: 71). Batı tefekkürü onu tatmin etmek bir yana sorunlarını artırmaktan başka bir işe yaramamıştı. “*Eskimeyecek, tükenmeyecek, solmayacak bir güzellik*” peşindeydi (Kısakürek 2006a; 1984; 1989). Aslında o bunun ne olduğunu sezmekteydi. Bahriye yıllarında yakınlaştığı tasavvuf onu bu sıkıntılardan kurtarabilirdi ancak: “*Çocukluğumda görür gibi olup kaybettiğim çarpıcı renk, çekici ses, tılsımlayıcı eda. Buydu aradığım. Şiirin, fikrin, bilginin üstünde bir âlemden bazı işaretler almış ve onları bir daha bulamamıştım... Fikirde daima, ruhçu, tecritçi, sezışçi, keyfiyetçi; sır idrakine bağlı ve ilahi vahdeti tasdikçiydim. Fakat bu haller, ateşe kartpostal üzerinden bakmak gibi bir şeydi. İçine giremiyor, ötesine geçemiyordum. Olamamanın ve tam bulamamanın içime yerleştiği huzursuzluğu da hiçbir şey dağıtmıyordu.*” (2006a: 72-73) sözleriyle o ruhî iklimi bir daha yakalayamadığını

itiraf etmekteydi. Tüm bunların sonunda Kısakürek, Arvasî ile tanışmış ve hayatına anlam katacak değeri bulmuştur.

Bu durumunu 1968 tarihinde yazdığı "Pansiyon Yolu" adlı hikâyesinde genç bir üniversiteli üzerinden anlatmaktadır. Hikâyeye göre felsefe öğrencisi genç, nefis muhasebesi illetine müptela ve "ben bu hayat içinde ne olmalıyım? Her şeyin sahte olduğu bu dünyada gerçeği nerede bulmalıyım?" sorularıyla yaşamının anlamını aramaktaydı. İçki ve kadın, ruhsuz siyasi ideolojiler, hürriyet ve demokrasi fikirleri bu durumuna çare olamamıştı. Nihayet bir sabah karşı caminin minaresinden yükselen ezana kulak kesildi, onu ilk kez anlamaya çalıştı ve fark etti ki düşünmeden iman etmek onu kurtarabilirdi. "Çünkü düşüncenin her şeyi yazıp bozan anarşisinden kurtulması gerekiyordu..." (1989: 233-237). Kısakürek söz konusu hikâyesinde üniversiteli genç aracılığı ile kendi anlam arayışını ve buna bulduğu çözümü dile getirmektedir. Ayrıca; "An oluyor bir garip duyguya varıyorum; Ben bu sefil dünyada acep ne arıyorum?..." (2006: 314) dizeleri şairin neden yaşadığını sorguladığını ve dünyaya yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.

Tüm bunların sonunda denilebilir ki Necip Fazıl'ın dinsel değişimindeki yeter sebep, mutlak hakikate ulaşmak amacından kaynaklanan anlam arayışıdır. Diğerleri onu değişime hazırlayan, değişiminde etkili olan faktörlerdir, ancak hiçbirisi şairi anlam arayışı kadar etkillememiştir.

### **Dinsel Değişim Evreleri ve Necip Fazıl'daki Tezahürü**

*Bunalım Evresi:* Dinsel değişimin ilk aşaması huzursuzluk ve ruhi dengesizliğin yaşandığı bunalım evresidir. Bu evre değişim için arayışların başlaması sonucunu doğurur. Bunalıma sebep duygusal veya entelektüel olabilir. Konu ile ilgili ortaya koydukları çalışmada Snow ve Philips din değiştirme öncesi duygusal bunalım türlerini beş başlık altında toplamışlardır: 1. Anlamsızlık, hedefsizlik, güçsüzlük ya da kendini küçük görme gibi duyguları içeren ruhsal problemler. 2. İkili ilişkilerle ilgili problemler ki, evlilik, çocuk yetiştirme ve aile ilişkilerini içerir. 3. Karaktere bağlı problemler. Uyuşturucu ve alkol kullanımını içerir. Benmerkezcilik gibi çeşitli kişilik problemleri de bu grupta yer alır. 4. İşsizlik, işinden memnun olmama ve okulla ilgili problemler. 5. Fiziksel problemler, sinirlilik, kronik hastalık vb. (Köse 1997: 72).

Kısakürek'te Snow ve Philips'in birinci faktörü olan anlamsızlık ve hedefsizliğin baskın olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Onun dinsel değişiminin temelinde anlam arayışı ve hayatından memnun olmama hissi baskındır. Bunlar Necip Fazıl'ı ergenliğinden

itibaren bunalıma sürüklemiş ve bir arayış içine girmesine neden olmuştur (1984). Kısakürek'in değişimindeki yeterli sebepten bahsedilirken aslında yaşadığı krize de değinilmiştir.

İkili ilişkilerdeki problem konusuna değinilecek olunursa özellikle babasıyla kopuk olan diyalogu ve onu küçük yaşta kaybetmesi bu bağlamda etken olabilir, ancak Necip Fazıl, dramatik tecrübeler kısmından da anlaşılacağı üzere, dinî bağlamda bu durumdan pek etkilenmiş görünmemektedir (2006a; 1984).

Yukarıda bahsedildiği üzere Kısakürek alkol, kumar ve benzerlerine bunalımdan kurtulmayı ya da düşüncelerini bastırmayı hedeflediği için yönelmiştir. Yani bu kötü alışkanlıklar onu bunalıma sürüklememiş bunalım esnasında çare olarak görülmüşlerdir (Kısakürek 2006a; 1989)

Rambo (1993: 48–55) krize neden olabilecek dokuz etkenden bahsetmektedir. Bunlar: 1. Mistik deneyimler 2. Ölüme yaklaşma deneyimi. 3. Hastalık ve iyileş(tir)me: doğaüstü denilebilecek ya da dinsel bazı metotlarla sağlığa kavuşma. 4. Anlam arayışı, hayatından memnun olmama, huzursuzluk, başarılarından memnun olmama olarak tanımlayabileceğimiz “hepsi bu mu” bunalımı. 5. Üstün olma isteği; dinî fikirler insanlardan üstün olma isteği maskeleyerek için kullanılabilir. 6. Bilinç halinin değişmesi; özellikle haplar ve psikolojik telkinle değişen şuur durumları krize sebep olabilir. 7. Asi (meraklı) kişilik; bu kişilerin yeni bir şeyler denemek için dinsel değişimle ilgilenmeleri ve bu deneyimin onlara memnuniyet vermesi. Onları etkileyerek krize neden olabilir. 8. Patolojik durumlar; özellikle psikanalizimde, kişinin zayıflığı, yardım arayışı, güçsüz bir ruha sahip olması gibi durumlarda bunalım ortaya çıkmaktadır. 9. Dininden dönme; din değiştirmenin bir aşaması gibi görülebilir fakat krize sebep olan faktörlerden biri de olabilir. Dini reddeden kişi sosyal olarak yalnızlığa, psikolojik olarak boşluğa düşebilir, bunu yeni bir din ile veya reddedilen dini tekrar benimseyerek telafiye çalışabilir.

Yukarıda zikredilenler arasında özellikle Rambo'nun “hepsi bu mu?” olarak adlandırdığı bunalım Kısakürek'te baskın olarak bulunmaktadır. Şairin yaşamından ve yaptıklarından tatmin olmaması onun krizinin temel noktasıdır. Aynı zamanda mistik tecrübeler de değişimi başlatan temel unsurlar arasındadır.

Köse'ye (1997: 70–71) bakılacak olursa sosyal dünyanın dengesiz olarak algılanması, bireyin kendi tasavvurlarını tehdit eden bir tecrübe yaşamaması sonucu bocalaması ve düşünceyi harekete geçiren şeyler, psikolojik dengeyi bozar ve bunalıma sebep olabilir. Tüm bunların yanında Hökeleki (2005: 303) bunalıma sebep olabilecek nedenleri daha genelleştirebilir.

rerek ortaya koymuştur. Bunalıma günümüz dünyasında geleneksel dindarlığa ya da dinin bazı esaslarına duyulan tepkiler, dinin sekülerleşme sonucu manevî problemlere çözüm olma özelliğini kaybetmesi, aşırı dünyevileşme, bireyselleşme, kültürel çoğulculuk, yalnızlaşma, yabancılaşma, umutsuzluk, amaçsızlık, huzursuzluk gibi duyguların sebep olduğunu dile getirmektedir.

Necip Fazıl'da, yaşamına değer verecek bir olguya sahip olmama düşüncesi sonucu ortaya çıkan anlamsızlık ve buna bağlı huzursuzluk duyguları bunalıma neden olmuş görünmektedir. Ayrıca şair yakın çevresine güven duymamakta ve yaşadığı sıkıntıları kimse-nin anlamadığını düşünmektedir. Bu durum şairin kendisini yalnız hissetmesine neden olmaktadır (2006a). Tüm bunların Kısakürek'te bunalım evresinin başlamasına neden olduğu söylenebilir.

*Arayış ve Buluşma Evresi:* Bu evrede kimi modellerde sosyal ilişkiler önem kazanırken, kimisinde ise entelektüel merak sonucu ulaşılan kitap vs. ile medya iletişim araçları önem kazanmaktadır. Ancak gerek Köse'nin (1997) ulaştığı veriler gerekse Yapıcı'nın (2007) verileri sosyal ilişkilerin dinsel değişimde daha önde gelen etken olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısakürek'in dinsel değişiminde de durum böyledir. O, Cuma vaazını dinlediği Arvasî'den etkilenmiş ve daha sonra onunla evinde görüşmüştür. Bu görüşmelerin şairin dinsel değişimi açısından önemi büyüktür. Kısakürek aradığı anlamı bu görüşmeler sayesinde bulmuştur. Ancak bu durum Necip Fazıl'da entelektüel boyutun etkisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Belli bir yere kadar başkalarının bizi şekillendirdiğini yadsıyamayız ama kendimizi yaratma fikrini de göz ardı edemeyiz diyen May'in (2000: 75) sözleri doğrultusunda Kısakürek'in dinsel değişimindeki duygusal ve entelektüel etkenlerin de dikkate alınması gerekmektedir. İlk tanışmalarından sonra uzun bir bunalım devresi geçiren şair bu evrede tam inkâr ile tam iman arasında gidip geldiğini dile getirmektedir (2006a: 108).

Kısakürek'in bunalımı iki evreden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, yukarıda da değinildiği üzere, hayatını anlamsız hissetmesi sonucu yaşadığı ve Arvasî ile tanışmaya kadar geçen dönemdir. İkinci ise Arvasî ile tanıştıktan sonra yoğun çatışmalar yaşadığı bir yıla yakın süren devredir. Bu devre Arvasî ile tanıştığı günün gecesi olan "*buhran gecesi*" ile başlamış ve 1935 yılı baharına kadar devam etmiştir (2006a: 93-111). Şair burada yaşadığı çatışmayı şu sözleriyle açıklamaktadır: "*O güne kadar gururların ve nefis istinatlarının en küstahıyla müdafaa ettiğim ahmak emniyetler bir tarafa; merkezinde Allah bulunmak üzere*



*ruhumda ve namütenahi bir daire şeklinde idrakine mecbur olduğum bütün bir kâinat bir tarafta*" (2006a: 100). Kısakürek yaşadığı bunalımın sebebinin anlatırken "*vehim ve şüphe*" den bahsetmektedir.

Yaşamında anlamlı olan şeylerin değişmekte olduğunu şu sözlerinden anlamak mümkündür: "*her şey içimde dumana, rüzgâra, gölgeye karışırken, yalnız bir şey; kendisinden başka her şeyin yokluğu pahasına mutlak bir varlık şartına bürünüyordu. Yalnız Allah var! Var olan yalnız Allah! Her şey o kadar yok ki, yalnız Allah var! Allah öyle var ki, kendisinden başka hiçbir şey yok!*" (2006a: 101).

Bu dönemde bankadaki işinden istifa etmiş olan Kısakürek tüm bu çatışmaları yaşarken sık sık Arvası'ya ziyarete gidiyordu. "*Marazı, bir nimet olarak ondan aldığımı sezen ben, şifayı da, tabi nimetin nimeti halinde ondan, onun yolundan aradım.*" (2006a: 104). Bu ziyaretler ona rahatlık veriyor ancak Arvası'nın yanından ayrıldıktan sonra tekrar aynı bunalımın içine dönüyordu.

Hökelekli (2005: 305) karşılaşılan grubun bireyi kabul etmesinin kişinin yaşadığı çatışmayı azaltmaya yardımcı olacağını belirtmektedir. Ancak gruplar genellikle kişinin yaşam şeklini değiştirmesini talep eder bu durum kişide büyük çatışmaların oluşmasına neden olur. Zira bireyin o güne kadar sürdürdüğü hayat tarzını terk ederek yenisini kurması kolay değildir. Bu sebeple çatışma uzun ve ızdırap verici olabilir. Kısakürek'te bu durum açıkça görülmektedir. (2006a: 110). Ancak ne Arvası'nın ne de çevresindeki insanların ondan hayat şeklini değiştirmesine yönelik bir talebi olmuştur. Kısakürek değişmesi gerektiğinin farkına kendisi varmıştır ve bu herhangi bir grup baskısından daha etkili ve kalıcı olmuştur.

Tüm bunlar Kısakürek'te zihinsel bir çaba olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kısaca şair, bunalım evresinde kendisini ve çevresini yeniden tanımlamaya, hayatın gerçek manasını ve varlığın özü olarak gördüğü Allah'ı anlamaya çalışmıştır.

*Karar Verme ve Tabi Olma Evresi:* Bireyin dinsel değişime karar vermesinde kişiliği ve sosyal etkiler ön plana çıkmaktadır. Bireyin kişiliği ve dinsel değişim esnasında karşılaştığı sosyal çevre dinsel değişimin aldığı süreyi, karar verme hızını, dinsel değişimin bütün ya da aşama aşama olmasını vb etkilemektedir.

Burada önemli olan bir konu da Hökelekli'nin (2005) "ruhanî üstad" dediği grup liderleridir. Köse (1997: 135–138), bu kişilerin olağanüstü, süper insan veya en azından özel müstesna güç ve kabiliyet sahibi kişi olarak görülme özelliğine sahip olduğunu, dahası Wallis

ve Bruce'nin bu özelliklere övme, emretme ve yerme haklarına sahip olmayı eklediğini söyler.

Müritlerin gözünde şeyhler belirli merhaleleri geçerek belli bir noktaya gelen Allah dostlarıdır. Allah'a yakınlıkları dolayısıyla müritleri için bir köprü vazifesi üstlenmişlerdir (Köse 1997). Kısakürek bu durumu sıkça dile getirmiştir ve karar vermeye çalışırken sürekli olarak *“bir irşad ediciye varmadan olmaz”*(2006: 112) demiştir. Ona göre Arvasî aradığı irşat edicidir. Kısakürek Arvasî'nin asrının bekçisi ve gerçek bir veli olduğuna inanmaktadır. *“Abdülhakîm Efendi Hazretleri, basitlerin basiti gibi duran bir ifade içinde, bütün arz küresini hasır koltuğunun yuvarlak yastığı kadar küçültüp üzerine oturmuş, etekleriyle sınıksız peçelemiş, bunu belli etmemeyi en büyük marifet ve keramet bilmiş bir tavır sahibiydi.”* (2006a: 115, 203-207). Bu sözler Köse'nin müritlerin şeyhi algılayışına dair yaptığı tespitlere uygundur.

Yapıcı, (1997: 67) kendi dininde derinleşme türü dinsel değişimin uygulama aşamasının tövbe ile başladığını belirtmektedir. Buna göre tövbe hadisesi, dinsel değişimin fiilen uygulanışındaki ilk aşamadır. Dine dönüşten sonra kişide: 1. umut hali ortaya çıkar. 2. Bu durum onu emniyet ve güvenlikte olma hissine götürür. 3. Bu duygunun ardından kurtuluşa erme hissi görülür. 4. Tövbekâr iç dünyasında sevgi ve mutluluk hisseder. 5. Arınma ve yenilenme duygusu yaşar. 6. Mevcut ben ile ideal ben arasındaki uçurum/ rahatsızlık ortadan kalkmaya başlar. 7. Ruhsal sükûnete erişir, ruhen aydınlığa ve işığa kavuştuğunu hisseder (Yapıcı 1997: 327- 328).

Kısakürek'te de durum bu şekilde ortaya çıkmıştır. İlk bunalımını atlatıp Arvasî'ye tabi olduktan sonraki ruh halini şu şekilde anlatmaktadır: *“Bundan böyle, gözlerinin pası silinmiş, üstündeki buğu alınmış ve ilk imtihandan geçirilmiş insan olarak Efendimi, aydınlık gözle görebilirim. Artık önümde yol, tek: Allah ve Resulü”* (2006a: 111). Bunlar Kısakürek'in bunalımı atlatıp değişime karar verdiğini ve bu amaçla Arvasî'ye tabi olduğunu ortaya koymaktadır.

Hökelekli (2005: 293) dinsel değişim ister yavaş yavaş gelişsin isterse ani değişim olsun her iki durumda da gerginlik bir süre daha devam eder demektir. Necip Fazıl için de bu tespit geçerlidir. O yaşadığı değişimin ardından yeni grubundaki yeri konusunda bir gerginlik yaşamaktadır: *“Büyük bir aşk havası içinde ve en şefkatli kabul tavrı karşısındaydım. Fakat vaziyetim neydi? Büyük oluş mektebinin defterine kabul edilmiş miydim? Yoksa uzaktan sevgi ve saygı kadrosunda mıydım? Nezaket ve alaka gösterilen herhangi bir ziyaretçi-*

den farkım var mıydı?” Bu merakın uzun müddet cevap bulamadığını şu sözleri ifade etmektedir: “Bana ilk günden son güne kadar: ‘bizdensin!... seni mensup ve mahsuplarımızın arasına alıyoruz! Yola kabul edildin!’ tarzında ya da benzerinde ne bir şey söylendi ne de ima edildi. Ne de tarikata, tarikat edeplerine dair tatbiki bir şekil, bir merasim gösterildi...” (2006a: 127). Bu gerilimi, Abdülhakîm Arvasî vefat ettikten sonra yaşadığı bir başka bunalım esnasında karşısına çıkan Arvasî'nin ileri derecedeki yakınlarından birinin gruba katıldığına dair onayı ile atlatabilmiştir (2006a: 128).

Kısakürek ruhî olarak değişimini tamamladıktan sonra bunu davranışlarına yansıtması gerektiğinin farkındadır. Ancak bu konuda zorlanmıştı. Bu durumu şu sözlerinden anlamak son derece kolaydır: “Can evimden vurulmuş durumdayım ama okun ipini tutup istediğim yere çevirmekte zorlanıyorum. Dış dünyayı taş taş koklamaya devam ediyorum. Sonra dövünüyorum, ağlıyorum... Ve daima nefsim müddet üstüne müddet, vade üstüne vade başlaşılarak, sefil ve perişan sürünüyorum...” Kısakürek kırk yaşına kadar “ellisinden sonra inşallah” diyerek kendine zaman verdiğini belirtmektedir (2006a: 143). Aslında onun bu durumu neredeyse ömrü boyunca devam etmiş ve Necip Fazıl bunalımlı bir dinî yaşayışa sahip olmuştur (2006a).

Dinsel değişim sonucu değişime uğrayan kişi yakın çevresiyle çoğu kez çatışma yaşayabilmektedir. Dine ilgisiz ve farklı dinler arasında gerçekleşen din değiştirmeler üzerine bireyler büyük tepki ve dışlamalar ile karşılaşmaktadırlar. Ancak çoğunlukla din değiştiren kişi bu tepkilerle mücadele edebilecek enerjiye sahip olmaktadır. Yaşadığı değişim dolayısıyla psikolojik yapısı bu tür tepkilerle baş edebilecek donanıma sahip olmasını sağlayacak derecede güçlenmiş bulunur. Böyle durumlarda dinsel değişim yaşayan birey, ya çevresini tamamen değiştirmeye yönelmekte, ya da çevresini kendi değerlerine göre şekillendirmek için mücadeleye girişmektedir. Bunları göze alamayanlar ise yaşadıkları değişimi gizlemeye, yeni kimliğini gizleyerek çatışmaya girmekten kaçınmaya çalışmaktadırlar (Hökeleki 2005: 311). Kısakürek de buna benzer durumlarla karşılaşmıştır. O aile çevresinden değişimine dair bir tenkit ile karşılaşmamasına rağmen mensubu olduğu sanat çevrelerince hoş karşılanmadığını her vesile dile getirmektedir. Bunlar karşısında ise son derece kararlı davranmıştır. Kısa bir zaman içerisinde eski dostlarından uzaklaşmış ve yeni çevresinden bireylerle yakın ilişkiler kurmuştur. Otobiyografisine dikkatle bakıldığında Kısakürek'in eski çevresine dair pek de olumlu yargılar beslemediği fark edilecektir. Bununla birlikte değişiminden sonra edindiği çevre ile ilgili son derece samîmi ve yakın ifadeler kullanmıştır (2006a: 46, 54-62, 107, 124, 132-137).

Sonuçta o, yeni bir dinî kimlik ve çevre edinmiştir. İnsanlar grup içinde kendilerini daha güvenli hissederler. Üyeler arasında gözle görülür bir dayanışma söz konusudur (Köse 1997: 138; Kağıtçıbaşı 2010: 308). Bu da Kısakürek'in yeni çevresine duyduğu güven ve yakınlığı açıklamaktadır.

Tüm bunların yanında değişimi yaşayan ve yeni bir kimlik, sosyal çevre, dinî anlayış benimseyen Kısakürek'in; "*Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;/ Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum...*" (2006a: 35) ifadesi, yaşamına kattığı anlamı ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca bu dizelerin değişimin yaşandığı yıl olan 1934 yılında yazılmış olması, daha değişim etkisi kaybolmadan ruhî durumunu aktarması açısından önemlidir.

### **Dinsel Değişimin Diğer Alanlarla İlgisi**

Dinsel değişim çoğunlukla bireyin sosyal çevresinde olduğu gibi, siyasi tercihini ve ahlak anlayışını da etkileyen bir görünüm arz etmektedir. Birey değişimini yaşamına yansıtma gayreti içindedir ve ahlak, siyaset, ekonomi anlayışı gibi alanlarda da bu durumun etkisi görülür. Bireyin ahlaki, politik ya da ailevi yaşamında ortaya çıkan değişim, onun yaşadığı dinsel değişimle ilgili ise, bu konular da dinsel değişim konusu içine alınabilir. Çünkü bu değişimler, bir anlamda, bireysel yaşamda görülen değişimin bir sonucudur ya da en azından onunla ilişkilidir. Eğer bir değişimin merkezinde dinsel değerler varsa, bu dinsel değişimdir ve insanın ahlaki ve politik durumunu yakından etkileyecektir (Kayıklık 2005: 8).

Bu durum Kısakürek için de geçerlidir. O yaşadığı tecrübenin ardından özellikle siyasi görüşlerinde açıkça ortaya çıkan farklılıklar yaşamıştır. Dinsel değişiminin ardından o, kendisini bazı konularda görevlendirilmiş olarak görmeye başlamış ve bunu yazınına da yansıtmıştır. Bu andan itibaren Kısakürek din ile örülü bir siyasî anlayış ortaya koymuştur. Aynı şekilde ahlak anlayışını da değiştirmeye çalışan şair kötü alışkanlıklarından uzaklaşmaya gayret etmiştir. Bundan sonra Kısakürek toplumdaki ahlaki yozlaşmanın sebebini İslamiyet'ten ve onun manevi havasından uzaklaşmaya bağlar olmuştur. Sosyal yapıdaki yozlaşmanın ahlaki bozulma ile yakından alakalı olduğu düşüncesi şairi, bunların telafisinin din yolu ile olacağı kanaatine taşımıştır. Arvası'nın "*Cemiyetteki ruh hastalıkları iman eksikliğinden doğuyor...*" (Kısakürek 2006a: 121) şeklindeki sözleri şairin yaşamı boyunca savunduğu fikirleri özetlemektedir.

### **Dinsel Değişim Yaşı**

Dine dönüş ve din değiştirme olaylarına her dinde ve her devirde küçük yaştaki çocuklar dışında kadın erkek her yaş grubunda rastlanmaktadır. Ancak bu olayların en çok gençlik ve ilk yetişkinlik dönemlerinde ortaya çıktığı da bir gerçektir. Ayrıca din ile geçmişte bir bağ kurmuş kimselerin, dine dönüş ya da dinsel değişime daha yatkın oldukları görülmektedir (Hökeleli 2005: 292). Necip Fazıl'ın çocukluğunda din eğitimi almış olması ve ergenlik döneminde tasavvufla olan ilişkisi onun geçmişinde, pratik anlamda az da olsa, din ile ilgili olduğunu göstermektedir. Bu ise Hökeleli'nin tespitini doğrular mahiyettedir.

Kayıklık (2005: 18) dinsel değişimin sık görüldüğü kritik dönemlerin; ergenlik, 40 yaş dolaylarındaki orta yaş bunalımı ve insan yaşamının son yılları olduğunu belirtmektedir. Köse ilk yetişkinlik dönemindeki dinsel değişimi hayat gailisine bağlar. Ergenlik çağı başları olan 14–15 yaşları ergenlerin çocukluk dinlerine tekrar dönme devresidir. Fakat bu devreyi dinî yönden zayıflama takip eder. Çünkü kişi eğitim, meslek seçimi, evlenme vb. hayatın diğer yönleriyle ilgilenmek zorundadır. Hayatın bu yönlerinde belirli mesafe kat edince ileriki yaşlarda tekrar çocukluk dinine dönme eğilimi gösterir. İşte bu devre Erikson'un moratoryum devresi adını verdiği kavramla adlandırılabilir. Erikson moratoryumda olan kişilerin karar noktasına gelmeden önce bir geçiş devresi geçirdiklerini gözlemlemiştir. Bu devrede kişiler ne oldukları ve olacaklarının kararına varırlar (1997: 54–55).

Köse'nin bulguları Kısakürek'in dinsel değişim süreci ile uyumlu görünmektedir. Zira o, ergenlik zamanında din ile ilgilenmiş ancak daha sonra otuz yaşına kadar bu konunun üzerinde fazla durmamıştır. Köse'nin verilerini Kısakürek'e göre yorumlayacak olursak, şairin eğitim sürecini tamamlaması, işe girmesi ve edebiyatta ismini duyurarak üne kavuşması gibi gelişmelerden sonra dini arayışı başlamış ve bu bağlamda değişime yol açan süreç yaşanmıştır.

Sonuç olarak ilk yetişkinliğin dinsel değişimin sık görüldüğü dönemlerden biri olduğu ve 30 yaşın bu devreye girdiği göz önünde tutulursa Kısakürek'in dinsel değişim yaşının araştırmalarla tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

## Sonuç

Çalışma boyunca Necip Fazıl'ın yaşadığı dinsel değişim hadisesi din psikolojik açıdan araştırılmıştır. İlk etapta dinsel değişimin yönüne bakılmış ve Kısakürek'in mensup olduğu dinde yoğunlaşma denilebilecek tarzda bir değişim yaşadığı tespit edilmiştir. Gerçekleşme şekline göre dinsel değişim konusuna bakıldığında ise Kısakürek'in değişim tecrübesinde mistik, duygusal ve dini uyanış türü dinsel değişim türlerinin etkisi olduğu görülmektedir.

Dinsel değişime aldığı süre açısından bakılacak olunursa burada ani ve yavaş ya da kademeli dinsel değişim olmak üzere iki maddeden bahsetmek gerekmektedir. Kısakürek'in, dinsel değişimden önce herhangi bir araştırma safhası geçirmemiş olması, onun ani dinsel değişim yaşamış olduğu yönünde bir düşüncüyü akıllara getirmektedir. Ancak yeni karşılaştığı değerleri kabullenip bunları hayatına yansıtması uzun bir süreç aldığından buna tam olarak ani değişim demek doğru değildir. Entelektüel hazırlık açısından değerlendirilecek olursa, hiçbir hazırlığı olmadan dine yönelmesi ani dinsel değişimi akla getirirken, ruhî olarak kendisini hazır hissedene kadar dinî hayatını değiştirmemesi yavaş dinsel değişimin özellikleri arasındadır.

Dinsel değişim faktörlerinden psikolojik olanlara bakıldığında Necip Fazıl'da bunlardan en çok anlam arayışı etkili olmuştur denilebilir. Şairin dinsel değişimi için yeter sebep dünyadaki varlığına anlam katma isteğidir. Ruhundaki boşluğu doldurmak için birçok ideolojiyi inceleyen Kısakürek bunlarda aradığı anlamsal tatmini bulamamıştır. Bunun dışında günahkârlıktan kurtulma isteğinin de etkisi büyük olmuştur. Şairin dinsel değişimden sonra, eski yaşantısında yazdığı birçok eseri reddetmesi günahkârlık duygusundan kurtulma isteğinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Sosyo-kültürel faktörlerden ise sosyal etkileşim Necip Fazıl'ın değişimde büyük rol oynamıştır.

Dinsel değişim evrelerini üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar; bunalım evresi, arayış ve buluşma evresi, son olarak karar verme ve teslim olma evresi şeklinde sıralanır. Kısakürek bu evreler esnasında büyük çatışmalar yaşamıştır. O kendi dinsel değişimini bu yönüyle Gazâlî'nin yaşadığı tecrübeye benzetmektedir (2006a). Gazâlî'nin yaşadığı dinsel evrimi inceleyen Kayıklık (2002), onun tasavvufa gelene kadar başka alanlarla ilgilendiğini ancak tasavvufu karşılaştığında taklit yoluyla elde ettiği birikimlerden kurtularak iç âlemini doyurmak amacına ulaştığını belirtir. Kısakürek'te Gazâlî'deki gibi bilinçli bir araştırma aşaması yoktur. Çünkü o tasavvufi yaşantıyı benimsedikten sonra öğrenmeye ve araştırmaya başlamıştır. Ancak Necip Fazıl'ın tercih etmesi gereken hayat tarzı konusunda büyük bir

çatışma yaşaması, bu sebeple sağlığını kaybetmesi ve en sonunda tasavvufi yaşayışa yönelmesi Gazâli ile benzer görünmektedir.

Son olarak, hangi yaşlarda dinsel değişimin daha sık görüldüğüne bakıldığında ergenlik, orta yaş ve yaşlılık dönemlerinin öne çıktığı fark edilecektir. Kısakürek'in otuz yaşında dinsel değişim yaşadığı göz önünde bulundurulursa bunun araştırmalarla tutarlı olduğu görülecektir.

## Kaynaklar

- Allport, W. G. (2004). *Birey ve Dini*. (Çev. B. Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Frankl, V. (1991). *İnsanın Anlam Arayışı*. (Çev. S. Budak). Ankara: Edesos Yayınları.
- Hökekleli, H. (2005). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- James, W. (1945). *The Varieties of Religious Experience a Study Of Human Nature*. Longmans Green and CO, London, New York, Toronto.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Günümüzde İnsan ve İnsanlar, Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kayıklık, H. (2002). "Gazâli'de Dinsel Yaşayışın Evrimi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5 (14). (ss. 117-130). Ankara.
- Kayıklık, H. (2005). "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(2). (ss. 5-23). Adana.
- Kısakürek, N. F. (2006). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2006a). *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1991). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1989). *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1989a). *Hikâyelerim*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1985). *İman ve İslam Atlası*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1984). *Kafa Kâğıdı*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1972). *İman ve Aksiyon*. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kim, H. C. (2003). *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Köse, A. (1997). *Neden İslam'ı Seçiyorlar, Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko- Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- May, R. (1997). *Kendini Arayan İnsan*. (Çev. A. Karpat). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.



- Öztürk, M. (2008). *Kur'an-ı Kerim Meali Anlama ve Yorumlama Merkezli Çeviri*. Ankara: Otto.
- Peker, H. (2003). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Rambo, R. L. (1993). *Undersitanding Religious Conversion*. Yale University Press. New Haven & London.
- Uyguner, M. (1994). *Necip Fazıl Kısakürek Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Yapıcı, A. (2007). "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme". *İslami Araştırmalar Dergisi* (Ed. M. Bayraktar). (Ss. 221-238). Ankara.
- Yapıcı, A. (2004). *Din, Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (1997). *İslam'da Tövbenin Yeri ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuz, K.(1982). "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*. (Ss. 87–108). Erzurum.

### **Religious Conversion in Necip Fazıl Kısakürek**

**Citation/©-** Esen, N. (2011). Religious Conversion in Necip Fazıl Kısakürek, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 11 (1), 129-154.

**Abstract-** *Religious conversion and spiritual process appeared in this course, are subjects of the psychology of religion. In this context, psychology of religion studies about individual religious conversion's motives and process. Religious conversion can be researched categorically, it also can be researched in individual context. In this study, religious conversion of a poet and writer Necip Fazıl Kısakürek who has an important place in Turkish poetry, is researched.*

**Key Words-** *Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhakim Arvasi, religious conversion, religiousness, meaning search.*

# Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Eleştirel Düşünebilmelerine Katkı Sağlayacak Yöntemler ve Uygulanışları

Nail KARAGÖZ\*

**Atıf / ©-** Karagöz, N. (2011). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Eleştirel Düşünebilmelerine Katkı Sağlayacak Yöntemler ve Uygulanışları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1), 155-189.

**Özet-** Bu çalışmada öncelikle eleştirel düşünmenin tanımlarından hareketle özünde yer alan süreç ve olguların öne çıkartılması hedeflenmiştir. İlahiyat alanlarında özellikle usul/yöntem yönünden eleştirel düşünmenin varlığı yoklanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin programında son zamanlarda yapılan değişikliklere değinilerek öğrencilerin eleştirel düşünmelerini sağlayacak yöntemlerin kullanılması gerekliliği vurgulanmıştır. Daha sonra Kırmızı Kitap olarak da bilinen "Düşünen Sınıf İçin Öğretme ve Öğrenme Yöntemleri" adlı kitapta yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine uygun bazı yöntemler değerlendirilmeli olarak verilmiş, en sonunda da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin bu yöntemlerle düzenlenmiş örnek planlarına yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler-** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, eleştirel düşünme, yöntem.

§§§

## Giriş

Dünyada ve ülkemizde "hız"dan söz edilip en hızlı nedir diye sorulsa herhalde bu soruya verilebilecek en kapsamlı cevap "değişim" olur. Her şey değişiyor ve değişimin hızına yetişilmiyor. Değişim her alanda çok hızlı gerçekleşiyor. Eğitim alanı da bundan nasibini alıyor. İnsanların psikolojileri ve bedenlerinin işleyişleri üzerine yapılan çalışmalar geliştikçe

---

\* MEB, Adana Ramazanoğlu İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: nailkaragoz@mynet.com

öğrenmenin ve öğretmenin yöntemleri de değiştirilmek zorunda kalınıyor. Yoksa gerilemek kaçınılmaz oluyor.

Ülkemizde eğitim alanında değişime ayak uydurmak için son yıllarda önemli adımlar atılmaktadır. Bu bağlamda Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programı 2005 tarihinde, İlköğretim DKAB öğretim programı 2006 tarihinde değiştirilmiştir. Uygulamaya konulan söz konusu programlar “yapılandırmacı” anlayışa göre hazırlanmıştır.

Milli Eğitim Bakanlığı, programlarda yaptığı yaklaşım ve içerik değişikliğinin yanı sıra bazı üniversite ve özel kuruluşlarla ortak projeler üreterek, programlardaki değişikliklerin yerleşmesine zemin oluşturmaktadır. Bunlardan biri de Sabancı Üniversitesi bünyesinde çalışan Eğitim Reformu Girişimi ile Milli Eğitim Bakanlığı ve Akbank ortaklığında yürütülen “*Düşünme Gücü: Soran ve Sorgulayan Gençlik için Öğretmen Eğitimi Destek Projesi*” dir. Proje kapsamında 2009 yılında 8 ilde eleştirel düşünme öğretme ve öğrenme beceri ve yöntemlerini uygulayabilecek 6600 öğretmenin yetiştirilmesi hedeflenmiş (<http://www.dusunmegucu.org>), 4250 öğretmene ulaşılarak 2010 yılı Mayıs ayında projenin ilk aşaması sonuçlanmıştır. Projenin sonraki yıllarda gelişerek yaygınlaşması hedeflenmektedir (<http://erg.sabanciuniv.edu/dusunmegucuprojesi>).

Projenin uygulamaya konulduğu iller arasında Adana da yer almaktadır. Adana’da 16 öğretmene “eğitici öğretmen” eğitimi verilmesi hedeflenmiş, 15 öğretmen eğitimini tamamlamıştır. Değişik branşlardaki öğretmenler arasında biz de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak eğitim aldık. Eğitimlerimiz sırasında “eleştirel düşünme” “kolaylaştırıcılık” gibi kavramları tanımanın yanında “Düşünen Sınıf için Öğretme ve Öğrenme Yöntemleri Kitabı”nı, bir başka deyişle Kırmızı Kitap’ı da tanımış olduk. Kitap, Alan Crawford, Wendy Saul, Samuel R. Mathews ve James Makinster tarafından 2005 yılında “Teaching and Learning Strategies for The Thinking Classroom” adıyla yazılmış, 2009 yılında ERG bünyesinde Pelin Atasoy, Esin Uzun Oğuz ve Sami Gülgöz tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu makalede kitaptan, “kırmızı kitap” diye söz edilecektir.

Kitapta farklı ders dallarında öğrencinin eleştirel düşünmesine katkı sağlayacak yöntemler yer almaktadır. Bu yöntemleri önce öğrendik, sınıflarımızda uyguladık, eğitici öğretmen arkadaşlarla paylaştık; sonra da proje kapsamında belirlenen okullardaki öğretmenlere öğrettik. Yöntemler, her ders için birebir hazırlanmamıştı ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için hangilerinin ve ne kadar uygun olduğunu yeterince gözlemleyememiştik. Daha sonra çalıştığımız okulda farklı sınıflarda, yöntemleri defalarca uygulama fırsatı bulduk. Bunlardan

10 tanesini belirleyerek bu makalede yer verdik. Önce bu 10 yöntemi kırmızı kitaptaki şekliyle vererek her birinin sonunda, uygulamalarımız sırasında yaptığımız değerlendirmeleri kaydedtik. Ardından dersimizde nasıl uygulanabileceğine dair 4-8. sınıflar için birer örnek plan hazırladık.

Bu makalede öncelikle eleştirel düşünmenin tanımı, ilahiyat alanlarında, özellikle usul konularında var olup olmadığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde uygulanabilirliği ve uygulanmasının gerekliliği üzerinde durulmuş, ardından yöntemler tanıtılarak İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine uyarlanmış, uygulamaya yönelik planlara yer verilmiştir.

### ELEŞTİREL DÜŞÜNME NEDİR?

Eleştirel düşünme, günümüzde felsefe, eğitim, psikoloji gibi farklı disiplinlerin araştırma alanları içinde görülmektedir. Felsefe daha çok sağlam bir düşünme etkinliği için düşünmenin yasalarına dikkat çekerken, psikoloji düşünmenin ne olduğu, eğitim de düşünme becerilerinin nasıl öğretilebileceğiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla bugün eleştirel düşünme yazını içinde her disiplin ve araştırmacı kendi ilgi alanını merkeze aldığından hem birbirinden farklı birçok *eleştirel düşünme tanımı* ortaya çıkmakta hem de bu tanımların çoğu az önce değinilen sebeplerle genelde indirgemeci tanımlar olmaktadır (Gündoğdu 2009, 60).

Kaya'ya (1997, Akt. Seferoğlu-Akbıyık, 2006, 194) göre eleştirel kelimesinin İngilizce karşılığı olan "critical" kelimesi değerlendirme, yargılama, ayırt etme anlamlarını dile getiren Yunanca "kritikos" teriminden türetilmiş, Latince'ye "criticus" olarak geçmiş ve bu yolla diğer dillere yayılmıştır. Fisher'e (1995, Akt. Doğanay-Ünal, 2006, 214) göre ise eleştirel düşünme İngilizcede akıl yürütme anlamına gelen "reasoning" sözcüğünün kökü olan "reason" kavramının Latince karşılığı "ratio" sözcüğünden gelmektedir. Bu sözcüğün Latince anlamı ise dengedir. Bu bağlamda eleştirel düşünme, önceki deneyimleri, bilgi ve düşünceleri inceleyip, farklı görüş ve bilgileri tarttıktan sonra dengeli bir yargıya varma anlamına gelmektedir.

İndirgemeci olmayan ve birçok disiplin için kullanılabilir olan kapsayıcı bir eleştirel düşünme tanımı verebilmek için ilk bakılacak yer, modern eleştirel düşünme geleneğinin mimarı olarak kabul edilen ve hem bir filozof, hem bir eğitimci hem de bir psikolog olarak tanınan **John Dewey**'in "**derinlemesine düşünme**" (reflective thinking) kavramıdır. Eleştirel düşünme yazınındaki çağdaş tanımların birçoğu onun bu "derinlemesine düşünme" tanımından yola çıkılarak geliştirilmiştir (Fisher 2001, 2; Lipman 2003, 207, Akt. Gündoğdu, 2009, 60). Dewey ise, derinlemesine düşünmeyi bir inancın veya bilginin bu inancı ya da bilgiyi

destekleyen kanıtlar ve ortaya koyduğu sonuçlar ışığında aktif, dikkatli ve sürekli bir gözden geçirmeye, değerlendirmeye tabi tutulduğu bir düşünme olarak tanımlar (Dewey 1910, 6. Akt. Gündoğdu, 2009, 61).

Eleştirel düşünme üzerine düşünen ve yazan eğitimcilerin bir kısmı eleştirel düşünmeyi bir **beceri** olarak tanımlamaktadırlar (Doğanay-Ünal, 2006, 215). Örneğin Change, eleştirel düşünmeyi gerçekleri analiz etme, düşünceleri üretip düzenleme, düşünceleri savunma, karşılaştırma yapma, çıkarımlar yapma, savları değerlendirme ve problem çözme becerilerinin bir bütünü olarak betimlemiştir (Chance 1986, Akt. Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz 2008, 1). Bazı eğitimci ve bilişsel psikologlar ise eleştirel düşünmeyi **zihinsel süreçler** olarak ele almaktadırlar. Bu bağlamda eleştirel düşünme sınıflama, çıkarım, gözlem yapma, değerlendirme, sentez yapma ve denence oluşturma gibi zihinsel süreçleri kapsamaktadır. Eleştirel düşünme kavramına diğer bir bakış açısı da **işlemler bütünü** olarak eleştirel düşünmedir. Bu bağlamda eleştirel düşünme birbirini izleyen adımlardan oluşmaktadır (Doğanay-Ünal, 2006, 216). Bazı düşünürler ise eleştirel düşünmeyi **beceri ve stratejilerin bileşimi** ya da **stratejiler** olarak algılamaktadırlar (Doğanay-Ünal, 2006, 217).

Eleştirel düşünme tanımlarının çoğunda rastlanan diğer önemli bir öge ise, **tutum** boyutudur. Eleştirel düşünmeye karşı tutumlar, hem eleştirel düşünme beceri ve stratejilerinin kazanım sürecini hem de onların kullanım sürecini etkilemektedir. Birçok tanımda beceri, strateji, süreç ve işlemlerin yanında tutum boyutunun da yer aldığını görüyoruz. (Doğanay-Ünal, 2006, 219). Eleştirel düşünme becerisine ve ilgili süreçleri uygulama kapasitesine sahip olursa bile bunların kazanımına ve uygulanmasına yönelik bir tutuma sahip olunmadığı süreçte eleştirel düşünme gerçekleştirilemez.

Watson ve Glaser (1964, Akt. Akar Vural-Kutlu 2004, 190), eleştirel düşünmeyi **problem çözme, sorgulama ve araştırma** gibi edimleri kapsayan genel bir **süreç** olarak tanımlamakta ve hem bir **beceri** hem de bir **tutum** olarak görüp beş boyutta incelemektedirler. Bu boyutlar; (1) sorunu tanıma, (2) sorunun çözümü için uygun bilgileri toplama ve seçme, (3) yapılandırılmış ve yapılandırılmamış varsayımları tanıma, (4) ilgili ve sonuca götürücü varsayımları seçme ve formüle etme, (5) geçerli sonuçları çıkarma ve çıkarsamaların geçerliliğini tartışma olarak özetlenebilir.

İpşiroğlu'na göre eleştirel düşünme, düşünmenin en gelişmiş ve en ileri biçimidir. Çünkü eleştirel düşünme **saplantısız, nesnel ve derinlemesine** düşünme anlamına gelir. Eleştirel düşünme yoluyla nitelikliyi niteliksizden, **doğruyu yanlıştan** ayırt edebiliriz. Eleştirel

düşünme başıboş bir düşünsel etkinlik değil, sorunların **özüne** inen, çeşitli açılardan irdeleyen, anlamaya çalışan, gerekirse karşı çıkabilen bir düşünce biçimidir (www.felsefeekibi.com).

Cüceloğlu (1993, 255), “İyi Düşün Doğru Karar Ver” adlı kitabında eleştirel düşünmeyi “kendi düşünce sürecimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç” olarak tanımlamakta ve bir bireyin kendini geliştirerek eleştirel düşünmeye ulaşabilmesi için aşağıda belirtilen üç temel adımı atması gerektiğini ifade etmektedir.

1. Kişi düşünce sürecinin bilincine varmalı,
2. Kişi başkalarının düşünce süreçlerini inceleyebilmeli,
3. Öğrendiği bilgileri günlük yaşamında uygulayabilmeli.

Boostrom’ a (1992, 1; Akt. Aybek, 2006) göre, düşünme sadece formel/örgün eğitimin yapıldığı okullarda istenilen bir etkinlik değildir. Eleştirel düşünme **sorun çözümedir** ve bu da her günkü yaşamımızın bir parçasıdır. Eleştirel düşünme eğitimi ile öğrencilerin yaşam kalitesi yükseltilebilir. Çünkü eleştirel düşünme yoluyla bireyler sorunlarını çözmeyi başararak yaşamlarını daha mutlu olarak sürdürebilirler.

Akar Vural ve Kutlu (2004, 192), eleştirel düşünmeyi bir sorun ya da bir durum üzerine akıl yürüterek var olan duruma ilişkin bilgi toplamak, varsayımları ve kanıtları belirlemek ve belirlenen kanıtları tartışmak, kişisel çıkarsama ve sentezlerde bulunmak ve bir yargıya ulaşmak biçiminde tanımlamışlardır.

Görüldüğü üzere eleştirel düşünmenin birçok tanımı yapılmıştır. Bunlar kısa ve kavramın bir unsurunu öne çıkartan, daha çok indirgemeci yorumlardır. Ancak eleştirel düşünme tek bir etmenle açıklanamayacak kadar karmaşık ve uzun bir süreçtir. Dolayısı ile kavramın kapsamlı tanımlarına ihtiyaç vardır. Bu noktada eleştirel düşünmenin kapsamlı olarak yapılmış iki yorumunu vermek istiyoruz:

Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz’e (2008, 2) göre eleştirel düşünme, bireylerin **amaçlı** olarak ve kendi kontrolleri altında yaptıkları, alışılmış olanın ve kalıpların tekrarının engellenmediği, önyargıların, varsayımların ve sunulan **her türlü bilginin sınandığı**, değerlendirildiği, yargılandığı ve **farklı** yönlerinin, açımlarının, anlamlarının ve sonuçlarının tartışıldığı, fikirle-

rin **çözümlemler değerlendirildiği**, akıl yürütme, mantık ve karşılaştırmanın kullanıldığı ve **sonucunda** belirli fikirlerle, kuramlara veya davranışlara varılan düşünme biçimidir.

Gündoğdu (2009, 63) ise eleştirel düşünmeyi, "(1) herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı **ölçüt ve yöntemleri esas alarak**; (2) **doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan**, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, (3) böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul **sonuçlara ve yargılara ulaşmayı** amaçlayan, (4) hem **problem çözme** hem de problem görme kapasitesi sayesinde, (5) kendi **düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir**" şeklinde tanımlamıştır.

Bu iki tanım, eleştirel düşünmenin aslında ne kadar kapsamlı ve uzun bir süreç olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile bireyin eleştirel düşünebilmesi için yukarıda sözü edilen uzun süreçlerin her birinin öğrenilmesi, benimsenmesi ve uygulanmasında ayrı bir çabanın ve eğitim faaliyetinin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

### **DİN ALANI ve ELEŞTİREL DÜŞÜNME**

Eleştirel düşünmedeki eleştirel yaklaşımın, din gibi kutsal bir alanda yerinin olup olmayacağı zihinleri meşgul etmektedir. Zira kutsala inananlar açısından onun eleştirilmesi veya sorgulanması durumu, inanmanın özüne aykırı görülmektedir. Genel olarak dinlerin dokunulmaz ve sorgulanmazları olarak da kabul edilen iman esasları, dinlerin yapısı içindeki eleştiriye ve insan müdahalesine en kapalı alanlardır. Dolayısı ile eleştirel kelimesi ile bu dokunulmazlık bir arada nasıl bulunacaktır? Başka bir deyişle eleştirel düşünme yaklaşımıyla dine de yaklaşılabilir mi?

Bu sorun aslında "eleştirel" kelimesinin yapısındaki olumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Nitekim eğitimlerimiz sırasında öğretmenlerden gördüğümüz ilk direnç, kelimenin bu yapısıyla ilgili oldu. İkinci olarak ise dinî hassasiyetleri yüksek öğretmenlerin "imanımı da mı eleştireceğim?" soru ve endişeleri ile karşılaştık.

Öncelikle belirtmek gerekir ki "critical thinking" kavramının Türkçe'ye "eleştirel düşünme" olarak çevrilmesi, bütün bu endişelerin nedeni gibi görünmektedir. Zira "eleştirel düşünme" tamlamasındaki "eleştirel" kelimesi "düşünme" eyleminin sıfatı olmasına rağmen, kulağa ilk gelen kelime olduğu için asıl eylemin önüne geçmekte ve tamlamayı itici bir hale getirmektedir. Böylelikle "düşünme" eylemi ikinci planda kalmakta, hatta bazen hiç dikkate



alınmamaktadır. Bu temel algılama hatası, sadece din alanında değil, neredeyse bütün alanlarda kendisini göstermektedir. Bu ise başta da değindiğimiz gibi kavramın Türkçeye çevrilmesinde kelimenin yanlış seçilmesinden kaynaklanmaktadır.

Eleştirel kelimesi aslında “critical” kelimesini tam anlamıyla karşılamamaktadır. Çünkü kelime, değerlendirme, yargılama, ayırt etme kavramlarını içermemektedir. Üstelik içerdiği olumsuz anlam yüzünden ilk duyanlara itici gelmekte, bu yüzden de nitelediği “düşünme” kelimesini bile gölgelemektedir. Ancak bu haliyle kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır.

“Critical thinking” kavramının “eleştirel düşünme” şeklindeki çevirisinin olası zararlarını fark edip çeşitli önerilerde bulunanlar da vardır. Atasoy, Uzun Oğuz ve Gülgöz (2009, 1), Kırmızı Kitap’ın Türkiye uyarlaması üzerine yazdıkları notlarda bu konuda şöyle demektedirler: “Sıkça karşılaştığımız yanlış anlaşılmalardan biri ‘eleştirel düşünme’ kavramının anlam ve tanımlanması ile ilgilidir. Eleştirel düşünme, bazen kişinin bakış açısının olumsuz olması, yanlış olana odaklanması ve sürekli eksik ve yanlış olanı araması olarak anlaşılabilir. Oysa eleştirel düşünmeden kasıt tenkit amaçlı düşünme değildir. Eğer yerleşik bir terime dönüşmemiş olsaydı, bizim tercihimiz ‘**sorgulayıcı düşünme**’ terimini kullanmak olurdu”. Banks, McCarthy ve Rasool’e (1993; Akt. Aybek, 2006, 25) göre ise, çoğu zaman eleştiri sözcüğüne önyargılı bir yaklaşım vardır ve genelde bu sözcük olumsuzluk ifade eden bir sözcük olarak kabul edilir. Bir başka deyişle; eleştirinin eksik, yanlış, kötü ve olumsuz yanları bulmaya dönük bir yargılama biçimi olduğu düşünülür. Oysa bu sözcük, kusur bulma, ayıplama anlamında değil; daha çok anlatma, açıklama amacıyla yapılan **çözümleme ve değerlendirme** anlamına gelir. Gündoğdu’ ya (2009, 62) göre de eleştirel düşünme **doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan bir düşünmedir**. Fakat o, yalnızca hata ya da kusur bulma niyetiyle gerçekleştirilen **negatif bir düşünme** değildir. Şahinel’e (2000, 4) göre ise olguları analiz etme, düşünce üretme ve onu örgütleme, görüşleri savunma, karşılaştırmalar yapma, çıkarımlarda bulunma, tartışmaları değerlendirme ve problem çözme yeteneğidir.

Görüldüğü üzere “critical thinking” kavramının “eleştirel düşünme” şeklinde değil de sorgulayıcı, çözümleme ve değerlendirmeye dayalı düşünme olarak Türkçe’de karşılık bulması, onu hem daha anlaşılır kılacak, hem de hakkındaki olumsuz algıları değiştirebilecek niteliktedir. Bu yönden düşünmenin sıfatı olarak “eleştirel” kelimesinin yerine teklif edilen **“sorgulayıcı, çözümleyici ve değerlendirmeci”** nitelemelerini, “eleştirel düşünme”nin özü olarak kabul ediyoruz.

İlahiyat alanında kelam, tefsir, fıkıh, hadis gibi bazı disiplinlerin metodolojilerinde bilgi kaynağının sorgulanması, verilerin çözümlenmesi ve çeşitli değerlendirmelerle sonuca ulaşılması yaygın olarak kullanılmaktadır. Şahbat'ın (2002, 23) da dediği gibi Müslüman, zanla hareket etmemek, delillere dayalı olarak konuşmak zorundadır. Bu ise öncelikle doğru düşünmeyi gerektirmektedir. Bilgi kaynağının sorgulanması, bağlamın tutarlılığı, kavramlar arası ilişkilerin yerinde olduğu gibi doğru sonuca veya yargıya ulaşmada gerekli olan çabaları, ilahiyat alanında yazılmış kitaplarda çok sıklıkla görebilmekteyiz. Bu yönüyle ilahiyat alanında eleştirel düşünmenin uygulanamayacağı gibi varsayım veya önyargıların haklılığını kabul etmek mümkün değildir.

### **DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ DERSİ ve ELEŞTİREL DÜŞÜNME**

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkiye geçmeden önce, son yıllarda eğitimde uygulanmaya başlanan ve ders programlarının yeni yaklaşımı kabul edilen "**yapılandırmacı eğitim**" anlayışı üzerinde durmakta yarar görüyoruz. Genel anlamda öğrenme ve öğretme ile ilgili kuramlar ana hatlarıyla **nesnelci** ve **yapısalcı** olarak iki gruba ayrılmaktadır. Bu iki grubun bilme, anlama ve algılamaya ilişkin görüşleri birbirinden farklıdır. Geleneksel öğretim uygulamaları nesnelci görüşe dayanır. Yapılandırmacı anlayış ise geleneksel öğretim uygulamalarında ortaya çıkan sorunlara çözüm getirecek bir seçenek olarak düşünülmektedir. Bilgiyi aktarmak olarak gören geleneksel eğitim anlayışında bilgi de nesnenin kendisi gibi öğrenenden (bilenden) bağımsız bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle objektif olarak değerlendirilebilir ve bireyden bireye değişmez. Yapılandırmacı yaklaşımda ise bilginin, öğrenenin var olan değer yargıları ve yaşantıları tarafından üretildiği düşünülür. Gerçek bilgi, bireyin yaşantısından bağımsız değildir. Birey bilgiyi etkin biçimde işler, önceki bilgileri ile bağlantı kurar, kendi yorumlarını oluşturarak kendine mal eder.

Yapılandırmacı öğrenme öğrenen merkezlidir. Bireyin kendi yetenekleri, güdeleri, inançları, tutumu ve tecrübeleri öğrenme üzerinde etkilidir. Bireyin ne öğrendiği değil, neden ve nasıl öğrendiği daha önemlidir. Amaç kısa zamanda çok bilgi yüklemek değil, az da olsa edinilen bilginin **derinlemesine kavranmasını** ve **hayata yansımalarını** sağlamaktır. Bunu başarabilmek için bireyin ilgi ve ihtiyaçlarının dikkate alınması ve **aktif katılımının** sağlanması son derece önemlidir. Bundan dolayı bu yaklaşımda öğretmen ve öğrenci rolleri değişmiştir. Öğretmen sadece bilgiyi aktaran birinci kaynak olmaktan çıkmış, öğrenciyi bilgiye yönlendiren bir kişi rolünü üstlenmiştir (Kaymakcan, 2009, 63). Öğretmene biçilen rol, doğruyu yalnızca kendisinin bildiği kabul edilen mutlak otorite yerine, daha çok, bilgiye ulaşmayı organize eden, kolaylaştıran "kolaylaştırıcı" şekline dönüşmüştür.

Öğrenciler, bilgiyi hazır olarak almayı bekleyen birer birey olmaktan çıkıp, bilgiyi kendisi edinen ve kendine göre yeni bir şekil kazandırmaya çalışan bireyler haline gelmiştir. Yapılandırmacı yaklaşıma göre sınıf içi uygulamalar geleneksel eğitim modelinden, öğrenci merkezli eğitim modeline doğru yönelmiştir. Yapılandırmacı yaklaşımda esas olan öğrencinin bilgiyi ezberlemesi değil, uygun öğrenme yollarıyla keşfetmesidir (MEB, Hoş Geldin Öğretmenim, 100).

Ülkemizde son yıllarda din öğretimi alanında oldukça hızlı gelişmeler yaşanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmeni yetiştirilmesi için 1998'de İlahiyat Fakülteleri bünyelerinde yeni İlköğretim DKAB öğretmenliği bölümleri açılmaya başlanmıştır. Ortaöğretim DKAB öğretim programı Talim ve Terbiye Kurulu'nun 31.03.2005 tarih ve 16 sayılı kararıyla değiştirilmiştir. Peşinden İlköğretim DKAB öğretim programı 28.12.2006 tarih ve 410 sayılı karar ile değiştirilerek mevcut halini almıştır. Uygulamaya konulan bu yeni programlar yapılandırmacı anlayışa göre hazırlanmıştır.

Eleştirel düşünme, nesnelci eğitim modelinden daha çok yapılandırmacı modele uygundur. Bu bakımdan eleştirel düşünme, yenilenen İlköğretim DKAB programında ulaşılması beklenen 10 temel beceri arasında yer almaktadır (DKAB Öğretim Programı, 20). Diğer yandan İlköğretim DKAB programında değişik şekillerde eleştirel düşünmeden söz edilmekte (s. 6, 7) ve kılavuz kitaplarda yer alan ders planlarında temel beceri olarak sık sık kaydedilmektedir.

Bununla birlikte İlk ve Ortaöğretim DKAB programlarında yapılandırmacı öğrenme yaklaşımının tam olarak uygulanacağı ifade edilmemiş, "din öğretiminde işe koşulabilecek stratejiler" başlığı altında yapılandırmacı öğrenme yaklaşımını gözetken çeşitli stratejilerin kullanılması önerilmiştir. Programlarda yapılandırmacı yaklaşım felsefi düzeyde değil metodolojik bir bakış açısıyla yansıtılmıştır (Kaymakcan, 2009, 69). Böylece din alanında bir yandan mutlak bilginin varlığı korunmuş, dinin yorumunda ise göreceli yaklaşımların varlığı kabul edilmiştir. Bir yandan da, yapılandırmacı yaklaşımın metodolojik bir bakış açısıyla programlara yansıtılması, dinin öğretiminde eleştirel düşünmeyi sağlayacak yöntemlerin kullanılmasını gerekli kılmıştır.

İlköğretim Kurumları Yönetmeliği'nde öğrencilere verilecek performans görevlerinin onların eleştirel düşünme becerilerini kullanmasını, geliştirmesini hedeflemesi (Madde 4.) ve öğrencilerin başarısını belirlemek için kullanılan her türlü ölçme araç ve yöntemlerinde, elesti-

rel ve yaratıcı düşünme becerilerini ölçen hususların öne çıkarılması (Madde 32.), programın eleştirel düşünmeye verdiği yerin diğer bir göstergesidir.

Bütün bu düzenlemeler, DKAB öğretmenin uyguladığı yöntemleri gözden geçirmesini zorunlu kılmaktadır. Zira amaç ve anlayışlar değişmiştir. Öğrenci, diğer derslerde gördüğü yapılandırmacı anlayışa uygun yöntemlerle DKAB derslerinde kullanılan yöntemleri kıyaslamakta ve artık geleneksel yöntemlerle tatmin olmamakta, derse olan ilgisi azalmaktadır. Bu bakımdan DKAB öğretmeni de kendisini yenilemek ve diğer meslektaşlarından geri kalmamak zorundadır.

Epstein'a (1999, Akt. Seferoğlu, Akbıyık, 196) göre eleştirel düşünme, çok fazla bilginin ve bizi ikna etmeye çalışan çok fazla kişinin olduğu dünyaya karşı bir savunmadır. Eleştirel düşünme yeteneği, bireyleri doğrulanmamış iddia ve düşünceler arasında bocalamaktan kurtarır. Gerçeğin bulunmasına yönelik sorgulama ve eleştiri, bireylerin bilişsel gelişimleri için gereklidir. Eleştirel düşünme artık eğitilmiş olmanın bir gereği ve göstergesidir. Epstein'in tespitleri din alanı için çok daha geçerlidir. Zira gelişen dünyada yükselen değer olarak görülen din olgusu, kendisine olan ilgiye paralel olarak bilgi kirliliğinin ve zihin kargaşasının yaşandığı en önemli alanlardan biri olarak da ön plana çıkmaktadır. Eleştirel düşünme, bireyi bu tür kargaşalardan kurtarıp kendi yolunu bulduracak bir yetenek olarak görülmelidir.

### **KIRMIZI KİTAP'TA YER ALAN YÖNTEMLER**

Yukarıda da değindiğimiz gibi "Düşünen Sınıf için Öğretme ve Öğrenme Yöntemleri Kitabı", kısaca "Kırmızı Kitap" olarak isimlendirilmektedir. Kitapta eleştirel düşünmeyi sağlayacak onlarca yöntem bulunmaktadır. Biz bunlardan, derslerimizde uygulayıp olumlu-olumsuz yönlerini belirlemeye çalıştığımız 10 tanesine burada yer vereceğiz. Önce kitaptaki yöntemi, sonra da değerlendirmelerini vereceğiz.

Yöntemlere geçmeden önce kitapta dersin akışı ile ilgili önerilen 3B'den söz etmek gerekmektedir. 3B, yazı kompozisyonlarının giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşması gibi dersin, **beklenti oluşturma (1B)**, **bilgi inşa etme (2B)** ve **birleştirme (3B)** olarak üç bölüme ayrılması ve genelde her üç bölümün ayrı yöntemlerle işlenmesi esasına dayanmaktadır. Beklenti oluşturma (1B) aşamasında öğrencilerden işlemek üzere oldukları konu üzerinde düşünceleri ve sorular sormaları istenir. Ders başladıktan sonra, öğrenme süreci öğrencileri soru sormaya, araştırmaya, materyali anlamlandırmaya, önceki soruları cevaplandırmaya, yeni sorular bulmaya ve onları da cevaplandırmaya yönlendirir. Dersin bu ikinci veya orta aşamasına **bilgi inşa etme (2B)** aşaması denir. Dersin sonlarına doğru, öğretmenler

öğrencilerin öğrendiklerini düşünmesini, bunların kendileri için ne anlam taşıdığını, mevcut düşüncelerinin yeni bilgiler ışığında nasıl değiştiğini sorgulamasını ve bu yeni bilgileri nasıl kullanabileceklerini düşünmesini ister. Dersin bu aşamasına **birleştirme** (3B) aşaması denir (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 6-7).

Şimdi, Kırmızı Kitap'tan seçtiğimiz dersimiz için uygun olan 10 yöntemi Kırmızı Kitap'taki şekliyle, herhangi bir değişiklik yapmadan verebiliriz:

### **1.Yöntem: NELER BİLİYORUZ? NELER BİLMEK İSTİYORUZ?**

#### **NELER ÖĞRENDİK? (3N)**

3N aktivitesi bütün dersi yapılandırmak için kullanılabilir. Öğrencilerin konu hakkında daha önceden bildiklerini düşünmeleri, bu konuyla ilgili sorular oluşturmaları ve bunların cevaplarını bulmaları istenir.

**TEMEL MANTIK:** Öğrenme teorileri aktif öğrenmenin pasif öğrenmeden daha başarılı olduğunu söylüyor. Öğrenciler için en verimli öğrenme şekli (1) daha önce bildikleri hatırlamak, (2) sorular sormak, (3) yeni bilgilerini doğrulamak adımlarıyla oluşuyor. Bu yöntem bu üç maddeyi de kapsamaktadır.

**KATILIMCI SAYISI:** 6 - 60 öğrenci.

**SÜRE:** 40 dakika ile birkaç ders arası.

#### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Önce konunun adını vererek ve öğrencilere bu konuyla ilgili neler bildiklerini sorarak başlayın. Bu, öğrencilerin sahip oldukları bilgileri sıralamalarını ve fikirlerini eşleriyle paylaşmalarını sağlar.

**2. adım:** Tahtaya bir 3N tablosu çizin.

**3. adım:** Öğrencilerin bu konuyla ilgili mevcut bilgilerini söylemesini isteyin. **Neler Biliyoruz?** sütununa bunları yazın. Öğrenciler düşüncelerini aktardıkça, bunları gruplara ayırabilirsiniz.

**4. adım:** Şimdi öğrencilerden bu konu hakkında akıllarına gelen soruları sormalarını isteyin. İlk olarak bildiklerini gözden geçirip, bilgilerinin eksik olduğu alanları bulmakla başla-

yabilirsiniz. Gelen soruları **Neler Bilmek İstiyoruz?** sütununa yazın. Eklemek istediğiniz sorular olursa, bunları da ekleyin.

**5. adım:** Öğrenciler artık metni okumaya (ya da bir dersi dinlemeye veya bir tür araştırma yapmaya) geçmeli. Onlara sorularının cevaplarını ve tahmin etmedikleri yeni fikirler geliştirmelerini hatırlatın.

**6. adım:** Şimdi öğrencilerin metinden öğrendikleri bilgileri açıklamaları gerekiyor. İlk olarak sorularına buldukları cevapların üzerinden geçin, bundan sonra ortaya çıkan ilgi çekici veya önemli fikirleri bulun. Bunları tahtada **Neler Öğrendik?** sütununa yazın (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 30, 220-221).

#### **Yöntemin Değerlendirilmesi:**

Yöntem, her bir N, bir B aşamasına karşılık gelmek üzere uygulanabilir. Ancak biz 2.B aşamasında kullandık.

3N tablosunun çizimi ve içeriklerinin doldurulması görevini bir öğrenciye vermek yararlı olabilir. Böylece özellikle kalabalık ve gürültülü sınıflarda sınıfın kontrolünü sağlamak kolaylaşmaktadır.

2.N'yi doldururken öğrencilerin değinmediği, fakat dersin kazanımları arasında yer alan bilgiler de soruya dönüştürülmelidir.

Yöntem, bir metnin öğretilmesi amacıyla kullanılacaksa beraberinde Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma (MKDO) veya Eşli Okuma-Eşli Özetleme (EO-EÖ) yöntemleri kullanılabilir. Nitekim plan örneklerinde bunun uygulamasını verdik.

Son aşamasında 3.N'ye bilgiler yazılmadan önce 1.N sütununun ve kitapların kapatılması gerekmektedir. Aksi halde öğrenciler buralardan kopya çekebilir ve yöntem amacına ulaşmayabilir.

Bu yöntemin uygulanması sırasında fazla zaman harcanmaktadır. Zira yazıların tahtaya yazılması uzun sürmektedir. Diğer yandan öğrenciler çoğu kez aynı şeyleri tekrar edebilmektedirler. Bunun için öğrenciler söylenmeyenleri söylemeleri için özendirilmelidir.

## 2. Yöntem: ÇABUK YAZ (ÇY)

**Çabuk Yaz** işlenen konu üzerinde kısa bir düşünce derlemesidir.

**TEMEL MANTIK:** Çabuk yaz öğrencilerin, kendi düşüncelerini rahatlıkla yansıtabilme için, yazım kurallarına uyma kaygısı taşımadan rahat olarak yazdıkları enformel bir kompozisyondur. Heyecanlı bir tartışma içinde birçok farklı düşünce ortaya konur ancak bu fikirler kaydedilmezse unutulup yok olabilir. Çabuk Yaz düşüncelerin kural gözetilmeden ifade edildiği bir aktivitedir. Amaç, yazım kuralları ve üslup üzerinde çalışmak değil, görüş ve düşünceleri unutulmadan yazıya geçirmektir.

**KATILIMCI SAYISI:** Herhangi bir sayı.

**SÜRE:** Çabuk Yaz beş ile on dakika arasında tamamlanabilir. Bir dersin başında, ortasında ya da sonunda kullanılabilir.

### AKTİVİTE:

**1. adım:** Öğrencilere vereceğiniz bir konuyla ilgili çok kısa bir metin yazmalarını istediğinizi söyleyin. Verdiğiniz süre boyunca hiç durmadan yazmalarını isteyin.

**2. adım:** Konuyu belirtin.

**3. adım:** Öğrenciler yazarken saat tutun. (Eğer gerekli olduğunu düşünüyorsanız, fazladan bir dakika tanımak yararlı olabilir.)

**4. adım:** Bitince, öğrencilerin yazdıklarını defterlerinde saklamasını isteyebilir veya dersi değerlendirirken kullanmak üzere toplayabilirsiniz (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 33).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Bu yöntemin 3B aşamalarının 3.B bölümünde kullanılması önerilmektedir. Biz de genellikle böyle yaptık. Ancak 1.B aşamasında öğrencilerin mevcut bilgisini ölçmek için kullandığımız da oldu. Hatta hem 1.B, hem de 3.B aşamalarında kullanılabilir. Böylece öğrencilerin dersin başındaki bilgileriyle sonundakileri kıyaslama imkânı doğmaktadır. Uygulamalarımızda, öğrencilerin, dersin başında uygulanan Çabuk Yaz'da ürettiği bilgi ile sonunda ürettiği bilginin farkına kendilerinin bile hayret ettiğine tanık olduk.

Çabuk Yaz'ın özünde yazım kurallarına uymadan, düşüncelerin hızlı bir şekilde yazıya geçirilmesi yer almaktadır. Ancak öğrencilere bu şekilde söylendiğinde bozuk bir cümle

düzeni ve okunamayan bir yazı ortaya çıkıyor. Bu bakımdan, öğrencilerin en azından cümle kuruluşlarına dikkat etmeleri ve okunaklı yazmaları üzerinde ısrarla durulmalıdır.

Çabuk Yaz'da verilecek konunun ders konusuyla ilişkili olması gerekmektedir. Bu, sözgelimi "Hz. Muhammed İnsanlara Değer Verirdi" konusunda uygulanacak Çabuk Yaz'ın konusu "*Hz. Muhammed insanlara değer verdiğini nasıl hissettirdi?*", "*Yazarın yerinde siz olsaydınız bu metni nasıl yazardınız/bu başlığın altını nasıl doldururdunuz?*" şeklinde sorular olabilir. "Hz. Muhammed'in İnsanî Yönü" konusu işlerken konunun anahtar kelimeleri olan *melek, beşer, gayb, insanüstü, vahiy, ruhban, hastalık* gibi kelimelerin yer aldığı bir metin oluşturmaları istenebilir.

Yazma işlemi bittikten sonra bazı öğrencilere okutulması çok yararlı olmaktadır. Hatta uzun ve anlamlı yazanların notla ödüllendirilmesi, öğrencilerde derse olan ilgiyi ve yazma hevesini tahminlerin üzerinde artırmaktadır.

Dersin sonunda uygulanan Çabuk Yaz, zamanı ayarlamaya da yardımcı olmaktadır. Öğrenci sayıları farklı olan sınıflarda aynı yöntemler kullanılsa bile ders aynı sürede bitirilemeyebilmektedir. Böyle durumlarda; şayet süre artmışsa Çabuk Yaz'da üretilen yazıların paylaşılmasına daha fazla zaman ayrılabilir. Süre az kalmışsa Çabuk Yaz, bir sonraki dersin 1.B'si olarak kullanılabilir.

Öğrencilerin tespitlerine göre Çabuk Yaz, unutmayı geciktirmekte, yazar gibi düşünmeyi ve yazmayı öğretmekte, zaman planlamasını öğretmekte ve dersten derse bilgi transferini artırmaktadır.

### **3. Yöntem: DOLAŞ BULUŞ - HERKESLE KONUŞ (DB-HK)**

Dersin beklenti oluşturma aşamasında düşünceleri paylaşmak için kullanılan bir iş birliği ile öğrenme yöntemidir.

**TEMEL MANTIK:** Bu yöntem büyük bir grup öğrenci arasında çok kısa sürede hızlı düşünce alışverişi yapılmasını sağlar. Çok aktif bir yöntemdir ve aktivite sırasında ilgi oldukça yüksektir.

**KATILIMCI SAYISI:** 20 - 30 ya da daha fazla öğrenci.

**KAYNAKLAR:** Geniş bir alan.



### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Öğrencilere dersle bağlantılı bir problem sorun ve üzerinde kısa bir süre düşüncelerini söyleyin.

**2. adım:** Sonra öğrenciler ayağa kalkıp sınıftaki boş bir alana gitsin.

**3. adım:** Siz ellerinizi bir defa çırpana kadar boş alanda gelişigüzel yürüsünler.

**4. adım:** Öğrenciler ellerinizi bir defa çırpınca oldukları yerde durup sorduğunuz soruyu en yakınlarındaki kişiyle konuşsun.

**5. adım:** Bir dakika kadar sonra, ellerinizi iki defa çırpın. Herkes yeniden yürümeye başlasın.

**6. adım:** Bir kez daha ellerinizi çırpın. Öğrenciler tekrar durup en yakınlarındaki kişiyle konuşsunlar.

**7. adım:** Bu işlemi üçüncü bir kez tekrarlayın.

**8. adım:** Öğrenciler diğer öğrencilerle üç defa konuştuktan sonra yerlerine oturmalarını söyleyin.

**9. adım:** Birkaç öğrenciden düşüncelerini tüm grupta paylaşmalarını isteyin. Herhangi bir sorun çıkıp çıkmadığını sorun. Düşünceleri ve soruları tahtaya veya kullanılan panoya yazın.

**10. adım:** Daha sonra öğrencilere şöyle deyin: *"Bu fikirler üzerinde konuşalım ve iki önemli konu belirleyelim."* (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 69).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Bu yöntem özellikle günün son saatlerine rastlayan derslerde, kaybolan ilgiyi tekrar çekmek için yararlıdır. 1.B aşamasında daha yararlı olduğu görülmüştür. Öğrencilerin sınıf içinde dolaşarak hareket etmesi hem eğlenceli gelmekte hem de onları canlandırmaktadır. Dar sınıf ortamlarında öğrencilerin dolaşmaları sırasında sıralara veya birbirlerine takılarak düşmeleri korkusu, uygulanmasını zorlaştırmaktadır.

Öğrencileri ayağa kaldırmadan önce gürültü yapmamaları ve sıralara dikkat etmeleri konusunda uyararak gerekmektedir. Aksi halde sınıfta aşırı gürültü olmakta, diğer sınıflar rahatsız edilmektedir. Derse ilgisi olmayan bazı öğrenciler durumu istismar ederek arkadaşlarına el şakaları yapabilmekte veya rahat ortamdan yararlanarak dersin amacına uygun olma-

yan davranışlar sergileyebilmektedirler. Bu yüzden yöntemi uygulamadan önce öğrencilerin ciddi anlamda uyarılmaları, yöntemin başarısını doğrudan etkilemektedir.

#### **4. Yöntem: DÜŞÜN-EŞLEŞ-PAYLAŞ (DEP)**

Tüm sınıfa ve öğrencilere bir soru yöneltilmesi üzerine kurulu bir sorgulama yöntemi: (1) Herkes bireysel olarak cevaplarını düşünür, (2) cevaplarını eşleriyle karşılaştırır ve sonra (3) söz verilen öğrenciler düşüncelerini sınıfla paylaşır (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 280).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Bu yöntem kırmızı kitabın sadece sözlük bölümünde yer almaktadır. Bu bakımdan uygulama süreci hakkında fazla bilgi yoktur. Paylaşımaya dayalı öğrenme açısından yararlı bir yöntemdir. 3B'nin her aşamasına uyarlanabilir. Biz 3B'de uyguladık. Öğrencilerin bilginin özüne ulaşmalarını ve kendilerine ait bilgileri bir başkasıyla paylaşarak yeniden oluşturabilmelerini sağlar. Böylece bir bilginin farklı cümle kalıplarına nasıl dökülebileceğini ve iki bilginin nasıl birleştirilebileceğini öğretir. Bu yönlerden çok geliştiricidir.

#### **5. Yöntem: EŞLİ BEYİN FIRTINASI (EBF)**

**Eşli Beyin Fırtınası** yaparken (De Bono 1973), her öğrencinin, bir konuyla ilgili aklına gelen bütün fikirlerin listesini çıkartmasını isteyin. Bunun için bir iki dakika verin ve arkasından eşleşip birbirleriyle fikirlerini paylaşmalarını ve yeni fikirleri bu listeye eklemelerini söyleyin. Sonrasında, siz bu fikirleri tahtaya yazarken her çiftin fikirlerini sınıfla paylaşmasını isteyebilirsiniz.

**İpucu:** Yatay düşünme olarak da tanımlanan, yaratıcı ve esnek düşünme becerisini geliştirmek amacıyla beyin fırtınası uygulamasını sık sık kullanabilirsiniz. Öğrenciler uygulamaya alışana kadar seçtiğiniz konuların özellikle anlamsız olmasını tercih edebilirsiniz. Öğrencilere sopa gibi bir nesne gösterip bunun nerelerde, ne amaçlarla kullanılabileceğini sorabilirsiniz. Örneğin, şöyle cevaplar gelebilir:

- Kuma yazı yazmak için,
- Fasulye sığı olarak,
- Ceketin ya da halının tozunu çıkartmak için,
- Çalılara vurup yılanları korkutmak için,

- Bir binanın yaklaşık yüksekliğini ölçmek için (çubuğun ucunu binanın tepesine denk gelecek şekilde tutarak açılarından yüksekliği hesaplamak),
- Üstüne bez sarıp bebek yapmak için,
- Ok veya yay yapmak için (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 37).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Genellikle 3B'nin 1.B'sinde kullanılır. Öğrencilerin monotonluktan sıkıldıkları durumlarda onları eğlendirerek konuya ilgilerini tekrar çekme amacına yöneliktir. Kırmızı kitap, ilk başlarda anlamsız konuların seçilmesini önermektedir. Oysaki anlamsız bir konu seçildiğinde öğrencinin bunu kabullenmesi zor olmaktadır. Bu, öğrencilerde isteksizlik de uyandırmaktadır. Dolayısı ile seçilen konu anlamsız ise bunun bir görüş geliştirme çalışması olduğu, dersin konusu ile ilgisinin olmadığı anlatılmalıdır.

## **6. Yöntem: EŞLİ OKUMA-EŞLİ ÖZETLEME (EO-EÖ)**

**Eşli Okuma-Eşli Özetleme** (Vaughn, 1986) eşleşmiş öğrencilerin bir metni anlamak üzere inceleyerek okumasını sağlayan bir tekniktir.

**TEMEL MANTIK:** İş birliği üzerine kurulu olan bütün görevler gibi, eşli okuma-eşli özetleme de öğrencilerin, hem kendilerinin hem de eşlerinin öğrenmeleri konusunda daha fazla inisiyatif almalarını sağlar. Bu yöntemin amacı, anlamayı sağlayan farklı düşünce şekillerini canlandırmaktır.

**KATILIMCI SAYISI:** İki ile iki yüz arası.

**SÜRE:** Eşli okuma-Eşli özetleme aktivitesi, basit bir okuma aktivitesinin üç veya dört katı kadar bir zaman alır. Zaman kazanmak için, öğrencilerin bu aktiviteyi ilk dört ya da altı paragraf boyunca ikili gruplar halinde uygulamasını sağlayıp sonrasında metni bağımsız bir şekilde okumalarını isteyebilirsiniz.

### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Çok kısa ya da çok uzun olmayan bilgi içerikli bir metin seçin. Paragrafın kısa olmasına (üç cümleden uzun olmayacak şekilde) özen gösterin veya daha kısa bölümleri kendiniz işaretleyerek ayırın.

**2. adım:** Eğer öğrenciler bu yöntemle ilk defa karşılaşılıyor ise ilk olarak bu yöntemi siz örnekleyerek gösterin.

a. Bir paragrafı sesli olarak okuyun ve özetini yapın. Bunun bu aktivite için üstlenecekleri rollerden biri olduğunu açıklayın. Bir özetin neleri içermesi gerektiğini netleştirin: Gerçek metinden daha kısa olmalı ancak bütün önemli fikirleri içermelidir.

b. Metinle ilgili iki soru sorun ve öğrencilerin bunları cevaplamasını isteyin. Bu da bu aktivite için üstlenecekleri diğer rol olduğunu açıklayın.

**3. adım:** Şimdi öğrencilere ikili gruplar oluşturmalarını söyleyin. İlk önce, tıpkı biraz önce sizin yapmış olduğunuz gibi, bir öğrencinin ilk paragrafı (ya da işaretli bölümü) okuyacağını ve özetleyeceğini belirtin. Herkesin bunu yapması için bir süre tanıyın. Bundan sonra bazı öğrencilerden özetlerini paylaşmalarını isteyin ve aktivitenin anlaşılıp anlaşılmadığına dikkat edin. Eğer gerekiyorsa öneriler getirin.

Şimdi diğer öğrencilere okunmuş olan paragrafla ilgili sorular sormalarını söyleyin. Öğrenciler bunu yaptıktan sonra, öğrencilerin bazılarında sorularını paylaşmalarını isteyin ve aktivitenin anlaşılıp anlaşılmamış olduğuna dikkat edin. Yine eğer gerekiyorsa öneriler getirin.

**4. adım:** Öğrenciler yöntemi anladıktan sonra metni paragraf paragraf okumaya, özetlemeye ve sorular sormaya devam etmelerini söyleyin. Her bir paragrafın sonunda rollerini değiştirmeleri gerektiğini hatırlatın.

**ANLAMLANDIRMA:** Eşli okuma ve eşli özetleme öğrencilerin zor metinleri dikkatli bir şekilde okumasını sağlamaya yardımcı olur (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 31-32, 221-222).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Kırmızı kitapta, seçilen metnin paragrafların üç cümleden uzun olmaması önerilmektedir. Biz ise uygulamamızda bir ders kitabı sayfasına kadar uzunluktaki metinlerin kullanılabilirliğini gördük. Böylece zamanı tasarruflu kullanmak da mümkün olmaktadır.

Bu yöntem birkaç ders üst üste kullanılacaksa okuma eşlerinin farklı öğrencilerden seçilmesine dikkat edilmelidir. Çünkü hep aynı öğrenciyle eşleşmek sıkıcı gelmektedir. Derse ilgisi ve özetleme becerisi zayıf öğrenciler için yararlı da olmamaktadır. Bu sorunu çözmek için bazen öğrencileri yanlarındaki sıra arkadaşları, bazen önlü-arkalı sıra arkadaşları okuma eşi olarak seçilebilir. Bazen de sıraların, mesela sağ taraflarında oturanların diğer sıraların sağ veya sol taraflarında oturanlarla yer değiştirmesi sağlanabilir.

Yöntemin özetleme ve soru sorma aşamasında bir miktar gürültü çıkması normaldir. Bunu önlemek için yönergelerin iyi verilmesi ve sınıfın daima kontrol altında tutulması gerekmektedir. Özetleme ve soru sorma aşamalarında metnin açık kalması faydalı görülmüştür. Zira ara sıra kaçamak bakışlarla metni kontrol eden öğrenciler, görme duyularını da çalıştırdıkları için bilgilerin daha kalıcı olduğunu söylemişlerdir.

Yöntem oldukça kullanışlı ve öğreticidir. Ancak metinler yüksek sesle okunmadığı için bazı kavram ve cümleler anlaşılardan geçilebilmektedir. Bunu önlemek ve metindeki bilgilerin kalıcılığını artırmak için 8. yöntem olarak verdiğimiz Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma (MKDO) ile kullanılmasının gerekli olduğu görülmüştür.

### **7. Yöntem: KARIŞ-KIPIRDAMA-EŞLEŞ (KKE)**

Karış-Kıyırdama-Eşleş (Kagan, 1994) öğrencilerin iyi tanımlanmış bir görevi yeni bir eşle çalışarak yapmasını sağlayan hareketli bir aktivitedir.

**TEMEL MANTIK:** Öğrencileri sınıfta dolaştırmak canlanmalarını ve dikkatlerini toplamalarını sağlar. Bir sorunu çözmek için rastgele bir eş bulmak sosyal becerilerini, özellikle problemleri çözmek için iş birliği yapma becerilerini geliştirir.

**KATILIMCI SAYISI:** 6-60 öğrenci.

**SÜRE:** Bu yöntem hızlı uygulanmalıdır. Tercih edilen süre 2 – 5 dakika arasındadır.

#### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Önceden bir ya da daha fazla soru hazırlayın.

**2. adım:** Herhangi bir karışıklık çıkmaması için, yönergeleri önceden açıklayın. Öğrencilere işaret verdiğinizde ayağa kalkıp sınıfta dolaşmalarını; "kıyırdama" dediğinizde durmalarını ve en yakınlarındaki kişiyle eşleşmelerini söyleyin.

**3. adım:** İşareti verin. Dolaşmaları için bir dakika süre verin. Sonra "kıyırdama" deyin ve görevlerini söyleyin.

**4. adım:** Görevlerini tamamlamaları için öğrencilere belirli bir süre tanıyın. Sonra yerlerine dönmelerini söyleyin (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 61).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Bu yöntem de Dolaş Buluş-Herkesle Konuş yöntemi gibi öğrencilere hem eğlenceli gelmekte hem de onları canlandırmaktadır. Yine uygulanması-

nı zorlaştıran durum, dar sınıf ortamlarında öğrencilerin dolaşmaları sırasında sıralara veya birbirlerine takılarak düşmeleri korkusudur.

Dolaş Buluş-Herkesle Konuş yönteminin değerlendirme kısmında da değindiğimiz gibi öğrencileri ayağa kaldırmadan önce gürültü yapmamaları ve sıralara çarpmamaları konusunda uyarılmaları gerekmektedir. Böylece aşırı gürültü, diğer sınıfları rahatsız etme, birbirine zarar verme gibi doğabilecek çeşitli olumsuz durumlar baştan önlenmiş olacaktır.

### **8. Yöntem: METNİ KODLAYARAK DİKKATLİ OKUMA (MKDO)**

Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma öğrencilerin metni, belirli konuları arayarak ve aradıkları noktaları bulduklarında yanlarına özel işaretler koyarak okumaları anlamına gelir.

**TEMEL MANTIK:** Öğrencilerin ders için yaptığı metin okumasını, soru ve amaçlarla ilişkilendiren bir okuma stratejisi kullanmanın iyi sonuçlar verdiği görülmüştür.

**KATILIMCI SAYISI:** Sınırsız.

**SÜRE:** Bu yöntemde, metnin düz okunmasına ayrılacak zamanın üstüne en az % 25'i kadar süre daha eklemek gerekebilir.

#### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Aktiviteden önce, öğrencilerin metinde saptamasını istediğiniz dört, beş konu başlığı düşünün. Her bilgi türü için basit bir simge belirleyin.

**2. adım:** Öğrencilere metni okurken ne tür bilgileri aramalarını istediğinizi iyice anlatın. Örnekler verin. Sonra hangi bilgiyi hangi simgeyle işaretleyeceklerini gösterin.

**3. adım:** Öğrencilere metni okumalarını ve buldukları bilgileri (hafifçe kurşun kalemle işaretlemelerini söyleyin.

**4. adım (isteğe bağlı):** Çabuk bitirenleri meşgul etmek için öğrencilerden aşağıdaki gibi bir tablo yapmalarını isteyebilirsiniz.

( )	( )	( )	( )
-----	-----	-----	-----

Öğrencilere, okuma yaptıkları metinde kullandıkları sembolleri parantezlerin içine yazmalarını söyleyin. İkili eşleşerek, her kategori için buldukları bilgileri tabloya yazsınlar (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 62).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Hem kendi başına hem de diğer metne dayalı yöntemlerle birlikte kullanıldığında çok iyi sonuçlar veren bir yöntemdir. Özellikle Eşli Okuma-Eşli Özetleme ve 3N yöntemleri ile birlikte kullanılabilir. Bu yöntem sayesinde öğrencilerin metni rastgele okumaları önlenir. Metin üzerinde kodlama yapacakları için öğretmenin fiziki kontrolünü kolaylaştırır.

Dersimiz için kodlama simgeleri şunlar olabilir: Ayet mealleri **A**, hadisler **H**, kavram tanımları **T**, sevindirici durumlar için ☺ gülen çocuk resmi; üzücü bölümler için ise ☹ ağlayan çocuk resmi konulabilir. Bilmedikleri bir kelime veya anlamadıkları bir cümle geçmişse bunları daire içindeki soru işareti şeklinde işaretlemeleri istenebilir.

Öğretmen, konunun durumuna göre kodlanacak başka alanlar da bulabilir. Ancak bilinmeyen kavram ve anlaşılmayan yerler için soru işareti kullanmasını özellikle önermekteyiz. Çünkü metin daha sonra açıktan okunmayacağı için öğrenci, kavramı veya konuyu anlamadan geçebilir. Uygulamalarımız sırasında özellikle küçük sınıflardaki öğrencilerin sık sık kelimelerin yanına soru işareti koydukları görülmüştür. Öğrencilerin hiç tahmin edilmeyen ve çok basit kabul edilen kelimeleri bile bilemeyecekleri unutulmamalıdır. Öğretmen, bilinmeyen kavram ve anlaşılmayan noktaların açıklamasını mecbur kalmadıkça kendisi yapmamalıdır. Önce diğer öğrencilere buldurmaya çalışmalı, ders kitabı veya sözlükten yardım almalıdır. Son çare olarak müdahale edip açıklama yapabilir.

### **9. Yöntem: ÖN DÜZENLEME (ÖD)**

Ön Düzenleme (Ausubel, 1968) dersin başında öğrencilerin ilgisini çekmek, merak uyandırmak, ana kavramları ortaya koymak ve onları derse hazırlamak amaçlı kısa bir konuşma ya da açıklamadır.

**TEMEL MANTIK:** Öğrenme teorileri bize, öğrencilerin öğrenme işlemini, yeni bilgileri mevcut bilgileriyle ilişkilendirerek gerçekleştirdiğini gösteriyor. Ancak bir konu ile ilgili mevcut bilgileri eksik veya yetersiz ise, o zaman öğrencileri yeni bilgiler öğrenmeye hazırlamak için, genel bilgi veren kısa bir giriş konuşması yapmak faydalı olmaktadır. Ön Düzenleme, öğretmenin, öğrencilere, başlayacak dersten gerektiği kadar bilgi edinme konusunda yardımcı olmasını sağlar.

**KATILIMCI SAYISI:** 6-60 öğrenci.

**SÜRE:** Ön Düzenleme'nin kısa tutulması, beş dakikayı geçmemesi gerekir.

### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Ders üzerinde düşünün ve hangi fikir veya konuların öğrencilerin ilgisini çekeceğine veya tanıdık geleceğine karar verin. Öğrencilerin bu dersi anlayabilmeleri için hangi kavram ya da kelimeleri anlamaları gerektiğini düşünün. Bunların bir listesini yapın.

**2. adım:** Öğrencilerin ilgisini çekecek haritalar, şemalar hazırlayın veya gerçek nesneler getirin.

**3. adım:** Ana temaları ortaya koyduğunuz beş dakikadan uzun olmayan bir giriş konuşması yapın.

**4. adım:** Bu konuşmanın ilgi çekici ve interaktif olmasını sağlayın: Sorular sorun, öğrencileri yorum yapmaya teşvik edin.

**5. adım:** Ön Düzenleme bölümünü "Göreceğiz" diyerek sonlandırın. Bunun nedeni bir beklenti yaratmaya yardımcı olmasıdır.

**ANLAMLANDIRMA:** Ön Düzenleme bölümünü kısa tutmayı unutmayın. Burada amaç, öğrencilere, aktif bir derse katılmalarını sağlamaya yetecek kadar bilgi vermektir; aktif dersin yerini almak değil. (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 29, 219-220)

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Kırmızı kitap, derse harita ve şemalarla gelinmesini önermektedir. Ancak bu, dersimiz için her durumda geçerli ve gerekli değildir. Bir önceki konunun hatırlatılması da ön düzenleme gibi kullanılabilir. Hatta bir önceki derste kullanılan Çabuk Yaz yöntemiyle oluşturulan öğrenci metinleri de Ön Düzenleme'de kullanılabilir. Böylece de Ön Düzenleme'den beklenen ilgi çekme amacına bu yolla da ulaşılabilir.

### **10. Yöntem: YÖNLENDİRİLMİŞ OKUMA ÇALIŞMASI (YOÇ)**

YOÇ, öykü ya da bilgilendirici metin ile yapılan bir okuma dersinin bilgi inşa etme bölümünde kullanılan bir okuduğunu anlama/eleştirel düşünme aktivitesidir.

**TEMEL MANTIK:** YOÇ yöntemi, öğrencilerin dikkatini metindeki ana noktalara yönlendirmek ve metnin anlamını sınıf arkadaşlarıyla tartışmalarına olanak sağlama yoluyla okuduğunu anlama becerisini desteklemek amacıyla tasarlanmıştır.

**KATILIMCI SAYISI:** Bu aktivite 8 – 25 kişi ile yapılabilir. Daha çok öğrenciyle uygulanması da mümkündür, ancak daha kalabalık gruplarda her öğrenci aktiviteye etkin olarak katılma fırsatı bulamayabilir.



**KAYNAKLAR:** Bu yöntemin uygulanabilmesi için okunacak metin yeterli sayıda çoğaltılmalıdır. Kâğıt ve kalem de gerekecektir.

**SÜRE:** Bu tür bir ders 30 – 40 dakikada tamamlanabilir (**beklenti oluşturma aşaması:** 5 – 10 dakika; **bilgi inşa etme aşaması:** 15 – 20 dakika; **birleştirme aşaması:** 5 – 10 dakika). Ders, beklenti oluşturma aşaması uygulamaları ilk güne; bilgi inşa etme aşaması uygulamaları ikinci ve üçüncü güne, birleştirme aşaması uygulamaları da dördüncü güne yayılarak birkaç günde uygulanacak şekilde de düzenlenebilir.

### **AKTİVİTE:**

**1. adım:** Öğrencilerde ders konusunda merak ve ilgi uyandırmak ve gerekli genel bilgiyi ya vermek ya da depolanmış bilginin etkinleştirilmesini sağlamak için işe bir-iki **Beklenti Oluşturma** alıştırmayla başlayın.

**2. adım:** Yönlendirilmiş Okuma Çalışması'na başlamadan önce, öğrencilerin sessiz okuma yapmasını kolaylaştırmak için metni uygun bölümlere ayırın. Sonra öğrenciler tarafından okunacak her bölüm için birkaç anlama seviyesi sorusu hazırlayın.

1. Anlamaya yardımcı olmak için metnin bir defada okunacak parçalara ayrılması;
2. YOÇ yöntemini kullanarak sessiz okumanın daha üst düzeyde sorularla yönlendirilmesi;
3. Sorulara verilen cevapların tartışılması, kanıtların metinden kısa parçalar okunarak sunulması.

**3. adım:** Son olarak öğrencilere metinden anladıklarını gözden geçirebilecekleri ve uygulayabilecekleri bir alıştırmayı yaptırın. Bu bir ev ödevi olarak da yaptırılabilir.

1. Düşün-Eşleş-Paylaş alıştırmayı1a karakterler hakkında edinilen yeni bilgilerin paylaşılması;
2. Yeni bilgileri paylaşmak için karakter haritasını tamamlama;
3. Karakter özelliklerinden hareketle kişilerin ne yapacağı konusunda tahmin yürütülmesi.

**ANLAMLANDIRMA:** Öğrenciler sadece yüksek sesle okumak yerine, anlama seviyesi sorularına cevap bulmaya odaklandıkları zaman, okuduklarını anlama konusunda hızla gelişme gösterdiklerini fark edeceksiniz. Verdikleri cevapları tartışmak öğrencilerin hoşuna

gidecektir; çünkü genellikle birden fazla doğru cevap ya da doğru cevabın ne olduğuna ilişkin birden fazla fikir/düşünce olacaktır (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 50-51).

**Yöntemin Değerlendirilmesi:** Yöntemin 3B'nin tamamında kullanılması önerilmektedir. Kısa metinlerde 2.B'de kullanılması daha uygundur. Biz de 2.B'de kullandık. Özellikle yaşanmış olayların anlaşılmasında veya öykü türü metinlerde daha çok yarar sağlamaktadır. Bir soruya birden fazla ve birbirinden farklı cevap verildiğini görmek, öğrencilerin görüş geliştirmelerini ve farklı görüşleri kabullenmelerini kolaylaştırmaktadır.

### **DKAB DERS PLANLARI**

2010-2011 Eğitim-Öğretim yılında yukarıda Kırmızı Kitap'taki şekilleri verilen 10 eleştirel düşünme yöntemini 3B'nin farklı aşamalarında değişik kombinasyonlarla planlara yansıtarak 4-8. sınıflarda uyguladık. Her yöntemin arkasından verdiğimiz değerlendirme bilgileri, bu planların uygulaması sırasında kaydedilen öğrenci tepkileri ile süre kullanımı, anlaşılabilirlik, uygulanabilirlik gibi noktalar dikkate alınarak oluşturulan notlara dayanmaktadır. Makale sınırlarını aşmamak için her sınıf seviyesi için uyguladığımız yalnızca bir örnek planı aşağıya alıyoruz.

#### **PLAN-1**

SINIF VE ÜNİTE	: 4-2 (S. 43)
KONU	: Sözüde Durmak, Dürüst, Güvenilir Olmak ve Temizlik
SÜRE	: 40'
KATILIMCI SAYISI	: 4-50 öğrenci
YÖNTEMLER	: Eşli Beyin Fırtınası (EBF), Yönlendirilmiş Okuma Çalışması (YOÇ), Düşün-Eşleş-Paylaş (DEP).

#### **BEKLENTİ OLUŞTURMA**

Kullanılacak yöntemin adı tahtaya yazıldıktan sonra kısaca yöntemin nasıl uygulanacağı hakkında bilgi verilir. *Eşli Beyin Fırtınası (EBF)*

Sınıfa, "İç temizliği (*manevî temizlik*) neden önemlidir?" diye bir soru sorulur. Öğrencilerin bu soru ile ilgili akıllarına gelen her türlü cevabı liste halinde 2 dakika içinde defterlerine yazmaları istenir. Sürenin sonunda sıra arkadaşları ile eşleşerek fikirleri paylaşmaları ve yeni fikirleri listeye eklemeleri söylenir. Ardından birkaç çiftin fikirleri tahtaya yazılır. Sınıftan diğer

çiftlerin farklı fikirleri varsa söylemeleri istenir ve bunlar da tahtadaki listeye eklenir. Bu aşamanın bittiği söylenir.

### BİLGİ İNŞA ETME

Bu aşamada Yönlendirilmiş Okuma Çalışması (YOÇ) yönteminin kullanılacağı söylenerek yöntem hakkında kısaca bilgi verilir.

Ders metni 43. ve 44. sayfa olarak ikiye ayrılır. Öğrencilerin ilk bölümü sessizce okumaları istenir. Okuma sırasında sınıfın genelinin *“Bu metinde müminlerin hangi özellikleri anlatılmaktadır?”* sorusunun cevaplarını düşünmesi istenir. Cevap veren öğrencilerin kanıtlarını metinden okumaları istenir. Cevaplar kısaca tartışılır. İkinci bölümün okunması istenir. Okumanın sonunda *“Manevi temizliğe sahip insanlar hangi özellikleri ile tanınırlar?”* sorusu sorulur. Yine cevap veren öğrencilerin kanıtlarını metinden okumaları istenir. Cevaplar kısaca tartışılır.

### BİRLEŞTİRME

Bu aşamada Düşün-Eşleş-Paylaş (DEP) yönteminin kullanılacağı söylenerek yöntem hakkında kısaca bilgi verilir.

Öğrencilere 2 dakika içinde 44. sayfadaki Mevlana'nın *“Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol!”* sözünü niçin söylemiş olabileceğini düşünmeleri ve en fazla 2 cümlelik bir cevap hazırlamaları söylenir. Her öğrencinin ön sıralardan başlamak üzere arkasındaki arkadaşıyla cevaplarını paylaşmaları istenir. Daha sonra ikili grupların belirlediği cevaplar gönüllülük esasına göre ya da öğretmen gerekli gördüğünde sondajlama yöntemiyle sınıfla paylaşılır.

NOT: Öğretmen, sınıf içi gözlemini ve sistemin gerektirdiği formların doldurulma işlemlerini bu aşamaların her birinde yapabilir.

### **PLAN-2**

SINIF VE ÜNİTE : 5-2 (S. 45)

KONU : Camiyi Tanıyalım

SÜRE : 40'

KATILIMCI SAYISI : 4-50 öğrenci

YÖNTEMLER : Ön Düzenleme, 3N, Eşli Okuma-Eşli Özetleme, Çabuk Yaz

### BEKLENTİ OLUŞTURMA

Sınıfa tarihi değeri olan bir caminin resmi getirilir. “*Bu caminin minareleri size neyi hatırlatıyor?*” sorusu sorulur. Cevaplar üzerine birkaç dakika konuşulur. “*Camiye ilk gidişinizi hatırlıyor musunuz?*” sorusu sorulur. Öğrencilerin verdikleri cevaplar ilgiyle dinlenir ve katkı sağlanır. “Bu dersin sonunda minber, şadırvan, vaiz, şerefe... kavramlarını göreceğiz” denilerek ön düzenleme bitirilir. (Ön Düzenleme en fazla 5 dakika sürer.)

### BİLGİ İNŞA ETME

Tahtaya 3N tablosu çizilir.

NELER BİLİYORUZ? (Muhtemel cevaplar)	NELER BİLMEK İSTİYORUZ? (Muhtemel sorular)	NELER ÖĞRENDİK? (Muhtemel cevaplar)
-Cami Müslümanların ibadet yeridir. -Ezan okunan yere minare denir. -....	-Minarenin üzerindeki balkon ne işe yarar? -İbadet için cami şart mıdır? -Caminin içindeki merdivenli yerde ne yapılır? -.....	-Müslümanların mabetlerine cami denir. -İmamın durduğu, kible kısmındaki girintiye mihrap denir. -Camiler birlik ve beraberliğin pekiştirildiği yerlerdir.

(3N Tablosu)

2 dakika süre verilerek öğrencilerin daha önceden öğrendikleri ve ön düzenlemeden elde ettikleri bilgileri hatırlamaları sağlanır. Öğrencilerin aktardığı düşünceler gruplandırılarak *neler biliyoruz* sütununa yazılır.

Öğrencilerin bu konuyla ilgili olarak başka neler bilmek istediklerini sorulur. Sorulan sorular yine gruplandırılarak *neler bilmek istiyoruz* sütununa yazılır. Bu arada öğretmen, öğrencilerin değinmediği ama kazanımların öngördüğü soruları buraya eklemelidir.

Öğrenciler artık metni okumaya hazırdır. Metni özel bir yöntemle okumaları istenir. (EO-EÖ) Her öğrenci sıra arkadaşıyla görev paylaşımı yapar. Her ikisi de metni okur. Biri ilk paragrafı özetlerken diğeri paragrafla ilgili sorular sorar. Sonra rol değişimi yaparak ikinci paragraf okunur. Bu iş için metnin uzunluğuna bağlı olarak 10-20 dakika verilebilir.

Öğrencilerin kendi aralarında yaptıkları çalışmalarını sınıfla paylaşmaları istenir. Bu sırada elde edilen bilgiler *neler öğrendik* sütununa yazılır.

### BİRLEŞTİRME

Tahtadaki 3N tablosunun ilk ve son sütunu mümkünse kapatılır veya silinir. Yalnızca *neler bilmek istiyoruz?* sütunu açık kalır. Öğrencilerden 5 dakika içinde defterlerine sütunda yer alan soruların cevaplarını ve diğer öğrendikleri bilgileri içeren bir kompozisyon yazmaları istenir. (ÇY) Yazım sırasında yazım kuralları ve üslup endişelerine yer verilmemesi, yalnızca bilgilerin gerekli olduğu hatırlatılır.

5 dakika sonunda istekli öğrencilerin yazdıklarını sınıfla paylaşmaları istenir. Buna zaman kalmazsa bir sonraki derste söz konusu paylaşım yapılabilir. Böylece bir sonraki dersin ön düzenlemesi yapılmış olur.

NOT: Öğretmen, sınıf içi gözlemini ve sistemin gerektirdiği formların doldurulma işlemlerini bu aşamaların her birinde yapabilir.

### **PLAN-3**

SINIF VE ÜNİTE : 6-2 (S. 64)

KONU : Bayram Namazı-Cenaze Namazı

SÜRE : 40'

KATILIMCI SAYISI : 4-50 öğrenci

YÖNTEMLER : Ön Düzenleme, 3N, Eşli Okuma-Eşli Özetleme, Çabuk Yaz

### BEKLENTİ OLUŞTURMA

*“Bayram ve namaz kavramlarının bir araya gelmesi size neler çağırıştırıyor?”* sorusu sorulur. Verilen cevaplar, dersin kazanımları çizgisine yönlendirilir. *“Cenaze namazının diğer namazlardan en önemli uygulama farkı nedir?”* sorusuyla devam edilir. *“Bu dersin sonunda vacip, ve celle senâük... kavramlarını göreceğiz”* denilerek ön düzenleme bitirilir. (Ön Düzenleme en fazla 5 dakika sürer.)

### BİLGİ İNŞA ETME

Tahtaya 3N tablosu çizilir.

NELER BİLİYORUZ? (Muhtemel cevaplar)	NELER BİLMEK İSTİYORUZ? (Muhtemel sorular)	NELER ÖĞRENDİK? (Muhtemel cevaplar)
-Bayramlar sevinç günleridir. -Senede iki dini bayram vardır. -Bayram namazı cemaatle kılınır. -Cenaze namazı farzdır. -....	-Bayram namazı niçin kılınır? -Bayram namazları ne zaman kılınır? -Cenaze namazı ne zaman kılınır? -.....	-Bayram namazı vaciptir. -Cenaze namazında secde yoktur. -Bayram namazı iki rekâttir. -Senede iki bayram vardır. -...

2 dakika süre verilerek öğrencilerin daha önceden öğrendikleri ve ön düzenlemeden elde ettikleri bilgileri hatırlamaları sağlanır. Öğrencilerin aktardığı düşünceler gruplandırılarak *neler biliyoruz* sütununa yazılır.

Öğrencilerin bu konuyla ilgili olarak başka neler bilmek istediklerini sorular. Sorulan sorular yine gruplandırılarak *neler bilmek istiyoruz* sütununa yazılır. Bu arada öğretmen, öğrencilerin değinmediği ama kazanımların öngördüğü soruları buraya eklemelidir.

Öğrenciler artık metni okumaya hazırdır. Metin, Eşli Okuma-Eşli Özetleme (EO-EÖ) yöntemi ile okunacaktır. Sınıf yan yana oturanlardan oluşan ikişerli gruplara ayrılır. Gruptakilerden biri ilk paragrafı özetlerken diğeri paragrafla ilgili sorular sorar. Sonra rol değişimi yaparak ikinci paragraf okunur. Böylece metinlerin sonuna kadar okurlar. Bu iş için metnin uzunluğuna bağlı olarak 10-20 dakika verilebilir.

Bayram Namazı metninden başlamak üzere kendi aralarında yaptıkları çalışmalarını sınıfla paylaşmaları istenir. Bu sırada elde edilen bilgiler *neler öğrendik* sütununa yazılır.

### BİRLEŞTİRME

Tahtadaki 3N tablosunun ilk ve son sütunu mümkünse kapatılır veya silinir. Yalnızca *neler bilmek istiyoruz?* Sütunu açık kalır. Öğrencilerden 5 dakika içinde defterlerine sütunda yer alan soruların cevaplarını ve diğer öğrendikleri bilgileri içeren bir kompozisyon yazmaları istenir. (ÇY) Yazım sırasında yazım kuralları ve üslup endişelerine yer verilmemesi, yalnızca bilgilerin gerekli olduğu hatırlatılır.

5 dakika sonunda istekli öğrencilerin yazdıklarını sınıfla paylaşmaları istenir. Buna zaman kalmazsa bir sonraki derste söz konusu paylaşım yapılabilir. Böylece bir sonraki dersin ön düzenlemesi yapılmış olur.

NOT: Öğretmen, sınıf içi gözlemini ve sistemin gerektirdiği formların doldurulma işlemlerini bu aşamaların her birinde yapabilir.

#### **PLAN-4**

SINIF VE ÜNİTE : 7-1 (S. 30)

KONU : Dünya Hayatında Yapılanların Karşılığı: Ahiret

SÜRE : 40'

KATILIMCI SAYISI : 4-50 öğrenci

YÖNTEMLER : Karış-Kıyrdama-Eşleş (KKE), Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma (MKDO) , Çabuk Yaz (ÇY).

#### **BEKLENTİ OLUŞTURMA**

Öğretmen tahtaya yöntemin adını yazar (Karış-Kıyrdama-Eşleş). “Başla, kıyrdama” dediğinde öğrencilerin neler yapmaları gerektiğini önceden öğretir. “Başla” komutuyla öğrenciler kısa bir süre sınıfın içinde dolaşırlar. “Kıyrdama” komutuyla oldukları yerde kalırlar ve kendilerine en yakın arkadaşlarıyla eşleşirler. Öğretmen 1 dakika süreyle grupların “*Dünya ahiretin tarlasıdır.*” sözünü tartışmalarını ister. Sürenin sonunda öğretmen öğrencilere teşekkür ederek katılmak isteyen her gruptan bir cevap söylemesini ister. Sonunda yine teşekkür ederek iyi bir başlangıç olduğunu belirtir ve öğrencilerin asıl yerlerine oturmalarını ister.

#### **BİLGİ İNŞA ETME**

Öğrenciler yerlerine oturduktan sonra öğretmen 30. sayfadaki konuyu özel bir yöntemle okumalarını ister. Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma (MKDO). Ayet meallerinin yanına **A**, hadislerin yanına **H**, bir kavramın tanıtıldığı satırların yanına **T** harfini koymalarını ister. Kendilerini sevindiren bölümlerin kenarına ☺ gülen çocuk resmi; üzen bölümlere ise ☹ ağlayan çocuk resmi çizmelerini ister. Bilmedikleri bir kelime veya anlamadıkları bir cümle geçmişse bunları daire içindeki soru işareti şeklinde işaretlemelerini ister. 15-20 dakika süre verir.

### BİRLEŞTİRME

“Dünya Hayatında Yapılanların Karşılığı: Ahiret” başlığı tahtaya yazılır. Öğrencilere “Siz olsaydınız bu konuyu nasıl yazardınız?” sorusu sorularak 5 dakika içinde defterlerine bu soruyu cevaplandıran bir kompozisyon yazmaları istenir. (ÇY) Yazım sırasında yazım kuralları ve üslup endişelerine yer verilmemesi, yalnızca bilgilerin gerekli olduğu hatırlatılır.

5 dakika sonunda istekli öğrencilerin yazdıklarını sınıfla paylaşmaları istenir. Buna zaman kalmazsa bir sonraki derste söz konusu paylaşım yapılabilir. Böylece bir sonraki dersin ön düzenlemesi yapılmış olur.

NOT: Öğretmen, sınıf içi gözlemini ve sistemin gerektirdiği formların doldurulma işlemlerini bu aşamaların her birinde yapabilir.

### **PLAN-5**

SINIF VE ÜNİTE : 8-2 (S. 42)

KONU : Toplumsal Dayanışma İbadeti Olarak Sadaka

SÜRE : 40'

KATILIMCI SAYISI : 20-40 öğrenci

YÖNTEMLER : Dolaş-Buluş-Herkesle Konuş (DB-HK), Metni Kodlayarak Dikkatli Okuma (MKDO), Çabuk Yaz (ÇY).

### BEKLENTİ OLUŞTURMA

Öğretmen, tahtaya yöntemin adını yazar: Dolaş-Buluş-Herkesle Konuş (DB-HK). Öğrencilerin “Ölümsüz olmak istiyorsan, ölümsüz bir eser bırak.” sözünü 1 dakika süreyle düşüncelerini ister. Sonra öğrencilerin sınıfın boş kısmına gitmelerini ister. Öğretmenin ellerini bir defa çırpana kadar gelişigüzel yürümelerini, çırpınca oldukları yerde durup soruyu en yakınlarındaki bir arkadaşlarıyla konuşmalarını ister. Öğretmen 1 dakika sonra ellerini iki defa çırpar. Herkes yeniden yürümeye başlar. Eller bir defa daha çırpılır. Öğrenciler tekrar durup en yakındaki öğrenciyle konuşurlar. Bu işlem üç defa tekrarlanır. Öğrencilere yerlerine oturmaları söylenir. Birkaç öğrenciden düşüncelerini sınıfla paylaşmaları istenir. Varsa sorular da paylaşılır. Düşünce ve sorular tahtaya yazılır.



### BİLGİ İNŞA ETME

Öğrenciler yerlerine oturduktan sonra öğretmen 30. sayfadaki konuyu özel bir yöntemle okumalarını ister. (MKDO) Ayet meallerinin yanına **A**, hadislerin yanına **H**, bir kavramın tanıtıldığı satırların yanına **T** harfini koymalarını ister. Kendilerini sevindiren bölümlerin kenarına ☺ gülen çocuk resmi; üzen bölümlere ise ☹ ağlayan çocuk resmi çizmelerini ister. Bilmedikleri bir kelime veya anlamadıkları bir cümle geçmişse bunları daire içindeki soru işareti şeklinde işaretlemelerini ister. 20 dakika süre verir

### BİRLEŞTİRME

“Toplumsal Dayanışma İbadeti Olarak Sadaka” başlığı tahtaya yazılır. Öğrencilere “*Bu kitabın yazarı siz olsaydınız bu konuyu nasıl yazardınız?*” sorusu sorularak 5 dakika içinde defterlerine bu soruyu cevaplandıran bir kompozisyon yazmaları istenir. (ÇY) Yazım sırasında yazım kuralları ve üslup endişelerine yer verilmemesi, yalnızca bilgilerin gerekli olduğu hatırlatılır.

5 dakika sonunda istekli öğrencilerin yazdıklarını sınıfla paylaşmaları istenir. Buna zaman kalmazsa bir sonraki derste söz konusu paylaşım yapılabilir. Böylece bir sonraki dersin ön düzenlemesi yapılmış olur.

NOT: Öğretmen, sınıf içi gözlemini ve sistemin gerektirdiği formların doldurulma işlemlerini bu aşamaların her birinde yapabilir.

## Sonuç

Eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlerin, yapılandırmacı anlayışa göre yenilenen İlköğretim DKAB dersinin programında belirtilen hedeflere ulaşmada azımsanamayacak kadar etkili olduğu görülmüştür. Yürüttüğümüz çalışmalarda öğrencilerin derse olan ilgilerinin arttığına tanık olduk. Hatta bazı arka sıra öğrencilerinin diğerlerinden daha aktif olarak derse katılmaları bizi şaşırttı. Hiçbir zaman kendi isteğiyle derse katılmayan öğrencilerin ders boyunca inmeyen parmaklarını görmek bizi son derece memnun etti. Sürekli olarak konuları ezberleyip, ezberlediğini anlatmayı alışkanlık haline getiren öğrenciler ise anlık ve sorgulayıcı düşünmeyi gerektiren yöntemlere alışmakta biraz zorlandılar. Ancak kendileri açısından ilgi çekici, bir anlamda sıra dışı yöntemlerle karşılaştıkça onların da zamanla, asılan yüzleri gülmeğe, gözleri parlamaya başladı.

Bir derste öğrenilen eleştirel düşünmenin, diğer derslerde de uygulanabileceği yaygın bir görüştür. Diğer bir deyişle eleştirel düşünme transfer edilebilir bir beceridir. Eleştirel düşünmenin bu transfer edilebilir özelliği sayesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde eleştirel düşünmeyi öğrenen bir öğrenci, diğer derslerde bu becerisini kullanabilecektir. Fakat program, öğretmen gibi etmenler, öğrencinin eleştirel düşünmesini sağlayacak zemini oluşturmaktadır. Programlar üzerinde yapılan yapılandırıcı eğitim yaklaşımını esas alan değişikliklerden söz etmiştik. Öğrencilerin eleştirel düşünmelerini sağlayacak etmenlerin en önemlilerinden biri olan öğretmenin böyle bir donanıma sahip olmaması, programlardaki her türlü olumlu değişimi etkisiz hale getirebilecek bir tehlikedir.

Eleştirel düşünme, köklü bir zihin değişikliği, hatta hayatı algılama değişikliği gerektirmektedir. Dolayısı ile kazanılıp kullanılması uzun bir süre, kararlılık ve deneyim gerektirmektedir. DKAB öğretmenlerinin önce kendilerinin eleştirel düşünebilmesi, sonra da öğrencilerine eleştirel düşünmeye yönelik eğitebilmeleri için bu çalışma gibi çok sayıda çalışmaya ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Aksi halde yetiştirdiğimiz ve geleceği emanet edeceğimiz yeni nesillerin, çok sayıda uyarının olduğu din alanında, yolunu bulabilmesi, kaynağına dayalı, güvenilir bilgiyi elde edip uygulayabilmesi zor görünmektedir. Gündoğdu'nun da (2009, 72) dediği gibi insanları yanlış düşünmenin tahrifatlarına ve zararlarına karşı koruyacak **“zihinsel bir hijyen”** olan eleştirel düşünme olmadan, hem bilimin ve doğru bilginin hem de hoşgörünün ve demokrasinin elde edilmesini ummak da pek mümkün değildir.

## Kaynakça

- Akar Vural, Ruken – Kutlu, Oğuz, (2004). “Eleştirel Düşünme: Ölçme Araçlarının İncelenmesi ve Bir Güvenirlik Çalışması”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/2, s. 189-199.
- Aybek, Birsnel, (2006). “*Konu ve Beceri Temelli Eleştirel Düşünme Öğretiminin Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimi ve Düzeyine Etkisi*” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Adana.
- Crawford, Alan, Saul, Wendy, Mathews, Samuel R., Makinster, James, (2009) “*Teaching and Learning Strategies for The Thinking Classroom*”, Çevirenler: Atasoy, Pelin, Uzun Oğuz, Esin, Gülgöz, Sami. İstanbul.
- Cüceloğlu, Doğan, (1993). *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. İstanbul.
- Doğanay, Ahmet- Ünal, Figen, (2006). “Eleştirel Düşünmenin Öğretimi”. A. Şimşek (Editör). *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Gündoğdu, Hakan, (2009). “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, s. 57-74.
- Gürkaynak, İpek-Üstel, Füsun-Gülgöz, Sami, (2008). *Eleştirel Düşünme: ERG Raporları*.
- Güven, Meral- Kürüm, Dilruba, (2004). “Öğrenme Stilleri Ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış”. *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, 6-9 Temmuz, İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi. Malatya.
- İpşiroğlu, Zehra, (1989). *Düşünmeyi Öğrenme ve Öğretme*. İstanbul.
- , [www.felsefeekibi.com](http://www.felsefeekibi.com). 15.12.2010 tarihli erişim.
- Kaymakcan, Recep, (2009). *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi.
- MEB, (Tarihsiz). *Hoş Geldin Öğretmenim*.
- MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi* (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı.
- MEB, İlköğretim Kurumları Yönetmeliği.

MEB, Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı.

Seferoğlu, S. Sadi- Akbıyık, Cenk, (2006). "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi (H.U. Journal of Education)*. 30, s. 193-200.

Şahbat, Arzu, (2002). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Şahinel, Semih, (2000). *Eleştirel Düşünme*. Ankara: Pegem A. Yayıncılık.

<http://www.dusunmegucu.org>. 15.12.2010 tarihli erişim.

<http://erg.sabanciuniv.edu/dusunmegucuprojesi>. 15.12.2010 tarihli erişim.

## **The Methods and their Applications that Contribute Students to Think Critically in the Religious Culture and Moral Knowledge Course**

**Citation** / ©- Karagöz, N. (2011). The Methods and their Applications that Contribute Students to Think Critically in the Religious Culture and Moral Knowledge Course, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 155-189.

**Abstract-** *In this study, it is primarily aimed to highlight the facts and the process, based on the description of critical thinking which takes part in its essence. It has been searched in the fields of theology whether the presence of the critical thinking is available or not in terms of method. The necessity of the methods which enable students to think critically by touching upon the changes made in the curriculum of religious culture and moral knowledge recently. Later, some methods appropriate for religious culture and moral knowledge which are included in the book called "Teaching and Learning Strategies for The Thinking Classroom" and also known as " Kırmızı Kitap" are given together with the assessment whithing the book. Finally, sample plans for the Religious Culture and Moral Knowledge Course that have been formed thanks to these methods are also mentioned.*

**Keywords-** *Religious Culture and Moral Knowledge, critical thinking, method.*



# Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri\*

Abdülmeccid ŞARFİ\*\*

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ\*\*\*

**Atıf / ©-** Şarfi, A. (2011). Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri, çev. R. Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 191-202.

**Özet-** Bu makale, Emeviler döneminde, yani 750 ila 1258 yılları arasında Müslüman yazarlar tarafından Hıristiyanlara karşı yazılan polemikleri inceleme konusu edilmektedir. Hıristiyanlığa karşı reddiye olarak yazılan monografiler ve kelimeler veya makale kitaplarına (hérésiographie) dâhil olan bölümlerden oluşan 33 metin incelenmiştir. Günümüzde, genellikle bu polemikler tarihe ait görülmekte, yani bugün Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki temaslarla ilgilenenler bu polemiklerde hala geçerli unsurların bulunduğunu kabul edebilirler. Artık, polemik teriminden ziyade diyalog terimi kullanılmaktadır. Bu literatüre ilgi duyanlar, içerik analizi ve bu polemiklerin yazarlarının gayelerine ilişkin açıklama denemesinin ötesine nadiren geçmektedir. Yazar ise bu polemiklerin tarihsel işlevinin ne olduğunu öğrenmeye çalışmak suretiyle sade deskriptif yaklaşımı ötesine geçmeyi denemiş tek mi, yoksa çok sayıda tarihsel işlevden mi söz etmesi gerektiği konusunda

\* «Polémiques islamo-chrétiennes à l'époque médiévale», *Scholarly Approaches to Religion. Interreligious Perceptions and Islam*, Jacques Waardenburg (ed.), Peter Lang, Bern 1995, s. 261-274'ün çevirisidir. Bu metin, yazarın 20 Aralık 1990 tarihinde Lozan'da düzenlenen «İslam et Europe» Kollokyumunda (İslam ve Avrupa) sunduğu konferansın gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Doktorasını Tunus Üniversitesi'nde 1982 yılında tamamlayan sosyolog ve tarihçi Abdülmeccid Şarfi, Arap medeniyeti ve İslam düşüncesi alanlarında Üniversitede ders vermenin yanında Tunus'taki birçok kurum ve kuruluşta görev yapmıştır. 1983-1986 yılları arasında Tunus Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi dekanlık görevini yürüten Şarfi, Berlin, Paris IV, Lyon II, Roma, Leiden ve Cenevre üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuş ve çok sayıda konferans vermiştir. Şarfi Arapça kaleme aldığı kitapları şöyledir: *El-İslâm ve'l-Hadâsa (İslam ve Modernlik)*, Tunus 1990; *El-İslâm Vahiden ve Muteaddiden* (Tekil ve Çoğul İslam), Beyrut 2006; *El-İslâm beyne'r-Risâle ve't-Târîh (Tarih ile Mesaj Arasındaki İslam)*, Beyrut 2001 (Fr. Çev.: *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris 2004). Şarfi'nin Fransızca kaleme aldığı şu kitabı da bulunmaktadır: *La pensée islamique, rupture et fidélité (İslami Düşünce, Kopukluk ve Sadakat)*, Paris 2008 (ç.n.).

\*\*\* Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: adibelli@erciyes.edu.tr

düŐnmüŐtür. Yazara göre Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki polemigin üstlendiği bu tarihsel işlev, dini, entelektüel, sosyal, etik ve hatta ekonomik düzeyler gibi çeşitli düzeylere ait farklı etkenlerin birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu üstlenme, bilinçli, kasti biçimde olabileceği gibi zimni ve bilinçsizce de olabilir.

**Anahtar sözcükler-** Emeviler, Hıristiyanlar, Müslümanlar, Reddiye, Polemik

## ŐŐŐ

Yazının başlığı ile ilgili olarak öncelikle Şunu belirtmek isterim ki en azından ‘Ortaçağ’ nitelemesi konusunda bu polemiklerin bağlamını dikkate almak gerekir. Burada söz konusu olan Şey, Arap-Müslüman medeniyeti ve tarihinin Ortaçağı olmayıp Hicri 2. yüzyıldan 6. yüzyıla kadar, yani Hıristiyan ağına göre 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar uzanan klasik dönemdir.

Bundan dolayı Emeviler dönemindeki yani miladi 750’den önceki muhtemel polemikler bize ulaşmadığı için özellikle Abbasi döneminde Hıristiyanlığa karşı yazılan Müslüman polemiklerden bahsedeciğim.

Bu kadar kısa bir zamanda içerisinde bu polemiklerin hepsinden bahsetmek mümkün olmadığı için bu durum beni bir çıkmaza sokmaktadır. Temsil edici özelliği olan bir yazarı ele almam mı gerektiğini, değilse polemik bir temayı seçip işlemem mi gerektiğini kendime sordum. Sonuçta, bu polemikleri bir bütün olarak ele alıp bunların Arap-Müslüman medeniyetinin tarihi içerisinde oynadıkları rol üzerinde düşünmenin daha iyi olacağı kanaatine ulaŐtım.

Günümüzde, genellikle bu polemikler tarihe ait görülmekte, yani bugün iki topluluk arasındaki temaslarla ilgilenenler bu polemiklerde hala geçerli unsurların bulunduğunu kabul edebilirler. Artık, polemik teriminden ziyade diyalog terimi kullanılmaktadır. En azından Şunu fark ettim ki bu literatüre ilgi duyanlar, içerik analizi ve bu polemiklerin yazarlarının gayelerine ilişkin açıklama denemesinin ötesine nadiren geçmektedir.

Ben ise bu polemigin tarihsel işlevinin ne olduğunu öğrenmeye çalışmak suretiyle sade deskriptif yaklaşımı ötesine geçmeyi denedim. Aynı zamanda tek mi, yoksa çok sayıda tarihsel işlevden mi söz etmem gerektiği konusunda düşündüm. İlk seçeneği tercih ettim çünkü bu seçenek uygulandığında, kendisini oluşturan unsurlar çok sayıda olsa da bu fenomenin anlaşılması global bir anlayış olması gerektiği kabul edilebilir.



Dolayısıyla Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki polemikğin üstlendiği bu tarihsel işlev, dini, entelektüel, sosyal, etik ve hatta ekonomik düzeyler gibi çeşitli düzeylere ait farklı etkenlerin birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu üstlenme, bilinçli, kasti biçimde olabileceği gibi zımni ve bilinçsizce de olabilir.

İster özellikle Hıristiyanlığa reddiye olarak yazılan monografiler biçiminde ister kelam veya makalat kitaplarına (hérésiographie) dâhil olan bölümler şeklinde olsun – ve birkaç sayfadan birkaç yüz varaka kadar olan bu polemiklerin ebadı ne olursa olsun – eşit uzunluk ve eşit önemde olmayan 33 metinle karşı karşıya olduğumuz görülmektedir.

Biz bu polemikleri burada tek bir mecmua oluşturan ve Abbasiler dönemi boyunca yani 750'den 1258'e kadar meydana getirilen tek bir derleme olarak kabul edeceğiz. Siyasi rejim değişikliklerini kültürel olaylar ya da genelde fikriyat üzerinde doğrudan bir etkisi olarak değerlendirmenin her zaman tartışılabilir olduğunu biliyorum ama Abbasiler dönemi için bunun geçerliliği olduğunu düşünüyorum. Zira Abbasilerle birlikte İslam adeta resmi ideoloji haline gelmiştir. Geneli itibariyle Bağdat halifeliğinin sona ermesi, Batı'daki Müslümanların durumu biraz farklı olsa da Doğu'daki siyasi, iktisadi ve sosyal güç ilişkilerindeki değişikliğe teka-bül etmektedir.

Böylece elimizde bu farklı müellifleri olan ve bazıları ileri derecede anlam taşıyan farklılıkların içerisinde yer aldığı bir mecmua bulunmaktadır. Bu mecmua içerisinde sık sık tekrarlara yer verildiğini ve az çok düzenli bir evrimin varlığını görüyoruz.

İlk önce yazarlarımızın genel profilini belirlemeye çalışacağız. İlk tespit, bunlar arasında teologların çoğunlukta olduğudur. 4. yüzyılın (M. 10. yy.) sonuna kadar bu türü başlatanlar ve ona temel karakteristiklerini verenler Mutezilîlerdir. Bu kategori içinde ön plana çıkan büyük isimler arasında şunları zikredebiliriz: Cahız (öl. 869), Naşi el-Ekber (öl. 906), Ebu İsa el-Verrak (öl. 910), Kadı Abdülcabbar (öl. 1025) vs. Mutezilîlerden sonra onların yerini Eşarîler almıştır. Bunlar arasındaki meşhur polemik yazarlarından şu meşhur isimler karşımıza çıkmaktadır: Bakıllanî (öl. 1013), Cüveynî (öl. 1085), Gazalî (öl. 1111) ve unutulmaması gereken Fahreddin Razî (öl. 1209). Bu süreçte yalnızca Mutezilî ya da Eşarî teologlar yer almıyor, Kasım b. İbrahim (öl. 860) gibi Zeydî bir Şîî, ve Maturidi ekolün kurucusu olan Ebû Mansur el-Maturidî (öl. 944) ve meşhur Zahirî İbn Hazm (öl. 1064) da bulunuyordu. El-Kindî (yaklaşık öl. 866), Ebu'l-Hasan el-Amirî (öl. 992) ve Ebu Süleyman el-Mantikî (öl. 1000'den sonra) gibi filozoflar da burada yer alıyordu. Bunların yanında Kefal (öl. 976), el-Bacî (öl. 1081) ve el-Hazrecî (öl. 1186) gibi hukukçular ve hadisçiler de bulunuyordu.

Tuhaftır ki söz konusu eserlerin 33 yazarından yalnızca iki tanesi ihtida eden eski Hıristiyan idi. Bunlar, Ali b. Rabban et-Taberî (öl. 855'den sonra) ve Hasan b. Eyyub (öl. 988'e doğru). Her ikisi de İspanya'da aynı dönemde yaşayan ve İspanyol reconquista'sının tepkisine az çok maruz kalan Bacî ile Hazrecî haricindeki yazarlarımız, Müslümanlarla polemîğe girişme teşebbüsünde bulunan çağdaş Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen itirazlara ya da kendi inanç ve itikatları dâhilinde şoke edebilecek özel yapılara nadiren karşılık verdikleri görülür.

Bu yazarları – çok farklı çevrelerden gelseler de – Hıristiyanlığı reddetmeye sevk eden şeyin ne olduğunu görmeye çalışacağız. Abbasi dönemi İslam devleti içerisindeki Müslümanların ve Hıristiyanların her birinin demografik durumları bize ilk cevap unsuru sunmaktadır. Söz konusu dönemde Müslüman Araplar, Yakın ve Orta Doğu'daki yerli halkların ancak küçük bir bölümünü teşkil ediyorlardı. Kuşkusuz bu azınlık, siyasi, idari ve hatta iktisadi hayatın kilit noktalarını ellerinde bulunduruyordu ama İslam fethinin ilk on yılları esnasındaki fetihlerin hızlı oluşu, bu yeni Müslüman efendilerin otoritesi altına giren yerli halkların derhal ihtida ettiği anlamına gelmemiştir. Cizye ve belki de başlangıçta haraç şeklinde toplanan gelirlerin önemli bir kısmının yok olacağı anlamına geldiği için bazı valilerin bu ihtidaları hoş karşıladıkları yönünde tarihsel tanıklıklar bile var.

Dolayısıyla burada, bir taraftan kendilerinden yalnızca mükellefiyet yani bir bakıma itaat beklenen tebaa ile muhatap olmayı tercih eden siyasiler, diğer taraftan da Müslüman cemaatin artması kendileri için bir zaruret olan din adamları ile karşı karşıyayız. Müslüman cemaat mensuplarının mükellefiyetleri yanında hakları da bulunuyordu ama siyasal sınıfa göre tebaanın yalnızca mükellefiyetleri vardı.

Oysa Hıristiyanlar, Suriye-Filistin'de, Mısır'da bu yerli halkların önemli bir bölümünü ve hatta çoğunluğunu; Irak, Mağrip ve hatta İran'da daha az düzeydeki bölümünü teşkil ediyordu. Uzun vadede Abbasi rejim, bu demografik dengesizliğin Hıristiyanların lehine olmasına izin veremezdi. Dolayısıyla bunları İslam'ın kendi geleneksel dinlerine nazaran üstün olduğu yönünde ikna etmek gerekiyordu. Bu durum, – ihtidanın ahlaki ve maddi cazibeleri yanında– yazarların ve hatta o dönemdeki yetkililerin zihninde onlara adım attırarak nitelikteydi.

Bu hususta modern dünyadaki durumla analogiler kurmamak gerekir. O dönemdeki sosyal organizasyon ve ortalama entelektüel düzey, bir dinden diğerine bireysel geçişi hiç de mümkün kılmıyordu. İhtida bir bakıma yukarıdan gerçekleşiyordu, yani genel kural olarak avam, iktidar ve ilim tekeli ellerinde bulunduran üst sınıfların tavrına uyuyordu. İhtidanın

avantajlarını cazip bulabilecek olanlar işte bu imtiyazlı sınıflardı. Dolayısıyla bunlar, Hıristiyanlığa karşı yapılan polemğin araçlarından biri olan İslami propagandadan en çok etkilenenlerdi.

Sorumuzun, yani polemğin işlevinin ne olduğuna ilişkin cevabın ilk unsurunun, demografik bir dengesizliği ortadan kaldırmaya yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır.

İkinci bir unsur ise yeni katılanların entegrasyonu hususuydu. Bu husus, Hıristiyan olmaya devam eden Hıristiyanların Müslüman polemistler tarafından seçilen tek hedef, tek halk kategorisi olmadığı anlamına gelmektedir. Bu polemistler galiba başka sebeplerden dolayı İslam'a giren – ve sayıları daha fazla olan– Hıristiyanları daha ziyade hedef alıyorlardı. Bu muhtediler, eski inançlarının bir türünü muhafaza etmeseler de en azından belli bir Hıristiyanı hassasiyet taşıyorlardı. Yeni ihtida eden Hıristiyanlar, İslam'a girerek din değiştirmiş olan diğer kişiler ya da gruplar gibi amneziye uğramamış ve kendilerini eskiden beri meşgul eden soruları sormaya devam etmiş olmalıydı.

Oysa bu kültürel alanda baskın kültür senkretizme uygun değildi ve Hıristiyanlık gibi İslam da misyonerci ve evrenselci fetihçi bir din olduğu için her tür inancın dışında olmak istiyor, dogmaların ve dini pratiğin tek biçimliliğini ancak kabul ediyordu. Bunun sonucunda Müslüman “din adamları” genel olarak diğer dinlerin, özelde ise Hıristiyanlığın kalıntlarına müsaade etme eğiliminde değillerdi. Bulaşmalar olarak kabul ettikleri şeylere karşı İslam'ı koruma, farklılıkları ön plana çıkarmak, ayrımları sertleştirmek ve hâkim geleneğe uygun olmayan her tür yorum isteğini kovalama hususunda hırslılık kabul edebileceğimiz durumu ortaya çıkarmıştır.

Kısacası zenginleştirici olabilecek etkenler, Müslüman topluluğun ihtilafı ve zayıflamasının etkenleri olarak algılanıyordu. Bu konuda, bu müelliflerin bizzat Kuran'ın mesajı karşısındaki sadakat dereceleri tartışılabilir: Bunlar, Kuran'ın belirlediği çizgide miydi, yoksa altında konjektürel etkenlerin yer aldığı bir yorum mu yapıyorlardı?

Her halükarda Kuran'ın duruşunun tek yönlü olmadığını ifade edebiliriz. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'teki peygamberler aracılığıyla vahyin devam ettirildiği konusunda sık sık hatırlatmalar vardı. Kopuşun, Yahudi ve Hıristiyan dinlerinden ziyade politeizm arasında gerçekleştiği olgusu üzerinde vurgu yapılıyordu. Dolayısıyla Kuranî mesajı anlamını Ehl-i Kitap'a karşı artan bir sertlik anlamına yönlendiren tam anlamıyla tarihsel şartlar vardı.

Henüz başlangıç döneminde olan İslam'ın sanki ortada var olan dinler içerisinde eriyip gitmekten korkuyormuş ve sanki onun temsilcileri de İslam'ın orijinallliğini ve geçerliliğini

ifade etmek istiyormuş gibi her şeyin cereyan ettiği anlamına geliyor. Bu durumda, İslam'dan farklı olan ve onun kimliği ve meşruiyetini oluşturan unsurlara indirgenemeyen her şeye karşı bir perspektif oluşturmak gerekiyordu.

Dolayısıyla polemistlerin, İslam'a tahsis edilen alanın bekçileri rolünü oynadıklarını kabul edebiliriz. Belki de bunlar, ön ayak olanlar, hem Hıristiyanlıktan hem de diğer dinlerden gelen yeni muhtediler olan bir iç patlama tehlikesini seziyorlardı. Unutmamak gerekir ki Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında çok sık gerçekleşen evliliklerden ve birlikte yaşamalardan meydana gelen nesiller vardı.

Cevabın üçüncü bir unsurunu ise teolojik oluşumun zorunlulukları meydana getirmektedir. İlk polemistlerin henüz hazır olmayan kavramsal bir teçhizata ihtiyaçları vardı. Dolayısıyla Hıristiyanlığa karşı polemğin Kelamın oluşum süreciyle atbaşı ilerlemiş olması bir tesadüf eseri değildi. Daha ziyade birbirini tamamlayan ve birbirine bağımlı olan bu iki faaliyetin paralel gelişimi, beklenmedik bir tesadüf de değildi. Bundan dolayı – daha önce belirttiğimiz gibi – bu polemikleri yazanlar arasında teologlar kendilerine aslan payını vermişlerdi.

Polemist teologların uğraşlarının bütünü içerisinde bu konuda iki düşünce ön plana çıkmaktadır. Birinci düşünce doğal olarak Tanrı, onun birliği, esması ve sıfatlarıyla ilgilidir. Örneğin Müslümanların, tanrısal nispete hiç yer vermeyen ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığının her tür tecessüm ihtimalini dışarıda bıraktığı ve böylece de Hıristiyanlıktaki teslis düşüncesiyle burun buruna zıt olan saf monoteizmi katı bir biçimde savundukları bilinmektedir.

Diğer taraftan polemist teologların ya da daha ziyade polemistlerin ve teologların Kuran'daki İsa için kullanılan kelime (logos) ve ruhu'l-kudüs (kutsal ruh) terimlerine bunları Hıristiyanlıktaki telakkiden uzaklaştıran tanımlar yaptıkları dikkat çekmektedir. Böylece sembolik ve hatta bazen eksiltili bir dil olan Kuran dilinden Yunan felsefesinin mantıksal kategorilerin müracaat eden Kelam diline geçildiğini gözlüyoruz. Kelam dili, sonunda İslam'daki kurucu metnin zorunlu okuma çerçevesini oluştur hale gelmiştir. Bu çerçeve, yalnızca İslam'daki Hıristiyanlık ile ilgili olmayıp, genel olarak dogmalar ve teolojik konularla alakalı her şeyi dâhil etmiştir.

Bir metinden diğerine geçiş sonuçları üzerinde durmak gerekir, zira ilk metnin, yani Kuran metni Hıristiyanlık ile ortak bir alanı muhafaza ederken bu metin üzerine oturan diğer metinlerin her iki dinin kendi sınırlarını sınırlandırma eğiliminde oldukları kabul edilebilir. Bu durumda kurucu metnin maksadını sınırlandırma ve bu metne elverişli olan çok sayıdaki

yorumu geçerli tek bir yoruma – tabii ki bu da Ehli Sünnetin yorumudur – indirgeme tehlikesi elbette mevcuttur.

Burada en azından başlangıcında ve hatta zaruri olarak mesajı anlama, yorumlama, onu anlaşılır ve tutarlı hale getirme yönündeki meşru bir teşebbüsün fark edilmeden anlamın müsadereğine ve hakikatler ve nihai sonuçlar sunma iddiasına doğru kaymıştır.

İkinci kavram, vahiy ve peygamberlikle ilgilidir. Muhtemelen altında İslam peygamberinin mesajının diğer her tür peygamberî mesajdan daha ziyade tarihi renge büründüğünü ve ona gelen vahyin yirmiden fazla yıla yayıldığını – ki bunların son on yılları Medine’de git gide artan sayıdaki mümin grubunun huzurunda gerçekleşti – burada kısaca hatırlatmak belki de uygun olur. Bu mesaj şifahi olarak nakledilmiş, daha sonra derme çatma nesnelere yazılmıştır. Bu mesaj, Peygamberin sahabeleri tarafından özellikle ezberlenmiştir. Onun ölümünden yirmi yıl sonra ancak *mushaf* diye adlandırılan resmi derleme meydana gelmiştir.

Dolayısıyla o zamanın kategorilerine göre beşeri lisan şeklinde kitap haline gelen ilahi bir kelamla karşı karşıyayız. İlahi bir sıfat olan kelam, elle tutulan, yazılan, okunun, yorumlanan, satılan, değiş tokuş edilen vs. bir objeye dönüşmüştür. Abbasi halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vasik dönemlerinde Kuran hakkındaki meşhur tartışmanın nedenlerinden biri bu durumla alakalıdır. Bu tartışmanın izahının bir yönü, en azından Mutezilî teologların aşkınlığı koruma ve böylece de her tür tecessüm fikrini reddetme kaygısından kaynaklandığı yönündedir.

Bu konuda, gayri mahlûk bir Kuran inancına atıfta bulunan onu bir tür tecessüm inancıyla özdeşleştiren tarihsel nitelikte tanıklıklar mevcuttur. Arkalarında Devlet desteği olan bu teologlara göre ilahi kelam –Hıristiyanların inandıkları gibi- İsa’da da tecessüm edemezdi ve Müslümanların çoğunun inandığı gibi Kuran’da tecessüm etmeliydi.

Böylece Peygamberin, Allah’ın kelamının pasif ve sadık bir nakledicisinden ibaret olduğu fikri hâkim olmuştur. Bu anlayış, İslam’dan önceki vahiyelere de sistematik olarak uygulanmıştır. Bundan dolayı Kuran ile İsa arasında değil, İsa ile Muhammed, Kuran ile İncil arasında paralellikler kurulmuştur.

Bu düzlemde, polemikler bu vahiy telakkisinin gayet sadık bir yansımasıydı ve bunların görevi, Kitab-ı Mukaddes için kullanılan “tahrif” ve Kuran için kullanılan “tenvir” kavramlarına müracaat ederek bu telakkiyi açıklamak ve onu savunmakla sınırlıydı.

İslam'ın içindeki bu teolojik oluşumdan Hıristiyan telakkilerine karşı git gide netleşen bir ayırım anlamında İslami teolojinin değişimine tamamen yabancı olmayan belli bir Hıristiyanlık görüşü ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlık hem katalizör rolü hem de karşıtlığı nedeniyle kendisine değer kazandıran bir rol oynamıştır. Hıristiyanlık, İslam'ın önceki dinlere hiçbir şekilde bağımlı olmadığını tespit etmek ve İslam'ın safiyetini ya da böyle kabul edilen şeyi muhafaza etmek için saf dışı edilmesi gereken bir referansı temsil ediyordu.

Sorumuza cevap oluşturacak dördüncü unsur ise kökler arayışı dediğim şeyle ilgilidir. İslam-Hıristiyan polemğinde Hıristiyanlığa karşı bağımlılık en azından iki temada apaçıktır. Birinci tema, Hıristiyan yazılarda Muhammed'in haber verilmesi temasıdır. Bilindiği üzere başlangıçta Kuran, "ümme" olan Peygamber Muhammed'in Tevrat ve İncil'de haber verildiğini ve – İsrailoğullarına hitaben – bizzat İsa'nın kendisinin Ahmed adında bir peygamberin geleceğini haber verdiğini ifade eder. Kuran, bu ifadeyi kullanır ama daha fazlasını söylemez. En azından ilk Müslüman nesillerin bu ifadeleri bulmalarına imkân verecek derecede Kitab-ı Mukaddes hakkında doğrudan bilgiye sahip görünmemektedir. Bu haberlerin sistematik biçimde araştırılmasına başlanması için, meşhur teolog ve tarihçiden farklı olan ve söylendiğine göre ileri bir yaşta Hıristiyanlıktan İslam'a dönen Ali b. Rabban et-Taberî'yi beklemek gerekmiştir. Taberî'nin *Kitabu'-Din ve'd-Devle* adlı eserinde yer alan Muhammed ile ilgili kehanetler incelendiğinde Hıristiyanların İsa'nın geliş haberlerini içerisinde gördükleri mesihî metinlerle aynı olduğu görülür. Bu metinler Muhammed'e uygulanabilecek biçimde yeniden yorumlanmışlardır. Asli topluluğu içerisinde yürürlükte olan metinler mecmuasına Taberî'nin sahip olup olmadığı sorulabilir. Her halükarda onun bir araya getirdiği ya da sadece yeniden yorumladığı Kitab-ı Mukaddes fragmanları, daha sonraki Müslüman müellifler tarafından sürekli biçimde yeniden ele alınmıştır. Söz konusu müellifler bu bakımdan Taberî'nin çalışmasına borçlu görünmektedirler.

Aslında Taberî'nin başlattığı fenomen, Eski Ahit'in Hıristiyanlar tarafından Yeni Ahit ışığında yorumlanması ve bu ikisinin de Müslümanlar tarafından Kuran ışığında yeniden yorumlanmış olması bakımından ilginçtir. Dolayısıyla burada Kutsal Yazılara aynı yaklaşım metodunun farklı ve hatta açıkça karşıt sonuçlara götüren uygulanış örneği ile karşı karşıyayız. Aynı zihniyete, aynı düşünce çerçevesine aidiyetin sonuçlarının aynı olacağı yargısına götürmeyeceğinin deliline de sahibiz çünkü son tahlilde karşılaşılan problemlerin çözümlerini belirleyen şey, onun bunun ön kabulleridir.

Aynı tespit, İslam Peygamberinin mucizeleri konusunda polemiklerde kullanılan terimler için de geçerlidir. Herkes Kuran'ın Muhammed hakkında mucizeden bahsetmediği ve

hatta bunları inkâr ettiğini biliyor. Kuran, diğer peygamberlerce gerçekleştirilen mucizeler türünden Muhammed'den mesajının kanıtlarını isteyen imansızlara karşı çıkmaktadır. Fakat Müslüman dindarlık düşüncesi, Peygamberin bu mucizelerden yoksun, ilahi bir misyon yüklenmiş sade bir insan olduğunu kabul etmiyordu. Böylece özellikle İsa örneğine dayanarak Muhammed'in bu mucizeleri hakikaten gerçekleştirdiğini belirleyen çeşitli anlatıların tedricen ortaya çıktığı görülmektedir. Bu noktada yemeğin çoğaltılması, parmakları arasından su fışkırtması, hastaların ve yaralıların iyileştirilmesi, doğal unsurlara etki edilmesi, bazı kişilerin gizli niyetlerinin bilinmesini vs. zikredebiliriz.

Kehanet ve mucizelere atfedilen bu ilgiden her peygamberin ve hele de en son gelen ve gözlerinde en meşhur olanın sahip olması gerektiği kabul edilen sıfatları daha iyi yerleştirmek amacıyla hâkim mitik bilincin etkisi altında kendilerini mevcut Kitab-ı Mukaddes temelinde kökler arama zorunda hisseden ve bizzat onu savunanlar tarafından İslam'ın orijinalliği topa tutulduğundan başka hangi sonucu varılabilir?

Beşinci cevap unsuru ise sosyal karşıtıklarla ilgilidir. Bu konudan bahsetme bakımından tarihçiler bizden daha donanımlı olsalar da İslam-Hıristiyan polemiklerinin tarihsel işlevine ilişkin açıklamamızda bu sosyal karşıtıklara özel bir yer ayırmamıza imkân verecek derecede ipuçlarına sahibiz.

Ayrıntılara girmeksizin Müslümanlar arasında en yoksulları, – kendi özel gayretleri, örneğin divan kâtipliği ya da halifenin hususi doktoru gibi resmi görevlerde bulunmalarından dolayı – başarmış olan Hıristiyan azınlık içindeki bazı kişilere karşı kıskançlık duygusu taşıyorlardı. Abbasi dönemindeki tarihçilerin ya da vakanüvislerin verdikleri bilgiler çoğu zaman örneğin Bağdat'taki Hıristiyan ibadet yerleri ile mahallelerinin kıtlık ve hayat pahalılığı dolayısıyla ortaya çıkan halk ayaklanmalarının ilk hedefi olduğuna işaret etmektedir. Bu durum, Hıristiyan kitlenin Müslüman halk kitesine nazaran imtiyazlı olduğu anlamına gelmez ama bazen yüksek makamlara sahip olan birtakım Hıristiyanlar vardı bu da onları hoşnutsuzlar açısından günah keçisi ve uygun bir hedef haline getiriyordu. Fakat toplamda Claude Cahen'in söylediği gibi bu hoşgörüsüzlük hareketleri nadirdir ve Müslüman mezhepleri birbirlerine karşı hale getirenlerden daha tehlikeli değildir. Bu olaylar, aynı dönemde komşu Bizans İmparatorluğunda Yahudi veya Pavlusçu azınlıklara karşı yapılanlardan daha önemsizdir.

İktidarın bizzat kendisinin, ayrımcı kararlarla bu azınlığı kamu adına kovuşturmaya tabii tuttuğu da oluyordu. Bu durumlarda polemistlerin görevi bu kararları haklı göstermek ve hakiki gerekçeleri bertaraf etmekten ibaretti. Örneğin, Hıristiyanları özellikle hayat tarzları ile

kibirli oldukları – ki bu durum ona göre tahammül edilemezdi – gerekçesiyle eleştiren meşhur Mutezilî yazar el-Cahız'ın eserine bence böyle bir anlam vermek gerekir. Elbette Cahız'ın kitabında saf dini itirazlar sağlam bir yer tutmaktadır. Fakat sanki bunlar yalnızca polemğin gerçek hedefini gizlemek ve önceden kararı verilen bir yargılama yürütmek için varlardı. Buna ilave olarak örneğin Melkitlere düşman Bizans ile gizli anlaşma tehlikesi hamledilebilirdi. Zira bunlar Bizans ile Kalkedon Konsilinde (451) belirlenen ilkeleri kabul eden aynı “mezhebe” aittiler.

Bu tespite rağmen, Hıristiyanlığa karşı yürütülen polemikler içerisinde haçlı seferlerinin zayıf bir yansıması olduğu hususu henüz tatmin edici bir cevap bulamayan bir meseledir. Zira o dönem için önemli çaptaki bir hareket karşısında, Suriye-Filistin diyarında ne açıkça daha fazla polemik üretimine, ne bir yenilenmeye ne de yeni veriler doğrultusunda türün bir adaptasyonuna tanıklık ediyoruz. Aslında bu anlaşılması güç durum olduğu gibi ortadadır ve belki de haçlı seferleri fenomeninin yeniliği algılanmamıştı. 1111 yılında vefat eden ve birinci haçlı seferinin çağdaşı olan Gazalî gibi yaşadığı dönemin imtiyazlı bir tanığı, İsa'nın ulûhiyeti-ne karşı bir risale yazmış olmasına rağmen haçlı seferleri hakkında tek bir söz söylememiştir. Kısacası Müslümanlar nazarında haçlı seferleri belki de Arap Yakınoğu'nun çokça şahit olduğu işgallere benzer bir işgali temsil ediyordu. Dini hedefler onlara açıkça görünmüyor ve de özel bir etki meydana getirmiyordu.

Altıncı ve son cevap unsuru, bir medeniyetin korunması ve açıklanması diye adlandırdığım şeyden ibarettir. Bu durumda polemik sınırlı ölçüde izah etmeye çalıştığımız özel tarihsel şartlara bağımlıydı. Bu polemik, kendine has mantığa göre işliyor, son tahlilde içerisinde marjinal bir yere sahip olduğu entelektüel bir üretim çerçevesine dahildi. Pek fazla yanılma riski olmadan bu polemğin Hıristiyanlardan ziyade Müslümanlara yönelik olduğu ifade edilebilir. Böylece polemistler her şeyden önce kendi dindaşlarının inançlarını desteklemeye onları bir bakıma Yahudilik, Maniheizm, Zerdüştlük vs. gibi İslam dışındaki diğer dinler diğer gibi Hıristiyanlığa karşı başışık hale getirmeye çalışıyorlardı.

Müesses düzenin korunması altında bir hareket, inanç, ümit ve ölüm tarzı, bir dünya görüşü, insanlık haline ilişkin bir bakış, kısaca kendi zamanında en zengin ve en etkili bir medeniyet yer almaktaydı. Bundan dolayıdır ki bu medeniyetle ilgili olarak “Ortaçağ” terimini yorumlamamış olamazdım.

Çağındaki “entelektüellerin” çoğundan kopuk olan, ateizmle suçlanan ve kendisiyle ilgilenen tüm biyografraflar tarafından horlanan Ebu Musa el-Varrak gibi antikonformist bir yazar bile eseriyle İslam medeniyetinin savunmasına katkıda bulunduğu hissi sahip olmasaydı



Hıristiyan dogmalara karşı farklı hacimde üç reddiye yazmazdı. Onun Hıristiyanlık karşıtı polemiği İslami hassasiyete o kadar çok tekabül ediyordu ki daha sonraki polemiklere neredeyse değişiklik yapılmadan geçmiştir. Onun saf rasyonel olan ve ister Kitab-ı Mukaddes iste Kuran'a ilişkin hiçbir referansa müracaat etmeyen argümanları sürekli tekrar edildi ve hatta talan edildi. Zira kimse bunların kime ait olduğu itiraf etmek istemiyor ve ona el-Varrak'a açıkça affetmek istemiyordu. Diğer taraftan bu argümanlar onun İslami düşünceye ilişkin diğer iç meseleler hakkındaki ne entelektüel tavrını ne de düşüncelerini paylaşan yazarlar tarafından talan edilmiştir. Örneğin sadece İslami dogmaları değil, İslam medeniyetini savunduğu konusunda net bir duyguya sahip olan Ebu'l-Hasan el-Amirî gibi başka yazarlar hakkında da aynı şey söylenebilir.

Böylece harfiyen ele alınan ve Hıristiyanlığa karşı belli bir husumetin münferit tezahürleri olarak değerlendirilen polemiklerin ötesinde belirli bir tarihsel bağlama, yani Abbasi döneminin başında oluşum safhasında olup daha sonra manevi, entelektüel ve pratik yönlerden yüksek seviyelerde bir oluşum meydana getiren bir medeniyet ve kültür içerisine oturtulmayı gerektiren zengin ve çok yönlü bir işlevi yerine getirdiklerini fark ettiğimize inanıyorum.

Oysa bu polemik, dini olanla dünyevi olan şeyler arasındaki sınırların hiç belirgin olmadığı kutsallaşmış bir toplum çerçevesinde gerçekleşiyordu.

Abbasi dönemin ilk yüzyılındaki polemistlerin uzlaşmazlıkları yanında güzel bir araştırma ve açılım ruhu gösterdikleri görülmektedir. Bunlar Hıristiyanlıkla ilgili dağınık birkaç Kuranî bilgi ile yetinmeyip, Hıristiyan metinlerin ve dogmaların tarihine dalmış ve Hıristiyan mezhepler arasındaki ayrımları neredeyse merceklerle takip etmişlerdir. Daha sonra Abbasi dönemin son iki yüzyılındaki polemistler medeniyetlerinden intikal eden genel hareketi takip etmişlerdir. Bunların, kendi zamanlarındaki teliflerin büyük çoğunluğuyla bu yönden aynı olan eserleri orijinallikleri açısından hiç de parlak değildi. Yenilik yerini sade ve basit derlemeye bırakıyor ve teşebbüs ruhu seleflerin biriktirdikleri muazzam birikimin düzenlenmesi karşısında yok oluyordu.

## Muslim-Cristian Polemics in Medieval Period

**Citation** / ©- Şarfi, A. (2011). Muslim-Cristian Polemics in Medieval Period, translate: R. Adibelli, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 191-202.

**Abstract-** *In this article, polemics written by Muslim writers against Christians in the Umayyad period, i.e. between the years 750 to 1258 are under examination. This article examines 33 texts composed of monographs and books of theology or Makâlât (heresiography) written against Christianity as refutation. Today, these polemics are generally considered as belonging to the history, that is to say that those interested today in the contacts between the two communities may consider that there are still valid elements in this controversy. Currently, the word dialogue is rather used than the term polemics. Those interested in this literature rarely go beyond the content analysis and attempt to explain the motives of the authors of this controversy. Nowadays, these polemics are usually seen as belonging to history, i.e. today, those interested in contacts between Christians and Muslims can agree that there some valid elements in these polemics. Now, the word dialogue is rather used than the term polemics. Those interested in this literature, rarely goes beyond content analysis and the aspirations of the authors of these polemics. The author of this article tries to go beyond the mere descriptive approach, seeking to know what the historical function of this controversy was. At the same time, he considers that the apprehension of this phenomenon must be a global understanding, even if the components are numerous. So the combination of different factors belonging to different levels: religious, intellectual, social, ethical or economic, that results in this historical function assumed by the controversy between Christians and Muslims - assumed in a way that can be conscious, deliberate, but also implicit and unconscious.*

**Key words-** *Umayyads, Christians, Muslims, Refutation, Polemics*

# SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ- KİTAP TANITIMI

## XVI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı

Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞİK\*

---

XVI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve  
“Kur’an Kelâmı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam” Sempozyumu  
(20-21 Mayıs 2011-Isparta)

§§§

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde XVI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve “Kur’an Kelâmı: Kimlik Ve Hakikat Olarak İslam” adlı sempozyum 20-21 Mayıs 2011 tarihleri arasında Isparta Davraz Otel’de gerçekleşti. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kemal Sözen’in yaptığı açılış konuşmasından sonra SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı başkanı Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan sempozyumun içeriği ve Kelâm anabilim dalı toplantısını tanıtan, katılımcıları selamlayan bir konuşma yaptı.

Sempozyumun I. oturumu Prof. Dr. Süleyman Toprak’ın teşekkür ve bazı katılımcıların gelememesinin izahına yönelik konuşmasıyla başladı. Ev sahibi ilahiyat fakültesin-

---

\* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: sismail@cu.edu.tr

den Doç Dr. Galip Türcan “Kelâmcılara Göre Kur’an’ın Otoritesi” isimli bildirisini sundu. Türcan bildirisinde dinde bilginin alanı, tanımı, müeyyide, otorite, Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının otorite anlamında Kur’an’a atfettikleri, otoritenin neliği, imanın naslar üzerinden nasıl kurgulandığı gibi konulara değindi. Ebû Hanife’den başlayarak Kelâmcıların inanç kaynağı ve ölçüsünün Kur’an olduğuna dair yaptıkları vurguları örnekleriyle izah etmeye çalıştı. Farklılıkların, farklı Kur’an algıları ve yorumlarından kaynaklandığını vurguladı. İbn Abbas tarafından Hz. Ali’ye atfedilerek yapılan: “Kur’an üzerinden tartışmayın, sünnet üzerinden tartışın” ifadesi bildirinin can alıcı noktalarından biriydi. Prof. Dr. Süleyman Toprak bu konuyla ilgili olarak lafızlarda tahrinin olmadığı ancak yorumlarda tahrinin söz konusu olduğuna dair bir izah getirdi. Bu bildirin müzakeresini yapan Yrd. Doç. Dr. Hülya Altunya, otorite kavramının anlamsal dağarcığı üzerinden bir sorgulama yaptı. Bunun üzerine otoritede Kur’an metninin mi, yoksa yorumların ya da yorumlama mantığının mı esas alınacağı tartışıldı. Doç. Dr. Cemaleddin Erdemci, aklın ilkeleri, akıl-nakil dengesi ile aklın ve naklin alanı üzerinde bir katkı da bulunarak konuyu açtı. Katılımcılardan Prof. Dr. Ömer Aydın, Kur’an Kelâmının mümkün olup olmaması üzerinde durarak, İbn Abbas’tan aktarılan rivayeti farklı yönleriyle irdeledi. Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ise inanç konularının sübut ve delalet açısından kati’ olması gerektiği, subuti zanni delaleti kati’ lafızların inanç konusu olamayacağını belirterek muhkem ayetlerden hareketle inanç konularının konuşulması gerekliliği üzerinde durdu. Doç. Dr. Abdulhamit Sinanoğlu da konuyla ilgili olarak Kur’an lafzının üzerinde durdu ve bunun Arap dilinin incelikleri, siyasi tartışmalar ve mezhep taassuplarıyla nasıl farklı yorumlandığından bahsederek konuyu farklı bir yöne taşıdı.

I. Oturumun ikinci bildirisi “Hakikat ve Kimlik Geriliminin Kelâm Söylemine Yansımaları-Kimliğin ve Hakikatin Kıyısında Tartışmalar” adıyla Doç. Dr. Mehmet Evkuran tarafından sunuldu. Kuran Kelâmının izahıyla bir önceki bildiriye atıfta bulunarak başladığı konuşmasında Kur’an’a göre yaşantı, Kur’an’a göre algı kavramlarının üzerinde durarak kimlik problemini tartıştı. Lafzi ve batini (içeriksel) yaklaşımlardan hareketle ayetler üzerinde bir kimlik inşası sürecinin gerekliliğinden ve bunun düşünsel imkanından bahseden Evkuran, kimliği anlam dünyası üzerinden tanımlamaya çalıştı. Günümüz dünyasında yaşanan sıkıntılıların, kimlikler arası rekabet duygusundan kaynaklandığını söyledi. Çözüm için

ortak değerlerden oluşan bir kimlik üzerinde ittifak edilip, taassup ve kliklerin baskısından uzak daha liberal bir yaklaşımla saygı ve hoşgörü çerçevesinde kapsayıcı ve Kur'an'a dayanan özellikler üzerinden bir kimlik inşasının gerektiğini dile getirdi. Ayrıca kimlik problemi bağlamında imanın nerede amele dönüşüp nerede teoride kaldığı problemini de ele alan Evkuran, bildiğimiz ve inandığımız şeyler arasında kurulacak ilişkiden bahsederek bu meselenin temel problemin dindarlığın eksikliğinden mi yoksa zihniyet ve algıdan mı kaynaklandığı konusunu tartışmaya açtı. Dini hareketlerin baskıcı ve teslimiyetçi düşünce profili oluşturduklarını, bunun çağımızın gereksinimlerini karşılayamayacağını dile getirdi. Bu anlamda selefi yaklaşımların eksiklik içerdiğini, sorgulayan düşünen bir inanan profilinin kimlik oluşturmada ne derece önemli olduğunu vurguladı. Bu bildiriye değerlendiren Doç. Dr. İbrahim Çoskun ise, tasavvuf ve dini gurupların kimlikleri yozlaştıran unsurlar olarak gösterilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirerek bunları toptan reddetme yerine eksiklerini tamamlanması, yanlışlarının giderilmesi üzerinde durulması gerektiğini vurguladı. Bu dini grupların geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumun dini sahada bilgilendirilmesi konusunda ne derece etkili oldukları, bu yüzden yaptıkları hizmetlerin olumlu yönünün dikkate alınması gerektiği üzerinde durdu.

I. Oturumun son bildirisinde Prof. Dr. Erkan Yar, "Kelâm İlminin Bir Bölümü Olarak Kur'an Kelâmı" adlı bildirisini sundu. Tafsili ve icmali iman kavramlarının yanına "te'sili iman", yani asla dayan iman kavramını getirerek konuyu izah etmeye çalıştı. Kelâmın gagesinin imanı aslına döndürmek olduğunu söylerken aslın ise Kur'an olduğunu vurguladı. Batıda kullanılan "Bible Theology" kavramının karşıtı olarak Müslüman coğrafyada "Kur'an Kelâmı" kavramının oluşturulması gerektiğini söyledi. Kur'an'a bakışın da önemine vurgu yaparak bir Kur'an Kelâmı oluşturulması üzerinde durdu ve bunun Allah, insan, melek, kitap ve diriliş gibi konularda yapılması gerektiğini ifade etti.

II. Oturum Prof. Dr. Metin Yurdağür başkanlığında yapıldı. Bu oturumun ilk bildirisini Doç. Dr. Fethi Kerim Kazanç, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselci Yaklaşım ve Tarihsellik Sorunu" adlı çalışmasıyla sundu. Meselinin çok boyutlu olduğu, tefsirden hadise, Kelâmdan fıkha kadar geniş bir alanı kuşattığı üzerinde duran Kazanç "tarihselcilik" ile "tarihsellik" kavramlarının anlam kargaşası üzerinde durdu. Fazlurrahman, Muhammed Arkoun ve

Hasan Hanefi arasında kıyaslamalar yaparak konuyu örneklerle anlattı. Bu bildiriye değerlendiren Doç. Dr. Hulusi Aslan, konunun oldukça geniş olmasının yanında üç farklı kişi etrafında incelenmesinin bir takım sıkıntılar doğurduğunu, daraltılmasını gerektiğini vurgulayarak katkıda bulundu. Kutsal metinleri anlama gayretinin bütüncül olması durumunda fayda sağlayacağını dile getirip, Kur'an'ın ifade ettiği prensiplerin sabiteleri ve değişkenlerinin iyi belirlenmesi gerektiğini söyledi. Aslan, ayrıca tarihselliğin radikal ve mutedil olduğunu, Hasan Hanefi'nin "teolojik yorumlar tarihseldir" ifadesi bağlamında bir değerlendirme yaptı. Prof. Dr. Hüseyin Aydın "İbn Teymiye'nin Nascı Akılcılığının Kelâmi Açıdan Değerlendirilmesi" adlı bildiriyle bu oturumun ikinci bildirisini sundu. Nascı yaklaşımların değerlendirmesi yaptıktan sonra İbn Teymiye üzerinde durdu. Onun nascı ve akılcı yaklaşımı nasıl birleştirdiğini aktardı. Bu bildiriye değerlendiren Prof. Dr. Adil Bebek insan aklının objektifliğinden, imanın oluşumunda Kur'an ayetlerinin içeriği ve yönteminden bahsederek konuya izahlar getirdi.

III. Oturum Prof. Dr. Ömer Aydın'ın başkanlığında doktora öğrencisi Asiye Tıǧlı, "Çağdaş Şii Düşüncesinde Kur'an'ı Anlamada Farklı Yaklaşımlar- Muhammed Müctehid Şebisteri ve Hermenotik Metodu-" adlı bildirisini sundu. İran'da dini anlama açısından önemli bir yeri olan Şebisteri'nin dini anlama metodunu ortaya koyan Tıǧlı, Şebisteri'nin çeşitli eserlerinden örnekler verdi. Bu bildiriye değerlendiren Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, batı menşeli kavramların İslam düşüncesine direk aktarımının doğru olmadığını, kavram transferlerinin zor ve zahmetli olduğunu vurgulayarak bildiriye metot ve içerik açısından tenkit etti. Bu oturumunda ikinci olarak Yrd. Doç. Dr. Teyfik Marulcu, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Zahir-Bâtın Çelişkisi-Şia Bağlamında Bir Değerlendirme" adlı bildirisini sundu. Bildirisinde Şii kaynaklardan örnekler vererek ayetlerin nasıl aslından uzaklaştırılarak yorumlandığını ortaya koyan Marulcu, ayetler üzerinde ciddi değerlendirmelerde bulundu. Bu bildirinin değerlendirmesini yapan Yrd. Doç. Dr. Ahmet İshak Demir ise, tebrik ve teşekkür konuşmasının ardından Şii anlayışın batını yorumunun kaynağı üzerinde durdu ve Şii imamet anlayışının öneminden bazı örnekler vererek bahsetti.

IV. Oturum Prof. Dr. İsa Doğan başkanlığında Prof. Dr. Temel Yeşilyurt ve Doç. Dr. Cemalettin Erdemci lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimine ilişkin verileri sunmaları,

yaptıkları değerlendirmeler ve katılımcıların çeşitli katkılarıyla tamamlandı. Lisans eğitiminde kelâm açısından belirlenen hedefler, yapılması gerekenler ortaya kondu. Lisans üstü eğitimini sorunları, hem hocalar hem de öğrenciler açısından ayrıntıları ile katılımcılar tarafından tartışıldı.

Son olarak değerlendirme oturumu Prof. Dr. M Saim Yeprem başkanlığında Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek, Prof Dr. Ramazan Altıntaş, Prof Dr. Metin Yurdağür tarafından yapıldı. Bir sonraki sene yapılacak toplantının yeri ve konusu belirlendiği bu son oturumda aynı zamanda sempozyumun genel bir değerlendirmesi yapılarak sempozyum tamamlandı.





# KİTAP TANITIMI

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM\*

---

Adnan Aslan

*Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*  
İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İsam),  
2006, 144 s.

§§§

Kitap, “Önsöz” ve “Giriş”ten sonra “Ontolojik Argüman”, “Kozmolojik Argüman”, “Teolojik Argüman” adlı üç bölüm, “Sonuç” ve “Din Felsefesi Alanında Seçilmiş Bazı Kaynak Eserler” bölümlerinden oluşmaktadır.

Kitapta, J. L. Mackie'nin *The Miracle of Theism Arguments for and against the Existence of God* adlı kitabında izlenen yöntem ve burada yer alan değerlendirmeler ele alınmış, önce Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerle ilgili bilgilere ve yöneltilen önemli tenkitlere yer verilmiş, devamında Mackie'nin tenkitleri aktarılmış ve en sonunda da yazar kendi tenkitlerini sunmuştur.

Kitabın giriş kısmında çağdaş din felsefesinin durumu ve İslam dünyasında yapılacak araştırmaların nasıl olması gerektiği hakkında kısa bir değerlendirmede bulunulmuş, yazarımız son derece doğru bir tespitle: “Bu çağda dinî ve geleneksel inançlar sekülerleşme

---

\* Şırnak Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: tamer\_yil@hotmail.com

süreciyle toplumsal, ideolojilerin zuhuruyla da fikrî zeminlerini kaybetmiştir. Bunun neticesi olarak modern çağda geleneksel toplumlar için oluşturulmuş dini düşünce ve tavra tutunarak dini inançları korumak ve devam ettirmek daha da güçleşmiştir” (s. 7–8) diyerek içinde bulunduğumuz dönemi çok güzel özetlemiştir.

Birinci bölümde ontolojik argüman incelenmiş ve ilk kısımda Anselm ve Gaunilo’nda yer alan argümanın genel olarak tanımlanmasından sonra Mackie’nin bunları değerlendirmesi verilmiş ve argümanın eleştirisi yapılmıştır. Burada yazarımız Mackie’nin değerlendirmelerinden farklı olarak Anselm’in hatasının ya da daha doğru bir ifadeyle argümanın asıl probleminin “bir ahmağın Tanrının olmadığı şeklindeki ifadesini alıp bunu Tanrının varlığının bir argümanı olarak kullanılması” olduğunu belirtmiştir. Bölümün ikinci kısmında Descartes’in ontolojik delili ele alınmış, Kant ve Mackie’nin değerlendirmeleri verilir sonunda “Tahlil ve Eleştiriler”de Descartes’in ontolojik argümanının genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Burada Descartes’in Tanrı kavramının üçgen kavramı gibi doğuştan olduğunu, üçgen kavramında üçgenin değişmez ve evrensel sıfatları bulunduğu gibi Tanrı kavramında da değişmez ve evrensel varlık sıfatının bulunduğunu belirtmekte ve buradan da “Eğer bir kimsenin zihninde Tanrı kavramı varsa, o zaman zorunlu olarak Tanrı da vardır.” neticesine ulaştığını belirtmektedir (s. 40). Descartes’in böyle söylemesine rağmen yazara göre üçgen, sayı vs. her insanda ve kültürde aynı iken Tanrı kavramı kültürden kültüre göre değişmekte ve içinde bulunulan kültüre göre şekillenmektedir ve dolayısıyla Descartes’in ontolojik argümanı bu noktada hatalıdır. Ayrıca Descartes’in ontolojik delil için ileri sürdüğü bir diğer değerlendirme olan “dağ kavramının dere kavramından ayrı düşünülmemeyeceği” dolayısıyla “eşya zıddıyla kaimdir” düşüncesinden hareketle “Dağ fikrinin olabilmesi için dere fikrinin olması gerekir” düşüncesine gelince, yazarımız bu delili de; “O zaman Tanrı fikrinin zıddı yoktur. Dağ, dere ilişkisinden ancak Tanrının tanımlanamaz ve bilinemez olduğu sonucu çıkar” diye eleştirmektedir. Sonuç olarak da Tanrının varlığı veya yokluğu konusunda söz söylemenin ya da bu tür önermelerin yapısından Tanrının varlığını tespit etmeye çalışmanın kategorik bir hata olduğu ifade edilmiştir. Zira “varlığın olup olmaması dile indirgenemez” denilmektedir. Ontolojik argümanın son kısmında Alvin Plantinga’nın ontolojik argümanı mantık ve matematiksel denklemlere indirgemesi ve bunun yanlışlığına değinilmektedir. Tanrının ispatının mantık veya matematiksel

denklemlere indirgenmesi, yazarın da belirttiği gibi konunun hem anlaşılmasını zorlaştırmakta hem de Tanrının varlığını bir matematik problemi gibi ortaya koymaktadır. Yalnız burada şunu sormamız gerekiyor: Tanrının varlığını daha basit şekilde ortaya koyan delillerde de mantıksal önermeler silsile halinde verilerek anlaşılması için yine zihinsel bir zorlama getiriyor mu? Ayrıca Plantinga'nın delilinin kişiye zihni tatmin yaşattığı belirtiliyor, diğer deliller de aynı şeyi yapmıyor mu? Kısaca şunu söyleyebiliriz: Plantinga da diğer kanıt ileri sürenler gibi ontolojik kanıtı kendini tatmin edecek şekilde formüle edip ortaya koymaktadır. Hiçbir delil bütün insanlara kendini kabul ettirecek güçte değildir. Herkes kişisel olarak kabul eder ve inanır. Eğer insan Plantinga gibi matematiksel denklemlerle Tanrının varlığının ispatladığına inanıyorsa kanıt -tıpkı diğer kanıtlar gibi- amacına ulaşmış demektir. Ayrıca Plantinga böyle bir kullanım-la matematik veya mantık işlemi yapma amacı gütmüyor. Tamamıyla bir delili yeniden kurma çabası içerisinde.

Kitabın ikinci bölümünde Kozmolojik argüman incelenmiştir. İlk kısımda (Mackie'nin kitabından farklı olarak) Farabi, İbn Sina'nın görüşü ele alınmıştır. Devamında Mackie'nin Aquinas'ın deliline getirdiği eleştiriler verilmiştir. Sonrasında Leibniz'in argümanı buna Kant'ın ilavesi ve eleştirisi ve Mackie'nin bu delile getirdiği eleştiriler sunulmuştur. "Tahlil ve Eleştiriler" kısmında da Leibniz'in kozmolojik argümanı, özellikle Kant'ın görüşleri ekseninde eleştirilmiştir. Bölümün sonunda Richard Swinburne'ün kozmolojik delili, Mackie'nin buna itirazı ve "Tahlil ve Eleştiriler" kısmında da yazarımız, Swinburne'ün argümanının eksik ve hatalı olan kısımlarını belirtmiştir.

Son bölüm olan üçüncü bölümde "Teleolojik Argüman" ele alınmıştır. Bu bölümde önce William Paley'in saat analogisi verilip, arkasından Hume'un argümana itirazları sunulmuştur. Yazara göre teleolojik argüman batıda bugün için önemli değildir. Bunun kökeninde de Darwin'in Evrim Teorisi ve tabiat bilimlerinin gelişmesi yatmaktadır (s. 93). Devamında ise genel olarak Hume'un eleştirisi tahlil edilerek kısaca karşı eleştirisi yapılmıştır. Bölümün ikinci kısmında Mackie'nin Hume hakkındaki değerlendirmeleri verilmiştir. Hemen arkasından Swinburne'nün Hume eleştirilerine cevabı, "Tahlil ve Eleştiriler" kısmında ise Mackie'nin Hume'nun görüşlerinin eleştirisi verilmiştir. Bölümün son kısmında ise Swinburne'nün teleolo-

jik argümanı modern zamanda nasıl yorumlandığına, devamında da Swinburne'ün bu görüşünün kısa bir tahlil ve eleştirisine değinilmiştir.

“Sonuç Yerine” adlı son kısımda ise ısbat-ı vacibin gayesinin herhangi bir inancı icat ve inşadan ziyade varolanı teyit olduğu, İslam geleneğinde de bunun inançsızları imana sevk etmek yerine, inançlıların imanlarına rasyonel temeller oluşturması, müminin taklidi imandan tahkiki iman mertebesine ulaşmasına hizmet etmesi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu delillerin ne inançsız imana ne de inançlıyı inkâra götürdüğü Mackie ve Swinburne örnekleriyle açıklanmıştır. Devamında, vahiy konusuna ve İslam düşüncesindeki yerinin ne olduğuna değinilmiş, bununla alakalı olarak vahyin bir bilgi kaynağı olduğu belirtilmiş ve şöyle denilmiştir. “Bugün insanın henüz keşfetmediği; ama milyonlarca yıldır var olan bir gezegen kümesi olabilir. Tanrı ve ahiret de tıpkı bunun gibi vardır ama insan bunları idrak edememektedir. İnsanın idrak edememesi, yokluğunu ispat etmesi bunların ontolojik varlığını yok etmez, sadece bazı insanların bunları inkâr ettiğini ispat eder. Eğer insan kendi imkânlarıyla bunların varlığına ulaşamıyorsa Tanrı kendi varlığından insanları haberdar etmelidir ve bu da vahiydir” (s. 120). Fakat burada şu unutulmamalıdır: Bu vahiy, yani Kur'an-ı Kerim inananlar için vahiydir, inmayanlar için sıradan bir metindir. Ayrıca vahyî bilginin gerekliliğinin Tanrı kavramından hareketle ortaya konduğu söylenmektedir (s.121). Oysa biz henüz Tanrının varlığını kesin bir şekilde ispat edemedik ki onun varlığının sıfatı veya bir sonucu olacak olan vahyi ortaya koyabilelim. İlaveten aynı yerde “Hz. Muhammed'in 6. asırda peygamber olarak gelmesi ve kısa sürede İslam dinini yayıp, bir medeniyet inşa etmesi fenomenolojik açıdan tahlil edildiğinde bunun vahyî bilginin fonksiyonu hakkında rasyonel argümanların geliştirilmesi ve bunların vahyin gerekliliğine dair ampirik delil olarak kullanılmasının mümkün olduğu” belirtilmiştir. İnanan bir insan olarak buna katılıyorum; fakat fenomenolojik açıdan olayın bu şekilde değerlendirilmesinin pek de doğru olmadığını düşünüyorum. Zira bugün örneğin Çin'de Konfüçyüs aynı etkiyi yapmıştır. Aynı şekilde Buda da. O zaman bunlar için de aynı yargıları söylememiz gerekecek. Vahiy konusunda ayrıca, “İnsanın aklının çoğu konuda bir kısır döngüye düştüğü ve bu noktada insanı kurtaracak tek şeyin vahiy olduğu” belirtilmektedir (s. 123) Fakat burada karşımıza şöyle bir sorun çıkmaktadır: Vahiy de yine insan akli kabul edecek ve yorumlaya-

cak değil midir? Yani vahyin yorum ve değerlendirilmesi de farklılık, zaman ve mekâna göre değişiklik arz etmeyecek midir?

Ayrıca burada kitabın giriş kısmında belirtilen bir konuya değinmemiz gerekir. Yazarımız "Müslümanların bir taraftan kelam düşüncesi, mutezile ve felsefe; diğer taraftan tasavvuf düşüncesine dayanarak çağa hitap eden bir din felsefesi geliştirebileceğini" belirtiyor (s. 8). Fakat bu, sadece bir tespit olarak kalıyor. Bunun nasıl yapılacağı, konu hakkında örnek bir çalışmanın ortaya konulması gerekir. Zira ülkemizde genel olarak din felsefesi alanında yapılan çalışmalara baktığımızda kaç tanesi bu tür bir içeriğe sahiptir ya da kaç din felsefecisi böyle bir düşünceyi benimsemiştir. Bu sahada kalem oynatanların neredeyse tamamının ilgi ve çalışma alanı Batı düşüncesi üzerinedir. Burada konunun tespitinin yapıldığı kitap gibi. Yani bizler konunun tespitini yapıp bu konuda mesaimizi vermezsek bu alandaki çalışmayı kimler yapacak?

Bir diğer husus ise, kitap genelde Mackie'nin kitabı esas alınarak yazılmıştır ama Mackie, kitabında 'Moral Arguments' yani Ahlak delilini ele alıp Newman, Kant, Sidwick ekserinde incelerken, yazar buna kitabında yer vermemiştir. Kitabın başında bu noktada bir sınır çizilmediğinden ahlak delilinin değerlendirmeye alınmadığının sebebi kısa da olsa belirtilmeliydi.

Kitapta dikkati çeken bir diğer husus ise kitabın 12-13, 16-17. sayfalarında D. Z. Philips'in ateist din felsefeciler arasına konulmasıdır. D. Z. Philips non-realist/gerçek-dışı düşünce içinde yer alan bir düşünürdür. Zira John Hick'in de belirttiği gibi non-realizmi: "Bugün A. J. Ayer, Paul Edwards ve Kai Nelson gibi bazı filozofların örnek olarak gösterildiği geleneksel ateizmle karıştırılmamalıdır. Buna karşılık, din dilinin non-realist yorumları, 'din' şemsiyesiyle çevrilmiş geniş bir ailenin parçasıdır. Onların 'ateizm'i bir dini ateizm olarak ve onların 'hümanizm'i bir dini hümanizm olarak tanımlanmalıdır ki, bu ateizm ve hümanizmde büyük geleneklerce beslenen dini semboller, mitler, hikâyeler ve ritüellerde derin anlam ve hayat için önemli öğütler bulunur". (John Hick, *The Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Mc million, 1991. s. 190). Dolayısıyla D. Z. Philips'in klasik ateizmin içine sokulmaması gerekir.

Üslup konusuna gelince, kitapta bu noktada en fazla dikkati çeken husus farklı yerlerde aynı eleştirilerin verilmesidir. Mesela vahiy konusu farklı yerlerde tekrar edilmiş ve özellikle 60–61. sayfalarda yer alan ilgili konudaki bilgi, burada yer alan eleştiri konusunun bütünlüğünü bozuyor gibidir. Kitabın genel yapısı zaten vahiy konusuna girilmesi için pek de uygun değildir. Anlaşıldığı kadarıyla yazarımızın vahiy hakkında söyleyeceği şeyler var; ama sanıyorum bunun farklı bir kitapta ele alınması gerekir. Kelime seçimlerine gelince yazarımız bu noktada çok hassas olmasına rağmen bazen farklı uçlardaki kullanımlar da olmuştur. Örneğin; Argüman, delil, ıspat-ı vacip, epistemik, Lazım-ı gayrı müfarık, perspektif, Muharrik-i Evvel, Neoplatoncu, yakın gibi.

Sonuç olarak, bugün din felsefesiyle ilgilenenlerin göz ardı edemediği bir çalışma olan J. L. Mackie'nin *The Miracle of Theism Arguments for and against the Existence of God* adlı kitabının Tanrının varlığı ile ilgili kısımlarına bazı çağdaş düşünürlerin yeni eklemeleri de dikkate alınarak karşıt delillerin sunulduğu kitap, Batıda yazılan bir eserin bizim kültür havzımıza nasıl aktarılabilceği konusunda ufuk açıcı mahiyettedir. Bundan hareketle bu mahiyetteki kitapların aynen çevirisi yerine mukayeseli ve eleştirel bir tavırla insanımıza sunulmasının eski dönemde olduğu gibi yeni bir felsefi hareketlenmenin muharrik gücü olacağına inanıyoruz. Bizim neslimizin görevi bu: İçinde bulunduğumuz durumdan geçeceğimiz duruma, eski dil ve düşünceden yeni düşünce ve dile, insanın isteklerine/arayışlarına cevap verebilecek insani bir düşünceye geçişi sağlamak. Eskiler Yunan felsefesinin ve Yunan filozoflarının metinlerinin, ilk tercüme döneminden beri Arapça'ya aktarılmasına gayret göstermişlerdir. Örneğin İbn Rüşd, Aristo felsefesini takdim etmiştir, akılcılığın öncüsü olan filozof ve en büyük şarih, ilk öğretmenin kitaplarını sunmada ve yorumlamada yoğun mesai harcamıştır. İbn Rüşd'ün yaptığını bizim çağımızın büyük filozoflarına ya da kitaplarına yapmamız gerekmektedir ki, eskilerden geri kalmış olmayalım. Herhalde bunu yaparken çağdaş durumumuzu da daha açık bir şekilde görebiliriz. Başka bir ifadeyle; belki de bunları kültürümüze/dilimize sunmakla bildiğimiz ve naklettiğimiz felsefe ve ekoller yığınının bir felsefe daha eklemeye durumunu aşmış felsefemiz, vakıanın ve problemlerin anlaşılması, etüt edilmesi ve bizzat onlarla hemhal olunması durumuna ulaşır.

Problemlerle dolu olan hali hazırdaki durumumuz ilmî, akılcı tahlile son derece muhtaçtır. Acaba tenkitçi, akılcı felsefenin bize yardımı olup da kutsalın hakikatini ve gerçek kutsalı görebilir miyiz? Yani felsefenin ıslah edilmesiyle her türlü sahte problemlerden kurtulmuş felsefeye ulaşabilir miyiz? İşte yazarımızın yapmaya çalıştığı ve yapılmasını istediği şey sanıyorum budur. Yapabilecek miyiz? Bunu zaman ve harcayacağımız emek gösterecektir.

## YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar posta yolu ile **3 nüsha** olarak (ayrıca e-posta yolu ile [ilahiyatdergi@cu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@cu.edu.tr) adresine) gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazıların imlâsında Türk Dil Kurumu'nun *İmla Kılavuzu* dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.