

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2017

Sayı / Number : 45



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar - Haziran

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SAYI: XLV, YIL: 2017
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY
Issue: XLV, Year: 2017

Derginin Sahibi / Owner:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN
On the behalf of the Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylül University Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

Sorumlu Müdür / Managing Editor:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

Yönetim Yeri / Management In:

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR
Dokuz Eylül University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Yayının Türü / Publication Type:

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

Basım Tarihi / Date of Publication:

25 Ağustos 2017 / August 25, 2017

Editör / Editor-In Chief:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN - Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ - Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Ordu Üniversitesi), Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail AYDIN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Doç. Dr. Kemal ATAMAN (Uludağ Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK (Kocaeli Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KOÇ (Balıkesir Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahmut KELPETİN (Marmara Üniversitesi), Dr. Necdet SUBAŞI (Başbakanlık)

Yazışma Adresi / Communication Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://dergipark.gov.tr/deuidf/> Sekreteryaya (Secretary): Nuray DÜLGERBAKİ(+90 232 2852932/20184)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



Yayın No / Publication No : 09.1400.0000.000/BY.017.124.910

ISSN : 1303-3344

1. Baskı / First Edition

Basım Yeri / Published in:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylul University Printing House

Basım Yeri Adresi / Published Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR

Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Hilmi TÜRKYILMAZ** 7-40
Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve “Taktik”sel Yaklaşımı
The Back Face of Turkish Modernization: Religious Groups' Structuration in Daily Life and the "Tactical" Approach
- Hilmi TÜRKYILMAZ** 41-80
Bir Öğretim Materyali Olarak Zihin Haritalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanımı
Use of Mind Maps as a Teaching Material in Religion Culture and Moral Education Courses
- İsmail KURT** 81-122
Kur’ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi
Rise and Progress of The Dictionaries of the Quran
- İskender ŞAHİN** 123-146
Tefsir İlmi Açısından Cevherî'nin "Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye" Adlı Eseri
In Terms of Scholarly Commentary Jevherî's Work Named "Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye"
- Bilal KARTAL** 147-164
İşid'e Katılma Sürecine Psiko-Sosyal Bir Bakış
A Psycho-Social View of the Process of Participating in the Isis
- Aws Abduljabbar Mohammed ALGBURI** 165-199
Şâm'da H. 7. Asır Ulemanın Rolü “Ziyâüddîn Muhammed b. Abdulvâhid el-Makdisî Örneği” (h.569-643)
The Role of the Seventh Century Scientists in the Levant "Dîaa Eddîn Mohamme Bin Abdul Wahid Al-Maqdîsi" Model (569 AH / 643 AH)

**Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel
Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and
Scientific Translations**

İlker YENEN 203-217

VIII. Din Psikolojisi Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı
“Din, Değerler ve Sağlık”

*VIII. Coordination Meeting of The Department of Psychology of Religion
“Religion, Values and Health”*

Ömer YILMAZ 219-226

The Flowering of Muslim Theology

TELİF MAKALELER

DEUIFD XLV / 2017, ss. 7-40.

TÜRK MODERNLEŞMESİNİN ARKA YÜZÜ: DİNİ GRUPLARIN GÜNDELİK HAYATTA DIŞA KAPALI YAPILAŞMASI VE “TAKTİK”SEL YAKLAŞIMI

Hilmi TÜRKYILMAZ*

ÖZ

Bütün dinler müntesiplerinden en üst düzeyde tek bir ümmet/topluluk olmalarını istemesine rağmen, dinlerin süreç içinde farklı sebeplerle mezhep, fırka, tarikat gibi alt gruplaşmalara ayrıştıkları bilinmektedir. Bu grupların ortaya çıkmasında sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel etkenlerin yanında, inanç, ibadet, teşkilat, yönetim vb. konulardaki tartışma ve ihtilafların etkili olduğu görülmektedir. Her ne sebeple olursa olsun toplumda bir takım dini grupların olduğu ve bu grupların da birey ve toplum üzerinde bir takım etkilerinin olduğu bir gerçektir.

Bireylerin dini algılama ve yaşama biçimleri, zihniyet dünyaları bir anda oluşmayıp belli bir sürecin neticesinde şekillenerek ortaya çıkmıştır. Dini grupların yapılaşmaları, tavır ve tutumları da bir anda ortaya çıkmamış belli bir tarihsel süreç içinde şekillenmiştir. Bu anlamda nasıl ki bireyler içinde yaşadığı toplumun siyasi, ekonomik, kültürel şartlarından etkilenirse, dini gruplar da bu şartlardan etkilenmekte bunlara göre yapılanmaktadır. Onun için bu çalışmada sırf dini gruplar kapsamında yer alan tarikat/cemaat tipi oluşumların cumhuriyet döneminden itibaren, dışa kapalı/içe dönük yapılaşmaları ele alınmış sözkonusu yapılaşmaların sebep ve sonuçları analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslami Hareketler, Dini Gruplar, Tarikat, Cemaat, Türk Modernleşmesi.

* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/02/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/06/2017

THE BACK FACE OF TURKISH MODERNIZATION: RELIGIOUS
GROUPS' STRUCTURATION IN DAILY LIFE AND THE "TACTICAL"
APPROACH
ABSTRACT

Although all religions demand their believers to be a single community at the highest level, it is well known that religions differentiate into subgroups such as denominations, sects, and cults throughout time. In the emergence of these groups, along social, political, economic and cultural factors, controversial circumstances and key disputes in belief, worship, organization, and management are also seen. Whatever the reason, it is a fact that there are some religious groups in the society and these have some influence on the individual and society.

The way individuals perceive and live religion and their mindset do not form instantly but over a certain period of time. The structures, attitudes and conducts of religious groups have shaped likewise not in an instance but throughout a historical process. In this sense, just as individuals are influenced by the political, economic and cultural conditions of the society, religious groups are also affected and structure themselves accordingly. For this reason, in the present study societies considered to be religious groups since the foundation of the Turkish Republic were analyzed according to the internal and external structures and the underlying reasons and results of their structuralisations were analysed.

Keywords: İslamic Movements, Religious Groups, Communities, Sect, Turkish Modernisation.

I. Giriş

Dini grup ya da cemaat, en genel anlamıyla bireylerin tabi oldukları dinlerini daha iyi yaşamak ve yaşatmak amacıyla/iddiasıyla oluşturdukları grupları ifade etmektedir. Bu bağlamda sosyal grupların özel bir türünü oluşturan dini gruplar, din sosyolojisinde, bir dinin hangi sosyal gruplarda ortaya çıktığı ve süreç içinde hangi sosyal grupların ortaya çıkmasına sebep olduğu konusuna bağlı olarak ele alınmaktadır.¹

Dini gruplar da diğer sosyal gruplar gibi yapıları, işlevleri, gruplaşma prensipleri, büyüklükleri, üyelerinden beklenen roller,

¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (Çev. Turgut Kalpsüz), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 64

amaçları, süreleri vb.. niteliklerine bağlı olarak bir çok tipolojide sınıflanabilir.² Bu bağlamda din sosyolojisi literatürü incelendiğinde ve Türkiye özelinde konuya bakıldığında birçok sınıflamaya rastlamak mümkündür. Fakat en genel hatları ile ele alındığında “tabii dini gruplar” ve “sırf dini gruplar” olmak üzere iki tipolojiden bahsedilebilir.³

Bu çalışmada bütün bu grupları kapsayan bir analiz yapılması çalışmanın sınırlılığı sebebiyle mümkün değildir. Bu bakımdan söz konusu çalışma, “sırf dini gruplar”ın içerisinden sadece tarikat/cemaat tipi hareketleri baz alarak, bu grupların dışı kapalı/içe dönük yapılarının sebep ve sonuçlarını gündelik hayat üzerinden analiz etmeye yönelik bir çalışmadır.

Dini hareketler sosyal, siyasi ve tarihsel arka plandan bağımsız olarak analiz edilemez ve anlaşılabilir. Dolayısıyla bahse konu olan dini hareketlerin durumunu özellikle dışı kapalı/içe dönük yapısını iyi analiz edebilmek için gündelik hayat üzerinden ele almak, mikro incelemelere tabi tutmak, bu bağlamda sosyal, siyasi ve tarihsel arka plana bakmak son derece önemlidir.

Her ne kadar “gündelik” kelimesi bir “rutin”i, “her gün olan şey”leri akla getirirse de, gündelik yaşam Lefebvre’nin de ifade ettiği gibi, sadece bir rutini değil aksine bu rutinin arkasındaki yapıyı işaret etmektedir.⁴ Dolayısıyla “ortalama/sıradan insanların” ve bu insanların oluşturduğu dini grupların rutin gündelik hayat pratiklerinde, onların yaşam örüntülerini, dünya algılarını, zihniyet yapılarını, hayat tasavvurlarını, farklılaşmalarını açıkça izlemek mümkündür. Bu bakımdan gündelik hayatı incelemek demek, görünürdeki yoksulluğun altındaki gizli zenginliği ortaya çıkarmak, kabalığın altındaki inceliği ortaya koymak, olağanlığın olağanüstülüğüne ulaşmak anlamına gelmektedir.⁵

² E. Mine Tan, *Toplum Bilimine Giriş*, s. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1981, s. 53; Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, Anı Yayınları, Ankara 2011, s. 79.

³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 7. Baskı, İst. 2006, s. 261; Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, Dönem Yayınları, İstanbul, 2013, s. 35-36.

⁴ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (Translated by Sacha Robinovitch), Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London, 1971, s. 37.

⁵ Lefebvre, 1971, s. 37.

Gündelik hayat, Hermann Broch'un ifadesiyle, modernliğin arka yüzüdür ve zamanın ruhudur.⁶ Onun için gündelik hayatın her bir yaşam örüntüsü ve görüntüsü Lefebvre'nin ifadesi ile "uzayın keşfi" kadar önemlidir.⁷ Bu anlamda burada, gündelik hayat temelinde konuyu ele almak, sadece toplumsal hayatın sıradan ve iyi bilinen bir yüzü olarak problemi incelemek değil, aynı zamanda gündelik hayattaki yaratıcılığı, potansiyelleri ve gizli direnişi ortaya çıkartmak anlamına gelmektedir.

II. Sosyal, Siyasi ve Tarihsel Arka Plan

Tarikat tabanlı dini hareketlerin tarihsel kökenlerinin çok eskilere dayandığı bilinmektedir. Anadolu Selçukluları ve Karamanoğlu dönemlerinde yayılma imkânı bulan bu hareketlerin durumlarına genel olarak bakıldığında, Osmanlıların bunlara karşı izlediği siyasetle orantılı olarak inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Devletin desteğini alan gruplar güçlenerek yayılmışlar, takibata uğrayanlar ise ya başka tarikatların içinde gizlenmişler ya da yok olup gitmişlerdir.⁸

Osmanlı Devlet'inin mirası üzerine kurulan Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar varlığını devam ettiren tarikatların Cumhuriyet döneminde de varlık göstermesi normal bir durumdur. Cumhuriyet henüz ilan edilmeden önce, 1920'lerde İstanbul'da, 658 sufi tekkesinin 305'inin Nakşibendilik'e ait olduğu görülmektedir. Bu durum, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen İslami grup olarak Nakşibendî tarikatının en büyük ve en etkili hareket olduğunu bize göstermektedir.⁹ Dolayısıyla buradan hareketle Modern Türkiye'deki İslami hareketlerin ana damarını Nakşibendilik tarikatının oluşturduğu söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslami hareketleri/grupları ve bunların dışı kapalı/içe dönük yapılaşmalarını iyi analiz edebilmek için, Türk modernleşme paradigması ve bunun gündelik hayata yansımalarının

⁶ Nakleden Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, 1971, s. 25.

⁷ Lefebvre, 1971, s. 25.

⁸ Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış", *Konya Şebri'nin Fiziki ve Ekonomik Yapısı Makaleler I*, Selçuklu Belediyesi Yay., Konya 2004, s. 137.

⁹ Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitabevi Yay., İst. 2005, s. 188.

göz önünde tutulması gerekmektedir. Özellikle 1923-1950 arasındaki otoriter modernleşme ve bu süreçte halkın gündelik hayatını dolayısıyla dini hayatını dönüştürmeye yönelik olarak “laiklik” adına İslami kesime yapılan baskıları anlamadan İslami hareketlerin ortaya çıkışı ve bugünkü durumu kavranamaz.¹⁰ Onun için İslami hareketlerin yapılaşmasında, cumhuriyetin ilk yıllarındaki uygulamaları ve merkezden uzak tutulan, ötekileştirilerek dışlanan kesimin içinde bulunduğu durumu dikkate almak gerekmektedir.

Türk modernleşme paradigmasının “devlet eliyle” uygulanması¹¹ ve bu uygulama esnasında yerel, kültürel dinamiklerin dikkate alınmaması birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Zira Cumhuriyet dönemi her ne kadar Osmanlının devamı niteliğinde olsa da kurucu elit, toplumun tarihsel köklerini bir kenara bırakarak, yeni bir toplum ve yaşam tarzı inşa etme yoluna gitmiştir. Bu amaçla; tekke ve zaviyelerin kapatılması, kılık ve kıyafet değişikliği, yeni alfabeye geçiş ve Kur'an eğitimi engellemeye yönelik uygulamalar vb... girişimlerle gündelik hayat ve geleneksel din anlayışı dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bunun neticesinde farklı yaşam tarzları belki görünürde ifade edilmemiş fakat toplumun derinliklerinde yayılmasına devam etmiştir. Ayrıca bu uygulamalar; toplumun dini yaşam biçimlerinden birisi olan tarikat, cemaat gibi yapıların, kendilerini normal koşullarda üretememeleri ve içe kapanmaları gibi farklı sorunları da ortaya çıkarmıştır.¹²

Bu bilgiler ekseninde bakıldığında Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar olan süreçte, devlet gücünü elinde bulunduranların uygulamalarına ve sisteme yönelik olarak İslamcı muhalefetin mümkün olmadığını gören İslami kesimde birbirini takip eden veya paralel giden iki tür davranış hâkim olmuştur. Birincisi, kapıların açık olmadığı dönemlerde dışa açılarak kapıları zorlamak değil, içe kapanarak fakat gündelik hayattaki dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek, ikincisi de kapılar aralandığı zaman bu

¹⁰ Nilüfer Göle, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler Tartışmalar*, Beyan Yay. İst. 1995, s. 109-110.

¹¹ Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011, s. 15; Hasan Şen, *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara, 2012, s. 36-37.

¹² Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalım*, Birikim Yay., İst., 1990, s. 21.

aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak¹³ ve mümkün olduğu ölçüde dışa açılmak.

Bu bağlamda tarihsel süreç gündelik hayat temelinde incelendiğinde, özellikle tek parti döneminin hâkim olduğu 1925-1950 arası dönemde; dini hareketlerin/grupların dışarıya tamamen kapalı olduğu, dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek amacıyla oldukları söylenebilir.

Bu gün siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda görünür hale gelen İslami hareketlerin temel parametreleri, hilafetin kaldırılmasından başlayarak halkın giyim-kuşamına, diline ve kutsal sembollerine kadar uzanan Kemalist reformların dini kurumları ortadan kaldırarak yerine Fransız tipi jakoben laikliğin ihdas edildiği ve bu laikliğin adeta “yeni bir din” gibi uygulandığı dönemlerde şekillenmiş ve ilk temelleri atılmıştır.¹⁴ Zira 1950 yılına kadar fiili olarak tek parti şeklinde devam eden CHP iktidarı dönemi boyunca ülkenin laikleşmesi konusunda “militan laiklik” anlayışı benimsenmiş, uygulamada ciddi adımlar atılmış ve İslami kesime hiçbir ödün verilmemiştir.¹⁵

Gündelik hayatı dönüştürmeye yönelik bu girişimler karşısında tarikatlar, sessiz ama illegal olarak faaliyetlerini -dar çerçevede bile olsa- sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Özellikle Batı bölgelerinde¹⁶ tarikat şeyhleri, faaliyetlerini “örtmek” ve devlet mülkiyetindeki camileri sufi aktivizminin yeni merkezleri olarak kullanmak için Diyanet İşleri

¹³ Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekinçil), İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 132.

¹⁴ Necmi Uzun, *Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*, Atılım Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış YL Tezi, Ankara, 2011, s. 240.

¹⁵ Cem Eroğul, *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990, s. 81.

¹⁶ Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde ise var olan aşiretlerin kapalı yapıları, buralarda tarikatların medrese eğitimlerini sürdürmelerine imkân sağlamıştır Halidiye şeyhlerinin özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerinde illegal olarak faaliyetlerini sürdürdükleri medreselerde eğitim alan öğrenciler imam vaiz olarak görev yapmışlar ve bu durum tarikatların güçlerini korumalarında önemli bir rol oynamıştır. (Hulusi Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık*, 2. Baskı, Çıra Yay., İst. 2011, s. 167-168.)

Başkanlığı bünyesinde cami imamlığı ve vaizlik gibi görevler alarak kendilerini Cumhuriyet'in yeni gerçeklerine uydurmuşlardır. Böylece tarikatlar camilere sığınmış ve kendilerini cami cemaati olarak maskeleyişlerdir.¹⁷ Bu süreçte camilerin, bir anlamda tekke binaları olarak işlev gördüğü söylenebilir.

Bu dönemde ortaya konan Kemalist devlet politikaları, bütün dinsel eğitimi ortadan kaldırma ile kendi aydın din adamlarını oluşturma arasında gidip gelirken, bu hareketler/gruplar geleneksel dinsel eğitimi korumak ve devam ettirmek için bu camilerde alternatif gayr-ı resmi bir eğitimi ortaya koymuşlardır. İslami hareketlerin bu durumu seküler bir toplum ve siyasal sistem oluşturmayı hedefleyen Kemalist reformlara karşı "pasif bir sivil direniş"¹⁸ olarak görülebilir.

Özellikle tek parti döneminde uygulanan katı laisizm ve İslami kesime yapılan baskı politikaları, çok partili siyasi hayata geçme sırasında değişikliğe uğramıştır. 1947'den itibaren, uygulanan laisizm siyasetinin dışına çıkılmaya başlanmış, çok partili siyasi hayatın şartları içinde seçmenle yakın ilişki içerisine giren siyasi partiler yeni bir din siyaseti üretme gereği hissetmişlerdir. Bu süreç, halktan gelen baskıların da yoğunlaşmasıyla, DP iktidarı ile birlikte hızlanmıştır.¹⁹

1950 ve sonrasında çok partili sisteme geçildiği için, İslami hareketler tüm dünyadaki yükselişine paralel olarak Türkiye'de de yükselmeye başlamıştır. Bu dönem, İslami hareketler açısından kapıların aralandığı zamanı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmaya çalıştıkları görülmektedir. Tek parti dönemindeki baskıların sonucu yer altına inen bu gruplar, sessiz olarak faaliyet göstererek mevcut uygulamalara pasif bir direniş gösterdikleri yeraltından çıkmışlar, görünür olmuşlardır. Fakat ilk olarak girdikleri gibi çıkmamışlar, eski klasik tarikat yapılaşmasından farklı bir özellikte, değişerek ve dönüşerek yeni dini cemaatler şeklinde ortaya çıkmışlardır. Bu yeni dini cemaatler tam bir tarikat şeklinde olmamakla birlikte, onlarla

¹⁷ Yavuz, 2005, s. 190.

¹⁸ Yavuz, *a.g.e.*, s. 200.

¹⁹ H. Aliyar Demirci, "27 "Mayısçuların Din Siyaseti", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, S. 45, Mart-Nisan 1997, s. 147.

temelde bazı bağlantıları olan, yapıları itibariyle bir ölçüde onları andıran gruplardır.²⁰

Türkdoğan'a göre bu cemaatleşme, toplumsal gelişimin bir yansıması olduğundan yapay değil, şartların oluşturduğu bir olgudur. Cemaatleşme bir anlamda tarikat yapısının günün şartlarına uygun olarak bir dönüşümünü (transformasyonu) ifade etmektedir. Zira cemaat liderleri, daha ziyade volk-İslam'ın kadrosu üzerinde yükselen İslami aydın kesimin planlı, rasyonel örgütlenmesiyle, çağın gereklerine uygun atılımlar kazandırabilmişlerdir.²¹ Onun için bu dönem; tarikatların, zamanın ruhuna uygun olarak tarikattan cemaate doğru sessiz bir dönüşüm geçirdiği zamanı ifade etmektedir.

Çok partili sistemin bir gereği olarak bu dönemdeki liberalleşme ve demokratikleşme politikaları ile tekrar ortaya çıkan bu hareketler, siyasi partilerin desteklerini aradıkları gruplar niteliği kazanmışlar²² ve bu ortamda kendilerine yeni "fırsat alanları" açmışlardır.

İslami hareketlerin/cemaat ve tarikatların, 1925-60 yılları arasında geçirdiği sessiz dönüşümden ve bir ölçüde dışa açılma sonrası gerçekleştirdiği en büyük dönüşüm 1980 ve özellikle 90'lı yıllara tekabül etmektedir. 1980'lerde ve özellikle 1990'larda bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de devletin geleneksel baba(paternal) imajı aşınmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. Devlet, Hegel'in formüle ettiği transandantal yüzünü kaybetmiş, bunun yerine farklılıklara göz yuman bir devlet olma yoluna gitmiştir.²³ Bütün dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye'de toplumsal ve siyasal değişimi, güçlü devlet geleneğinden bağımsızlaştırmanın farklı yollarına yönelik arayışlar büyük bir ilgi

²⁰ Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1999, s. 247.

²¹ Orhan Türkdoğan, "Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve Cemaatlaşma", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1999, s. 65-90.

²² Uzun, 2011, s. 107.

²³ Ömer Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 136.

görmüştür.²⁴ Bunun bir yansıması olarak 1980 sonrasında devletin resmi ideolojisi olan Kemalizmde de bir yumuşama meydana gelmiş, 1980 öncesi kapalı katı bir dogma haline dönüşen devletçilik, neredeyse terk edilmiştir.²⁵ Bunun neticesinde Türkiye’de merkezi otorite ve onu kontrol eden mekanizma zayıflamış, devletin denetlediği kamusal alan daralmaya başlamıştır. İşte böyle bir ortamda sivil toplum kuruluşları ortaya çıkmış ve devletin küçülmesiyle ortaya çıkan boşluk bu sivil toplum kuruluşları ile doldurulmuştur.²⁶

Söz konusu boşluğu doldurma anlamında 80’li yıllardan sonra sivil toplum kavramı yükselen değer olarak mütedeyyin kesimin ana temalarından birisi olmuştur. Devletin üzerine inşa edildiği, sekülerist, Batıcı resmi ideolojiye karşı olan tepki, sivil toplum vurgulu söylemlerin önemszenmesini sağlamıştır²⁷ Zaten 1980’li yıllar, tüm dünyada öne çıkan sivil toplum²⁸ ve liberalizm kavramları etrafında şekillenen bir dönemdir.²⁹

Bu gelişmenin ve nispeten serbestliğin bir yansıması olarak dinî gruplar deyim yerindeyse patlama yaparak ortaya çıkmışlar ve her alanda faaliyette bulunmaya başlamışlardır.³⁰ Ekonomik, siyasal ve eğitim alanlarında ortaya çıkan ve genişleyen yeni fırsat alanlarını iyi değerlendirmeleri neticesinde cemaatler, topluma ve dünyaya açılmışlar

²⁴ Ergun Özbudun, Fuat Keyman, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, *Bir Küre Bin Küreselleşme* (Ed: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington), Kitabevi Yay., İst. 2003, s. 320-321.

²⁵ Çaha, 1996, s. 137

²⁶ Özbudun, Keyman, 2003, s. 320-321.

²⁷ Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (Edt. T. Bora ve M. Gültekingil), C. 6, İletişim Yay., İst. 2004, s. 418

²⁸ 1980’li yıllarda modernleşme, ulusal kimlik, ulusal dayanışma gibi konulardan çok hava kirliliği, sağlık, turizm, çevre, insan hakları, dini haklar, etnik haklar ve kadın hakları gibi spesifik konular konuşulur tartışılır hale gelmiştir. Bu kavramların çoğu devlet katında değil, toplum katında ve toplumsal gruplar eşliğinde gündeme gelmişlerdir. (Çaha,1996, s. 138)

²⁹ Mert, 2004, s. 418.

³⁰ Ömer Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C. 6, İletişim Yay., İstanbul. 2004, s. 478-479.

ve sosyal bir hareket haline gelmişlerdir.³¹ Böylece birçok alanda faaliyet göstermeye başlayan ve kendine güven duyan İslami hareketler, siyasal tarihimize 28 Şubat (28 Şubat 1997) post modern askeri darbesi olarak geçen ve askeriyenin siyasal alanı yeniden tanzim etme çabasının hâkim olduğu dönemde yeni bir kırılma yaşamıştır. Bu süreçte İslami kesimin temsilcisi olarak görülen Refah Partisine ve bu siyasal görüşe güç kazandırdığı düşünülen İmam Hatip okulları, Kur'an Kursları, tarikat, cemaat gibi kurumların üzerinde artmış olan baskılar, bu grupların tekrar içe kapanması sonucunu doğurmuştur. Fakat bu süreç de onlara yeni bir tecrübe kazandırmış, söz konusu cemaatleri mücadele araçları yönünden farklı arayışlara sevk etmiştir.

28 Şubat'ın İslami kesim üzerindeki baskıları ve mağduriyetleri henüz devam ettiği sıralarda AK Parti'nin "muhafazakâr demokrat" kimliği ile kurulması; İslami kesime ve dini gruplara yeni bir takım fırsatlar sunmuştur. Ak Parti hareketinin bir seçkinci, halktan kopuk kişilerden değil halkın içinden kişilerden oluşması ve seçmenle yakın ilişki içinde olarak, halkın isteklerini temel alan bir parti politikasını sürdürmesi dini özgürlük anlamında geçmişte hayal bile edilemeyen bir takım gelişmeleri ortaya çıkarmıştır. Okullarda Kur'an-ı Kerim de dahil olmak üzere dini eğitimin seçmeli dersler aracılığıyla serbest bırakılması, imam hatiplerin sayısının artması ve önündeki her türlü engelin kaldırılması, dini grupların din eğitimi alanında özgür bir şekilde hareket etmeleri, kamusal alanda başörtüsü serbestliği vb. önemli gelişmeler yaşanmıştır.

Ak Parti içerisinde muhafazakâr kesimlerden ve dini gruplardan hemen hemen her gruptan kişilerin parti içinde yer alması ve parti politikalarının muhafazakâr, liberal özgürlükçü bir çizgide devam etmesi dini hareketler için yeni fırsatları ortaya çıkarmıştır. Dini gruplar 90'lı yıllardan itibaren devam ettirdikleri sivil toplum şeklindeki faaliyetlerini/mücadelelerini 28 Şubat'ın tecrübesi ile beraber bu dönemde artırarak devam ettirmişlerdir. Bunun yanında söz konusu gruplar, din eğitimi vermelerinin önünde de herhangi bir engel kalmadığından eğitim faaliyetlerini de özgür bir şekilde yürütmüşlerdir.

³¹ Mert, 2004, s. 418.

Bu yaşananların neticesinde İslami hareketler/cemaatler, daha toplumsal ve kültürel bir yönelimi benimsemiş³² yeni ekonomik fırsatlarla giderek kendi yayınevleri, hayır kuruluşları, eğitim ağları olan sivil toplum yönelimli bir İslami hareket haline gelmişlerdir.³³ Bu aşamadan sonra dini gruplar, dini eğitimin yanında, inşaattan turizme, eğitimden basın yayın ve pazarlamaya kadar bir çok alanda faaliyet göstermeye hatta bu alanları kontrol etmeye başlamışlardır.

Dini grupların sosyo-kültürel ve tarihsel arka planlarını kısaca bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bundan sonraki bölümde dini grupların genelde modernleşme özelde ise Türk Modernleşme sürecine karşı geliştirdikleri direniş biçimlerini ve direnirken de nasıl bir değişim, dönüşüm ve yapılaşmaya gittiklerini en önemli gündelik hayat kültürü ile pratikleri kuramcılarında birisi olan Michel de Certeau'nun³⁴ “taktik” kavramı aracılığıyla analiz etmeye ve bu süreçte söz konusu grupların dışı kapalı/içe dönük yapısını çözümlenmeye çalışacağız.

III. Gündelik Hayat Kavramı

Gündelik hayat araştırmaları, insanların günlük ilişkilerinde toplumsal çevreler ile kurduğu sosyal ve simgesel bağları incelemek amacıyla sosyal bilimlerin ilgi odağına 1960'lardan sonra girmiştir.³⁵ Ancak söz konusu alanla ilgili çalışmaların yoğunlaşması, moderniteye karşı önemli bir takım kuşku ve ortaya çıkması ve modernite eleştirilerinin yoğunluk kazanması ile paralellik gösterdiği görülmektedir.³⁶

“Gündelik” kelimesi, esasen bir rutine işaret etmektedir. Yani “gündelik” derken her gün olan akla gelmektedir.³⁷ Dolayısıyla kavram bu yönüyle bir sıradanlığa, tekrarlanmalara ve değişmez olana gönderme yapmaktadır. Bu anlamda “gündelik” kavramı, yeme, içme, barınma,

³² Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yay. İst. 2012, s. 89

³³ Yavuz, 2005, s. 189-203; Şentürk, 2011, s. 634.

³⁴ John Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, (Çev: Süleyman İrvan), Ark Yayınları, Ankara, 1999, s. 46.

³⁵ Tonny Bennet, Diane Watson, *Understanding Every Life*, The Open University, Blackweşş Publishing, Cambridge, USA, 2002, s. X.

³⁶ Andy Bennet, *Kültür ve Gündelik Hayat*, Phoneix Yay.,Ankara 2013, s. 13-16

³⁷ Levent Cantek, *Cumhuriyetin Buluş Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yay., İst. 2008, s. 14.

güvenlik, üretme, neslin devamını sağlama gibi basit insani ihtiyaçlar yanında ve insanoğlunun varlığını devam ettirmek için yaptığı etkinliklerin, ritüellerin ve toplumsal işbölümünün arasına dağılmış çok geniş bir alanı içine almaktadır.

Zira Guy Debord'un belirttiği gibi tüm projeler gündelik yaşamdan fıskırır ve gerçek başarısını, cisimleştirmesini de yine gündelik hayat üzerinden yürütür. Bundan dolayı gündelik hayat her şeyin ölçөгüdür.³⁸ Bu anlamda Debord'dan hareketle gündelik hayatın belirleyici ve tayin edici bir özelliğinin olduğunu dolayısıyla dini grupların da yapılaşmasında etkili olan faktörlerin izini sürebileceğimiz önemli bir alan olduğunu söyleyebiliriz.

En önemli gündelik hayat kuramcılarında olan de Certeau, gündelik hayatı, çoğul ve çekişmeli bir alan olarak tanımlamaktadır. O, gündelik hayattaki bireyleri de hakim/egemen bir düzene pasif şekilde boyun eğenler olarak değil aksine aktif olarak hakim düzene direnen en azından karşı çıkan kişiler olarak görmektedir.³⁹ Çünkü de Certeau, gündelik yaşam içerisinde "sıradan/ortalama insan"ın "taktik"ler geliştirerek, toplumsal alanın tümüne yayılmış ve egemen hale gelmiş iktidar tekniklerine karşı "direniş"ler geliştirerek hayatını idame ettirdiğini iddia etmektedir. Buradan hareketle de Certeau, gündelik hayatı "strateji" ve "taktik" kavramsallaştırması çerçevesinde anlamamız gerektiğini ifade etmektedir.

"Strateji" ve "Taktik" kavramını birbirinin karşıtı olarak açıklayan de Certeau söz konusu kavramları şöyle açıklamaktadır: Stratejiler, bir toplumda meşruiyeti kabul edilen bir "iktidar yeri"nin (devlet, devlet yönetimi, yöneticiler vb..) mülkiyetinden güç alan davranışlardır. Yani stratejiler güç ilişkileriyle ortaya çıkar ve zamana bağlı olan, geçici olan ilişkileri sabitler, tanımlar.⁴⁰ Egemen sınıfın yani

³⁸ Guy Debord, "Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life", Ben Highmore (der.) *The Everyday Life Reader*, London: Routledge, 2003, s. 239.

³⁹ Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, (Çev. L. Arslan Özcan), Dost Kitabevi Yay. Ankara, 2009, s. 47-48.

⁴⁰ Ferhat Kentel, "Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler" *Alt üst Dergisi*, 3 Eylül 2011, s. 20.

güçlülerin stratejisi, gündelik yaşamın parametrelerini oluşturan mekânları ve metaları denetim altında tutmaya çalışır.⁴¹

Michel de Certeau strateji kavramının karşısı olarak “taktik” kavramını şu şekilde ifade etmektedir: “Stratejilere kıyasla, bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum... Taktik, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toparlama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur... Düşmanın görüş açısı içinde ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik, ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini görünür, nesnelleştirebilir ve ayrı bir uzamda toparlamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. Fırsatları değerlendirir ve bunlara bağlıdır. Kazançlarını depolayabileceği, mülklerini çoğaltabileceği ve çıkışları öngörebileceği bir üsse sahip değildir. Kazandıklarını saklayamaz. Bu mekânsızlık ona hareketlilik de sağlar.”⁴²

Taktikler, zamanın kullanımını ustalıklarla gerçekleştirerek erk oyunlarını imkânsızlaştırırlar. Bunun sonucunda da taktikler hemen hemen bütün olarak gündelik hayatın içerisine sızarlar. Her yer taktiklerin sürprizleri ile doludur.⁴³

Michel de Certeau baskıya uğrayan bireylerin, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeyerek, bu otoriter ve hiyerarşik, faşist, dikey toplumsal ilişki kodlarını “içeriden dönüştürmekte” olduklarını iddia etmektedir. Sıradan insanlar -zayıflar- gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden işlerler. İşte bu noktada de Certeau bu durumu “gizli bir üretim, gizli bir yaratıcılık” olarak tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda tüketim biçiminde olan bir üretimdir.⁴⁴

⁴¹ Fiske, 1999, s. 46.

⁴² Certeau, 2009, s. 113.

⁴³ A.g.e., s. 117.

⁴⁴ A.g.e., s. 45.

De Certeau'ya göre hile yapmak zayıfın sanatıdır. Gündelik yaşam birçok fırsatı ve kurnazlık biçimlerini barındırmaktadır. Gündelik yaşam, “düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yordam sunar”⁴⁵ Fiske'in yorumuna göre gündelik yaşam; güçlülerin hantal, yaratıcılıktan yoksun, aşırı örgütlenmiş, zayıfların ise yaratıcı, çevik ve esnek oldukları bir durumdur.⁴⁶ Bu bağlamda de Certeau'nun temel vurgusu gündelik hayatın, varoluş mücadelesinin verildiği temelde bir “direniş alanı”⁴⁷ olduğudur. Bu farklılığın ve heterojenliğin, bir başka yönüyle de “öteki”liğin direnişidir. Egemen sınıfın herkesi özneleştirmediği bir kültürel tektipleştirmeye karşı verilen bir özgürleşme mücadelesidir.⁴⁸

Gündelik hayatla ilgili bir başka önemli kuramcılardan Lefebvre de, “zorlama” ve “uyarlama” kavramlarından bahsetmektedir. Lefebvre, güçlülerin stratejisi (zorlama) ile zayıfların taktikleri (uyarlama) arasındaki karşılıklı ilişkiyi işaret etmek için “zorlama” ile “uyarlama” arasındaki ayrımı kullanırken, de Certeau ile aynı doğrultuda düşünmektedir: “Koşullara ayak uydurabilen zorlamaların üstesinden gelir... Uyarlama zorlamaları özümser, onları dönüştürür, onları birer ürün haline getirir.”⁴⁹

Yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız sosyo kültürel arka plan göz önünde bulundurulduğunda İslami hareketlerin, Türk modernleşme paradigmasına paralel olarak bu güne kadar geçirmiş olduğu evreler ve hâkim olan anlayışlar; kendi varoluşsal durumlarını devam ettirmek için, - de Certeau'nun ifadesi ile söylersek- devletin stratejilerine karşı geliştirdikleri farklı taktiklerin bir sonucu ve “öteki”liğin direnişi olduğu söylenebilir.

Bu bilgiler ekseninde bakıldığında “halk kültürü” ile egemen sınıflar tarafından dayatılan kültür farklı olduğu zamanlarda, halkın

⁴⁵ A.g.e., s. 44.

⁴⁶ Fiske, 1999, s. 46.

⁴⁷ Kentel, 2011, s. 20.

⁴⁸ Ben Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory*, London ve New York: Routledge, 2002, s. 147-148.

⁴⁹ Fiske, 1999, s. 47.

bunları kabullenme biçimleri de farklılık göstermektedir.⁵⁰ Onun için çalışmanın bu bölümünde, “halk kültürü”nü temsil eden dini grupların, devletin “strateji”lerine karşı nasıl bir “taktik” izledikleri, hangi alanlarda dışa kapalı/içer dönük bir yapı oluşturdukları, bunların sebep ve sonuçları analiz edilmeye çalışılacaktır.

IV. “Öteki”, Direnç ve Dışa Kapalı Alanlar

Sosyo-kültürel, tarihsel arka planda da görüldüğü gibi dini grup ve cemaatler, içinde yaşadıkları toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik çevreden etkilenmişler ve yeni şartlara uymak için yeni yapılaşmalara gitmişlerdir. Bu yeni yapılaşmalar sırasında bazı alanlarda kendilerini dışa kapatmışlardır. Bu değişim ve dönüşümü söz konusu grupların söylem ve pratiklerinden izlemek mümkündür.

1. İnançla İlgili Konular

Dini gruplar, inanç esasları ve konuları temelinde yaşanan tartışma ve ihtilafların, gruplaşma sebepleri arasında önemli faktörlerden olduğu bilinmektedir. Özellikle Allah’ın sıfatları, tabiatı, insanlarla olan ilişkileri başta olmak üzere kader, yaratılış, kıyamet, peygamberlik, melekler vb. pek çok konu düşünce ayrılıkları ve tartışmalar belirleyici olmuştur.⁵¹ Fakat bu çalışmada ele aldığımız tarikat/cemaat tabanlı gruplar temelinde düşündüğümüzde bu grupların klasik geleneksel İslami ana gövdeden ayrı bir inançları olduğunu söylemek zordur. Onun için burada teolojik anlamdaki imanın esasları kast edilmemektedir. Zira tarikat grupları, ana dini kitleden ayrılanları değil, yoğun bir dini hayat yaşamayı arzulayan grupları ifade etmektedir.⁵² Bu anlamda hemen hemen hepsinin Kur’an ve sünnet temelinde hareket ettiği ve geleneksel İslamı temsil etme iddiasında olduğu söylenebilir.

Ayrıca bahsedilen konularda dışa kapalı yönleri bulunmamakla birlikte, grup liderleri hakkında karizmatik kişilikle ilgili inançları, kendi

⁵⁰ Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, Metis Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2016, s. 20.

⁵¹ Celaleddin Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, (Ed. Mehmet Bayyigit), Palet Yayınları, Konya, 2013, s. 282-283.

⁵² Günay, 2006, s. 306.

gruplarının hakikatin tek ve yegâne temsilcisi ya da en doğru yolda olduğu yönündeki inançları vb. bu bağlamda ele alınabilir.

Şüphesiz bütün dini gruplar karizmatik özelliklere sahip bir lider etrafında şekillenirler. Grupların başında bulunan liderler bazılarında manevi ve örgütsel lider olarak kabul edilirken bazılarında ise sadece örgütsel lider olarak kabul edilmektedir. Her ne şekilde olursa olsun, bu liderler üyelerinin gözünde belli bir karizmaya sahip kişilikleri temsil etmektedir.

Weber'in literatüre kazandırdığı karizmatik lider, kendisinde ilahi bir güç olduğuna inanılan kişiyi ifade etmektedir. Karizmatik liderlerin olduğu yerdeki ilişkiler ve itaat türü de farklılaşmaktadır. Bu anlamda dini gruplarda itaatin şekli belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gruplardaki karizmatik otoriteye itaat yasal otoriteye olan itaatten farklıdır. Bu tür bir itaatte hukuki ve rasyonel etkenler değil, duygulara, tecrübeye ve heyecana dayalı etkenler belirleyici olmaktadır.⁵³ Dolayısıyla Karizmatik otoritenin hakim olduğu grup veya hareketler, doğal olarak üyelerinin lidere kayıtsız şartsız teslimiyetle bağlı olmalarını gerektirdiği gibi, hareketin kendisi, ilke ve politikaları hakkında sorgu, şüphe veya tereddütlerin de ortadan kalkmasını gerekli kılmaktadır. Hatta zaman zaman bu tür gruplarda karizmatik liderin "mehdi" şeklinde farklı kimliklerle ortaya çıktığı da görülmektedir.

Tasavvufi gelenekte tarikat önderi şeyhler ideal dini kişilik olarak tartışılmaz bir yere sahiptir.⁵⁴ Ancak mürşitlerin bu konuları kimi zaman tartışma konusu olmuştur. Özellikle tarikat dışı çevreler tarafından şeyhlere, sorgulamaksızın teslim olmanın getireceği bir takım mahzurlar sebebiyle ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. "Gassal elinde meyyit olmak" ilkesi ile öne çıkan sorgulamaksızın teslim olma ilkesi en fazla eleştirilen hususlardandır. Zaman zaman ortaya çıkan bir takım sıra dışı uygulamalar ve bazı tarikat önderlerinin belki kendi içinde bir değer taşıyan ancak zahiri açıdan bakıldığında uygun görülemeyecek ifade ve davranışlarının bu endişe ve eleştirilerin artmasına sebep olduğu ifade edilebilir. Ancak

⁵³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 217-220; Çelik, 2013, s. 281.

⁵⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İst., 1997, s. 118.

tarikat çevrelerinde şeyhlerin tarikat içerisindeki konumunun, sistemin kendi bütünlüğü içerisinde bir anlamı bulunduğu, en temelde teslimiyet olmaksızın şeyhin rehberliğinin etkili olamayacağı, tarikatın öngördüğü manevi eğitimin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilemeyeceği ifade edilmektedir.⁵⁵

Bunun yanında hemen hemen her grup kendi üyelerinin Hakk'ın ve hakikatin en doğru hatta yegane temsilcilerinin kendi grupları olduğu, ileride bütün insanlığın bunun farkına varacağı vb.. söylemleri zaman zaman dile getirmektedirler. Fakat gruplar arası iletişim (temas) teorisine göre,⁵⁶ söz konusu söylemlerin, grupların içe kapandığı, bir grubun diğer grup üyeleri ile temas kurmadığı veya kuramadığı durumlarda daha sert olduğu; üyelerin arasındaki temasın ve geçişliliklerin olduğu zamanlarda ise grupların dışa açılarak bu tarz söylemlerin daha az olacağı söylenebilir.

Bu anlamda tasavvuf ve tarikatlar tarihi incelediğinde “Bütün yollar Allah'a götürür”, “Allah'a giden yollar (tarikler) yaratıkların nefesleri adedindedir” gibi anlayışların olduğu görülmektedir. Bu anlayış tarikatların birbirlerine karşı hoşgörülü davranmasına sebep olmuştur. Fakat tasavvuf tarihinin bütünü incelendiğinde bunun tersi olan tutum ve davranışlar da görülmüştür.⁵⁷

Kısaca söylemek gerekirse grupların içe kapandığı, özgür ortamın olmadığı durumlarda bu tarz söylemler içten içe dillendirilmeye devam edecektir. Fakat daha rahat ve dışa açık bir ortamda bu söylem ve

⁵⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 1999, s. 221.

⁵⁶ Gruplar arası iletişim teorisi şu temele dayanmaktadır: Toplumsal gruplar arasında temas eksikliği gruplar arasındaki sınırları belirginleştirir ve 'öteki' ile ilgili olumsuz yargıları pekiştirir. Eğer çeşitli gruplardan oluşan insanlar arasındaki etkileşimsizlik ve ayrışma önyargıyı besliyorsa, bunun tam tersi olarak, birbirini olumsuz olarak algılayan grup üyeleri arasındaki iletişim, önyargının azalmasına neden olabilir. Zira farklı toplumsal gruplardan bireyler birbirleriyle temas kurdukça, önyargının temelinde yatan hatalı genellemeler fark edilir, farklılıkların yanı sıra benzerlikler keşfedilir, “öteki” grubun aslında sanıldığı kadar “kötü” ve “homojen” olmadığı görülür. Kısacası, bireyler birbirinin gözünde “sadece insan” olarak görülmeye başlar. Başka bir ifade ile bireyler birbirlerinin gözünde, belli bir grubun üyesi olmaktan ziyade insani özellikleriyle ön plana çıkarlar. (Thomas F. Pettigrew, “Inter-group Contact Theory”, *Annual Review of Psychology*, 49, s. 65-85, 1998.)

⁵⁷ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah Yay., İst. 2005, s. 224.

inançların grubun farklı üyeleri tarafından değerlendirme süzgecinden geçirileceğini söylemek mümkündür.

2-İbadet/Ritüellerle İlgili Konular

Tarikatların sıkı dindarlık ve zühd eğilimlerine uygun olarak resmi/kitabi din otoritelerinin ve anlayışlarının üzerine (farklı olarak) nafîle ibadetlere, sema, vird ve zikirle sahiptirler. Yine bireysel arınma ve nefis terbiyesi bağlamında, özel ritüel sembol ve kıyafetlerle öteki gruplardan farklılaştıkları görülmektedir. İslam düşüncesi içerisinde tasavvufi oluşumlar, daha çok keşfe, feyze ve ilhama ağırlık vermesiyle selefi ve kelâmi anlayıştan ayrılırlar. Öte yandan tasavvufi geleneğin batınî yorumlara meyyal karakterde oluşu ve zaman zaman merkezî teolojik anlayışı zorlayan esnekliği, tasavvufi akım ve tarikatların Sünniliğinin ve şeriata uygunluğunun tartışılmasına yol açmıştır.⁵⁸

Dolayısıyla söz konusu grupların keşfe ve ilhama ağırlık vermeleri dışı kapalı oldukları önemli noktalardan biri olduğu söylenebilir. Bu anlamdaki söylem ve uygulamaların grubu bağladığından hareket edilerek dışarıya çok fazla yansımadığını söyleyebiliriz.

Bazı grupların kendilerine ait kıyafet, sembol ve simgelerinin bulunduğu bilinmektedir. Her bir grup kendi farklılıklarını ortaya koymak için bazı özel sembollerden yararlandığı, grup üyelerinin de bu simge ve sembollerini içselleştirdiği böylece gündelik hayatta grubu temsil ettiği düşünüldüğünde bireylerin kendini ifade etme imkanı verildiği ortamlarda grubun üyelerinin dışı açılacaklarını söylemek mümkündür.

3-Sosyal ilişkiler (Ticaret, Evlilik vb...)

Toplumsal gruplar farklı kriterler esas alınarak birçok açıdan sınıflandırılmışlardır. Fakat bu sınıflamalarda en fazla kullanılan ölçütlerden birisi, bireylerin kendi arasındaki ilişki ve iletişim biçimleri gelmektedir. Bu bağlamda burada C. H. Cooley'in birincil ve ikincil gruplar ayrımı ve F. Tönnies'in meşhur cemaat (gemeinschaft) ve cemiyet/toplum (Gesellschaft) ayrımı hatırlanabilir.⁵⁹

⁵⁸ Günay, 2006, s. 306; Çelik, 2013, s. 290-291.

⁵⁹ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Divan Yayınları, İst. 1982, s. 258-259; E. Mine Tan, 1981, s. 53-54.

Bu çalışmada ele aldığımız dini grupların ilişki biçimine bakıldığında Cooley'in birincil gruplar dediği, Tönnies'in de cemaat adını verdiği gruplardaki ilişki biçimini andırmaktadır. Bu gruplardaki ilişki biçiminin yakın, özel, yoğun bir şekilde seyrettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu yakın ve samimi birliktelikler bireyselliklerin ortak bir potada eridiği, bireyin benliğinin en azından belli amaçlar açısından grubun ortak amaçları ile bütünleştiği bir grup kimliği üretmektedir. Böylece "biz" bilinci güçlenmekte, grupla özdeşleşme artmaktadır. Bu anlamda cemaatlerin önemli özelliği "bağlılık" ve "adanmışlık" duygusunun varlığıdır. Samimi ilişkilerin olduğu bu yapılarda içe dönük (içten içe) ve dışa kapalı bir yaşam biçimi kendini göstermektedir.

Bütün sosyal gruplar gibi dini gruplar da üyelerini bir arda tutabilmek için bir takım hedef, değer ve norm etrafında birleştirirler. Grup içi samimi ilişkiler bu değer ve hedefler bir dayanışma, hiyerarşi ve görev dağılımının da beraberinde getirir. Bu durum, bir yandan gruba ait olma bilinci ve kimlik üretirken diğer yandan grubun sürekliliğini sağlamaktadır. Bu birlikteliği devam ettirmek için grubun üyeleri benzer kıyafetleri, sembol ve simgeleri (cübbe, sarık, çarşaf, takke, tespih vb.) kullanmakta hatta benzer tüketim biçimine sahip olmaktadır.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da grup içi evlilikler konusudur. Grup içi birlikteliği devam ettirmek için her bir grupta grup içi evlilikler önerilir ve teşvik edilir. Bu tür evlilikler her iki tarafın da aynı grubun bilinç, hedef ve normlarına sahip olması grubun devamlılığı ve üyenin gruba devamlılığı açısından son derece önemli görülmektedir. Böyle durumlarda ise, gruplar arası iletişim (temas) teorisine göre, grup üyelerinin, grup dışı insanlarla olan ilişkilerinin zayıfladığı, hayatı sadece kendi gruplarının değer ve normlarına göre değerlendirdikleri söylenebilir.

Bu sosyal ilişkilerin yanında dini grupların, özellikle 90'lı yıllardan sonra, de Certau'nun ifadesi ile "taktik"sel davranarak sivil toplum kuruluşları aracılığıyla varlık göstermeleri ve daha geniş kitlelere ulaşmak için bir takım faaliyetlere girmeleri hem dini grupların hem de grup üyelerinin ilişki biçimlerinde bir takım farklılaşmaları getirdiği görülmektedir.

Ayrıca Modern dünyada pek çok dini hizmetin yürütülmesinde paranın her geçen gün daha da belirleyici olması sebebiyle 90'lı yılların sonunda; özellikle 2000'li yıllardan sonra tarikat ve cemaatlerin her

birinin, ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendirerek sağlık kuruluşlarından eğitime, hac ve turizm şirketlerinden medya ve iletişime kadar birçok alanda varlık göstermeye başladıkları; hatta bu alanları kontrol eder hale geldikleri görülmektedir. İşte bu evrilme aşamasında piyasada tutunmak ve sosyal medya yoluyla daha geniş kesime hitap edebilmek için söylemlerinde, tavırlarında ve ilişki biçimlerinde “taktik” gereği farklılaşmalara gittikleri söylenebilir.

Ayrıca dini cemaatlerin pek çok sektöre el atması sebebiyle, din ve ekonominin iç içe geçtiği, cemaatlerin para ile haşır neşir olduğu görülmektedir. “Cemaat” mantığı ile “ekonomi” mantığının farklı olması ve cemaatlerin alternatif bir sistem üretmekten ziyade kapitalizmin kurallarına göre hareket eder hale gelmesi, dini cemaatlerin zenginleştikçe bazı dini hassasiyetlerini, grubu bir arada tutan bazı değer, hedef ve normlarını kaybetmeleri en azından bunlardan bazı noktalarda taviz vermeleri sonucunu beraberinde getirdiği söylenebilir.

Buradan hareketle tarikat tabanlı cemaatlerin, tarikat kültürü ve dünya görüşünde önemli tavır değişikliklerine gittiklerini söyleyebiliriz. Önceden sufilik, dünya hayatına önem vermeme, onu reddetme, ondan kaçış gibi durumlarla karakterize edilirken, gelinen noktada cemaatlerin, dünyevi fırsatların cazibesine doğru meylettığı ve dünya ile uzlaştığı görülmektedir.

4-Mahremiyet

“Gizliliğe, aile hayatına, yabancıların bakışlarına, kadının sahasına, yasaklanan şeye ilişkin” olan mahrem sözcüğü, aynı zamanda “samimi, içli dışlı, herkes tarafından bilinmemesi gereken, söylenmeyen, gizli şey” anlamlarına gelmektedir.⁶⁰

İnsanların gündelik hayatının önemli bir parçası olan mahremiyet olgusunun tanımı dinlere, kültürlere, toplumun genişliğine, açık ve kapalı oluşuna hatta zamana bağlı olarak değişmektedir. Bu anlamda düşünce tarihinde mahremiyetin tanımlanması ve sınırlanması noktasında birçok

⁶⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mabrem: Medeniyet ve Örtünme*, 11. Baskı, Metis Yay. İst., 2011, s. 20.

farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir.⁶¹ Dolayısıyla kavramın sınırlarını net bir şekilde çizmek mümkün değildir. Buna rağmen buradan mahremiyet konusu, Fischer ve Hubner'in, "mekânsal mahremiyet, kişi mahremiyeti ve bilgi mahremiyeti" şeklinde özetlediği mahremiyetin üç ana özelliği göz önünde bulundurularak incelenebilir. Buna göre mekânsal mahremiyet, kişinin yakın fiziksel alanını; kişi mahremiyeti haksız müdahalelere karşı koymayı; bilgi mahremiyeti ise kişisel verilerin toplanma, saklanma ve dağıtımının nasıl yapılacağına kontrol edilmesini gerektirir.⁶²

Burada dini gruplar temelinde konuyu ele aldığımızdan mekânsal mahremiyet ve bilgi mahremiyeti noktasından konuyu inceleyeceğiz.

Mekansal mahremiyet anlamında bakıldığında söz konusu grupların, sosyo kültürel arka planında da ifade edildiği gibi 1924-1950 arası kapıların açık olmadığı, camilerin "tekke" işlevi gördüğü dönemde mekansal anlamda bir mahremiyetten söz edilebilir. Zira o dönemde yasaklar karşısında tarikat şeyhleri faaliyetlerini "örtmek" için devlet mülkiyetindeki camileri sufi aktivizmin merkezleri olarak kullanmışlar,⁶³ görünürde cami, olan bu mekanlar aynı zamanda gizli bir "tekke" işlevi görmüştür.

Neticede devlet yöneticileri tarafından tekkelerin kapatılmış olması, tarikatları olumsuz yönde bir hayli etkilemekle birlikte, onları yok etmemiş veya edememişlerdir. Hatta tekkelerin kapatılmasından hemen sonra bir tarikat şeyhinin yazdığı bir şiir bize, bu kurumların nasıl varlığını devam ettirdiğinin de ipuçlarını vermektedir. "(...) *Seddolunmakla tekaya, kaldırılmaz zikir-i Hak / Cümle mevcudat zâkir kâinat dergabtır.*" Tüm canlıları Allah'ı zikreden müritler ve tüm evreni de tekke olarak gören bu anlayışın, büyük bir sosyal statü kaybına uğraması, "vakıf" gibi araçlar ve kurumlarının ellerinden alınmasıyla geçimlerini ve mekânlarını kaybetmelerine yol açmasına rağmen bazen kabuğuna çekilerek, bazen

⁶¹ Yakup Akyüz, "Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun 2016, s. 177-178.

⁶² Niyazi Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Liberte Yay., Ankara 2002, s. 43.

⁶³ Bektaşilik ve Mevlevilik gibi bir cami ile bütünleşerek gizlice devam eden bir tekkeye sahip olmayan tarikatlar, varlıklarını ve geleneklerini Nakşilik ile aynı ölçüde ve güçlü bir biçimde koruyamadıkları görülmektedir.

yer altına inerek ama bir şekilde varlıklarını sürdürerek 1950'den sonra ortaya çıktığı görülmüştür.⁶⁴

Tarikatların bu dönüşümünü, de Certeau'nun ifadesi ile Türk moderleşmesi stratejisi karşısında, gündelik hayatta tarikatların ayakta kalmak için geliştirdikleri taktikler olarak değerlendirmek mümkündür. Zira de Certeau'ya göre "taktik", mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Ayrıca sıradan insanlar-zayıflar gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden inşa ederler. Yine de Certeau'ya göre gündelik hayat "direnişin alanı"dır ve bu direniş, kendi savunma mekanizmalarıyla ürettiklerini ve bizzat modernleşmenin getirdiklerini içiçe sokarak, onlarla etkileşerek gerçekleşir.⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında tarikatların bu sessiz dönüşümünü, Türk modernleşme stratejisi karşısında, zayıf duruma düşen tarikatların kendilerini sessiz bir şekilde yeniden üretme durumu olarak değerlendirebiliriz.

Söz konusu durum tarikatların önüne yeni fırsat alanları açmıştır. Zira bu camilere gelenler sadece o tarikatın müritleri değil bunun yanında mürit olmayan sıradan vatandaşlar da camii cemaati olarak gelmekteydi. Bu durum kendi mürit kitlelerinin dışında daha geniş bir kitleye hitap etme fırsatını doğurmuştur. Bunun neticesinde ise hitap ettikleri bu iki farklı kesimi tutmak için sohbetlerini tarikat eğitiminin ötesinde genel islâmi bilinçlenmeye doğru dönüştürmüşlerdir.⁶⁶ Bu dönüşümün grupların içe kapalı yapısını bir nebze olsun dışarıya açtığı söylenebilir.

Yine 50'li yıllardan nisbi serbestliğin bir sonucu olarak her birisinin klasik tarikatlardan farklılaştığı ve yeni bir görünüm aldığı tekkeden farklılaştığı düşünüldüğünde bu grupların yeni şekliyle mekansal anlamda bir gizliliğinin olmadığı bir nebze olsun dışarıya açıldığı görülmektedir.

⁶⁴ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 270.

⁶⁵ Certeau, 2009, s. 113

⁶⁶ Şentürk, 2011, s. 170.

Tek parti döneminde bu gruplar tarafından gizli saklı yapılan okumalar, 1950 sonrasında sağlanan özgürlük ortamıyla birlikte açık kapı politikasına dönüşmüştür. Bunun neticesinde ise toplumun farklı kesimlerini bir araya getirebilen okuma halkaları; aynı zamanda dayanışma kültürünü de mümkün olduğu ölçüde geliştirmiş ve özellikle dindar orta sınıfın yukarıya doğru hareketli kesiminin ve genel olarak çeşitli cemaat üyelerinin sosyo-ekonomik ve siyasal ağlar oluşturduğu yapılar haline gelmiştir.⁶⁷

Özellikle 90'lı yıllardan sonra sivil toplum şeklinde faaliyet göstermek yükselen değer haline gelince bu anlamda daha fazla görünür oldukları, sivil toplum olmanın faydalarından yararlandıkları gözlenmektedir

Bütün bunlara rağmen gelinen noktada, bazı grupların resmi olarak faaliyet yürüttükleri kurumun yanında gayr-ı resmi olarak faaliyet yürüttükleri veya eğitim verdikleri ev, medrese vb... kurumlarının olduğuna da zaman zaman şahit olunmaktadır. Bu anlamda bazı mekansal mahremiyetlerin olduğu söylenebilir.

Bilgi mahremiyeti noktasında ise gruba ait bir takım bilgilerin saklanma, toplanma ve dağıtımının gizliliği ele alınabilir.

Bu bağlamda sosyo kültürel arka planda ifade edilenler göz önüne alındığında, dini grupların cumhuriyetin ilanından itibaren devlet ve sistemle görünürde bir çatışmaya girmeden, içinde buldukları şartların gereğini yerine getirerek varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. 80'li yıllardan sonra ise yine şartlar gereği sivil toplum yolu ile mücadele ve faaliyet gösterdikleri ve böylece toplumsal hayata açıldıkları görülmektedir. Bu durum tam da gündelik hayat bilimci de Certeau'nun çözümlemesi ile örtüşmektedir.

Michel de Certeau baskıya uğrayan bireylerin, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeyerek, bu otoriter ve hiyerarşik, faşist, dikey toplumsal ilişki kodlarını "içeriden dönüştürmekte" olduklarını iddia etmektedir. Sıradan insanlar -zayıflar-gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden işlerler. İşte bu noktada de Certeau bu durumu

⁶⁷ Yavuz, 2005, s. 224.

“gizli bir üretim, gizli bir yaratıcılık” olarak tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda tüketim biçiminde olan bir üretimdir.⁶⁸

Bu bağlamda dini gruplar ve sivil toplum kuruluşları değerlendirildiğinde, Modernleşme elitleri tarafından “modern” olarak belirlenmiş alanlar, anlamlar ve pratikler alanının bazı yönleri, “geleneksel” olarak adlandırılan “ortalama/sıradan” bireylerin oluşturduğu dini gruplar tarafından gündelik hayatta kabul edildiği fakat kendilerine dayatıldığı şekliyle değil içeriden dönüştürmek suretiyle yeniden üretilmiş haliyle bunu işlevselleştirmişlerdir.

Dini grupların sivil toplum kuruluşları aracılığıyla birçok alanda faaliyet göstermiş olması, o yıllarda yükselen değer olarak, sivil toplum kuruluşlarını kendi hedefleri doğrultusunda, kendilerine özgü üslup ve tarzda yeniden işledikleri söylenebilir. Zira dini gruplar eliyle kurulmuş olan sivil toplum kuruluşlarının gerçek anlamda sivil toplum kuruluşu özelliği taşıyıp taşımadığı konusu hep tartışlagelmiştir. Zira sivil toplum açık, şeffaf ve hesap verilebilirlik üzerine kurulmuştur.

Her ne şekilde olursa olsun dini grupların üzerinde baskının olduğu dönemde özellikle daha temkinli hareket ettikleri düşünüldüğünde bu dönemde gruba ait bilgilerin üyeler tarafından grup dışında konuşulması, tartışılması, mümkün değildir. Fakat grupların sivil toplum kuruluşları halinde faaliyet göstermeye başladığı ve sosyal bir hareket olarak topluma açıldıkları dönemde bu bilgilerin daha az gizlendiği söylenebilir.

5-Söylem

Dini gruplar dışa açıldıkça, modernitenin fırsatlarını daha fazla tüketerek kamusal alandan daha fazla yararlanma yoluna gittikçe kendilerini ifade etme araçları ve kullandıkları dil, söylem de farklılaşmaktadır.

Özellikle ilk dönemlerde sözlü kültürün hakim olduğu dini gruplar sosyo-kültürel şartların değişmesi ve farklı alanlara açılması ile bu söylemlerinde bir takım değişiklikler olmuştur. Örneğin yeraltında oldukları dönemde hiçbir yazılı kaynak bulmak mümkün değildir.

⁶⁸ Certeau, 2009, s. 45.

Tamamen sözlü kültür hakimdir, hatta daha önce yazılı olan İslami kaynaklar bile söz konusu şartlar gereği ezberden, gizli gizli okunmuş ve okutulmuştur. Dolayısıyla böyle bir dönemde söylem düzeyinde son derece içe dönük olması normal bir durumdur.

50'li yıllardan sonra görünür olmaya başlayınca üyelerini genişletmek ve daha fazla insana ulaşmak için ister istemez bu söylemlerinde dışarıda olan insanlara karşı bir yumuşama olduğu söylenebilir. Örneğin tekkelerin camiye sığınmış olması ve buraların gizli bir tekke işlevi görmüş olmasında bunu izlemek mümkündür. Önceki dönemlerde tekkeye sadece söz konusu grubun üyeleri gelirken artık diyanete bağlı olarak faaliyet gösteren bu camilere sıradan vatandaşlar da gelmektedir. İşte bu durum daha önce sadece kendi tabanlarına yönelik olan söylemleri, artık sıradan vatandaşı da kapsayacak şekilde yumuşadığı görülmektedir. Geride de ifade edildiği gibi 1950 sonrasında sağlanan özgürlük ortamıyla birlikte grupların toplantıları adeta açık kapı politikasına dönüşmüştür.

Yine özellikle her grubun neredeyse kendine özgü bir yayınevi olması ve internet ve sosyal medyanın yaygınlaşması da söylem düzeyinde grupları farklılaştırmaya ve daha özenli olmaya sevk etmiştir. Artık her grubun bir internet sayfası olduğu, kitap ve dergiler aracılığıyla üyelerine ulaştığı düşünüldüğünde sözlü kültüre göre yazılı kültürün daha tutarlı ve daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Daha önce sadece kendi tabanlarına hitap eden gruplar, bu araçlarla söylemlerini daha geniş kitlelere içine alacak ve farklılıklara daha fazla hoşgörü ile bakacak şekilde değiştirdiği görülmektedir. Örneğin daha önce bir grubun “Ehli Sünnet ve'l Cemaat” kavramını kullanırken, kendisini alevî olarak tanımlayan kesimi dışladığı düşünülecek bu söylemlerini “sahih itikad sahibi” şeklinde değiştirdiği görülmektedir.⁶⁹

6-Eğitim

Tasavvuf, bireylerin mistik, ahlaki ve ruhani dünyalarına hitap eden, bu dünyayı geliştirerek “iyi insan” tipinin yetişmesi için çareler arayan ve teknikler geliştiren bir düşünme, duyma, davranma ve yaşama

⁶⁹ Hilmi Türkyılmaz, *Konya'da Dini Hayat*, Basılmamış Doktora Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016, s. 247-248.

biçimidir.⁷⁰ Bu bağlamda tarihsel olarak incelendiğinde tarikatlar, eğitim başta olmak üzere, dolaylı olarak iktisadî, siyasi, ilmî hatta askerî alanlara kadar nüfuz etmiş ve bu sahalarda söz sahibi olanlara yön vermiş,⁷¹ İslam toplumları üzerinde oldukça farklı fonksiyonlar icra etmişlerdir.⁷²

Bu fonksiyonların başında da yaygın eğitim fonksiyonu söylenebilir. Özellikle Osmanlı örneği göz önünde bulundurulduğunda örgün eğitimin medrese ve ilmiye sınıfının eliyle, yaygın eğitimin de tekke ve tarikat mensuplarının eliyle yürütüldüğü anlaşılmaktadır.⁷³ Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise, sosyo kültürel arka planda bahsedildiği gibi, kurucu elitin aydınlanmacı pozitivist bir mantıkla din eğitimi yasaklama ile kendi din adamlarını yetiştirme arasında gidip geldiği görülmektedir.

Bu dönemdeki İslamı “ulema İslamı” ve” sufi İslamı” şeklinde ikiye ayıran Duran’a göre Cumhuriyet döneminde, ulema İslamı büyük ölçüde kaybolmasına rağmen, Sufi İslamı yeraltına inmiş olsa da mevcudiyetini devam ettirmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla söz konusu devrede (1950’lere kadar) tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıpları içerisinde, tam anlamıyla bir halk Müslümanlığı şeklinde olan “din”; taşradaki son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması ve yeni rejime rağmen gizli gizli devam eden sûfi çevrelere mensup, sufi şeyleri tarafından olmak üzere iki farklı zümre tarafından yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır.⁷⁵

Her ne kadar “ulema İslamı” 50’ye kadar olan dönemde siyasi iradenin baskısı ile büyük ölçüde kaybolmuş ise de seçmenle iletişim kurmanın zorunluluğunu ifade eden çok partili siyasi hayata geçildiği 50’li yıllardan sonra imam hatip okullarının, ilahiyat fakültelerinin ve resmi Kur’an kurslarının açılması ile resmi/kitabi din öğretiminde gelişmeler hızla artmıştır ve seçmeli din derslerinin olduğu bu günlere gelinmiştir.

⁷⁰ Kara, 2005, s. 202.

⁷¹ A.g.e, s. 202.

⁷² Günay, 2006, s. 308.

⁷³ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul, 2000, s. 239.

⁷⁴ Duran, 2004, s. 134.

⁷⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., 5. Baskı, İst. 2002, s. 93.

Dolayısıyla Osmanlı'da olduğu gibi Cumhuriyet'ten günümüze de din iki farklı koldan gelmiştir. Birincisi örgün ve resmi eğitim yolu ile imam hatip okullarının, ilahiyat fakültelerinin ve resmi Kur'an kursları vb.. kanalı ile öğretilen din eğitimi ve öğretimi. Bir diğeri ise volk/halk islamı diyebileceğimiz tarikat/cemaat grupları eliyle verilen gayr-ı resmi din eğitimi ve öğretimi. Bu gün de bakıldığında hemen hemen her bir dini grubun Kur'an kurslarının yanında mahallelerde bulunan gönüllü üyelerinin evlerinde bir araya gelerek dini sohbetler aracılığıyla da din eğitim ve öğretimine devam ettiği söylenebilir.

Bu bağlamda din özgürlüğü ve din eğitimi alanındaki tarihsel gelişmelere bakarak, dinden korkan, sadece alttan gelen halkın baskılarına boyun eğerek minimum düzeyde ödünler veren bir devlet ve yönetici elitin olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda devlet yöneticilerinin kamu politikalarını da kamuoyu baskılarına dayanabildiği ölçüde din karşıtı bir tutumla şekillendirdikleri söylenebilir.

Bunun yanında dini grupların her biri mensuplarını yetiştirmek, onlara kendi değer ve normlarını öğretmek üzere uyguladığı grup içi eğitimler de vardır. Cemaatlerin temelini oluşturan tarikatlar, en başta bağlılarının manevi gelişimlerini sağlamayı hedefleyen ve bunu kendi metotları dairesinde sürdüren yapılardır. Ancak her bir geleneğin kendi içinde öncelikleri, uyguladıkları metotlarda bir takım farklılıkları söz konusudur. Bu gelenek ve metotların oluşumunda tarikat silsilesi içinde yer alan müşitlerin karizmatik liderliğinin merkezi bir rolü bulunmaktadır. Kendi yaşadığı dini tecrübeyi etrafındakilerle paylaşan karizmatik dini liderler mensuplarının dini hayatı üzerinde etkili olurlar. Sembolik kişilik olan şeyhe benzemenin bir eğitim metodu olarak öncelikle uygulandığı tarikatlarda bu etki daha belirgindir. Dolayısıyla müşit mevkiindeki dini liderlerin tecrübeleri bağlıların din anlayışı üzerinde doğrudan etkili olmaktadır.⁷⁶ Tarikat tabanlı dini gruplarda da benzer eğitim modelini görmek mümkündür. Özellikle şeyhe/karizmatik lidere benzemek onu rol model almak son derece önemli görülmektedir.

Ayrıca söz konusu gruplar ilk andan itibaren kendi kurumlarında görev alacak kişileri kendileri yetiştirme yoluna gitmektedirler. Bu

⁷⁶ Abdullah İnce, "Cumhuriyet Sonrası Dini Grupların İnsan Yetiştirme Modeli – Yahyalı Hacı Hasan Efendi Örneği-", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, July 2015: Special Issue 3, s. 5.

anlamda her bir grup müntesiplerini bir takım eğitimlerden geçirmek suretiyle kendi kurum ve kuruluşlarında görevlendirmektedir. Dışa kapalı yapılar olduklarından, grubun kendi eğitimlerinden geçmeyen bir kimsenin söz konusu grupların kurumlarında din eğitimi vermek üzere yer alması neredeyse imkânsızdır. Sosyolojik açıdan düşünüldüğünde grubun kendine ait sembol, kıyafet, değer ve normlarını, ritüellerini içselleştirmiş olan kişileri görevlendirmesi normal bir durum olarak değerlendirilebilir.

Bunun yanında, her bir grup temelde Kur'anı Kerim olmakla birlikte grup içi eğitimde üzerinde daha fazla durdukları alanların olduğu bilinmektedir. Bazıları tefsir, bazıları hadis, bazıları fıkıh ağırlıklı eğitim yaptıkları izlenmektedir. Fakat bu eğitimlerde grupların, bazı kitapları seçtikleri ve üyelerine de bu kitapların dışında kitapları okumalarına pek fazla sıcak bakmadıkları söylenebilir.

V. Sonuç

Dini gruplar, insanların inandıkları dinlerini daha iyi yaşamak ve yaşatmak iddiasıyla oluşturdukları grupları ifade etmektedir. İnsanların düşünce ve yaşam tarzlarını, içinde yaşadığı toplumun, yönetim, hukuk eğitim vb.. sistemlerinden bağımsız düşünmek mümkün değilse bireylerin oluşturduğu dini grupların da yapılaşması ve düşünce yapısının şekillenmesinde içinde bulunduğu toplumun yönetim, hukuk eğitim vb.. sistemlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Onun için İslami hareketler/gruplar ve bunların dışa kapalı/içer dönük yapılaşmaları, Türk modernleşme paradigması ve bu modernleşmenin gündelik hayata yansımaları göz önünde bulundurulmadan anlaşılması mümkün değildir.

Bilindiği gibi laiklik ve pozitivism Türk modernleşmesinin iki temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından pozitivismın otoriter bir yönetim ideolojisine dönüştürülmesi ve Fransız tipi jakoben laikliğin de "yeni bir din" gibi uygulanmaya çalışılması ile çağdaşlaşmaya engel olduğu gerekçesiyle gündelik hayatın hemen her alanından islamın izi silinmeye çalışılmış, buna göre reformlar yapılmıştır. Bu reformlar devleti ve ekonomiyi dönüştürürken kültür, zihniyet ve toplumsal pratikler düzeyinde büyük çalkantılara sebep olmuştur.

Bu çalkantılardan birisi de Osmanlının son dönemlerine kadar varlığını bir şekilde devam ettiren ve halkın gündelik hayatında önemli bir etkisi olan dini gruplarda görülmüştür. Osmanlı devletinin mirası üzerine kurulan Cumhuriyet döneminde bunların devam etmesi normal bir durumdur. Fakat Cumhuriyetin kurucu kadrosu, reformlarla ortaya koyduğu ve halka öğretmeye çalıştığı yaşam tarzının yerini alabilecek her türlü yaşam tarzını boğmak ve susturmak istemişlerdir. Onun için tekke ve zaviyelerin kapatılması, kılık kıyafet üzerindeki baskı, Kur'an eğitimi engellemeye yönelik baskı vb... girişimlerle bunu sağlamaya çalışmışlardır. Fakat bu baskı neticesinde belki yaşam tarzları görünürde ifade edilmemiş fakat gizli gizli yaşamaya ve yayılmaya devam etmiştir. Aynı şekilde tarikat/cemaat tipi dini grupların da kendilerini olağan şartlarda üretememeleri ve dışa kapanmaları sorununu ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifade ile bu baskı, dini kurumların, ekonomik ve kültürel gelişmelere paralel olarak ülkemize özgü bir şekilde yeterli düzeyde kurumsallaşamaması sonucunu doğurmuştur.

Söz konusu baskı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında özellikle 1923-1946 arasında katı, 1950'lerden 1980'lere kadar uzanan dönemde gittikçe yumuşayacak bir biçimde uygulanmıştır. 80'li yıllardan sonra "sivil toplum" anlayışının devlette hakim olmaya başlamasıyla bu baskı daha da yumuşamış, özellikle 2003'ten sonra siyasi iradenin değişmesi ile din eğitimi ve öğretimi alanında özgür bir ortam meydana gelmiştir.

İşte dini hareketlerin şekillenmesinde, bu grupların bazen mümkün olduğu ölçüde dışa açılması bazen de içe dönerek dışa kapanmasında siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik şartların önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Bu şartlardan etkilenen alanların inanç, ibadet, sosyal ilişkileri, üyelerin söylemleri, eğitim vb. başlıklarda sıralanabilir.

Söz konusu grupların ve üyelerinin kendilerini rahat ifade edemediği durumlarda gündelik hayatta Goffman'ın ifadesi ile "sahnenin önü" ve "sahnenin arkası"ndaki durumlara göre farklı davranışlar içine girdiği söylenebilir. Başka bir ifade ile bu durum grupların gündemine "takiyye", "tedbir" vb. kavramları soktuğu söylenebilir.

Şüphesiz bu yapılaşma biçimleri bir anda ortaya çıkmış değildir. Nasıl ki bireylerin dini algılama ve yaşama biçimleri, zihniyet dünyaları bir anda oluşmayıp belli bir sürecin neticesinde şekillenerek ortaya çıktıysa, dini grupların yapılaşmaları, tavır ve tutumları da bir anda ortaya

çıkmamış belli bir tarihsel süreç içinde şekillenmiştir. Dolayısıyla bu durumun sadece son 10-15 yıldaki siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmeler ile izah edilmesi konunun anlaşılması noktasından eksik kalacaktır.

Genel anlamda düşünüldüğünde her toplumun olduğu gibi, her grubun veya her bireyin başkasına karşı koruduğu, müdahil olmasına izin vermediği alanlar vardır ve bu da normal bir durumdur. Fakat bu durum devletin ve toplumun dini hayatına zarar verecek niteliklerde olmasını uygun görmek mümkün değildir. Tarihimizde yaşanan bazı olumsuz örnekler de düşünüldüğünde dışa kapalı yapıların devlet, toplum ve din için her zaman risk oluşturduğu bir gerçektir. O halde bu kapalılığa sebep olan unsurları bertaraf etmek, hem bu kurumların şeffaf olmasını, ifrat ve tefritten kaçınmasını sağlayacak, hem de bu kurumların denetlenebilir yapılar haline alması sağlanacaktır. Ülkemizde din-devlet-toplum ilişkilerini sağlıklı bir zemine oturtmak için, konuyu bu bağlamda yeniden ele almak ve gerekli yasal zemini buna göre yeniden düzenlemek gerekmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Yakup, “Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun, 2016.
- Bennet, Andy, *Kültür ve Gündelik Hayat*, Phoneix Yay., Ankara 2013.
- Bennet, Tonny, Watson, Diane, *Understanding Every Life*, The Open University, Blackweşş Publishing, Cambridge, USA, 2002.
- Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, Divan Yayınları, İst. 1982.
- Cantek, Levent, *Cumhuriyetin Buluş Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yay., İst. 2008.
- Certeau, Michel de, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, (Çev. L. Arslan Özcan), Dost Kitabevi Yay. Ankara, 2009.
- Çaha, Ömer, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C. 6, İletişim Yay., İstanbul. 2004.
- Çaha, Ömer, *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yay., Ankara, 1996.
- Çelik, Celaleddin, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, (Ed. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay. Konya, 2013..
- Debord, Guy, “Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life”, Ben Highmore (der.) *The Everday Life Reader*, London: Routledge, 2003.
- Demirci, H. Aliyar, “27 “Mayısçıların Din Siyaseti”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, S. 45, Mart-Nisan 1997.
- Duran, Burhanettin, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekingil), İletişim Yay., İstanbul 2004.
- Efe, Adem, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, Dönem Yayınları, İstanbul, 2013.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997.
- Eroğul, Cem, *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

- Fiske, John, *Popüler Kültürü Anlamak*, (Çev: Süleyman İrvan), Ark Yayınları, Ankara, 1999.
- Frayer, Hans, *Din Sosyolojisi* (Çev. Turgut Kalpsüz), Doğu Batı Yay. Ankara 2013.
- Ginzburg, Carlo, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, Metis Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2016.
- Göle, Nilüfer, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler Tartışmalar*, Beyan Yay. İst. 1995.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 11. Baskı, Metis Yay. İst., 2011.
- Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yay. İst. 2012.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., 7. Baskı, İst. 2006..
- Günay, Ünver, Ecer, A. Vehbi, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1999.
- Highmore, Ben, *Everyday Life and Cultural Theory*, London ve New York: Routledge, 2002.
- İnce, Abdullah, “Cumhuriyet Sonrası Dini Grupların İnsan Yetiştirme Modeli –Yahyalı’lı Hacı Hasan Efendi Örneği-” , *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, July 2015: Special Issue 3.
- İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İst., 1990..
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 1999.
- Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah Yay., İst. 2005.
- Kentel, Ferhat, “Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler” *Alt üst Dergisi*, 3 Eylül 2011.
- Küçükdağ, Yusuf, “Osmanlı Döneminde Konya’nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış”, *Konya Şehrinin Fiziki ve Ekonomik Yapısı Makaleler I*, Selçuklu Belediyesi Yay., Konya 2004.

- Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern World* (Translated by Sacha Robinovitch), Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London, 1971.
- Mert, Nuray, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (Edt. T. Bora ve M. Gültekingil), C. 6, İletişim Yay., İst. 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., 5. Baskı, İst. 2002.
- Özbudun, Ergun, Keyman, Fuat, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, *Bir Küre Bin Küreselleşme* (Ed: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington), Kitabevi Yay., İst. 2003.
- Pettigrew, Thomas F., “Inter-group Contact Theory”, *Annual Review of Psychology*, 49, s. 65-85, 1998.
- Şen, Hasan, *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara, 2012.
- Tan, E. Mine, *Toplum Bilimine Giriş*, s. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1981, s. 53; Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, Anı Yayınları, Ankara 2011.
- Tanılır, Niyazi, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahrumiyet*, Liberte Yayınları, Ankara 2002.
- Taslaman, Caner, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011.
- Türkdoğan, Orhan, “Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve Cemaatlaşma”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1999.
- Türkyılmaz, Hilmi, *Konya’da Dini Hayat*, Basılmamış Doktora Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016.
- Uzun, Necmi, *Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış YL Tezi, Ankara, 2011.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

Yavuz, Hakan, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitabevi Yayınları, İst. 2005.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul, 2000.

DEUIFD XLV / 2017, ss. 41-80.

BİR ÖĞRETİM MATERYALİ OLARAK ZİHİN HARİTALARININ DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNDE KULLANIMI

Hilmi TÜRKYILMAZ*

ÖZ

Öğretim materyalleri, öğrenme-öğretme sürecinin en önemli unsurlarından birisidir. Bu süreçte temel amaç, bireyin daha yakınından daha somut olandan başka bir ifade ile daha iyi bilinenden hareket ederek öğrenmeyi daha kolay ve daha verimli hale getirmektir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretiminde bu amacı sağlayacak birçok öğretim materyali bulunmaktadır. Bu materyallerden birisi de zihin haritalardır.

İlgili literatür tarandığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi alanında zihin haritaları tekniği ile yapılan çalışmaların sayısının sınırlı olduğu görülmektedir. Onun için bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi için uygun bir materyal olduğu düşünülen zihin haritalarının tanıtımı yapılmış, eğitim-öğretimde hangi amaç ve işlevleri yerine getirdiği, avantaj ve sınırlılıkları tartışılmıştır. Bunun yanında konu ile ilgili diğer alanlarda yapılmış çalışmalar ele alınmış ve DKAB dersinde kullanımının örnekleri verilmiştir. Sonuçta Din kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi için etkili bir materyal olduğu düşüncesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öğretim Materyali, Zihin Haritası, Bellek Haritası, Kavram Haritası, Bilgi Toplumu.

USE OF MIND MAPS AS A TEACHING MATERIAL IN RELIGION CULTURE AND MORAL EDUCATION COURSES

ABSTRACT

Instructional materials are one of the most important elements of the learning-teaching process. The main aim is to facilitate the learning process and make it easier by starting from the immediate environment and from the more concrete, in other words from the better known towards the unknown. There are many teaching materials that will serve this purpose while teaching of

* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 26/04/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 29/06/2017

Religion Culture and Moral Education Courses (DKAB). One of these materials are mind maps.

When the relevant literature is researched, it has been seen that the number of studies done by the technique of mind maps in the field of Religion Culture and Moral Knowledge is limited. Hence, the present study introduces mind maps, as a suitable material for teaching religion culture and moral information, and discusses the education purpose and functions they serve as well as the advantages and limitations. Moreover, the use of mind maps in other relevant studies along their sample for religious culture and moral education are also presented. Consequently, mind maps are considered to be effective materials in religious culture and moral education courses.

Keywords: Instructional Materials, Mind Maps, Cognitive Map, Concept Map, Information Society,

I. Giriş

Son 30-40 yıl içerisinde bilim ve teknolojideki baş döndürücü gelişmeler neticesinde meydana gelen bilgi patlaması ve bilgi teknolojilerinin toplumsal ve ekonomik gelişmeye sundukları fırsatlar sonucunda ileri sanayi toplumlarında bir çağın kapanıp, artık yeni bir çağın başlamış olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu yeni çağın ne şekilde isimlendirileceği konusunda ise henüz bir netlik bulunmamakta ve isim bulma konusunda da zorluk çekilmektedir. Bu “yeni toplum” a bazıları “tüketim toplumu”, “kitle toplumu” veya “bilgi toplumu” adını verirken bazıları da “sanayi sonrası toplum” veya “bilgi toplumu” adını vermektedir.¹ Bazıları ise insan beyni ve zekâsı ile ilgili yapılan çalışmalara atıf yaparak “zekâ çağı” veya “beyin yüzyılı” adını kullanmaktadırlar.² Bu yeni toplum ne şekilde isimlendirilirse isimlendirilsin söz konusu toplumun en önemli özelliği ve farklılığı, bireylerin sahip olduğu öğretim seviyesi ve karşılaşılan bilgi çokluğu ile ilgilidir. Artık bu yeni toplum, eskisine oranla daha ileri seviyede yetiştirilmiş bir insan gücü

¹ Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s.5; Yüksel Özden, *Eğitimde Dönüşüm: Eğitimde Yeni Değerler*, 4. Baskı, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 15.

² Tony Buzan ve Barry Buzan, *Zihin Haritaları*, Alfa Yayınları, 2012, s. XV.

istemektedir. Dolayısıyla öğretim sisteminde de buna uygun düzenlemelerin yapılmasını gerektirmektedir.³

Şüphesiz ki bütün bu değişiklikler modern teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Modern teknolojik gelişmeler sayesinde içinde yaşadığımız dünyada çok hızlı değişiklikler olmakta ve bu değişikliklerin neticesinde hayata ve insana bakış açısı dolayısıyla eğitim anlayışı da değişmektedir. Bu anlamda çağımızda öğrencilere verilen eğitim ve geliştirilmesi hedeflenen beceriler geçmiştekilerden büyük oranda farklılık göstermektedir.

Eğitim yakın zamana kadar bilginin sabit, kesin, ve değişmeyen bir değer olarak algılandığı, yüzeysel ansiklopedik bilgilerin öğretmen tarafından öğrenciye aktarılarak onları gelecek hayat için ayaklı kütüphaneler olarak yetiştirmenin düşünüldüğü, sözel ve sayısal olarak iki yönlü zihinsel gelişmenin hedeflendiği bir yaklaşım içinde veriliyordu. Geleneksel öğretim olarak adlandırılan bu yaklaşımda, öğretmen merkezli, öğrencinin beyin gücünü sınırlı bir şekilde kullandığı, üretkenlikten çok ezberciliğe dayanan, tek düze, bireysel farklılıkları sınırlı ölçüde dikkate alan bir eğitim sistemi uygulanmıştır.⁵ Bu yaklaşımdaki öğrenme-öğretme sürecinde zamanın büyük bir bölümünü öğretmen kullanmakta, iletişim büyük oranda tek yönlü olmaktadır. Toplu öğretim esas olup, öğrencilerin bireysel farklılıkları, yetenekleri, ilgileri, beklentileri, öğrenme hızı vb. noktalar yeterince dikkate alınmamaktadır. Dolayısıyla bu sistemde “düz anlatım” ve “soru-cevap” en çok tercih edilen yöntemler olmakta ve bunun dışındaki etkinliklere fazla yer verilmemektedir.⁶ Doğal olarak böyle bir eğitim, öğretimi esas alarak öğrenciyi bazı bilgilerin öğretilmesi gereken bir varlık olarak ele aldığından bir dizi bilginin öğretmen tarafından öğrenciye aktarılması ve

³ Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 4. Baskı, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009, s. 102.

⁴ Dura, 1990, s.77.

⁵ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 11.Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2011, s. 6-7.

⁶ Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2007, s. 149.

bunların ezberlenmesi ile sınırlı kalmaktadır.⁷ Dolayısıyla eğitim programı da öğrencilerin düşünme ve problem çözme yeteneklerini geliştirici bir hedef taşımamaktadır. Düşünme yeteneği gelişmeyen bir öğrencinin en büyük zihinsel etkinliği, sadece ezberlemek ve ezberlediği bilgiyi geri çağırarak, ancak bu bilgiyi nerede ve nasıl kullanacağını bilememekten ibaret olmaktadır.⁸

Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler, iletişim imkânlarının artması gibi faktörlerle 20. yüzyılın ortalarından itibaren toplumda hızlı değişiklikler ve gelişmeler görülmüştür. 20. yüzyıl ortalarında başlayan özellikle son çeyreğinde yoğunlaşan değişimler ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da değişmeyi zorunlu kılmıştır.⁹ Değişen ve gelişen dünyanın toplumsal ihtiyaçları karşısında geleneksel eğitim-öğretimin yetersizliği ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalar sonucunda eğitim bilimciler tarafından yeni yaklaşımların araştırılıp uygulamaya konulması ve geleneksel eğitim paradigmasında bir takım değişikliklere gidilmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁰ Neticede toplumun ortaya çıkan yeni gereksinimlerini karşılayabilmek için sürekli öğrenme ve beceri geliştirme temeline dayalı bir eğitim anlayışı ortaya çıkmış, öğrencilere sürekli bilgi yüklenen değil, öğrencinin merkeze alındığı bir eğitim anlayışı benimsenmiştir. Böylece şekilcilikten, ezbercilikten, tekdüzelikten ve öğretmen merkezlikten uzak olan bu yeni anlayış, araştırmacı, öğrenmeyi öğrenen, sorgulayıcı, problem çözme yeterliliğine sahip, analiz ve sentez yapabilen, akılcı ve üretken öğrenciler yetiştirmeyi amaçlamaktadır.¹¹ Böylece bu yeni süreçte

⁷ Günseli Girgin, “Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ed. Alim Kaya), 7. Baskı, Anı Yayınları, Ankara 2011, s. 3.

⁸ Özden, 2011, s. 138.

⁹ Refik Balay, “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, Sayı: 2, Ankara 2004, s. 67.

¹⁰ Erden, 2009, s. 97-100; Özden, 2011, s. 13; Hasan Çelikkaya, *Eğitim Bilimlerine Giriş: Eğitimcilik ve Öğretmenlik*, 4. Baskı Nobel Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 66-67.

¹¹ Ersin Altıntaş, “Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, (Ed. Gürhan Can), 12. Baskı, Pegem kademi yayınları, Ankara, 2011, s. 2; Birsal Aybek, “Düşünme ve Eleştirel Düşünme”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. Baskı, Anı Yayınları, Ankara 2011, s. 388.

öğrencinin, eski dar kalıplardan çıkıp öğretmenin rehberliğinde, “öğrenmeyi öğrenen” birey konumuna gelmesi düşünülmektedir.¹²

Şu anda eğitim ve öğretim, öğrencilere önceden belirlenmiş içeriğin doğrudan aktarılması olarak değil, öğrenmenin kolaylaştırılması, öğrenme işinde öğrenciye dış dünyaya ilişkin kendi bireysel bilgi, anlam ya da yorumlarını yapılandırması için yardım edilmesi süreci olarak görülmektedir. Bu nedenle öğretim uygulamalarının tasarımı ve uygulanmasında öğretmenlerin neyi, nasıl öğreteceklerinden çok, öğrencilerin hangi koşullarda daha iyi öğrenebilecekleri üzerinde durulmaktadır. Öğrenci öğrenme sürecine aktif katılmaktadır. Öğretmen öğrenmeyi kolaylaştırmaya yönelik rehberlik etmek, öğrencinin öğrenme sürecine katılımını sağlamak için gerekli önlemleri almak ve öğrenciyi sürekli güdülemek durumundadır. Öğrenci sınıf içinde pasif ve edilgen durumda olmaktan çıkmakta, bilgileri aktif alan, kendi hedefleri doğrultusunda kendi stratejileriyle işleyen bir yapıya kavuşmaktadır.¹³

Geçmişte, temel amacı bireyi işe hazırlamak olan eğitim, eğitim sürecinde belirli bilgi ve becerileri kazanmayı hedefleyen, sadece okul yıllarını kapsayan bir süreçti. Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler, iletişim imkânlarının artması, eğitim ortamlarının çeşitlenmesi, öğretmenlerin mesleki yeterliliklerinin yükselmesi ve öğrenme ortamlarındaki rollerin çeşitlenmesi, “hayat boyu öğrenme” ve “öğrenmeyi öğrenme” gibi kavramların dünyada kabul görmesine neden olmuştur.¹⁴ Artık bu gün eğitim yaşam süresince devam eden, sadece okulu değil iş hayatını ve bütün yaşamı kapsayan, kesintisiz devam eden bir süreçtir. Artık eğitim, bilgiyi vermekten çok, bu bilgiye nasıl ulaşılacağına, nasıl değerlendireceğine ve nasıl kullanacağına yollarını öğretmeyi hedeflemektedir. “Bilgi çağı” denilen bu çağdaki bilginin çokluğu ve hızlı değişimi eski “bilgi edinmeye” yönelik eğitim sistemindeki değişiklikleri gerekli kılmıştır. Çünkü bilgi toplumu, geleneksel dönemin aksine bilgi yüklü insan yetiştirmekten ziyade, gerekli bilgiye gerekli olduğu anda

¹² Gülcan Numanaoğlu, *Bilgi Toplumu-Eğitim-Yeni Kimlikler-II: Bilgi Toplumu ve Eğitimde Yeni Kimlikler*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 32, (1-2), Ankara 1999, s. 347.

¹³ Sünbül, 2007, s. 150-151.

¹⁴ Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, 8. Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2011, s. 351.

ulaşabilen, bilgiyi sınıflayabilen, çözümleyebilen, bilgiden yararlanabilen, bilgiyi sorun çözmeye uygulayabilen, işbirliği yapabilen, çok kültürlü ve yeni bilgiler üretebilen insanı gerektirmektedir.¹⁵

Bilgi toplumunda eğitimin amacı zayıf yönleri onarıp temel becerilerde yeterlilik kazandırarak benzer ortalama bireyler yaratmaktan çok bireysel farklılıkların gözetildiği ve başarılı yönlerin ortaya çıkarıldığı bir süreci gerçekleştirmek olmaktadır. Öğrenmeyi bilmek, öğrenmeyi öğrenmek, bireysel olarak öğrenmek, takım halinde ve örgüt olarak öğrenmek eğitimin temel öğeleri olarak kabul edilmektedir.¹⁶

Bilgi toplumunda eğitim yöntemlerinde bireysellik öne çıkmış, bireyin kendi yeteneklerini potansiyellerini keşfetmesi ve ilgi duyduğu alanlara yönelmesini sağlayan esnek programlar ön plana çıkmıştır. Öğrenme ve öğretme hakkındaki yeni bilgiler öğrenmenin parmak izi kadar kişiye özgü bir olgu olduğu, uygun öğrenme koşulları sağlandığında herkesin öğrenebileceği, dolayısıyla öğrenemeyecek hiç kimsenin olmadığı ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz eğitim sistemindeki söz konusu paradigma değişiklikleri, DKAB öğretimini de doğrudan etkilemiştir. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, DKAB öğretimi alanındaki paradigma değişikliğini genel anlamdaki eğitimdeki paradigma değişikliğinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira DAKB programlarının hazırlanmasında Türk milli eğitimin amaçlarının ve ilköğretim ve ortaöğretim okullarının amaçlarının, duruma göre yönlendirici, sınırlayıcı veya bütünlüğü olarak işlev gördüğü bilinmektedir.¹⁷ Bu anlamda DKAB dersi programı hazırlanırken bireylerde bulunması istenen/hedeflenen niteliklere bakıldığında genel eğitim programlarından ayırmak mümkün değildir.

¹⁵ Şişman, 2011, s. 350; Erden, 2009, s. 102.

¹⁶ Salih Zeki Genç, M. Yunus Eryaman, "Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 9, ss. 1-1, Afyon 2007, s. 98.

¹⁷ Cemal Tosun, "İkibinli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum ve Tartışmalar* (28-30 Mart 2001), MEB Yayınları. Ankara 2004, s. 757.

Özellikle son yıllarda çağdaş eğitim anlayışı içinde ele alınarak, değişen ve gelişen çağın şartlarına cevap verebilecek duruma getirilen günümüz DKAB dersi öğretim programı incelendiğinde genel hatlarıyla şunları söylemek mümkündür.

Eğitim süreçlerinde aktif olarak yer alan, bu süreçlerde kazanılan yeterlilikleri yaşamına aktarabilen, bilimsel verileri dikkate alan, “öğrenmeyi öğrenme” yeterliliği kazanan ve yaşam boyu öğrenmeyi alışkanlık haline getiren, düşünen, araştıran, soran, sorgulayan, görüş alışverişi yapmaya istekli, demokrasiyi özümsemiş hoşgörülü bireyler yetiştirilmesi önem kazanmıştır. Öğrencilerin haklarını bilen, kullanan, sorumluluklarını yerine getiren bir birey olarak yetişmeleri önemsenmiştir.

Programda öğrenci, bilgilerin doldurulacağı bir depo gibi görülmemiş, öğretmenin rehberliğinde bilginin inşacı konumuna getirilmiştir. Bu bağlamda bilgi ezberlenmeye değil bilgi üretmeye dayalı eğitim yaklaşım ve modelleri temele alınmıştır.

Öğrenci merkezli öğrenme ortamlarında DKAB öğretmenin rolünün de geleneksel sınıflardaki rolünden farklılaştığı görülmektedir. Programın uygulama sürecinde öğretmenin rolü, bir antrenör gibi eğitim ortamını düzenleyen, öğrencileri organize ve motive eden bir işlev üstlenerek öğrencilerin kendi öğrenmelerini gerçekleştirmelerine fırsat sağlayan, onların keşfetme, düşünme, araştırma ve karar verme kabiliyetlerini geliştirilmesi gereken kişi olarak tanımlanmıştır.¹⁸

Öğrenmeye verilen bu önemin bir sonucu olarak bu dönemde pek çok yeni yaklaşım ve kuramın da ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birkaç tanesi yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı, beyin temelli öğrenme yaklaşımı, işbirliğine dayalı öğrenme yaklaşımı, yaratıcı düşünme öğretimi vb. burada hatırlanabilir. Buraya kadar bahsedilen eğitimdeki bütün değişme, gelişmeler ve yeni paradigmlar öğretme-öğrenme sürecinde yeni içeriklerin ve materyallerin geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır.

¹⁸ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB, Ankara, 2010, s. 11-29; *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB Devlet Kitapları, Ankara, 2010, s. 9-26.

İşte son gelişmeler kapsamında zihin haritası tekniği de öğrencilerin bilgiyi nasıl kazanacaklarından ziyade nasıl kullanacaklarını öğretmeyi hedefleyen bir teknik olarak eğitim sistemindeki yerini almıştır.¹⁹ Bu bağlamda son gelişmeler ışığında güncellenen DKAB öğretim programının uygulanmasında ve yeni dönemde öğrenciden beklenenleri yerine getirmesi noktasında, bilginin görsel sunumuna imkân veren zihin haritası tekniğinin önemli bir öğretim materyali olduğu söylenebilir.

Zihin haritasını tanıtmadan/anlatmadan önce zihin haritasının nasıl ortaya çıktığına, tarihsel arka planına başka bir ifade ile bilimsel temellerine kısaca değinmek gerekmektedir.

II. Zihin Haritasının Bilimsel Temelleri

Zihin haritalama tekniği, temelini 1960'li yılların sonlarında Profesör Roger Sperry (Kaliforniya) ve arkadaşlarının beynin Serebral Korteks (dış kabuk) üzerine yaptığı çalışmalarından almaktadır. Sperry'nin araştırmalarına göre korteksin iki kısmı (veya yarım küresi) zihinsel fonksiyonları aralarında paylaşmaktadırlar. Araştırmada **sol yarım küre**'nin mantık, sayılar, diziler, doğrusallık, analiz ve sıralama becerilerinde etkin olduğu, **sağ yarım kürenin ise**, ritim (müzik), uzamsal farkındalık, bütünlük (gestalt), hayal gücü, hayal kurma renk ve boyut zihinsel alanlarda baskın olduğu tespit edilmiştir.²⁰ Diğer bir ifade ile sol beyin matematik, mantık, kelimeler (dil), doğrusallık, analiz vb. faaliyetlerle ilgilenirken, sağ beyin müzik, hayal gücü, tahayyül, renkler, bütünlük (resmin bütünü) ve boyutla ilgili faaliyetlerle uğraşmaktadır.²¹

Son yıllardaki beyinle ilgili yapılan bu vb. araştırmalar, eğitimcilerin öğretme-öğrenme ile ilgili çalışmalarını da etkilemektedir. Bu çalışmalar eğitim anlayışında da bir takım paradigma değişikliklerini

¹⁹ Yasemin Derelioglu, "Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi Dersinde Akıl Haritasının Kullanımı", Eğitimde İyi Örnekler Konferansı, İstanbul: Sabancı Üniversitesi, (Ocak 2005) <http://www.erg.sabanciuniv.edu/iok2005/bildiriler/yaseminderelioglu.doc> 15.10.2012).

²⁰ Buzan ve Buzan, 2012, s.8.

²¹ Tony Buzan, *Aklını Kullan*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011, s. 25.

ortaya çıkarmakta, yeni yöntem ve tekniklerin de keşfedilmesine de imkân vermektedir. Örneğin geleneksel eğitimde bireyin bilgiyi öğrenebilmesi amacıyla okullarda verilen eğitimde daha çok sol beyin faaliyetleri ön plana çıkmakta, sağ beynin yetenekleri daha üstün olan öğrenciler başarısız olarak nitelendirilmekteydi. Fakat 1983 yılında Howard Gardner'ın, Piaget'in bilişsel gelişim kuramı ve Donald Hebb'in Nero-fizyolojik öğrenme kuramına dayandırarak geliştirmiş olduğu "Çoklu Zekâ Kuramı" önceki bilgilerden çok farklı şeyler ileri sürüyordu. Gardner, bu kuramıyla bireyin birden fazla zekâ alanına²² sahip olduğunu ve bu zekâ türlerinin her bireyde mevcut olmakla beraber, her bir zekânın, kişinin yetiştirilme şekline bağlı olarak geliştirilebileceğini savunmaktadır.²³ Bu anlayış eğitimciler tarafından da benimsenmiştir. Bireyin sahip olduğu zekâ türü daha çok bireyin beyninin hangi lobunu etkin olarak kullanabildiğine bağlıdır. İnsan beyninin etkin olarak kullanılabilmesi için, mantıki bir işleyişe sahip olan sol beyin yanında, tamamen hayal gücünü yöneten sağ beyin de geliştirilmesi ve sürece dahil edilmesi gerekmektedir. Zira hayal gücü denildiğinde renkler, şekiller, resimler, semboller ve düşünce zenginliği akla gelmektedir.²⁴ Dolayısıyla eğitimcilerin görevi de geleneksel döneme göre farklılaşmaktadır. Zekâ, kendine uygun ortam bulduğunda geliştiğine ve yüksek performans gösterdiğine göre eğitimcilerin her bir zekâ alanını destekleyecek şekilde, eğitim ortamı ve eğitim materyalini hazırlamak ve öğrenciye rehberlik etmek durumundadırlar.

İşte 60'lı yılların sonunda beyinde bilginin işlenme süreci, beyin hücrelerinin yapısı ve işlevleri, serebral korteks üzerindeki araştırmaların eğitim alanına uyarlanması neticesinde zihin haritaları 1970'li yıllarda özel bir not alma tekniği olarak bir matematikçi, psikolog ve beyin araştırmacısı olan Tony Buzan tarafından geliştirilmiştir.²⁵ Fakat kısa bir süre sonra zihin haritaları not alma tekniği olmasının yanında bilginin

²² Gardner "zekâ alanı" olarak tanımladığı zekâ çeşitlerini, sözel/dil zekâ, mantık/matematik zekâ, görsel/uzamsal zekâ, bedensel/devim duyumsal zekâ, müzik/ritim zekâ, sosyal/kişilerarası zekâ, kişisel zekâ, doğa-varoluşsal zekâ olmak üzere sekiz alandan bahsetmektedir.

²³ Sünbül, 2007, s.171.

²⁴ Münir Arıkan, *Nitelikli İnsan*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 183-184.

²⁵ Buzan ve Buzan, 2012, s.10.

görsel sunumuna imkân veren görsel bir eğitim materyali olarak öğrenme-öğretme sürecinde işlevsel bir araç olduğu kabul edilmiştir.

III. Zihin Haritası Nedir

Zihin Haritası, İngilizce “mind map” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Fakat ulusal literatüre çevrilirken farklılıklar ortaya çıkmakta²⁶ zihin haritasının karşılığı olarak “bellek haritası”, “akıl haritası”, “beyin haritası”, “anlam haritası” ve “fikir haritası” gibi farklı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.²⁷

Bu alandaki literatür incelendiğinde zihin haritasının birçok tanımının yapıldığı görülmektedir.

Novak’a göre, zihin haritalama tekniği, öğrencilerin anlamlı öğrenmelerinin iskeletini oluşturmak için bir yol olarak tavsiye edilen grafiksel bir gösterim şeklidir.²⁸ Nast’a göre ise anahtar kelimeler ve resimlerle düşünceleri organize etmenin ve not almanın bir yolu olup; bilgi yığınlarını bir kâğıt üzerine özetleme tekniğidir.²⁹ Bir başka tanıma göre zihin haritası, anahtar sözcük ve imgelerin birbiriyle birleşmesiyle zihinde meydana gelen doğal süreci, kâğıt üzerinde sürdürme tekniğidir.³⁰ Başka bir ifade ile görsellerin yazıyla birlikte kullanıldığı anlam kurma tekniklerinden biridir.³¹

²⁶ Gülnur Aydın, *Zihin Haritalama Tekniğinin Dinlenen Anlamaya Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Erzurum, 2009, s. 32

²⁷ Gülhan Yılmaz, *Çokgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Kastamonu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Kastamonu, 2012, s. 6.

²⁸ Joseph D. Novak, *Learning Creating and Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*. Manwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1998. (Akt. Suphi Önder Bütüner, Açılar ve Üçgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi, Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Basılmamış YL Tezi, Balıkesir, 2006, s. 20)

²⁹ Jamie Nast, *Idea Mapping: How to Access Your Hidden Brain Power, Learn Faster, Remember More and Achieve Success in Business*, John Wiley&Sons, Inc., New Jersey, 2006, s. 8.

³⁰ Michael J. Gelb, *Düşünmenin Tam Zamani*, Arion Yayınevi, İstanbul.2002, s. 87

³¹ Hayati Akyol, *Türkçe Öğretim Yöntemleri*, Kök Yayıncılık, Ankara. 2006, s. 45.

Zihin haritası tekniğinin mucidi sayılan Tony Buzan ise zihin haritasını, anahtar sözcükler ve anahtar görüntüler kullanarak genelde kâğıt üzerinde bilgi saklama, düzenleme ve önem sırasına göre organize etme tekniği³² olarak tanımlamaktadır.

Balım, Evrekli ve Aydın'a göre zihin haritalama, bireylerin merkez bir kavram ya da düşünceye ilişkin sahip oldukları kavram ve düşünceleri ilişkilendirmelerini ve resim, ifade, şekil, büyüklük, renk unsurlarının kullanımı sayesinde sol beynin yanı sıra sağ beynin de aktif olarak kullanılmasını sağlayan beyin temelli etkili bir görsel tekniktir.³³

Yapılan farklı tanımlardan hareketle zihin haritası; “anahtar kelimelerin, renkler, resimler ve simgelerle desteklendiği, fikirler ve kavramlar arasında bağlantılar kurarak eski ve yeni bilgilerin özümsemesinde beyni bir bütün olarak kullanmayı amaçlayan, yaratıcılığın temel alındığı bir teknik”³⁴ olarak tanımlanabilir. Başka bir ifade ile zihin haritalarını; düşünceler ve kavramlar arasında bağlantılar kurmak suretiyle anlama ve hatırlamayı kolaylaştırmak, bilginin nasıl kullanıldığını göstermek için, anahtar kelimeler, görseller ve renkler yardımıyla beynin bir bütün olarak (sağ ve sol beyin) öğretme-öğrenme sürecine dahil edildiği, yaratıcılığın ön planda olduğu beyin temelli etkili grafiksel bir materyal olarak açıklamak mümkündür.

Buraya alınan bazı tanımlardan da anlaşıldığı gibi zihin haritalarının üzerinde uzlaşmış tek bir tanımından bahsetmek mümkün değildir. Fakat bütün bu tanımlardan da yola çıkarak zihin haritalarının olmazsa olmazı diyebileceğimiz üç temel unsurun bulunduğu söylenebilir. Bunlar anahtar sözcükler, imge ve renkler olarak sayılabilir.

Yukarıdaki tanımları ortaya koyduktan sonra, bu durumun daha iyi anlaşılması için, zihin haritalarının kavram haritalarından farklı bir materyal olduğunun da ifade edilmesi ve bu farklılıkların ortaya konması

³² Tony Buzan, *Akıl Haritaları: Yaratıcılığımız Harekete Geçirin ve Hayatımız Dönüştürün*, Boyut Yayınları, İstanbul, 2009, s. 12.

³³ Güliz Aydın, Ali Günay Balım, Ertuğ Evrekli, “The Use of Mind Maps and The Theory of Multiple Intelligences in The Science Instruction”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21, 2007, s. 76.

³⁴ Ayşegül Şeyihoğlu, Yavuz Akbaş, Ayça Kartal, *Uygulama Örnekleri İle Coğrafya Eğitiminde Kavram ve Zihin Haritaları*, Pegem Akademi yayınları, Ankara, 2012, s. 62.

gerekmektedir. Zira birçok kişi zihin haritalarını, daha yaygın kullanılan ve popüler olan kavram haritaları³⁵ ile karıştırdığı görülmektedir.³⁶

IV. Zihin Haritasının Kavram Haritasından Farkları

Zihin haritaları ile kavram haritaları birbirlerine bazı noktalardan benzemelerine rağmen bu iki materyal arasında tanımları, oluşturulma biçimleri, okuma yönü, kullanılan görsel araçlar, işlevleri gibi bazı yönlerden farklılıkları bulunmaktadır.³⁷

Kavram haritası, kavramlar arasındaki ilişkileri çapraz ve doğrusal bağlarla açıklayan hiyerarşik bir diyagram olarak tanımlanırken,³⁸ zihin haritası ise anahtar kelimeler, renkler, resimler ve simgelerle desteklenen, fikirler ve kavramlar arasında bağlantı kurmaya yarayan resim merkezli doğrusal olmayan grafiksel bir diyagram olarak tanımlanmaktadır.³⁹

Kavram haritasında temel kavram tepeye yazılır, alt kavramlar ise aşağıya doğru eklenir. Kavramlar kutular içinde gösterilir. Kavramlar arasındaki ilişkiler de oklar ve okların üzerine yazılan notlarla gösterilerek oluşturulur.⁴⁰ Zihin haritasında ise ana konu merkeze yerleştirilir. Bu konu ile ilgili başlıklar dallar şeklinde yanlara eklenir, dalların üzerine de

³⁵ Kavram haritaları, Joseph D. Novak ve D. Bob Govin'in 1984 yılında kaleme aldığı "Learning How to Learn" adlı eserle ilk olarak ilk olarak tanıtılmış ve böylece eğitim sahasına girmiştir. (Astrid Brinkmann, "Graphical Knowledge Display-Mind Mapping and Concept Mapping as Efficient Tools in Mathematics Education", *Mathematics Education Review*, No 16, April 2003, s. 42.)

³⁶ Buzan ve Buzan, 2012, s.71; Şeyihoğlu, Akbaş, Kartal, 2012, s. 87.

³⁷ Martin Eppler. "A Comparison Between Concept Maps, Mind Maps, Conceptual Diagrams and Visual Metaphors as Complementary Tools for Knowledge Construction and Sharing", *Information Visualization*, 5(1), USA, 2006, s. 203; John W. Budd, "Mind Maps As Classroom Exercises", *The Journal of Economic Education*, 35:1, 2004, s. 43-44.

³⁸ Joseph D. Novak ve D. Bob Govin, *Learning How to Learn*, Cambridge University Press, United States of America, (Akt. Nurdan Kalaycı, "İki Boyutlu Görsel Öğrenme ve Öğretim Araçları", *Öğretim teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Nobel Yayınları., s. 72.)

³⁹ Eppler, 2006, s. 203; Gelb, 2002, s. 95; Buzan ve Buzan, 2012, s.31-33.

⁴⁰ Cemal Tosun, Recai Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları*, PegemA Yayınları, Ankara 2005, s. 9-12; Şeyihoğlu, Akbaş, Kartal, 2012, s. 35.

açıklayıcı ifadeler yazılmak suretiyle renkler, anahtar sözcükler ve imgeler kullanılarak oluşturulur.⁴¹

Oluşturulma biçimi farklı olması sebebiyle okuma yönü açısından da kavram haritası ve zihin haritası arasında farklar vardır. Kavram haritası yukarıdan aşağıya doğru okunurken zihin haritası merkezden dışarıya doğru okunmaktadır. Kavram haritasında görsel araç olarak kutu/balon ve oklar kullanılırken zihin haritasında merkezi balon, renklendirilmiş dallar, imgeler kullanılır.⁴²

İşlevleri açısından da birtakım farklılıklar bulunmaktadır.

Kavram haritalarında öğrenci yalnızca öğrendiği kavramın tanımına veya diğer kavramlarla arasındaki ilişkilere yoğunlaşmaktadır. Zihin haritalarında ise öğrencinin temel konu/kavramla diğer kavramlar ve fikirler arasında bağlantı kurmasının yanında hatırlamasını kolaylaştıracak şekilde sembol, simge ve anahtar sözcükler kullanması öğrenmeyi daha etkili hale getirmektedir. Ayrıca zihin haritalarında öğrenci renkli kalemler kullanarak beynin sağ lobunu da devreye sokmaktadır. Böylece beynin her iki lobu birbiriyle ilişki içerisinde çalışarak, daha kalıcı bir öğrenmenin sağlanmasında zihin haritası kavram haritasına göre daha işlevsel olmaktadır.⁴³ Başka bir ifade ile zihin haritaları, öğrencileri resim, şekil, kod ve renkleri kullanmaya yönlendirmesi sebebiyle öğrencilerin yaratıcılık kanallarına hitap etmektedir. Kavram haritalarında ise resim ve renklerin kullanımı daha sınırlı olduğundan öğrencilerin yaratıcılık kanallarına hitap etmesi zihin haritalarına göre daha sınırlı kalmaktadır.

Bunların yanında zihin haritalarında konuya ilişkin ana konunun/kavramın kâğıdın merkezinde olması, alt kavramların kıvrımlı çizgilerle yayılması, her kıvrımlı çizginin üzerine bir anahtar sözcüğün yazılması ve açık bir yapıya sahip olması sebebiyle zihin haritası

⁴¹ Eppler, 2006, s. 203; Buzan ve Buzan, 2012, s.61-64; Gelb, 2002, s. 95

⁴² Eppler, 2006, s. 203; Tosun, Doğan, 2005, s. 9-12; Şeyihoğlu, Akbaş, Kartal, 2012, s. 35.

⁴³ Eppler, 2006, s. 203,206; Budd, 2004, s. 44; Buzan ve Buzan, 2012, s.61-68.; Astrid Brinkmann, "Graphical Knowledge Display-Mind Mapping and Concept Mapping as Efficient Tools in Mathematics Education", *Mathematics Education Review*, No 16, April 2003, s. 36.

öğrencinin fikir üretimine kavram haritasına göre daha fazla fırsat sunduğu söylenebilir.

V. Zihin Haritalarının Yapısı

Zihin haritalarının oluşturulmasında dikkat edilmesi gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Öncelikle zihin haritaları belli bir sıraya göre ve şu kurallar takip edilerek oluşturulmalıdır.⁴⁴

- Boş bir sayfa yatay bir pozisyonda tutularak işe başlanır. Yaratıcı düşüncenin sağlanabilmesi için, kâğıdın merkezinden başlanmalıdır. Kâğıdın üst kısmından başlamak düşüncenin kısıtlanmasına sebep olabilir.
- Sayfanın merkezine zihin haritasının konusunu ifade eden resim veya simge yerleştirilir. Eğer resmin kullanılması uygun görülüyorsa konuya uygun iyi seçilmiş anahtar bir sözcük de yazılabilir. Merkezden yapılan bu başlangıç beynin her yöne doğru özgürce düşünmesine imkan sağlar.
- Merkezden çevreye doğru dallar çizilir. Çizgiler üzerine doğrudan ana fikirleri ifade eden anahtar sözcükler yazılır. Dalların sırası önemli değildir ancak konunun anlaşılması açısından belli bir sıraya gereksinim varsa dallar saat yelkovanı yönünde olabilir hatta numaralandırılabilir. Mümkünse her dala anahtar bir sözcük yazılır. Anahtar sözcükler hatırlama külçeleridir bu anlamda cümle ve paragraflardan daha kolay hatırlanabilir.
- Ana dallardan başlayarak alt dallar çizilir. Burada önemli olan düz çizgiler yerine, kıvrımlı dallar kullanılmasıdır. Buzan'a göre bu kıvrımlı dallar beynin çalışma tarzına paralellik gösterirler. Çünkü beyin bilgiyi düz yapılar kullanarak değil esnek bir yapıda işlemektedir. Beyin bir düşünceden diğer düşünceye doğrudan ulaşmadığı için düz çizgiler beyne sıkıcı gelebilir. Dolayısıyla ağaç

⁴⁴ Buzan ve Buzan, 2012, s.67-69; Gelb, 2002, s. 95-97; Brinkmann, 2003 s. 36-37; Şeyihoğlu, Akbaş, Kartal, 2012, s. 68-70.

dalları gibi kıvrımlar hem daha fazla ilgi çekmekte hem de göze daha hoş gelmektedir.

- Zihin haritasının tamamında renkler kullanılır. Çünkü renkler beynin sağ lobunun etkin olarak çalışmasını ve düşüncelerin daha iyi hatırlanmasını sağlar.
- Her dalda düşünceyi ifade eden bir anahtar kelime kullanılır. Düşünceler düz yazı biçiminde yazıldığında, bunları beynin ilişkilendirmesi zordur. Fakat dikkat çekici bir anahtar sözcük beyni harekete geçirebilir ve bu sayede o kelimeye ilişkin düşünce hatırlanabilir. Her anahtar sözcük ilişkili olduğu ifadeyi temsil edecek biçimde seçilmelidir.
- Sayfanın her yerinde imgeler kullanılır. Merkez imgede olduğu gibi, her imge binlerce kelimeyi ifadelendirir; bilginin hatırlanmasını kolaylaştırır ve yaratıcılığı artırır.
- Resimler, taslaklar semboller eklenmelidir. Örneğin küçük oklar, geometrik figürler ünlem işaretleri, soru işaretleri vb.. bunlar zihin haritasını en iyi şekilde tanımlayan sembollerdir.

VI. Zihin Haritalarının DKAB Öğretim Sürecindeki Amaç ve İşlevleri

Yukarıda da ifade edildiği gibi DKAB dersi öğretim programlarını, eğitimdeki söz konusu kuram ve yaklaşımlardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu anlamda DKAB öğretim programı hazırlanırken çağdaş yaklaşımların temele alındığı görülmektedir. Programda öğrenciyi, öğrenme ve bilgi üretme süreçlerinde etkin kılan yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Bunun yanında programda aktif öğrenme, işbirliğine dayalı öğrenme, bağımsız öğrenme, öğrenmeyi öğrenme, sınıf dışında eğitim, bireysel farklılıklara duyarlı eğitim gibi çeşitli uygulama ve yaklaşımlara ağırlık verildiği görülmektedir. Ayrıca her öğrenciye ulaşabilmek için öğrenme-öğretme yöntem ve tekniklerindeki çeşitlilik dikkate alınmıştır.⁴⁵

⁴⁵ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 9-12; Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 10-13.

DKAB öğretim programının sözkonusu özellikleri bağlamda düşünüldüğünde zihin haritası tekniğinin veya materyalinin eğitim öğretim sürecinde nasıl bir işlev gördüğünü anlayabilmek için öğrenme kuram ve yaklaşımları açısından değerlendirmek yani öğrenmenin nasıl gerçekleştiğine bakmak gerekmektedir.

Yapılandırıcı kurama göre bilgi pasif bir şekilde değil aktif bir şekilde bireyin kendisi tarafından ve algılama yoluyla oluşturulur. Algılamanın amacı kişinin kendi dünyasını organize etmesidir. Buna göre bilgi etkin bir biçimde bireyin zihninde yapılandırılmakta ve anlamlandırılmaktadır. Kısaca yapılandırmacı yaklaşımda odak, algılama ve bireydir.⁴⁶ Dolayısıyla yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenme, bireyin dış çevreden aldığı olgu, olay ya da kavramları, bireyin kendi dünyasında (beynindeki zihinsel işlemler sonucu) içselleştirmesi ve anlamlandırması olayıdır. Bu anlamda zihin haritaları bireyin öğrendiklerini beyinde işledikten sonra kendi ifadeleri ile kağıda dökmesini ifade ettiğinden, bu kurama göre zihin haritalarının uygun bir materyal olduğu söylenebilir.

Geşalt kuramına göre birey bütünü parçalara ayırıştırarak değil, anlamlı, örgütlenmiş, bütünlük halinde algılar. Daha sonra bütünü parçaları arasındaki ilişkileri keşfeder. Başka bir ifade ile insanlar gördüklerini bir bütün olarak algırlar. Bütünü oluşturan parçaların aralarındaki ilişkileri keşfetmek bu algılamada son derece önemlidir.⁴⁷ İşte bu keşfetmeyi sağlamak için kullanılan araçlardan birisi de zihin haritalarıdır. Zihin haritalarında, öğrenen o konuyla ilişkili tüm bildiklerini kağıda döker. Söz konusu haritada bilgiler ve bu bilgiler arasındaki ilişkiler bir bütün olarak ortaya konur.⁴⁸

Ausubel tarafından geliştirilen anlamlı öğrenme yaklaşımına göre ise öğrenme; bireyin sahip olduğu kavramlar ve önermeler ile yeni

⁴⁶ Fitnat Köseoğlu, Nusret Kavak, "Fen Öğretiminde Yapılandırıcı Yaklaşım", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, Ankara 2001, s. 144.

⁴⁷ Binnur Yeşilyaprak ve Diğerleri, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 223; Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 3. Baskı, Anı Yayınları, Ankara, 2009, s. 89-90.

⁴⁸ Nurdan Kalaycı, "İki Boyutlu Görsel Öğrenme ve Öğretme Araçları", *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ed. H. İbrahim Yalın), 26. Baskı, Nobel Yayınları, Ankara, 2014, s. 71.

bilgileri ilişkilendirerek bilgiyi oluşturması olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla anlamlı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için kavramlar ve bilgiler arasındaki ilişkilerin kurulabilmesi gerekmektedir.⁴⁹ Öğrenciler için yeni olan konuların öğrenilmesinde örnekler, şemalar, haritalar, tablolar, görsel uyarıcılar gibi ön örgütleyiciler (advance organizer) kullanılması gerekmektedir.⁵⁰ Ausubel'e göre ön örgütleyiciler aynı zamanda daha sonra öğrenilecek bilgileri daha anlamlı hale getirirler. Bunlar yeni bilgilerin anlamlı olarak yerleştirileceği bir çerçeve de hazırlamış olurlar. Eski bilgiler ile yeni bilgiler arasında bir köprü görevi görürler. Anlamlı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için yeni bilgilerle ön bilgilerin ilişkilendirilebilmesi ve bütünleşebilmesi son derece önemlidir.⁵¹ Bu anlamda Ausubel, yeni bilgi ile mevcut bilginin ön örgütleyiciler kullanılarak ilişkilendirildiğini ifade etmiştir. Yeni öğrenilen bir bilginin bireyin hafızasında daha uzun süre kalabilmesi için zihinde yapılandırılması, önceden zihinde var olan bilgilerle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bilgi birey tarafından ezberlenecek, kısa bir süre sonra da unutulacaktır.

Öğrencinin konuya ilgisinin çekilmediği, merakının uyandırılmadığı ve konunun zevkli ve eğlenceli hâle getirilmediği “öğrenme-öğretme süreçlerinin” başarısız kalması muhtemeldir. Çünkü çeşitli öğrenme kanallarından bireye ulaşan bilgiler verilen önem derecesine göre kaydolmaktadır. Bireyin merak ve ilgi duymadığı, önemsemediği; kısacası duygularının hareketlenmediği olaylarla gelen bilgiler fazla kalıcı olmadığı düşünülmektedir

Ausubel'in anlamlı öğrenme kuramı açısından zihin haritaları ele alındığında bireyin sahip olduğu bilgileri yeni öğrendiği bilgiler ile ilişkilendirerek bilgiyi görsel bir grafik olarak kâğıda döktüğünden, şema, harita vb. görsel uyarıcıların anlamlı öğrenmede son derece önemli olduğundan zihin haritalarının söz konusu kuram çerçevesinde önemli bir öğretim materyali olduğu söylenebilir.

⁴⁹ Basri Atasoy, *Fen Öğrenimi ve Öğretimi*, Gündüz Yayınları, Ankara, 2002, s. 162.

⁵⁰ Kalaycı, 2014, s. 71.

⁵¹ Arife İnci Kurt (Korkmaz), *Anlamlı Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Bilgisayar Destekli 7. Sınıf Fen Bilgisi Dersi İçin Hazırlanan Bir Ders Yazılımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Kalıcılığa Etkisi*, Çukurova Üniversitesi, Sos. Bil. Ens. Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi ABD, Basılmamış YL Tezi, Adana 2006, s. 26.

Kısaca ifade etmek gerekirse yapılan “öğrenme” tanımları ve zihin haritalarının tanımları göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu materyalin hem gestaltçı kurama hem yapılandırmacı kurama, hem de anlamlı öğrenme kuramına göre etkili bir teknik olduğu söylenebilir.

Bunun yanında zihin haritalarına öğretimdeki yeni yönelim ve yaklaşımlar çerçevesinden bakıldığında da önemli bir eğitim materyali olduğu görülmektedir. Girişte de ifade edildiği gibi endüstri devriminin bir sonucu olarak, ihtiyaç duyulan insan gücünü yetiştirmek için, eğitim alanında fen, matematik, mantık gibi bilimler ön plana çıkmış, dolayısıyla öğrencinin başarı değerlendirmesi de bu çerçevede şekillenmiştir. Eğitim sisteminde, matematiksel ve mantıksal olan yani beynin sol lobuna ait yeteneklerini değerlendiren bir ölçme ve değerlendirme sistemi uygulanmış, beynin hayal gücü, ritim, şekil ve yaratıcı düşünme gibi özelliklerine sahip sağ lob fonksiyonları değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla fen ve matematik gibi alanların dışında başarılı olan öğrenciler başarısız sayılmışlardır.⁵² Son yıllarda bu durumu eleştiren bir çok yeni yönelim ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İşte zihin haritaları, öğretimdeki yeni yaklaşımlardan olan çoklu zeka yaklaşımına, yapılandırmacı öğrenme yaklaşımına, beyin temelli öğrenme, etkin öğrenme, yaratıcılık gibi yeni yaklaşımlara uygun bir eğitim ve değerlendirme ortamı hazırlamaktadır. Bu anlamda değişik zeka türlerini destekleyen bir teknik olarak eğitimde önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

Son yıllarda gelişen teknoloji ve teknolojik uygulamalar ile birlikte öğretim modelleri, öğretim teknikleri, öğretim materyalleri ve ders içerikleri de yeni bir anlayış içerisine girmektedir. Bireylerin bilginin pasif alıcısı olarak yer aldığı eğitim modelleri, eğitim yöntem ve tekniklerinin yerine artık bireyin bilgi oluşturma sürecinde aktif olarak yer aldığı ve bilgiyi anlamlandırarak kalıcı öğrenmenin olduğu öğretim modelleri tercih edilmektedir. Bu anlamda zihin haritaları değerlendirildiğinde söz konusu materyal sayesinde öğrencinin bizzat aktif olduğu ve bilgiyi değişik görsel şekillerle anlamlandırdığı ve içselleştirdiği görülmektedir.

⁵² John T. Bruer, Education and the Brain: A Bridge too Far, Educational Researcher, Vol. 26, No 8, 1997, s. 4, 5.

Yukarıda da ifade edildiği gibi zihin haritaları genel olarak iki boyutlu bir düzlemde öğrencilerin sahip oldukları görüş, düşünce, kavramlar ile bunlar arasındaki ilişkilerin renk, şekil, resim gibi ifadelerle birlikte kullanımına dayanan bir tekniktir. Böylelikle zihin haritaları bilgi ve düşüncelerin görsel sunumunu sağlamakta ve aynı zamanda şekil, anahtar sözcük ve imge kullanımı yardımıyla kâğıt düzenine aktarılan bilgilerin daha sonra yeniden hatırlanmasını da kolaylaştırmakta önemli bir öğretim materyali olduğu düşünülmektedir.

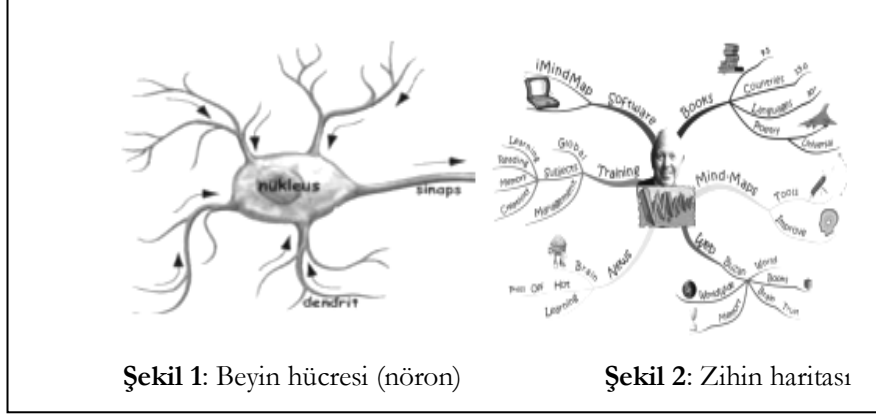
Bilindiği gibi görsel öğrenme araçları, öğrenme ve öğretme sürecini daha zevkli ve daha etkili bir hale getirmek amacıyla eğitimde kullanılması tercih edilmektedir. Bir öğretmen eğitim öğretim sürecinde öğrencilerin ne kadar fazla sayıda duyusuna hitap ederse o oranda etkili ve kalıcı bir öğretim sağlamış olur. Zira herhangi bir birey gördüklerinin %75'ini, işittiklerinin %13'ünü dokunduklarının %6'sını, kokladıklarının %3'ünü tattıklarının da %3'ünü öğrenirler.⁵³ Bu anlamda zihin haritaları bireyin birden fazla duyu organına hitap ettiğinden hem daha kalıcı öğrenmeyi sağlayacak hem de öğrenme-öğretme süreci daha zevkli hale gelecektir.

İnsan beyni bilgisayar gibi doğrusal ve sıralı bir biçimde düşünmez, çok yönlü yayılan biçimde düşünür. Bir zihin haritası oluşturulurken temeldeki düşüncenin çağrıştırdığı diğer düşünceler yeni dallar oluşturur ki beynimiz de aynı şekilde çalışır.⁵⁴ Bu bağlamda her yaşta öğrenciler; zihin haritalama yoluyla çalışmayı daha hızlı, daha kolay ve eğlenceli kılabilirler. Bu anlamda zihin haritalarının; kitap ve derslerde anlatılanları, insan beyninin işleyiş tarzına uygun bir biçimde birleştirip daha sonra hatırlanmasını sağlayan⁵⁵ bir materyal olduğu söylenebilir.

⁵³ Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, 12. Baskı, Nobel Yayınları., Ankara, 2001, s. 43.

⁵⁴ Buzan ve Buzan, 2012, s. 12.

⁵⁵ Gelb, 2002, s. 134.



Şekil 1: Beyin hücresi (nöron)

Şekil 2: Zihin haritası

Şekil 3: Beyin hücreleri ile zihin haritası arasındaki benzerlik

Ayrıca öğrenciler zihin haritası hazırlarken, kavramlar arasındaki ilişkilerin özelliklerini düşünürler. Böylece haritasını hazırladığı kavrama ilişkin yeterli bilgiye sahip olup olmadıklarını görerek kavramı ve kavramlar arası ilişkileri öğrenmeye yönelik planlar yaparlar.⁵⁶

Zihin haritaları yaratıcılık yeteneğini gelişmesine katkı sağlar.⁵⁷ Aynı zamanda zihin haritalama, bireylerin zihinsel özgürlüğünü artırmayı amaçlar. Aslında gerçek zihinsel özgürlük düzensizlikten düzen yaratabilme yeteneğidir. Zihin haritalama tam olarak buna yardım eder. Zihin haritalama, hem ormanı hem de ağaçları görmeyi kolaylaştıran, mantık ve imgelemi kaynaştıran bir tekniktir.⁵⁸ Yani zihin haritalama hem bütünü hem de parçanın algılanıp kavranmasını kolaylaştırarak merkezî kavram ve ana dallardaki fikirler arasında daha önce hiç fark edilemeyen ilişkileri görmeye yardımcı olur. Çünkü birbirleriyle ilişkilendirilmiş, sınıflanmış bilgiler, dağınık ya da karmaşık bilgilere göre daha kolay anlaşılır ve hatırlanırlar. Ayrıca zihin haritaları öğrencinin zihninde bilginin somut ve görsel olarak düzenlenmesini ve anlamlı öğrenmesini

⁵⁶ Özcan Demirel, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Pegem A Yayınları Ankara, 2005 s. 138.

⁵⁷ Eppler, 2006, s. 206.

⁵⁸ Gelb, 2002, s. 88.

sağlar, bilgi birikimlerini organize ederek önceki varolan bilgilerle ilişkilendirerek ayırt etme konusunda becerilerini geliştirir.

Bunların yanında zihin haritalama, beynin potansiyeline daha kolay erişmeyi sağlar. Daha az zamanda, daha hızlı bir biçimde daha çok fikir üretmeye fırsat verir.⁵⁹ Ayrıca, zihin haritasındaki tüm düşünceler birbiriyle ilişkili olduğundan beynin anlama ve imgeleme yetisi gelişir.⁶⁰

Zihin haritaları hem öğretmen hem de öğrenciler tarafından kullanılabilen bilgiyi sunma, saklama ve hatırlamayı hızlandırma vb. işlemleri ustalıkla ve sıkılmadan yapabilme becerisini kazandıracak neticede ise değişik bağlantıların kurulmasına yardım edeceğinden etkili ve kalıcı bir öğrenme sağlanmış olacaktır.⁶¹

Bütün bunların yanında zihin haritalama tekniğinin eğitim öğretim sürecindeki belki de en büyük işlevi ve avantajı; bireysel ifadeyi güçlendirerek, düşünmeyi, çalışmayı ve problem çözmeyi zevkli hale getirmesidir.⁶²

Kısaca zihin haritaları eğitim öğretim sürecinde bu materyali etkin kullanan bir öğrencinin;

- 1) Daha fazla yaratıcı olmasına,
- 2) Zaman tasarrufu sağlamasına,
- 3) Problemleri kolayca çözmeye,
- 4) Konsantre olmasına,
- 5) Düşüncelerini organize etmesine ve açıklayabilmesine,
- 6) Sınavlardan iyi notlar almasına,
- 7) Daha iyi şekilde hatırlamasına,
- 8) Daha hızlı ve etkili şekilde çalışmasına,
- 9) Kolay şekilde çalışma yapmasına,

⁵⁹ Gelb, 2002, s. 111

⁶⁰ Buzan ve Buzan, 2012, s. 12.

⁶¹ Budd, 2004, s. 41-42.

⁶² Gelb, 2002, s. 112.

- 10) Konuyu bütün halinde görmesine,
 11) Daha iyi iletişim kurmasına yardım eder.⁶³

VII. Zihin Haritasının Sınırlılıkları

Eğitim öğretim sürecinde etkili birçok işlevi olan zihin haritalarının elbette bir takım sınırlılıkları ya da dezavantajları da bulunmaktadır. Bunların bilincinde olmak ve eğitim öğretim sürecinde uygularken bu noktalara dikkat etmek zihin haritalarını daha faydalı hale getirecektir.

Öncelikle zihin haritalarının bireysel tasarımlar olduğu unutulmamalıdır. Yapılan zihin haritası, sınıf atmosferine, yapan kişinin geçmiş yaşantısına ve deneyimlerine göre şekil almaktadır. Dolayısıyla her birey kendi zihninde yapılandığı bilgileri kâğıt üzerine aktaracağından aynı konuda, farklı zihin haritaları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında öğrencilerin özel durumları da son derece önemlidir. Eğer öğrenciler, yaratıcılıktan uzak ve algılama engellerine sahiplerse, öğretmenler için zihin haritalama tekniğini sunmak, öğrenciler için ise kavramak zaman kaybına yol açabilir.⁶⁴

İyi şekilde düzenlenmiş ve sıralanmış olmasına rağmen, zihin haritası bazen karışık görülebilir. Bu yönü göz önünde bulundurulduğunda zihin haritasında gösterilen ilişkilerin doğru anlaşılması, kullanılan anahtar kelimelerin doğru ilişkilendirilmesine bağlıdır.⁶⁵

Bir zihin haritası içinde, her bir ana dal alt dallarıyla karmaşık bir bütün oluşturur. Tek yönler arasındaki bağlantılar haritanın açıklığını arttırmak için çizilmez. Sonuçta, harita içindeki ilişkiler tamamlanmamış gibi anlaşılabilir.⁶⁶

⁶³ Tony Buzan, *Yaratıcı Zekânın Gücü*, (Çev. Beyhan Kurt), Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2003, s.12.

⁶⁴ Martin Epler, 2006, s. 206.; Suphi .Ö. Bütüner, *Açılar ve Üçgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramı ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Basılmamış YL tezi, s. 29.

⁶⁵ Brinkmann, 2003, s 41.

⁶⁶ A.g.e., s. 41.

VIII. Zihin Haritalarıyla İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar

Zihin haritaları ile ilgili literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde sınırlı düzeyde çalışmanın olduğu görülmektedir. Çalışmalar incelendiğinde, zihin haritalarının başarı üzerindeki etkisini,⁶⁷ yazma becerileri üzerindeki etkisini,⁶⁸ geri hatırlama üzerindeki etkisini⁶⁹ belirlemeye yönelik çalışmalar bulunmaktadır. Goodnough ve Woods çalışmalarında bir okuldaki öğrenci ve öğretmenlerin zihin haritalarına yönelik algıları üzerinde durmuşlardır.⁷⁰ Benzer şekilde Evrekli, Balım ve

-
- ⁶⁷ 1) Suphi Ö. Bütüner, ve Hülya Gür, “Açılar ve Üçgenler Konusunun Anlamlı Öğrenme Araçlarından Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi”, *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik, Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)*, 2 (1), Haziran 2008, ss. 1-18.
 - 2) Orhan Akinoglu, ve Zeynep Yaşar, “The Effects of Note Taking in Science Education Through the Mind Mapping Technique on Students’ Attitudes, Academic Achievement and Concept Learning”, *Journal of Baltic Science Education*, 6(3), October 2007, ss. 34-43.
 - 3) Cynthia Trevino, *Mind Mapping and outlining: Comparing Two Types of Graphic Organizers for Learning Seventh-Grade Life Science*, Unpublished PhD Thesis, Texas TechUniversity, Texas, 2005. (Akt. Ertuğ Evrekli, Ali Günay Balım, “Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Becerileri Algılarına Etkisi”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 02, 2010, s. 79-80)
 - 4) C. Amma, *Effectiveness of Computer Based Mindmaps In The Learning of Biology at the Higher Secondary Level*, New Delhi: ICDE International Conference, (19-23 November), 2005.
 - 5) I. Abi-El-Mona, & F. Adb-El-Khalick, “The Influence of Mind Mapping on Eighth Graders’ Science Achievement”, *School Science and Mathematics*, 108(7), 2008, ss. 298-312.
 - ⁶⁸ Chan Wai-ling, *The Effectiveness of Using Mind Mapping Skills in Enhancing Secondary One and Secondary Four Students’ Writing in CMI School*, Unpublished Master Thesis, The University of Hong Kong, Hong Kong, 2004.(Akt. Ertuğ Evrekli, Ali Günay Balım, “Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Becerileri Algılarına Etkisi”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 02, 2010, s. 79-80)
 - ⁶⁹ P. Farrand, F. Hussain,& E. Hennessy, “The Efficacy of the Mind Map Study Technique”, *Medical Education*, 36, 2002, ss. 426-431.
 - ⁷⁰ Karen Goodnough, & Robin Woods, “Student and Teacher Perceptions of Mind Mapping: A Middle School Case Study”, *The Annual Meeting of the American Educational Research Association*, New Orleans, LA (1-5 April), 2002.

İnel de çalışmalarında zihin haritalarının fen derslerinde kullanımına ilişkin öğretmen adaylarının görüşlerini belirlemeye çalışmışlardır.⁷¹ Başka bir çalışmada ise zihin haritalarının değerlendirilmesine ilişkin fen bilgisi öğretmen adaylarının görüşleri üzerinde durmuşlardır.⁷²

Ayrıca D'Antoni, Zipp ve Olson, tıp öğrencileri üzerindeki çalışmalarında zihin haritalarını değerlendirmek için bir rubriğin uzmanlar arası güvenilirliğini incelemişlerdir.⁷³ Brinkmann ise çalışmada matematik eğitiminde zihin ve kavram haritalarının kullanımının yarar ve sınırlılıkları üzerinde durmuştur.⁷⁴ Eppler ise çalışmada kavram haritaları, kavramsal diyagramlar, zihin haritaları ve kavramsal metaforlar arasında bir karşılaştırmaya yer vermiştir.⁷⁵

Casco, The Use of "Mind Maps" in The Teaching of Foreign Languages, isimli kuramsal çalışmada zihin haritasının tanımı ve faydalarından bahsederek, yabancı dil öğretimine nasıl uyarlanabileceğini ve uygulanabileceğini ele almıştır.⁷⁶ Serrat ise "Drawing Mind Maps"

⁷¹ Ertuğ Evrekli, Ali Günay Balım, ve Didem İnel, "Mind Mapping Applications in Special Teaching Methods Courses For Science Teacher Candidates and Teacher Candidates' Opinions Concerning The Applications", *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 1, 2009, ss. 2274-2279.

⁷² Ertuğ Evrekli, Didem İnel, ve Ali Günay Balım, *Development of a Scoring System to Assess Mind Maps*, World Conference on Educational Sciences, Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul, 2010, (4-8 Şubat)

⁷³ Anthony V. D'Antoni, Genevieve Pinto Zipp, & Valerie G. Olson, "Interrater Reliability of the Mind Map Assessment Rubric In A Cohort of Medical Students" *BMC Medical Education*, 19(9), 2009, ss. 1-8.

⁷⁴ Astrid Brinkmann, *Graphical Knowledge Display-Mind Mapping and Concept Mapping as Efficient Tools in Mathematics Education. Mathematics Education Review*, 16, 2003, ss. 35-48.

⁷⁵ Martin J. Eppler, "A Comparison Between Concept Maps, Mind Maps, Conceptual Diagrams, Andvisual Metaphors as Complementary Tools For Knowledge Construction And Sharing", *Information Visualization*, 5, 2006, ss. 202-210.

⁷⁶ Maddy Casco, The Use of "Mind Maps" in the Teaching of Foreign Languages, XXXV, FAAPI Conference Proceedings, Bahia Blanca (2009), <http://www.madycasco.com.ar/articles/mindmaps.PDF> (23 .02.2016).

isimli kuramsal çalışması ile zihin haritasının tanımı yararları ve oluşum aşamaları incelenmiştir.⁷⁷

Şeyihoğlu, Akbaş, Kartal, “Uygulama Örnekleri İle Coğrafya Eğitiminde Kavram ve Zihin Haritaları” isimli çalışmalarında coğrafya dersinde zihin haritalarının önemi üzerinde durmuşlar ve zihin haritası örneklerini tanıtmışlardır.⁷⁸

Yine Evrekli ve Balım Tarafından yapılan çalışmada fen ve teknoloji öğretiminde zihin haritası ve kavram karikatürü kullanımının öğrencilerin akademik başarılarına ve sorgulayıcı öğrenme becerileri algılarına etkisi incelenmiştir.⁷⁹

Beydoğan ise yaptığı çalışmada yazılı anlatım öncesi, beyin fırtınası, kümeleme ve zihin haritası gibi etkinliklerle bilişsel yönden desteklenen öğrencilerin yazılı anlatım becerilerindeki gelişme ve bilgilendirici yazma becerisi üzerindeki etkisini ele almıştır.⁸⁰

Güneş tarafından 2015 yılında yazılan ve daha sonraki yıllarda yeni baskıları da yapılan “Din Öğretimi Materyalleri” isimli kitap çalışmasında 3 farklı zihin haritası örneğine rastlanmaktadır.⁸¹ Ayrıca Güneş, 2016 yılında yayınlanan nitel çalışmasında ise yapılandırmacı

⁷⁷ Oliver Serrat, “Drawing Mind Maps”, *Asian Development Bank: Washington, DC*, April 2009, <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1143&context=intl> (15.01.2016)

⁷⁸ Ayşegül Şeyihoğlu, Yavuz Akbaş, Ayça Kartal, *Uygulama Örnekleri İle Coğrafya Eğitiminde Kavram ve Zihin Haritaları*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2012.

⁷⁹ Ertuğ Evrekli, Ali Günay Balım, “Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Becerileri Algılarına Etkisi”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 02, 2010.

⁸⁰ Hacı Ömer Beydoğan, “Zihin Haritası Destekli Bilişsel Hazırlığın Öğrencilerin Bilgilendirici Yazma Yeterliği Üzerine Etkisi”, *Abi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 12(4), Kırşehir 2011

⁸¹ Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2015, s. 90-92.

öğretim modeli temelinde zihin haritalarının din öğretiminde kullanılmasının öğrenciye önemli katkılar sunacağını ortaya koymuştur.⁸²

Bunların dışında ülkemizde zihin haritaları ile ilgili iki adet doktora çalışmasına rastlanmıştır.

Kan, sosyal bilgiler dersinde bireysel ve grupla zihin haritası oluşturmanın öğrenci başarısına, kalıcılığa derse ilişkin tutumlara, motivasyona etkilerini ve sürece ilişkin algılarını tespit etmek amacıyla bir doktora çalışması yapmıştır.⁸³

Kavak tarafından 2016 yılında yapılan doktora çalışmasında ise din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde zihin haritası oluşturmanın öğrenci başarısına, kalıcılığına ve öğrenmedeki duyuşsal özelliklere etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.⁸⁴

Bunların yanında ülkemizde zihin haritaları üzerine yapılmış yüksek lisans çalışmaları da bulunmaktadır.

Çamlı, “Bilgisayar Destekli Zihin Haritalama Tekniğinin İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarına Fene ve Bilgisayara Yönelik Tutumlarına Etkisi” isimli çalışmasıyla bilgisayar destekli zihin haritalama tekniğinin öğrencilerin tutumlarına olan etkisini ölçmüştür.⁸⁵

⁸² Adem Güneş, “Din Öğretiminin Yapılandırıcı Temelleri ve Yeni Bir Öğrenme-Öğretme Materyali Olarak Zihin Haritaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 6, 2016 (ss. 1488-1500)

⁸³ Ayşe Ülkü Kan, *Sosyal Bilgiler Dersinde Bireysel Ve Grupla Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığına Ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2012.

⁸⁴ Rahime Kavak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığa ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2016.

⁸⁵ Hande Çamlı, *Bilgisayar Destekli Zihin Haritalama Tekniğinin İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarına Fene ve Bilgisayara Yönelik Tutumlarına Etkisi*, Ege Üniversitesi Fen Bilimleri. Enstitüsü, Basılmamış YL tezi, İzmir, 2009.

Aydın, “Zihin Haritalama Tekniğinin Dinlenenin Anlamaya Etkisi” isimli çalışmasıyla zihin haritalama tekniği ile öğrencilerin anlama düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmıştır.⁸⁶

Bütüner, “Açılar ve Üçgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramı ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi” isimli çalışmasıyla⁸⁷; Yılmaz ise, “Çokgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi” isimli çalışmasıyla zihin haritalama tekniğinin öğrencilerin ilgili konuyu anlamalarına ilişkin araştırmalar yapmışlardır.⁸⁸

Evrekli, “Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Etkinliklerin Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Beceri Algılarına Etkisi” isimli çalışmasıyla zihin haritalama tekniğinin öğrencilerin akademik başarılarına ve sorgulayıcı öğrenme becerisine katkılarını incelemiştir.⁸⁹

Yaşar, “Fen Eğitiminde Zihin Haritalama Tekniğiyle Not Tutmanın Kavram Öğrenmeye ve Başarıya Etkisi” ” isimli çalışmasıyla fen öğretiminde zihin haritalama tekniği ile not almanın öğrencilerin başarıları ve kavram öğrenmeye yönelik etkilerini tespit etmeye çalışmıştır.⁹⁰

⁸⁶ Gülnur Aydın, *Zihin Haritalama Tekniğinin Dinlenenin Anlamaya Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış YL Tezi, Erzurum, 2009

⁸⁷ Suphi Ö. Bütüner, *Açılar ve Üçgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee diyagramı ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL. Tezi, Balıkesir, 2006

⁸⁸ Gülhan Yılmaz, *Çokgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Kastamonu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Kastamonu 2012.

⁸⁹ Ertuğ Evrekli, *Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Etkinliklerin Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Beceri Algılarına Etkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, İzmir 2010.

⁹⁰ İtir Zeynep Yaşar, *Fen Eğitiminde Zihin Haritalama Tekniğiyle Not Tutmanın Kavram Öğrenmeye Ve Başarıya Etkisi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, 2006.

Bunların dışında, Yetkiner,⁹¹ Kahveci,⁹² Şeyihoğlu,⁹³ Tağa,⁹⁴ Fidan,⁹⁵ Şen⁹⁶ ve Özmen⁹⁷ tarafından yapılan yüksek lisans çalışmaları da görülmektedir.

Şüphesiz ki burada saydığımız çalışmalardan başka çalışmalar vardır. Fakat bizim ulaşabildiklerimiz buraya alınmıştır.

Genel olarak bakıldığında yurt dışındaki çalışmaların özellikle matematik ve fen öğretimine dayalı olarak yapılmış, bireysel ve grupla zihin haritası uygulamalarından oluşan deneysel çalışmalardan oluştuğu görülmektedir. Yurt içinde yapılan çalışmaların ise büyük bir bölümü Fen öğretiminde yoğunlaşmakla birlikte, özellikle son zamanlarda matematik, hayat bilgisi ve sosyal bilgiler, Türkçe ve yabancı dil öğretimine dönük yapılmış çalışmalar dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi matematik, fen, tıp, sosyal bilgiler, coğrafya öğretimi ile ilgili çalışmalar olduğu halde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

⁹¹ Alper Yetkiner, *İlköğretimde İngilizce Öğretiminde Zihin Haritası Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Tutumlarına ve Kalıcılığına Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ 2011.

⁹² Gül Kahveci, *Az Görenlerde Zihin Haritası Yöntemi İle Özet Çıkarmanın Okuduğunu Anlamaya Etkisi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.

⁹³ Şuayp Şeyihoğlu, *Grafik Tasarım Dersinde Zihin Haritası Uygulamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon 2014.

⁹⁴ Tahir Tağa, *İlköğretim 7. Sınıf Türkçe Dersinde Zihin Haritası Tekniğinin Öğrencilerin Yazma Becerilerine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2013.

⁹⁵ Emine Kübra Fidan, *Fen ve Teknoloji Dersinde Bilgisayar Destekli Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrencilerin Akademik Başarısına, Tutumlarına ve Kalıcılığına Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ 2012.

⁹⁶ Ebru Şen, *Zihin Haritası Tekniğinin Güzel Sanatlar ve Spor Liselerindeki Keman Derslerinde Öğrencilerin Bilişsel ve Devinimsel Becerilerinin Geliştirilmesine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ, 2012.

⁹⁷ Fazıl Özmen, *Öğretmen Adaylarının Zihin Haritalarında Günümüz Dünya Sorunları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon 2015.

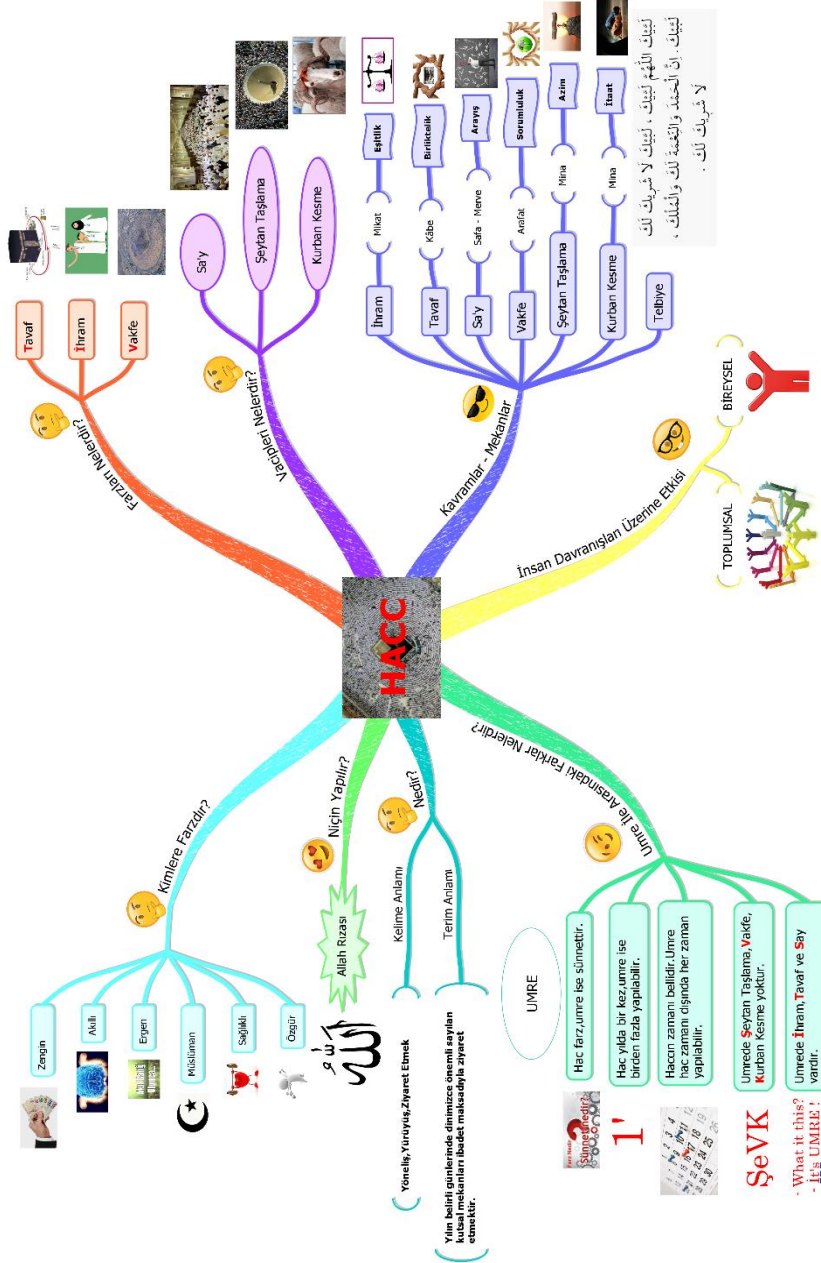
(DKAB) dersinin öğretimi ile ilgili çok sınırlı düzeyde bir çalışmanın olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun için burada örnek olarak DKAB öğretimi ile ilgili birkaç tane zihin haritası tekniği tanıtılacaktır. Şüphesiz bu alanda da daha fazla çalışmalar yapılmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

IX. DKAB Dersinden bazı Örnekler

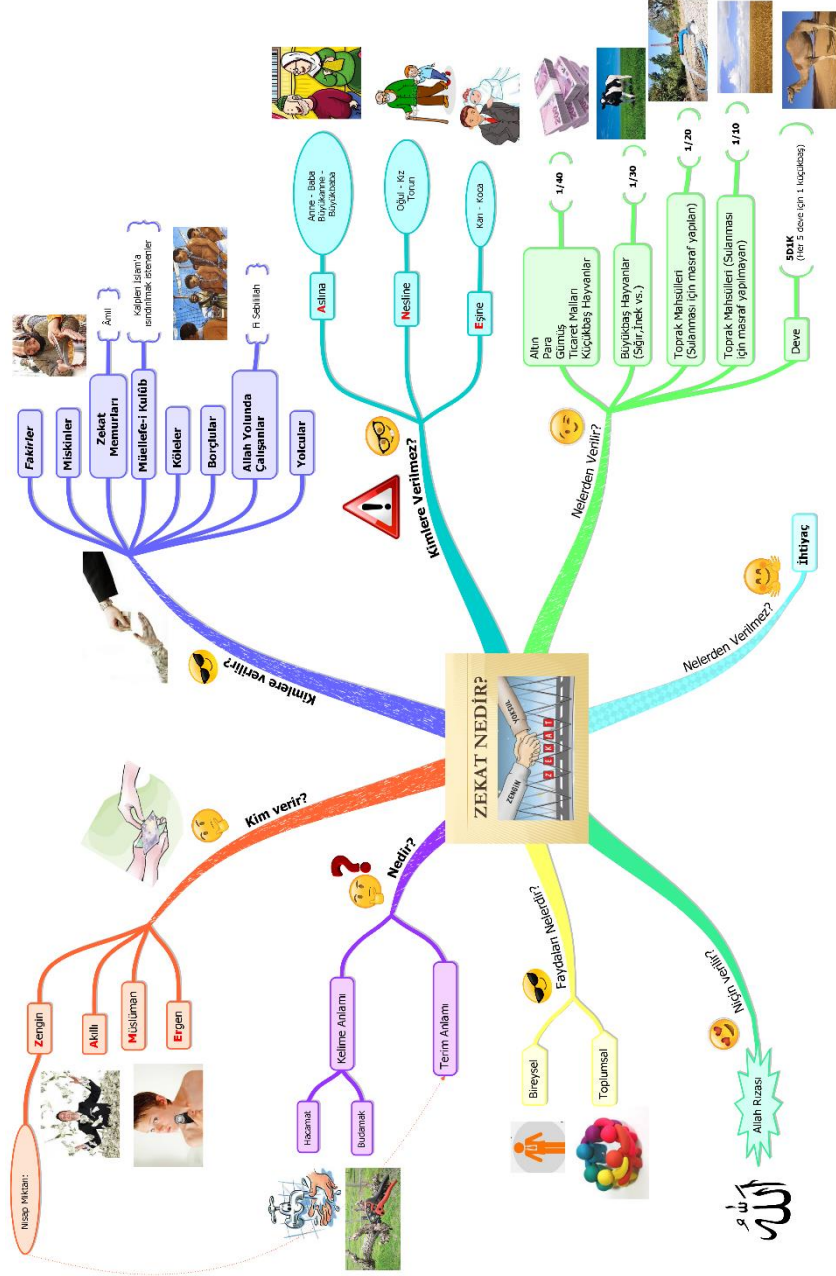
Şüphesiz ki zihin haritası yapılırken belli bir konunun belli bir ünitenin temele alınması gerekmektedir.

Burada örnek olarak 8. sınıfın 2. ünitesinin hac ve zekat konusunun zihin haritası çıkartılmıştır. Ünitenin veya konunun tamamının, zihin haritası tekniği ile bir bütün olarak tek bir kağıt üzerinde görülmesi, “hac ve zekat ibadeti” ile ilgili bilinmesi gerekenlerin daha rahat anlaşılmasını sağlayacaktır. Yukarıda da anlatıldığı gibi öğrenci ilk olarak üniteyi bir bütün halinde zihnine yerleştirecek daha sonra da bağlantılar yoluyla tek tek bu parçaları anlayacaktır. Bu tarz bir öğretim tekniği beynin algılayış biçimine de daha yatkın olduğu kabul edilmektedir.

Hac ünitesi, yoğun ve karmaşık bilgilerin olduğu konuların başında gelmektedir. Aşağıda hac ve zekât konusundaki yoğun ve karmaşık olan bilgiler birbirleri ile ilişkilendirilmiş ve örgütlenmiş bir bütün olarak zihin haritası tekniği ile aynı sayfada göz önüne serilmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu teknik ağacı değil ormanı göstermektedir. Dolayısıyla sözkonusu bilgiler resim, semboller ve anahtar kelimeler aracılığıyla bir bütün olarak daha kalıcı hale getirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle zihin haritalarının DKAB öğretim programında sözkonusu üniteye belirtilen kazanımların elde edilmesinde önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.



Şekil 4: 8. Sınıf 2. Ünite Hacc Konusu Örnek Zihin Haritası



Şekil 5: 8. Sınıf 2. Ünite Zekât Konusu Örnek Zihin Haritası

X. Sonuç ve Öneriler

Zihin haritası ilk çıkış özelliği itibarıyla eğitsel bir araç olarak icat edilmemiş, özel bir not alma ve not tutma biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bilim ve teknolojideki gelişmeler ve yapılan araştırmalar sonucunda, zamanla zihin haritalarının eğitim öğretim sürecinde kullanılmasının faydalı olduğu görülmüş böylece zihin haritaları, eğitim sistemindeki yeni yaklaşımlar çerçevesinde öğretme-öğrenme materyali olarak sistemindeki uygulamalar arasında yerini almıştır.

Bulduğumuz çağın bilgi toplumu olduğu, teknolojik gelişmeler sayesinde istenildiği zaman, çok hızlı bir şekilde çok fazla bilgiye ulaşılabilirdiği düşünüldüğünde bu bilgilerin nasıl okunması gerektiği ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu dönemde bilginin yoğun ve karmaşık olması, onu daha da profesyonel hale getirebilmek ve öğrenciye sunmak için yeni gelişmeler ve bulgularla desteklenmiş bir takım öğretim materyallerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bilginin görsel sunumuna imkân veren grafiksel bir materyal olarak zihin haritalarının öğrenme-öğretme sürecinde bu ihtiyacı karşılayan materyaller arasında yer aldığı söylenebilir.

Geşalt, yapısalcı ve anlamlı öğrenme gibi farklı eğitim kuramları ve eğitim sistemine yeni yaklaşımlar olarak yerini alan çoklu zekâ yaklaşımı, yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı, beyin temelli öğrenme, etkin öğrenme, yaratıcılık gibi yeni yaklaşımlar çerçevesinden değerlendirildiğinde, bir öğretim tekniği ve materyali olarak zihin haritalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin eğitim-öğretim sürecinde kullanılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programının öğrenciyi, öğrenme ve bilgi üretme süreçlerinde etkin kılan yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar temelinde yeniden düzenlendiği göz önüne alındığında, bilginin görsel sunumuna imkân veren görsel ve grafiksel materyallerin öğrenen üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, bir materyal olarak zihin haritalarının önem ve gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır. Zihin haritaları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminde etkin olarak kullanıldığı takdirde eğitim hem daha zevkli hale gelecek, konular arasındaki bağlantı ve bütünlük daha kolay sağlanacak, böylelikle etkili ve kalıcı öğrenme sağlanmış olacaktır. Bu anlamda DKAB öğretim programında bahsedilen kazanımların elde edilmesi konusunda önemli bir katkısının olduğu düşünülmektedir.

Son dönemlerde önemli bir grafiksel materyal olarak yerini alan zihin haritaları ile ilgili bu zamana kadar yapılan çalışmalar incelendiğinde fen bilgisi, matematik, tıp, sosyal bilgiler, coğrafya öğretimi gibi derslerle ilgili olarak zihin haritalarının kullanımıyla ilgili araştırmalar ve çalışmalar yapılmış olmasına rağmen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile ilgili çalışmalar –bizim bulgularımıza göre- çok sınırlı sayıdadır. Dolayısıyla DKAB alanında da söz konusu materyal ile ilgili olarak daha fazla çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abi-El-Mona, I., & Adb-El-Khalick, F., "The Influence of Mind Mapping on Eighth Graders' Science Achievement", *School Science and Mathematics*, 108(7), 2008.
- Akinoğlu, Orhan, ve Yaşar, Zeynep, "The Effects of Note Taking in Science Education Through the Mind Mapping Technique on Students' Attitudes, Academic Achievement and Concept Learning", *Journal of Baltic Science Education*, 6(3), October 2007.
- Akyol, Hayati, *Türkçe Öğretim Yöntemleri*, Kök Yayıncılık, Ankara. 2006.
- Altıntaş, Ersin, "Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, (Ed. Gürhan Can), 12. Baskı, Pegem kademi yayınları, Ankara, 2011.
- Amma, C., *Effectiveness of Computer Based Mindmaps In The Learning of Biology at the Higher Secondary Level*, New Delhi: ICDE International Conference, (19-23 November), 2005.
- Arıkan, Münir, *Nitelikli İnsan*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 183-184.
- Atasoy, Basri, *Fen Öğrenimi ve Öğretimi*, Gündüz Yayınları, Ankara, 2002.
- Aybek, Birsal, "Düşünme ve Eleştirel Düşünme", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. Baskı, Anı Yayınları, Ankara 2011.
- Aydın, Güliz, Balım, Ali Günay, Evrekli, Ertuğ, "The Use of Mind Maps and The Theory of Multiple Intelligences in The Science Instruction", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21, 2007.
- Aydın, Gülnur, *Zihin Haritalama Tekniğinin Dinlenen Anlamaya Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Erzurum, 2009.
- Balay, Refik, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, Sayı: 2, Ankara 2004, s. 67.
- Beydoğan, Hacı Ömer, "Zihin Haritası Destekli Bilişsel Hazırlığın Öğrencilerin Bilgilendirici Yazma Yeterliği Üzerine Etkisi", *Abi*

Evrans Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD), 12(4), Kırşehir 20117.

- Brinkmann, Astrid, “Graphical Knowledge Display-Mind Mapping and Concept Mapping as Efficient Tools in Mathematics Education”, *Mathematics Education Review*, No 16, April 2003.
- Bruer, John T., “Education and the Brain: A Bridge too Far”, *Educational Researcher*, Vol. 26, No 8, 1997.
- Budd, John W., “Mind Maps As Classroom Exercises”, *The Journal of Economic Education*, 35:1, 2004.
- Buzan, Tony ve Buzan, Barry, *Zihin Haritaları*, Alfa Yayınları, 2012, s. XV.
- Buzan, Tony, *Aklın Haritaları: Yaratıcılığın Harekete Geçirilmesi ve Hayatınızı Dönüştürün*, Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.
- Buzan, Tony, *Aklın Kullanılması*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011.
- Buzan, Tony, *Yaratıcı Zekânın Gücü*, (Çev. Beyhan Kurt), Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Bütüner, Suphi Ö., *Açılar ve Üçgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee diyagramı ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Balıkesir, 2006.
- Bütüner, Suphi Ö., ve Gür, Hülya, “Açılar ve Üçgenler Konusunun Anlamlı Öğrenme Araçlarından Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi”, *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik, Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)*, 2 (1), Haziran 2008.
- Casco, Maddy, The Use of “Mind Maps” in the Teaching of Foreign Languages, XXXV, FAAPI Conference Proceedings, Bahia Blanca (2009), <http://www.madycasco.com.ar/articles/mindmaps.PDF> (23.02.2016).
- Çamlı, Hande, *Bilgisayar Destekli Zihin Haritalama Tekniğinin İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarına Fene ve Bilgisayara Yönelik Tutumlarına Etkisi*, Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, İzmir, 2009.

- Çelikkaya, Hasan, *Eğitim Bilimlerine Giriş: Eğitimcilik ve Öğretmenlik*, 4. Baskı Nobel Yayıncılık, Ankara, 2009.
- D'Antoni, Anthony V., Zipp, Genevieve Pinto, & Olson, Valerie G., "Interrater Reliability of the Mind Map Assessment Rubric in A Cohort of Medical Students", *BMC Medical Education*, 19(9), 2009.
- Demirel, Özcan, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Pegem A Yayınları Ankara, 2005.
- Derelioglu, Yasemin, Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretiminde Akıl Haritasının Kullanımı, s. 1, (<http://www.docstoc.com/docs/50952230/AKIL-HARTASI>)
- Dura, Cihan, *Bilgi Toplumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Erden, Münire, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 4. Baskı, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009.
- Eppler, Martin, "A Comparison Between Concept Maps, Mind Maps, Conceptual Diagrams and Visual Metaphors as Complementary Tools for Knowledge Construction and Sharing", *Information Visualization*, 5(1), USA, 2006.
- Evrekli, Ertuğ, Balım, Ali.Günay, ve İnel, Didem, "Mind Mapping Applications in Special Teaching Methods Courses For Science Teacher Candidates and Teacher Candidates' Opinions Concerning The Applications", *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 1, 2009.
- Evrekli, Ertuğ, *Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Etkinliklerin Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Beceri Algılarına Etkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, İzmir 2010.
- Evrekli, Ertuğ, İnel, Didem, ve Balım, Ali Günay, *Development of a Scoring System to Assess Mind Maps*, World Conference on Educational Sciences, Bahçeşehir Üniversitesi (4-8 Şubat), İstanbul, 2010.
- Evrekli, Ertuğ, Balım, Ali Günay, "Fen ve Teknoloji Öğretiminde Zihin Haritası ve Kavram Karikatürü Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Sorgulayıcı Öğrenme Becerileri

- Algılarına Etkisi”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 02, 2010.
- Farrand, P., Hussain, F.,& Hennessy, E., “The Efficacy of the Mind Map Study Technique”, *Medical Education*, 36, 2002.
- Fidan, Emine Kübra, *Fen ve Teknoloji Dersinde Bilgisayar Destekli Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrencilerin Akademik Başarısına, Tutumlarına ve Kalıcılığına Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ 2012.
- Gelb, Michael J., *Düşünmenin Tam Zamanı*, Arion Yayınevi, İstanbul.2002.
- Genç, Salih Zeki, Eryaman, M. Yunus, “Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 9, ss. 1-1, Afyon 2007.
- Girgin, Günseli, “Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ed. Alim Kaya), 7. Baskı, Anı Yayınları, Ankara 2011.
- Goodnough, Karen, & Woods, Robin, “Student and Teacher Perceptions of Mind Mapping: A Middle School Case Study”, *The Annual Meeting of the American Educational Research Association*, New Orleans, LA (1-5 April), 2002.
- Güneş, Adem, *Din Öğretimi Materyalleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2015.
- Güneş, Adem, “Din Öğretiminin Yapılandırmacı Temelleri ve Yeni Bir Öğrenme-Öğretme Materyali Olarak Zihin Haritaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 6, 2016 (ss. 1488-1500)
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB, Ankara, 2010.
- Kahveci, Gül, *Az Görenlerde Zihin Haritası Yöntemi İle Özet Çıkarmanın Okuduğunu Anlamaya Etkisi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.
- Kalaycı Nurdan, “İki Boyutlu Görsel Öğrenme ve Öğretme Araçları”, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ed. H. İbrahim Yalın), 26. Baskı, Nobel Yayınları, Ankara, 2014.

- Kan, Ayşe Ülkü, *Sosyal Bilgiler Dersinde Bireysel Ve Grupla Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığına Ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2012.
- Kavak, Rahime, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığına ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2016.
- Köseoğlu, Fitnat, Nusret Kavak, “Fen Öğretiminde Yapılandırıcı Yaklaşım”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, Ankara 2001.
- Kurt (Korkmaz), Arife İnci, *Anlamlı Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Bilgisayar Destekli 7. Sınıf Fen Bilgisi Dersi İçin Hazırlanan Bir Ders Yazılımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına ve Kalıcılığına Etkisi*, Çukurova Üniversitesi, Sos. Bil. Ens. Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi ABD, Basılmamış YL Tezi, Adana 2006.
- Küçükahmet, Leyla, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, 12. Baskı, Nobel Yayınları., Ankara, 2001
- Nast, Jamie, *Idea Mapping: How to Access Your Hidden Brain Power, Learn Faster, Remember More and Achieve Success in Business*, John Wiley&Sons, Inc., New Jersey, 2006.
- Novak, Joseph D. ve Govin, D. Bob, *Learning How to Learn*, Cambridge Uiversty Press, United States Of America,
- Novak, Joseph D., *Learning Creating and Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*. Manwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1998.
- Numanaoğlu, Gülcan, Bilgi Toplumu-Eğitim-Yeni Kimlikler-II: Bilgi Toplumu ve Eğitimde Yeni Kimlikler, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32, (1-2), Ankara 1999.
- Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB Devlet Kitapları, Ankara, 2010.

- Özden, Yüksel, *Öğrenme ve Öğretme*, 11.Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2011.
- Özmen, Fazıl, *Öğretmen Adaylarının Zihin Haritalarında Günümüz Dünya Sorunları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon 2015.
- Serrat, Oliver, “Drawing Mind Maps”, *Asian Development Bank: Washington, DC, April 2009*, <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1143&context=intl> (15.01.2016)
- Sönmez, Veysel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 3. Baskı, Anı Yayınları, Ankara, 2009.
- Sünbül, Ali Murat, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2007.
- Şen, Ebru, *Zihin Haritası Tekniğinin Güzel Sanatlar ve Spor Liselerindeki Keman Derslerinde Öğrencilerin Bilişsel ve Devrimsel Becerilerinin Geliştirilmesine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ, 2012.
- Şeyihoğlu, Ayşegül; Akbaş, Yavuz; Kartal, Ayça, *Uygulama Örnekleri İle Coğrafya Eğitiminde Kavram ve Zihin Haritaları*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2012.
- Şeyihoğlu, Şuayıp, *Grafik Tasarım Dersinde Zihin Haritası Uygulamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon 2014.
- Şişman, Mehmet, *Eğitim Bilimine Giriş*, 8. Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2011.
- Tağa, Tahir, *İlköğretim 7. Sınıf Türkçe Dersinde Zihin Haritası Tekniğinin Öğrencilerin Yazma Becerilerine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2013.
- Tosun, Cemal; Recai Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları*, PegemA Yayınları, Ankara 2005.
- Trevino, Cynthia, *Mind Mapping And outlining: Comparing Two Types of Graphic Organizers for Learning Seventh-Grade Life Science*, Unpublished PhD Thesis, Texas Tech University, Texas 2005.

- Wai-ling, Chan, *The Effectiveness Of Using Mind Mapping Skills In Enhancing Secondary One And Secondary Four Students' Writing In CMI School*. Unpublished Master Thesis, The University of Hong Kong, Hong Kong, 2004.
- Yaşar, İtır Zeynep, *Fen Eğitiminde Zihin Haritalama Tekniğiyle Not Tutmanın Kavram Öğrenmeye Ve Başarıya Etkisi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, 2006.
- Yeşilyaprak, Binnur ve Diğerleri, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Yetkiner, Alper, *İlköğretimde İngilizce Öğretiminde Zihin Haritası Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Tutumlarına ve Kalıcılığa Etkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ 2011.
- Yılmaz, Gülhan, *Çokgenler Konusunun İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerine Vee Diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi*, Kastamonu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış YL Tezi, Kastamonu, 2012.

DEUİFD XLV / 2017, ss. 81-122.

KUR'ÂN LÜGATLERİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

İsmail KURT*

ÖZ

Bu çalışma, Hicri I. asırdan V. asra kadar, Kur'ân lügatlerinin, doğuşundan gelişimine doğru nasıl bir seyir izlediğini kronolojik olarak örnekleriyle ve sözlük çeşitleriyle ele almaktadır. Çalışmamızın amacı bu sözlüklerin çıkış sürecindeki nedenlere de kısaca değinerek, türlerinin ilklerinden ve yenilik getirenlerinden örnekler vererek her bir sözlük türünün Kur'ân'ı anlamamızdaki işlevini ve onlardan nasıl daha iyi istifade edilebileceğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu çalışma Kur'ân sözlüğü sayılan veya Kur'ân sözlüğü olarak addedilebilecek çalışmalar olan Garîbü'l-Kur'ân, Vücûh ve'n-Nezâir ve Meâni'l-Kur'ân'ların ilk beş asırda telif edilenlerini, tarihi seyriyle beraber her bir türü özellikleriyle ve Kur'ân tefsirinde onlardan nasıl istifade edileceğiyle ilgili olarak örnekleriyle ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Lügat, Asır, Garib, Meani, Vucuh

RISE AND PROGRES OF THE DICTIONARIES OF THE QURAN

ABSTRACT

In the study Dictionaries of the Quran from the first century to fifth century is dealt with chronologically how these dictionaries go on from rise to development. These dictionaries will also analyze according to kind and examples. The purpose of the research highlights the reasons of the rise of the dictionaries by giving the first samples and pioneers. And so Researchers of the Quran will learn how better utilise from them and what are the functions in the interpretation of the Quran. This study will discuss Qarib al-Quran, Wucuh wa al-Nazaer and Maany al-Quran chronologically in the first five centuries. The study is also give examples from these dictionaries in order to present how can be utilized from them in the work of contemporary of the Quran.

Keywords: Quran, Lexicon, Century, Qarib, Maany, Wujuh

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Elemanı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/03/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 14/03/2017

Giriş

Kur'ân'ı Kerim'i anlamının en temel şartlarından biri de hiç şüphesiz Arap dilinin bilinmesidir. Arapçayı bilmeyen kişilerin Kur'ân'ı anlamak için yapmaları gereken işlerin başında ise ya Arapçayı öğrenmeleri ya da kendi dillerinde yapılmış olan Kur'ân tercümelerinden (meal) ve tefsirlerinden istifade etmeleri gerekmektedir. Günümüzde hemen hemen bütün dillerde yapılmış¹ Kur'ânî anlamları güzel bir şekilde aktaran mealler ve tefsirler olmasına rağmen; Kur'ân'ı sadece anlamadan ziyade bu alanda ihtisas sahibi olmak isteyen kişinin Kur'ân'ın orijinal dili² olan Arapçayı bilmesi gerekmektedir. Bununla beraber Kur'ân'ın açıklanması, yorumlanmasıyla ilgilenen Kur'ân araştırmacısının salt Arapçayı bilmesi de yeterli değildir. Çünkü her metnin ait olduğu bir tarihi, olduğu bir mekânı ve yansıttığı bir kültürü mevcuttur.³ Bu nedenle Kur'ân araştırmacısı, Kur'ân'ı yorumlarken Kur'ân'ın nazil olduğu zamanı, mekânı ve yansıttığı kültürü dikkate almak zorundadır. Çünkü zaman, mekân ve kültürle de bağlantılı olan dil, zaman içinde değişim geçirmekte, dildeki eski bazı kelimeler yeni anlamlar kazanmakta ya da kullanılmamaktadır.⁴ Bundan dolayı Kur'ân'ı tefsir eden kişinin günümüz modern Arapçasından ziyade Kur'ân'ın indiği dönem olan miladi VII. yüzyıl Arapçasını yani klasik Arapçayı iyi bilmesi gerekmektedir.⁵

¹ Hidayet Aydar, *Kur'ân'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yayınları, İstanbul, 1996, ss.166-170.

² Yusuf 12/2; Nahl 16/103; Şuara 26/195; Fussilet 41/3.

³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, (Ter. Mehmet Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara, 2013, ss. 53-59; Victoria S. Harrison, "Hermeneutics, Religious Language and the Qur'an" (*Hermenötik, Dini Dili ve Kur'ân*), *Islam and Christian-Muslim Relations*, Cilt 21, Sayı III, Londra, Haziran 2010, s. 211.

⁴ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, I, 23.

⁵ Klasik Arapçayı çok iyi bilen Kur'ân araştırmacısının Kur'ân tefsiri ameliyesinde Kur'ân'ın nüzul dönemi ve Cahiliye dönemi Arapçasını mukayeseli olarak kullanması günümüzün modern tabiriyle söylersek araştırdığı kavramın semantik analizini yapması Kur'ân tefsirinde araştırmacıya yeni ufuklar açacağında şüphe yoktur.

Kur'an'ın lafızlarının açıklanması, ibarelerinin tefsir edilmesi Hz. Peygamber, Sahabe, Tabiin ve sonraki nesillerle birlikte devam ederek günümüze kadar süregelen ve bundan sonra da devam edecektir. Bundan dolayı günümüz Kur'an yorumcusu Kur'an'ı anlamak için onun kelimelerini ve delalet ettiği anlamlarını bilmek zorundadır. Kur'an'ın kelimelerini anlamının en kolay yolu ise Kur'an lügatlerini kullanmaya bağlıdır. Kur'an'ın indiği dönemle arasında 14 asır olan günümüz Kur'an araştırmacısı da normal lügatler yanında sadece Kur'an'ın kelimelerini açıklayan Kur'an lügatlerini (sözlüklerini) kullanmak mecburiyetindedir.

Kur'an'ın bazı anahtar terimlerine, ya bizzat Kur'an'ın kendisi tarafından, örneğin salât, iman, İslam vb. ya da Kur'an'ın nüzul devrinden çok sonra ortaya çıkan kelimeler, fıkıh, tasavvuf vb. İslami ilimler eliyle ıstılahî anlamlar yüklenmiştir.⁶ Örneğin Kur'an'daki kullanımı fatalizm olmayan "kader" lafzının daha sonra ortaya çıkan kelimelerdeki tartışmalar neticesinde bu anlamda terimleşmesi⁷ veya Süfîler eliyle "nefs" lafzına yüklenen anlamın değişmesi⁸ böyledir. Bundan dolayı Kur'an'daki bir kelimenin terim anlamı ile sözlük anlamını karıştırmak veya kelimenin her geçtiği yerde o kelimeye o ıstılahî anlamı vermek ya da daha sonra terimleşmiş olan Kur'anî bir kavramı bu terim anlamı ile anlamak Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden biridir.

Bu çalışmanın ele alınmasının sebebi Kur'an'ın anlaşılması için meydana getirilmiş olan Kur'an lügatlerinin tarih sahnesine çıkışlarını kronolojik olarak ele alarak onların oluşum süreçlerini ve onlardaki değişimi ve gelişimi göstermek, Kur'an'ın lafızlarının açıklanmasındaki işlevlerine işaret ederek Kur'an yorumcusunun onlardan ne şekilde istifade etmesi gerektiğini gerekçeleriyle beraber ortaya koymaktır.

Her ne kadar daha önce yapılmış benzer çalışmalar olsa da bu çalışmanın konuyu ele alış tarzında kronolojinin takip edilmesi Kur'an'ı açıklamada selef ulemasının geçirmiş olduğu safhaları teferruatlı olarak ortaya koyacak, bu lügatler arasında var olan metod farklarını ortaya

⁶ Toşihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Ter. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 151-245.

⁷ İsmail Kurt, *Destiny and Responsibility in the Quran (Kur'an'da Kader ve Sorumluluk)*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), University of London/SOAS, Londra, 2013, s.12.

⁸ İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 109-116.

koyarak da Kur'ân'ı açıklamada onlardan en iyi şekilde istifade edilmesini sağlayacaktır. Bu çalışma, Kur'ân lügati olarak kabul edilebilecek Kur'ân'ın lafızlarını açıklayan bu eserlerin ilk beş asırda yazılanlarından kronolojik olarak doğuşundan gelişimine kadar günümüze ulaşanların türündeki ilklerini, yenilik getirenlerini ve öne çıkan bazı teliflerini örnekleriyle beraber ele alacaktır. Böylelikle onlardan nasıl daha iyi yararlanılacağını göstermeyi amaçlıyoruz.

Hz. Peygamber ve Sahabe Asrı (1-100/622-719)

Bu bölümde Hz. Peygamber ve Sahabe dönemindeki⁹ Kur'ân lügatlerinin ilk nüveleri sayılabilecek açıklamalar, örnekler ve günümüze ulaşan ilk Kur'ân lügati kabul edilen İbn Abbas'ın (v. 68/687) *Garîbü'l-Kur'ân*'ı üzerinde durulacaktır. Bu dönemi ele almadaki tarih ise Hz. Peygamberin hicretinden Sahabe neslinden en geç vefat edenlerinin tarihine kadar olan hicri 100 tarihidir.¹⁰

Araplarda sözlük telifi İslami dönemle beraber önce Kur'ân'ı sonra Hadisleri anlama gayretine bağlı olarak başlamıştır.¹¹ *Garîb*, nâdir

⁹ Bu dönem yaklaşık tarih olup ayrıca bu döneme Tabiin nesli (h.65-...) de dâhil olabilmektedir. Her ne kadar Sahabe dönemi hakkında ciddi ihtilaf olmasa da Tabiin dönemini belirlemek oldukça zordur ve Sahabe dönemine göre fazla ihtilafıdır. Bundan dolayı bu çalışmada daha sonraki dönemler tarih olarak alınacaktır.

¹⁰ Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", *DİA*, c. XXXV, İstanbul, 2008, s. 494.

¹¹ Kur'ân lügatlerinin ve aynı zamanda Arap lügatçiliğinin başlaması İslam'la beraber olmuştur. Bu durumun sebebini Arapların kabileler şeklinde Hicaz'da diğer milletlerle karışmamış olmalarından dolayı dillerinin fasih olmasına, onların belagat ve fesahatte çok mahir olmalarına -öyle ki her kabilenin bir şairi olması, en iyi şiirlerin Kâbe'ye asılması-, okuma yazma bilenlerin az olmasına ve yazı malzemelerinin yetersizliğine bağlayabiliriz. Bu saydığımız sebepler Araplarda lügatçiliğin gelişmesini engellemiş ve bunu İslami devre bırakmıştır. Aynı zamanda yazıdan ziyade sözlü kültürün hâkim olmasında, o dönemki Arap yazısının tam teşekkül etmemesinden dolayı ihtimalli okuyuşlara açık olmasından dolayı yazının ancak hafızaya yardımcı bir unsur olarak görülmesi ve sözlü rivayetin esas olması da vardır. Kur'ân'ın nüzülüyle başlayan süreçle Ümmi bir toplumdaki Kitabi bir topluma geçiş yapan Arapların aynı zamanda İslam'la beraber bedevi-kabilevi yaşam tarzından hadari-medeni bir yaşam tarzına geçiş yapmaları da yazının ve kitabi eserlerin önemini artırmıştır.

ve Araplara anlamı yabancı gelen kelimeler de ihtiva eden Kur'an'ın bu kelimelerinin anlamını öğrenmek için Müslümanlar hem bedevi Araplara hem de Arap şiirine müracaat etmişlerdir. İslam'ın ilk yıllarında Kur'an ve Hadislerde geçen ve Sahabeler tarafından anlamı bilinmeyen garip lafızların Hz. Peygamber tarafından açıklanması ve Sahabelerin bu açıklamaları ezberleyip yazmaları veya rivayet etmeleri Arap dilindeki lügatçiliğin ilk merhalesidir.¹² Yani denilebilir ki Arap lügatçiliğinin başlamasındaki en büyük etken Kur'an'ı anlama faaliyetidir ve Kur'an'daki garip kelimelerin açıklanması ameliyesi hem Arapça lügatçiliğin hem Kur'an lügatçiliğinin ilk merhalesidir.

Kur'an Hz. Peygambere Kur'an'ı tebliğ¹³ etme, tebyin¹⁴ etme (açıklama) ve insanlara model¹⁵ olma görevini vermiştir. Kur'an lügatleri konusunda Hz. Peygamberin Kur'an'ı tebyin etmesinin önemli bir yeri vardır ve hatta denilebilir ki bunlar Kur'an lügatlerinin ilk nüvelerini oluşturur. Bununla beraber Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri nüzul asrından sonraki dönemlerde yaşayan müfessirlerin tefsir etme şekliyle aynı olmadığı gibi, sadece dile dayalı da değildi. Onun tefsiri öncelikle müşkili tavzih, mücmeli beyan, umumu tahsis şeklinde olup herhangi bir Kur'an ayetini okuyarak kendiliğinden tefsir etmesinin yanında, nüzulüne müteakip ayeti tefsir etmesi, hutbe irâd ederken ayeti açıklaması, bir ayetteki sözlük anlamıyla alakalı bir soruya cevap vermesi tarzında bir vesileye binaen olmuştur. Hz. Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını tefsir/tebyin edip etmediği konusu ise tartışmalı olmakla beraber genel

Kur'an'ın Kâbe'ye asılan "Muallakay-ı Seb'a"dan sonra Arap kültür tarihinde ilk yazılı belge olduğuna dair görüşler mevcuttur. Bu açıdan Kur'an metni Arap kültür tarihinde sözlü kültür dönemi ile yazılı kültür dönemi arasında ayırıcı bir unsurdur. (Ebu Zeyd, 2013, s. 79.)

¹² Kenan Demirayak ve Sadı Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Ün. Fen Edebiyat Fak. Yayını, Erzurum, 1994, s. 111.; Arapça lügatlerin ikinci aşamasını belli konularda telif edilmiş olan Kitabü'l-İbil, Kitabü'l-Haşerat vb. lügatler oluşturur. Üçüncü aşama ise Halil b. Ahmed'in Kitabü'l-Ayn'ı ile başlayan kelimelerin tertibinde muayyen bir metot takip edilen lügatlerdir (Bak. Demirayak, *a.g.e.*, s.112).

¹³ Maide 5/67,99.

¹⁴ Nahl 16/44, 64.

¹⁵ Ahzap 33/21.

kanaat Onun Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediği görüşüdür.¹⁶ Bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Şöyle ki açıklama, tefsir; anlaşılmayan, kapalı olan, mücmel olan veya anlamada ihtimale sevk eden konularda olur. Kendini “*Mübin*”¹⁷ olarak tanımlayan Kur'ân'ın bütün ayetleri kapalı, mücmel olmadığı¹⁸ için Hz. Peygamberin onların tamamını teybin etmesi gerekmiyordu, bu kısımdaki ayetleri tebliği yeterli geliyordu. Zaten bu durumu bize Sahabe ile Hz. Peygamber arasında geçen şu husus izah etmektedir. “*İman edip de imanlarına zulmü karıştırmayanlar var ya, işte onlar güvendedirler ve onlar doğru yoldadırlar*”¹⁹ ayeti nazil olunca, bu durum Sahabe tarafından farklı anlaşılmış ve onlar Hz. Peygambere “*Bizden hangimizin imanına zulüm bulaşmamıştır ki?*” diye sormuşlar, Hz. Peygamber de onlara bu sizin düşündüğünüz gibi değil, siz Lokman'ın oğluna “*Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma. Doğrusu şirk büyük bir zulümdür*”²⁰ dediğini duymadınız mı diyerek ayetteki “*zulmü*” “*şirk*” ile tefsir etmiştir.²¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin “*O, dinde sizin için zorluk kalmadı*”²² ayetindeki “*harac*” (*darlık, zorluk*) lafzını sorması üzerine, bunu “*darlık*” olarak tefsir etmiştir.²³

Verdiğimiz iki örnekten de anlaşılacağı üzere lügavi anlamla bağlantılı konularda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir hususunda izlediği

¹⁶ Suat Yıldırım, “Hz. Peygamberin (sav) Kur'ân'ı Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 46, Sayı II, Ankara, 2010, ss. 22-40.

¹⁷ Yusuf 12/1; Şuara 26/2; Kasas 28/2; Zuhuf 43/2; Duhan 44/2.

¹⁸ “Sana kitabı indiren O'dur. Onda muhkem ayetler vardır ki bunlar kitabın temelini oluşturur. Diğerleri ise müteşabihdir...” (Alimran 3/7).

¹⁹ “الَّذِينَ آمَنُوا وَمِمَّنْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْاٰمِنُ وَّهُمْ مُهْتَدُونَ” (Enam 6/82).

²⁰ “يٰۤاِبْنٰٓىٓ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ” (Lokman 31/13).

²¹ Yahya b. Sellam, Ebu Zekeriyya (v. 200/815), *Tefsiru Yahya Bin Sellam*, (Tah. Hind Çelebi), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 2004, II, 673.; ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1391/1972, II, 156.; es-Suyûti, Celâleddin Abdurrahman b. Ebûbekir (v. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tah. Merkezü'd-Dirâsetü'l-Kur'âniyye), Medine, 1426, VI, 2267.

²² “وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ” (Hac 22/78).

²³ Taberi, İbn Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risele Yayınları, by yok, 2000, XVIII, 689-690.

yol, ayetle ilgili lügavi izah yapmaktan ziyade anlamdaki kapalılığı giderme şeklindedir. Bu da ya Sahabenin tam olarak anlamayıp sorduğu bir lafzı ya da Kur'an'ın o lafza yüklediği anlamı Sahabenin genel anlam olarak alıp yanlış anlamasını önlemeye yönelik Hz. Peygamberin izahıdır. Bununla beraber Hz. Peygamber'den gelen bu izahlar Kur'an lügatlerinin oluşumunda ve Kur'an'ın garip kelimelerinin izahında büyük önem arz etmektedir. Çünkü vahyin nüzulüne şahit olan Sahabenin bile anlamakta zorlanıp Hz. Peygambere müracaat ettiği "zulüm" lafzının "şirke" olarak izahı Kur'an lügatlerine de yansımıştır. Nitekim en meşhur Kur'an sözlüğünün sahibi olan Râgıb el-İsfahâni (v. 425/1033) "z-l-m" fiilini açıklarken zulmün üç çeşit; insanla Allah, insanla insan ve insanla kendi nefsi arasında, olduğunu söyleyerek Hz. Peygamberin şirki zulüm olarak açıklamış olduğu ayeti de içine alan ayet gruplarını²⁴ insanın Allah'a karşı zulmüne örnek olarak göstermiştir.²⁵ Bütün bu örneklerden de anlaşıldığı gibi daha Hz. Peygamber devrinde lügatlerin doğmasına sebep teşkil edebilecek kelime izahları bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmış ve bunlar daha sonraki Kur'an lügatlerine kaynaklık etmiştir.

Kur'an sözlükleri Kur'an tefsirinin neticesi olarak Kur'an'ı daha iyi anlama gayretlerinin sonucu olarak Sahabe ile ilk meyvesini vermiştir. Sahabe Arap olduğu, Arap dilinin üslup ve inceliklerini, Arap örf ve adetlerini iyi bildiklerinden,²⁶ eski medeniyet ve felsefi akımların tesirinden uzak yaşadıklarından dolayı zihinlerinin berrak, dillerinin fasih olması sonucu²⁷ ve bizzat vahyin nüzulüne şahit olmalarından dolayı Kur'an tefsiri hususunda Hz. Peygamber'den sonra ikinci kaynaktır.²⁸ Bununla beraber doğal olarak Sahabenin her biri hem zekâ bakımından hem de Kur'an'a vukûfiyeti bakımından aynı değildi.²⁹ Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Mesud ve Hz. Ali gibi Sahabeler Kur'an tefsiri

²⁴ Lokman 31/13; Hud 11/18; İnsan 76/31; Zümer 39/32; Enam 6/21.

²⁵ Râgıb el-İsfahâni, (v. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîb'il-Kur'ân*, (Tah. Safvan Adnan Davudi) "z-l-m" Dâru'l-Kalem ve Daru's-Şâmiyye Yayınları, Beyrut-Dimeşk 1412/1991, ss. 537-538.

²⁶ Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara, 1990, s.67.

²⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 75.

²⁸ İsmail Kurt, *Maverdi'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Eserinde Sababe Tefsiri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. S.B.E, İzmir, 2011, s. 101.

²⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kahire, 1381/1961, I, 34.

konusunda öne çıkmıştır. Kur'ân tefsiri konusunda kendisinden en fazla görüş/rivayet nakledilen sahabe olan İbn Abbas'ın³⁰ “*şür, Arab'ın divanıdır. Allah'ın Arapça olarak indirdiği Kur'ân'ın bir kelimesini anlayamadığımızda Arab'ın divanına başvururuz, manayı orada ararız*” demesinin yanında “*bana Kur'ân'ın gariplerini (garip lafız) sorduğumuzda onu şürde arayın çünkü şür Arab'ın divanıdır*” şeklinde cevap vermesi onun şür ile Kur'ân dili arasında kurmuş olduğu bağlantıyı göstermektedir.³¹

Arap şürini Kur'ân'ın garip lafızlarını araştırmada şahit gösteren **İbn Abbas'a** nisbet edilen (v. 68/687) **Kitâbu Garibi'l-Kur'ân**³² Arap dilindeki ilk sözlük nüvesi olup Arapça sözlüklerin ilki kabul edilmiştir.³³ Elimizde mevcut olan Kur'ân lügatlerinin ilki ve Kur'ân'ın garip lafızlarının anlamlarını tespit etmiş ilk sözlük olan bu eser, Bakara Suresi ile Adiyat Suresi arasındaki garip lafızları izah eden bir Kur'ân lügatidir. İbn Abbas'ın metodu ele aldığı kelimenin müteradifini/eş anlamlısını vererek o kelimenin anlamını verir ve hangi lehçeye/dile ait olduğunu belirtir (bilügati Kureyş, bilügati Cürhüm, bilügati Kıbti gibi). Örneğin “*قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء*” “*Sefihlerin inandığı gibi mi inanalım dediler*”³⁴ ayetindeki “*sefil*” lafzının Kinane Lehçesinde “*cabil*” anlamında olduğunu,

³⁰ Kurt, 2011, ss. 28-33.

³¹ Suyûti, *el-İtkân*, III, 847-848.

³² İbn Abbas'ın eserlerinin yazımı ise muhtemelen daha sonra talebeleri tarafından yapılmıştır. Çünkü her ne kadar İbn Abbas'ın yaşının küçük olması ve Tabiin nesline yakın olmasından dolayı birçok rivayet onun sayesinde Tabiin nesline aktarılsa da, sahabe devrindeki Arap yazısının durumu, Arap sözlü kültürünün hala güçlü olması Kur'ân metninin dışında Sahabe döneminden yazılı bir şeyin gelmemesi ve özellikle yazıya karşı tutumu gösteren İbn Abbas'tan gelen şu haber bunu güçlendirmektedir. Keşfüz Zünun'da ki bir bilgiye göre İbn Abbas'ın yazdığı kitabı ona sunmak isteyen ve sunan kişinin kitabını su ile imha edince kendisine niçin böyle yaptığı sorulunca şu cevabı vermiştir: “*insanlar yazdıkları vakit yazıya güvenirler ve ezberlemeyi terk ederler. Kitaba bir şey olursa ilimleri kaybolur. Aynı zamanda kitaba bir şeylerin eklenip çıkarılması veya kitabın değiştirilmesi mümkündür. Ezberde ise bu mümkün değildir. Zira ezberleyen kişi ilim ile konuşurken. Kitaptan nakleden kişi kendi görüşü ve zan ile bilgileri haber verir.*” (Bak. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, I, 33).

³³ Cemal Muhtar, “İslam'da Sözlük Çalışmaları”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı III, İstanbul, 1985, s. 366.

³⁴ Bakara 2/13.

“كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ” “*Firavun ailesinin tutumu gibi*”³⁵ ayetindeki “*de’bi*” lafzının “*gibi/benzeri*” (كاشباه) anlamında olduğunu ve bunun Cürhüm lehçesinde olduğunu belirtir İbn Abbas.³⁶ Bir nevi Kur’ân’da bulunan Lehçeler sözlüğü gibi olan eser, eğer varsa kelimenin farklı okunuşunu zikreder ve bu farklı okunuşa göre olan anlamı da belirtir ve bu kelime Kur’ân’ın başka yerinde de aynı anlamda kullanılıyorsa ona da değinir.³⁷ İbn Abbas’a nisbet edilen bu esere “*Garîbü’l-Kur’ân*”, “*Lügatü’l-Kur’ân*”, “*el-Lügat fi’l-Kur’ân ve Beyanu Lügati’l-Kur’ân*” gibi farklı isimler verilmiştir. Bunun nedenleri ise şu şekilde açıklanmıştır: Kur’ân’ın garip lafızlarını ele aldığı için Garîbü’l-Kur’ân, Kur’ân sözlüğü olduğu için Lügatü’l-Kur’ân ve Kur’ân’daki garip kelimelerin hangi lehçe ve dillere ait olduğu gösterildiği için de el-Lügat fi’l-Kur’ân ismiyle isimlendirilmiştir.³⁸

Bu eserin dışında İbn Abbas’a nisbet edilen, Kur’ân’ın garip lafızlarını açıklayan “*Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak*” ve “*Sahîfetu Ali b. Ebî Talba*” isimli iki eser daha mevcuttur fakat bunlar Kur’ân lügati olma açısından ona nisbet edilen “*Garîbü’l-Kur’ân*” adlı eser kadar sistemli değildir. Örneğin “*Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak*” adlı eser Nâfi b. Ezrak’ın Kur’ân’da geçen 200 kadar kelime hakkında İbn Abbas’a sorduğu sorulara İbn Abbas’ın Arap şairinden istişhadle verdiği cevapları içerir.³⁹ Bununla beraber günümüz Kur’ân araştırmacıları için Kur’ân tefsiri konusunda istifade edilmesi gereken günümüze ulaşmış erken dönem telifidir.

Elimizdeki mevcut tefsirlerde İbn Mesud, Hz. Ali, İbn Ömer, Ubey b. Ka’b gibi Sahabelerden birçok rivayet gelmesine rağmen,

³⁵ Alimran 3/11.

³⁶ İbn Abbas (v. 68/688), *Garîbü’l-Kur’ân*, (Yazma: el-Vezzan, Muhammed b. Ali b. Muzaffer), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Nüshası, İstanbul, 969/1561, ss. 104-113. Bu yazma başında “*Beyanü Lügati’l-Kur’ân Meriyyât an İbn Abbas*” şeklinde başlayan 10 sayfalık bir telifdir. İbn Abbas’ın bu eseri her ne kadar tahkik edilmiş olsa da biz tahkik edilmiş metne ulaşamadığımız için bu nüshayı referans verdik.

³⁷ İbn Abbas, *Garîbü’l-Kur’ân*, ss.104-113.; Burhan Sümertaş, “Kavram Çalışmalarına Katkıları Açısından Belli Başlı Kur’ân Sözlükleri”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXXVI, İzmir, 2012, ss. 137-138.

³⁸ Ali Bulut, “Kur’ân Filolojisine Dair İbn Abbâs’a Nisbet Edilen Üç Eser”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XX-XXI, Samsun, 2005, s. 283.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Abbas, *Mesâilü Nâfi b. El-Ezrak*, (Tah, Muhammed Ahmed ed-Dâli) el-Ceffan ve’l-Câbi Yayinevi, Kıbrıs, 1993, ss. 9-10.

Sahabeden İbn Abbas dışında kendisine Kur'ân lügatine dair her hangi bir eser nisbet edilip de elimize telifi ulaşan Sahabe yoktur.⁴⁰ Garîbü'l-Kur'ân'a dair izahların ve eserlerin İbn Abbas yoluyla bize ulaşmasının en önemli nedeni onun hem Kur'ân tefsiriyle ilgilenmesiyle hem de özellikle diğer sahabeye göre yaşının küçük olması⁴¹ dolayısıyla Tabiîn nesline daha yakın olmasıyla alakalı bir durumdur. Çünkü tefsire duyulan ihtiyaç Sahabe neslinden ziyade Tabiîn nesliyle beraber ortaya çıkmıştır. Fîl hakika, Tabiîn nesli, sahabenin bizzat içinde olmaları dolayısıyla sahip olduğu Kur'ân'ın bağlamına, vakıf olmadıkları gibi fetihlerle beraber farklı kültürler ve dillerle karşılaşmaları sonucu sahabenin sahip olduğu saf Arapça dil yetisine de sahip değildi. Bütün bu sebeplerden ötürü Tabiîn nesli Kur'ân tefsirine dair izahları Sahabelere sormuş ve onların görüşlerini kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu yönüyle İbn Abbas Sahabe ile Tabiîn arasında köprü olma vazifesini daha çok ifa etmiştir. Sahabe devrine ait olan İbn Abbas'a nisbet edilen Garîbü'l-Kur'ân'a dair üç eseri istisna edersek Kur'ân lügatlerinin ortaya çıkışını hicri II. asır olarak kabul edebiliriz.

Hicri İkinci Asır (100-200/719-816)

Bu dönemde İslam coğrafyasının genişleyip Arap olmayan milletlerin de Müslüman olmasıyla beraber Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin yazımı önem kazanmış ve giderek artış göstermiştir. Fakat bu yüzyıldaki bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır.⁴² İbn Abbas'ın talebeleri tarafından derlenip günümüze ulaştırılan *Garîbü'l-Kur'ân*'ından⁴³ sonra

⁴⁰ Ali Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kuran Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü. S.B.E. Samsun, 1999, ss. 16-17.

⁴¹ Hz. Ömer'in yaşlı olan Bedir Ashabının yanında İbn Abbas'a Nasr suresini sorması onun Tefsir sahasında ehil olduğuna, Bedir ehlinin "çocuklarımız yaşındaki bu sabiyi aramıza neden getirdin" tarzındaki Hz. Ömer'e serzenişleri de onun yaşının Tabiîn nesline daha yakın olduğunun delilidir (Bak. Muhammed b. İsmail el-Buhari (v. 256/870), *Sabihu'l-Buhari*, (Tah. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır), Daru Tavki'n-Necât Yayınları, by. yok, 1422/2001, Tefsir 110, hadis no: 4970).

⁴² İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, c. XIII, Ankara, 1996, s. 380.

⁴³ İsmail Cerrahoğlu'nun yapmış olduğu çalışma İbn Abbas'ın "*Garîbü'l-Kur'ân*"ının günümüze nasıl ulaştığının adeta bir kanıtıdır. Onun "*Ata b. Ebi Rebah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı*" ismiyle yapmış olduğu tahkik çalışmasında İbn Abbas'a dayandırılan ve iki adet yazması bulunan nüshalarla yine İbn Abbas'a dayanan Ebu Ubeyd Kasım Bin Sellam'ın nüshalarını karşılaştırdığında ulaştığı

günümüze ulaşan en eski eser **Zeyd Bin Ali'nin (v. 122/740) Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd** isimli eseridir.⁴⁴ Muhammed Cevat el-Hüseyni el-Celali tarafından da “*Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân el-Mensub el-İmam eş-Şehid Zeyd b. Ali b. el-Huseyin*” adıyla tahkik edilen bu eser Mushaf tertibine göre Bakara'dan Nas Suresi'ne kadar bütün sureleri ele almış olup Kur'ân'ın garip kelimelerini açıklayan bir Kur'ân sözlüğüdür. Bu eser aynı zamanda bir nevi Lügavi Kur'ân tefsiri tarzındadır. Örneğin “*وَيَذَلُّكُمْ بِلَاءَ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٍ*” “*bunda sizin için Rabbiniz tarafından büyük bir imtihan vardır*” ayetindeki “*بِلَاءَ*” (imtihan) lafzının ezdattan (iki zıt anlamlı) olduğunu, bunun ya nimet ile ya da kötülük ile olduğunu söylemektedir Zeyd b. Ali.⁴⁵ O “*شَتَانٌ*” lafzını düşmanlık ve kin anlamında olduğunu aynı ayetteki “*إِيْرٍ*” kelimesinin emredilen şeyler için, “*التَّقْوَى*” kelimesinin ise yasaklanan şeyler için olacağını belirtmektedir.⁴⁶ Surelerde bütün ayetleri değil de gerekli gördüğü ayetlerdeki kelime izahıyla lügavi olarak tefsir eden Zeyd b. Ali çok nadir olarak da “*bu kelime şu şekilde de okunur*” şeklinde kelimenin farklı okunuşuna değinmekte, bazen de O, kelimenin lügavi anlamının yanında ıstılahi anlamına değinmektedir. Örneğin “*الرَّعْدُ*” kelimesini sesiyle bulutları kontrol eden melek şeklinde izah eder. Bazen de ayeti “*Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı*” ayetinde olduğu gibi “*ay, Nebi (as.) zamanında insanların baktığı bir sırada ikiye yarıldı*” şeklinde izah etmiştir fakat kelimenin lügavi izahı dışındaki bu türden ayeti tefsir etmeler çok nadirdir.⁴⁷

sonuç şudur: “*Bu üç eser mukayeseli bir şekilde tetkik edilince, hepsinin aynı menşeden geldiği açık bir şekilde müşahede edilecektir. Her iki yazmanın baş tarafında bulunan isnaddaki şabırlara, eseri atfetmede bir beis görmemişlerdir. Hâlbuki burada ilk kaynak İbn Abbas'dır. İsnadın değişmeyen ilk bölümü de, İbn Abbas-Ata b. Ebi Rabah-Abdülmelik b. Cüreyc'dir. İbn Cüreyc'den itibaren şabırlar çoğalmakta ve isnadın istikametleri değişmektedir. Bu bakımdan, bu eserlerin isnadı sabit olan ilk zincirine atfedilmesinde bir beis olmayabilir. İbn Abbas'a aidiyeti tabiidir ki öncelik kazanacaktır.*” (Bak. İsmail Cerrahoğlu, Ata Bin Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbi'l-Kur'ân'ı, *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Sayı I, 1978, s. 24.)

⁴⁴ Bu eser neşredilmiştir: Muhammed Yûsufüddin, Haydarâbâd 1422/2001; Hasan Muhammed Tak el-Hakîm, Beyrut 1992; (Bak. Saffet Köse, “Zeyd b. Ali”, *DİA*, c. XXXIV Ankara, 2013, s. 315); ayrıca 1997 yılında Kum Şehrinde basılmıştır (Bak. İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tibyan Yayınları, İzmir, 2012, s.119).

⁴⁵ Zeyd b. Ali (v.122/740), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* (Tah. Muhammed Cevat el-Hüseyni el-Celali), Daru'l- Va'yi'l-İslami Yayınları, Beyrut, bt yok, s. 128.

⁴⁶ Zeyd b. Ali, *a.g.e.* s. 178.

⁴⁷ Zeyd b. Ali, *a.g.e.* s. 224, 229, 397.

Hicri II. asırda bu alanda kendilerine eser nispet edilen diğer müellifler ise şunlardır:

Garîbî'l-Kur'ân:

Ata b. Ebi Rebah (v. 114/733)

Ebu Cafer Yezid b. el-Ka'ka (v.132/750)

Ebân b. Tağlib b. Rabah el-Bekri (v.141/758)

Ebu'n-Nadr Muhammed b. Es-Saib el-Külebi (v.146/763)

İmam Malik/Malik b. Enes (v. 179/795)

Ebu Hasan Ali b. Hamza el-Kisâi (v. 189/805),⁴⁸

İbn Eyyüp el-Mukri (v. hicri II. asrın II. yarısı)

Ebû Feyd Muerric b. Amr b. es-Sedûsî (v.195/790),⁴⁹

Ayrıca bu yüzyıla ait olarak hem Vasıl b. Ata'ya (v. 131/748) hem de Ruasi Muhammed b. Hasan'a (v. 170/786) hem de ed-Dabbi Yunus b. Habib'e ait günümüze ulaşmayan Meâni'l-Kur'ân'lar nisbet edilmektedir.⁵⁰

⁴⁸ Bu eser'in Meâni'l-Kur'ân türü de olduğu söylenmektedir. Yedi kıraat imamı, Halil b. Ahmed'in talebelerinden ve Küfe Nahiv mektebinin de kurucusu sayılan Kisai'ye Meâni'l-Kur'ân türü bir eser nispet edilmektedir. Ferra'nın Meâni'l-Kur'ân adlı eserinde Kisai'den bol rivayette bulunduğu da belirtilmektedir (Tayyar Altıkulaç, "Kisai Ali b. Hamza", *DİA*, c. XXVI, Ankara, 2002, ss. 69-70); Burhan Sümertaş' da makalesinde bu eserin İsa Şehhate tarafından tahkik edilerek 1998'de Kahire de basıldığını belirtmektedir (Sümertaş, *a.g.e.*,s.150). Mustafa Karagöz ise hicri ilk III asırdan günümüze sadece Ferra'nın, Ahfeş'in ve Zeccac'ın Meâni'l-Kur'ân'larının ulaştığını belirtmektedir. Karagöz Kisai'ye nispet edilen eser'in ise kendisi tarafından yazılmayıp İsa Şehhate tarafından onun görüşlerinin tefsirlerden tahric edilerek neşredilmiş hali olduğunu belirtir (Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.174).

⁴⁹ Hüseyin Muhammed Nassar, *Kütübü Garîbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Melik Fahd Üniversitesi Yayınları, by. yok, bt yok s. 4.; Fevzi Yusuf el-Hâbit, *Meâcimü Meâni Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Yayın Evi yok, Medine, 2000, ss. 245-248.

⁵⁰ el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 252-253.

Hicri II. asırda Kur'an lügati olarak kabul edilebilecek bir diğer eser türü ise *el-Vücûh ve'n-Nezâir*⁵¹ kitaplarıdır. İkrime (v. 105/723), ve Ali b. Ebi Talha'ya (v. 143/760) da nispet edilen Vücûh Nezâir kitapları olmasına rağmen günümüze ulaşan en eski eser **Mukatil b. Süleyman'a (v. 150/767)** ait olan *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'dir.⁵² Mukatıl'ın bu eseri, bir Kur'an lügati niteliğinde olup Kur'an'da ki 186 kelimeyi “*زُيُّ* *vücûh*”⁵³ olarak ele alır ve her birinin Kur'an'da kaç farklı anlama geldiğini açıklar. Bununla beraber Mukatil cennet, ceza, kavl gibi Kur'an'da farklı anlamlara gelen bütün zü vücûh kelimelere değinmemiştir. Zü vücûh kelimelerin seçiminde ve sıralanmasında belli bir tertip takip edilmese de birbirine nazir olan ayetler, istisnaları olmakla birlikte, genel olarak Mushaf sırasına göre verilmiştir.⁵⁴ Elimizdeki ilk vücûh nezâir eseri Mukatıl'e ait olmakla beraber günümüzde vücûh teriminin kullanımında ittifak olmakla birlikte nezâir teriminin kullanımında ilk dönem orta dönem ve son dönem olmak üzere üç farklı bakış açısı mevcuttur.⁵⁵ Mukatil ise bunların tanımını vermemekle birlikte vücûh terimini Kur'an'da farklı yerlerde farklı manalara gelen kelimeler için, nezâir terimini ise kelimenin kullanıldığı farklı anlamlardan her birinin Kur'an'da tekrar ettiği yerler için kullanmıştır. Örneğin “*el-fesad*” sözcüğünün helak, ma'siyet, yağmur/bitki/ekin kıtlığı, öldürmek, büyü/sihir ve bizatihi fesad olmak üzere altı farklı anlamı (vücûhu) vardır. el-Fesad kelimesinin helak manasında gelen İsra 4, Enbiya 22 ve Mü'minün 71 ayetleri ise bir birinin naziridir/benzeridir.⁵⁶ Kur'an'da geçtiği haliyle kelimeleri ele alan

⁵¹ Vücûh aynı lafzın birçok manaya gelmesi (eş sesli kelimeler), nezâir ise aynı lafızlardır (yani aynı anlamdaki lafızların farklı ayetlerde geçmesi). Vücûh manalarda, nezâir ise lafızlarda olur (Bak. Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 102.)

⁵² Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, c. XXXXIII, Ankara, 2013, ss.141-143; Mukatıl'ın bu eseri Ali Özek tarafından tahkik edilerek *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ismiyle basılmış, Mısır tahkikli nüshası ise M. Beşir Eryarsoy tarafından *Kur'an Terimleri Sözlüğü* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bizim kullandığımız Mukatıl'e ait PDF kitap ise 2006 yılında Dubai'de basılmıştır.

⁵³ Kur'an'da aynı kelimenin (eş sesli) farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesidir.

⁵⁴ Selma Sırakaya, *Mukatıl b. Süleyman'ın Tefsiri İle el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), H.Ü.S.B.E. Çorum, 2013, ss. 19-20.

⁵⁵ Cerrahoglu, 2013, ss.141-143.

⁵⁶ Mukatıl b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Tah. Hâtem Salih ed-Dâmin) Merkezü Cumatü'l-Macîd Li's-Sekafe ve't-Türas Yayınları, Dubai, 2006, ss. 29-31.; Sırakaya, *a.g.e.*, s.26-27.; Nezâir olan ayetler sırasıyla: “*وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي*”

Mukatil kelimelerin (mastar, ismi fail vb) yanı sıra aynı zamanda “*ilâ*”, “*hattê*” gibi bazı edatların da vücûh ve nezâirini belirtir.⁵⁷

Tarih olarak Mukatîl’e yakın olmakla birlikte ondan sonra telif edilmiş aynı zamanda günümüze ulaşmış olan **Harun Bin Musa’nın (v.170/786) *el-Vücûh ve’n Nezâir fi’l-Kur’ân’il Kerim*** ile **Yahya Bin Sellam’ın (v.200/815) *et-Tesarîf***⁵⁸ Mukatîl’i referans almış hatta büyük ölçüde bazı farklılıklar dışında tümüyle Mukatîl’i taklit etmiş eserlerdir.⁵⁹

Hicri II. asra ait diğer el-Vücûh ve’n-Nezâir müellifleri ve eserleri ise şunlardır:

İbn Abbas’ın Mevlası İkrime (v. 105/724), *el-Vücûh ve’n-Nezâir*

Ali b. Ebi Talha (v. 143/761) *el-Vücûh ve’n-Nezâir*⁶⁰

Muhammed b. Sâib el-Kelbi (146/763) *el-Vücûh ve’n-Nezâir*⁶¹

el-Abbas b. Fadl el-Ensârî el-Mevsli (ö. 186/802), *el-Vücûh ve’n-Nezâir*⁶²

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا “*الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً*
وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ” (Enbiya 21/22), “*فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ*” (Mü’minün 23/71).

⁵⁷ Mukatîl, *a.g.e.*, ss. 84, 99-100.

⁵⁸ et-Tesarîf:Tefsîrü’l-Kur’ân mimme’s tebehet esmâ’ühû ve taşarrafet me’ânih

⁵⁹ Sırakaya, *a.g.e.*, ss. 27-28.; Sümertaş, *a.g.e.*, s. 157.; Örneğin biz inceleme konusu yaptığımız cihad maddesine baktığımızda Mukatîl’le örneklerinin dahi aynı olduğunu gördük: Mukatîl, *a.g.e.*, s. 119.

⁶⁰ İbn Abbas kaynaklı bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Kâtip Çelebi ve İbn Cevzi (v. 597) (Kâtip Çelebi İbn Cevzi’den almıştır bu bilgiyi) İkrime’nin ve Ali b. Ebi Talha’nın İbn Abbas’tan rivayet ettiği *el-Vücûh ve’n-Nezâir* türü teliflerinin olduğunu rivayet etmektedir. Bak. İbn Cevzi, Ebu’l-Ferec, *Nüzhbetü’l-A’yün en-Nezâir fi İlmî’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, (Tah. Muhammed Abdulkerim Kazım er-Razi), Müessesetü’r-Risele Yayınları, Beyrut, 1984, s. 82.; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünun an Esami’l-Kütübü ve’l-Fünun*, Mektebetü’l-Müsanna Yayınları, Bağdat, 1941, II, 2001.

⁶¹ İbn Cevzi bu kişiyi de Mukatîl b. Süleyman ile beraber Vücûh ve’n-Nezâir’e dair telifi olduğunu zikrediyor. Kâtip Çelebi ise bu isimleri İbn Cevzi’den almasına rağmen bu kişiyi zikretmiyor. Bak. İbn Cevzi, *a.g.e.*, s. 82; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 2001.

Ali b. Vâfid (v.193/808), *el-Vücûh ve'n-Nezâir* (Tah. Sa'd Gurab) (Tunus,1976).⁶³

Hicri II. asra ait Kur'an lügati addedilebilecek eserler Garîbü'l-Kur'an ve Vücûh ve'n-Nezâir eserleridir. Garîbü'l-Kur'an'lar Kur'an lügatlerinin ilk türü sayılırken elimize ulaşması yönüyle ilk defa Mukâtil ile hicri II. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkan Vücûh ve'n-Nezâir kitapları ise bunun ikinci türüdür. Ne var ki bu yüzyıldaki özellikle Garîbü'l-Kur'an türünün birçoğu günümüze ulaşmamıştır ya da -en azından istisna olarak tek tük bir nüshası- dünyanın herhangi bir yerindeki bir kütüphanede el yazması halinde olup gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. Bunların günümüze ulaşmamasında ve hicri II. asırdaki bu eserlerin sonraki yüzyıllara göre az olmasında hicri II. asrın ikinci yarısına kadar Arap yazısındaki kifayetsizlikten ve sözlü kültürün esas olmasından dolayı bilginin daha çok sözlü yolla aktarılması da etken olmuştur. Garîbü'l-Kur'an'ların Kur'an lügatlerinin ilk türü olmasında ise klasik Arapça dönemindeki (miladi VI-VII. yüzyıllar) lehçe farklılığından kaynaklı, ortak edebi lehçede⁶⁴ -bunun Kureyş Lehçesi olduğunu söyleyenler de vardır- kullanılan diğer lehçelerden geçmiş kelimelerin araştırılması çabası yatmaktadır.

Garîbü'l-Kur'an'larda garip lafızlar Sure tertibine göre ele alınırken Vücûh ve'n-Nezâir kitaplarında bu yüzyılda böyle bir sıra takip edilmemiştir. Her iki türde Kur'an'ın lafızlarını incelemesi yönüyle daha sonraki yüzyıllarda oluşturulacak olan alfabetik tarzdaki Kur'an lügatlerinin ilk kaynaklarını teşkil etmektedirler.

Hicri Üçüncü Asır (200-300/816-913)

Bu asra Garîbü'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'an asrı da denilebilir. Çünkü her ne kadar hicri II. asrın ikinci yarısından itibaren elimize ulaşan tefsirlerin yanı sıra⁶⁵ hem Vücûh ve'n-Nezâir, hem de daha önceki

⁶² İbn Cevzi, *a.g.e.*, s. 82; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 2001; Ali Turgut, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 202-204; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 30

⁶³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2006, s. 237.

⁶⁴ Arap yazısının kifayetsizliği ve sözlü kültürün esas oluşu ve lehçe farklılıkları hakkında bak. Nihad M. Çetin, "Arap", *DLA*, c. III, Ankara, 1991, ss. 282-283.

⁶⁵ Günümüze ulaşan en eski tefsir, Vücûh-Nezâir müelliflerinin de ilkinin sahibi olan Mukâtil b. Sülayman'ın Tefsiridir (v. h.150), Sevrinin Tefsiri (v. h.161).

tarihlere ait Garîbü'l-Kur'ân türü eserler mevcut olsa da bu eserlerin telifi bu asırda hız kazanmış ve birçok nadide örneği günümüze ulaşmıştır.

Garîbü'l-Kur'ân'ın ilklerinden sayılabilecek ve hicri III. asrın başlarının ilk telifi **Ebû Ubeyde (v. 210/825)**'nin **Mecâzu'l-Kur'ân**'ıdır. Ebu Ubeyde'nin bu eseri her ne kadar Mecâzü'l-Kur'ân diye isimlendirilse de buradaki mecaz belagat ilmindeki hakikat teriminin karşıtı anlamında olmayıp kelimenin tefsiri, kelimenin manası anlamındadır.⁶⁶ Çünkü Ebu Ubeyde kendisi bizzat ayetlerin tefsiri hakkında “*bunun mecazı (anlamı), bunun tefsiri, bunun manası*” gibi tabirleri ayetlerin tefsiri anlamında kullanmıştır. Örneğin O, Nahl Suresi 15. ayetteki “*sizi sarsmasın diye*” “أَنْ لَا تَمِيدَ بِكُمْ” ifadesini açıklarken bunun mecazı/tefsiri “*sizi sarsmaması için*” “أَنْ لَا تَمِيدَ بِكُمْ” şeklinde yine 21. ayetteki “*Ne zaman dirileceklerini*” “أَيَّانَ يُبْعَثُونَ” ifadesini bunun mecazı “*ne zaman hayata döneceklerini*” şeklinde “*mecazı*” tefsir anlamında kullanmıştır.⁶⁷ Cerrahoğluna göre Ebu Ubeyde'nin bu eserine Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân türünün her ikisi de dâhil olmaktadır.⁶⁸ Mustafa Karagöz'e göre ise Meâni'l-Kur'ân türü eserlerin içeriğiyle benzerlik taşımakla beraber Garîbü'l-Kur'ân türü eserlere daha yakındır. Fuad Sezgine göre de tam bir Garîbü'l-Kur'ân türü eserdir.⁶⁹

Eser Sure tertibine göre gerekli görülen ayetlerdeki kelimeleri açıklar ve kelimelerin izahında şiir ve mesellerden birçok örnekler verir.⁷⁰ Ayetin ayet, hadis, sebep-i nüzul, şiir, kıraat ve tarih bilgisinden yararlanma durumlarında yine kelimenin anlamını açıklama bağlamında bunlara yer verilmektedir. Kullandığı rivayetlerde ise rivayetin sahih olup olmaması değil lügavi katkısı önemlidir.⁷¹ Müellif bazen ayeti tefsir ederken hem irap yönünden hem de mana yönünden ele almaktadır.

⁶⁶ Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, (Tah. Fuat Sezgin), Mektebetü'l-Hânici Yayınları, Kahire, 1954, I, 18-19.

⁶⁷ Ebu Ubeyde, *a.g.e.*, I, 357.

⁶⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1968 s.144.

⁶⁹ Mecazü'l-Kur'ân'ın Garîbü'l-Kur'ân türüne girmesiyle ilgili mülâhazalar için bakınız: (Ebu Ubeyde, *Mecazü'l-Kur'ân*, Naşir Mukaddimesi, I, 17-18; Karagöz, *a.g.e.*, ss. 151-152.; Aydın *a.g.e.*, ss.127-128.)

⁷⁰ Ebu Ubeyde, *a.g.e.*, I, 20-40.

⁷¹ Sümertaş, *a.g.e.*, s.140.

Örneğin “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetinin tefsiri yapılırken ayetin başındaki nida harfi “يَا”nın hazfedildiği belirtilmekte ve sebebi izah edilmekte, daha sonra ise “الدِّينِ” lafzının hesap ve ceza anlamında olduğu belirtilip arkasından bir mesel ve şüirden örnek verilerek bu desteklenir. Bazen kelimenin sadece lügat anlamı verilir -örneğin الصِّرَاطُ :yol, açık yoldan şüirden misal verilir. Bazen de zait harf belirtilip sebebi izahın ardından şüirden misal getirilir.⁷² Eser sadece Kur'an'ın garip kelimelerini açıklamaktan ziyade aynı zamanda Mushaf'taki Sure tertibine göre Kur'an'ı lügavi yönden tefsir eden Kur'an lügati addedilebilecek lügavi bir Kur'an tefsiridir.

Bu yüzyılın en önemli eserlerinden biri de hem dil hem de tefsir açısından en önemli referans kaynaklarından biri olan **Ferra'nın (v. 207/822) Me'âni'l-Kur'ân'**ıdır.⁷³ Lügavi tefsir olan Me'âni'l-Kur'ân türü eserler İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle ana dili Arapça olmayan unsurların İslam'a girmesi neticesinde dilde ve Kur'an kıraatinde hataların (lahn) ortaya çıktığı dönemde telif edilmeye başlanmış ve Ferra'nın Me'âni'l-Kur'ân'ı ile olgunluk dönemine ulaşmıştır.⁷⁴

Sure tertibine göre telif edilen eserde Ferra'nın dilci olması nedeniyle nahiv, sarf, istikak, kıraatler ve kelime şerhlerine yer vermiştir. Yaptığı lügavi açıklamaları ise çok yerde şüir⁷⁵, Arap kelamı⁷⁶, kabile lehçeleri⁷⁷ ve Arapçada bulunan beyan üsluplarıyla desteklemiştir.⁷⁸ Örneğin Ferra Fatıha'daki “الحمد” kelimesinin Kurrâ'nın icmasıyla merfu olarak okunduğunu belirttikten sonra mecrur ve mensub olarak okunup okunamayacağını Kur'an'dan ayet örnekleri vererek tartışmakta ve daha sonra Arap kelimelerinden ve şüirden istişhad getirmektedir.⁷⁹ Bir diğer örnekte Ferra “وَحُورٌ عِينٌ” ayetini bazı Kurrâ'nın mecrur bazısının ise merfu olarak okuduğunu belirterek bunun nedenlerini izah etmekte ve Arap

⁷² Ebu Ubeyde, *a.g.e.*, I, 22-28; Ayrıca bak. Cerrağoğlu, 1968, ss. 144-147.

⁷³ Eserin asıl adı Tefsiru Müşkilü'l-Rabi'l-Kur'ân ve Me'âni'dir.

⁷⁴ Şükrü Arslan, “Me'âni'l-Kur'ân”, *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 208.

⁷⁵ Ferra, Ebu Zekeriyya, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, Abdülfettah İsmail Çelebi), Daru'l-Misriyye, Mısır, bt yok I, 4, 14, 32,40, II, 184, 191, 196, III, 78, 81, 90,124.

⁷⁶ Ferra, *a.g.e.*, I, 25, 32, 76, 99, II, 179, 181, 224, III, 42,52,56.

⁷⁷ Ferra, *a.g.e.*, I, 109,212, 425, II, 106, 204, 356,

⁷⁸ Aydın, *a.g.e.*, s.137.

⁷⁹ Ferra, *a.g.e.*, I, 3-4.

kelamında bunun örneğinin çok olduğunu belirtip şiirden istişhad ile bunu desteklemektedir. Ferra bu izahlar sırasında bazen de “والله أعلم” diyerek Müfessirlerin ayetlerin tefsirinde kullanmış olduğu genel üsluba riayet etmektedir.⁸⁰ Ferra bazı yerlerde ayetin darb-ı mesel olduğuna⁸¹ değinmekte bazı yerde de ayetin muhtevâsından hareketle herhangi bir senet zikretmeksin ayetin nüzul sebebini Kur’ân’ın genel bütünlüğü içinde izah edip daha sonra da ayetteki lafzın mansub okunmasının üç vecihi olduğunu teferruatıyla izah eder.⁸² Eser genel olarak farklı kıraat vecihlerine (kelimenin farklı okunuşlarına) ve lügavî izahlara çok yer verir bu yönüyle Ebu Ubeyde’nin Garîbü’l-Kur’ân türüne giren eseri Mecazü’l-Kur’ân’ına göre kelime izahları oldukça azdır. Kur’ân lügati olma açısından “*Mecazü’l-Kur’ân*” buna daha uygundur.

Kur’ân Lügati olarak addedilebilecek bir diğer eser **İbn Kuteybe’nin (v. 276/889) *Garîbü’l-Kur’ân***’dır. Bu eserde özellikle de vücûh (çok anlamlı) kelimelerle ilgili “*Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*” adlı, müellifin diğer eserine atıfta bulunduğu için onun devamı niteliğinde de kabul edilebilir fakat özellikle müellifin de mukaddimesinde belirttiği üzere bu eseri Kur’ân’ın garip kelimelerini izah için kaleme almıştır.⁸³ Dolayısıyla bu eserden yararlanmak isteyen kişiler onun diğer eseriyle beraber yararlanmalıdırlar.

Eser müellifin baştaki mukaddimesinden, Allah’ın isim ve sıfatlarının iştikaklarının manalarının açıklanmasından ve Kur’ân’da çok geçen Kur’ân’ın anahtar kelimeleri sayılabilecek insan, cin, küfür, nifak, ayet, sure, İncil, Tevrat vb kırk kelimenin lügat ve terim anlamlarının ele alınmasından sonra Sure tertibine göre tertip edilmiştir.⁸⁴ Eserde Ebu Ubeyde ve İbnü’l Yezidi’nin Garîbü’l-Kur’ân’larına göre dilbilimsel

⁸⁰ Ferra, *a.g.e.*, I, 14, 23, 25, 30.

⁸¹ Ferra, *a.g.e.*, I, 17.

⁸² Ferra, *a.g.e.*, I, 20-22.

⁸³ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Garîbü’l-Kur’ân*, (Tah. Ahmet Şakir), Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, by yok, 1978, s. 3.; Karagöz, *a.g.e.*, ss.166-167; Müşkili’l-Kur’ân ise adından da anlaşılacağı üzere Kur’ân’da tenakuz gibi görülen hususlara dair İbn Kuteybe’nin Kur’ân’ı müdafaa için yazmış olduğu bir eserdir (Ayrıntılı bilgi için bak. Cerrahoğlu, 1968, ss.150-152).

⁸⁴ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, ss. 1-100.

izahlara daha az yer verilmiştir.⁸⁵ Müellif özellikle huruf-u mukatta, vücûh-nezâir, fıkhi hususlar, sarf nahivle ilgili meseleler gibi uzun izahlar gerektirecek yerlerde, 200 küsur yerde, “*Müşkili'l-Kur'ân*’da bunu belirttik” diyerek oraya atıf yapmaktadır.⁸⁶ Genellikle müellif, özellikle kısa izahlarla açıklanacak olan garip gördüğü kelimelerin izahını verir. Örneğin “بَيْتٌ” fiilini “نَشَرَ” (yayıma) ile “عُقُودٌ” “akitler” lafzını “عَهْدٌ” (ahitler) ile “الْأَبْتُ” kelimesini “الْمَرْعَى” (hayvanların yediği ot) ile “الشَّفَقُ” sözcüğünün anlamını “*güneşin batışının ardından görülen kızılalık olarak*”, “الطَّارِقُ” lafzını ise yıldız olarak, böyle isimlendirilmesinin sebebini ise onun geceyi yırtmasından dolayı (gece doğmasından) olduğu şeklinde izah eder.⁸⁷ İbn Kuteybe’nin bu eseri Ferrâ’nın *Meâni'l-Kur'ân*’ı ya da Ebu Ubeyde’nin *Mecazü'l-Kur'ân*’ına göre daha muhtasardır. Yaklaşık Onların üçte biri kadardır.

Bu yüzyılda telif edilmiş olan Kur'ân lügati olarak kabul edebileceğimiz bir diğer eser ise Müberred’in (v. 285/898) ***Me'ttefeka Lafzühü ve'h-telefe Ma'nahü mine'l-Kur'âni'l-Mecid*** isimli Vücûh ve'n-Nezâir’e dair yazmış olduğu eseridir.

Kendinden önceki vücûh-nezâir kitaplarına göre daha kısa olan bu eserin en önemli özelliği daha kitabının başında anlamları yönünden lafızları “1- lafızları aynı, anlamları farklı, 2- anlamları aynı, lafızları farklı 3- lafızları ve anlamları farklı olan kelimeler” şeklinde üç gruba ayırarak başlamasıdır. Beş kelime üzerinden bu üç gruba dair örnekler verilip sonra da eserinde incelediği 26 kelimeye geçilir. Bunun dışında eserin sonunda Kur'ân’da “وَمَا أَدْرَاكَ” gibi, istifham, Kur'ân’da muhtasar, Kur'ân’da Tahvil, haberin hazfı gibi konular müstakil başlıklar altında kısaca işlenmiştir.⁸⁸ Müberred’in eserinde kelimelerin vecihlerini açıklayış şekli Mukâtil ve Yahya b. Sellam’dan farklıdır. Zira bu iki eserde bir kelime için zikredilen vecihler daha fazla ve kullandıkları vecihlerle birlikte her bir vecihin Kur'ân’dan nazirleri de verilmiş iken Müberred’in eserinde bu şekilde vecihler sistematik olarak zikredilmediği gibi nazirlere de yer verilmemiştir. Eserin Mukatil ve Yahya b. Sellam’da olmayan bir

⁸⁵ Karagöz, *a.g.e.*, s.168.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, ss. 10, 20, 45, 71, 101, 165, 340,

⁸⁷ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, ss. 118, 138, 515, 521, 523.

⁸⁸ el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *Me'ttefeka Lafzühü ve'h-telefe Ma'nahü mine'l-Kur'âni'l-Mecid*, (Tah. Ahmet Muhammed Süleyman Ebu Ra'd), İslami İşler ve Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt, 1989, ss. 47-86.; Sümertaş, *a.g.e.*, s. 158.

diğer özelliği ise, kelimelerin anlamları açıklanırken nadiren de olsa nahivle ilgili bilgilerden faydalanılması, hadisle ve şiirle istişhadta bulunulmasıdır.⁸⁹

Ele aldığımız ve örnekler verdiğimiz eserlerin dışında bu yüzyılda telif edilen Kur'ân lügati sayılabilecek diğer eserler şunlardır:

Vücûh ve'n-Nezâir Müellifleri ve Eserleri

Abdu'l-Melik b. Kurayb b. Abdî'l-Melik b. Ali b. Asma' el-Bâhîlî, Ebu Saîdi'l Asmaî (v. 216/831): *Muhtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânih*, (Basıldı, Dımaşk 1951).

Ebu'l Umeysel el Arabî Abdullah b. Huleyd (v. 240/854): *Ma'ttefeka Lafzuhu ve'btelefe Mânâhu* (Basıldı, Londra 1925).

Abdullah b. Harun el-Hicazî: Bu zattan Matruh b. Muhammed b. şakir (v. 271/884) rivayette bulunarak *el-Vücûh ve'n Nezâir* isimli eser yazmıştır. Bu kitabın yazma nüshalarından biri Haydarâbâd Âsıfıyye Kütüphanesinde bulunmaktadır.⁹⁰

Yahya b. Muhammed b. Yahya b. Sellam (v. 280/893), *et-Tasarif*, Tah. Hind Çelebi, (Tunus, 1400/1980; 2007 de Amman'da yeni baskısı yapıldı).

Hâkim et-Tirmizî (v. 285/898), *Tabsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, Yazma, Câmiu'd Düveli'l-Arabiyye ktp no: 3585/2, vr. 35.⁹¹ Bu eser Hüsnü Nasır Zeydan tarafından tahkik edilmiş ve 1970 yılında Dar Saadet Matbaası tarafından Kahire'de basılmıştır.⁹²

Garîbü'l-Kur'ân Müellifleri

Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (v.202/818)

⁸⁹ Karagöz, *a.g.e.*, ss. 213-215. ; Sadece 6 tane hadisten şahit gösteren Müberred (s. 94 muhakkik hadis fihristi) şiirle istişhada çok yer vermiştir. Bak.: el-Müberred, *a.g.e.*, ss. 50, 52, 53, 55, 59, 66-67.

⁹⁰ Mustafa Çetin, "Kur'an'da Vücûh ve Nezâir", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt 25, Sayı. XXIX, Ankara, 1989, ss. 99-103.

⁹¹ Turgut, *a.g.e.*, ss. 202-204.

⁹² Hâkim et-Tirmizi, *Tabsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, (Tah. Hüsnü Nasır Zeydan), Dar Saadet Yayınları, Kahire, 1970.

- Ebû'l-Hasan en-Nadr b. Şumeyl (v. 203/819)
Ebû Saîd Abdülmelik b. Kurayb el-Esmâî (v. 216/831)
Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (v. 224/838)
Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cumehî (v. 231/846)
Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el-Mubârek İbnü'l-Yezidi (v. 237/851)
İbn Sikkit Yakub b. İshak (v. 244/859)
Varrak Muhammed b. Abdullah (v. 249/864), *Garîbü'l-Mesâbih*
Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah b. Kâdim (v. 251/865)
Ebû'l-Abbâs Muhammed b. el-Hasan b. Dinâr el-Ahvel (v. 259/873)
Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (Sa'leb olarak bilinir) (v. 291/904)⁹³

Meâni'l-Kur'ân Müellifleri

- Kutrub Muhammed b. Müstenir (v. 206/822)
Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeşu'l-Esvat (v. 215/830)
Selme b. Asım (v. 270/884)
İsmail b. İshak el-Ezdi (v. 282/896)
İbn Keysan Muhammed b. Ahmed (v. 299/912)⁹⁴

⁹³ Nassar, *a.g.e.*, ss. 3-4; el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 245-253; Eser ismini yazmadığımız müelliflerin teliflerinin ismi *Garîbü'l-Kur'ân*'dır.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1730.; el-Hâbit, *a.g.e.*, s. 252. Bu dönemdeki bazı müelliflere hem *Garîbü'l-Kur'ân* hem de *Meâni'l-Kur'ân* atfedilmektedir bu durum kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Bunun nedeni ise bu iki türün birbirine yakın olması ve birçok telifin günümüze ulaşmamış olmasından dolayıdır. Bunlar sadece isim olarak İbn Nedim, Kâtip Çelebi gibi müelliflerin teliflerinde ya da bu alanda yazılmış olan bir telifte o güne kadar yazılmış teliflere atıfla sadece isim olarak geçmektedir. Veleve ki günümüze ulaşmış bile olsa Ebu Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında olduğu gibi hangi türe girdiğine dair ilim erbabı arasında tartışmalar bulunmaktadır.

Bu yüzyılda Kur'ân lügati olarak addedilebilecek eserlerden telif edilen üç eser türü de karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Vücûh ve'n-Nezâir, Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân türü eserlerdir. Özellikle Meâni'l-Kur'ân'lar bu yüzyılda Ferra'nın ve Ahfeş el-Evsat'ın eserleri ile zirvesine ulaşmıştır.⁹⁵ Genel olarak Meâni'l-Kur'ân türü eserler daha çok sarf ve nahive dair teferruatlı izahlar içerdiği ve garip kelimelerin izahlarına daha az değindiği için diğer iki türe göre Kur'ân lügati olmaya daha az uygundur. Bu yüzyıldaki Garîbü'l-Kur'ân'lar ve Meâni'l-Kur'ân'lar da kendilerinden önceki telifler gibi Sure tertibine göre oluşturulmuşlardır. Vücûh ve'n-Nezâir telifleri ise Sure tertibine göre oluşturulmamışlardır. Bu yüzyılın başında Meâni'l-Kur'ân türü eserlerin ilk defa ortaya çıkmasında İslam fetihlerinin ana dili Arapça olmayan bölgelere yayılması ve buradaki insanların Müslüman olması sonucunda dilde ve Kur'ân kıraatinde hataların ortaya çıkması etkili olmuştur. Meâni'l-Kur'ân'ların ortaya çıkmasında bir diğer etken ise, hem Arap yazısının hicri II. asır ortalarına doğru gelişimini tamamlaması hem de II. asrın sonlarına doğru iyice tebarüz eden Basra ve Kufe dil ekollerince Arapça gramer kaidelerinin belirlenmesidir. Meâni'l-Kur'ân'ların hem ilkleri hem de zirvesi olan Ferra ve Ahfeş'in eserlerinin bu asrın hemen başında doğuşu ise bütün bu gelişmelerin meyvesidir. Bunların ortaya çıkışı aynı zamanda bu asrın önceki asırlardan en büyük farkıdır ve sonraki asırlardaki İrabü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân'ların da ana kaynaklarıdır. Meâni'l-Kur'ân'ların bu asırda ortaya çıkışının bir diğer nedeni ise hem yazının gelişiminin hem de sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin tamamlanması neticesinde Kur'ân'ın hitabi bir metinden kitabi bir metne dönüşme sürecinin tamamlanmış olmasıdır. Yani Kur'ân'ın anlaşılması artık metnin anlaşılması üzerinden olmaktadır. Çünkü Kur'ân'a muhatap sahabe ve sahabeye muhatap tabiin neslinden uzaklaşılması bunu zorunlu hale getirmiştir.

⁹⁵ Mustafa Karagöz Ahfeş'in daha sonra vefat etmesine rağmen eserini Ferra'dan önce yazdığını savunmaktadır. O ayrıca elimize ulaşan ilk Meâni'l-Kur'ân türünün de bunlar olduğunu belirtmektedir (Karagöz, *a.g.e.*, s. 175).

Hicri Dördüncü Asır (300-400/913-1010)

Hicri IV. asır bu eser türlerinde değişimin, gelişimin ve sistemleşmenin yaşandığı ve gelişmiş haliyle türlerinin ilk örneklerinin verildiği bir asırdır.

Kur'ân lügati olma özellikleri taşıması açısından hicri III. asrın sonu ile dördüncü asrın başının telifi olan en önemli eserlerden biri hiç şüphesiz Müberred'in talebelerinden olan **Zeccac**'ın (v. 311/923) **Meâni'l-Kur'ân ve İ'rabüh** adlı Meâni'l-Kur'ân türü eseridir. Zeccac'ın şöhret kazanmasında çok büyük etkisi olan bu eserin 16 yılda (h. 285-301) tamamlandığı belirtilmektedir.⁹⁶ Adı her ne kadar Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabüh olsa da Ferra ve Ahfeş'in bu türdeki eserlerinden onu ayıran özellikler vardır. Zeccac eserinde bu türün özelliği olan sarf nahiv ve kıraat açıklamaların yanı sıra bazı Garîbü'l-Kur'ân'lardan daha fazla kelime izahları vardır. Bu eserin bir diğer özelliği de bundan önceki Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân'ların sadece amaçladığı ayetlerin üzerinde durması nedeniyle bütüncül bir tefsir hüviyeti taşıyamamasına rağmen Zeccac'ın eserinde bütün ayetlerin tefsir edilmesi, hatta neredeyse ayetlerin her bir kısmının açıklanması üzerinde durulmasıdır. Bunun dışında fıkhi izahların, kelami meselelerin, tarihi bilgilerin de daha çok olması bu eseri diğerlerinden ayırmaktadır. Bu eser önceki örneklerine nispetle bir nevi bu türdeki geçiş döneminin ürünüdür. Zira Zeccac'ın bu eseri öğrencisi Nehhas'ın (v. 338/950) *İ'rabü'l-Kur'ân* eseriyle birlikte bu eserlerin ortaya çıkış ve gelişim döneminin zirvesini oluşturmaktadır. Yani bu dönemden itibaren Meâni'l-Kur'ân türü eserlerin öncekilere göre farklılaştığı görülmektedir.⁹⁷

Eserdeki kelime açıklamalarına dair bazı izahlar ise şöyledir: Zeccac “إِلاَّ إِبْلِيسَ أَلِيَّ” ayetindeki İblis'in geri durmasına değindikten sonra “إِبْلِيسَ” lafzının yabancı bir kelime olduğunu ve bu yüzden sarftan beri olduğunu söylemektedir.⁹⁸ O “أَوَّابٌ” lafzını açıklarken de “الآيِبُ” dönendir, yönelendir dedikten sonra “evvab” ise çok yönelmedir şeklinde açıklar.⁹⁹ Zeccac “الْعُرْوُزُ” lafzını “dünya metaı olarak aldatan her şey”¹⁰⁰,

⁹⁶ Emrullah İşler, “Zeccac”, *DİA*, c. XXXIV, Ankara, 2013, s. 173.

⁹⁷ Karagöz, *a.g.e.*, ss. 189-196.

⁹⁸ Zeccac, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'rabüh*, (Fah. Abdülcilil Ubde Çelebi), Alemü'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1998, I, 114.

⁹⁹ Zeccac, *a.g.e.*, IV, 324.

“إِسْتَبْرَقٌ” lafzını ise “sık dokunmuş kalın ipek” olarak açıkladıktan sonra onun ref ve cer olarak okunduğu belirtir ve buna göre anlamı izah eder ve daha sonra bu kelimenin yabancı olduğunu ve aslının Farsça olduğunu belirttikten sonra Arapçaya nasıl geçtiğine dair izahat yapar.¹⁰¹ Örneklerden de anlaşılacağı üzere Zeccac’ın eseri bütün ayetleri tefsir etmesi yanı sıra kelimeyi tefsiri mana yönüyle izah etmesiyle tam bir tefsir, sarf nahive dair izahlar yapması yönüyle Meâni’l-Kur’ân, garip kelimeleri izah etmesi yönüyle de Garîbü’l-Kur’ân türü bir eser özelliği taşımaktadır. Kur’ân lügati özelliği taşıması yönünden bu yüzyılın başının nadide bir örneğidir.

Bu yüzyılın Garîbü’l-Kur’ân türünün en önemli Kur’ân lügatlerinden biri de **es-Sicistani’nin (v. 330/941) *Nüzhetü’l-Kulub*** olarak isimlendirilen ***Garîbü’l-Kur’ân***’dır. Bu eserin en önemli özelliği kendinden önceki Garîbü’l-Kur’ân’ların Mushaf’taki Sure tertibine göre olmasına rağmen, bu eserin alfabetik sisteme göre tertip edilmiş ilk Kur’ân lügati olma özelliğine sahip olmasıdır. Darekutni, Sicistani’nin bu eser üzerinde 15 yıl çalıştığını ve bunu İbnü’l-Enbarî’ye sunarak bazı yerlerini düzelttirdiğini belirtmiştir.¹⁰² Fuat Sezgin bu eserin büyük şöhrete sahip olmakla birlikte Ebu Ubeyde Ma’mer b. Müsanna’nın eserinden metotsuz biçimde yapılmış bir özet olduğunu, onun Ebu Ubeyde’nin eserinden seçtiği malzemeyi alfabetik olarak düzenlemek suretiyle telif ettiğini İddia etmektedir.¹⁰³ Fakat eseri tahkik eden Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî onun Kisai, Ferra gibi Meâni’l Kur’ân müelliflerinden nakillerde bulunduğunu bazı yerlerde Ebu Ubeyde’ye aykırı görüş tercih ettiğini hatta en fazla naklin ise İbn Kuteybe’den yaptığını belirterek Sezgin’in bu iddiasını doğru bulmamaktadır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Zeccac, *a.g.e.*, V,125.

¹⁰¹ Zeccac, *a.g.e.*, V, 262.

¹⁰² Nassar, *a.g.e.*, ss. 6-7.

¹⁰³ İsmail Cerrahoğlu, “Sicistani, Muhammed b. Uzeyr”, *DİA*, c. XXXVII, Ankara, 2009, ss. 144-145.

¹⁰⁴ es-Sicistani, Muhammed b. Uzeyr, *Nüzhetü’l-Kulub fî Tefsiri Garîbi’l-Kur’âni’l-Azîz*, (Tah. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî), Dar al-Maarif Yayınları, Lübnan, 2013, s. 29.

Eserde Sicistani Kur'an'da geçen kelimeleri alfabetik bir tasnif sırasına göre fakat sülasi mücerretlerine, yani kök harflerine göre değil de Kur'an'da kelimenin geçtiği şekliyle örneğin "اقاموا" lafzını Kaf harfinin altına değil, elif harfinin altında ele alarak izahını yapmaktadır. Eserde kelimeler Kur'an'da geçtiği haliyle önce fetha sonra ötre sonra da kesre ile gelen şekildeki tertibe göre sıralar. Örneğin Sicistani "ت" harfini sunarken önce fethalı olan "تلقى" kelimesini "قبل وأخذ" (aldı, kabul etti) ile sonra "تواب" lafzının Allah için "Allah Azze ve Celle kullarının günahlarını bağışlar", insanlar için ise "التائب" (tövbe eden) şeklinde mübalağasız geldiğini verir daha sonra da "تجزى" kelimesini "تقضي وتعني" kelimeleriyle izah edip Allah'ın şu sözünde olduğu gibi diyerek "لا تجزي نفس" "عن نفس شيئاً" ayetini delil gösterir. Daha sonra da "تلبسون" kelimesiyle fethalı olanlara devam edip ardından ötreli olanlar ve daha sonra da kesreli olanlar -örneğin kesreli ilk kelimeyi "تلقاء" olarak alır ve ayetteki "من تلقاء نفسي", "تلقاء مدين" ibarelerini açıklar- şeklinde devam eder gider.¹⁰⁵ Eserde lâmi ta'rif ve atif harflerine de itibar edilmemiş, aynı harf ve harekeyle başlayan kelimelerin kendi içindeki sıralamasında da genel olarak Mushaf tertibi esas alınmıştır. Eser alfabetik tertibi esas alan ilk Garîbü'l-Kur'an telifi olması nedeniyle modern anlamda sözlük addedilebilmesi açısından Kur'an lügati diyebileceğimiz ilk örnektir ve Kur'an araştırmacıları için kullanımı oldukça kolaydır.

Bu yüzyılın bir diğer önemli eseri ise Kur'an lügati sayılabilecek Vücûh ve'n-Nezâir türüne ait olan ve bu alana bir yenilik getiren **Ebu Hilal el-Askeri'nin (v. 395/1004) el-Vücûh ve'n-Nezâir** adlı eseridir. Bu yüzyıla kadar telif edilmiş Vücûh ve'n-Nezâir'le ilgili eserler genelde Mukatil'in görüşlerine dayandırılmış ve kelimelerin ele alınışında herhangi bir metot gözetilmemişken -büyük ihtimalle Ebu Hilal el-Askeri ile birlikte bu türde- ilk defa alfabetik sıralamaya geçilmiştir.¹⁰⁶

Müellif mukaddimesinde ulaşmak istenilen kelimenin kolay bulunması amacıyla kelimeleri alfabetik sisteme göre tasnif ettiğini belirtmektedir. es-Sicistani'nin Garîbü'l-Kur'an'ında olduğu gibi bu eserde de kelimeler kök harfine göre değil Kur'an'ında geçtiği şekliyle ele alınır. Örneğin "التسبيح" kelimesi "ت" harfinin altında "المعروف" kelimesi "م"

¹⁰⁵ es-Sicistani, Muhammed b. Uzeyr, *Garîbü'l-Kur'an el-Müsemma bi Nüzhetü'l-Kulüb*, (Tah. Muhammed Edib Abdulvahid Cümran), Daru Kuteybe Yayınları, Suriye, 1995, ss. 105,133-166.

¹⁰⁶ Mertoğlu, 2013, s. 142.

harfinin altında ele alınmaktadır. Eserde bir kelimeyi ele alırken öncelikle o kelimenin etimolojik tahlil şeklinde sözlük anlamı üzerinde durulur ve daha sonra onun Kur'ân'da kaç vecihinin (farklı anlamının) olduğu söylenip bu vecihlerin izahı ayetlerden örneklerle teferruatlı bir şekilde ele alınır.¹⁰⁷ Bazen kelimenin semantik tahliline girilir ve hatta bazen bu şüirden istişhad ile de desteklenir.¹⁰⁸ Kelime terimleşmiş ise terimleşmeden önceki anlamı belirtilip sonra terimleştiği anlam verilir.¹⁰⁹ “أم”, “أو”, “حتى” gibi edatların izahları ve Kur'ân'da kaç vecih olarak geçtiği de örnekleriyle beraber açıklanır.¹¹⁰

Eserde harflere göre kaç kelimenin vücûh olarak alındığının oranı ise değişmektedir. Örneğin Elif babında imam, iman, istiğfar, illa (edat), istiva vb 33 kelime üzerinde durulurken¹¹¹ He babında sadece hüda, hel (soru edatı) ve helak olmak üzere 3 tanesi üzerinde durulur.¹¹² Müellif fesad kelimesinin Kur'ân'da beş vecihinin olduğunu belirlemektedir. Mukâtil'in bu kelime için belirttiği altı vecihten biri olan “öldürme manasındaki fesad lafzını” bize göre bunun doğruluğu yoktur, bu zaten bozgunculuğun içine girer diyerekten almamıştır.¹¹³ Müellif cihad lafzını ele alırken ise bunun Cahiliye'de bilinmediğini, İslami bir isim olduğunu ve özellikle müşriklerle savaşmak anlamında olduğunu belirtir. Yani bir nevi bu kelimeyi Kur'ân'ın terimleştirdiğini söylemektedir. Daha sonra cihadın sözlük anlamını verdikten sonra, Mukatil'in de aynıısını belirttiği gibi, Kur'ân'da üç vecihinin olduğunu ayetlerden örneklerle izah eder.¹¹⁴ Eser özellikle Kur'ân'a yönelik kavram çalışması yapacak olanların -şayet el-Askeri bu kavramı eserine almışsa- muhakkak yararlanmaları gereken Kur'ân lügatlerinin bu türüne ilk defa alfabetik metodu uygulayan faydalı bir eserdir.

¹⁰⁷ el-Askeri, Ebu Hilal, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Tah. Muhammed Osman), Mektebe es-Sekafe ed-Diniyye Yayınları, Kahire, 2007, ss. 27-30, 153, 436.

¹⁰⁸ el-Askeri, *a.g.e.*, s. 43.

¹⁰⁹ el-Askeri, *a.g.e.*, s. 53.

¹¹⁰ el-Askeri, *a.g.e.*, ss. 198-199.

¹¹¹ el-Askeri, *a.g.e.*, ss. 27-120.

¹¹² el-Askeri, *a.g.e.*, ss. 497-502.

¹¹³ el-Askeri, *a.g.e.*, ss. 363-364.

¹¹⁴ el-Askeri, *a.g.e.*, ss. 165-166.

Ele aldığımız ve örnekler verdiğimiz eserlerin dışında bu yüzyılda telif edilen Kur'ân lügati sayılabilecek diğer eserler şunlardır:

Vücûh ve'n-Nezâir Müellifleri ve Eserleri

Muhammed b. Huseyn b. Ziyâd en-Nakkâş el-Mevsilî (ö.351/962), *el-Vucûh ve'n-Nezâir*.¹¹⁵

Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Faris el-Kazvini (ö. 395/1004), *El-Efrad*¹¹⁶

Garîbü'l-Kur'ân Müellifleri

Muhammed b. Abbas el-Yezidi (v. 310/922)

Muhammed b. Cerir et-Taberi (v. 310/922)

Ahmed b. Muhammed b. Hallâl el-Hanbelî (v. 311/923): *Tefsiru'l-Garîb*,

Ali b. Süleyman Ahfeş es-Sağir (v. 315/927)

Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd (v. 321/934)

Ahmed b. Sehl el-Belhi (v. 322/935)

Muhammed b. Ca'd b. Osman eş-Şeybani (v. 322/935)

İbrahim b. Muhammed Niftaveyh (v. 323/936)

Ahmed b. Muhammed el-Arûdi (v. 336/948)

İbrahim b. Abdurrahman el-Arûdi (v. 347/959)

Ahmed b. Kamil b. Şecera (v. 350/962)

¹¹⁵ İbn Cevzi, *a.g.e.*, ss. 82-83; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 2001; İbn Cevzi (v. h.597) kendi zamanına kadar Vücûh Nezâir'e dair 7-8 adet müellif ismini saydıktan sonra bunların dışında bu konuda telif edeni bilmiyorum şeklinde belirtmektedir. Bundan dolayı da Bilim Tarihi kitaplarında Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân konusunda kendilerine telif nisbet edilen birçok müellif olmasına rağmen Vücûh Nezâir konusunda böyle bir durum söz konusu değildir.

¹¹⁶ Turgut, *a.g.e.*, ss. 202-204; bu müellif ve eser vefat tarihleri, isimdeki benzerlik ve alfabetik sisteme göre tasnif edildiği için eserin bir diğer adının el-Efrad olabilme ihtimalinden dolayı Ebu Hilal el-Askeri'ye de ait olabilir (isim karışıklığı için bak. Ahmet Turan Arslan, "Askeri Ebu Hilal", *DİA*, c. III, Ankara, 1991, s. 489); Okuyan, *a.g.e.*, s. 30.

Muhammed b. Hasan ed-Dâsi (v. 351/963): *el-İşâratü fi Garibi'l-Kur'ân*,

Hasan b. Ahmed b. Hâleveyh (v. 370/981)

Ali b. İsa er-Rummani (v. 384/955)¹¹⁷

Meâni'l-Kur'ân Müellifleri

Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Hayyat (v. 320/932)

Ebu'l-Hasan Abdullah b. Muhammed b. Cafer en-Nahvi (v. 325/937)

Ebu Cafer en-Nehhas (v. 338/950)¹¹⁸

Abdullah b. Cafer İbn Dürsteveyh (v. 347/959)¹¹⁹

Hicri Dördüncü yüzyıl hem Garîbü'l-Kur'ân hem de Vücûh ve'n-Nezâir eserlerinin alfabetik metotla yazılmaya başlandığı bir yüzyıl olması nedeniyle Kur'ân lügatlerinin sistemleşmeye başladığı bir dönemdir. Bu yüzyıla Kur'ân lügatlerinin sistemleşme yüzyılı da denilebilir. Bu değişim, gelişim ve sistemleşme ilk önce Meâni'l-Kur'ân türünde Zeccac'ın bu türe getirdiği farklılık ile başlamış, daha sonra es-Sicistani'nin Garîbü'l-Kur'ân'ı ile bu türe ilk defa alfabetik tasnif metodu uygulanmış ve yüzyılın sonuna doğru da el-Askeri ile bu metot Vücûh ve'n-Nezâir teliflerine taşınmıştır. Hem el-Askeri hem de es-Sicistani mukaddimelerinde kelimeleri alfabetik sisteme göre ele almalarının sebebi olarak bunun okuyucuya kolaylık sağlayacağını belirtmişlerdir. Bununla beraber bu asırda alfabetik metoda göre tasnif şeklindeki bu sistemleşme sadece kelimenin Kur'ân'da geçtiği şekliyle yapılmış, modern sözlüklerde olduğu gibi tasnifte kök harfine göre kelimelerin ele alınması bir sonraki asra yani Râgıb el-İsfehani'ye kalmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında Meâni'l-

¹¹⁷ el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 244-249.

¹¹⁸ Bu eser Mekke Ümmül Kura Üniversitesinde 1988 yılın da Muhammed Ali es-Sabuni tarafından tahkik edildi; Nida Muhammed Cemal, *el-Hamlü ale'l-Lafzi ve ale'l-Me'na fi Kütübi Meâni'l-Kur'ân'i ve İrabibi Hatte Nihyeti el-Karni'r-Râbü el-Hicriyyi*, (Basılmamış YL. Tezi) Halep Üniversitesi, Halep, 2006, ss. 9-20.; Keşfüz-Zünun, el-Fihrist, Mu'cemü'l-Edebâ, Tarihü Türas el-Arabiyye gibi eserlerde ismi geçen fakat bugün elimizde mevcut olmayan birçok Me'âni'l-Kur'ân eseri mevcuttur.

¹¹⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1730; el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 252-253.

Kur'ân'larda gelişim ve değişim yaşanırken; ikinci yarısından itibaren ise Meâni'l-Kur'ân türü teliflere rastlanmamaktadır.

Hicri Beşinci Asır (400-500/1010-1107)

Hicri dördüncü asırdan itibaren uygulanmaya başlanan alfabetik metotla yazılmış eserler bu yüzyıldan itibaren daha da geliştirilerek Dâmegâni, Râgıb el-İsfehani gibi müellifler tarafından kendi zamanlarına kadar olan türlerinin en gelişmiş örnekleri verilmiştir.

Tam anlamıyla bir Kur'ân lügati olan bu devrin en önemli Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerinin başında **Râgıb el-İsfehânî'nin (v. 425/1034) *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*** adlı eseri gelmektedir. Kur'ân'ı derin manalar içeren bir kitap olarak niteleyen Râgıb'a göre Kur'ân ilimleriyle ilgilenmenin en temel şartı lâfzî-lügavi ilimleri bilmektir ve bu ilimler sayesinde Kur'ân'daki kelimelerin gerçek manalarını elde etmek mümkündür. Garîbü'l-Kur'ân geleneği için bir dönüm noktası oluşturan el-Müfredat'ın önceki eserlerden farkı es-Sicistani ile başlayan alfabetik metotla tasnifi devam ettirmiş, az sayıdaki garip kelimelerin açıklaması ile sınırlı kalmayıp Kur'ân lafızlarının hemen hemen tamamını içeren hacimli bir Kur'ân sözlüğü oluşturmuştur. El-Müfredat'ta müellif kelimelerin etimolojisini yapmış ayrıca Kur'ân'da geçen morfolojik türevlerinin tamamını zikretmiş ve bunlara uyan ayetleri de belirtmiştir. Bunun yanında teşbih, istiare, mecaz konumundaki anlamlara işaret edilmiş, kıraat vecihleri, Arap sözleri, hadis metinleri anlamları şahitlendirmede kullanılmıştır. Müellif kendinden önceki dilci Mutezilî âlimler olan Ali el-Cübbâi (v. 303/916), Ebû Bekir el-Allâf (v. 235/850), Kadî Abdülcebâr (v. 415/1025) gibi otoritelerden faydalandığı gibi kendinden sonraki Semîn el-Halebî (v. 756/1355) gibi Garîbü'l-Kur'ân müelliflerinin yanı sıra Kadî Beydavi (v. 685/1286), Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344), Ebu's-Suûd (v. 982/1574) gibi birçok dirayet müfessirinin de ana kaynaklarından biri olmuştur.¹²⁰

Müellif alfabetik harf sırasına ve kök harflerine göre eserini tasnif etmiştir. Örneğin “ر” harfi ile başlayan lafızların alındığı Kitâbü'r-Ra bölümü “رب”, “ريح”, “رصاص”, “رطب”, “ربع” şeklinde alfabetik sırayı takip eden lafızlar ile başlayıp bölüm sonunda “رين”, “رأى”, “روى” lafızları ile son

¹²⁰ Ömer Kara, “el-Müfredat”, *DİA*, c. XXXI, Ankara, 2006, ss. 504-505.; Râgıb, *el-Müfredat*, ss. 19-25.

bulmuştur.¹²¹ Bu eser alfabetik tertibi günümüz Arapça sözlüklerde olduğu gibi kelimeleri sülasi mücerretlerine göre esas almasından ve sadece garip lafızları değil Kur’ân’daki hemen hemen bütün lafızları alması nedeniyle modern anlamdaki anlamıyla ilk tam Kur’ân sözlüğü denilmeye layıktır.¹²² Günümüzde Râgıb’ın Müfredat’ının çok tutulmasının en önemli nedeni hem birkaç istisna dışında Kur’ân’ın bütün kelimelerini alması hem de kelimeleri sülasi mücerretlerine göre aldığı için kullanımının oldukça kolay olmasıdır. Kur’ân lafızlarına mahsus bir sözlük olması nedeniyle Kur’ân araştırmacıları için geniş dil sözlüklerine müracaata ihtiyaç bırakmaması da bir diğer nedendir. Bundan dolayı el-Müfredat günümüz Kur’ân yorumcusunun her zaman el altında bulundurması gereken bir Kur’ân lügatidir.

Bu yüzyılın Vücûh ve’n-Nezâir türüne ait Kur’ân lügati sayılabilecek diğer önemli eserlerinden biri de **Dâmegânî’nin (v. 478/1085) *Kamusu’l-Kur’ân: Islâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*** adlı eseridir.

Eserini alfabetik tasnifle bablara göre telif eden Dâmegânî 526 kelime üzerinde durmuştur. Mukâtil’in 186, Müberred’in 26 kelimeyi incelemesine karşın müellifin bu denli fazla kelimeyi incelemesi Dâmegânî’nin eserini oldukça kapsamlı yapmış ve adından da anlaşılacağı üzere onu gerçek bir Kur’ân lügati yapmıştır. Esere harf tasnifiyle başlayan müellif o harf ile başlayan kelimeleri, sülasi veya ziyadeli olmalarına bakmaksızın başlangıç harfine göre sıralamıştır. Kamusu’l-Kur’ân’da ele alınan bir kelimenin öncelikli olarak kaç vecihi olduğu (Kur’ân’da kaç manada kullanıldığı) net olarak belirtilmektedir. Örneğin “ب” harfi kısmında “بأس” “be’s” lafzının üç manası olduğu ifade edildikten sonra bu manaların azap, fakr ve kıtal olduğu sıralanmakta ve daha sonra da ilgili ayetlere yer verilmektedir. Müellif vecihini bildirdiği kelimenin ayetteki yerini gösterdikten sonra da, “*naẓiruhû*”, “*mislühû*”, “*kekavlibî*”, “*nahvühû*” gibi ifadelerle de nezâirlerini belirtmektedir. Onun eserinde sadece Kur’ân’ın kavramsal düzeydeki kelimeleri değil, bunun

¹²¹ Ragıp, *a.g.e.*, ss, 336, 376.

¹²² İlk telif olan İbn Abbas’ın Garîbü’l-Kur’ân’ı, daha çok Kur’ân’ın sınırlı sayıdaki garip lafızlarını lehçelere göre ele alan bir Kur’ân lehçeleri sözlüğü şeklindeydi.

yanında es-Sicistani'de de olduğu gibi “hattâ” “fî”, “lamü'l-meksura”, “min” vb edatlar da incelenmektedir.¹²³

El-İsfehani'nin Garîbü'l-Kur'ân'da yaptığını -en kapsamlı Garîbü'l-Kur'ân olması- Vücûh ve'n-Nezâir türünde yapan Dâmegânî'nin Kâmus'ul-Kur'ân'ı da kendi zamanına kadarki türünde telif edilmiş en kapsamlı sözlük olması nedeniyle günümüz Kur'ân yorumcusunun yararlanması gereken önemli Kur'ân lügatlerinden biridir. Vücûh ve'n-Nezâir türünün gelişiminde Et-Tesarîf'den yaklaşık iki buçuk asır sonra telif edilen en-Neysâbü'rî'nin (v. 430/1040) eserinde de kavramlardan anlaşılmanalardaki herhangi bir değişiklik meydana gelmemesine rağmen tasnif tarzında karışık tasnif sistemi yerine (Ebu Hilal el-Askeri ile beraber geçilmiş olan) alfabetik tasnife devam edilmiştir. Bununla beraber kelimeler sülasi köküne göre değil, ilk harflerine göre sıralanmıştır. Eserinde 540 kelimeyi ele alan Neysâbü'rî'nin tasnifini çağdaşı olan es-Sa'lebî (v.429/1038) ve ondan yarım asır sonra gelen Dâmegânî (v. 478/1085) daha da geliştirmişlerdir. Bu teliflerdeki tasnif sözlük tarzına benzeyen bir tasniftir.¹²⁴

Ele aldığımız ve örnekler verdiğimiz eserlerin dışında bu yüzyılda telif edilen Kur'ân lügati sayılabilecek diğer eserler şunlardır:

Vücûh ve'n-Nezâir Müellifleri ve Eserleri

Abdülmelik b. Muhammed es-Sa'lebî (ö.429/1038): *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*

İsmâil b. Ahmed el-Hirî en-Neysaburi (v. 430/1039): *Vücûbü'l-Kur'ân*¹²⁵

Ebu Ali; Hasan b. Benna el-Mukri el-Hanbelî (v. 471/1079): *el-Vücûh ve'n-Nezâir*¹²⁶

¹²³ Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'ân ev Islâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Fah. Abdülaziz Seyyid Ehil), 4. Baskı, Daru'l-İlmü'l-Melayin Yayınları, Beyrut, 1983, ss. 7-10, 116-7, 413, 442-3 (bu eseri ilk defa 1969 da tahkik eden muhakkik müellifin eserini es-Sicistani gibi kök harfine bakmaksızın Kur'ân'da geçtiği şekilde tasnif ettiğini fakat tahkik esnasında kendinin bunu kök harflerine göre yaptığını belirtmektedir s. 8-9.); Sümertaş, *a.g.e.*, ss. 159-160.

¹²⁴ Sırkaya, *a.g.e.*, s. 28.

¹²⁵ Fatma Yusuf el-Haymi, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzî Kitâbillabi'l-Azîz ve Meânîbe*, Mektebetü Fârabi Yayınları, Dımeşk, 1998, ss. 28-29.

Garîbü'l-Kur'ân Müellifleri

Ahmed b. Muhammed el-Heravi/Ebu Ubeyde (v. 401/1011):
Kitabü'l-Garîbeyn

Hasan b. Kasım b. El-Mehdi el-Kayâni (v. 404/1014): *Tefsîru
Garîbi'l-Kur'ân*

Muhammed b. el-Hasan b. Fevrek (v. 406/1016)

Muhammed b. Ahmed et-Tuceybi el-Endülüsi (v. 419/1029):
Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân ve Te'vilîhi al'l-İhtisâr

Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî (v.
421/1030)¹²⁷

Mekkî b. Ebî Tâlib (v. 437/1045): *Tefsîru'l-Müşkili min Garîbi'l-
Kur'ân*

Mekkî b. Ebî Tâlib (v. 437/1045): *el-Umde fi Garîbi'l-Kur'ân*

Süleyman b. Eyyüb er-Râzi (v. 447/1056): *Takribü'l-Garîbeyn*

Muhammed b. Yusûf el-Kefertâbî (v.453/1061)

Muhammed b. Ahmed el-Ketâni (v. 454/1062)¹²⁸

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu dönemde telif edilmiş olan Meâni'l-Kur'ân türü bir esere rastlamadık.¹²⁹ Hicri 400 tarihinden sonra -hatta hicri 350'den sonra- hem hicri beşinci asır içinde hem de beşinci asırdan sonraki tarihlerde Meâni'l-Kur'ân türü teliflerin terk edildiği görülmektedir. Bu tarihten sonra Meâni'l-Kur'ân ismi artık kullanılmamıştır.¹³⁰ Bu türün terk edilmesinde ise muhtemelen hicri IV.

¹²⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 2001.; Okuyan, *a.g.e.*, ss. 30-31.

¹²⁷ Muhakkik mukaddimesi bak. Mekki b. Ebu Talib, *el-Umde fi Garîbi'l-Kur'ân*, (Tah. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı), Müessesetü'r-Risele Yayınları, Beyrut, 1981, s. 31.

¹²⁸ el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 245-254.

¹²⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1730.; el-Hâbit, *a.g.e.*, ss. 252-253.

¹³⁰ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ebî'l-Hasen en-Nisaburi'ye (v. 553/1158) ait “*İcazî'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân*” ve “*Bâbirü'l-burhan fi Meâni Müşkilâti'l-Kur'ân*” eserlerinde Meâni'l-Kur'ân ismi kullanılmakla beraber bunlar bu türden farklıdır. Birinci eserinin mukaddimesinde müfessir ilk dönem teliflerinin çok yetersiz sonrakilerin

asırda bu türün Zeccac (v. 311) ile zirvesine çıkılması ve IV. asrın başıyla beraber daha doğru bir tabirle Taberi (v. 310) ile beraber rivayet tefsirlerinin ve buna müteakip dirayet türü tefsirlerin yazılmaya başlanması da bu türün terk edilmesinde büyük etken olmuştur. Çünkü dirayet tefsirleri aynı zamanda lügavi izahlara bol miktarda yer vermesinden dolayı ayrıca Meâni'l-Kur'ân türü bir eserin yazılmasına hacet bırakmamıştır. Örneğin Zemahşeri'nin (v. 538/1144) el-Keşşaf'ı lügavi izah yönüyle Meâni'l-Kur'ân teliflerini aratmayacak kadar izahlarla doludur. Bununla beraber bu türe yakın olan İ'rabü'l-Kur'ân türü telifler ise sonraki asırlarda da telif edilmeye devam etmiştir.¹³¹

Hicri V. asır hem Garîbü'l-Kur'ân hem de Vücûh Nezâir teliflerinin zirvesine çıktığı ve en mükemmel örneklerinin verildiği - Râgıb'ın Garîbü'l-Kur'ân'ının da olduğu gibi bugün bile günümüz Kur'ân araştırmacılarının en çok başvurdukları eserlerden birinin telif edildiği- IV. asırda başlayan sistemleşmenin daha da geliştirildiği, modernleştirildiği bir yüzyıldır. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde telif edilmiş olan Râgıb'ın telifinin Kur'ân sözlüğü olmak dışında günümüzdeki modern Arapça sözlüklerden hiçbir farkı yoktur. Vücûh ve'n-Nezâir telifleri ise Dâmegânî ile alfabetik tasnife devam edilmekle birlikte yapısı gereği modern anlamdaki sülasi mücerretlerine göre olmasa da en mükemmel ve en kapsamlı haline ulaştırılmıştır.

Sonuç

Kur'ân'ı anlamanın en temel yolu Kur'ân'ın kelimelerinin manalarını anlamaktan geçmektedir. Bu kelimelerin anlamlarını bilmenin, öğrenmenin en kolay yolu ise Arapça sözlüklerin yanı sıra sadece Kur'ân'ın kelimelerini ele alan Kur'ân lügati sayılabilecek eserler olan Garîbü'l-Kur'ân, Vücûh ve'n-Nezâir ve Meâni'l-Kur'ân türü eserlere müracaat etmektir. Ele aldığımız bu Kur'ân lügatlerinden ve özellikle derinlemesine incelediğimiz 12 eserden ulaştığımız sonuç şunlardır:

ise teferruatlarla dolu olduğundan dolayı orta hacimde bir tefsir yazmayı amaçlamıştır. (Bak. Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ebi'l-Hasen en-Nisaburi, *İcazî'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân*, (Tah. Hanif b. Hasan el-Kasımî), Daru'l-Garbi'l-İslami Yayınları, Beyrut, 1994, I, 27.). İkinci eser ise isminden de anlaşılacağı üzere Müşkilü'l-Kur'ân'a dair bir eserdir.

¹³¹ İ'rabü'l-Kur'ân hakkında ayrıntılı bilgi için bak.: Abdülhamit Birışık, "İ'rabü'l-Kur'ân", *DİA*, c. XXII, Ankara, 2000, ss. 377-379.

Kur'ân lügatlerinin sırasıyla Garîbü'l-Kur'ân, Vücûh ve'n-Nezâir ve Meâni'l-Kur'ân şeklinde ortaya çıkması hem çıktığı dönemin şartlarıyla hem de bunlara duyulan ihtiyaçla alakalı bir durumdur. İbn Abbas'a nisbet edilen günümüze ulaşan Garîbü'l-Kur'ân türü üç eser hariç olmak üzere Hz. Peygamber ve Sahabe devrinden günümüze Kur'ân lügatleriyle alakalı herhangi bir eser ulaşmamıştır. İlk olarak Kur'ân lügati olarak Garîbü'l-Kur'ân türünün ortaya çıkmasında klasik Arapça dönemindeki (miladi VI-VII. yüzyıl) lehçe farklılıklarının neticesi olarak ortak lehçede - bu lehçe daha çok Kureyş Lehçesi olarak kabul edilir- kullanılan diğer lehçelerden geçmiş kelimelerin araştırılması çabası etkili olmuştur. Yani Kur'ân'da geçen Kureyş lehçesinden olmayan kelimeleri belirleme çabasıdır. Fetihler sonucunda İslam devletinin sınırlarının genişlemeye başlaması ve Arap olmayan milletlerin Müslüman olmaya başlamasıyla beraber hicri II. yüzyıldan itibaren Garîbü'l-Kur'ân telifleri artmaya başlamış fakat bu yüzyıldaki teliflerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Hicri II. asırdan elimize ulaşan sadece Garîbü'l-Kur'ân'lar ve Vücûh ve'n-Nezâir telifleri mevcut iken III. asrın başından itibaren buna Meâni'l-Kur'ân telifleri de eklenmiştir. Meâni'l-Kur'ân teliflerinin doğmasında hicri II. asrın ortasından itibaren, Kur'ân'ı kerimin noktalama ve harekeleme faaliyetlerine paralel olarak, hem Arap yazısının gelişimini tamamlaması hem de Fetihler sonucu farklı kültür ve dillerle karşılaşan Müslümanların Arapçayı korumak adına dil kaidelerini derlemeleri etkin olmuştur.

Hicri III. asır Kur'ân sözlüklerinin her üç türü için de velüd bir yüzyıldır. Bu asırda Meâni'l-Kur'ân teliflerinin ortaya çıkmasında ana dili Arapça olmayan Müslüman olmuş milletlerin dilde ve Kur'ân kıraatinde hatalar (lahn) yapmaları büyük etken olmuştur. Arap yazısının gelişimini tamamlaması, gramer kurallarının derlenmesi ve fütuhlarla ortaya çıkan sorunların giderilme neticesi olarak hicri II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başında başlamış olan Meâni'l-Kur'ân telifleri Ferra (v. 207/822) ve Ahfeş (v. 215/830) ile olgunluk dönemine ulaşmış ve bunun günümüze ulaşan en mükemmel örnekleri verilmiştir.

Hicri IV. asır ise Kur'ân sözlüklerinde değişimin ve sistemleşmenin yaşandığı ve bu haliyle türlerinin ilk örneklerinin verildiği bir asırdır. Bu asırdan önceki teliflerde Vücûh ve'n-Nezâir'ler'de olmasa da Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân'larda Mushaf'taki Sure tertibi takip edilirken -yani Surelerdeki ayetler aynı sırasını koruduğu gibi kelimeler de

ayetteki sırasına göre açıklanırken- bu yüzyılda ilk defa Garîbü'l-Kur'ân ve Vücûh ve'n-Nezâir eserlerinde alfabetik tasnif metoduna geçilmiştir. Bu asrın başında Zeccac (v. 311/923) ile Meâni'l-Kur'ân türünün zirvesine çıkmış ve aynı zamanda gelişme ve genişleme meydana gelmiş, bu türün özelliği olan dilbilimsel izahların yanında Kur'ân'ın garip kelimeleri açıklanmış ve Kur'ân'ın bütün ayetlerinin tefsiri yapılmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında Garîbü'l-Kur'ân türünde alfabetik sistemde tasnif metodunun ilk defa es-Sicistani (v.330/941) ile başlamasının ardından, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ebu Hilal el-Askeri (v. 395/1004) ile birlikte Vücûh ve'n-Nezâir teliflerinin metodlarına da alfabetik sistemde tasnif metodu yansımaya başlamıştır. Modern sözlüklerdeki gibi kök harfine göre tasnif ise ilk defa Garîbü'l-Kur'ân'da Râgıb el-İsfehani (v. 425/1034) ile V. yüzyılda başlamasına karşın Vücûh ve'n-Nezâir türü olan Damegani de (v. 478/1085) kelimeler sülasi veya ziyadeli olmalarına bakılmaksızın sadece başlangıç harfine göre sıralanmıştır.

Kur'ân lügati addedilebilecek olan bu eserler başlangıçta sınırlı sayıda kelimeyi ele alırken hicri V. asra gelindiğinde hem Garîbü'l-Kur'ân hem de Vücûh ve'n-Nezâir teliflerinde ele alınan kelimeler artmıştır. Bu artma Garîbü'l-Kur'ân türünde Kur'ân'ın bütün kelimelerini almakla beraber Vücûh ve'n-Nezâir türünde de yaklaşık üç kat artmıştır (500-600 kelimeye ulaşmıştır). Ele aldığımız bu eserlerde kelimelerin izahı klasik tefsirlerde görülen hadis, sebebi nüzul ve israilî rivayetler gibi nakillerle değil, sözlük anlamları, varsa terim anlamları, etimolojik tahliller, dilbilimsel izahlarla yapılmıştır. Genel olarak Meâni'l-Kur'ân türü eserler daha çok sarf ve nahive dair teferruatlı izahlar içerdiği ve garip kelimelerin izahlarına daha az değindiği için diğer iki türe göre Kur'ân lügati olmaya daha az uygundur. Bununla beraber Zeccac'ın Meâni'l-Kur'ân'ı gibi bazı Garîbü'l-Kur'ân'lardan daha fazla kelime izahı yapan Meâni'l-Kur'ân'ların olabileceği de dikkate alınmalıdır. Hicri V. asrda Meâni'l-Kur'ân türü eser yazma geleneği ise terk edilmiştir.

Özetle her asrın en belirgin özelliğini, birer cümleyle tanımlamak gerekirse:

- Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi İbn Abbas'la (v. 68) ilk defa **Garîbü'l-Kur'ân'ların doğduğu dönemdir.**
- Hicri II. asır Mukâtil b. Süleyman'la (v. 150) ilk defa **Vücûh ve'n-Nezâir'lerin doğduğu dönemdir.**

- Hicri III. asır Ferra (v. 207) ve Ahfeş (v. 215) ile ilk defa ***Meâni'l-Kur'ân'ların doğduğu ve zirveye çıktığı dönemdir.***
- Hicri IV. asır es-Sicistani (v. 330) ile Garîbü'l-Kur'ân'ların, el-Askeri ile (v. 395) Vücûh ve'n-Nezâir'lerin ilk defa ***Alfabetik Metotla tasnifin başladığı dönemdir.***
- Hicri V. asır Râgıb el-İsfehani (v. 425) ile ilk defa Garîbü'l-Kur'ân'larda kelimelerin kök harfleri olan sülasi mücerretlerine göre ***Modern tasnifin başladığı dönemdir.***

Yukarıdaki sonuçlardan da anlaşılacağı üzere Kur'ân lügatlerinin ortaya çıkışı Kur'ân tefsiri ile başlamıştır. Yani bunların ortaya çıkışının ana sebebi Kur'ân'ı anlama çabasıdır. Kur'ân lügatlerinin gelişmesi ise Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ters orantılı olmuştur. Kur'ân'ın anlaşılması azaldıkça lügatler ve lügatlerdeki çeşitlilik artmıştır. Bu ilk önce Sahabe asrında Kur'ân'da geçen yabancı dilden Arapçaya geçmiş ya da Kureys lehçesi dışından gelmiş birkaç kelimeyi izah etme çabası şeklinde ortaya çıkmıştır. Yani tek bir kelimenin anlamının izahı etrafında olmuştur (Garîbü'l-Kur'ân). Daha sonra ise bu durum biraz daha gelişmiş, genişlemiş ve Kur'ân'da geçen bir kelimenin farklı anlamlarını ortaya çıkarma ve aynı anlamdaki kullanımlarının nerelerde geçtiğini belirleme çabası şeklinde devam etmiştir. Bir kelimenin farklı anlamlarını belirleme çabası ise Tabiîn asrı ve sonraki asırlarda olmuştur. Çünkü Kur'ân'ın nüzul bağlamına sahip olan sahabe için o kelimenin hangi anlamda, hangi bağlamda kullanıldığı gibi bir izaha ihtiyaç olmamıştır (Vücûh ve'n-Nezâir). Daha sonra da hem dil kaidelerinin derlenmesi hem de Kur'ân'ın noktalama ve harekemesinin tamamlanması yani yazının şeklinin oturması ve İslam fetihleriyle farklı dillerden birçok kişinin Müslüman olmasıyla beraber bu gelişme bir kelimenin anlamını veya farklı anlamlarını izahıtan ziyade kelimenin okunuşu, i'rabı, cümlenin yapısı gibi metin üzerinden anlama şeklinde olmuştur. Bu durum ise Sahabe ve Tabiîn neslinin geçmesiyle beraber yani Kur'ân'ın bir kelimesinin anlamını veya anlamlarını, Kur'ân'ın bağlamını bilenlerin yok olmasıyla ve böylece Kur'ân'a bir metin muamelesi yapılmasıyla ortaya çıkmıştır (Meâni'l-Kur'ân).

Sonuç olarak Hz. Peygamberin açıklamaları ve İbn Abbas'a nisbet edilen ve günümüze ulaşmış olan onun üç telifiyle doğan ve Râgıb el-İsfehani ve Dâmegânî ile daha da sistemleşen Kur'ân lügatlerinden şu şekilde faydalanılabilir:

- Vücûh ve'n-Nezâir'lere bakılmak suretiyle *Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde,*
- Farklı dönemlerdeki teliflere bakılmak suretiyle Kur'ânî bir kavramın semantik analizini yaparken *kelimenin ilk dönemki anlamının zaman içinde değişime uğrayıp uğramadığını bilmede,*
- *Hangi kelimenin asırlara göre garip olup olmadığını öğrenmede,*
- Özellikle kavram çalışmalarında el-Askerî'nin telifi gibi Vücûh ve'n-Nezâir türü teliflere bakarak *değişik anlamda kullanılan Kur'ân lafızlarının neler olduğunu, ne kadar tekrar edildiğini ve bu kelimelerin kaç farklı manaya geldiğini öğrenebilmede,*
- *Meâni'l-Kur'ân türüne bakarak da kelimenin farklı kıraat veciblerin olup olmadığını bilmede Kur'ân araştırmacılarına büyük katkılar sağlayacaktır.*

Kaynakça

- Abdülhamit Birışık, “İrabü'l-Kur'ân”, *DİA*, c. XXII, Ankara, 2000.
- Ahmet Turan Arslan, “Askeri Ebu Hilal”, *DİA*, c. III, Ankara, 1991.
- Ali Bulut, “Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XX-XXI, Samsun, 2005.
- Ali Bulut, *Hicri İlk Üç Asırda Kuran Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü. S.B.E. Samsun, 1999.
- Ali Turgut, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1991.
- Burhan Sümertaş, “Kavram Çalışmalarına Katkıları Açısından Belli Başlı Kur'ân Sözlükleri”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXXVI, İzmir, 2012.
- Cemal Muhtar, “İslam'da Sözlük Çalışmaları”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı III, İstanbul, 1985.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'ân ev Islâbu'l-Vücûb ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Tah. Abdülaziz Seyyid Ehil), 4. Baskı, Daru'l-İlmü'l-Melayin Yayınları, Beyrut, 1983.
- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, I.
- Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, (Tah. Fuat Sezgin), Mektebetü'l-Hânici Yayınları, Kahire, 1954, I.
- el-Askeri, Ebu Hilal, *el-Vücûb ve'n-Nezâir*, (Tah. Muhammed Osman), Mektebe es-Sekafe ed-Diniyye Yayınları, Kahire, 2007.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *Me'ttefeka Lafzühü ve'h-telefe Ma'nabü mine'l-Kur'âni'l-Mecid*, (Tah. Ahmet Muhammed Süleyman Ebu Ra'd), İslami İşler ve Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt, 1989.
- Emrullah İşler, “Zeccac”, *DİA*, c. XXXIV, Ankara, 2013.
- en-Nisaburi, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ebi'l-Hasen, *İcazü'l-Beyân an Meâni'l-*

- Kur'an*, (Tah. Hanif b. Hasan el-Kasımı), Daru'l-Garbi'l-İslami Yayınları, Beyrut, 1994, I.
- es-Sicistani, Muhammed b. Uzeyr, *Garibü'l-Kur'an el-Müsemma bi Nüzhetü'l-Kulüb*, (Tah. Muhammed Edib Abdulvahid Cümran), Daru Kuteybe Yayınları, Suriye, 1995.
- es-Sicistani, Muhammed b. Uzeyr, *Nüzhetü'l-Kulub fi Tefsiri Garibi'l-Kur'ani'l-Aziz*, (Tah. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Dar al-Maarif Yayınları, Lübnan, 2013.
- es-Suyûti, Celâleddin Abdurrahman b. Ebûbekir (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'aniyye), Medine, 1426, VI.
- ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Burbân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1391/1972, II.
- Fatıma Yusuf el-Haymi, *el-Vücûb ve'n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbillahi'l-Aziz ve Meânibe*, Mektebetü Fârabi Yayınları, Dimeşk, 1998.
- Ferra, Ebu Zekeriyya, *Meâni'l-Kur'an*, (Tah. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, Abdülfettah İsmail Çelebi), Daru'l-Mısıriyye, Mısır, bt yok I.
- Fevzi Yusuf el-Hâbit, *Meâcimü Meânî Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Yayın Evi yok, Medine, 2000.
- Hâkim et-Tirmizi, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an*, (Tah. Hüsnü Nasır Zeydan), Dar Saadet Yayınları, Kahire, 1970.
- Hidayet Aydar, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayınları, İstanbul, 1996.
- Hüseyin Muhammed Nassar, *Kütübü Garibi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Melik Fahd Üniversitesi Yayınları, by. yok, bt yok.
- İbn Abbas (v. 68/688), *Garibü'l-Kur'an*, (Yazma: el- Vezzan, Muhammed b. Ali b. Muzaffer), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Nüshası, İstanbul, 969/1561.
- İbn Abbas, *Mesâilü Nâfi b. El-Ezrak*, (Tah, Muhammed Ahmed ed-Dâli) el-Ceffan ve'l-Câbi Yayınevi, Kıbrıs, 1993.

- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferec, *Nüzhbetü'l-A'yün en-Nevazir fi Ilmi'l-Vücûb ve'n-Nezâir*, (Tah. Muhammed Abdulkerim Kazım er-Razi), Müessesetü'r-Risele Yayınları, Beyrut, 1984.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmet Şakir), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, by yok, 1978.
- İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tibyan Yayınları, İzmir, 2012.
- İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, c. XIII, Ankara, 1996.
- İsmail Cerrahoğlu, "Sicistani, Muhammed b. Uzeyr", *DİA*, c. XXXVII, Ankara, 2009.
- İsmail Cerrahoğlu, Ata Bin Ebi Rebah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı, *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, sayı I, 1978.
- İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1968.
- İsmail Kurt, *Destiny and Responsibility in the Quran (Kur'ân'da Kader ve Sorumluluk)*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), University of London/SOAS, Londra, 2013.
- İsmail Kurt, *Maverdi'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Eserinde Sababe Tefsiri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. S.B.E, İzmir, 2011.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l- Kütübü ve'l-Fünun*, Mektebetü'l-Müsanna Yayınları, Bağdat, 1941, II, 2001.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, I.
- Kenan Demirayak ve Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Ün. Fen Edebiyat Fak. Yayını, Erzurum, 1994.
- Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", *DİA*, c. XXXV, İstanbul, 2008.
- Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Mehmet Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *DİA*, c. XXXXIII, Ankara, 2013.

- Mekki b. Ebu Talib, *el-Umde fi Garibi'l-Kur'an*, (Tah. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Müessesetü'r-Risele Yayınları, Beyrut, 1981.
- Muhammed b. İsmail el-Buhari (v. 256/870), *Sabihu'l-Buhari*, (Tah. Muhammed Züheyir b. Nasır en-Nasır), Daru Tavki'n-Necât Yayınları, by. yok, 1422/2001, Tefsir 110, hadis no: 4970.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kahire, 1381/1961, I.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları 2. Baskı, İstanbul, 2006.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2006.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ven'-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azim*, (Tah. Hâtem Salih ed-Dâmin) Merkezü Cumatü'l-Macid Li's-Sekafe ve't- Tûras Yayınları, Dubai, 2006.
- Mustafa Çetin, "Kur'an'da Vücûh ve Nezâir", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt 25, Sayı. XXIX, Ankara, 1989.
- Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (Ter. Mehmet Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara, 2013.
- Nida Muhammed Cemal, *el-Hamlü ale'l-Lafzi ve ale'l-Me'na fi Kütiibi Meâni'l-Kur'ân'i ve İrabibi Hatte Nibeyeti el-Karni'r-Râbü el-Hicriyyi*, (Basılmamış YL. Tezi) Halep Üniversitesi, Halep, 2006.
- Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, c. III, Ankara, 1991.
- Ömer Kara, "el-Müfredat", *DİA*, c. XXXI, Ankara, 2006.
- Râgıb el-İsfahâni, (v. 502/1108), *el-Müfredât fi Garib'il-Kur'an*, (Tah. Safvan Adnan Davudi) "z-l-m" Dâru'l-Kalem ve Daru's-Şâmiyye Yayınları, Beyrut-Dımeşk 1412/1991.
- Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara, 1990.
- Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *DİA*, c. XXXIV Ankara, 2013.

- Selma Sırakaya, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri İle el-Vücûb ve'n Neẓâir Adh Eserinin Mukayesesi*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), H.Ü.S.B.E. Çorum, 2013.
- Suat Yıldırım, “Hz. Peygamberin (sav) Kur’ân’ı Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXXXVI, Sayı II, Ankara, 2010.
- Şükrü Arslan, “Meâni’l-Kur’ân”, *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003.
- Taberi, İbn Cerir, *Câmiu’l-Beyan fi Te’vili’l-Kur’ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü’r-Risele Yayınları, by yok, 2000, XVIII.
- Tayyar Altıkulaç, “Kisai Ali b. Hamza”, *DİA*, c. XXVI, Ankara, 2002.
- Toşhiko İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Ter. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1997.
- Victoria S. Harrison, “*Hermeneutics, Religious Language and the Qur’an*” (*Hermenötik, Dini Dil ve Kur’ân*), *Islam and Christian-Muslim Relations*, Cilt 21, Sayı III, Londra, Haziran 2010.
- Yahya b. Sellam, Ebu Zekeriyya (v. 200/815), *Tefsiru Yahya Bin Sellam*, (Tah. Hind Çelebi), Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 2004, II.
- Zeccac, Ebu İshak, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’rabüh*, (Tah. Abdülcelil Ubde Çelebi), Alemü’l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1998, I.
- Zeyd b. Ali (v.122/740), *Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân* (Tah. Muhammed Cevat el-Hüseyini el-Celali), Daru’l- Va’yi’l-İslami Yayınları, Beyrut, bt. yok.

DEUİFD XLV/ 2017, ss. 123-146.

TEFSİR İLMİ AÇISINDAN CEVHERÎ'NİN "TÂCU'L-LUGA VE SİHÂHU'L-ARABİYYE" ADLI ESERİ

İskender ŞAHİN*

ÖZ

Kur'ânî kavramların anlaşılmasında Arapça sözlükleri vazgeçilmez bir filolojik kaynaktır. Vahiy anlama sorunu çerçevesinde başlayan sözlük çalışmaları, Cevherî ile daha da ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Sadece sahih kelimeleri toplama maksadıyla yola çıkan müellif, Kur'ân'ın indiği Hicaz bölgesinde yıllarca kalmak suretiyle bu amacını gerçekleştirmiş ve nihayetinde "Sıhah" olarak meşhur olan eserini vücuda getirmiştir. Söz konusu eser, yaklaşık bin kadar ayeti ihtiva etmekte ve içerisinde pek çok Kur'ân lafzının tefsirini barındırmaktadır. Bir bakıma küçük bir dilbilimsel tefsir olarak da değerlendirebileceğimiz Sıhah, sahih kelimeleri ihtiva etmesi yönüyle filolojik tefsir için önemli ve sağlam bir kaynaktır.

Anahtar Kelimeler: Sözlük, Cevherî, Dilbilimsel Tefsir, Sıhah, Kur'an

IN TERMS OF SCHOLARLY COMMENTARY JEVHERI'S WORK
NAMED "TÂCU'L-LUGA VE SİHÂHU'L-ARABİYYE"

ABSTRACT

Arabic dictionaries in understanding of the Qur'anic concept is an indispensable philological sources. Dictionary works started in the context understanding problem of revelation has reached a level even further with Jawhari. Only the word out with the purpose of collecting authentic words, by remaining years in the Hijaz in revealed Quran have achieved this goal and finally "Sıhah" brought the work, which is as famous square. This work, contains approximately a thousand verses and contains interpretation of many words of the Qur'an. Sıhah can appreciate as a small linguistic interpretation in a way, is trustworthy and reliable important source for an philological interpretation because it contains the authentic words.

Keywords: Dictionary, Jawharî, Philological Commentary, Sıhah, Quran

* Yard. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 26/04/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 31/05/2017

GİRİŞ

Kur'an'ın doğru bir şekilde okunup anlaşılması ve açıklanması için önemli ölçüde dilbilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu çalışmaların büyük bölümü sözlük çalışmalarından oluşmaktadır. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren ilahi kelâmın anlaşılması problemi, sözlük çalışmalarının ortaya çıkmasının zeminini oluşturmuş ve ilk dört asırda hatırı sayılır ölçüde Arapça sözlük malzemesi bir araya getirilmiş ve kıymetli eserler telif edilmiştir. Dilbilimciler, büyük bir özveriyle bu eserleri meydana getirirken, cahiliye dönemine ait linguistik kullanımları muhafaza eden badiye sakinlerine uzanmışlar veya onlardan istifade etmek maksadıyla meskûn kentlere yerleştirmek suretiyle Arapça lügat telifinde ilk önemli adımı atmışlardır.¹ Arapça'nın ilk lügatini vücuda getiren dilbilimci Halil bin Ahmed el-Ferahidî olmuştur. Ferahidî, eserinde kelimeleri, harflerin mahreç yerlerine göre tertip etmiştir. Akabinde lügat çalışmaları devam etmiş ve Ferahidî'nin açtığı bu çığır, İbn Dureyd ile metodolojik olarak farklı bir boyut kazanmıştır. Müellif, "Cemheretü'l-Luga/Halkın kelime hazinesinin büyük bir kısmını ihtiva eden eser" adlı eserinde kendisinden istifade edilmesi daha kolay olsun diye bugünkü modern sözlük dizaynına benzeyen bir sistem denemiştir. Daha sonra farklı bir metotla sözlük telif eden filologlar "Kitabu'l-Cîm" adlı eserin müellifi olan Ebû Amr İshak eş-Şeybânî, "el-Garîbu'l-MusannaF" adlı eserin müellifi Ebû Ubeyd Kasım bin Sellam ve "Dîvânu'l-Edeb" adlı sözlüğün yazarı ve Cevherî'nin de dayısı olan İshak bin İbrahim el-Farâbî'dir.

Lügat çalışmalarının yapılması acemlerin Müslüman olmasıyla birlikte Arap dilinin başka lisanların etkisinde kalarak yabancı kelimelerin girişini engellemek ve Arapça'nın zenginliğinin kaybolmasını önlemek gibi unsurlar birer neden olarak görülse de hakikatte dilbilimcileri lügat oluşturmaya iten ana salık, Kur'an'ın kıraatini ve manasını muhafaza etmektir. Dolayısıyla gerek ilk dilbilimsel çabalarda gerek sonraki

¹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara: İmaj yay., 1993, ss. 75-76. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.: Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap Akhının Oluşumu*, çev.: İbrahim Akbaba, İz. Yay., İstanbul, 1997, s. 116, 117.

sistematik teliflerde bu gerçeğin işaretlerine pekâlâ rastlamaktayız.² Bu çerçevede, sözlüklerde ayetlerin yoğun bir şekilde tefsir edilmesi ve ayetlerdeki kelimelerin kıraatlerine çokça yer verilmesi bu hakikati en somut bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Doğum tarihi net olarak bilinmeyen Ebû Nasr İsmail bin Hammâd el-Cevherî, aslen Türk olup Türkistan'ın Faryab kasabasında dünyaya gelmiştir. Bir dil alimi ve meşhur "Divânu'l-Edeb" adlı sözlüğü telif eden ünlü filolog İshak bin İbrahim el-Faryâbî'nin kız kardeşinin oğlu olan Cevherî, ilim hayatına dayısının öğrencisi olarak başlamıştır. Sonraları Bağdat'a gitmiş ve orada Ebu'l-Alî el-Fârisî ve Sîrâfî'den filoloji tahsil etmiştir. Bağdat'ta dil konusunda uzmanlaştıktan sonra Hicaz bölgesine yönelen Cevherî, burada Rabîa ve Mudar kabileleri arasında oldukça uzun bir müddet kalmak suretiyle epeyce filolojik malzeme toplamış, elde ettiği hatırı sayılır koleksiyonla birlikte Hicaz'dan ayrılmış ve İran'ın Damığân şehrinde bir süre ikamet ettikten sonra o dönemin ilim merkezlerinden biri olan Nişabur'a gitmiş, ömrünün sonuna kadar orada hocalık yapmış, ilim dünyasına Ebû Sehl Muhammed el-Herevî, İsmail bin Muhammed ed-Dehhân, Ebû İshak İbrahim el-Varrâk gibi pek çok kıymetli öğrenci kazandırmış ve net olmamakla birlikte takriben 393 h./1002 m. te vefat etmiştir. Filolojide olduğu kadar Kelam ilminde de söz sahibi olan Cevherî'nin, aynı zamanda hat sanatında da uzmanlaşmış bir isim olduğunu biliyoruz. Onun bu yönü darbı mesel olmuştur.³

Cevherî, kendisinden önce hiç denenmemiş olan yeni bir metotla eserini vücuda getirmiştir. Bu metodunda o, kelimelerin son harfini esas almış ve onların dizimini buna göre yapmıştır. Müellifi böylesi bir yeni arayışa iten ana sebep, Arap olmayanların önceki lügatlerden istifade etme noktasında oldukça zorlanmaları gerçeğidir. Kendisi de bir Türk olduğu için bu problemi görmüş ve kaleme aldığı eseriyle onu aşmaya

² Nevin Karabela, "Cevherî ve Sözlük Bilimine Katkıları", *Uluslar arası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu(Bildiriler)*, SDÜİF, Isparta, 2007, s. 631.

³ El-Cevherî, Ebû Nasr İsmail bin Hammâd, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, tahk. ve tab. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1430/2009, I, 7-9; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 87; Hulusi Kılıç, "Cevherî, İsmail bin Hammâd", *TDVİA*, İstanbul, 1993, VII., 459.

çalışmıştır. Kafiye sistemi olarak da bilinen bu yöntem, Cevherî'den sonra gelen lügatçiler tarafından eserlerine uygulanmıştır.

Müellif, eserini “Lügatin tacı ve Arapçanın sahih kelimeleri” anlamında *Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabîyye* olarak isimlendirmektedir. O, sahih kelimeleri ihtiva etmesi yönüyle eserinde oldukça iddialıdır. Eserinin kısa mukaddimesinde bu gerçeği dile getirmektedir.⁴ Fakat Cevherî, “sahih” kelimesinden ne kastettiği ile ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır. Dille ilgili bilgilerin elde edilmesi noktasında “sahih” olma şartları şunlardır: 1-Bilginin sahih bir senetle Araplardan nakledilmiş olması, 2-Nakledenlerin adil olması, 3-Sözü, dilde delil olabilecek bir kimseden rivayet edilmiş olması. Burada bilginin sahihliğinin birinci şart olarak ifade edilmesi, Cevherî'nin sahih kelimeleri cem etmesinin gerekçesini göstermektedir. Ezherî, Kâli ve İbn Fâris gibi dilbilimciler de kelimelerin sahih olanlarını toplamak için gayret etmişler, lakin zikri geçen bu dilciler sahih olanlara ilaveten sahih olmayanları da almışlar ve eserlerinde onlara da yer ayırmışlardır. Cevherî ise Arapça'nın sadece sahih olan kelimelerini cem eden ve sözlüğünü sadece sahih olanlarından vücuda getiren ilk filolog olarak bilinmektedir.⁵

Cevherî'nin, “*Sıhab*”ı tamamen sahih kelimeleri bir araya getirmek amacıyla telif etmesinin temelinde, Kur'an'ın anlaşılması gerçeğinin olduğu aşikardır. Bu sebepten olacak ki o, sadece Kur'an'ın inzal olduğu Hicaz bölgesinde kelime toplama işine girişmiş ve sadece o bölgede kelimelerin sahih olanlarının izini sürmüştür. Dolayısıyla Kur'an kelimelerinin manalarını araştırırken sözlükler içerisinde kendisine güvenebileceğimiz en sağlam eserin Cevherî'nin *Sıhab*'ı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bütün enerjisini sözlüğüne veren Cevherî'nin, diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi tefsir sahasında da herhangi bir eser telif ettiği bilgisine sahip değiliz. Onun tefsire dair bir eser vermemiş olması, bu alanda malumatının olmadığını göstermez. Nitekim müellifin *Sıhab*'da Kur'an kelimelerini izah ederken tefsirin hemen tüm unsurlarını ustaca kullanarak ayetleri açıklamış olması, onun tefsir sahasında oldukça ileri

⁴ Cevherî, *Sıhâh*, I., 16.

⁵ Karabela, “*Cevherî ve Sözlük Bilmine Katkıları*”, s. 634.

düzyeyde olduğunu göstermektedir. O, sözlüğünde yaklaşık bin kadar ayete atıfta bulunmakta, bunların kelime bağlamında kısa ve öz olarak tefsirini yapmaktadır. Bu bakımdan *Sıbab*'ı "meâni'l-Kur'an" türü bir eserin özelliklerini kısmen yansıtmaktadır. Kisâî, Ahfeş, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi müelliflerin eserlerinin kısmen de olsa özelliklerini Cevherî sözlüğünde sergilemiştir.

Müellif, sözlüğünde kelimeleri açıklarken ayet, hadis ve şüirden oldukça istifade etmiştir. *Sıbab*'da bin kadar ayete ve dolayısıyla kelimeye atıfta bulunması bu eserin tefsir sahasındaki önemini bir kat daha artırmaktadır. Eser her ne kadar bir lügat çalışması olsa da ayetlere bu kadar çok atıfta bulunulmuş olması, onu bir yönüyle dilbilimsel tefsir örneği olarak kabul etmemize imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla *Sıbab*'ı, tefsir yönüyle incelemeye değer buluyoruz.

Makalemizdeki hedefimiz, Cevherî'nin *Tâcu'l-Lüga ve Sıbâhu'l-Arabîyye* isimli lüğatini tefsir zaviyesinden değerlendirmektir. Burada kitabın 2009/1430 tarihinde Beyrut'ta Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî'nin yeni tab ettiği ofset baskısını esas kabul ettik.

A-TEFSİRDE REFERANSLARI

Tefsir ilmi esasen rivayete dayalı bir disiplindir. Dolayısıyla Kur'an'ı tefsir etme çabası içerisinde olan hiçbir müfessir, tefsirle ilgili rivayetlere duyarsız kalmaz. Bu noktada Cevherî de Kur'an kelimelerini tefsir sadedinde rivayetlerden bolca istifade etmiştir. Onun tefsir mahiyetinde sahabe ve tabiûndan nakilde bulunduğu başlıca isimler, Hz. Aişe, Hz. Ömer, İbn Mesud, İbn Abbas, Said bin Cübeyr, Mücahit, İkrime, Katade ve Hasan Basrî'dir. Bunlara ilaveten Ebu Ubeyde, Ebu Ubeyd, Ahfeş, Ferrâ ve Ebu Amr gibi sonraki alimlerden de tefsir mahiyetinde birtakım nakiller yapmıştır. Öte yandan isim zikretmeksizin "denilmektedir", "denildi" ve "bazıları şöyle dediler" gibi ifadelerle tefsir nakilleri verdiği de vâkîdir. Buna ilaveten Cevherî'nin, ayetlerde geçen kelimeleri kimi zaman kendi reyî ile değerlendirdiğini görmekteyiz. Nitekim bu noktada epeyce filolojik izahlarda bulunmuş ve çoğu yerde kelimelerin farklı okunuşlarına dair kıraat imamlarından kıraat çeşitlerini zikretmiş, böylece kıraatlerin manaya delaleti üzerinde durmuştur.

Bu genel bilgileri verdikten sonra şimdi müellifin eserinde ortaya koyduğu tefsirleri etraflı bir şekilde değerlendirmeye geçebiliriz.

Sıhâh'ında Cevherî, Hasan Basrî'den tefsir nakillerinde bulunmuştur.¹³ Müellifin Hasan Basrî'den naklettiği tefsirler, Ebû Ubeyde ve İbn Abbas'a göre nispeten daha az sayıdadır.

Örnek 1: Müellif, "العَصْفُ" kelimesinin izahını yaparken Fil suresinde yer alan "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ"¹⁴ ayetine atıfta bulunmuş ve burada geçen ilgili kelimeyi Hasan Basrî'nin "tanesi yenilmiş de geride samanı kalmış gibi" şeklinde tefsir ettiğini bildirmiştir.¹⁵

Örnek 2: Cevherî, "الْعَسَقُ" kelimesini izah ederken Felak suresinde geçen "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" ayetine¹⁶ değinmiş ve burada geçen söz konusu kelimeye Hasan Basrî'nin "gece" manasını verdiğini ve ayeti "gece geldiğinde onun şerrinden" şeklinde beyan ettiğini belirtmiştir.¹⁷

Örnek 3: Müellif bir başka yerde "الْكِتَابُ" lafzını beyan ederken Yasin suresindeki "وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" ayetine¹⁸ işaret etmiş ve Hasan Basrî'nin bu ayette yer alan "إِمَامٍ" kelimesini "kitap" şeklinde tefsir ettiğini söylemiştir.¹⁹

3- Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ:

Ebû Ubeyde, Filolojik Tefsir sahasında önemli bir yere sahip olup bu alanda "Mecâzu'l-Kur'ân" adlı bir de filolojik tefsiri vardır. Dilciler, sözlük çalışmalarında Kur'ân'a ait bir kelimeyi yazarken ondan epeyce istifade etmişlerdir. Cevherî de ayetlerde geçen kavramları izah ederken zaman zaman Ebû Ubeyde'den tefsir mahiyetinde açıklamalar

¹³ Cevherî, *Sıbâh*, I., 143; II., 427, 444, 514; III., 826, 857, 933; IV., 1081; V., 1272, 1433.

¹⁴ "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ" "Onları taneleri yenilmiş samanlar gibi yaptı." Fil, 104/7.

¹⁵ Cevherî, *Sıbâh*, III., 857.

¹⁶ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" "Karanlık çöktüğü vakit gecenin şerrinden(Allah'a sığınırım)" Felak 113/3.

¹⁷ Cevherî, *Sıbâh*, III., 933.

¹⁸ "وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" "Biz, her şeyi mübin olan bir kitapta saymışızdır." Yasin 36/12.

¹⁹ Cevherî, *Sıbâh*, IV., 1120.

nakletmiştir. Cevherî'nin ondan yaptığı nakiller bir hayli fazla olmakla birlikte²⁰ sadece birkaç örnek vermekle iktifa edeceğiz.

Örnek 1: Enbiyâ Suresinde ifade edilen "حَصَبُ جَهَنَّمَ" ²¹ ibaresindeki "حَصَبٌ" kelimesini Ebû Ubeyde'nin "ateşe atılıp yakılan şey" şeklinde açıkladığını²² ifade etmiş ve bunun dışında bir şey söylememiştir.²³

Örnek 2: Maun Suresindeki "الماعون" kavramının²⁴ izahında Cevherî, Ebû Ubeyde'den nakilde bulunur ve onun bu kelime ile ilgili olarak cahiliye döneminde elde edilen her türlü menfaat ve hediye anlatmak için kullanıldığını²⁵ yönündeki görüşünü zikreder. Bunun akabinde Ebu Ubeyde'nin, kavramın manasına ilişkin şair A'şâ'dan delil olarak getirdiği beyti aynen aktarmıştır.²⁶

Örnek 3: Cevherî, "صَوْمٌ" kelimesini açıklarken Meryem suresindeki "إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا" ibaresine²⁷ değinmiş ve Ebû Ubeyde'nin bu kavramı "her türlü kelim, yemek ve yürümekten kendini alıkoymak" şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.²⁸

4- İsimsiz Yaptığı Tefsir Nakilleri:

Cevherî, Kur'ân ayetlerinde geçen kelime veya kavramları açıklarken isim vermeden birtakım tefsir nakillerinde bulunmuş ve

²⁰ Cevherî, *Sihâb*, I. 66, 228; II., 465; III., 680, 800, 905, 910, 938, 944; IV., 992, 1112, 1177, 1192; V., 1272, 1312.

²¹ "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ" "Muhakkak siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz atılacaksınız. Siz oraya varacaksınız." Enbiyâ 21/98.

²² Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381, II., 42.

²³ Cevherî, *Sihâb*, I., 66.

²⁴ "وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ" "Menfeate de engel olurlar" Maun 107/7.

²⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II., 313.

²⁶ Cevherî, *Sihâb*, V., 1312.

²⁷ "فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَعَيْنًا فَإِنَّا تَرِيَّ مِنَ الْبَشَرِ أَخَذًا فُقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا" "Ye, iç, gözüün de aydın olsun. İnsanlardan birini görürsen "ben Rahman'a bir oruç adadım, bugün kimseyle konuşmayacağım" de" Meryem 19/26.

²⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II., 6; Cevherî, *Sihâb*, IV., 1177.

bunlardan epeyce faydalanmıştır. O, bu tür nakilleri kimlerden veya hangi tür müfessirlerden aktardığına dair bir malumat vermemiş ve sadece "dediler ki", "denildi ki", "bazıları dediler ki", "denilir ki" gibi ifadelerle yapılan izahları aktarmıştır.²⁹

Örnek 1: Müellif "حرب" kelimesini açıklarken, Meryem suresindeki "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ" ayetine³⁰ temas etmiş ve burada geçen "المحراب" ifadesinin anlamını "mescit olduğunu söylediler" şeklinde nakletmiştir.³¹

Örnek 2: Cevherî, "سبق" kelimesini beyan ederken Yûsuf suresindeki "ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ" ibaresine değinmiş³² ve buradaki "نَسْتَبِقُ" kelimesinin kavga etmek, hasımlarla vuruşmak" anlamına geldiğinin denildiğini zikretmiştir.³³

Örnek 3: Müellif, Müddesir suresinde geçen "فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ" ayetinde³⁴ aslandan kaçanların kimler olduğunu beyan ederken: "aslandan kaçan avcılar olduğu söylenmektedir" şeklinde nakil yapmaktadır.³⁵

B- MANAYI TEYİD AMACIYLA AYETLERİ TEFSİR ŞEKLİ

Cevherî, sözlüğünde kelimeleri izah ederken yaklaşık bin civarında ayete vurgu yapmış ve onların tefsirine dair pek çok malumat sunmuştur. Müellif, ayetleri tefsir sadedinde hem rivayet ve hem de

²⁹ Cevherî, *Sıbâb*, I., 279; II., 491; III., 692, 887, 937; IV., 960, 1041, 1058, 1099, 1169; V., 1248, 1382, 1383, 1439.

³⁰ "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا" "Böylece mihraptan kavminin huzuruna çıktı ve onlara akşam sabah tesbih etmelerini işaret etti ." Meryem 19/11.

³¹ Cevherî, *Sıbâb*, I., 64.

³² "قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" "Ey baba, muhakkak biz hasımlarımızla kavgaya gitmiştik, Yusuf'u da eşyalarımızın yanında bırakmıştık. Böylece onu kurt yemiş. Bizler doğru olsak bile sen yine de bize güvenmezsin dediler." Yusuf 12/17.

³³ Cevherî, *Sıbâb*, II., 908.

³⁴ "فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ" "Aslandan kaçtı" 74/51.

³⁵ Cevherî, *Sıbâb*, II., 491.

dirayet usulünü kullanmıştır. Bu çerçevede onun ayetleri beyan metodunu örneklerle göstermek istiyoruz.

1-Rivayet Usulüyle Açıklaması:

Tefsir usulünde ayetleri, başka ayetlerle, Hz. Peygamberin hadisleriyle veya sahabe ve tabiün kavilleriyle izah etme tarzı “rivayet tefsiri” olarak bilinmektedir.³⁶ Cevherî'nin *Sıhâb*'ında ayetler açıklanırken zaman zaman rivayet tefsir metoduna başvurulduğunu görmekteyiz.

a-Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri:

Çok sık olmasa da kimi zaman Cevherî, kelimeleri açıklarken, bunlardan Kur'an'da geçenlerini belirtmiş ve bunları diğer ayetlerle beyan etmiştir.

Örnek 1: Müellif, "سجل" maddesi üzerinde dururken Fil suresinde yer alan "سَجَّيلٌ" kelimesinin³⁷ "üzerinde kavmin isimlerinin yazılı olduğu ve cehennem ateşiyle kavrulmuş çamurdan oluşmuş taş" manasına geldiğinin söylendiğini belirtmiş ve daha sonra bu manayı destekleyen Naziat suresindeki "لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ" ayetini³⁸ zikretmiştir. Böylece Cevherî, Fil suresindeki "سَجَّيلٌ" kelimesini, Naziat suresindeki "طين" ifadesiyle tefsir etmiştir.³⁹

Örnek 2: Müellif, "أوب" maddesini açıklarken Sebe suresinde yer alan "يا جبال أوبي معه" ibaresindeki⁴⁰ "أوبي" kelimesinin "tesbih et" anlamına geldiğini söylemiş ve Sad suresinde geçen "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ" "

³⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV. Yayınları, Ankara, 1997, s. 228.

³⁷ "تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سَجَّيلٍ" "Onlara siccilden taşlar atıyorlardı." Fil 105/4.

³⁸ "لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ" "Onların üzerlerine kurumuş çamurdan taşlar gönderelim diye." Naziat 51/33.

³⁹ Cevherî, *Sıhâb*, IV., 1041-1042.

⁴⁰ "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أوبي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلْنَا لَهُ الْحُدَيْدَ" "Muhakkak biz, "Ey dağlar ve kuşlar onunla beraber yönelin"(demekle) Davud'a katımızdan bir fazilet verdik ve ona demiri de yumuşattık." Sebe 34/10.

şeklindeki ayette⁴¹ geçen "يُسَبِّحُنَ" ifadesiyle kelimeye verdiği bu manayı desteklemiştir.⁴²

b- Hadisle Tefsiri:

Ayetleri rivayet usulüne göre tefsir etmenin yollarından biri de hadislerdir. Müellif, kavramların anlamlarını ortaya koyarken, Hz. Peygamberin sözlerine çok sık olmasa da kimi zaman müracaat etmiştir.

Örnek 1: Cevherî, "صبر" kelimesinin izahında Kehf suresindeki "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ" ayetine temas etmiş, buradaki "اصْبِرْ" kelimesinin "tutmak, hapsedmek" manasında kullanıldığını belirtmiş ve Hz. Peygamberin bu kelimeyi, birisini yakalayıp tutan ve diğerinin de aynı kişiyi öldürdüğü iki adam hakkında söylediği: "اقْتُلُوا الْقَاتِلَ وَاصْبِرُوا الصَّابِرَ"⁴⁴ hadisinde "tutmak, hapsedmek" anlamında kullandığını belirtmiştir.⁴⁵

Örnek 2: "الدَّفْءُ" maddesini açıklarken Cevherî, kelimenin "devenin yavrulaması ve sütlenmesi" manasında olduğunu belirterek Nahl suresinde geçen "ولكم فيها دفء"⁴⁶ ibaresine değinmiş ve bu ayetteki

41 "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ" "Muhakkak dağları onunla birlikte akşam ve sabah tesbih eder şekilde emre muti kıldık." Sad 38/18.

42 Cevherî, *Sıbâb*, I., 52.

43 "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا " "Rablerinin rızasını arzu ederek, sabah akşam O'nu çağıran kimselerle beraber sen de sabret! Dünya hayatının çekiciliğine aldanıp da onları gözden çıkarma! aldatıcı arzularına uyararak, işi gücü aşırı uçlarda dolaşmaya döktüğü için kalbi kendisini zikrimize karşı hissizleşenlere de uyum!" Kehf 17/28.

44 "اقْتُلُوا الْقَاتِلَ وَاصْبِرُوا الصَّابِرَ" "Katili öldürün, tutanı da hapsedin!" Ebubekir Ahmed bin Hasan bin Ali el-Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübra, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-İlmiye Beyrut, 1424, VIII., 91.

45 Cevherî, *Sıbâb*, II., 438.

46 "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ" "Hayvanları da sizler için yarattı. Onlarda sizler için ısınma/barınma ve faydalar vardır, onlardan yersiniz de." Nahl 16/5.

kelimenin de aynı manada olduğunu söyleyerek manayı Hz. peygamberin "لنا من دَفْعِهِمْ ما سَلَّمُوا بالميثاق"⁴⁷ hadisiyle⁴⁸ desteklemiştir.⁴⁸

c- Hadis Dışı Nakillerle Tefsiri:

Cevherî, Sıhah'ta Kur'an'ın lafızlarını beyan ederken ashabdan ve tabiînden tefsir aktarmıştır. Sahabeden en fazla İbn Abbas'tan istifade etmiştir. Önceden üzerinde durduğumuz için burada üzerinde durmayacağız. Bunun dışında sahabeden Hz. Aişe, İbn Mesud, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Zeyd bin Sabit, Cevherî'nin ayetlerdeki kelimeleri açıklamada kendilerinden istifade ettiği şahıslardır. Fakat bu nakillerin çoğu kıraat farklılıkları ile ilgilidir.⁴⁹ Müellif, bunlardan tefsir sadedinde sadece Hûd suresinde yer alan "التَّنُّورُ"⁵⁰ kelimesini açıklarken, Hz. Ali'nin bu kelimeyi "arzın yüzü" olarak tefsir ettiğini bildirmiştir.⁵¹

Bunun yanında müellifin, Katade, Mücahit, Said bin Cübeyr, İkrime, Zühri gibi tabiî alimlerinden de tefsir naklettiğini görmekteyiz.⁵² Konumuzun boyutlarını aşması endişesi ile sadece iki örnek sunmakla yetineceğiz.

Örnek 1: Cevherî, Nisa suresinde geçen "ذَلِكَ أَذَىٰ آلًا تَعُولُوا"⁵³ ifadesini açıklarken Mücahit'in bunu "meyletmemeniz, yaklaşmamanız" şeklinde tefsir ettiğini zikretmiştir.⁵⁴

Örnek 2: Nûr suresinde mahrem kimselerin sayıldığı ayette geçen "غَيْرِ أُولِي الْأَرْزَاقِ مِنَ الرِّجَالِ"⁵⁵ ifadesindeki "الْأَرْزَاقِ" kelimesinin tefsirinde müellif,

⁴⁷ "Anlaşmayla verdiklerinin yavruları da bizimdir." Araştırmalarımız neticesinde *Sıhah*'ta ifade edilen bu hadisin kaynağına maalesef ulaşamadık.

⁴⁸ Cevherî, *Sıhâh*, I., 26.

⁴⁹ Cevherî, *Sıhâh*, I., 83, 171; II., 375, 503, 555; III., 690, 824, 713, 873, 888, 950; IV., 1197, 1205, 1405.

⁵⁰ "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أُمَّرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَقلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ..." Hûd 11/40.

⁵¹ Cevherî, *Sıhâh*, II., 375.

⁵² Cevherî, *Sıhâh*, I., 44, 228; II., 392, 458; IV., 957, 1070, 1164; V., 1419.

⁵³ "...Şayet adaletli olamamaktan korkarsanız bir tanesiyle veya elinizin altındakiyle yetininiz. Bu, haddi aşmamanız için iyidir." Nisa 4/3.

⁵⁴ Cevherî, *Sıhâh*, IV., 1070.

Said bin Cubeyr'in tefsirini nakletmiş ve onun bu kelimeye "aklı olmayan, bunamış, deli" anlamını verdiğini nakletmiş ve bununla iktifa etmiştir.⁵⁶

Öte yandan Cevherî, başka âlimlerden naklettiği tefsirlere de itimat etmiş ve onlardan istifade ederek birtakım nakillerde bulunmuştur. *Sıbah*'da bunlardan kiminin ismi verilmiştir ki bu duruma yukarıda dikkat çekmiştik. Burada müellifin, daha çok isim vererek nakilde buldukları âlimlere değinmek istiyoruz. Cevherî, Ebû Ubeyd, Ahfeş, Ferrâ, âsmaî, Muhammed bin Hanife, Müerric, Ebû Amr el-Alâ gibi isimleri Kur'ân kelimelerini açıklarken sık sık zikretmektedir.⁵⁷

Örnek 1: Cevherî, "الرَّجْسَ" kelimesini açıklarken bu kelimenin Yunus suresinde geçtiği ayete işaret etmiş⁵⁸ ve Ferrâ'nın bu kelimeye "azap ve gazap" manasını verdiğini⁵⁹ ifade etmiştir.⁶⁰

Örnek 2: Secde suresi 26. ayette geçen "أَوْمَّ يَهْدُهُمْ"⁶¹ ifadesini açıklarken müellif, Ebû Amr el-Alâ'dan istifade etmiş ve onun bu ifadeyi "onlara beyan edilmedi mi?" şeklinde açıkladığını belirtmiştir.⁶²

⁵⁵ "... غَيْرِ أُولِي الْإِزَّةِ مِنَ الرِّجَالِ..." "...Erkeklerden bu özelliğe haiz olmayanlar..." " Nûr 24/31.

⁵⁶ Cevherî, *Sıbah*, I., 50.

⁵⁷ Cevherî, *Sıbah*, I., 31, 45, 46, 47, 66, 124, 142, 162, 228, 308; II., 377, 390, 401, 402, 425, 427, 445, 451, 458, 501, 526, 575, 585, 623; III., 677, 678, 771, 778; IV., 960, 962, 963, 1042, 1081, 1089, 1099, 1105, 1232, 1193; V., 1240, 1280, 1329, 1376, 1394, 1396, 1453, 1496-1497, 1508.

⁵⁸ "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْتَلُونَ" " Bir kimsenin Allah'ın izni olmaksızın iman etmesi söz konusu olamaz. Pisliği de akletmeyenlerin üzerine kılar." Yunus 10/100.

⁵⁹ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, Meâni'l-Kur'an, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I., 323.

⁶⁰ Cevherî, *Sıbah*, II., 575.

⁶¹ "أَوْمَّ يَهْدُهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ" " Onlara göstermedi mi beldelerinde gezip dolaşırken onlardan önce o kuşaklardan nicelerini helak etmiştik. Muhakkak bunda deliller vardır. Kulak vermezler mi?" Secde 32/26.

⁶² Cevherî, *Sıbah*, V., 1496.

2- Dirayete Dayalı Tefsiri:

Rivayetlerin yanı sıra filoloji, edebiyat ve çeşitli ilimlerin verileri doğrultusunda reye dayalı olarak yapılan tefsirler, dirayet tefsiri olarak isimlendirilmektedir.⁶³ Bu tür tefsir faaliyetinde bulunan yorumcu, başka görüşlere de yer vermekle birlikte kendi görüşlerini ön planda tutmaktadır. Cevherî de, ele aldığı Kur'an lafızlarını beyan ederken dirayet yöntemini daha fazla benimsemiş gözükmektedir.

a- Filolojiyle Tefsiri:

Cevherî'nin Sıhah'ı başlı başına bir tefsir kitabı değildir. Onun maksadı ayetleri açıklamak olmayıp sadece kelimelerin manalarını verirken, onların geçtiği ayetlere temas etmek ve söz konusu kelimenin orada ifade ettiği manayı dile getirmektir. Maksat ne olursa olsun yine de Sıhah, ele aldığı Kur'an sözcüklerinin anlaşılmasında kıymetli bir filolojik tefsir çabası ve kaynağı olarak değerlendirilebilir. Cevherî, ele aldığı kelimelerin filolojik yapılarına değindikten sonra ayetlerdeki karşılıklarına temas etmiş ve onların da filolojik durumlarını vererek kelimelerin yapılarını ortaya koymuştur.

Örnek 1: Müellif, yeri geldikçe ayetlerde geçen kelimelerin sarf yönlerini açıklamıştır. Nitekim “ظهير” kelimesinin "yardımcı" anlamında kullanıldığını söyledikten sonra Tahrim suresinde geçen " وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ " ifadesine değinmiş ve buradaki "ظهير" ibaresinin çoğul gelmesi gerekirken tekil kullanıldığını beyan ederek bunun sebebinin, Arapça'da "fa'il" ve "fa'ül" kalıplarının hem çoğul hem tekil, hem müennes hem de müzekker olarak kullanılması olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

Örnek 2: Cevherî, kimi yerde kelimenin yapısını açıklarken dillilerden istifade etmiştir. Nitekim “عَرَافَاتٍ” kelimesini açıklarken Bakara

⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 230.

⁶⁴ “إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ” “Siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz ne âlâ. Muhakkak kalpleriniz eğrilik gösterdi. Şayet ona karşı birbirinize arka çıkarsanız Allah onun mevlası olandır. Cebrail, müminlerin salihî ve melekler bundan sonra onun yardımcısıdır.” Tahrim 66/4.

⁶⁵ Cevherî, *Sıhâh*, II., 453.

suresinde geçen "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ"⁶⁶ ibaresine atıf yapmış ve buradaki "عَرَفَاتٍ" kavramının yapısı ile ilgili dilci Kisaî'den istifade etmiş, bu kelimenin munsarif olduğunu, buradaki "te"nin müzekker çoğul gibi ref halinde "vav" ve nasb ve cer halinde "ya" konumunda olduğunu, "tenvin" in de çoğul "nun"u konumunda geldiğini, bu şekilde isimlendirilip bu hal üzere bırakıldığını söylemiştir.⁶⁷

Müellif, kimi zaman ayetlerde geçen kelimeleri açıklarken cahiliye dönemi Arap şiiirlerine de yer vermiş ve manayı teyit için onları delil olarak kullanmıştır. Şiiirleri genellikle ayette geçen kelimelerin anlamlarını açıkladıktan sonra vermiştir.

Örnek 1: "القطع" kelimesinin 'gecenin sonunda çöken karanlık' manasında olduğunu belirten Cevherî, Hûd suresindeki "فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ" ayete⁶⁸ işaret etmiş ve burada geçen "بِقِطْعٍ" ifadesinin de bu anlama geldiğini vurgulayarak buna isim vermediği bir şairden: "Kaşeyi aç ve yıldızlar altında birlikte bekle. Gecenin nice karanlıkları bizim üzerimize kaskatı kesilir"⁶⁹ şeklindeki şiiirini şahit getirmiştir.⁷⁰

Örnek 2: Cevherî, "الموطن" kelimesinin "savaş meydanı" anlamına geldiğini söyledikten sonra Tevbe suresindeki "لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ"⁷¹ ayetine işaret etmiş, buradaki "مَوَاطِنَ" kelimesinin de aynı manada kullanıldığını ifade ettikten sonra şair Tarafa'nın : "Yanında yiğidin belak

⁶⁶ "إِنِّيَسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا " "Rabbinizden bir fazilet aramanızda sizler için bir günah yoktur. Böylece Arafat'tan akıp geldiğiniz zaman önceden sizler sapmış iken size açıkladığı gibi Allah'ı Meşa'ri Haram'da zikredin." Bakara 2/198.

⁶⁷ Cevherî, *Sıbâb*, III., 856.

⁶⁸ "عَیْ قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتِكَ..." Lut, dediler, Biz Rabbinin elçileriyiz, onlar sana ulaşamayacaklar. Ehlini gecenin karanlığında harekete geçir. Eşin hariç hiç kimse geride kalmasn..." Hûd 11/81.

⁶⁹ "افتحي الباب وانظري في النجوم * كم علينا من قطع ليل بهميم"

⁷⁰ Cevherî, *Sıbâb*, III., 778.

⁷¹ "لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ..." "Muhakkak Allah birçok savaş yerinde ve de Huneyn gününde sizlere yardım etmiştir." Tevbe 9/25.

*olmaktan korktuğu savaş meydanında.. Süvariler kapıştığı vakit sanki gök gürler*⁷² şeklindeki beyitini şahit olarak getirmiştir.⁷³

b-Kendi Reyî ile Tefsiri:

Müfessir, ayetleri açıklarken başka âlimlerin görüşlerinden istifade ettiği gibi kendisi de seviyesine göre ilmi birikimini ve görüşlerini de ortaya koyar. Bu durum, dirayet tefsir usulünün özellikleri arasında yer almaktadır. Burada müfessirin bilgi birikiminin yanı sıra, yaşadığı zamansal ve mekansal (kültürel) çevre de önemli bir faktördür. Cevherî de bu bağlamda dirayet yönünden oldukça sağlam bir birikime sahiptir. Sıhah'ta, ayetlerde yer alan pek çok kelimeyi çoğu zaman kendi reyî ile izah etmiş olması bu hakikati dile getirmektedir. Tabi ki onun eseri sadece bir sözlük olduğu için ayetleri açıklaması da sadece ilgili kavramın manasını kısaca vermekten öteye gitmemektedir.

Örnek 1: Cevherî, "سَتَحُودٌ" kelimesini açıklarken Nisa suresindeki "أَمْ نَسْتَحُودُ عَلَيْكُمْ"⁷⁴ ibaresine temas etmiş ve burada "sizin işlerinize galip gelmedik mi, sizin sevginize nail olmadık mı" anlamını verdiğini zikretmiştir.⁷⁵

Örnek 3: "حَدَعٌ" kelimesinin "aldatmak" manasını içerdiğini belirten müellif, lafzın Bakara suresindeki "يُجَادِعُونَ اللَّهَ"⁷⁶ kullanımına işaret etmiş ve Allah'ı aldatmanın hakikatte Allah'ın dostlarını aldatmak olduğunu söylemiştir.⁷⁷

C- KUR'AN İLİMLERİYLE İLGİLİ NAKİLLERİ

Cevherî, Ulûmu'l-Kur'an çerçevesinde de ayetlerle ilgili izahatta bulunmuştur. Ayetlerde yer alan ilgili kelimelerin müteşabih olanlarını

⁷² "على موطن يخشى الفتى عنده الردى * متى تعترك فيه الفوارس ترعد"

⁷³ Cevherî, *Sıhâb*, V., 1317.

⁷⁴ "...dediler ki: Sizlere galip gelmedik mi ve sizleri müminlerden alıkoymadık mı?...?" Nisa 4/141.

⁷⁵ Cevherî, *Sıhâb*, II., 352.

⁷⁶ "يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُجَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ" "Güya Allah'ı ve iman edenleri aldatıyorlar. Aksine onlar kendilerini aldatıyorlar da farkında değiller." Bakara 2/9.

⁷⁷ Cevherî, *Sıhâb*, III., 740.

açıklamış, bazan eş anlamlı-eş sesli/vücûh ve nezairini zikretmiş, kimi zaman onların garib olma durumuna ve mübhemâtına değinmiş ve çoğu defa kıraat yönlerini belirtmiştir.

1- Müteşabih kavramları izahı: pek çok tanımı olmakla birlikte genel hatlarıyla birden fazla manası ihtimal dahilinde olan ve bunlardan bir tanesini tercih edebilmek için dışarıdan bir karineye muhtaç olan ayetlere müteşabih ayetler denilmektedir.⁷⁸ Pek çok Kur'ân yorumcusu müteşabihâtı açıklamayı uygun bulmuştur. Dilci Cevherî'nin, Kur'ân'ın müteşabihlerinden sadece iki tanesine temas etmiş olduğuna şahit oluyoruz. Fakat "arş", "kürsi", "yed", "levh", "ruh" gibi müteşabihattan addedilen kavramları açıklarken bunların geçtiği ayetlere hiç temas etmemiştir. Muhtemelen müellif, ilk dönem selef alimlerinin tavrını benimsemiş ve müteşabihler konusunda bir şeyler söylemekten imtina etmiştir.

Örnek 1: Müellif, "الصُّور" kelimesinin izahında Nebe suresindeki ayette geçen "الصُّور"⁷⁹ sözcüğüne işaret etmiş ve Kelbî'nin "sûr" nedir bilmiyorum dediğini aktardıktan sonra bu kelimenin "suret" kelimesinin çoğulu olduğunun söylendiğini beyan etmiştir. Sûr kelimesini "suretler" manasında değerlendiren Cevherî, "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ" ifadesine "ölülerin suretlerine ruhlar üflenir" şeklinde bir mana vermiştir.⁸⁰

Örnek 2: Bir sureye de isim olan ve hurûfu mukataadan olan "يس"⁸¹ kelimesi ile ilgili Cevherî, bunun "الم" ve "حم" gibi surelerin başında gelen hurûfu mukataadan olduğunu ve İkrime'nin buna sonrasında yer alan "muhakkak sen elçilerdensin" ayetine dayanarak "ey insan" anlamını verdiğini beyan etmiştir.⁸²

⁷⁸ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Mustafa Rayb el-Buğa, Daru İbn Kesir-Daru'l-Ulumi'l-İnsaniye, Dimeşk-Beyrut, 1414, I, 639-650; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 128.

⁷⁹ "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا" "Ogün sûr'a üflenir de böylece sizler de gruplar halinde gelirsiniz." Nebe 78/18.

⁸⁰ Cevherî, *Sıbâb*, II., 444.

⁸¹ "يس" "Yâsîn" Yasin 36/1.

⁸² Cevherî, *Sıbâb*, V., 1278.

2- Mübhemâtı İzahı: Ayetlerde, herhangi bir sebepten dolayı medlulleri kapalı bırakılan isim, zamir, sıfat, zarf gibi kelimeler mübhemâtul-Kur'an olarak tanımlanmıştır.⁸³ Cevherî, ayetlerde geçen kelimelerin manaları üzerinde dururken yeri geldikçe ilgili yerlerdeki müphem olan yerleri vuzuha kavuşturmuştur.

Örnek 1: Müellif, "قرا" maddesini yazarken, Zuhruf suresinde yer alan "على رجلٍ من القرَّينِ عظيمٍ"⁸⁴ ayetinde neresi olduğu bilinmeyen ve mübhem olarak geçen "iki şehir" anlamındaki "القرَّينِ" kavramından "Mekke" ve "Taif" şehirlerinin kastedildiğini beyan etmiştir.⁸⁵

Örnek 2: "شدد" kavramını açıklarken Enam suresinde geçen "حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ"⁸⁶ ifadesine temas eden Cevherî, bunun "gücüne erişme" anlamına geldiğini ve insanın on sekiz ile otuz yaş arası çağına tekabül ettiğini zikrederek böylece ayetteki mübhemliği gidermiştir.⁸⁷

3- Kavramların Vücûhunu Beyanı: Usûlü tefsir ilminde Kur'ân-ı Kerim'de geçen bir kelimenin diğer başka ayetlerde farklı manalarda kullanılması "vücûh" olarak tanımlanmakta ve bu ilme de "Vücûhu'l-Kur'ân" denilmektedir.⁸⁸ Cevherî, Sıhah'ında yeri geldikçe Kur'an kelimelerinin vücûhuna işaret etmekte ve gerekli izahatı vermektedir.

Örnek 1: Müellif, "رجز" kelimesinin izahında, Müddessir suresinde geçen "الرجز"⁸⁹ kelimesine değinmiş, müfessir Mücahit'in bu kavramı "put" olarak tefsir ettiğini söyledikten sonra aynı kelimenin Bakara

⁸³ Suyûtî, *İtkan*, II., 1089-1091; Mustafa Özel, *Kur'an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 117-118.

⁸⁴ "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَّينِ عَظِيمٍ" "Bu Kur'ân'ın iki büyük şehirden bir adama indirilmesi gerekirdi dediler." Zuhruf 43/31.

⁸⁵ Cevherî, *Sıhâb*, V., 1457.

⁸⁶ "وَلَا تُقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ..." "Yetimin mal varlığına-onu güzelce muhafaza maksadı hariç- o güçlü çağına ulaşana kadar elinizi sürmeyiniz. Ölçüyü ve tartıyı da adaletle yapınız..." Enam 6/152.

⁸⁷ Cevherî, *Sıhâb*, I., 302.

⁸⁸ Suyûtî, *İtkan*, I., 444-445; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 184.

⁸⁹ "والرَّجَزُ فَاهْرَجُ" "Putlardan uzak dur!" Müddessir 74/5.

suresindeki kullanımını⁹⁰ vererek bu ayette "azab" anlamına geldiğini beyan etmiştir.⁹¹

Örnek 2: "القسط" maddesinin yazımında Cin suresinde geçen "وَأَمَّا" ayetindeki⁹² "القاسطون" kelimesinin "haktan yüz çevirmek" manasında kullanıldığını beyan eden müellif, Maide suresindeki ayette yer alan ve aynı kökten türeyen "المُسطين"⁹³ kelimesinin ise "ölçmek, adaletli olmak" anlamında kullanıldığını zikretmiş ve böylece ilgili kavramın vücûhunu açıklamıştır.⁹⁴

3- Muarrablık konusundaki tutumu: Bir kelimenin herhangi bir dilden alınarak Arapça'da kullanılması, "muarrab" olarak isimlendirilmektedir. Kur'an'da Arapça olmayan kavramların varlığı meselesi ulema tarafından tartışılmıştır. Kimi alimler böylesi kelimelerin ayetlerde mevcudiyetini yok sayarken kimileri de Arapça olmayan kelimelerin bulunabileceğini ve bunun tabii bir durum olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵ Cevherî, ayeti dahi zikretmeksizin sadece "الياقوت"⁹⁶ kelimesinin Farsça olduğu yönünde bir görüş olduğunu belirtmekten başka⁹⁷ sözlüğünde ayetlerde geçen ve Arapça olmayan kelimelerin varlığına işaret etmemektedir. Müellif, bu konuda Arapça dilinde sadece Farsça'dan geçen kelimelerin kaynağını verirken, İbranca, Aramca ve

⁹⁰ " "فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" O zalimler, kendilerine bildirilen hakikatin aksi bir sözle değiştirdiler. Böylece biz de bu fısıklıklarından dolayı onlara semadan azab indirdik." Bakara 2/59.

⁹¹ Cevherî, *Sıbâh*, II., 542.

⁹² "وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا" "Haktan yüz çevirenlere gelince, onlar cehennem odunudurlar." Cin 72/15.

⁹³ "...وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" "...İnsanlar arasında hükmettiğin zaman adaletle hüküm ver. Muhakkak Allah adil olanları sever." Maide 5/42.

⁹⁴ Cevherî, *Sıbâh*, III., 711.

⁹⁵ Suyûtî, el-Mühezzeb fî ma Vakaa fî'l-Kur'âni mine'l-Mühezzeb, el-Tehamî er-Racî el-Haşimî, Sundûku İhyai Turasi'l-Arabî, Devletü'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-Müttehîde, trsz., ss. 57-62; Hüseyin Yaşar, *Kur'an'da Anlam Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul, trs, ss. 161-162.

⁹⁶ "سَاءَ أَهْرُ الْيَاقُوتِ وَالْمَرْجَانِ" "Onlar sanki inci ve mercan gibidirler." Rahman 55/58.

⁹⁷ Cevherî, *Sıbâh*, I., 165.

Süryanca gibi diğer dillere ait kelimelerden bahsetmemekte ve herhangi bir kaynak da göstermemektedir. Bu durumun sebebini anlamak çok güç olmakla birlikte iki ihtimalden bahsedilebilir. Bu ihtimallerden ilki, Cevherî'nin Farsça'dan başka bir dile aşına olmaması gerçeği olabilir. İkincisi de onun, Arapça'nın en sahih kelimelerini toplama iddiasında olduğundan, diğer Sami dillerinden geçtiği söylenen kelimeleri öz Arapça olarak kabul etmiş olabileceğidir.

4- Garib Kelimeleri Beyanı: Kur'an'da mevcut olduğu halde çokça kullanılmayan, manasını sadece belirli bir ilmi seviyeye ulaşmış olanların bilebildiği ya da lügatsiz anlaşılamayan kavramlar "garîb", bunlarla iştigal eden ilim de "garîbu'l-Kur'an" olarak tavsif edilir.⁹⁸ Ayetlerdeki garib kelimeler sayı olarak yüzlerle ifade edilebilmektedir. Cevherî, *Sihab*'ta ayetlerde zikredilen bu türden kelimeleri tavsif etmiş ve böylece onlardaki garibliği gidermiştir.

Örnek 1: Müellif, Naziât suresinde geçen "وَالنَّاشِطَاتِ نَشِطًا"⁹⁹ ayeti, bir burçtan diğer burca akıp giden yıldızlar olarak izah etmiş ve ayetteki garabeti gidermiştir.¹⁰⁰

Örnek 2: Tarık suresinde geçen "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ"¹⁰¹ ayetindeki "الرَّجْعِ" kelimesinin "yağmur" manasına geldiğini belirtmek suretiyle ayetteki garibliği izah etmiştir.¹⁰²

5- Kıraat Farklılıklarını Beyanı: Kur'ân lafızlarında med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab çerçevesinde oluşan değişikliklere kıraat denilmektedir.¹⁰³ Söz konusu değişiklikleri ve manaya tesirini inceleyen ilme de Kıraat ilmi denilmektedir. Kur'ân kelimelerindeki okunuş farklılıklarını öğrenmek, ilgili lafızların medlullerinin kavranması için son derece elzemdir. Dolayısıyla kıraat, müfessirlerin kendisine yabancı kalamayacağı bir ilimdir. Bir dilci olan Cevherî de ayetlerdeki kelimeleri

⁹⁸ Özel, *Sözlük*, s. 62.

⁹⁹ "وَالنَّاشِطَاتِ نَشِطًا" "Bir burçtan diğer burca akıp giden yıldızlara" Naziât 79/2.

¹⁰⁰ Cevherî, *Sihab*, III., 717.

¹⁰¹ "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ" "Yağmur sahibi semaya" Tarık 86/11.

¹⁰² Cevherî, *Sihab*, III., 749.

¹⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 102.

açıklarken sözlüğünde ilgili kelimelerin farklı okunuş tarzlarını vermiş ve kimlerin farklı okuduğuna da işaret etmiştir. Beş yüze yakın ayetin okunuş farklılığına değinen müellif, bazen kıraat sahibini vermeden "okundu", bazen de kıraat imamını zikrederek "falan böyle okudu" tarzında farklı okunuşları vermiştir.¹⁰⁴ Öte yandan *Sıbah*'ta şâz kıraatlerin de belirtildiğini görmekteyiz. Müellif, bazı yerlerde farklı kıraatlerin kelimedede meydana getirdiği anlam farklılıklarına değindiği gibi bazen de kıraatleri eleştirdiği olmuştur. Bu yönüyle Sıbah'ın kıraat ilmi açısından da önemli bir kaynak olduğunu belirtmeliyiz.

Örnek 1: "كسف" kelimesinin "bir şeyin parçası" anlamına geldiğini söyleyen müellif, Sebe suresinde geçen "كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ" ibarede¹⁰⁵ ilgili kelimeyi kesreli olarak "كِسْفًا" şeklinde okuyanın manayı çoğul, cezimli olarak "كِسْفًا" şeklinde okuyanın ise tekil yaptığını ifade etmiş ve kelimedeki farklı okunuşların anlamda yol açtığı farklılığı göstermiştir.¹⁰⁶

Örnek 2: Cevherî'nin, kimi yerlerde farklı okunuşları gramer yönüyle eleştirdiğini de görmekteyiz. Nitekim Rahman suresindeki "عَبْقَرِيٍّ" kelimesini¹⁰⁷ bazılarının "عَبْقَرِي" şeklinde okuduğunu söyledikten sonra böyle bir okunuşun hatalı olduğunu zira ismi mansub olan bir lafzın ismi mansub kalıbıyla çoğul yapılamayacağını beyan etmiştir.¹⁰⁸

6-Mecazî ifadeleri açıklaması: Ayetlerdeki kavramların kinaye, istiare, telmih, tariz gibi lafzi anlamlarının dışındaki edebi kullanımlarına Mecazu'l-Kur'ân, bu sahaya uğraşan ilme de Mecazu'l-Kur'ân ilmi denir. Cevherî, Kur'ân lafızlarını açıklarken yeri geldikçe onların mecaz yönlerine atıfta bulunmuş ve ne anlama geldiklerini beyan etmiştir.

¹⁰⁴ Cevherî, şu kimselerden kıraat naklinde bulunmuştur: Hz. Ali, İbn Abbas, Hz. Aişe, İbn Mesud, Ubey bin Kab, Hamza, Zeyd bin Sabit, Katade, Mücahid, Ebû Amr, Hasan Basrî, Ameş, Ahfeş, Zührî, Yunus, Kisaî, A'rac, İsa bin Amr, İbn ebî İshak.

¹⁰⁵ "... ديلرsek onları yere sokarız ... " " ... İN نَشَأُ نُحِيفُ بِحِمِّ الْأَرْضِ أَوْ نُنْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ ... " veya üzerlerine gökten parçalar düşürürüz..." Sebe 34/9.

¹⁰⁶ Cevherî, *Sıbah*, III., 867.

¹⁰⁷ "مُنَكِّبِينَ عَلَى رُفْرِ خَضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ" "Yeşil yastıklara ve güzel işlemeli döşeklere yaslanıcıdırlar." Rahman 55/76.

¹⁰⁸ Cevherî, *Sıbah*, II., 456.

Örnek 1: "سُقِطَ فِي يَدِهِ" ifadesinin "pişman olmak" anlamında kullanıldığını söyleyen Cevherî, daha sonra Araf suresinde geçen "سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ"¹⁰⁹ ibaresine temas etmiş, burada da aynı manaya geldiğini göstermiş ve ayetin mecazî yönünü ortaya koymuştur.¹¹⁰

Örnek 2: "أَجْمَعُ أَمْرَكُمْ" ifadesinin "harekete geç, azmet, çağır" anlamında kullanıldığını belirten müellif, Yunus suresindeki "فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ" ifadenin de "ortaklarınızı çağırınız" manasını içerdiğini zikrederek mecazı açıklamıştır.¹¹²

Sonuç

Kur'ân vahyi Arapça nazil olmuş, böylece onun muradı muhataplara söz konusu dilin anlam kalıpları olan kelimeleri içerisinde sunulmuştur. Vahyin ilk muhataplarının dünyadan göçmesi ile birlikte sonraki kuşaklarla Kur'ân-ı Kerim arasında dil ve anlam eksenli bir mesafe oluşmaya başlamış, Arap olmayanların İslam'ı kabul etmesi ile birlikte bu ara iyice açılmıştır. Öte yandan onların badiyelerden şehirlere göçüp yerleşik hayatı benimsemeleri ve buralarda yaşayan acemlerle karışmaları da dillerinde bozulmalara neden olmaya başlamıştır. Bu noktada hem vahyin dilini anlama ve muhafaza etme hem de Arapçanın aslını koruma çabası içerisinde giren filologlar, böylece ilk dilbilimsel çalışmaları başlatmışlar, İslam'ın ilk üç asrına gelinceye kadar sistemli çalışmalar ortaya koymayı başarmışlardır. Bu çalışmalar içerisinde Arapçanın kelimelerini toplama ve sistematik olarak yazma faaliyeti, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması noktasında çok büyük faydalar temin etmiştir. Dilci Ferahidî ile başlayan bu serüven, İbn Dureyd ve Ezherî ile devam etmiş ve Cevherî ile de zirvesine ulaşmıştır. Cevherî, önceki dilcilerden farklı olarak Arapça'nın sahih kelimelerini toplamak suretiyle

¹⁰⁹ "وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" "Pişman olup da saptıklarımızı görünce: Rabbimiz, bize merhamet etmez de bizi bağışlamaz isen muhakkak biz hüsrana uğranız dediler." Araf 7/149.

¹¹⁰ Cevherî, *Sıhâb*, III., 700.

¹¹¹ "...فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ..." "Ben, Allah'a dayandım, siz de ortaklarınızı çağırın bakalım..." Yunus 10/71.

¹¹² Cevherî, *Sıhâb*, III., 738.

önemli bir koleksiyon oluşturmuş ve bu nedenle eserine " Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye " adını vermiştir.

Arapça'nın sahih olan kelimelerini ihtiva etmesi yönüyle Cevherî'nin Sıhah'ı, Kur'ân semantiği üzerine yapılacak çalışmalar için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Müellif, eserini oluştururken kelimelerin sahihliğini çoğu zaman Kur'ân kelimeleriyle desteklemiş ve bu yolla yaklaşık bin kadar ayeti referans vermiş ve ayetlerde geçen ilgili kelimeleri özlü bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir. Bu bakımdan Sıhah, bir yönüyle dilbilimsel tefsir özelliği de taşımaktadır.

Cevherî, Kur'ân kelimelerini bazen rivayet bazen de dirayet usulüne göre izah etmiştir. Rivayette sahabe, tabiûn ve daha sonraki dilci âlimlerden bolca istifade etmiş, bunun yanında ilgili kelimeleri açıklarken rivayete dayalı tefsir usulünün diğer türlerini de uygulamıştır. Dirayete dayalı tefsir usulünün de hemen bütün türlerini kullanan müellif, ele aldığı Kur'ân kavramlarının müphemliğini, müteşabihliğini, garib oluşunu, mecaz yönünü açıklamış, yeri geldikçe kıraat vücûhuna da değinerek kıraatlerin manaya tesirini gözler önüne sermiştir.

İçerisinde kıraat ilmine dair zengin bir malzeme barındıran *Sıhab*, kıraat ilmi açısından da ele alınıp incelenmesi gereken güzide bir eserdir. Bu yönüyle kıraat ilminde mütehassıs olanların onun üzerinde yoğunlaşması elzemdir.

Kur'ân kelimelerini tefsir etme sadedinde *Kıtabu'l-Ayn* ve *Cemheretü'l-Luga* kadar zengin ve sağlam olan *Sıhab*, bu yönüyle kısmen de olsa dilbilimsel bir tefsir olma özelliğini haizdir. Buna rağmen maalesef lügat, tefsir çevrelerinde hak ettiği ilgiyi görmemiş ve daima gözden kaçmış, üzerinde tefsir eksenli bir çalışma yapılmamıştır. Bunun en önemli sebebi ise *Sıhab*'ın sadece bir sözlük olarak algılanması gerçeğidir.

Kaynakça

- Celeddin es-Suyûtî, *el-İtken fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Mustafa Rayb el-Buğa, Daru İbn Kesir-Daru'l-Ulumi'l-İnsaniye, Dimeşk-Beyrut, 1414.
- Celeddin es-Suyûtî, *el-Mübezzeb fî ma Vakaa fi'l-Kur'âni mine'l-Mübezzeb*, thk. el-Tehamî er-Racî el-Haşimî, Sundûku İhyai Turasi'l-Arabî, Devletü'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-Müttehede, trsz.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmail bin Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve Sıbâhu'l-Arabiyye*, tahk. ve tab. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1430/2009.
- Ebubekir Ahmed bin Hasan bin Ali el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-İlmiye Beyrut, 1424.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire trs.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Hulusi Kılıç, “Cevherî, İsmail bin Hammâd”, *TDVİA*, İstanbul, 1993.
- Hüseyin Yaşar, *Kur'an'da Anlam Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul, trs.
- Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay., Ankara1993.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV. Yayınları, Ankara, 1997.
- Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.: İbrahim Akbaba, İz. Yay., İstanbul, 1997.
- Mustafa Özel, *Kur'an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Nevin Karabela, “Cevherî ve Sözlük Bilmine Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu(Bildiriler)*, SDÜİF, Isparta, 2007.

İŞİD'E KATILMA SÜRECİNE PSİKO-SOSYAL BİR BAKIŞ

Bilal KARTAL*

ÖZ

Makalede, ilk olarak toplumda bazı soru işaretlerine yol açmasından dolayı örgütün isimlendirilme probleminin ortadan kaldırılması amacıyla örgütün kuruluşundan itibaren yaptığı isim değişiklikleri kronolojik bir sırayla aktarılmıştır. Daha sonra kişilerin örgüte katılma sebepleri incelenmiş, ardından da örgütün kişiyi etkileme yöntemlerine değinilmiştir. Örgütün kişiyi etkilemeye başlamasından sonra kişide görülen değişiklikler ile kişilerin aile ve sosyal çevresiyle olan ilişkileri psiko-sosyal bir bakış açısıyla incelenip yorumlanmıştır. Bu değişiklikler, kişinin zihinsel durumu ve dünya görüşüyle ilgili olduğu kadar kişilerin fiziksel görünüşü ve davranışlarında da gözlemlenmektedir. Sonrasında ise adım adım ailesinden ve çevresinden uzaklaşıp örgüte katılmak üzere olan kişiyi bu fikirden vazgeçirmek için ailelerin başvurduğu beş yöntem incelenmiş olup ailelerin de tecrübelerinden hareketle bu yolların kişideki etkileri üzerinde durulmuştur. Ayrıca kişinin örgüte katılımından sonra ailenin yaşadığı sıkıntılar hakkında açıklamalar yapılmıştır. Son olarak da sonuç kısmında bu tür tecrübeler yaşayan ailelere ve çevresindekilere bazı tavsiyelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kavramlar: İŞİD, Psiko-Sosyal Bakış Açısı, Terör Örgütü, Aile.

A PSYCHO-SOCIAL VIEW OF THE PROCESS OF PARTICIPATING IN THE ISIS

ABSTRACT

In the article, firstly, the name changes of this organization since it was established has been clarified chronologically in order to eliminate the problem of naming, because of leading some questions among the society. Secondly, the reasons of the people why they had joined this organization has been studied and then the influencing methods of this organization to these people are mentioned. After the organization begun to influence the people, the changes seen on the person and his relationship with the family and the social environment has been reviewed and interpreted from a psycho-social

* Araş. Gör. , Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 26/04/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 29/05/2017

perspective. These changes are being observed as on the person's physical appearance and behavioral changes as well as they are related to their mental state and worldview. Afterwards, five methods that families resort to abandonment the person from this idea who is about to join the organization separating step by step from his family and his environment have been examined and from the experience of these families, the effects of these ways on the person are emphasized. In addition, some explanations were made about these troubles that the families had experienced after these people's participation to the organization. Finally, some advices to these families and their environments have been made in the conclusion.

Key Words: ISIS, Psycho-Social Perspective, Terror Organization, Family.

GİRİŞ

Son zamanlarda eylemleriyle dünya genelinde dikkat çeken ve dünyanın dört bir tarafından eleman toplayan IŞİD hakkında yapılan araştırmalar yeterli değildir. Kurulduğu tarihten bu yana örgüte birçok ülkeden katılım olmuştur. Türkiye de bu ülkelerden bir tanesidir ve örgüte katılan kişi sayısının her geçen gün arttığı görülmektedir.¹

Makalede kişinin IŞİD'e katılma isteği ve katıldıktan sonraki dönemi de içine alan süreç, özellikle kişinin ailesiyle olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu süreçte, ailelerin kişiyi örgüte katılmaktan vazgeçirmek için takip ettikleri yollar ve bu yolların etkileri ele alınmıştır. Tüm bu süreç, psiko-sosyal bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca konunun daha somut bir şekilde anlaşılması için bizzat kişilerin

¹ İpek Yezdani, "Türkiye'den cihada 10 bin kişi gitti", *Hürriyet*, 27.06.2015, <http://www.hurriyet.com.tr/turkiye-den-kihada-10-bin-kisi-gitti-29383934>, (15.07.2015),

Sabah, "IŞİD'e nasıl katıldım", *Sabah*, 16.10.2015, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/10/16/iside-nasil-katildim>, (18.10.2015),

Milliyet, "IŞİD'e hangi ülkeden kaç militan katıldı?", *Milliyet*, 04.09.2014, <http://www.milliyet.com.tr/isid-e-hangi-ulkeden-kac-militan/dunya/detay/1935577/default.htm>, (12.10.2015),

Sabah, "IŞİD'E katılan militanların ülke ülke sayısı", *Sabah*, 08.09.2014, <http://www.sabah.com.tr/galeri/dunya/iside-katilan-militanlarin-ulke-ulke-sayisi/4>, (01.10.2015).

kendileriyle ve aileleriyle örgüte katılma sürecine dair görüşmeler yapılmıştır. Kişilerin İŞİD'e katılma gerekçeleri, bireysel, dinsel, ekonomik ve sosyal baskı vd. sebepler maddeler halinde belirtilmiştir.

Çalışmamızın amacı, görüştüğümüz kişilerden hareketle bu ve buna benzer bir durum yaşayan ailelerin/kişilerin yaşadığı probleme çözüm üretmek ve bu sorunla mücadele etmelerini sağlamak ve aynı zamanda mücadelenin hangi yöntemlerle yapılması gerektiğine dair tespitlerde bulunmaktır. Ayrıca ülkemizde bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların yetersizliğinden dolayı (bunun da sebebi araştırmacıların risk almaları gerektiği olabilir) ilgilileri bu yönde araştırma yapmaya motive etmektir. Çalışmamızın bir diğer amacı toplumda bu konuyla ilgili birçok ailenin yaşadığı sıkıntılara dikkat çekmektir.

Burada savunduğumuz görüş, örgütün hedefindeki aile bireyinin bir anda değişip örgüt militanına dönüşmediği, insanın yapısından dolayı bunun bir süreci kapsadığı ve bu sürecin ancak dışarıdan dikkatli bir gözlemlerle görülebildiği ve ailelerin sağlıklı yöntemlerle kişinin örgüte katılmasına engel olabilecekleridir. Çalışmamızda benzer durum yaşamış ailelerin tecrübelerinden de bahsettik. Ancak bilinmektedir ki her insan eşsiz bir varlıktır ve bundan dolayı insanların yaşadığı duygu ve tecrübeleri de birbirinden farklıdır. Dolayısıyla makalede belirtmiş olduğumuz hususların herkeste aynı oranda etkili olduğunun ya da olacağının garantisi yoktur.

Psiko-sosyal yaklaşım, insan davranışının sebeplerini açıklarken biyolojik etkenden ziyade bireyin içinde bulunduğu ruhsal durumu ve sosyal şartları vurgulamaktadır.² Zira örgüte katılma isteği duyan bireyin içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik boyutlardan hareketle bu olgunun kişinin bizzat kendisinin olduğu kadar çevresinin de ele alınmasını zorunlu kılar. Buradan hareketle hem örgütün hedefinde olan kişi hem de bu kişinin çevresi ve ailesiyle olan ilişkisi çalışmamızın içeriğinde yer almaktadır. Bu kişinin davranışları, düşünceleri, duygu dünyası ve örgüttekilerle olan ilişkisi incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırma sürecinde örgütün ağına düşmüş kişiler ve onların aileleriyle çeşitli görüşmeler yapılmıştır. Mağdurların yaşadıklarından

² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 600.

hareketle örgüte katılma nedenleri tespit edilerek bu kişilerin davranışlarındaki farklılıklar ve çevreleriyle olan ilişkiler nitel bir üslupla yorumlanmıştır.

Makalemizde ilk olarak örgütün farklı isimlendirilmelerine dair açıklamalar yer almaktadır. Toplum içerisinde örgüte dair birçok isim bilinmekte olup bu isimler, kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Örgütün çeşitli gruplarca farklı şekillerde isimlendirilmesi, ise toplumda, örgütün olduğundan daha karmaşık ve daha güçlü/büyük olduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca örgütün isimlerinin çokluğu örgütün farklı kanatlarıyla ilgili olmadığını ve buradan hareketle örgütün isim değişikliklerinin oluşumundan itibaren kronolojik bir sırayla aşağıda ifade ettik. Hem bu konuyla ilgili kafası karışık kişilere yardımcı olmak hem de örgütün isimlerinin çokluğunun örgütün farklı kanatlarıyla ilgili olmadığını ifade etmek için böyle bir başlığı gerekli gördük. Buradan hareketle örgütün isim değişikliklerini oluşumundan itibaren kronolojik bir sırayla aşağıda ifade ettik.

1. ÖRGÜTÜN KULLANDIĞI İSİMLER

Örgüt, 2003 yılında Ebu Musa ez-Zerkavi tarafından Cemaatü't-Tevhidve'l-Cihad adıyla kurulmuştur³ ve ortaya çıkışından beri çeşitli isimlerle isimlendirilmiştir. Bu isim değişikliklerinin sebebi, örgütün amaç ve hedeflerini değiştirmesi ve elde ettiği fiziksel alanların artmasıdır. Daha sonra 2004'ün ekim ayında örgüt, ismini “Mezopotamya El-Kaidesi” ya da Irak El-Kaidesi” olarak değiştirmiştir.⁴ Bazı bölgelerde “Mezopotamya El-Kaidesi” kullanılıyorken bazı bölgelerde de “Irak El-Kaidesi” kullanılmıştır. Bu süreçte örgüt, genişlemenin yollarını aramıştır ve 2006'nın başlarında beş sünni cihatçı grupla birleşerek “Mücahidler Şura Konseyi”ni kurmuştur. Aynı yılın ekim ayında örgüt yine bir isim değişikliğine giderek “Irak İslam Devleti”nin kuruluşunu ilan etmiştir.⁵

³ *Daiş'in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu*, <https://webdosya.diyaret.gov.tr/anasayfa/UserFiles/Document/TextDocs/b7ca135a-c08f-4ee5-892b-4c181663630a.pdf>, Ankara, 2015, s. 12.

⁴ Abdullah Ağar, *İşid ve Irak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 260.

⁵ Pierre-Jean Luizard, *İşid Tuzağı*, çev. Yasemin Özden Charles, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 118.

Örgüt yedi yıl boyunca aynı isimle eylemler yapmıştır ve 9 Nisan 2013'te en çok bilinen ismi yani "Irak Şam İslam Devleti"ni almıştır.⁶ Başlıkta kullandığımız IŞİD, bu adın kelimelerinin baş harflerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. "Irak Şam İslam Devleti", örgütün kendisine verdiği isim değildir. Bu, ismin türkçeleştirilmiş halidir. "Devletü'l-İslamiyye fî'l-Irak ve's-Şam", örgütün kullandığı orijinal ismidir. Örgüt, Türkiye'de bu isimle tanındığı için biz de bu ismin türkçeleştirilmiş ve kısaltılmış hali olan IŞİD'i kullanmak istedik.

İngilizce'de örgüt ISIS ya da ISIL olarak bilinmektedir. ISIS, IslamicState of Irak and al-Sham (Irak Şam İslam Devleti)'in kısaltılmış halidir. Bazen de örgüt için ISIL kullanılmaktadır. Bir önceki isimle arasındaki tek fark ismin son kelimesi ile ilgilidir. ISIL'deki "L" Levant bölgesini temsil ediyor⁷ ve ISIL'de "al-Sham" yerine "Levant" kullanılmıştır.

Örgütün ismi son olarak 2015'in haziran ayında değişmiştir. Örgüt kendisine "ed-Devlet'ül-İslamiyye" adını vermiştir. Bu isim Türkçeye "İslam Devleti" olarak çevrilmiştir. Örgüt mensuplarından bazıları "ed-Devlet'ül-İslamiyye" derken bazıları da sadece "Devle" adını kullanmıştır. Bu iki isim yukarıdakilerden farklı olarak özellikle bağlıları ve sempatanları tarafından kullanılmıştır.⁸

2. IŞİD'E KATILMA SEBEPLERİ

Her toplumsal yapı ve örgütün kendisine has bir şekli vardır. Bundan dolayı da her birinin eleman kazanması için farklı vaatleri, farklı sebepleri vardır. IŞİD'e bakıldığında onun da kendisine has bir özelliğinin olduğu ve bireylerin bu yapılanmaya katılma sebepleri incelendiğinde de katılan her bir ferdin farklı bir profile sahip olduğuna ve kendisi için geçerli olan sebep ya da sebeplerin de farklılaştığına tanıklık etmekteyiz. Bunlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla maddeler halinde şunlardır:

a. Maddi sıkıntı, aile içi şiddet ya da boşanma vb. sebeplerden dolayı dağılmış bir aileye mensup olması,

⁶ Luizard, s. 119

⁷ Mustafa Kılıç, *Işid Gerçeği*, Parafiks Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 81.

⁸ Ağar, s. 261.

- b. Muhalif grupların yanında zulme karşı çıkılacağı⁹ düşüncesiyle ve dini duyguların istismar edilmesi,
- c. Bulunduğu ülkede bir suç işlemek, adam dolandırmak ve cezadan kaçmak,
- d. Hayatlarının o anki aşamasına kadar günah içinde olan ve bir anda tövbe edip örgüte katılmalarının kısa yoldan cennete gitmelerine sebep olacağına inandırılmak,
- e. Bireyin zihnindeki şekliyle cihad yapmak,
- f. Maddi çıkar elde etmek,¹⁰
- g. Evlilik sonucu ya da evlenme isteği,
- h. Katılmak isteyen bir arkadaş ya da aile bireyinin zorlaması,
- i. Toplumdan dışlanma/Sosyal yabancılaşma,¹¹
- j. Dini hassasiyetlere sahip olmayan bir çevrede yaşamaları ve bunun sonucunda bu çevrelerde dini hassasiyetlerinden dolayı dışlanmaları,
- k. Maceraperest bir yapıya sahip olup aksiyon arama,¹²
- l. Yaşadığı toplumdan intikam almak amacıyla toplum tarafından hoş görülmecek bir gruba üye olma isteği,
- m. Psikopat bir ruh hali içerisinde olup şiddete meyilli olan kişilerin bu konuda kendilerini tatmin etme istekleri,

⁹ Emre Ordu, “Psikolojik Boyutuyla IŞİD: Neden Katılıyorlar?”, *Onedio*, 01.04.2016, <https://onedio.com/haber/isid-e-neden-katiliyorlar--701340>, (22.11.2016).

¹⁰ Anıl Emre, “Terörün İslami referansı olur mu?”, *Habertürk*, 15.10.2015, <http://www.haberturk.com/yazi-dizisi/haber/1140228-terorun-islami-referansi-olur-mu>, (11.11.2015).

¹¹ Rex A.Hudson, “The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?”, *Federal Research Division Library of Congress*, Washington, 1999, s. 24.

¹² Anıl Emre, “Terörün İslami referansı olur mu?”, *Habertürk*, 15.10.2015, <http://www.haberturk.com/yazi-dizisi/haber/1140228-terorun-islami-referansi-olur-mu>, (11.11.2015).

- n. Asosyal kişilik nedeniyle sosyal bir yapıya bağlanma amacı,
- o. Kişilerin çevrelerine karşı kendilerini ispat etme istekleri.

3. KİŞİYİ ETKİLEME YÖNTEMLERİ

Maddi çıkar, cihad, evlenme vb. nedenlerle örgüte katılmak isteyen kişileri etkilemek için büyük bir çabaya gerek duyulmamaktadır. Bundan dolayı örgüt, onları saflarına çekmekte zorlanmaz. Örgütün zorlandığı kişiler, duygusal/hassas bir kişiliğe sahip olanlardır. Bu bireylerin kazanılması örgüt için ciddi anlamda uğraş gerektirmektedir. Başlangıç olarak kişiyi etkileme yöntemleri çeşitli olmakla beraber iletişime geçilmeye başlandığı ilk zamanlarda bireyle direkt olarak görüşülmez ve aynı fiziki ortamı paylaşmak yerine sanal ortam tercih edilir. Öncelikle kişiyle tanışıp biraz sohbet ettikten sonra kişiliğiyle ilgili bilgi sahibi olunup ona göre bağlılığın şekillenmesi örgüt üyelerinin kullandığı taktiklerden biridir.

Aralarına almak istedikleri kişilerin bireysel özelliklerine göre izledikleri yollar çeşitli olmakla birlikte Kişiyi Etkileme Yöntemleri başlığını duygusal/hassas bir kişiliğe sahip olanlar üzerinde anlatmak daha faydalı olacaktır. Çünkü ikna etmek için en çok uğraştıkları grup bunlardır.

Duygusal bir kişiliğe sahip olan kişiye, savaş bölgelerinde çeşitli kişi veya gruplarca katledilmiş (toplu) çocuk görüntüleri, harabe şehirler, çocuklarının cesedine bakıp ağlayan anneler vs. gibi kişinin duygu dünyasına hitap edecek materyaller sunulmakta ve kişilerin bunları tekrar tekrar izlemeleri sağlanmaktadır. Bunun sonucu kişinin zihin dünyasında, çaresiz olan birilerinin bulunduğu ve bunların yardıma ihtiyaç duyduğu imgesi oluşmaya başlar. Kişi, bu süreçte bu çaresiz insanlara her ne kadar yardım etmek istese de içerisinde olduğu hayatı bırakıp onlara katılmayı düşünmez. Örgüt, sadece bu görüntüler vs. ile birilerini kendi tarafına çekemeyeceğini bilir.

Bu ilk iletişimden sonra bireyle olan ilişki bitmiş durumda değildir. Kişi, görüntüleri izledikten sonra telkinlere başlanır ve kişinin hayatında bu telkinlerden itibaren soru işaretleri oluşmaya başlar. Bu soru işaretlerinin devamında kişinin hayatını sorgulamasına yol açacak kitap vb. bir takım materyal önerilir. Tüm bunlar yapılırken örgüte kazandırılmak istenen kişi, sosyal medyada bu kimselere ait bazı sayfalara girip oradaki insanlarla tanışır ve bu konularla ilgili sohbet eder. Bu

sohbet esnasında orada savaşmanın (kendi tabirleriyle cihad etmenin) faziletleri anlatılır. Kişi, böyle bir duygu durumundayken kendisini daha da duygusallaştıracak müziksiz ilahi (kendi tabirleriyle neşid) dinlemesi tavsiye edilir. Kişi, bu tür ilahileri araştırırken ve dinlerken birden karşısına bu tür ilahilerin arka fon olarak kullanıldığı örgüte ait savaş videoları, kahramanlıklarını anlatan görüntüler, kendi saflarında savaşan insanların tam teçhizatlı pozlarıyla yapılmış klipler çıkar.

Kişi, bu ilahileri severek dinlerken doğal olarak bilinçdışında bu ilahilerle örgütün savaşan mücahidleri özdeşleştirilir. Bu tür medyatik yüklemeler kişiyi şiddete yönlendirir ve bu aşamadan sonra kişi, artık kendisini grupla özdeşleştirir ve aralarına katılıp savaşma fikrine sahip olur.¹³ Bu kıvama geldikten sonra kişi, yaşadığı şehirdeki örgüt sempatzanı veya mensuplarıyla görüşmeye başlayıp aynı fiziki ortamlarda bulunur ve bir süre sonra halife olarak atadıkları kişiye biat ettiğini ifade eder. Kişi, artık yapılanmanın potansiyel bir savaşçısı olup emir bekler ve o andan itibaren kendi tabirleriyle hicret etme isteği içerisinde yaşadığı şehirden ayrılmanın yollarını arar.

4. KİŞİDE GÖRÜLEN DEĞİŞİKLİKLER VE AİLE VE ÇEVRESİYLE OLAN İLİŞKİSİ

Kişi, bu grupla tanışmadan önce normal bir hayat yaşıyorken tanıştıktan sonra hayatı büyük oranda değişmektedir. Ailesinden tutun arkadaşlarına kadar ister yakın olsun ister uzak, bütün çevresiyle ilişkisi farklı bir boyuta taşınır. Ailesiyle olan diyalogu azalır. Aile fertleriyle olan sıcak ilişkileri yerini sadece aynı evde yaşamaya bırakır. Çünkü o, artık kendisini yaşadığı topluma ve ortama ait hissetmemektedir. Kendileriyle sürekli tartışır. Tıpkı ergenlik döneminde olduğu gibi birey asi bir tavır içerisine girer. Evdeki bu huzursuzluktan dolayı ve örgüt üyeleriyle olan ilişkisindeki ilerlemeden dolayı interneti daha sık kullanır ve internette öncekinden çok daha fazla uzun zaman geçirir. Bu süreç zarfında gerek gruptaki kişilerle olan ilişkisinin artması ve gerekse kendisini onların yanında daha rahat hissetmesinden dolayı o, önceki arkadaş çevresinden uzaklaşır ve onlarla olan ilişkisini neredeyse tamamen keser.

¹³ David Giles, *Media Psychology*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, London, 2013, s. 51.

Kişide görülen değişiklikler sadece bu tür davranış değişiklikleriyle sınırlı değildir. Kendisini yaşadığı toplumdan saymadığı için yeme içmesini, kıyafetini vs. değiştirir ve aidiyet hissettiği kişiler gibi görünüp davranmaya başlar. İlk zamanlarda belli başlı markalar hariç et tüketmez. Bu, daha ileriki aşamalarda hiç et yememeye dönüşür. Görüşme yaptığımız kişilerden birine et yememesinin sebebini sorduğumuzda kimin tarafından kesildiğini bilmediği için yemenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili kastettiği şey, et yemesi için hayvanın ancak ve ancak ya kendisi tarafından ya da kendi grubundan birileri tarafından kesilmiş olması gerektiğidir.

Diğer taraftan kılık kıyafette meydana gelen değişiklikler ise şu şekildedir: Örgüt sempatisini haline gelen kişiler hazır giyimden ziyade terzilerde dikilmiş kıyafetlerin kendileri için daha uygun olacağını düşünmeye başlarlar ve o şekilde giyinirler. Bu kişilerce kot pantolon yerine geniş kumaş pantolon ya da şalvar giymek daha tercih edilebilir bir durumdur. Pantolonun paça kısmı da ayak bileğini açıkta bırakacak şekilde katlanmış olmalıdır. Tişört vb. üstler yerine geniş gömlekler tercih edilir. Bununla birlikte bıyık yok denecek kadar kısaltılır ancak sakal olabildiğince uzatılır.

Kişi, daha önce cemaatle namaz kılıyorken cami cemaatinden de uzaklaşıp namazı bireysel kılar. Cuma namazını kılmak için bile camiye gitmez. Sebebi ise imamın devletin imamı olduğu, belli bir ücret karşılığında namaz kıldırıldığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bulunduğu için kafir olduğu şeklinde belirtilir. Kişi, kendisine yakın hissettiği imam varsa namazlar için oraya gitmeye başlar ve sadece orada cemaatle namaz kılar. Kişinin namazlarında da bazı değişiklikler meydana gelir. Namazda kıyamda iken el bağlama şekli değişir, eller daha önce göbük üzerinde yahut göbeğin biraz üzerinde bağlanıyorken; kişi, örgüttekilerle tanıştıktan sonra ellerini göğüste bağlar. Aynı şekilde kıyamdayken ayaklar birbirinden normalde olduğundan daha çok uzaklaştırılır ve böylelikle iki ayak arasındaki mesafe arttırılır.

Toplum içerisinde bu tarz değişiklikler yaşayan kişilerin fikirlerini beyan etmeseler dahi zihin dünyalarının ne şekilde olduğunu anlamak güç değildir. Çünkü sergilenen davranışlar, kişinin zihin dünyasının ürünleri olarak düşünülmektedir ve onlardan kişiyle ilgili yeterince bilgi

alınabilmektedir.¹⁴ Böyle durumlarda aileler, bu şekilde değişen fertlerinin anormalliklerini sezip durumlarıyla ilgili tespitler yapmalıdır ve kişiyle son derece hassas ilişkiler kurmalıdır. Bu ilişkilere aşağıda değinilecektir.

5. KİŞİYİ BU FİKİRDEN VAZGEÇİRMEK İÇİN AİLELERİN BAŞVURDUĞU YOLLAR VE ETKİLERİ

Görüşme yaptığımız ailelerin deneyimlerinden hareketle mağdurların başvurdukları yolları tespit etmeye çalıştık. Bu tespitlerin eksik olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmakla birlikte aşağıda belirtilenlerin girişte belirtmiş olduğumuz amacımız açısından yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Ailelerin başvurdukları yollar şunlardır:

a. Kişinin Din Adamları ile Görüştürülüp İkna Edilmeye Çalışılması

Kişi, ilk olarak radikalleşip ailesinin ya da yakın çevresinin düşünce yapısına aykırı fikirler ileri sürdüğünde iki taraf arasındaki tartışma kaçınılmaz olur. Bilgileri ne kadar çok olursa olsun bu kişiyi ikna edemeyen aile veya çevre, çareyi dini konularda kendilerinden daha iyi olan şahıslara başvurmakta ararlar. Ancak bunlarla olan ilişkide de aykırı fikirlere sahip olan kişi, bir ön kabul içerisindedir ve tartışmalarını ona göre şekillendirir. Bu ön kabul ise her ne konuşulursa konuşulsun ve her ne tartışılırsa tartışılsın bu kişilerin kafir kabul edildiğidir.

Kişinin dini konuları konuşmak için gelenlerle olan tartışması, öncelikle karşı tarafı dinlemek ve cümleleri tamamlanmadan araya girmekle ve anlattıklarına karşı parçacı davranmakla şekillenir. Yani kendisiyle din hakkında konuşmaya gelen kişiler, parçadan ziyade bütünüün önemli olduğunu vurguladıkça kişi, parçalara takılı kalıp tartışmayı sabote eder. Sorularına cevap veremediğinde de kendilerini kâfirlikle suçlayıp haksız olduklarını savunur ve doğal olarak kişinin bunlarla olan konuşması bir sonuç vermez.

Buradaki sorun gelen kişilerin dinle ilgili bilgilerinin azlığından ziyade çoğunlukla kişideki tavırla ilgilidir. Kişinin tartışma süreci boyunca

¹⁴ Solomon E. Asch, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, NJ, US: Prentice-Hall, Inc, 1952, s. 183.

çok fazla savunma mekanizmasına başvurduğu gözlenmiştir ve her sıkıştığında bunlara başvurur. Bunun yanında bu kişiyle konuşmaya gelenlerin insan psikolojisi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları da ayrı bir gerçekliktir. Bu kişiler, tartışma esnasında karşılındakinin bir ergen gibi asi bir ruha sahip olduğunu bilip davranmaları gerekirken durum pek bu şekilde olmamaktadır. Bunun yanında iki taraf arasındaki tartışmalar dinlendiğinde ya da bir izleyici olarak katıldığınızda kişinin önceki söylemlerinin sonraki söylemleriyle çeliştiği görülmektedir. Bu tür konuları konuşmaya gelen kişiler, bu tür eksiklikleri veya çelişkileri fark edip tartışmayı ona göre şekillendirmeli ve konuşmalarıyla kişiyi ona göre yönlendirmelidirler.

b. İnternet, Telefon vb. İletişim Araçlarına Erişimin Engellenmesi

Kişi için ailenin veya yakın çevrenin vereceği huzur ortamı artık yok olmuş bir durumdayken kendisini anlayan, kendisini düşünen, kendisi gibi olan kişilerle iletişime geçmesinin tek aracı internet ve telefonlardır. Bunlara olan erişimin engellenmesi, kişinin daha da asileşmesine sebep olur. Madde bağımlısı bir kişinin uyuşturucu madde arayışı gibi bu kişi de böyle bir durumda telefon vs. arar.

Ancak başka açıdan bakıldığında bu süreç içerisinde telefon ve internet yasak iken aile veya yakın çevrenin bireyle olan duygusal ilişkileri kişiyi kısmen de olsa etkiler. Bu süreçte ona, daha önceki kişilerle olan iletişimi, etkileşimi ve aradaki bağ unutturulmaya çalışılmalıdır. Eğer aşırı düzeyde bir radikalleşme yaşanmamışsa kişiyle birtakım sosyal aktiviteler yapılırsa kişinin sakinleşebileceğini ve kısmen de olsa normale döneceğini düşünmekteyiz.

Bununla birlikte internet, telefon gibi iletişim araçlarının yasaklanması yerine her ne kadar internetsiz bir yerin olmadığı düşünülse bile toplu bir şekilde, internetin vs. olmadığı bir yere gitmek belki daha anlamlı bir çözüm olacaktır. Sadece sorunlu kişiyi götürmek yerine grupça gitmek belki daha anlamlı ve etkili bir çözüm olacaktır. Çünkü hem kişi kendisinin cezalandırıldığının bir sonucu olarak evden uzaklaştırıldığını düşünmez hem de toplu bir aktivite olduğu için kişinin sosyalleşmesi sağlanmış olur ve bu sayede kişi, yapılanmadaki diğer kişilerden uzak kalmış olur.

c. Ev Hapsinde Tutulması

Aileler tarafından çokça başvuru bu yöntem genellikle olumsuz sonuçlanan bir girişim olarak kalmaktadır. Çünkü, bu yönteme maruz kalan kişi kendisinin kısıtlandığını ve hapis hayatı yaşadığını düşünür ve evden kaçmak için başvuramayacağı yol kalmaz. Bu konuyu, görüştüğümüz kişilerle bağlantılı olarak anlatmak konunun anlaşılması için daha yararlı olacaktır. Kemal, ailesi tarafından beş ay evde hapsedilmiştir ve bu süreçte birtakım evden kaçma girişimlerinde bulunmuştur. Kemalın ailesinin yaşadığı yer şehir merkezine yakın, birkaç kattan oluşan müstakil evlerin oluşturduğu bir mahalledir. İlk olarak Kemalın internet ve telefonla olan erişimi kesildikten sonra ev hapsine başvurulmuş. Ailenin yaşadığı evin duvarına “Bu ev” diye bir yazının yazılmış olduğu görülünce aile tedirginleşir ve bunun Kemal tarafından yazılmış olduğu düşünülür. Kemalın bunu birilerine mesaj amaçlı ve kendisini kurtarmaları için yazdığı düşünülür ve bir süre o bölgede yabancı kişilerin görüldüğü ancak daha sonra kayboldukları ifade edilmiştir. Kemalın nasıl yazdığını merak edecek olursanız, kendisinin günün belli saatinde gözetlenmek şartıyla dışarıya çıkarıldığını ve dışarı çıkarıldığında da aile üyelerinden birileri tarafından sürekli gözetildiğini öğrendik. Yine böyle bir dışarı çıkarılma esnasında gözcülerin dikkatini dağıtarak bir yolunu bulup yazdığı düşünülür. Kemalın ailesi bir keresinde eve gelen misafirlere birinin telefonunun Kemal tarafından kullanıldığını tespit etmiş ve sonrasında da duvara yazılan yazıyı gördüklerinde kendileri için olup biten her şey daha da anlamlı hale gelmiştir. Bunun için de tedbir aldıklarını ifade eden aile daha sonra yaşanan kaçma girişimlerinin de olduğunu ifade etmiştir.

Başka bir kişi de bir keresinde rahatsız olduğunu ve ailesinden kendisini hastaneye götürmelerini ister. Hastaneye gittiklerinde bu kişi, doktora, geceleri uyuyamadığını belirtir ve ondan uyku ilacı yazmasını ister. Bir kaç gece sonra bu kişinin aile tarafından içilecek olan çayın çaydanlığına 14 tane uyku hapi attığı görülür ve bu kaçma girişimi sonuçsuz kalır. Başka bir kişi de bir keresinde herkes uyuduktan sonra kalkıp banyoya gider ve camı söküp demir parmaklıkları kırmaya çalışırken yakalanır. Birçok uğraştan sonra bu kişilerden biri her yola başvurduğunu ve hiçbir şekilde sonuç alamadığını görünce evde daha da asileşir ve ev halkıyla çok daha şiddetli tartışmalar vs. içine girer. Bu kişi, bu şekilde taşkınlık çıkarmasının ardından ailesi tarafından polisler

çağırılır, kişi ve babası karakola götürülür. Karakol dönüşü trafiğin sıkışık olduğu bir yerde bu kişi, araçtan aniden atlar ve gecenin karanlığından faydalanarak izini kaybettirir.

d. Kişinin Vazgeçmesi İçin Fiziksel Şiddet Uygulama

Kişi, ailenin kısıtlamalarına dayanamayıp daha da asileşir ve her iki tarafın da sınırları tamamen gerilir. Ailenin başvurmadığı bir yol kalmaz ve hiçbir faydasının olmayacağını bile bile artık aile dayanamayıp bu kişiyi fiziksel şiddete maruz bırakır. Bu, tabii ki tavsiye edilen bir yöntem değildir. Arada oluşma ihtimali olan bir güven duvarının yıkılmasıdır belki de bu fiziksel şiddet. Kişiyi ailesinin aralarının daha da açılmasına sebep olur. Fiziksel şiddet, kişi için kendisinin o ortama ait olmadığı fikrinin daha da güçlenmesi anlamına gelir. Kişi, ailesine daha da düşman olur ve kesinlikle sonuç olumsuz olur.

e. Konunun Uzmanı Emniyet Personeliyle Görüşme

Konunun uzmanı emniyet personeliyle görüşme ve mümkünse radikalleşen kişiyi görüşme çok önemlidir. Hatta radikalleşme meydana gelmeden ilk şüphelenme zamanlarında kişi görüşülürse çok daha kesin sonuçların alınabileceği inkar edilemez. Çünkü emniyetin ilgili birimleri, radikalleşen kişiyi etkileyebilmek için iki ayaklı bir çözüm içerisine girer. İlk olarak bu birim yeterli dini bilgiye sahiptir ve kişinin kendilerine yönlendirebilme ihtimali olan soruları zaten tecrübe ettikleri için karşı tarafa verecek cevapları çoktan hazırdır. Bu birim, buna ek olarak radikalleşen kişinin katılmayı düşündüğü yapılanma hakkında yeterli istihbarata sahip olduğu için dini tartışmalara farklı bir boyut kazandırma amacıyla bu gruptaki kişilerin kanıtlarıyla birlikte aslında gördükleri gibi olmadıkları, ne tür pis işlere bulaştıklarını vs. anlatır.

Kişi, hem dini açıdan yeterli ve mantıklı cevaplar aldığı hem de katılmayı düşündüğü örgüt hakkında birimin bilgisinin olduğunu gördüğü zaman tamamen inanmasa ve ikna olmamış olsa bile kafasına soru işaretleri yerleşir. Aile, bu görüşmeleri devam ettirdikçe ve kişiyle olan sosyal ilişkilerini olumlu yönde düzenledikçe, bu kişinin düzelmeye ihtimalinin daha yüksek olacağını söyleyebiliriz.

Ancak bunun yanında, kişinin internet ve telefon gibi iletişim araçlarına erişimi varsa, emniyetle olan görüşmesini, kafa karışıklığını, kafasındaki soru işaretleri gibi tereddütlerini yapılanma üyeleriyle paylaşırsa onların kendisini tekrar eski haline döndürme ihtimali de

yüksek olacaktır. Bu yüzden kişi, yine iletişim araçlarından uzak tutulmalı ve arada duygusal bağlar oluşturularak kişinin etkilenmesi sağlanmalıdır.

Görüştüğümüz ailelerden biri bu yolu denediklerini ve çocukları üzerinde etkisinin çok olduğunu ifade etmiştir. Ailenin örgüte katılmayı düşünen ferdiyle görüştüğümüzde kendisine bu konuyla ilgili soru sorma fırsatımız oldu. O, bu ekibin çok uzman kişiler olduğunu ve her türlü istihbarata sahip oldukları için insanı ikna etme ihtimallerinin çok yüksek olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir ve “Beni darmadağın hale getirdiler, kendimi bir hafta toparlayamadım” cümlesi kendisine ait olan bir cümledir. Bu kişi, bu olaydan kısa bir süre sonra bir yolunu bulup örgüte katılmış ve aile, kendisini polise götürme konusunda çok geç kaldıklarını, iş işten geçtikten sonra götürdüklerini ifade etmişlerdir. Eğer kişi bu kadar radikalleşmemiş olsaydı yani kişinin bu durumu daha önce fark edilseydi ve o zaman bu yola başvurusaydı kişi bugün belki de ailesinin yanında olurdu.

6. KİŞİNİN ÖRGÜTE KATILMASINDAN SONRA AİLENİN YAŞADIĞI SIKINTILAR

Aile üyeleri, her ne kadar evdeki huzursuzluktan bıkmış olsalar bile, ailenin bir ferdini kaybettikleri için altüst olurlar. Aile, o kişiye çok bağlıysa eve adeta bir yas havası hâkim olur. Aile üyelerinden biri öldüğünde birkaç gün sonra bu acı unutulabilmektedir ancak bu tür evden gitme olayında ise aile sürekli bir yas durumunda olur. Çünkü aile ferдинin ölmediği, bir yerlerde olduğu ancak ona ulaşamadığı ve her an ölümle karşı karşıya olduğu düşüncesi içerisinde olmak, aileyi çok tedirgin bir hale düşürür.

Aile fertleri o kişiden hiçbir zaman umudunu kesmez ancak ağlamaktan, üzülmekten halsiz kalan anne veya baba genellikle hastalık vb. durumlar yaşar. Bu hastalıktan kurtulduktan sonra ailenin başka fertlerinin de olduğu düşünülür ve onları etkilememek için anne veya baba sessiz sedasız bir köşede ağlamaya devam eder. Uzun yıllar geçmesine rağmen anne ve baba hala aynı acıyı hisseder. Ancak etrafta olan herkes o kişiyi çoktan unutmuştur bile.

Bu dönemde yas süreci içerisinde olan ailenin sosyal çevresine/yakınlarına büyük görevler düşmektedir. Çünkü kendilerine acılarını hatırlatmak yerine acılarını dindirecek cümleler sarf etmek ve en

önemlisi de aileye bu kişinin gitmesini engellemek için ailenin elinden gelen her şeyi yapmış olduklarını hatırlatmak gerekmektedir.

Bu süreçte önemli bir nokta da ailenin diğer üyelerinin kişinin örgüte katılmasından sonra sosyal çevrelerinin kendilerine olan bakışının değiştiğini hissetmeleridir. Çünkü, daha önce de yukarıda ifade ettiğimiz gibi aile, o üyesini kaybetmemek için elinden geleni yapmış olsa bile hala kendisini suçlamakta ve çevresindeki diğer kişilerin de onlara suçlu kişilermiş gibi baktığını düşünmektedir. Bunun içindir ki toplumun duyarlılık göstererek aileye karşı IŞİD'ci vb. gibi ithamlarda bulunmaması oldukça önemlidir. Genellikle görülen odur ki bu tür aileler, çevreleri tarafından çeşitli şekillerde isimlendirilip toplum içerisinde karalama kampanyalarına maruz kalabilmektedir. Böyle acı bir durumdayken aile tüm yaşananlardan sonra kendisini toplumdan soyutlar ve başkalarıyla olan ilişkilerini kesip veya azaltıp yaşamaya devam eder.

Sonuç

Araştırma sonucunda IŞİD'e katılma sebeplerinin kişiden kişiye ve toplumdaki farklılıklar arz ettiğini tespit ettik. Toplumsal hafızada var olan örgüte katılma gerekçelerinin, "cariye için katılıyorlar", "kendilerine maaş veriliyor, para için katılıyorlar", kişilerin örgüte katılma nedenlerini anlamada yetersiz kaldığını ve birçok farklı sebebin bunda rol oynadığı sonucuna ulaştık. Kişilerin örgüte katılmalarına dair on beş neden tespit ettik.

Örgüt üyelerinin hedef aldıkları kişileri etkileme biçimleri ve onlarla nasıl bir iletişim içerisine girdikleri ve örgüt-eleman ilişkisinin nasıl ilerletildiği/sağlamlaştırıldığı ile ilgili olarak sosyal medyayı aktif olarak kullandıkları, kişilerin psikolojik durumlarından (yalnızlık vb.) hareketle samimi bir ilişki içerisine girdikleri tespit edilmiştir.

Görüşüğümüz kişilerin yaşantılarından yola çıkarak kişiler ile örgüt üyeleri veya örgüte eleman kazandırma avcıları arasındaki etkileşim sonucu odaktaki kişinin hem fiziksel hem de zihinsel anlamda bir dönüşüm yaşadığını söyleyebiliriz. Tüm bu süreçte ailelerin evlatlarını örgütten kurtarmak için bazı yollara başvurdukları ve hem kişinin hem de ailesinin bu durumdan etkilenmiş olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Daha sonraki süreçte ailelerin içinde buldukları sosyal ortamlarda olumsuz yargılandıklarını söyleyebiliriz ve aileler sosyal ortamlarda nasıl tepki vermeleri gerektiği hususunda bocaladıkları gözlemlenmektedir.

Kişinin örgüte katılıp katılmamasına karar vermesinde aileyle olan bağı ve bu bağın niteliği oldukça ön plana çıkmaktadır. Bu süreçte aileler asi bir ruha sahip üyeleriyle tartışmaktan kaçınmalı ve ona koşulsuz olarak kucak açmalıdır. Bilindiği üzere kişiyi dışlamak yerine ailesinin yanında huzurlu hissetmesini sağlamak onun ailesine güven duymasını ve geleceğe umutla bakmasını sağlayacaktır. Yine bu süreçte aile üyeleri birlikte nitelikli eylemlerde bulunmayı tercih etmelidir. Zira aile bağlarının güçlü olması, kişide duygusal bir devinim açığa çıkaracak ve onu ne kadar önemsediklerini hissettirecektir.

Tüm bunlar yapılırken şu önemli husus unutulmamalıdır: samimi ve gerçekçi olmak. Çünkü sahte ve yapmacık bir tutum ya da davranış, daha ilk andan itibaren karşımızdaki kişi tarafından hissedilecek ve onun birtakım önlemler almasına ya da hayal kırıklıkları yaşayarak aileden uzaklaşmasına yol açacaktır. Bu süreçte aile, mutlaka ama mutlaka konunun uzmanından yardım almayı ihmal etmemelidir. Çünkü birçok vakada da gözlemlediğimiz gibi aileler, konunun uzmanından yardım almak yerine kişinin bu tutumunu “gelip geçici bir durum”, “bir anlık heves” gibi değerlendirerek geri dönüşü olmayan bir hataya düşmektedirler.

Aileler, örgütün kazanmayı hedeflediği kişinin yaşadığı dönüşüm sürecinde geçirdiği evreleri tamamlamadan müdahale etmelidir. Aksi takdirde kişinin örgüte katılması kaçınılmaz bir son olacaktır.

Toplumsal, siyasi ve dinsel bir olgu olarak IŞİD terörü içerisinde bulunduğumuz coğrafyayı etkilemekte ve bazı aileler çeşitli trajediler yaşamaktadır. Bu travmadan kurtulmak için aynı zamanda sosyal çevrelere de çok iş düşmektedir. Mağdur ailelerle iletişimi kesmek yerine onları kazanmaya çalışmak ailelerin yaşadığı büyük trajediyi atlattıklarında yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Ağar, Abdullah, *Işid ve Irak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Asch, Solomon E., *Social Psychology*, Englewood Cliffs, NJ, US: Prentice-Hall, Inc, 1952.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.
- Giles, David, *Media Psychology*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, London, 2013.
- Hudson, Rex A., "The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?", *Federal Research Division Library of Congress*, Washington, 1999.
- Kılıç, Mustafa, *Işid Gerçeği*, Parafiks Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Luizard, Pierre-Jean, *Işid Tuzağı*, çev. Yasemin Özden Charles, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Daiş'in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu*,
<https://webdosya.diyaret.gov.tr/anasayfa/UserFiles/Document/TextDocs/b7ca135a-c08f-4ee5-892b-4c181663630a.pdf>,
Ankara, 2015.
- Emre, A. (15 Ekim 2015). "Terörün İslami referansı olur mu?". *Habertürk*.
<http://www.haberturk.com/yazi-dizisi/haber/1140228-terorun-islami-referansi-olur-mu>,
(11.11.2015).
- Milliyet. (04 Eylül 2014). "İŞİD'e hangi ülkeden kaç militan katıldı?". *Milliyet*.
<http://www.milliyet.com.tr/isid-e-hangi-ulkeden-kac-militan/dunya/detay/1935577/default.htm>, (12.10.2015),
- Ordu, E. (1 Nisan 2016). "Psikolojik Boyutuyla İŞİD: Neden Katılıyorlar?". *Onedio*.
<https://onedio.com/haber/isid-e-neden-katiliyorlar--701340>, (22.11.2016).
- Sabah. (09 Eylül 2014). "İŞİD'E katılan militanların ülke ülke sayısı", *Sabah*.
<http://www.sabah.com.tr/galeri/dunya/iside-katilan-militanlarin-ulke-ulke-sayisi/4>, (01.10.2015).

Sabah. (16 Ekim 2015). “İŞİD’e nasıl katıldım”, *Sabah*.
<http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/10/16/iside-nasil-katildim>, (18.10.2015),

Yezdani, İ. (27 Haziran 2015). “Türkiye’den cihada 10 bin kişi gitti”.
Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/turkiye-den-kihada-10-bin-kisi-gitti-29383934>, (15.07.2015).

دور علماء القرن السابع الهجري في بلاد الشام
"ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي"
(569هـ - 643هـ) أمودجاً

Aws Abduljabbar Mohammed ALGBURI*

الملخص

تعد هذه المرحلة التي ظهر فيها الشيخ ضياء الدين المقدسي مرحلة انبعث لكثير من جوانب التراث العلمي العربي الإسلامي إذ عمل العلماء ما بوسعهم على بعث الحياة في الكثير من المؤلفات العلمية المختلفة وغير ذلك من أشكال النشاط العلمي.

ومن هذا المنطلق لعب الشيخ الضياء دوراً هاماً في الجانب العلمي إذ أفنى عمره ما بين تأليف وتدريس وعبادة ، فضلاً عن دوره الاجتماعي الهام في زمن كان بأمس الحاجة إلى مثل هكذا دور فعال . أضف إلى ذلك ما تركه من ارث علمي عظيم كالمدرسة التي بناها والتي عرفت باسمه ودرّسَ فيها المئات من طالبي العلم وتخرج منها علماء كبار كان لهم دور عظيم على الصعيدين العلمي والاجتماعي .

ان المرحلة التي عاش فيها الشيخ ضياء الدين المقدسي كانت من المراحل المفصلية في التاريخ الإسلامي ومن هذا النقطة أتت أهمية الدور العلمي والاجتماعي الذي لعبه الشيخ الضياء في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الأمة . لذا شخصية كمشخصية الشيخ ضياء الدين المقدسي كان من الاجحاف عدم تسليط الضوء عليها .

في الختام نامل ان نكون قد وفقنا في هذه الدراسة وان نكون قد قدمناها بشكل جيد يتناسب مع مكانتها هذه الشخصية الكبيرة .

الكلمات المفتاحية : المقادسة ، ضياء الدين ، تراجم ، الخنابلة

* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/04/2017

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 20/07/2017

ŞÂM'DA H. 7. ASIR ULEMANIN ROLÜ “ZİYÂÜDDÎN MUHAMMED B. ABDULVÂHİD EL-MAKDİSÎ ÖRNEĞİ” (H.569-643)

ÖZ

İçinde Şeyh Ziyaüddin Makdisi'nin ortaya çıktığı söz konusu aşama, yeni bir açılım aşaması sayılmaktadır. Tabii Arap İslami ilim geleneğinin birçok yönünü yansıtır.

Bilginler ellerinden geldiği kadar çeşitli ilmi eserleri ve diğer başka ilmi çalışmaları üzerine araştırmalar yapmışlar.

Buradan hareketle Şeyh Ziyaüddin ilmi açıdan büyük bir role sahiptir. Hayatını ibadet, eğitim-öğretim ve kitap yazmak yanında kendi zamanında ihtiyaç duyulan sosyal olaylara yaptığı rehberlik ve kılavuzluk hizmeti de olmuştur.

Bunun ötesinde büyük ilmi bir birikimi de bizlere miras olarak bırakmıştır.

Söz gelimi kendi ismiyle bilinen ve onun adına bina edilen medreseden yüzlerce ilim talebesi okumuş, sosyal ve ilmi alanda büyük öneme sahip değerli ilim adamları bu medresede yetişmiştir

Şeyh Ziyaüddin'in içinde yaşadığı dönem İslam Tarihi açısından ayrıcalıklı bir döneme tekabül etmektedir. Bu noktada Şeyh Ziyaeddinin etkin rol oynadığı toplumsal ve bilimsel çaba kendi göstermektedir. Ümmet için bu dönem zor bir dönemdi. Bu nedenle Şeyh Ziyaüddin gibi önemli şahsiyetler hakkında araştırma yapılmaması ve gün yüzüne çıkarılmamış olması ilmi yönden üzücüdür.

Anahtar Kelimeler: Biyografi, Hanbelî, Kudüs, Ziyâüddîn.

THE ROLE OF THE SEVENTH CENTURY SCIENTISTS IN THE LEVANT “DIAA EDDIN MOHAMMED BIN ABDUL WAHID AL-MAQDISI” MODEL) (569 AH / 643 AH)

ABSTRACT

The stage at which (Sheikh Ziauddin) had appeared ,it is consedred as the starting point of many aspects of the scientific heritage of the Arab Islamic, where the scientists had done alot of works to Bring life to a different scientific literatur and other scientific activities. From this point (Sheikh Ziauddin) played an important role in the scientific aspect, where he spent his life between authoring, teaching and worship as well as his important role in the social at the time that was in desperate need to such as an active role. In Additon to that the great scientific heritage that he left, such as the school that he had established and it knew by his name, where hundreds of students and graduated senior scientists ,who have had a great role on both Scientific and social levels. The stage, in which (Sheikh Ziauddin)lived, was one of the articular stages in Islamic history, and from this point comes the importance of scientific and social role, that played by (Sheikh Ziauddin) in this critical stage of the history of Islamic

nation. So personality like (Sheikh Ziauddin) was unfair not to highlight on .Finally, we hope that we have been successful in this study, and we have presented it well that fit with its great position.

Keywords:Biography, Kuds, Hanbelizm, Ziyâuddîn.

المقدمة :

شهدت بلاد الشام خلال حقبة الحروب الصليبية تحفة علمية وثقافية واسعة النطاق من حيث نوعية العلوم وطبيعة المؤلفات ونشاط العلماء وعمل المؤسسات التعليمية. فقد بذل حكام المنطقة من أيوبيين ومماليك وغيرهم جهوداً كبيرة مادية ومعنوية لدعم وتطوير النشاط العلمي، مما ترك آثاره أموالاً طائلة لإنفاقها على العلماء ومؤسسات العلم مما ترك آثاره الإيجابية على العلوم لاسيما العلوم الشرعية، لأنها أساس العقيدة الإسلامية والحفز القوي باتجاه الدفاع عن الدين والوطن للوقوف بوجه التحديات الخارجية.

وتُعد هذه المرحلة مرحلة انبعاث لكثير من جوانب التراث العلمي العربي الإسلامي إذ عمل العلماء ما بوسعهم على بعث الحياة في الكثير من المؤلفات العلمية المختلفة وغير ذلك من أشكال النشاط العلمي.

ومن الجدير بالذكر أن المنطقة وبحكم موقعها الجغرافي شكلت حلقة اتصال ومحطة جذب للكثير من علماء المسلمين، مما فتح الأبواب على مصراعيها أمام العلماء للإفادة من بعضهم البعض. فأصبحت بلاد الشام في تلك الحقبة منبراً حراً للعلم والمعرفة اعتلاه علماء الأمة على مختلف قومياتهم ولغاتهم لكي يقدموا ما عندهم خدمة للإسلام.

وكان من بين أولئك العلماء الذين كان لهم شرف الإسهام بنهضة الأمة وتعظيم شأنها، وتشيد حضارتها، الشيخ العلامة ضياء الدين المقدسي، الذي سنتناوله بالدراسة والبحث على ما وصلنا من معلومات عن شخصيته وإسهاماته العلمية المختلفة، سائلين الله التوفيق في ما نصبوا إليه.

اسمه ونسبه ولقبه:

هو الإمام الحافظ الحجة الزاهد العابد محدث الشام ضياء الدين أبو عبدالله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل بن منصور السعدي المقدسي الدمشقي الصالح الحنبلي⁽¹⁾. ولد في دمشق على جبل قاسيون في الخامس من شهر جمادى الآخرة⁽²⁾، وقيل في السادس من الشهر ذاته⁽³⁾ من سنة 569هـ/1173م⁽⁴⁾، وقد نشأ في كنف أسرة

(1) الحسيني: صلة التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007/142؛ ابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، 4/188؛ الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003، 29/47؛ سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006، 23/126؛ الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، 4/48؛ ابن شاکر: فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1974، 3/426؛ ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية، دار هجر، القاهرة، 1997، 13/198؛ ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005، 3/514-515؛ الفاسي: ذيل التقييد في رواة السنن والاسانيد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، 1/170؛ المقرئزي: المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، 6/150؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة (د.ت) 6/354؛ العليمي: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1997، 4/252؛ ابن طولون: القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية، تحقيق: محمد أحمد دهمان، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1980، 1/130.

(2) الحسيني: صلة، 1/143؛ ابن رجب: ذيل، 3/515؛ العليمي: المنهج، 4/253.

(3) المقرئزي: المقفى، 6/150.

(4) ابن عبد الهادي: طبقات، 4/188؛ ابن تغري بردي: النجوم، 6/354؛ ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، بيروت، 1986، 7/388.

صالحة جُلها من العلماء، فجدّه لأمه هو الشيخ أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي⁽⁵⁾، وخاله هما الشيخ أبو عمر بن قدامة⁽⁶⁾، والشيخ الإمام الموفق بن قدامة⁽⁷⁾ أما أمه فهي رقية بنت أحمد بن محمد بن قدامة⁽⁸⁾، حدّثت بالإجازة عن خلقٍ كثير⁽⁹⁾، وكانت امرأة خيرة صالحة يهابها الرجال والنساء⁽¹⁰⁾.

وكان المرجع إليها في حلّ معظم قضايا الناس ومشاكلهم⁽¹¹⁾، واشتهرت بحفظها تاريخ المقادسة عن ظهر قلب⁽¹²⁾، توفيت في السادس عشر من شهر شعبان سنة 1254/هـ 652م⁽¹³⁾.

وهنا نجد أنه الشيخ ضياء الدين قد نشأ وسط هذه العائلة العلمية الكريمة التي كان لها الفضل بان يكون فيما بعد واحداً من كبار علماء عصره الذين ملئ علمهم الدنيا.

⁽⁵⁾ أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام المقدسي الحنبلي ولد سنة 491/هـ 1097م، وهاجر إلى دمشق هرباً من الصليبيين سنة 551/هـ 1156م، وكان من الزاهدين الالحين حريص على فعل الخير، عاش سبعة وستين عاماً وتوفي سنة 558/هـ 1162م. الصفدي: الوافي، 55/8؛ الذهبي: تاريخ، 136/12؛ ابن العماد: شذرات، 304/6.

⁽⁶⁾ شيخ المقادسة الزاهد القدوة أبو عمر محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام الجماعيلي المقدسي الدمشقي الصالحي، ولد سنة 528/هـ 1013م في قرية جماعيل وتلقى العلم على يد كبار العلماء وتلمذ على يده خلق كثير وتوفي على جبل قاسيون سنة 607/هـ 1210م. سبط: مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، دار المعارف العثمانية، حيدر اباد، 1951، ج 8 ق 2/546؛ ابن الشعار: قلائد الجمال في فوائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، 315/5؛ ابن كثير: البداية، 20/17.

⁽⁷⁾ سوف ترد ترجمته لاحقاً.

⁽⁸⁾ المنذري: التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، 124/3.

⁽⁹⁾ الذهبي: تاريخ، 59/45.

⁽¹⁰⁾ ابن ناصر الدين: توضيح المشتبه في ضبط اسماء الرواة وانسابهم والقاهم وكناهم، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الاولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، 219/4.

⁽¹¹⁾ الذهبي: تاريخ، 60/45.

⁽¹²⁾ ابن ناصر الدين: توضيح، 219/4.

⁽¹³⁾ المنذري: التكملة، 124/3.

رحلاته العلمية:

تعد الرحلات العلمية التي يقوم بها طالب العلم إلى الأقاليم الإسلامية الكبرى بمثابة لقب علمي لا يحصل عليه إلا من خلال هذه الرحلات وطالب العلم الذي لا يقوم بأي رحلة لا يُنعت بعالم. ومن هذا المنطلق نجد أن الشيخ ضياء الدين قام برحلات مهمة جداً إلى مصر وإلى المشرق والتقى بكبار العلماء وخالطهم واستفاد منهم وسمع منهم كبار الكتب والمصنفات⁽¹⁴⁾.

فكانت أولى رحلات الشيخ ضياء الدين إلى مصر سنة (595هـ/1198م) حيث سمع فيها من كبار علمائها إبان تلك الحقبة⁽¹⁵⁾، ثم شدّ رحاله إلى مدينة بغداد عاصمة الحنابلة في ذلك الزمن سنة (596هـ/1199م) فأجازه فيها خلقٌ كبير من خيرة علماء بغداد وأخذ منهم العلم في شتى المجالات⁽¹⁶⁾، وبعد أن مكث فيها لمدة سنتين همّ بالرحيل إلى أصبهان وتحديدًا في رمضان سنة (598هـ/1201م) فبقي فيها زمنًا يسمع من أبرز علمائها ويخالطهم ويقرأ عليهم، أذ سمع من عدد كبير جداً من العلماء⁽¹⁷⁾، وتمكن من أن يحصل على عدد كبير من الأصول⁽¹⁸⁾، وبعدها عاد إلى مدينته دمشق سنة (602هـ/1205م)⁽¹⁹⁾ منهيًا الشق الأول من رحلاته العلمية التي حصل فيها الكثير.

وبعد أن استقر في دمشق ثلاث سنوات قرر الشيخ ضياء الدين أن يبدأ الشق الثاني من رحلته العلمية إلى المشرق، فرحل عن طريق الموصل ومر بأربيل ثم انطلق نحو همدان، فوصلها في شهر صفر من سنة (606هـ/1209م)⁽²⁰⁾ ثم انطلق من همدان صوب أصبهان في ربيع الثاني سنة

⁽¹⁴⁾ ابن فضل الله العمري: مسالك الابصار في ممالك الامصار، الطبعة الاولى، المجمع الثقافي، ابو ظبي، 2000، 544/5؛ محمد مطيع الحافظ: جامع الحنابلة المظفري بصالحية جبل قاسيون منارة النهضة العلمية للمقادة بدمشق، الطبعة الاولى، دار البشائر الاسلامية، بيروت، 2002، ص173.

⁽¹⁵⁾ ابن شاکر: فوات، 3/426-427.

⁽¹⁶⁾ الذهبي: تاريخ، 47/209-210؛ ابن طولون: القلائد، 1/131.

⁽¹⁷⁾ الذهبي: تاريخ، 47/210.

⁽¹⁸⁾ ابن فضل الله العمري: مسالك، 5/544.

⁽¹⁹⁾ الصفدي: الوافي، 4/48.

⁽²⁰⁾ الذهبي: سير، 23/127.

(1209/هـ606م) ودخلها وأقام بها مدة وحصل شيء كثيراً من الحديث النبوي الشريف والأجزاء المهمة⁽²¹⁾، ثم رحل إلى نيسابور فدخلها في الثامن من شهر شعبان سنة (1211/هـ608م)⁽²²⁾، ثم توجه منها إلى مرو في العاشر من ذي القعدة من السنة ذاتها⁽²³⁾، وأقام في مرو سنتين يطلب العلم⁽²⁴⁾ ثم شد رحاله صوب هُراة سنة (1213/هـ610م)⁽²⁵⁾ فتوجه بعدها إلى نيسابور ثم بغداد ثم إلى دمشق سالكاً طريق الموصل، فدخل دمشق سنة (1215/هـ612م)⁽²⁶⁾.

وهكذا وبعد رحلة طويلة في المشرق عاد الشيخ ضياء محملاً بعلم كان قد أهله ليكون أبرز علماء عصره في الحديث والرجال ، ومحملاً أيضاً بكتب نفسية حصل عليها عن طريق الشراء تارة والنسخ والهبات تارة أخرى⁽²⁷⁾.

وإننا نرى أن كثرة هذه الرحلات العلمية التي قام بها الشيخ ضياء الدين المقدسي وتلقيه العلوم من كبار علماء تلك المدن ومعاصرتهم لهم كانت سبباً في صقل شخصيته العلمية وتكوينه الثقافي .

شيوخه :

إن الرحلات الطويلة التي قام بها الشيخ ضياء الدين إلى الأقاليم الإسلامية الكبرى أتاحت له فرصة كبيرة للقاء أكبر عدد من كبار علماء تلك الحقبة التاريخية والسماع منهم، حتى قيل أن عدد من تتلمذ على يدهم كان قد فاق الخمسمائة عالم⁽²⁸⁾، مما دفعه هذا الأمر ليكون أبرز علماء عصره وأكثرهم عطاءً في الجانب العلمي.

(21) الذهبي: تاريخ، 210/47.

(22) العليمي: المنهج، 253/4 ؛ الحافظ: جامع، ص173.

(23) ابن رجب: ذيل، 516/3.

(24) الحافظ: جامع، ص173.

(25) ابن العماد: شذرات، 388/7.

(26) الذهبي: تاريخ، 210/47.

(27) الصفدي: الوافي، 48/4.

(28) ابن رجب: ذيل، 516/3 ؛ العليمي: المنهج، 253/4 ؛ الزركلي: الأعلام، الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين

، بيروت ، 2002 ، 255/6.

إن هذا العدد الكبير جداً من الشيوخ لا يسمح لنا مجال البحث بالحديث عنهم جميعاً، إلا أننا سنتطرق إلى ترجمة أبرزهم وأكثرهم تأثيراً عليه من الناحية العلمية. وأولهم شيخه ابن الجوزي⁽²⁹⁾، وهو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي

⁽³⁰⁾ يرجع نسبه إلى خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق⁽³¹⁾ ولد في مدينة بغداد سنة (510هـ/1116م) وتوفي والده وعمره ثلاث سنوات فتربى يتيماً في كنف عمته⁽³²⁾، سمع من كبار علماء عصره⁽³³⁾، وله تصانيف كثيرة ومهمة أشهرها (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم) و (المغني) و (زاد المسير) و (البيان) و (تذكرة الأريب في تفسير الغريب) و (الوجوه والنظائر) و (عيون المشتبه) و (فنون الأفيان) و (المنتخب في الغريب) و (نسيم الرياض)⁽³⁴⁾، وغيرهم كثير جداً حتى قيل أن مصنفاته بلغت أربعمئة مصنف⁽³⁵⁾. وقد اشتهر ابن الجوزي شهرة عظيمة فقليل عنه انه علامة عصره في الحديث الشريف والوعظ⁽³⁶⁾، فكان له قبول عظيم لدى الناس إذ يحبه ويحله حتى المخالفين له في المذهب⁽³⁷⁾، وكانت مجالسه عامرة بالرجال، فكان عدد من يحضرها لا يقل عن عشرة آلاف رجل، بل كان يصل في

⁽²⁹⁾ الذهبي: سير، 127/23؛ ابن العماد: شذرات، 388/7.

⁽³⁰⁾ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1994، 140/3.

⁽³¹⁾ ابو شامة: الذيل على الروضتين، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص33-34.

⁽³²⁾ العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق: محمود رزق محمود، الطبعة الثانية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010، 135-134/3.

⁽³³⁾ الصفدي: الوافي، 110/18.

⁽³⁴⁾ الصفدي: الوافي، 111/18.

⁽³⁵⁾ العيني: عقد الجمان، 135/3.

⁽³⁶⁾ ابن خلكان: وفيات، 140/3.

⁽³⁷⁾ ابن الاثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، 182-181/10.

بعض الأحيان إلى مائة ألف رجل⁽³⁸⁾، فصنف من الصالحين الزاهدين إذ كان لا يخرج من بيته إلا للجمعة وكان يختم القرآن في كل سبعة أيام⁽³⁹⁾ وكان قد عُرف عن ابن الجوزي انه رجل دعوي من الطراز الأول حتى قيل أن من تاب على يده كان قد بلغ مائة ألف وان من أسلم على يده كان قد بلغ عشرة آلاف يهودي ونصراني⁽⁴⁰⁾، وعلى هذا النحو أفنى حياته حتى توفاه الله تعالى في العاشر من رمضان من يوم الجمعة سنة (597هـ/1200م) ودفن في بغداد⁽⁴¹⁾ في مقبرة الإمام أحمد بن حنبل⁽⁴²⁾.

ومن كبار شيوخه أيضا شيخه، الحافظ عبد الغني⁽⁴³⁾ وهو تقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالح⁽⁴⁴⁾، كان مولده في قرية جماعيل⁽⁴⁵⁾ سنة (541هـ/1146م)⁽⁴⁶⁾ هاجر مع أهل بيته من القدس إلى دمشق بسبب الاحتلال الصليبي⁽⁴⁷⁾، وطلب العلم منذ صغره ورحل بغية ذلك إلى المشرق ماراً بالموصل ثم بغداد وبعدها همدان واصبهان⁽⁴⁸⁾ ثم رحل إلى مصر وبيت المقدس وسمع فيها أيضاً⁽⁴⁹⁾.

⁽³⁸⁾ العيني: عقد الجمان، 3/134-135.

⁽³⁹⁾ العيني: عقد الجمان، 3/135.

⁽⁴⁰⁾ أبو شامة: الذيل، ص 34؛ العيني: عقد الجمان، 3/136.

⁽⁴¹⁾ الصفدي: الوافي، 18/113.

⁽⁴²⁾ العيني: عقد الجمان، 3/143.

⁽⁴³⁾ ابن شاکر: فوات، 3/426؛ الصفدي: الوافي، 8/48.

⁽⁴⁴⁾ الصفدي: الوافي، 19/21.

⁽⁴⁵⁾ جماعيل: إحدى قرى جبل نابلس من اراضي فلسطين بينها وبين القدس مسيرة يوم واحد. خرج منها علماء كثر امثال بني قدامة وبني سرور وغيرهم. الحموي: معجم البلدان، 2/159؛ ابن شمائل: مرصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع، دار الجليل، بيروت، 1991، 1/345.

⁽⁴⁶⁾ ابو شامة: الذيل، ص 69.

⁽⁴⁷⁾ ابن كثير: البداية، 13/47.

⁽⁴⁸⁾ الصفدي: الوافي، 19/22.

⁽⁴⁹⁾ الذهبي: سير، 21/445.

وخرج من دمشق إلى القاهرة وهو مكره بسبب ما أبداه من آراء في مسألة الصفات الإلهية⁽⁵⁰⁾، واشتهر الحافظ عبد الغني بالزهد والورع والتقوى فضلاً عن العلم فكان يصلي في اليوم واللييلة ثلاثمائة ركعة ويصوم معظم الدهر وعرف بجوده فكان لا يدخر شيئاً في بيته إطلاقاً إلا وكان قد وزعه على الأيتام والأرامل ليلاً دون أن يراه أحد⁽⁵¹⁾، وما تماون أبداً في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف حتى توفاه الله تعالى⁽⁵²⁾. وصنف كتباً مهمة⁽⁵³⁾ منها (المصباح في عيون الأحاديث الصحاح) و (نخبة المراد) و (تحفة الطالبين في الجهاد والمجاهدين) وألف أيضاً (فضائل خير البرية) و (محنة الإمام احمد) وغيرهم كثير جداً⁽⁵⁴⁾. واشتهر الحافظ عبد الغني بعلم الحديث النبوي الشريف حتى قيل عنه انه أمير المؤمنين في الحديث⁽⁵⁵⁾.

فكان لا يسأل عن حديث إلا وذكره وبينه وذكر صحته أو غير ذلك . وكان لا يسأل عن رجل إلا وذكر نسبه كاملاً، فقيل عنه انه كان يحفظ أكثر من مائة ألف حديث نبوي شريف⁽⁵⁶⁾، وكان ممن أخذ عنه الحديث نور الدين زنكي⁽⁵⁷⁾ وكان يسأل عنه إذا غاب⁽⁵⁸⁾، ولم يكن

⁽⁵⁰⁾ ابن كثير: البداية، 47/13.

⁽⁵¹⁾ ابو شامة: الذيل، ص70.

⁽⁵²⁾ الذهبي: سير، 445/21.

⁽⁵³⁾ الصفدي: الوافي، 22/19.

⁽⁵⁴⁾ الذهبي: سير، 446/21.

⁽⁵⁵⁾ الصفدي: الوافي، 22/19.

⁽⁵⁶⁾ الذهبي: سير، 448-489.

⁽⁵⁷⁾ نور الدين زنكي: الملك العادل نور الدين محمود بن أبي سعيد زنكي بن اق سنقر التركي، ولد في شوال سنة 511هـ وحكم حلب وغيرها وجاهد الصليبيين وانتصر عليهم في معارك عديدة وافى عمره بالجهاد وكان من الانقياء الدينين وأظهر السنة وحارب البدع، وضم دمشق إلى مملكته، توفي رحمه الله سنة 569هـ. الذهبي: تاريخ، 371/39-372.

⁽⁵⁸⁾ الذهبي: سير، 489/21.

في علم الحديث بعد الدارقطني⁽⁵⁹⁾ مثله⁽⁶⁰⁾. ويشير الذهبي إلا أن علم الحديث في بلاد الشام كان فضل نشاطه يعود للحافظ عبد الغني، ويذكر قائلاً: ((كان من سألته يقول أول ما سمعت على الحافظ وهو الذي حرصني))⁽⁶¹⁾.

توفي رحمه الله تعالى في القاهرة سنة (600هـ/1203م)⁽⁶²⁾.

ومن شيوخه الكبار أيضا خاله الشيخ الموفق بن قدامة⁽⁶³⁾، شيخ الإسلام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم الجماعيلي المقدسي الدمشقي الصالح الحنبلي⁽⁶⁴⁾ ولد في سنة (541هـ/1146م)⁽⁶⁵⁾ وكانت ولادته في قري جماعيل من قري مدينة نابلس⁽⁶⁶⁾، هاجر مع أهله إلى دمشق وعمره لا يتجاوز العشر سنين سنة (551هـ/1156م)⁽⁶⁷⁾

تلقى العلم في صغره في دمشق على يد أشهر علمائها⁽⁶⁸⁾، وكانت أولى رحلاته العلمية صوب بغداد سنة (561هـ/1165م) إذ من خلال هذه الرحلة تكونت شخصيته العلمية وأخذ العلم

⁽⁵⁹⁾ الدارقطني: الامام الحافظ شيخ الاسلام أبو الحسن علي بن عمر بن احمد البغدادي، مقرئ ومحدث من اهل محلة دار القطن ببغداد، ولد سنة 306هـ وسمع من كبار علماء عصره وكان بحر من بحور العلم صنف تصانيف عديدة، انتهى اليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله مع التقدم في القراءة وطرقها. الذهبي: سير، 414/12-415.

⁽⁶⁰⁾ الذهبي: سير، 449/21.

⁽⁶¹⁾ سير، 450/21.

⁽⁶²⁾ ابن كثير: البداية، 47/13.

⁽⁶³⁾ الذهبي: تاريخ، 210/47.

⁽⁶⁴⁾ ابن نقطة: التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص330.

⁽⁶⁵⁾ ابن المستوفي: تاريخ اربيل، تحقيق: سامي بن سيد خميس الصفار، دار الرشيد، بغداد، 1980، 604/2؛ سبط: مرآة، م8، ق2/627.

⁽⁶⁶⁾ المنذري: التكملة، 107/3.

⁽⁶⁷⁾ الذهبي: العبر في خير من غير، تحقيق: ابو المهاجر محمد سعيد بن بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت) 181/3.

⁽⁶⁸⁾ الذهبي: تاريخ، 601/13.

من كبار علماء بغداد أمثال الشيخ عبد القادر الجيلاني (69) وغيره من كبار علماء بغداد آنذاك (70)، ورحل إلى الموصل أيضا وسمع بها من شيوخها (71) وبعد عودة الشيخ الموفق إلى دمشق وبعد أن بزغ نجمه في المجال العلمي بدء طلبة العلم بالتوافد عليه كان من أبرزهم أبو شامة (72)، والمنذري (73)، وغيرهم كثير جداً لا يسمع المقام لذكرهم.

ونظراً للمكانة العلمية المرموقة التي تمتع بها الشيخ الموفق انعكست على إسهاماته العلمية بشكل جلي فكانت له مصنفات في المجالات العلمية المختلفة والدينية على وجه التحديد، فقد حاول من خلال تلك المصنفات التوفيق بين المذاهب وإزالة الخلاف بينهم (74)، ولقد كانت اغلب مصنفات الشيخ الموفق قد أولت علم الحديث وأصوله، متبعاً منهج من سبقه في هذا الميدان تحديداً الإمام أحمد بن حنبل (75) وأئمة الحديث (76) إلا إن ذلك لم يمنعه من بلوغ درجة الاجتهاد (77).

(69) عبد القادر الجيلاني: عبد القادر بن صالح أو محمد الجيلي، ولد سنة 470هـ، رحل إلى بغداد واستقر بها وكان على درجة كبيرة من الصلاح ومن أبرز علماء المذهب الحنبلي، من أشهر مؤلفاته كتاب (الغنية). توفي في ربيع الآخر سنة 561هـ. ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، 173/18؛ ابن الاثير: الكامل في التاريخ، 326/9.

(70) ابن عبد الهادي: طبقات، 156/4-157.

(71) الذهبي: سير، 601/13.

(72) أبو شامة: عبد الرحمن بن اسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ولد سنة 599هـ في دمشق سمع من كبار العلماء ودرس في مدارس عديدة، من أشهر مصنفاته (الروضتين في تاريخ الدولتين النورية والصلاحية) توفي في رمضان سنة 665هـ. ابن كثير: البداية، 473/17؛ الذهبي: تاريخ، 114/15.

(73) المنذري: الحافظ أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، ولد سنة 613هـ وبرع في الفقه والحديث والتاريخ، ولم يكن في زمانه احفظ منه، صنف كتب كثيرة منها (التكملة لوفيات النقلة) و (الترغيب والتهذيب) و (مختصر صحيح مسلم)، توفي سنة 656هـ. الذهبي: سير، 404/16؛ ابن العماد: شذرات، 55/1.

(74) جمعة، عكاب يوسف: " الأسرة العلمية المقدسية ودورها ابان عصر الحروب الصليبية (اسرة بني قدامة اموذجا) "، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية العدد 4، (جامعة الموصل، 2000) ص 9.

(75) أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن أدريس بن عبد الله بن حيان الشيباني، ولد سنة 164هـ وتوفي والده وهو طفل فتولت امه رعايته، طلب الحديث وهو شاب وسمع من سفیان بن عینة وغيرهم، رحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام وسمع بها من كبار العلماء، تعرض إلى

ولقد صنف الشيخ الموفق مصنفات في مختلف المجالات، ففي الفقه صنف كتاب المعني⁽⁷⁸⁾ جمع فيه آلاف المسائل المعززة بالأدلة والمسندة بالنصوص والقواعد الشرعية⁽⁷⁹⁾ وقد عدّه البعض كنزاً من كنوز الفقه الإسلامي⁽⁸⁰⁾ فهو كتاب بليغ جمّل به المذهب الحنبلي⁽⁸¹⁾.

وصنف الموفق مصنفات أخرى مهمة أمثال المقنع

(82) والكافي⁽⁸³⁾ وغيرهم كثير جداً لا يسع المجال لحصرهم.

ويعد العصر الذي ظهر فيه الموفق عصر نهضة علمية مميزة، فقد شهد ظهور العديد من العلماء الكبار الذين ملأ علمهم الدنيا، فكان من غير اليسير أن يبرز أحد بسهولة بين هذه الكوكبة من العلماء، إلا أن الشيخ الموفق بمهنته العالية استطاع أن يتقدم أقرانه بعلمه، فأصبح إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من إعلام الدين⁽⁸⁴⁾.

محنة عظيمة في عهد الخليفة المأمون والمعتمد والواثق، وتلمذ على يده خلق كثير، توفي بعد ان مرض يوم الجمعة 12 ربيع الاول سنة 241هـ. الشيباني: سير الامام احمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم احمد ، الطبعة الثانية ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، 1983 ، ص30، 49، 52؛ الذهبي: تاريخ، 1010/5-1013.

(76) العليمي: المنهج، 154/4.

(77) التركي، عبد الله بن عبد المحسن: المذهب الحنبلي دراسة في تأريخه وسماته واشهر اعلامه ومؤلفاته ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 2002 ، 267/10.

(78) ابن كثير: البداية، 118/17.

(79) السعد، عبد العزيز: ابن قدامة واثاره الاصولية، الطبعة الرابعة ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض ، 1987 ، ص87.

(80) Henri Laoust, ((LeHanbalism sous le califat de Baghdad 241-656))Revue des etudes islamiques , paris , 1959 , P. 124.

(81) العليمي: المنهج، 149/4.

(82) الذهبي: المختصر المحتاج اليه من تاريخ الحافظ ابي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد ابن الديلمي، تحقيق: مصطفى جواد ، مطبعة المعارف ، بغداد ، 1951 ، 135/2.

(83) ابن الشعار: قلائد ، 192/2.

(84) أبو شامة: الذيل، ص211.

لقد منحه الناس لقب شيخ الإسلام وإمام الأئمة ونسبوا إليه الكرامات بل حتى المشي على الماء⁽⁸⁵⁾ فكان من يراه كأنما رأى واحداً من الصحابة⁽⁸⁶⁾، إذ لم يكن له في زمانه نظيره في العلم⁽⁸⁷⁾.

وعرف عنه أنه كان يتصدق دوماً، فكان إذا فرغ من صلاة العشاء يمضي يأخذ معه الفقراء من تلاميذه إلى بيته لإطعامهم⁽⁸⁸⁾، وكان إذا جاءته الأعطيات من الحكام لا يدعها تبيت في بيته، فيقوم بتفريقها مباشرة على الفقراء والمحتاجين⁽⁸⁹⁾، وكان لا يسمع بمريض إلا وزاره ورفاهه⁽⁹⁰⁾.

درّس الشيخ الموفق في دمشق وأفتى في الفقه وغيره⁽⁹¹⁾ وترك ثروة علمية لا تقدر بثمن أفادت المكتبة الإسلامية

⁽⁹²⁾ فانتفع بتصانيفه عامة المسلمين وأتباع المذهب الحنبلي على وجه التحديد⁽⁹³⁾.

كانت وفاة الشيخ الموفق في أواخر شهر رمضان⁽⁹⁴⁾ سنة (1223/هـ) في دمشق⁽⁹⁵⁾، وكان عمره قد ناهز الثمانين عاماً⁽⁹⁶⁾.

⁽⁸⁵⁾ مصطفى، شاكر: "آل قدامة والصالحية"، حوليان كلية الآداب، العدد 3، كلية الآداب (جامعة الكويت: 1982م) ص 16.

⁽⁸⁶⁾ سبط: مرة، م 8 ق 2/628.

⁽⁸⁷⁾ الحموي: معجم البلدان، الطبعة الثانية، دار صادر، بيروت، 1995، 2/160.

⁽⁸⁸⁾ ابن كثير: البداية، 17/117.

⁽⁸⁹⁾ الذهبي: تاريخ، 13/607.

⁽⁹⁰⁾ العليبي: المنهج، 4/153.

⁽⁹¹⁾ المنذري: التكملة، 3/107.

⁽⁹²⁾ السعيد: ابن قدامة، ص 92.

⁽⁹³⁾ ابن رجب: ذيل، 3/291.

⁽⁹⁴⁾ الحموي: معجم البلدان، 2/160.

⁽⁹⁵⁾ ابن المستوفي: تاريخ، 2/604.

⁽⁹⁶⁾ ابن كثير: البداية، 17/118.

فلا غرابة ان نجد الشيخ الضياء قد وصل إلى ما وصل إليه من منزلة علمية رفيعة ، لأنه تتلمذ وتفقه على يد مثل هكذا شيوخ ملئ علمهم الدنيا وبقيت مصنفاتهم نوراً تهتدي به الأجيال من بعدهم .

تلاميذه:

من أبرز أثار الشيخ ضياء الدين العلمية هي تلاميذه الذين ساروا على نهجه واثبتوا وجودهم في المجال العلمي، فأصبحوا ابرز علماء عصرهم وتركوا بصمة عظيمة في هذا الجانب. ومن ابرزهم : الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة تقي الدين أبو الفضل سليمان بن حمزة بن أحمد بن عمر بن الشيخ الزاهد أبي عمر بن قدامة المقدسي أالصالح الحنبلي⁽⁹⁷⁾، ولد في شهر رجب من سنة (628هـ/1240م) في دمشق بسفح جبل قاسيون⁽⁹⁸⁾ وكان من أصحاب الهمم العالية فلم يكن يسمع بشيخ إلا وقصده ، فرحل إلى بلدان عدة وسمع منهم⁽⁹⁹⁾، ومن غرائب الأمر أن من سمع منهم الشيخ سليمان كان قد وصل عددهم زهاء 100 عالم⁽¹⁰⁰⁾ وشيوخه بالإجازة 700 عالم⁽¹⁰¹⁾، ويعد الشيخ سليمان من أبرز علماء عصره في الفقه والحديث مما دفع هذا الأمر طلبة العلم بالتهافت عليه من كل حذب وصوب، فخرج علماء وفقهاء كثر⁽¹⁰²⁾.

وكان ابن كثير قد ذكره بقوله : (لا أعرف من أهل العلم في زماننا أكثر عبادة منه)⁽¹⁰³⁾.

⁽⁹⁷⁾ البرزالي: المقتفي على الروضتين، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، الطبعة الاولى ، المكتبة العصرية ، صيدا ، 2006 ، 209/2 .

⁽⁹⁸⁾ الصفدي: الوافي، 228/15.

⁽⁹⁹⁾ البرزالي: المقتفي، 209/2 .

⁽¹⁰⁰⁾ البرزالي: المقتفي، 210/2 .

⁽¹⁰¹⁾ العلمي: المنهج، 387/4 .

⁽¹⁰²⁾ المقرئبي: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، الطبعة الاولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1997 ، 5141/2 .

⁽¹⁰³⁾ البداية: 524-523/18 .

ويعد الشيخ سليمان بن حمزة من أهم علماء أسرة بني قدامة الذين ظهوروا في القرن السابع وحتى مطلع القرن الثامن الهجري⁽¹⁰⁴⁾، إذ كان أبرز علماء المذهب الحنبلي ورجال الحديث الشريف آنذاك⁽¹⁰⁵⁾. وهذا ما أقر به علماء عصره الكبار والذين جاءوا بعدهم، فقد ذكره البرزالي الذي يعد واحداً من كبار العلماء الذين عاصروه قائلاً: (كان الشيخ سليمان من أبرز علماء المذهب الحنبلي بارعاً بكتاب المقنع في الفقه للشيخ الموفق، وله حلقات علمية بالجامع المظفري⁽¹⁰⁶⁾، كما درّس كتاب الكاشف في الفقه الحنبلي للشيخ الموفق أيضاً)⁽¹⁰⁷⁾.

واشتهر الشيخ سليمان بخلقه وتواضعه العالي وحرصه على قضاء حوائج الناس ومساعدتهم⁽¹⁰⁸⁾. وتولى القضاء في دمشق وتميزت مدة حكمه بالعدل والتباعد على الحق⁽¹⁰⁹⁾.

وتحدث عنه ابن كثير مطولاً قائلاً: (كان من خيار الناس أحسنهم خلقاً وأكثرهم مروءة)⁽¹¹⁰⁾.

توفي رحمه الله فجأة ليلة يوم الاثنين الحادي عشر من ذي القعدة⁽¹¹¹⁾ سنة (715هـ/1315م)⁽¹¹²⁾ ودفن في تربة جده الشيخ أبي عمر بسفح جبل قاسيون⁽¹¹³⁾ وكان عمره قد ناهز الثمانية والثمانين سنة⁽¹¹⁴⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ نصر، علي منصور: "الحياة العلمية في القدس في القرن الثامن الهجري في ضوء كتاب الدرر الكامنة لابن حجر "حوليات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ع22، (جامعة الكويت، 2001) ص50.

⁽¹⁰⁵⁾ الذهبي: العبر، 4/42.

⁽¹⁰⁶⁾ الجامع المظفري: هو الجامع الذي شرع ببنائه أبو عمر بن قدامة سنة 598هـ في صالحية دمشق بمساعدة الملك المظفري كوكبري. ابن كثير: البداية، 16/716.

⁽¹⁰⁷⁾ الوفيات، ص336.

⁽¹⁰⁸⁾ ابن رجب: ذيل، 4/400-401.

⁽¹⁰⁹⁾ العسقلاني: الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعين خان، الطبعة الثانية، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، 1972، 2/286.

⁽¹¹⁰⁾ البداية، 18/148.

⁽¹¹¹⁾ ابن رجب: ذيل، 4/403؛ العليمي: المنهج، 4/387.

ومن تلاميذه ايضا الذين تركوا إرثاً علمياً عظيماً إلى يومنا هذا هو الإمام العالم الحافظ علم الدين القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف البرزالي دمشقي⁽¹¹⁵⁾. كانت ولادته في جمادى الاولى سنة (665هـ/1266م)⁽¹¹⁶⁾ سمع وتفقه على يد كبار العلماء وكان شيوخه قد جوازا الألف شيخ⁽¹¹⁷⁾. رحل إلى بلدان عديدة منها بعلبك والقاهرة ومكة المكرمة والمدينة المنورة⁽¹¹⁸⁾.

وكان الشيخ البرزالي متواضعاً بالرغم على ما كان يحمله من علم جليل فكان محبب إلى الناس متودداً إليهم⁽¹¹⁹⁾.

صنف الشيخ البرزالي مصنفات عظيمة كان من أهمها كتاب (المتقفي على الروضتين) والذي بدأ فيه من عام مولده سنة (665هـ/1266م) وهي السنة ذاتها التي توفي فيها المؤرخ الكبير أبو شامة، فجعله ذياً على كتابه المعروف (كتاب الروضتين)⁽¹²⁰⁾.

وبعد أن أفنى عمره في الجانب العلمي توفي رحمه الله تعالى وهو ذاهباً للحج إلى مكة المكرمة في الرابع من ذي الحجة سنة (739هـ/1338م) فمات غريباً⁽¹²¹⁾.

وللشيخ ضياء الدين المقدسي عدد كبير جداً من طلبة العلم، إلا أننا ارتأينا إلى ذكر أبرزهم في المجال العلمي.

⁽¹¹²⁾ البرزالي: الوفيات، ص 335-336.

⁽¹¹³⁾ البرزالي: الوفيات، ص 335-336.

⁽¹¹⁴⁾ الذهبي: دول الاسلام، تحقيق: حسن اسماعيل مروة، الطبعة الاولى، دار صادر، بيروت، 1999، 2/249.

⁽¹¹⁵⁾ العسقلاني: الدرر، 4/277.

⁽¹¹⁶⁾ الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت (د.ت) 2/51.

⁽¹¹⁷⁾ ابن كثير: البداية، 18/413.

⁽¹¹⁸⁾ الشوكاني: البدر، 2/51.

⁽¹¹⁹⁾ ابن كثير: البداية، 18/413.

⁽¹²⁰⁾ العسقلاني: الدرر، 4/277-278.

⁽¹²¹⁾ العسقلاني: الدرر، 4/278.

كما ويُعد طلبة الشيخ ضياء من أهم الآثار العلمية التي خلفها، إذ أناروا الدنيا بعلمهم ومصنفاتهم التي بقيت معظمها إلى يومنا هذا. لكن ما يؤخذ على طلبته أن جملهم من دمشق ولم يصل إلينا أي نص عن طلبته له من غير دمشق .

مؤلفاته:

تعد مؤلفات الشيخ ضياء الدين المقدسي من أهم نتاجاته العلمية الباقية إلى يومنا هذا، فهي قد تجاوزت المائة وأربعون مصنف⁽¹²²⁾ في مختلف ميادين العلم من فقه وتاريخ وحديث وزهد وغيرهم.

ان هذا العدد الكبير من المؤلفات إذا يدل على شيء فهو يدل على كثرة حفظه واطلاعه ودكائه⁽¹²³⁾ رحمه الله تعالى.

ولكثرة مصنفات الشيخ ضياء الدين سوف نتطرق إلى ذكر أبرز هذه المصنفات ومنها: كتاب الأحاديث المختارة⁽¹²⁴⁾ في تسعين جزء من مسموعاته⁽¹²⁵⁾ ففي هذا الكتاب العديد من الأحاديث التي يصح أن يحتج بها سوى ما موجود من أحاديث في الصحيحين⁽¹²⁶⁾ فيذكر أن هذا الكتاب كان قد فاق مستدرك الحاكم في جودته⁽¹²⁷⁾.

ومن مصنفاته أيضا كتاب الأحكام⁽¹²⁸⁾ في ثلاث مجلدات ضخمة⁽¹²⁹⁾. وكتاب فضائل الجهاد⁽¹³⁰⁾

⁽¹²²⁾ الحافظ: جامع ، ص175.

⁽¹²³⁾ النعمي: الدارس في تاريخ المدارس ، تحقيق: ابراهيم شمس الدين ، الطبعة الاولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1990 ، 72/2.

⁽¹²⁴⁾ ابن رجب: ذيل، 518/3.

⁽¹²⁵⁾ ابن العماد: شذرات، 390-389/7.

⁽¹²⁶⁾ النعمي: الدارس، 73/2.

⁽¹²⁷⁾ ابن كثير: البداية، 198/13.

⁽¹²⁸⁾ الذهبي: سير، 128/23.

⁽¹²⁹⁾ ابن رجب: ذيل، 518/3.

وكتاب فضائل الشام وصفه الجنة وصفة النار⁽¹³¹⁾ وفي التاريخ صنف كتاب غاية في الأهمية دَوّن فيه تاريخ الأسر المقدسية المهاجرة إلى دمشق⁽¹³²⁾ وفي التاريخ أيضا وثق في كتاب سيرة شيخه الحافظ عبد الغني وكذلك سيرة شيخه الموفق⁽¹³³⁾.

ومن مصنفاته المهمة أيضا مناقب أصحاب الحديث⁽¹³⁴⁾ وكتاب النهي عن سب الأصحاب⁽¹³⁵⁾ وإفراد الصحيح وذم المبكر والموبقات وكلام الأموات وشفاء العليل والمهجرة إلى ارض الحبشة⁽¹³⁶⁾ وقصة موسى عليه السلام والرواة عن البخاري⁽¹³⁷⁾ والأمر بإتباع السنن واجتناب البدع وكتاب الأمراض والكفارات والطب والرقيات⁽¹³⁸⁾ ويعد كتاب الإرشاد إلى بيان ما أشكل من المرسل في الإسناد ذو فوائد عظيمة خدمت مجال الحديث النبوي الشريف⁽¹³⁹⁾.

إن غزارة مصنفات الشيخ ضياء الدين المقدسي تدل على عظم المكانة العلمية التي بلغها، كما تدل أيضا على مدى الجهد الذي بذله الضياء طوال حياته من أجل خدمة هذا الدين الحنيف. لكن الأمر الذي يؤسف عليه انه بعض مصنفات الشيخ ضياء الدين المقدسي لم تصل إلينا لسبب أو لآخر .

توثيق العلماء له:

يعد حديث العلماء المعاصرين للشيخ ضياء الدين المقدسي والعلماء الذين جاءوا من بعده هو المقياس الذي يُستند إليه للتعرف على مدى أهمية هذه الشخصية التي نحن ألان بصدد دراستها، مما

⁽¹³⁰⁾ العليمي: المنهج، 4/254.

⁽¹³¹⁾ ابن رجب: ذيل، 3/518.

⁽¹³²⁾ الذهبي: سير، 23/128.

⁽¹³³⁾ الذهبي: سير، 23/128.

⁽¹³⁴⁾ الذهبي: تاريخ، 47/212.

⁽¹³⁵⁾ الصفدي: الوافي، 4/49.

⁽¹³⁶⁾ العليمي: المنهج، 4/253.

⁽¹³⁷⁾ ابن رجب: ذيل، 3/518.

⁽¹³⁸⁾ ابن رجب: ذيل، 3/520.

⁽¹³⁹⁾ ابن رجب: ذيل، 3/519.

يعطينا رؤية واضحة عنها وعن كافة جوانب حياتها لنصل إلى نتيجة مهمة ألا وهي: أهمية هذه الشخصية في المجال العلمي من خلال توثيق كبار العلماء له.

عُرف عن الشيخ ضياء الدين العبادة والزهد في الدنيا والورع وسعيه دوماً إلى فعل الخير⁽¹⁴⁰⁾ ولم يعرف في زمانه أحدٌ مثل نزاهته وعفته حتى عُدَّ من العلماء الربانيين⁽¹⁴¹⁾.

وذكره ابن النجار فقال عنه: كان دائماً ما يحتاط في أكل الحلال ويشارك دوماً في الجهاد في سبيل الله ضد الصليبيين في بلاد الشام ويستطرد ابن النجار قائلاً: ما رأيت عيناى مثله في نزاهته وعفته وحسن طريقته في طلب العلم⁽¹⁴²⁾.

وتحدث عنه عمر بن الحاجب فقال: هو أكبر من أن يدل عليه مثلي⁽¹⁴³⁾.

وقال عنه الشرف بن النابلسي: ((ما رأيت مثل شيخنا الضياء))⁽¹⁴⁴⁾. وذكره العالم أبو إسحاق الصيرفي بقوله: ((كان الشيخ ضياء الدين المقدسي رفيقي في السفر وصاحبي في الحضر، شاهدت من كثرة فوائده وكثرة حديثه وتبحره فيه))⁽¹⁴⁵⁾. ولهذا النص أهمية بالغة لأنه صادر من أكثر الشخصيات اطلاعاً على أحوال الشيخ الضياء، فهو اعلم الناس بحاله، من خلال مرافقته في السفر والمكوث معه في مكان سكنه في الصالحية.

واشتهر الشيخ الضياء بعلم الحديث والرجال حتى أصبح مرجعاً في ذلك⁽¹⁴⁶⁾ ويذكر الذهبي بان علم الحديث كأنه قد انتهى إليه وسلم له⁽¹⁴⁷⁾ فيقول ابن النجار: ((كنت أسأله عن المشكلات فيجيبني أجوبة شافية عجز عنها المتقدمون، وقرأت عليه الكثير وما أفادني أحد كفائده))⁽¹⁴⁸⁾.

⁽¹⁴⁰⁾ ابن كثير: البداية، 198/13.

⁽¹⁴¹⁾ العلمي: المنهج، 253/4.

⁽¹⁴²⁾ ابن رجب: ذيل، 516/3.

⁽¹⁴³⁾ ابن فاضل الله العمري: مسالك، 544/5.

⁽¹⁴⁴⁾ ابن رجب: ذيل، 517/3.

⁽¹⁴⁵⁾ ابن رجب: ذيل، 517/3.

⁽¹⁴⁶⁾ ابن عبد الهادي: طبقات، ص 497.

وتحدث أبو الحجاج المزي صاحب كتاب تمذيب الكمال في أسماء الرجال عن الشيخ الضياء فقال: ((ما رأيت مثله وهو أعلم بالحديث والرجال من الحافظ عبد الغني ولم يكن في وقته مثله)) (149). وهنا يتبين انه قد فاق بعلمه حتى شيخه الحافظ عبد الغني المقدسي مما يدل على عظم ما وصل إليه في مجال الحديث. لا بل وصل إلى ابعد من ذلك إذ قال الذهبي انه لم يأتي مثله بعد الدارقطني⁽¹⁵⁰⁾ وهذا كلام لم يقال عن أحد سوى عن الشيخ الضياء رحمه الله تعالى.

ويذكر الذهبي انه سأل تلميذ الشيخ الضياء ، الإمام البرزالي فقال عنه: هو حافظ ثقة جبل دين⁽¹⁵¹⁾.

وعرف عنه انه كان لا يدخر جهداً في مساعدة طلبة العلم والغرباء والفقراء وكان دائماً ما يعاون طلبته في إعارة الكتب⁽¹⁵²⁾ وكان كل ما يصله من أعطيات ينفقه على تلاميذه⁽¹⁵³⁾.

ويشير أحد الباحثين أن للشيخ الضياء الفضل في تدوين تاريخ الأسر المقدسية التي نزلت دمشق⁽¹⁵⁴⁾.

وهكذا يتفق معظم العلماء إلى أن مناقب الشيخ الضياء هي أكبر من أن تُحصر في سطور⁽¹⁵⁵⁾.

دوره العلمي:

⁽¹⁴⁷⁾ تاريخ، 213/47.

⁽¹⁴⁸⁾ الذهبي: تاريخ، 213/47.

⁽¹⁴⁹⁾ الذهبي: تاريخ، 211/47.

⁽¹⁵⁰⁾ تاريخ، 211/47.

⁽¹⁵¹⁾ تاريخ، 211/47.

⁽¹⁵²⁾ الذهبي: تاريخ، 213/47.

⁽¹⁵³⁾ الذهبي: تاريخ، 214/47.

⁽¹⁵⁴⁾ التركي: المذهب الحنبلي، 264/1.

⁽¹⁵⁵⁾ ابن رجب: ذيل، 518/3 ؛ العليمي: المنهج، 253/4 ؛ ابن العماد: شذرات، 389/7.

أفنى الشيخ ضياء الدين المقدسي عمره في العلم، تعلماً وتعليماً⁽¹⁵⁶⁾ فتتلمذ على يد كبار العلماء في جميع البلدان، كما وتتلمذ على يده ابرز العلماء الذين خلفه، وصنف كتباً عظيمة لا يمكن حصرها⁽¹⁵⁷⁾، ويستفاد منها طلبة العلم إلى يومنا هذا، ككتاب الأحاديث المختارة الذي قيل عنه انه فاق به مستدرك الحاكم⁽¹⁵⁸⁾.

وكان بارعاً متميزاً في المناظرة، إذ كان يجلس للمناظرة في الفقه الحنبلي في دمشق، فلا يقدر عليه أحد⁽¹⁵⁹⁾.

وعُرف عنه حرصه على نشر العلم، فيذكر انه كان أثناء رحلاته العلمية الطويلة يسعى إلى أن يحصل على أكبر قدر ممكن من الكتب⁽¹⁶⁰⁾، وهذا ما تم فعلاً فبعد عودته من رحلاته إلى دمشق كان قد جمع عشرات الكتب النفيسة ممن حصله شرائاً أو هبة أو من ما قام هو بنسخه⁽¹⁶¹⁾، سعياً منه برفد طلبة العلم في دمشق بهذه الكتب المهمة وطمعاً بنيل ثوابها.

ومن أعظم ما قام به الشيخ الضياء في المجال العلمي هو بناؤه مدرسته لدار الحديث والتي أصبحت تعرف بـ " الضيائية " ⁽¹⁶²⁾، فقد بناها في دمشق بسفح جبل قاسيون مقابل باب الجامع المظفري⁽¹⁶³⁾، ويروى انه قام ببنائها بنفسه ولم يقبل من أحد أي مساهمة في بناء هذه المدرسة ورعاً منه رحمه الله تعالى⁽¹⁶⁴⁾.

⁽¹⁵⁶⁾ ابن طولون: القلائد ، 130/1.

⁽¹⁵⁷⁾ الذهبي: تاريخ، 212/47.

⁽¹⁵⁸⁾ النعمي: الدارس، 71/2.

⁽¹⁵⁹⁾ الصفدي: الوافي، 49/4.

⁽¹⁶⁰⁾ ابن شاکر: فوات، 427/3.

⁽¹⁶¹⁾ الذهبي: تاريخ، 210/47.

⁽¹⁶²⁾ ابن كثير: البداية، 198/13.

⁽¹⁶³⁾ العلمي: المنهج، 253/4.

⁽¹⁶⁴⁾ العلمي: المنهج، 253/4.

وكان الشيخ ضياء الدين قد أوقف مدرسته لطلبة العلم من أهل الحديث والغرباء والفقراء (165)، وقد جعل منها مكتبة ضخمة جداً أوقف فيها ما جمعه من مصنفات حصل عليها خلال مسيرته العلمية فضلاً عن مؤلفاته القيمة (166)، ويذكر أنها نُهبت هذه المكتبة عند دخول المغول للصالحية وراح من كتبها شيئاً كثيراً إلا أنها عادت إلى سابق عهدها فيما بعد (167).

وقد شاع صيت هذه المدرسة في الآفاق حتى قصدها طلبة العلم من كل حذب وصوب، وقد شاهدها الذهبي بعينه وهي تعج بطلبة العلم (168)، وبعد أن شاع صيتها حُبست عليها أوقاف كثيرة وكان كبار العلماء قد أوقفوا فيها أمثال الشيخ الموفق والحافظ عبد الغني وغيرهم (169).

وهكذا بفضل الشيخ ضياء الدين المقدسي أصبحت هذه المدرسة منارة للعلم ومقصداً لطلبة الحديث النبوي الشريف وصرحاً من صروح العلم في القرن السابع الهجري.

إن مما يحز في النفس أن هذه المدرسة لم تصمد إلى اليوم بسبب عوامل الزمن ولم يبق إلا بعض من آثارها .

وفاته :

كانت وفات الشيخ ضياء الدين المقدسي يوم الاثنين الثامن والعشرون من شهر جمادى الآخرة سنة 643هـ/1245م (170) إذ عاش أربع وسبعون سنة كان ملئها الاشتغال والإشغال والتصنيف وخدمة المجال العلمي في بلاد الشام. ودفن في الصالحية على سفح جبل قاسيون في اليوم الثاني من وفاته رحمه الله تعالى (171).

(165) ابن رجب: ذيل، 3/517-518.

(166) النعمي: الدارس، 2/72.

(167) الذهبي: تاريخ، 47/212.

(168) تاريخ، 47/212.

(169) الذهبي: تاريخ، 47/212.

(170) الصفدي: الوافي، 4/49 ؛ ابن تغري بردي: النجوم ، 6/354.

(171) الحسيني: صلة ، ص142 ؛ ابن رجب: ذيل، 3/521.

النتائج

1. أسهم الشيخ ضياء الدين المقدسي في بناء مدرسة عُرفت باسمه وبقيت من بعده حتى أصبحت من أشهر المدارس في بلاد الشام وخرجت عدد كبير من العلماء .
2. كان للشيخ ضياء الدين المقدسي مؤلفات عديدة ومهمة أثرت الجانب العلمي وتحديدًا الفقه الحنبلي وعلم الحديث وهي مصدر مهم لطلبة العلم حتى يومنا الحالي .
3. لعب الشيخ ضياء الدين المقدسي في عصر الحروب الصليبية دورًا اجتماعيًا هامًا في دمشق وأسهم في بناء العديد من الأوقاف في ذات المجال .
4. تتلمذ على يد الشيخ ضياء الدين المقدسي عدد كبير من طلبة العلم الذين أصبح فيما بعد لم شأنٍ عظيم أبرزهم الشيخ البرزالي صاحب كتاب المقتفي على الروضتين .
5. لعب المقادسة دورًا علميًا هامًا في دمشق مما أدى ذلك إلى ازدهار الحياة العلمية والثقافية إبان تلك الحقبة .

تَبْتُ المَصَادِرِ

- ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (ت 630هـ/1232م).
- 1 الكامل في التاريخ ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، الطبعة الأولى ، دار الكتاب العربي ، بيروت : 1997م).
- البرزالي : علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف (ت 739هـ/1338م).
- 2 المقتني على كتاب الروضتين ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، الطبعة الأولى ، المكتبة العصرية ، (صيدا ، 2006) .
- ابن تغري بردي : يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري (ت 874هـ/1469م).
- 3 النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، (القاهرة ، د.ت).
- ابن الجوزي : جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 597هـ/1200م).
- 4 المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ، مصطفى عبد القادر عطا ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، (بيروت، 1992م).
- الحسيني : عز الدين احمد بن محمد بن عبد الرحمن (ت 695هـ/1295م).
- 5 صلة التكملة لوفيات النقلة ، تحقيق : بشار عواد معروف ، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي ، (بيروت ، 2007م).
- الحموي : شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت (ت 626هـ/1228م).
- 6 معجم البلدان ، الطبعة الثانية ، دار صادر ، (بيروت ، 1995م).
- ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت 681هـ/1282م).

- 7- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ، تحقيق: إحسان عباس ، الطبعة الأولى، دار صادر ، بيروت ، (1994م).
- **الذهبي** : محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان (ت 748هـ/1347م).
- 8- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** ، تحقيق: بشار عواد معروف ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الإسلامي ، (بيروت ، 2003م).
- 9- **دول الإسلام** ، تحقيق: حسن إسماعيل مروة ، الطبعة الأولى ، دار صادر ، (بيروت ، 1999م).
- 10- **سير أعلام النبلاء** ، دار الحديث ، (القاهرة ، 2006م).
- 11- **العبر في خبر من غير** ، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، د.ت).
- 12- **المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ أبي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد ابن الديلمي** ، تحقيق: مصطفى جواد ، مطبعة المعارف ، (بغداد ، 1951م).
- **ابن رجب** : عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت 795هـ/1392م).
- 13- **الذيل على طبقات الحنابلة** ، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، الطبعة الأولى ، مكتبة العبيكان ، (الرياض ، 2005م).
- **سبط ابن الجوزي** : أبو المظفر (ت 654هـ/1256م).
- 14- **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان** ، دار المعارف العثمانية ، (حيدر آباد ، 1951م).
- **أبو شامة** : عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي (ت 665هـ/1266م).
- 15- **الذيل على الروضتين** ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 2002م).
- **ابن الشعار**: كمال الدين أبو البركات المبارك الموصلية (ت 654هـ/1256م).

- 16- **قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان** ، تحقيق: كامل سلمان الجبوري ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 2005م).
- الشوكاني : محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت 1250هـ/1834م).
- 17- **البدر الطالع بمحاسن القرن السابع** ، دار المعرفة ، (بيروت ، د.ت).
- الشيباني : صالح بن الإمام أحمد بن حنبل (ت 265هـ/878م).
- 18- **سيرة الإمام أحمد بن حنبل** ، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد ، الطبعة الثانية ، دار الدعوة ، (الإسكندرية ، 1983م).
- الصفدي : صلاح الدين بن خليل بن أيبك بن عبد الله (ت 764هـ/1362م).
- 19- **الوافي بالوفيات** ، تحقيق: أحمد الارناؤوط ، تركي مصطفى ، دار إحياء التراث ، (بيروت ، 2000م).
- ابن طولون : محمد الصالحي (ت 953هـ/1546م).
- 20 — **القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية** ، تحقيق: محمد أحمد دهمان ، الطبعة الثانية ، مجمع اللغة العربية ، (دمشق ، 1980م).
- ابن عبد الهادي : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت 744هـ/1343م).
- 21- **طبقات علماء الحديث** ، تحقيق : أكرم البوشي ، إبراهيم الزبيق ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، (بيروت ، 1996م).
- العسقلاني : أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (ت 852هـ/1448م).
- 22- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** ، تحقيق: محمد عبد المعيد خان ، الطبعة الثانية ، مجلس دائرة المعارف العثمانية ، (حيدر آباد ، 1972م).
- العليمي : مجير الدين أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد الحنبلي (ت 928هـ/1521م).

- 23- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ، تحقيق: محمود الارناؤوط ، الطبعة الأولى ، دار صادر ، (بيروت ، 1997م).
- ابن العماد : عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (ت 1089هـ/1678م).
- 24- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، تحقيق: محمود الارناؤوط ، الطبعة الأولى ، دار ابن كثير ، (بيروت ، 1986م).
- العمري : أحمد بن يحيى فضل الله (ت 749هـ/1348م).
- 25- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ، الطبعة الأولى ، المجمع الثقافي ، (أبو ظبي ، 2000).
- العيني : بدر الدين محمود (ت 855هـ/1451م).
- 26- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ، تحقيق: محمود رزق محمود ، الطبعة الثانية ، دار الكتب والوثائق القومية ، (القاهرة ، 2010م).
- الفاسي : محمد بن أحمد بن علي تقي الدين أبو الطيب (ت 832هـ/1428م).
- 27- ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد ، تحقيق: كمال يوسف الحوت ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 1990م).
- الكتبي : محمد بن شاکر بن احمد بن عبد الرحمن بن شاکر (ت 764هـ/1362م).
- فوات الوفيات ، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى ، دار صادر ، (بيروت، 1974م).
- 28- فوات الوفيات ، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى ، دار صادر ، (بيروت، 1974م).
- ابن كثير : أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري الدمشقي (ت 774هـ/1372م).
- 29- البداية والنهاية ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، الطبعة الثانية ، دار هجر ، (القاهرة ، 1997م).
- ابن المستوفي : المبارك بن احمد بن المبارك بن موهوب الاربلي (ت 637هـ/1239م).

- 30- **تأريخ إربل** ، تحقيق : سامي بن سيد خميس الصفار ، دار الرشيد، (بغداد ، 1980م).
- **المقريزي** : نقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت 845هـ/1441م).
- 31- **السلوك لمعرفة دول الملوك** ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 1997م).
- 32- **المقفى الكبير** ، تحقيق: محمد يعلاوي ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الإسلامي ، (بيروت ، 1991م).
- **المنذري** : زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي (ت 656هـ/1258م).
- 33- **التكملة لوفيات النقلة** ، تحقيق: بشار عواد معروف ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، (بيروت ، 1984م).
- **النعيمي** : عبد القادر بن محمد الدمشقي (ت 927هـ/1520م).
- 34- **الدارس في تأريخ المدارس** ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 1990م).
- **ابن نقطة** : محمد بن عبد الغني بن أبي بر بن شجاع (ت 629هـ/1231م).
- 35- **التقييد لمعرفة السنن والأسانيد** ، تحقيق: كمال يوسف الحوت ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، 1988م)

المراجع العربية :

- **التركي** : عبد الله بن عبد المحسن
- 1- **المذهب الحنبلي** ، دراسة في تأريخه وسماته وأشهر أعلامه ومؤلفاته ، مؤسسة الرسالة، (بيروت ، 2002م).
- **الحافظ** : محمد مطيع

- 2- جامع الحنابلة المظفري ، بصاحبة قاسيون منارة النهضة العلمية للمقادسة بدمشق ، الطبعة الأولى ، دار البشائر الإسلامية، (بيروت ، 2002م).
- الزركلي : خير الدين
- 3- الأعلام ، الطبعة الخامسة عشر ، دار العلم للملايين ، (بيروت ، 2002م).
- السعيد : عبد العزيز
- 4- ابن قدامة وآثاره الأصولية ، الطبعة الرابعة ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، (الرياض ، 1987م).

الدوريات العربية :

- جمعة : عكاب يوسف
- 1- الأُسَرُ العلمية المقدسية ودورها إبان عصر الحروب الصليبية ((أسرة بنو قدامة أتموذجاً)) ، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية ، العدد 4 ، (جامعة الموصل ، 2005م).
- 2- مصطفى : شاكر
- آل قدامة والصالحية ، حوليات كلية الآداب ، العدد 3 ، كلية الآداب ، (جامعة الكويت ، 1982م).
- نصر : علي منصور
- 3- الحياة العلمية في القدس في القرن الثامن الهجري في ضوء كتاب الدرر الكامنة لابن حجر ، حوليات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، العدد 22 ، (جامعة الكويت ، 2001م).

الدوريات الاجنبية

Henri Laoust , “Le Hanbalism Sous Le Califat De Baghdad 241-656”.
Revue des Etudes Islamiques, paris, 1959.

Kaynakça

- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî(ö.h.665/m.1266), *eş-Zeylu 'alâ'r-Ravzateyn*, thk. İbrahim Şemseddîn, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2005.
- el- 'Aynî, Bedreddin Mahmud (ö.h.855/1451), *Akdi'l-Cümân fî Târihi Ehlî'z-Zamân*, thk. Mahmud Rezak Mahmud, İkinci Baskı, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2010.
- el- 'Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö.h. 852/m.1448), *ed-Durerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmüid Hân, İkinci Baskı, Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1972.
- El-Berzâlî, 'İlmüddîn Ebu Muhammed el-Kasım b. Muhammed b. Yusuf (ö.h. 739/1338), *el-Müktefî 'alâ Kitâbi'r-Ravzateyn*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Birinci Baskı, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Saydâ 2006.
- el-Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Takiyüddin Ebu Tayyib (ö.h.832/1428), *Zeylüt-Takyîd fî Revâti's-Sünen ve'l-Esânid*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- el-Hamevî, Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût (ö.h. 626/m.1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, İkinci Baskı, Dâru Sâdir, Beyrut 1995.
- el-Hüseynî, İzzeddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö.h. 695/m.1295), *Siletu't-Tekmile li-Vefyyâti'n-Nakle*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Birinci Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2007.
- el-Ketebî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir (ö.h.764/1362), *Fevâtü'l-Vefyyât*, thk. İhsan Abbas, Birinci Baskı, Dâru Sâdir, Beyrut 1974.
- el-Makrîzî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali Abdulkadir (ö.h.845/1441), *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- El-Mukaffâ'l-Kebîr, thk. Muhammed el-Ya'lâvî, Birinci Baskı, *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1991.

- el-Münzerî, Zekiyüddîn Ebu Muhammed Abdulazîm Abdulkavî (ö.h.656/m.1258), *et-Tekmiletu li-Vefyyâti'n-Nakle*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Üçüncü Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- el-Ömerî, Ahmed b. Yahya Fazlullah (ö.h.749/m. 1348), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliku'l-Emsâr*, Birinci Baskı, el-Mecemme'u es-Sekâfî, Abu Dabî, 2000.
- El-'Uleymî, Mücîrüddîn Ebû'l-Yemen Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî (ö.h. 928/m.1521), *el-Menbecü'l-Abmed fî Terâcim Ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Mahmud el-Arnâut, Birinci Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 1997.
- En-Nu'aymî, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö.h.927/m.1520), *ed-Dâris fî Târihi'l-Medâris*, thk. İbrahim Şemseddin, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- es-Safadî, Selâhaddîn b. Halil b. Aybek b. Abdullah (ö.h. 764/m.1362), *el-Vâfi bi'l-Vefyyât*, thk. Ahmed el-Arnâut, Türkî Mustafa, Dâru İhyâu't-Türâs, Beyrut 2000.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö.h. 1250/m. 1834), *el-Bedu't-Tâlî' bi-Mehâsini'l-Karnî's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- eş-Şeybânî, Salih b. el-İmam Ahmed b. Hanbel (ö.h.265/m.878), *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Fuâd Abdulmün'im Ahmed, İknci Baskı, Dâru'd-Da've, el-İskenderiyye 1983.
- ez-Zehebî, *Duvelü'l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve, Birinci Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 1999.
- ez-Zehebî, *El-İber fî Haber min Gabar*, thk. Ebu Hâcer Muhammed es-Seyyid b. Besyûnî Zeglûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut ?,
- ez-Zehebî, *el—Muhtasar el-Muhtâc İleybi min Târib'l-Hâfız Ebi Abdullah Muhammed b. Said b. Muhammed İbne ed-Dübeysî*, thk. Mustafa Cevvâd, Matba'atü'l-Ma'ârif, Bağdad 1951.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (ö.h.748/m.1347), *Târibu'l-İslâm ve Vefyyâtü'l-Meşâbîr ve'l-Âlâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Birinci Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

ez-Zehebî, *Siyeru A'âmü'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.

İbn Abdu'l-Hâdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdî (ö.h. 744/1343), *Tabakâtu 'Ulemâ'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zeybek, İkinci Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö.h.681/m.1282), *Vefiyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Birinci Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 1994.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Basrî ed-Dımaşkî (ö.h.774/m.1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, İkinci Baskı Dâru Hacr, Kahire 1997.

İbn Nukte, Muhammed b. Abdulganî Ebî Ber b. Şucâ' (ö.h.629/m.1231), *et-Takyîd li-Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Esânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed Ahmed el-Hanbelî (ö.h.795/m. 1392), *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymîn, Birinci Baskı, Mektebetü'l-'Abikân, Riyâd 2005.

İbn Tagrîberdî, Yusuf b. Tagrîberdî b. Abdullah ez-Zâhir (ö.h.874/m.1469), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire.

İbn Tûlûn, Muhammed es-Sâlihî (ö.h.953/1546), *el-Kalâidü'l-Cevheriyye fî Târih's-Sâlihîyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân, İkinci Baskı, Mücemme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk 1980.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö.h.597/m.1200), *el-Muntaẓam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1992.

İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulkерim el-Cezrî (ö.h.630/m.1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Birinci Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997.

- İbnu'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö.h.1089/m.1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Abbâr men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâut, Birinci Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.
- İbnu'l-Müstevfî, el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek b. Mevhûb el-Erbilî (ö.h.637/m.1239), *Târibu İrbel*, thk. Sâmî b. Seyyid Hamîs es-Saffâr, Dâru'r-Reşid, Bağdad 1980.
- İbnu's-Şiâr, Kemaleddîn Ebû'l-Berekât el-Mübârek el-Mevsillî (ö.h.654/m.1256), *Kalâidu'l-Cümân fî Ferâidi Şu'arâ Hazâ'z-Zamân*, thk. Kamil Sülman el-Cebûrî, Birinci Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2005.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer (ö.h.654/m.1256), *Mirâtü'z-Zamân fî Târibi'l-A'yân*, Dâru'l- Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1951.

Arapça Modern Kaynaklar

- el-Hâfız, *Mubammed Mutî', Câmi'u'l-Hanâbileti'l-Muzafferî*, Birinci Baskı, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 2002.
- Es-Saîd, Abdulazîz, *İbn Kudâme ve Âsârubu'l-Usûliyye*, Dördüncü Baskı, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdî'l-İslâmiyye, Riyâd 1987.
- et-Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *el-Mezhebü'l-Hanbelî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002.
- ez-Zerkelî, Hayreddin, *el-A'lâm*, On beşinci Baskı, Dâru'l-İlm, Beyrut 2002.

Arapça Dergiler

- Cüm'a, Akâb Yusuf, *el-Userü'l-İlmiyyeti'l-Mukaddesiyye ve Devruhâ İbbân Asrî'l-Hurûbi's-Salibiyye*, Mecelletu Ebhâs Külliyyeti et-Terbeti el-Esâsiyye, Sayı:4, Câmi'atü'l-Mevsil 2005.
- Mustafa Şakir, *Âl-Kadâme ve's-Salibiyye*, Havliyyâtu Külliyyeti'l-Âdâb, Sayı: 3, Külliyyetü'l-Âdâb, Câmi'atü'l-Kuveyt 1982.

Nasr, Ali Mansûr, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî'l-Kudsî fî'l-Karnî's-Sâmini'l-Hicrî fî Davî Kitâbi'd-Düreri'l-Kâmine li-Ibn Hacer*, Havliyyâtu Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ' iyye, Sayı:22, Câmî' atü'l-Kuveyt 2001.

Yabancı Dergiler

Henri Laoust , “Le Hanbalism Sous Le Califat De Baghdad 241-656”.
Revue des Etudes Islamiques, paris,

**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,
EMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

BİLİMSEL ÇEVİRİLER

DEÜİFD XLV / 2017, ss. 203-217.

**VIII. DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALLARI
KOORDİNASYON TOPLANTISI
“Din, Değerler ve Sağlık”**

19-21 Mayıs 2017 / Bursa¹

İlker YENEN*

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı tarafından tertip edilen “VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı”, 19-21 Mayıs 2017 tarihleri arasında Bursa’da gerçekleştirildi. İlahiyat Fakültelerindeki birçok anabilim dalında olduğu gibi din psikolojisi anabilim dalında da bu tür toplantıların artık bir gelenek haline geldiği söylenebilir. Zira akademisyenler, yüksek lisans-doktora öğrencileri ve alana ilgi duyanların bulunduğu bu tür organizasyonlar adeta bir bilim şöleni ortamında geçmektedir. Koordinasyon toplantılarında alanda yapılan çalışmaların değerlendirilmesi ve geri bildirimler yapılmakta, alanla ilgili sorunlar ve olumlu gelişmeler paylaşılmakta, öğretim elemanları bilgi-tecrübe alışverişinde bulunmakta ve alanın geleceğine dair planlamaların yapıldığı gözlenmektedir.

“Din, Değerler ve Sağlık” temalı VII. Din Psikolojisi Koordinasyon Toplantısı, 19 Mayıs 2017 günü misafirlerin de yoğun katılımıyla tanışma yemeği, Cuma namazı ve ardından UÜİF Konferans Salonunda saat 14:00’te açılış konuşmalarıyla başladı. Ev sahibi olarak Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdurrahman Çetin Bey, katılımcıları selamlama konuşmasında toplantının verimli geçmesini temenni ederek Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Vakfı hakkında bilgiler verdi. Ardından Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı ve tertip heyeti başkanı olarak

¹ “VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı” ve “Din, Değerler ve Sağlık Sempozyumu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde Değerler Eğitimi Merkezi, Bursa Büyükşehir Belediyesi, MÜSIAD Bursa Şubesi, Ensar Vakfı, Bursa İlahiyat Vakfı, Sınav Kolejleri ve Yıldırım Belediyesi’nin destekleriyle gerçekleştirilmiştir.

* Araş. Gör. , Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD

Prof. Dr. Hayati Hökeleli yaptığı açılış konuşmasında 15 Temmuz darbe girişimini lanetledi, bunun toplum üzerindeki etkilerine değindi ve geçen yıl yapılması planlanan toplantının bu yıla sarktığını söyledi. Sayın Hökeleli konuşmasında ayrıca bu süreçte dini-toplumsal hayatta yaşanan çeşitli problemlere temas etti ve tüm katılımcılara toplantıya teşriflerinden dolayı teşekkür etti.

Açılış konuşmalarının ardından **“Din Psikolojisi Alanındaki Gelişmeler ve Sorunlar”** başlığında genel oturumlara geçildi.

Lisans ve Lisansüstü Derslerin Durumu'nun serbest müzakere şeklinde ele alındığı ilk oturum, Prof. Dr. Ali Köse ve Prof. Dr. Hayati Hökeleli'nin moderatörlüğünde yapıldı. Prof. Dr. Ali Köse konuşmasına başlarken toplantının gerçekleşmesinde emeği geçenlere teşekkür etti. Ardından “Cennetin Kapısı Tarikatı²” hakkında kısa bilgiler verdikten sonra birkaç ay önce İzmir Çeşme’de intihar eden yaşlı çifte değindi. Bu olaya üniversite, sivil toplum kuruluşları ve sosyal medya camiasında duyarsız kalınmasından dolayı yazar Fatma Barbarosoğlu'nun 13 Şubat 2017’de bir gazetede kaleme aldığı “Hayatın anlamını tüketip, ölüme birlikte yürümek...” başlıklı yazısına temas etti ve konuya dair bilgiler verdi. Sayın Köse, yaşlı çiftin “çok mutlu bir yaşam sürdürdük.

² (Do) olarak bilinen Marshall Applewhite tarafından ABD’de kuruldu. Marshall Applewhite müzik öğretmeni idi. Öğretmenlik yaptığı okuldan bir öğrencisiyle eşcinsel ilişkiye girdiği iddiasıyla ilişkisi kesildi. Bu olaydan sonra eşinden boşanarak ruhsal sorunlar yaşayan Marshall Applewhite iki yıl Texas’ta akıl hastanesinde tedavi gördü. Burada kendisiyle aynı inançları paylaşan bir hemşireyle evlendi ve eşiyile beraber kurduğu “Cennetin Kapısı” kültü/dini ABD’de birçok eyalete yayıldı. Kendisini Hz. İsa’nın dünyaya dönmüş hali olduğunu ileri sürerek taraftarlarının aileleri dâhil, dünya ile ilgili her şeylerini terk edip insanüstü bir yolculuğa hazırlanmalarını istiyordu. Marshall, uzaylılardan bilgi aldığını ve kendisine bu bilgilerin insanlar ile paylaşılması istendiği için “Cennetin Kapısını” kurduğunu iddia etti. Amaçlarını dünya uygarlığı ve insanın bir üst dereceye çıkmasına yardımcı olmak şeklinde özetleyen tarikat üyeleri, Hale Bopp kuyruklu yıldızının arkasında bulunduğu inandıkları UFO aracılığıyla kozmik cennete ulaşacaklarına inanıyorlardı. Bu sayede cennetteki evlerine gideceklerdi. 1998 de Hale Bopp Kuyruklu Yıldızı’nın gerisine saklandığına inandıkları bir UFO’yla buluşacakları inancıyla; hepsi de bilgisayar programcısı olan 39 müridi (18’i kadın, 21’i erkek) tarikat merkezi olarak kullanılan ABD’nin San Diego şehri yakınlarındaki bir villada toplu olarak intihar ettiler, http://www.dunyadinleri.com/dunya-dinleri/toplu-intihar-eden-tarikatlar/oku_cennetin-kapisi-heavens-gate-tarikati.

Yaşlılık ve hastalık sorunlarımızdan kurtulamıyoruz” notunu bırakarak intihar etmesinin, ilahiyatçıların bu olayla ilgilenmemesinin ve Barbarosoğlu'nun yazıyı kaleme alma sürecinin üzerinde oldukça dururken yazıda geçen, fakat değinmediği hususlar ise şöyle:

“Bendenize gelince ölüm haberini okuduğum gün T. Zeldin'in “Hayatın Gizli Hazırları” adlı kitabından “Ruben Genç Kalmak Yaşlanmaktan Kaçabilmek için Yeterli midir” başlıklı denemesini okuyordum. Deneme, Brezilyalı mimar Oscar Niemeyer'in (1907-2012), 104 yaşında ölene kadar her gün ofisine gitmeye devam ettiğini ve heyecan verici binalar tasarladığını anlatıyordu. Niemeyer'in 104 yıl azaalmayan hayat enerjisinin kaynağı nedir? Zeldin bu soruya cevap arıyor denemesi boyunca. Oscar Niemeyer'in özel yaşamının en dikkat çekici bölümlerinden biri evliliği. 75 yıl süren evliliği, karısının ölümü ile sonlanıyor.

Niemeyer bu sıra 97 yaşında. “Aile, ömür boyu süren arkadaşlıktır” diyen Niemeyer'in karısının ölümünden sonra onun yokluğuna dayanamayarak hayata veda ettiğini anlatan satırlar bekliyorsunuz muhtemelen. Hayır, karısının ölümünden iki yıl sonra yani 99 yaşında yeniden evleniyor Niemeyer. 104 yaşına kadar çalışıyor ama paraya hiç önem vermeden, paranın boyunduruğuna hiç girmeden. Çok düşük ücretlerle bazen de para almadan çalışıyor. Bankada biriken parasını ihtiyacı olanlara dağıtmaya devam ettiği için kızı kendisine sık sık “baba herkese yardım etmeyi bırak” demek zorunda kalıyor. Onu diri tutan inançlarına, yani “komünizm idealine” ve protesto etme eylemine verdiği önem. Zeldin, Niemeyer'in yaşam enerjisini hayat boyunca etrafındaki insanlarla etkileşimine bağlıyor:

“Bir hayatın kalitesi, kısmen de olsa, insanın hatıralarının ne kadar ustaca, ne kadar ağrısız, ne kadar incelikle bir araya getirildiğine bağlıdır ve ortaya çıkan bu kombinasyon, farklı unsurların tek başına yapabileceğinden daha fazlasını başarabilen deneyimlere ilham verir. Bunların hiçbiri, insanın hayatta olduğu yıl sayısıyla ölçülemez.” Brezilyalı Mimar Oscar Niemeyer ile müntehir Çetin çiftini bir arada anmanın sebebi Zeldin'in özellikle şu satırları:

“Oscar Niemeyer'in akıllara getirdiği soru, bu kadar uzun süre aktif kalmayı nasıl başardığı değil, yaşadığı 104 yıl boyunca karşılaştığı insanlar ve fikirler tarafından ne derece yeniden şekillendirildiği, kendisinininkiler dışındaki fikirlere ne kadar süre açık olduğu, okuduğu kitapların kendi fikirlerini nasıl desteklediği veya ne derece yeni fikirler enjekte ettiğidir.”

Müntehir Çetin çifti, çevre ile iletişim halinde olmayı ret etmişler, hastalıklarını oğullarından bile saklama yoluna gitmişler. Oğullarına yazdıkları whatsapp mesajı “mutlu bir hayat”tan oğullarına pay bırakmadan gidişlerini anlatıyor: “Eşyalarımızı ve arabamızı sattık. Bankadaki paramızla birlikte ihtiyaç sahiplerine dağıttık. Geride hiçbir anı bile kalmadı. Şimdi gidiyoruz. Hoşçakal.”

Oğulları anne babasının ölüm haberinden dört gün sonra sosyal medya hesabından şu satırları paylaştı: “Eceliyle ölenlere imreniyorum, sansasyonellik yok, şov yok. Dört kulpluya binip gidiyorlar. Sendikleri ağlıyor.” İmtihanı gerçekten zor. Allah sabrı cemil nasip etsin. Keşke Çetin çifti, hastalık ve yaşlılık deneyimlerini anılarına katacak esnekliğe sahip olabilseddi..³

Sayın Köse ayrıca ülke gündemine dair duygu, düşünce, fikir ve görüşlerini dile getirdikten sonra “yardımseverlik”, “bağış yapma”, “destek olma”, “iyilik yapma” ve “güven” kavramlarının olumsuz etkilenmesini bir sosyolog bakış açısıyla ele aldı. Din-güven kaybı meselesine değindi ve din-güven kaybının ya da bu kaybın sebepleriyle ilgili olarak Ahmet Akbulut’un “Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı⁴” kitabını tüm katılımcılara okumaları yönünde tavsiyede bulundu. Ayrıca yardım yapma isteğinin insanların gönül dünyasından kaybolduğuna dair kendi yaşadığı tecrübelerden bahsetti.

Prof. Dr. Hayati Hökekleli ise birinci oturumda **din psikolojisi ne işe yarar?** diye katılımcılara bir soru yönelterek “güncel konuları tanımladığımızda tasnif ettiğimizde ne kadarının bize ait olduğunu tespit etmeliyiz” dedi. Din psikolojisi dersiyle ilgili değerlendirmelerde, bu dersin dönemi, kredisi, müfredatı, “akts” farklılığı konuşuldu. Lisans-lisansüstü dersler, seçimlik dersler, diğer alanlarla iletişime geçilerek ortak çalışmaların yapılmasının öneminden bahsedildi.

Prof. Dr. Ali Köse, **Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği**’nin ülkemizde dindarlığın anlaşılması ve muhtemel sorunlarının

³ <http://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/hayatin-anlamini-tuketip-olume-birlikte-yurumek-2036159>

⁴ Otto Yayınları, Ankara-2016.

çözülmesi, dini grupların yapısı, dini grupların profili, dini gruplara katılım nedenleri, dini gruplarda üretilen dini bilginin ve dindarlığın niteliği konularında yüksek lisans ve doktora yapanlara burs vereceğini katılımcılara duyurdu ve ilk oturumda müfredat birliğinin sağlanması yönünde zorunlu ve seçimlik derslerde bir standarda gidilmesi gerektiği ve hocaların bu konuda adım atmasının lüzumu, bunun için üniversite senatolarından onay alınmasının gerektiği belirtildi. Din psikolojisi dersinin ve anabilim dalının İslami ilimler, ilahiyat fakülteleri ve diğer programlardaki mevcut durumları dile getirilerek yaşanan problemler (ders kredisi, seçimlik ders, öğretim elemanı yetersizliği, araştırma görevlisi kadrosu verilmesi vd), tüm katılımcılarla paylaşıldı. Fakültelerde uygulanmakta olan mevcut müfredatta din psikolojisinin 2+2 (Psikolojiye Giriş 2 kredi, Din Psikolojisi 2 kredi) veya 4 kredi şeklinde uygulanması yönünde mutabakata varıldı ve bu konunun senatolara bırakılmayacak kadar önem arz ettiği ifade edildi.

Müfredat birliğinin tam olarak sağlanmamasından kaynaklanan problemlerin olduğu tartışıldı ve şu soru soruldu: ortak bir müfredatın olması gerekli mi, değil mi? Öğretim elemanlarının özel ilgi alanlarının müfredatı belirlediği, dolayısıyla ortak bir müfredat veya asgari bir standart olmalı mı sorusu tartışıldı. Prof. Dr. Asım Yapıcı din psikolojisi program çalışmasının hiç yapılmadığını, güncel bir din psikolojisi programının temel amaçları, neden din psikolojisi dersinin okutulması gerektiği, öğrencilerin din psikolojisi dersinden kazanımlarının neler olduğu⁵, hangi ihtiyaçlar üzerine bu dersin programının belirlendiği yönünde tarihsel-kültürel bir müktesebatın olmadığını söyledi. Önümüzdeki yıl yapılacak toplantıda paylaşılmak üzere, bu süre zarfında din psikolojisi dersi müfredatı çalışmasının yapılması yönünde karara varıldı. **Din Psikolojisi Dersi Müfredat Komisyonu**'nun başkanlığına ise Prof. Dr. Asım Yapıcı seçildi. Komisyon üyeleri ise şu öğretim elemanlarından oluşmaktadır: Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Doç. Dr. Hasan Kaplan, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz Yrd. Doç. Dr. Elif Kara, Yrd. Doç. Dr. Çiğdem Gülmez, Yrd. Doç. Dr. Cüneyt Aydın, Okt. Rabia

⁵ İlker Yenen, "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Din Psikolojisi Özel Sayı)*, İzmir-2016: 149-189.

Sümeyye Aykan, Doç. Dr. Ali Ayten, Yrd. Doç. Dr. Yahya Turan, Yrd. Doç. Dr. Ayşe Burcu Gören.

Doç. Dr. Hasan Kaplan Din Psikolojisi Derneği olarak müfredat konusunda bir çalıştay yapmayı teklif etti. İlk oturumda söz alan bazı hocalarımız, YÖK'ün yeni kararıyla din psikolojisi hocalarına dinler tarihi, din eğitimi, felsefe ve din bilimleri bölümü altında diğer alanlardan doçentlik dosyalarının geldiğini söyledi. Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Yrd. Doç. Dr. Yahya Turan'ın din psikolojisi alanıyla ilgili bir strateji raporu hazırladığını ve birazdan o raporu sunacağını belirtti. Rapor şöyle:

Din psikolojisinin Stratejik Değerlendirilmesi

Stratejik planlama, ülkemizde 5018 Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu ile yürürlüğe girmiştir. Ülkemizde, bazı kurumlar hariç, tüm kurumların stratejik planlama yapması bu kanun kapsamında zorunlu hale geldi. 2023, 2053 ve 2071 gibi vizyonların telaffuz edildiği, stratejik yaklaşımların önemli olmaya başladığı günümüz Türkiye'sinde bir bilim dalı olarak Din Psikolojisine de, stratejik olarak yaklaşmak, alanın gelişimi bakımından önem arz etmektedir.

Stratejik yaklaşım, mevcut durumun ortaya konmasıyla başlar. Öncelikli olarak Ulusal ve Uluslararası düzeyde din psikolojisi alanında neler olduğu, bu alandaki gelişmelerin hangi alanlara kaydığı gibi analizler ile ülkemizde hem nicel hem de nitel anlamda din psikolojisi ile ilgili çalışmaların ve gelişimin hangi yönlere doğru geliştiği ortaya konulacaktır. Ayrıca ilahiyat fakültelerinde okutulan din psikolojisi derslerinin hangi ihtiyaçları karşılayacağı, mezunların çalışma hayatında din psikolojisi alanından elde ettikleri bilgilerin, toplumun ne gibi ihtiyaçlarını çözeceğine yönelik analizler, üniversitelerde okutulan din psikolojisi derslerinin niteliğinin yeniden ele alınmasını sağlayacağı gibi, diğer taraftan farklı üniversitelerde farklı konu başlıkları altında okutulan derslerin birbiri ile koordineli hale dönüşmesine de katkı sunacaktır.

Stratejik yaklaşımın ikinci adımı ise geleceğe yönelim olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda, ülkemizde din psikolojisi alanında yetiştirilecek akademisyenlerin nicelik ve nitelikleri hakkında bazı tasarımlar yapabilecek, ülkemiz ihtiyaçları gözetilerek din psikolojisinin geleceğe yönelik ilerleme alanları belirlenebilecektir. Bu bağlamda; yetiştirilecek akademisyenlerin nicelik ve nitelikleri, ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtiyaçları doğrultusunda öğrencilerin hangi

donanımlarla mezun edileceği, Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev alacak kişilerin din psikolojisi konuları bakımından öncelikli olarak bilmesi beklenen alanların neler olduğu konusuna ışık tutacaktır.

Bu raporun amacı, din psikolojisinin mevcut durumunun bilimsel ve katılımcı yöntemle ortaya koymak, dünya ve ülkemiz din psikolojisi yönelimlerinin ne olduğunu saptamak, ülkemizde yapılacak akademik çalışmalara yön vermek, ülkemiz açısından önemli olabilecek çalışma alanlarına ışık tutmak, üniversitelerimizde okutulan din psikolojisi derslerinin niteliğini geliştirmek, öğrencilerin belli alanlarda gelişmelerine olanak sağlayacak politikalar üretmektir.

Bu çalışma, alanında ilk olması, verileri doğrudan alanın akademik personelinden elde etmesi, bilimsel olduğu kadar katılımcı yaklaşımlarla din psikolojisi alanında faaliyet gösteren tüm akademisyenlerin görüşlerine dayanması bakımından önemlidir.

Koordinasyon toplantısının ilk oturumunda seçimlik derslerle ilgili söz alan hocalar, fakültelerinde uygulanan müfredatta yer alan seçimlik (ve zorunlu) derslerden bazı örnekler verdiler: Sosyal Psikoloji, Din Psikolojisinin Problemleri, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Engellilik ve Din, Dezavantajlı Gruplar, Psikolojiye Giriş, İslam Psikolojisi, Din-Sosyal Psikolojisi, Kişilik Psikolojisi, Dini İletişim, Kişisel Gelişim ve Din, Dini Manevi Danışmanlık, Değerler ve Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi, Tasavvuf Psikolojisi, Ruh Sağlığı ve Din, Eleştirel Düşünce. Prof. Dr. Asım Yapıcı, ilahiyat fakültesi mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı'nca artık hastanelerde de istihdam edildiğinden dolayı, (halen 83 kişi hastanelerde görev yapmaktadır), Manevi Danışmanlık dersinin zorunlu derse dönüştürülmesi gerektiğini belirtti.

İlahiyat mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, Sağlık Bakanlığı ile yapılan protokol çerçevesinde hastanelerdeki istihdamına yönelik söz alan hocalarımız bilgi paylaşımında bulundular. Hastanelerde şuan manevi danışman olarak görev yapanların Sağlık Bakanlığınca istihdam edilmediği, ancak Sağlık Bakanlığına geçme ihtimalinin olduğu, bakanlığın din psikolojisi üzerinden uzmanlık istediği ve bununla ilgili yeni yönetmeliğin hazırlandığı belirtildi. Zira AB protokolleri gereği sağlık turizmi vd durumlar kapsamında farklı din mensuplarına hizmet edecek bir manevi danışmanın hastanelerde istihdam edilmesinin gerekeceği, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sadece Müslümanlara hizmet

ettiği, Türkiye’de bununla ilgili dinler üstü bir sistemin kurulmasının gerektiği söylendi.

Prof. Dr. Üzeyir Ok bu konuyla ilgili söz alarak “bunlar çok güzel gelişmeler. Tıpçılarla görüşüyorum, bu hizmete çok ciddi eleştirileri var. Çok iyi hazırlanılması gerekiyor, her kesime hitap edilmesi gerekiyor. Arkadaşların seçilmesinden tutun eğitime kadar, hangi derslerin alınacağını belirlemek lazım” dedi. Prof. Dr. Hayati Hökelekli bu açıklamalar üzerine “ilgili hocalardan oluşan bir manevi danışmanlık müfredat ekibi oluşturulmalı ve lisans-lisansüstünde manevi danışmanlıkta nelerin okutulması gerektiği ve hangi yöntemlerle okutulması gerektiğini tespit etsinler” dedi. Oluşturulan **Manevi Danışmanlık Dersi Müfredat Komisyonu:** Prof. Dr. Üzeyir Ok, Prof. Dr. Asım Yapıcı, Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Prof. Dr. Öznur Özdoğan, Yrd. Doç. Dr. Sevde Düzgüner, Yrd. Doç. Dr. Elif Kara, Yrd. Doç. Dr. Sema Eryücel, Yrd. Doç. Dr. Ayşe Burcu Gören, Yrd. Doç. Dr. İsa Ceylan, Yrd. Doç. Dr. Mebrure Doğan, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Fatıma Zeynep Belen hocalarımızdan oluşmaktadır.

Prof. Dr. Öznur Özdoğan bu konuyla ilgili söz alarak dini danışmanlık, manevi danışmanlık, dini danışmanlık ve rehberlik gibi ayrı bölümlerin açılmasını doğru bulmadığını, çünkü manevi bakım içerikli ayrı bir program kurulduğunda farklı alanların devreye girdiğini ve teorik geçtiğini; din psikolojisi alanı altında bu konuda lisansüstü çalışmaların (tezli) yapılması gerektiğini, farklı alanlar (felsefe, dinler tarihi vd) programa dahil edildiğinde öğrencilerin çok fazla teoriye boğulduğunu; bu programların tezli olması gerektiğini zira yeterli literatürün ülkemizde henüz oluşmadığını; ayrıca Sağlık Bakanlığının bu konuda bir alanı muhatap görmek istediğini ifade etti.

İlk oturumun sonunda seçmeli dersler (“seçmeli dersler niçin verilir bunların tartışılması lazım.”) ve ödev konusu dile getirildi. Sayın Sevde Düzgüner, lisans öğrencilerine grup ödevleri verdiğini, öğrencilerin sosyal deneyler, engellilerle röportajlar yaptıklarını ve sonuçlarla ilgili rapor yazdıklarını belirtti. Lisans öğrencilerinin küçümsenmemesi gerektiğini ve olumlu geri bildirimler aldığını söyledi.

Prof. Dr. Recep Yaparel ise ödev konusunda, “hocaların önce öğrencilerden ne beklediğini, neyi önemseydiğini öğrenciye iyi hissettirmesi lazım. Öğrencinin yetişmesi bakımından ödevin, ders

dinlemesinden daha kalıcı etkileri vardır, pratikte öğrenmeyi kolaylaştıran bir süreçtir. Dolayısıyla sınav/ölçme kavramının yeniden gözden geçirilmesi gerekir” dedi.

Aranın ardından ikinci oturuma geçildi. Moderatörlüğünü Prof. Dr. Üzeyir Ok Bey’in yaptığı bu oturumda din psikolojisi alanında yapılmakta olan tezler, araştırmalar ve yayınlarla ilgili durum değerlendirildi. Sayın Ok konuşmasının başında İbn Haldun Üniversitesi olarak doktora çalışmasını İslam düşünce geleneğinden İbn Sina, İbn Miskeveyh, İbn Haldun gibi bir kişi ve psikoloji ile alakalı bir konu seçerse o arkadaşımızı burslu olarak destekleme kararı aldıklarını söyledi.

Katılımcılar arasında yüksek lisans ve doktora yapan kaç kişinin olduğu, bunlardan araştırma yöntem ve teknikleri dersi almayanları, tezleriyle ilgili ciddi sorunlar yaşayanları tespit ettikten sonra katılımcılara şöyle bir soru yöneltti: “kullanılan yöntem açısından psikolojinin araştırmalarda kullandığı yöntem ile din psikolojisinin araştırmalarda kullandığı yöntem arasında fark olduğunu düşünen var mı? Biz pozitivist yaklaşıma mı yoksa post-pozitivist yaklaşıma mı sahibiz?”

Sayın Ok, yapılan araştırmalarla ilgili niyetin daha belirgin olduğu bir bakış açısı geliştirilmesinin gerektiği, çok iyi çalışmaların yapıldığını ancak enerjilerin boşa harcandığını bunun da araştırmacıların çok iyi yönlendirilmemelerinden; araştırmalarla ilgili bulguların güven vermediğinden kaynaklandığı yönünde değerlendirmelerde bulundu. Ok ayrıca, uzun zamandır psikoloji camiasında olduğunu ve din psikolojisi çalışmalarının değerli görülmediğini, koordinasyon toplantılarında eksikliklerin dile getirilerek giderilmesi yönünde adım atılması gerektiğini ifade etti. Danışmanlık yaparken en çok enerji kaybının; araştırma yönteminin tezde nerede olması gerektiği; yapılan çalışmanın etik onayının alınması; araştırma sorularının net olmaması, soruların neye karşılık geldiğine bakılmadan özensiz soruların hazırlanması; makale standardının olmaması; ölçülmek istenen değişkenin net bir şekilde ortaya konulması gibi hususlarda ortaya çıktığını belirtti ve araştırma destek grubunun kurulmasını önerdi.

Koordinasyon toplantısının ikinci oturumunda tez çalışmalarında, alan araştırmalarında karşılaşılan problemler ele alınmaya devam edildi. Katılımcıların: “din psikolojisi çalışmalarında hangi kuram ve yöntemlere dayalı olarak çalışmalar yapılmalı? Din psikolojisi alanında feminist teoloji

veya postmodern yaklaşımla tez yapılabilir mi?"; "Palyatif Bakım toplantısında duanın hastalıklar üzerindeki etkisi ele alındı. İyileştiren şey dua mı? Senin yanında olman mı yoksa başka bir şey mi? kafamda belirsizlikler oluştu"; "Fundamentalizm'i Türkçeye nasıl tercüme edeceğiz?"; "Nitel-nicel çalışmaların farkları, değeri hususu"; "bir papaya mektup yazarak Hz. Peygamberi nasıl anlatırsınız tarzı nitel bir araştırmanın nasıl değerlendirileceği"; "yapılan tezlerden işimize yarayanları, araştırmamızı destekleyenleri alıyoruz. Doğrusu bu mudur?" soruları üzerinde değerlendirme ve açıklamalar yapıldı. Sayın Ok, akşam yemeğinden sonra yüksek lisans ve doktora tezlerinde sıkıntı yaşayan katılımcılarla bir toplantı yapabileceğini belirterek konuşmasına son verdi.

Doç. Dr. Hasan Kaplan ikinci oturumun sonunda söz alarak Din Psikolojisi Derneğinin durumu hakkında bilgiler verdi. Derneğin daha işlevsel hale getirilmesi gerektiğini ve bir genel kurulun yapılacağını söyledi. Sayın Kaplan din psikolojisi dernek yönetiminin alana yaptığı katılardan dolayı Prof. Dr. Asım Yapıcı'ya bir plaket vermeyi uygun gördüklerini ve bu tür ödüllerin ilerleyen süreçte devam edeceğini belirterek Prof. Dr. Hayati Hökelekli'yi plaketi vermek üzere kürsüye arz etti. Hayati Bey'in "küçük dev adam" benzetmesiyle duygusal anların yaşandığı plaket töreninin ardından teşekkür, iyi dilek ve temennilerle oturum sona erdi. İlk günkü oturumların ardından Bursa Kültürpark'ta MÜSİAD'ın vereceği akşam yemeğine hareket edildi.

20 Mayıs Cumartesi günü koordinasyon toplantısının ikinci kısmına geçildi. Uludağ Üniversitesi kampüsünde bulunan Holiday Inn hotelde gün boyu dört oturum şeklinde "Din, Değerler ve Sağlık Sempozyumu" gerçekleştirildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Adem Şahin'in yaptığı ilk oturumun başlığı: **Teorik Yaklaşımlar ve Genel Değerlendirmeler**di. İlk konuşmacı Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır'dı. Sayın Bahadır'ın tebliğinin başlığı; **Din Psikologlarının Din, Dindarlık, Değerler ve Ruh Sağlığı Konusundaki Temel yaklaşımları: James, Freud, Jung, Frankl**'di. Din psikolojisinin Batı'daki gelişim sürecine kısaca değinerek ülkemizde gelişmekte olan bir disiplin olduğunu söyledi. W. James'in "bir düşünceye yararlı demek doğru demektir. Yine bir düşünceye doğru demek, o düşünceye yararlı demektir" görüşü, yani pragmatizm üzerinde durarak, insanın iç dünyasında subjektif olarak şekillenen dindarlık biçimlerinde yansıyan din ve Tanrı anlayışlarıyla ilgilendiğini; bireysel tecrübeye önem verdiğini ve James'in Tanrı'nın

varolup olmadığıyla ilgilenmeyip Tanrı'ya inanmanın insanda nasıl etkiler meydana getirdiğiyle ilgilendiğini söyledi. Sayın Bahadır, zamanın darlığından diğer üç önemli ismin din, dindarlık, değerler ve ruh sağlığı ile ilgili görüşlerine kısaca değinerek konuşmasını sona erdirdi.

Birinci oturumun ikinci konuşmacısı Prof. Dr. Asım Yapıcı'nın Araş. Gör. Ali Koçak'la birlikte hazırlamış oldukları tebliğin konusu, **Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme**. Sayın Yapıcı sunumunda meta-analitik çalışmaların parça parça araştırmalardaki verileri toplu olarak bir değerlendirme imkanı sunduğunu belirttikten sonra tespit etmiş olduğu problemlere temel başlıklar altında değindi. Yapılan çalışmalarda: tanımlama ve kavramlaştırma sorunları; kuramsal sorunlar (değişen insan anlayışı) ve yöntemsel sorunlarla (niçin, nasıl ve neden'e boğdurmak) karşılaştığını ve bunların gerekçeleri üzerinde durdu. Sayın Yapıcı konuşmasında ruh sağlığı ve din ilişkisini ele alan Batı'daki çalışmaların sonuçlarından örnekler verdi. Dinin ruh sağlığını nasıl etkilediği hususunda ön plana çıkan maddeler (inanç, anlam, yalnızlığın ortadan kalkması, imtihan, bir planın parçası olmayı hissetme, dini pratikler) üzerinde durarak değerlendirmeler yaptı. Türkiye'de yapılan çalışmalardan da örnekler veren Sayın Yapıcı; Türkiye'de dindarlık, maneviyyat ile ruh sağlığı psiko-sosyal uyum arasında nasıl bir ilişki vardır? tarzı çalışmalardaki hipotezleri değerlendirdi. Türkiye'de depresyon, umutsuzluk, öz-saygı, öz-benlik, başa çıkma, ölüm, yalnızlık, kaygı, mutluluk, sabır, değerler, öfkenin din ile ilişkisinin ön plana çıktığı toplam 118 çalışmanın yapıldığını; ölçeklerdeki maddelerin zaman zaman madde analizlerinin yapılmadan araştırmacılar tarafından değiştirildiğini ve uygulandığını söyleyerek konuşmasını bitirdi.

Üçüncü konuşmacı Yrd. Doç. Dr. M. Naci Kula'nın konusu, Dini İnanç ve Değerlerin Engelliliğin Getirdiği Sorunlarla Başa Çıkmadaki Etkileri idi. Sayın Kula "dinin, inançların engellilik durumlarıyla başa çıkmadaki fonksiyonunu "anlam", "etki", "duygusal", kendini yalnız hissetmeme" boyutlarında olduğu söylenebilir" dedi. Engelli tanımı ve çeşitlerinden bahsettikten sonra üç temel husus üzerinde durdu. Bunlar zedelenme, yetersizlik ve engel (özür). Türkiye'de engelli sayısı ve engelliliğin algılanmasına konuşmasında temas eden Sayın Kula'nın tebliğinde öne çıkan değerler "imtihan", "sabır", "sevgi", "şükür", "merhamet", "sorumluluk" ve "dua"ydı. Engelli birey açısından

dinin anlam ve önemi, engellilik ve olumlu dini başa çıkmada engelliliği bir imtihan olarak görme, Allah'ın yardımını talep etme, duanın başa çıkmadaki etkisi, dini değerlerin anlam ve önemi Kula'nın konuşmasında temas ettiği diğer hususlardı.

Birinci oturumun ardından katkı ve müzakerelere geçildi. Bu bölümde söz alan İlker Yenen, manevi danışmanlık ve başa çıkma ile ilgili kavramlara farklı anlamlar yüklenildiğini, bunun da kavramlarda anlam genişlemesine yol açtığını, dolayısıyla normal bir dindarın ruh sağlığının bu anlam genişlemesinden olumsuz etkilenebileceğini; bir tefsirci gibi Kur'an'da geçen anlamlara yaklaşılmaması gerektiğini, çünkü başa çıkma durumlarında yüklenen anlam ile normal dini hayatta yüklenen anlam farklılığının sıkıntı doğurabileceğini ifade ettikten sonra belki de davranış ve tutumların sonuçlarından, etkilerinden bu kavramlara gidilebileceğini (kavramlardan-olaylara değil, olaylardan-kavramlara gidilerek yeni anlamlar ortaya koyma), zira hangi insan? ve hangi din algısı? Bunların sabitlenmesi gerektiğini söyledi. Sayın Yenen ayrıca Halil Apaydın'ın "Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü" çalışmasının din psikologlarının katkılarıyla genişletilerek bu ihtiyacın karşılanmasını teklif etti.

Prof. Dr. Recep Yaparel de, Asım hocanın konuşmasına atıf yaparak elde ettiğimiz verilerin "DEM"lenmesi gerektiğini; Freud'u, W. James'i anlamak için onların yetiştiği zamanın ruhunu bilmek ve kültürel zeminin sorgulanması gerektiğini söyledi. Sayın Yaparel ayrıca Freud'la ilgili id-ego-süper ego'nun sürekli dile getirildiğini, hâlbuki psikanalitik kuramın gelişmesinde Yahudi mistisizminin etkisini, Sabatay Sevi'yi, çatışma kuramını niçin seçtiğini de anlamamız gerektiğini belirtti.

Kısa bir aranın ardından **Dini İnanç ve Bedensel Şifa** başlıklı ikinci oturuma geçildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu'nun yaptığı ikinci oturumda Doç. Dr. Hasan Kaplan'ın tebliğ konusu **Mucize ve Mucizevi İyileşme. Doktorlar ve Tıp Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma: Çanakkale Örneği** idi. Sayın Kaplan acil çıkan bir durumu nedeniyle sunumlarını yapamadılar. Bu oturumda ilk tebliğci Uzm. Emine Kurt'un konuşmasının başlığı ise **Kanser Hastalarında Depresyon, Yaşam Kalitesi ve Dindarlık** idi. Sayın Kurt kanser hastalarında dini başa çıkmanın, depresyonun ve yaşam kalitesinin çok önemli olduğunu söyledi. İkinci konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Orhan Gürsu ise **Madde Bağımlılığı İle Mücadelede İnanç Eksenli Yaklaşım: Sincan Örneği** başlıklı tebliğini sundu. Sayın Gürsu,

HİGED Derneğinin ve AMATEM'in madde bağımlılığıyla mücadelede sürdürmüş oldukları faaliyetlerden bahsetti. Tebliğlerin ardından katılımcılar tebliğlerle ilgili katkı ve müzakerede bulundular.

Öğle yemeği arasından sonra üçüncü oturumun başkanlığını Prof. Dr. Öznur Özdoğan yaptı. **Dindarlık, Değerler, Ruh Sağlığı ve Mutluluk** başlıklı bu oturumda ilk olarak Yrd. Doç. Dr. Gülüşan Göcen, **Yetim Çocuklarda Şükür, Maneviyat ve Mutluluk** başlıklı tebliğini sundu. Sayın Göcen'in akıcı sunumunda dikkat çeken hususlar, “mukayeseli şükür”, “şükretmek-hayat memnuniyeti”, “şükür günlükleri/mektuplarıydı.”

İkinci konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Mebrure Doğan'ın konusu **Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma** idi. Sayın Doğan konuşmasında, sabrın tahammül olmadığını, problem çözmeye yönelik aktif bir durum olduğunu belirterek, dindarlık-sabır arasındaki ilişki ve algılamayı değiştirmek üzerinde durdu. Üçüncü konuşmacı Dr. Fatma Balcı Arvas'ın tebliğ başlığı ise, **Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü** idi. Konuşmasında Sayın Arvas, evliliğin her aşamasına dair dini literatürün olduğunu ve eşler için ortak bir amaç belirlenmesinin öneminden bahsetti. Son konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Nurten Kimter idi. Sayın Kimter'in konusu ise **Namaz İbadetinin Ruh Sağlığı Açısından Bazı Değişkenlerle İlişkisi**'ydi. Benlik saygısı psikolojik iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri ile namaz kılma sıklıkları (farz-nafile) arasında pozitif bir korelasyon olduğunu söyleyen Sayın Kimter, “namaz ibadetinin tabi ki niyetin çok önemli olduğuna vurgu yaparak psikolojik iyi oluş ve ahlaki olgunluğun yordayıcısıdır” dedi.

Konuşmaların ardından Araş. Gör. İlker Yenen söz aldı. İlk iki tebliğin başlıklarında geçen “sabır” ve “şükür” kavramlarının İbrahim Ethem ve Şakiki Belhi arasında geçtiği rivayet edilen konuşmayı çağrıştırdığını belirtti.⁶ Sayın Yenen kendi tecrübesine kısaca değindikten

⁶ Bu konuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birisi: Şakik Belhi, Cafer b. Muhammed (Sadık)'e fütüvvetin ne olduğunu sormuş, o da: “Bu konuda senin fikrin nedir? demiş. Şakik de ona şu cevabı vermişti: Verilirse şükrederiz, verilmezse sabrederiz, bize göre fütüvvet budur.” Bunun üzerine Cafer, Medine'deki köpeklerimiz de böyle yapıyorlar, demişti. Şakik sormuş: “Peki ey Peygamber'in

sonra Yrd. Doç. Dr. Gülüşan Göcen'e konuşmasında mutluluk yerine iyilik kavramına değindiğini, oysa mutluluğun resmini çizmesini kendisinden beklediğini söyleyerek araştırmasında devlet gözetiminde olan yetim çocukları niçin seçtiğini; Normal çocuklar şükrediyorlar, yetim çocuklar az mı şükrediyorlar, hipoteziniz nedir?; Somut işlemler dönemindeki çocukların ifadelerinden hareketle “şükür bir borçlanma” dediniz, ama biz kula borçlanıyoruz, yardım edildikten sonra yapılan yardımın yetimin başına kakıldığı bir örnekleminiz oldu mu?; Yetimlerin haklarının korunmasına yönelik Kur'an-ı Kerim'den ayetleri çalışmanızda kullandınız mı?; Yetim bir çocuğa yapılan iyiliğin onda babasının hayatta olmadığını hatırlatması, yaşadığı travmayı tekrar canlandırma, terk eden babaya kızgınlık-öfke duyma, muhtaç olma duygusunu yaşatma gibi bir örnekle karşılaştınız mı? diye sorularını yöneltti.

Ayrıca Sayın Doğan'a “sabırlı olan ve sabır düzeyi düşük olan bireyleri karşılaştırdığınızda sabrı geliştiren, tamamlayan değerler nelerdir? Eğer fizyolojik kökenli bir özellik ise sabrın formülü nedir?” diye sordu. Sayın Arvas'a ise Kur'an-ı Kerim'de geçen Nisa suresi üçüncü ayeti (birden fazla evlenme), “eşlerinize itaat edin” mealindeki ayetleri nasıl yorumluyorsunuz? Sordu ve teşekkür etti.

Aranın ardından dördüncü oturuma geçildi. Prof. Dr. Faruk Karaca'nın başkanlığında **Dindarlık, Maneviyat ve Terapi** başlıklı oturumun ilk konuşmacısı Dr. Asude Coşkunsever'in tebliğinin başlığı **Dezavantajlı Ergenlerin Dini Yükleme ve İbadetlerinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri (Bursa ve Şanlıurfa Bakım-Sosyal Rehabilitasyon Merkezleri Örneği** idi. İkinci tebliğ sahibi Doç. Dr. Mustafa Koç, **Manevi Danışmanlıkta Bir Değer-Terapi Çalışması: İskoçya Örneği** başlıklı kısa bir sunum yaptı. Üçüncü konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit ise, **Yalnızlık-Dindarlık İlişkisi** başlıklı tebliğini sundu. Oturum başkanı Prof. Dr. Faruk Karaca sunumların ardından bazı değerlendirmelerde bulundu. Ayrıca yürütmekte oldukları

kızının torunu, size göre fütüvvet nedir?” Cafer şöyle demiş: “Verilirse başkasını kendimize tercih ederiz (ışar, Allah bize verirse, biz de başkasına veririz); verilmezse şükrederiz.” (Bunun üzerine Şakik, “Allah peygamber göndereceği kabileyi gayet iyi biliyor” demişti), Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul-2014: 310.

proje hakkında bilgi verdi. Yoğun bir günün ardından akşam yemeği için Bursa Merinos Kültür Merkezine hareket edildi. Koordinasyon toplantısı son gün Bursa şehri tarihi mekanlar gezisi ile sona erdi.

Sonuç ve Öneriler

VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı, hem konusu hem de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nın ev sahipliğinde yapılıyor olması ve iki yıl aranın ardından din psikolojisi anabilim dalları öğretim elemanlarının bir araya gelmesi toplantıya olan ilgiyi artırdı. Bursa gibi önemli imkanlara sahip büyük bir şehirde ve alanda birçok akademisyen, öğrenci yetiştirmiş, ekol sayılabilecek bir bölümün gözetiminde toplantının yapılması beklentilerin yüksek olmasına neden oldu. Ev sahipliği anlamında toplantının düzenlenmesinde emeği geçen tüm hocalarımız, takdire şayan bir ilgi ve alakayla katılımcılarla birlikte oldular. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ederiz. Tebliğlerin basılacak olması, öğrencilerle öğretim elemanlarının toplantı süresince istişarelerine imkan veren ortamların sağlanması, katılımcılara verilen hediye kitaplar ve tarihi şehir Bursa gezisi toplantının önemli ayrıntılarıyla.

Diğer yandan oturumların yoğun olması ve müzakerelerin az olması ve sunumlarda "sağlık" konusunun hemen hemen hiç geçmemesi toplantının eksi taraflarıydı. Gelecek toplantılarda din psikolojisinin varoluşsal durumuna veya alan araştırmalarında karşımıza çıkan problemlere dair, çözüm odaklı (workshop veya çalıştay şeklinde) yeni bir formatla toplantıların yapılması; bilim buluşmasının birçok konu yerine belirli bir konunun gündeme alınarak yeni yaklaşımlar, yeni fikirler, yeni ilişkiler, yeni analizler, yeni yöntemler ve farklı seslerden oluşan bir yapıya dönüşmesi en büyük arzumuz.

DEUIFD XLV / 2017, ss. 219-226.

THE FLOWERING OF MUSLIM THEOLOGY.

(JOSEF VAN ESS. Harvard University Press. Cambridge 2006.)

Ömer YILMAZ*

Alman araştırmacı Josef van Ess, bu kitabında kelâmî tartışmaların doğuşunu tarihsel bağlantılarıyla birlikte incelemiştir. Kitap, yazarın Fransa’da verdiği konferansların İngilizce tercümesidir. Beş bölüm içerisinde birbirinden bağımsız beş konu incelenmiştir. Bu konuların ortak özelliği; tefsir, tarih, fıkıh ve usûl-i fıkıh ile yoğun bir ilişki içerisinde olmalarıdır.

Birinci bölümde İslâm’da dalâlet içerisinde görülen akımlar ve birliğin bozulması incelenmiştir. Yazara göre tekfir, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemli bir problem olarak toplumsal birliği tehdit etmeye devam etmektedir. Buna mukabil icmâ, toplumsal birliğin sağlanması önemli bir enstrüman olarak görülmüştür. Diğer yandan ihtilafın ortaya çıkışı da sahâbe dönemine uzanmaktadır ve fikhî mezheplerin ortaya çıkışı, sahâbe arasındaki bu ihtilaftan doğmuştur. Buradan yola çıkan yazar; İslâm’ın bir hukuk nizamı tesis etmediğini, bu yüzden fikhî “fakihlerin ürünü” olarak görmenin isabetli olacağını savunur (s. 19). Ancak tam da bu noktada çok önemli bir hususu gözden uzak tutmamak gerekir: Fıkıhın gelişiminde fakihlerin rolü yadsınamaz. Ama fakihlerin tartışmaları, esas olarak Kur’an ve Sünnet nasları çerçevesindeki anlayış farklılığına dayandığı için İslâm’ın bir hukuk nizamı tesis etmediğini söylemek; beraberinde pek çok problemi getirmektedir. Söz gelimi eğer İslâm bir hukuk nizamı tesis etmediyse miras taksiminden, boşanan ya da kocası ölen kadının beklemesi gereken iddete gelinceye kadar bir dizi meselede Kur’an’ın doğrudan müdahalesini izah etmek zor olacaktır.

İkinci bölümde Hz. Peygamber’in mi’racı ele alınır. Yazar, önce bu konuya ilişkin olarak Kur’an’da doğrudan bir delil olmadığına değinir. Hemen ardından da İsrâ sûresinin ilk âyeti ile Necm ve Tekvir sûrelerindeki âyetleri bu açıdan inceler. Ona göre İsrâ sûresinin ilk âyetinde konu edilen yolculuk, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya

* Yrd. Doç. Dr. , Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

gidiş şeklinde gerçekleşmiştir, yani dikey değil yataydır. Necm ve Tekvir sûrelerinde rü'yetullah'a yönelik imalar bulunduğu söylenebilir. Ancak bu konudaki âyetler açıklık taşımadıkları için görülenin Allah mı yoksa melek mi olduğu netlik kazanmamıştır (s. 52-54). Nitekim Hz. Âişe (ö. 58/678), Peygamberimizin Allah'ı görmediğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu ve benzeri sahâbe kavillerini dikkate alan yazar, öncelikle İsrâ ve Mî'rac hadiselerinin birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Sa'd (ö. 230/845), bu iki olayı birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede İbn Sa'd, her iki olay için ayrı tarihler vermiştir (s. 66-69).

Ayrıca yazar, rü'yetullah konusunu garânîkle ilgili rivayetlerle de ilişkilendirir. Ancak burada dikkat çeken nokta, garânîk ile ilgili olarak onun asılsız olduğunu gösteren pek çok rivayetin ve delilin göz ardı edilmesidir. Garânîk hadisesinin doğru olduğunu düşünen yazarın ileri sürdüğü hipotez özetle şöyledir: “Bu hadise neticesinde Peygamber'in ashâbının ona itimadı zayıflamıştı. Habeşistan'a hicret edenlerden bazıları geri dönmüşlerdi ve ortalıkta dolaşan dedikodular hakkında gerçeği öğrenmek istiyorlardı. Peygamber de kendisine yönelik eleştirileri cevaplandırmak için olanca gayretiyle çalışıyordu. Bunun için o, muhataplarının dinî duygularını canlandırma yolunu seçti. Bu çerçevede Allah ile görüşmüş olma ifadesinin Cebrail ile görüşme ifadesine nazaran ağırlığının daha fazla olduğu muhakkaktır. Bilindiği üzere Necm sûresi ile garânîk hadisesi arasında bir ilişki vardır. Necm sûresinde bahsedilen iki görme hadisesi ise yeni bir şekilde ortaya konulmuştur. Bunlar kendisine karşı güveni sarsılmış olan arkadaşlarına Hz. Peygamber'in iması değildir. Bilakis O'nun Allah ile görüştüğünün açık bir kanıtı durumundadır. Bu arada hadiseye Tekvir sûresinde ikinci defa temas edilmesi de etkiyi artırmaktadır.” (s. 71-72). Bu hipotezdeki temel problem, garânîk hadisesi ile ilgili rivayetlerin gerçek oldukları varsayımından hareket etmesidir. Halbuki bu rivayetlerin hiçbirisi Peygamberimize muttasıl isnadla ulaşmamaktadır. Diğer yandan Kur'an'ın ilahi koruma altında olması ile de garânîk hadisesini uzlaştırmak mümkün değildir. Zira bunu kabul etmek, Kur'an'a Peygamber'in kendiliğinden ilavede bulunması anlamına gelir ki bunun mümkün olmadığını gösteren pek çok âyet vardır.

Yazar üçüncü bölümde atomizm üzerinde durur. Kelâmcıların pek çoğunun atomist olarak nitelendiğini ileri süren yazar, bunun nedenlerini inceler. Ona göre atomist olmanın bugün ifade ettiği anlam

ile kelâmcıların atomist olmalarını birbirinden ayırmak gerekir. Kelâmcılar, atomun varlığını kanıtlamaya çalışmamışlardır. Onlara göre bölünemeyen bir bütün (cüz-i lâ yetecezâ) anlamında atomun varlığı teorik bir gerekliliktir (s. 79-80).

Dördüncü bölümde Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan siyasi sürtüşmelerin kelâmî tartışmalara etkisi incelenmektedir. Bu bölümde yazar öncelikle "hulefâ-yi râşidîn" kelimesinin kapsamını ele almaktadır. Onun ifadeleri özetle şöyledir: "Tarih algımız, geçmişe seçici olarak bakmaya, sahâbe döneminin "altın çağ" olarak görülüp yüceltilmesine dayalıdır. Bu dönemi anlatan eserlerde ibretlik öykülerin fazlaca yer tutması da bundan kaynaklanmaktadır. Hulefâ-yi râşidîn'in ilk dört halifeyle sınırlı olarak tespit edilmesi de bu keyfiliğin bir tezahürüdür ki aslında bu tespit, h. II. yy. sonlarında bazı hadisçilerin Hz. Osman'ı hulefâ-yi râşidîn'den kabul etmelerine dayalıdır. Zira bu tarihlere gelinceye kadar hulefâ-yi râşidîn'in üç halifeden müteşekkil olduğu görüşü hakimdi. Ancak bu üç kişinin kimler olduğu da tartışmalı idi ve bu üç halife her yerde aynı kişiler değildi. Üç halife, Medine'de ve Basra'da Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman (ö. 35/656) olarak kabul ediliyordu. Kûfe'de ise bu üç kişi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den (ö. 40/661) oluşuyordu. H. II. yy. sonlarında bir kısım Kûfeli muhaddis, Hz. Osman'ın da hulefâ-yi râşidîn'den olduğunu kabul etti. Bunun gerekçesi Hz. Osman'ın aşere-i mübeşşereden olması idi. Hz. Osman da diğerleriyle aynı seviyede değerlendirilince hulefâ-yi râşidîn'in yüceltilmesi başlamış oldu ki bu, sahâbenin yüceltilmesi ile aynı döneme dek geliyordu." (s. 120-126).

Cemel vak'ası ve Sıffin savaşının nasıl değerlendirilmesi gerektiği de bu bölümde ele alınmaktadır. Zira bu savaşlarda birbiriyle mücadele eden iki taraf da sahâbedir ve sahâbenin birbirine kılıç çekmesi ilerleyen dönemlerde pek çok kelâmî tartışmanın kaynağını oluşturmuştur. Hz. Osman'ın katilleri ve sonraki mücadelelere katılanlarla ilgili olarak bulunan çözüm yolu, bunların sahâbenin ileri gelenlerinden olmadıkları şeklinde olmuştur. Hişâm b. Amr Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) tarafından geliştirilen bu çözüm, yazara göre ideolojik bir bakış açısıyla kaynakların manipüle edilmesine dayalıdır. Zira tarih kaynakları, önde gelen sahâbenin de bu mücadelelerde aktif olduklarını ortaya koymaktadır (s. 125-126).

Bu bölüm içerisinde yazar halifenin Kureyş'ten olmasının gerekliliğine dair tartışmayı da tarihi bağlamı içerisinde ele alır. Ona göre Emevî ve Abbâsî halifelerinin Kureyş kabilesine mensubiyeti bu görüşü güçlendirmiştir. Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde kâdilkudât olarak görev yapan Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) bu görüşü savunması da doğal olarak halife adaylarının sayısını önemli ölçüde azaltmıştır. Fakat Ebû Yûsuf'un çağdaşı olan ve Kûfe'de kadı olarak görev yapan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından formüle edilen görüş şöyledir: “Toplumda rahatsızlıklar, şikayetler arttığında böyle güçlü bir kabileye mensup olan birisini görevden almak zordur. Eğer iç savaş önlenemezse bunun yolu halifenin güçlü bir kabileden gelmemesidir. Esas olarak Arap olanın, tarlasını sürüp vergisini veren Nebâtîden halifelik açısından bir üstünlüğü yoktur.” Tabii ki o zamanlar için Nebâtînin halife olması, bir ham hayaldir. Fakat Sümâme b Eşres (ö. 213/828) ve Câhiz (ö. 255/869) de Dırâr b. Amr ile aynı görüştedir. Ayrıca Dırâr b. Amr'a göre halife, toplumun birliğini ve uyumunu sağladığı takdirde itaati hak eder. Bir diğer ifadeyle halifenin kendisine itaatte bulunulmasını hak etmesi için toplumun birliğini ve uyumunu sağlaması gerekir. Bu düşüncenin nüveleri, Dırâr b. Amr'ın selefleri Ebü'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm'da (ö. 231/845) da bulunmaktadır (s. 141-142). Bu yolla şiddet olaylarının haklı gösterilmesinin nasıl suistimal edilebileceğini mihne olayları çok geçmeden göstermiştir. Mihne sürecindeki sorgulama ve işkenceler, şöyle bir kanaatin oluşmasını sağlamıştır: “Sıradan insan, kendisiyle ilgili karar verebilecek durumda değildir. Peygamberlerin gönderilmesi de bundandır.” Bişr b. Mu'temir (ö. 210 / 825) de Thomas Hobbes gibi insanı “insanın kurdu” olarak nitelemiştir. Bişr b. Mu'temir'in ümitsizliği büyük ölçüde kendi yaşadığı tecrübelerden ileri gelmiştir (s. 139-144).

Müslüman toplumun varlığını bir düzen içerisinde sürdürebilmesi için halifenin gerekli olup olmadığı problemini de yazar, tarihi bağlamında değerlendirir. Buna göre Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) oğulları Emîn (ö. 198/813) ile Me'mûn (ö. 218/833) arasındaki taht mücadelesinde Emîn'in vefatından sonra Bağdat'ta karışıklıklar çıkmıştır. Bunun üzerine Me'mûn, Merv'de kalmaya devam etmiştir. Bunun tabii bir neticesi olarak da başkenttekiler (ordu ve yönetim açılarından) kendi başlarının çaresine bakmaya başlamışlardır. Bu pratik durum, dönemin Mu'tezilesini bir halife olmadan da Müslümanların işlerini idare

edebilecekleri, savaş vb. acil durumlar dışında halifeye ihtiyacın olmadığı gibi ütobik bir fikre yöneltmiştir. Bu düşünce Nazzâm tarafından formüle edilmiştir. Ancak bunu ileri süren ilk kişi, Nazzâm değildir. Hariciler nezdinde de kabul gören bu düşünceyi Necde b. Âmir (ö. 72/691 [?]) taraftarları, İbâzîyye ve Esam (ö. 200/816) daha önce dile getirmiştir. Nazzâm, Basralı Mu'tezilî Esam'dan etkilenmiştir (s. 146-147). Esam bu modeli Abbâsîler gibi büyük imparatorluklardan ziyade küçük toplumlar için tanımlamıştır. Ancak netice itibariyle önerdiği şey, adem-i merkezîyettir. Onun bu düşüncesinin altında Hârûnürreşîd döneminde imparatorluğun bölünmesine şahitlik etmiş olması yatar. Esam'dan bir asır önce Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) de Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) hayatta iken onun iki oğluna bey'at etmeyi reddetmiştir. Esam'dan sonra da Nazzâm, Emîn'in vefatından sonraki karışıklıkları görmüştür. Bu kaos dönemlerinde alimler, resmi olarak atanmış olmaksızın hukuku uygulamışlardır (s. 147-148).

Beşinci bölümde yazar, usûl-i fikhın delil konularına Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımlarını ele alır. Bu çerçevede öncelikle aklın ne olduğu sorusuna cevap arar. Ardından Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas delillerini inceler.

Kur'an ile ilgili olarak yazar, kelâmın "dini temellendirme" şeklinde ifade edilen görevine atıfta bulunur ve ilk dönem kelâmcıların tefsirlerini değerlendirir. Ona göre Ebû Alî Cübbâî (ö. 303/916), Kâ'bî (ö. 319/931), Ebû Müslim İsfahânî (ö. 322/934), Esam ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) tefsir çalışmalarındaki amaç; esbâb-ı nüzûlden yola çıkarak vahyin indiği bağlamı yeniden inşa etmek böylelikle de Allah'ın rızasına uygun bir toplum modeli oluşturmaktır (s. 158-159).

Mu'tezilî kelâmcıların hadisere yaklaşımı ise hem ihtiyatlı ve hem de mesafelidir. Yazara göre bunun çeşitli sebepleri vardır. Mu'tezilîlerin yazıya önem vermeleri ve dolayısıyla sözlü geleneğin bir parçası olarak gördükleri hadisere ihtiyatla yaklaşmaları, bunlardan birisidir. Bir başka sebep de hadislerin kendi aralarındaki ihtilaflardır. Önce Dırâr b. Amr ardından Nazzâm hadislerin aralarındaki ihtilafı göz önüne sermiştir. Bundan bir müddet sonra da İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'i* kaleme almıştır (s. 161-162).

Yazar, icmâyı epistemoloji ile ilişkili bir kavram olarak gördüğü için felsefecilerin bu konudaki yaklaşımlarını da değerlendirir. Bu çerçevede Aristo (m.ö. 384-322), söz konusu kavramı "herkes tarafından

kabul edilen görüş” olarak nitelerken; İbn Sînâ (ö. 428/1037) “meşhûrât” olarak isimlendirmiştir. İslâm öncesi dönemde Arap toplumuna hakim olan geleneğe baktığımızda, gördüğümüz; kabile şefinin içerisinde görüş birliğini de barındıran bir sürecin akabinde karar aldığıdır. İslâmî döneme gelindiğinde ise bu kavram daha çok siyaset alanıyla ilişkilendirilmiştir. Hz. Ömer, bölgesel olarak alimlerin görüş birliğine önem vermiştir. Vekî b. el-Cerrâh’ın (ö. 197/812) *Abbâru'l-kudât*’ına göre Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Basra valisi Adî b. Ertât’a (ö. 102/720) Kitap, sünnet ve halife uygulamalarında çözümü bulunmayan meseleler için yetkin kişilere danışmasını söylemiştir. Ancak bey’atin geçerliliği ile ilgili olarak icmâyî politik bir enstrüman olarak öneren ilk kişi, Esam olmuştur (s. 166).

Fıkıhta ise icmâ, “sünnete bağlı yerel örf” olarak anlaşılmıştır. İmam Mâlik’in (ö. 179/795) Medine alimlerinin icmâsıyla ilgili ifadeleri buna örnek teşkil eder. Aynı durum Şâfiî’nin (ö. 204/820) yazdıklarında da görülmektedir. Şâfiî, icmâyî müstakil bir kriter olarak değil ilave bir uygunluk ölçütü olarak görür. Şâfiî’ye göre icmâ çoğunlukla sünnetin yorumunda alimler arasındaki görüş birliğini yansıtır. Bu yüzden de icmânın ortaya koyduğu argüman, hep sünnete bağlı olagelmıştır. Hadisin her yerde geçerli olan otoritesine mukabil icmânın sınırlı bir geçerliliği vardır. Yazar, Şâfiî’nin görüşünün Medine dışında Evzâî (ö. 157/774) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi bazı alimler tarafından da benimsendiğini ileri sürer (s. 167-168). Ancak en azından Evzâî için bu mümkün gözükmemektedir. Zira Evzâî, henüz Şâfiî yedi yaşında iken vefat etmiştir.

Mu’tezilîlerin nazarında ise durum biraz daha farklıdır. Onlara göre icmâ sünneti onaylamaktan ziyade onun yerine geçmektedir. Mesela Dirâr b. Amr, icmâyî Kur’ân’ın yanındaki tek delil olarak görmektedir. O, icmâyî Kur’ân’dan daha yüksek bir mevki verir. Çünkü nesih, müteşâbih vb. durumlardan dolayı Kur’ân’daki kapalılık icmâda bulunmaz. Ancak Mu’tezilîler, hadis karşısındaki mücadelelerini kaybedip hadisi otorite olarak kabul etmek zorunda kaldıklarında icmâyî da “haberü’l-ümme” olarak değerlendirmeye başladılar. Tabii bunun yanında hadisleri de “haberü’n-nebî” olarak görüyorlardı (167-168).

Yazar, icmâ ile ilgili olarak şöyle bir paradoksal sonuca ulaşır: Sonraları sünnî bir prensip olarak değerlendirilen icmâyî ilk olarak yayanlar Mu’tezilîlerdi. İlk dönemlerde icmâyî karşı olan gruplar, politik koalisyondan uzak tutulan Hâricîlerin ve Şûilerin görüşüne tabi

olmuşlardı. Hâricîler, sertlik yanlısı tutumlarıyla kendilerini toplumdaki uzaklaştırmışlardı. Bunun neticesi olarak onlar, naslara Mu'tezilîlerden daha çok bağlı bir konumdaydılar. Bu çerçevede Hâricîler; zina edeni recmetmezler, mest üzerine mesh yapmazlar, hırsızlık edenin de mutlaka ellerini keserlerdi. Hâricîler kendi terk ettikleri şeylerin toplumda yaygınlaşmasını istemedikleri için kendi aralarında bir dayanışma tesis etmişlerdi. Basra İbâzîliğindeki "cemâat-i müslimîn" düşüncesinin zamanla bir tür icmâya dönüşmesi bundan ileri geliyordu. Sahâbe döneminden beri azınlıkta kalan Şiîler ise böyle bir imkana sahip değillerdi. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki toplumsal görüş birliği, Hz. Ali'yi desteklemiş değildi. Buna bağlı olarak Şiîler fıkhîta varlıklarını ictihad ile belirgin hale getirdiler. Çoğunluğun görüşü onlar için ilk dönemlerden itibaren değerini yitirmişti (s. 168-169).

Yazar; kıyas, ictihadın açıklaması ve usûl-i fikhın dört esasında biri olarak niteler. Ona göre kıyas, bir kaynak değil metottur ve fıkhîtaki görevi kazuistik varsayımı desteklemektir. Ancak kelâmcıların kullanımında "kıyas" ile kastedilen, "kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhid"dir. Bunda benzetme değil, insanın gördüklerinden hareketle görmediklerine ulaşması vardır. Burada bilinmeyen ile kastedilen, Cenab-ı Allah ve âhirettir (s. 177-178).

Nazzâm ise kıyas konusunda insanların yanlış bir algıya sahip olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre kıyas Kur'an'da uygulanan bir delil değildir. Kur'an her türlü eleştirinin berisindedir ve sadece uygulanmak için vardır. Kur'an'ın dışındaki tek otorite, akıldır. Akıl da bize kıyasla hüküm verilmesini değil Kur'an'ın emirlerinin harfiyen yerine getirilmesini emreder. Bu yüzden birisi karısını boşayacaksa niyet yeterli olmaz, talak lafzını mutlaka kullanmalıdır. Bu yönüyle Nazzâm çoğunluğun görüşünden uzaklaşıp zâhirî görüşe ulaşmıştır (s. 175-177).

Yazara göre "re'y" kelimesi Kûfe ekolü ile ilişkilendirildi ve zamanla olumlu çağrışımlarını kaybetti. Entelektüel olarak karışık bir görünüm arz eden Basra'da ise "ictihad" kelimesi "re'y" kelimesinin yerini almıştı. Kûfe'de re'yin, Basra'da da ictihadın ileri götürülmesinin akabinde İyâs b. Muâviye'nin (ö. 122/740 [?]) öğrencisi olan Ubeydullah b. Hasan Enbârî "her ictihad edenin isabet ettiğini" ileri sürdü. Böylece Müslümanlar bir anda çoğulculuğa (pluralism) ve göreceliliğe (relativism) ulaştı. Enbârî, kelâm ile fikh arasında bir ayrım gözetmedi ve örneklerini iki alandan da seçti. Ona göre mest üzerine mesh etmek kabul

edilebileceği gibi red de edilebilir, serbest düşünce taraftarı da her şeyin önceden Allah tarafından belirlendiğini düşünen kadar haklıdır. Enbârî, Kur'an'ı tek otorite olarak gördüğü için örneklerini Kur'an tarafından doğrudan çözüm getirilmemiş meselelerden seçmiştir. Yazara göre Enbârî'nin ortaya koyduğu ictihadda isâbet düşüncesi, kelâm için kabul edilebilir bir çözüm değildir. Zira kelâmî konularda her ictihad edenin isabet ettiğini ileri sürmek, ebedi hakikatleri insan zihninin kaprislerine bırakmak anlamına gelir. İnsanın fıkihtaki anlama çabasına gelince ise bu daha farklı bir konumdadır. Bu yüzden müftûnin ya da kadî'nin verdiği hüküm zann-ı gâlibin ötesine geçmez. Klasik fıkihta temyiz mahkemesinin olmadığı düşünüldüğünde Enbârî'nin işaret ettiği noktanın önemi anlaşılmaktadır (s. 173-177).

Netice itibariyle kitap hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa 7. ve 8. yüzyıllarda, merkezinde kelâmın yer aldığı tartışmalarda yazarın büyük bir dirayetle ileri sürdüğü tespitler, tahkik edilmeyi beklemektedir. Ancak bu noktada karşımıza çıkan en önemli sorun, kitaptaki referansların büyük çoğunluğunda birinci el kaynaklar yerine yazarın *Theologie und Gesellschaft* adlı eserine atıfta bulunulmasıdır.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne aittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.