

marife

bilimsel birikim

| yıl / year: 11 sayı / issue: 3 kış / winter 2011

marife
bilimsel birikim

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager
Abdülkadir Okumuşlar

editör
editor in chief
Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board
Doç. Dr. Adem Şahin
Doç. Dr. Ahmet Çaycı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Cem Zorlu
Prof. Dr. Dilaver Güner
Prof. Dr. F Ahmet Polat
Prof. Dr. Hidayet Işık
Doç. Dr. Kamil Güneş
Prof. Dr. Mehmet Akgül
Doç. Dr. Muhammet Tasa
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar
Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors
Arş. Gör. Ali Dadan
Arş. Gör. Feyza Demir
Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan
Arş Gör. Mesut Kaya
Arş. Gör. Necmettin Güney

yazışma
communication address

Fikret Karapınar
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

web
www.marife.org

e – mail
editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

marife sosyal bilimler alanında
hakemli bir dergidir. Yılda üç sayı yayımlanır.

iç düzen ve kapak
interior design and cover
Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office
sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE
KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Aralık 2011

yıl / year: 11 sayı / issue: 3
kış / winter 2011 KONYA

danışma kurulu
advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)
Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (Selçuk Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Selçuk Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Doç. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Ü)
Doç. Dr. Bünyamin Solmaz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. İsmail Taş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri

rewivers of the issue

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Soysaldı (Fırat Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş (İnönü Ü)
Doç. Dr. Adem Şahin (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Adil Yavuz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Celil Kiraz (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Hayri Erten (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Kamil Güneş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. M. Emin Maşalı (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Muhammet Tasa (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Murat Yıldız (Dokuz Eylül Ü)
Doç. Dr. Veli Atmaca (Fırat Ü)
Yrd. Doç. Dr. Halil Aldemir (Kilis 7 Aralık Ü)
Yrd. Doç. Dr. Harun Öğmüş (Şirnak Ü)
Yrd. Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Arş. Gör. Necmettin Güney (Selçuk Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dergisi* bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- *Marife Dergisinde Sosyal Bilimler* alanında bilimsel çalışmalar yayımlanır.
- Bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Dergi bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açıktır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Tüm yazıların ve yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır. Yazarlar hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Yazılan yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ve 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- Marife'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Daha önce herhangi bir şekilde yayımlandığı tespit edilen (ya da yayımlanan bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
- Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel ölçütlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel ölçütlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı iki hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayımlanması istenilen yazılar PC/Microsoft Word'de yazılmış olarak iki nüsha halinde, CD ile birlikte (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar CD'ye kaydedilmiş olarak) gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 30 sayfa olmalıdır. CD yerine e-mail ile de belgeler gönderilebilir.
- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda Kaynakça verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Dergisi* is a refereed academic journal.
- *Marife Dergisi* publishes original scholarly articles, translations, critical studies, notes, book reviews, in the area of *Social Sciences*.
- Articles in other areas are also published upon the decision of editorial board.
- Marife welcomes all researchers interesting in these areas.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, yet upon the decision of the editorial board articles in foreign languages may also be published.
- Authors can follow the publication procedure through editor@marife.org editormarife@gmail.com.
- Contributors will be given published issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in Marife must be academic, original and contribute to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees sent their reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will be published in the journal, sent to the author for correction, or rejected for publication.
- If the two referees agree in their decision on the publication of an article, the article can be published.
- If the two referees disagree, it cannot be published.
- If the one referee agrees, and the other disagrees, the editorial board may apply to the third party for final decision.
- The article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to revise the corrected article, it is sent again to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted in two copies, together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in PC/Microsoft word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages. It may be sent by attached e-mail instead of CD.
- Around hundred-words abstract of the articles and English translation of abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Each article should include a bibliography at the end.
- The abstracts will be published in Web site of marife: www.marife.org

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Kur'ân Kıssalarında Anlatılan Kritik Durumlara İlişkin Davranış Biçimleri
A Behavior Forms Related Critical Situations Described in the Qur'an Parables
Fikret Gedikli 9-21

Kur'ân'da Felâh Kavramı
The Concept of Falah in the Qur'an
Durak Pasmaz 23-43

Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi
The Matter of Superiority in the Quran
İsmail Aydın 45-54

Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar
The Warnings to Prophet Mohammad in the Quran
Ahmet Öz 55-76

İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım:
Batalyevsi ve et-Tenbîh Adlı Risalesi
*An Analytic and Holistic Approach to Reasons for Disagreement in Faith and Thought:
Batalyawsi and his Treatise al-Tanbih*
Yusuf Acar 77-106

Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine
*It is about Tafsir Lectures which are Trained in Service Training Centers of the Presidency of
Religious Affairs*
Şahin Güven 107-126

| Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları
Female Teachers of Suyûtî in the Hadith Science
Recep Aslan 127-143

| İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması
The Use of Cooperative Learning Methodology in Teaching Religious Culture and Moral Knowledge Lessons
Saadettin Özdemir 145-162

| İlahiyat Fakültesi Programlarındaki Seçmeli Dersler Üzerine Bir İnceleme
A Study on Elective Courses at the Programs of the Faculty of Theology
Adem Korukcu 163-174

| Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -
Gazali'nin Anlayışına Göre-
*A Scale For Determining Religious Typologies: Development, Validity and Reliability -In the
Respect of Al-Ghazali-*
İlhan Topuz 175-189

| İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat
Ronald. L. Nettler Çev: Mesut Kaya 191-203

| *incelemeler / rewives*

| "Encyclopaedia of Islam Three" Üzerine Editör Everett K. Rowson ile Bir Söyleşi
Haz: F. Betül Güney Altıntaş 205-212

| editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

On birinci yılının son sayısını okumakta olduğunuz *marife dergisi* bir yılını daha geride bırakmanın sevincini taşıırken, üzerine yüklenen sorumluluğun daha da arttığına idrakindedir. Bu bilinçle hareket eden dinamik kadrosu, edindiği birikim ve tecrübe ile misyonunu daha da ileriye götürmenin gayreti içerisinde.

Bilimsel duruş ve ilkelerinden taviz vermeyen *marife dergisi*, akademik çevrelerde kazandığı itibar ve güvenle yolculuğuna devam etmekte ve alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

marife dergisi bu sayısında;

Fikret Gedikli'nin *Kur'ân Kıssalarında Anlatılan Kritik Durumlara İlişkin Davranış Biçimleri*, Durak Pusmaz'ın *Kur'ân'da Felâh Kavramı*, İsmail Aydın'ın *Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi*, Ahmet Öz'ün *Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar*, Yusuf Acar'ın *İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi*, Şahin Güven'in *Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine*, Recep Aslan'ın *Suyûtî'nin Hadis İlimindeki Kadın Hocaları*, Saadettin Özdemir'in *İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması*, Adem Korukcu'nun *İlahiyat Fakültesi Programlarındaki Seçmeli Dersler Üzerine Bir İnceleme* ve İlhan Topuz'un *Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazali'nin Anlayışına Göre-* isimli makaleleri ile Ronald. L. Nettler'den Mesut Kaya'nın yaptığı *İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat* adlı çevirisinden oluşan zengin içeriği siz kıymetli okurların beğenisine sunmaktadır.

Ülkemizin sosyal bilimler alanındaki bilimsel birikimine katkı sağlayan *marife dergisi*, yayımlanacak olan on ikinci yılının ilk sayısında öncekiler gibi dolgun bir muhtevayla okurların huzuruna çıkmak için sabır ve azimle çalışmaktadır.

Yeni sayımızda buluşmak dileğiyle en içten muhabbetlerimizi sunuyoruz.

Fikret Karapınar

Kur'ân Kıssalarında Anlatılan Kritik Durumlara İlişkin Davranış Biçimleri*

Fikret Gedikli

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi
fgedikli@alparslan.edu.tr

Özet

Bu makale, Kur'ân kıssalarında anlatılan kavimlerin ya da kişilerin yaşam süreçlerinde müşahade edilen; zor koşul, bunalım veya buhran gibi kritik durumlara ilişkin insan davranışlarını değerlendirmeyi konu edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda kıssalarda kendisinden bahsedilen peygamberlerin tevhid mücadeleleri sürecinde muhatap oldukları insan davranışları tartışılacak; sonuçta Kur'ân tarafından kabul gören ya da reddedilen davranış biçimleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Kur'ân'ı Kerim'in kıssalar vasıtasıyla dikkatlere sunmuş olduğu tevhid mücadelesinde temas ettiği derin ve karmaşık insan davranış biçimleri üzerine tamamen yetkin ve tatmin edici bir değerlendirme yapabilmek, mevcut yorum geleneğimiz ve gelişen sosyal bilimler çerçevesinde çok da mümkün olmayabilir; ancak en azından değinilecek hususlar hakkında kimi düşünceler ve değerlendirmeler ileri sürülebilir; bazı ön hatırlatmalar, klasik ve modern tefsir külliyatı refakatinde, sosyal bilimler alanında yapılan ve/veya yürütülen araştırma verilerine de dayanarak sergilenebilir.

Anahtar Sözcükler: Kıssa, Davranış, Kritik Durum, Sosyal Norm, Sosyal Durum.

A Behavior Forms Related Critical Situations Described in the Qur'an Parables

This Article analyzes The Holy Quran's parables in terms of human behavior in critical situation. Finally, in this article will be discussed the positive and negative human behavior in the struggles of the prophets in the process of unification. In the conclusion part, we made a general analysis of conclusion reached and especially indicated the expected advantages of reading Quran parable with this point of view.

Stories revealed through the Holy Quran behavior analysis and carry out the evaluation, may not be possible within the framework of developing the social sciences; but, on matters referred to, accompanied by classical and modern exegesis corpus and conducted research in the field of social science data evaluation can be made on the basis of the opinion.

Key Words: Parable, Behavior, Critical Condition, Social Norm, Social Status.

Atıf

Fikret Gedikli, Kur'ân Kıssalarında Anlatılan Kritik Durumlara İlişkin Davranış Biçimleri, Marife, Kış 2011 S. 9-21

* Bu makale Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Sosyo-Psikolojik Boyutları Açısından Kur'ân Kıssaları adlı yayımlanmamış doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Giriş

İnsan ilişkilerinin düzenini ve bu ilişkilerin istikrarını sağlayan kurallar, mutlak anlamda statik olmadıklarından, aynı kalamazlar. Bireylerin engellenmeleri, yoksunlukları ve emelleri, grup ya da toplum içinde geliştirilen ilişkilerin etkileşimle artması, grupların kuralları ya da normlarında, yapısal düzenlemelerinde ve uygulamalarında değişikliklere yol açmaktadır. Olağandışı yani alışılmamış düzen içinde olmayan insan etkileşimlerinde ise “kolektif davranışlar”¹ ortaya çıkabilmektedir.² “*Belli bir ortamda hangi davranış kalıplarının kabul edilebilir olduğunu belirleyen grup normlarında*”³ ve davranışlarında âni ve kalıcı değişiklikler meydana getiren uzun süreli yoksunluk, güvensizlik ya da engellemelerin yol açtığı kritik durumlar⁴ oluşabilmektedir. Tüm kolektif etkileşimlerde olduğu gibi kritik ya da “toplumların inançlarında ve ahlaki davranışlarında meydana gelen dengesizliği ve/veya yaşamlarında görülen bunalımlı ve buhranlı dönemleri ifade eden kriz”⁵ durumlarındaki etkileşimde de “*o anki durumun amacı, ortak heyecanı ya da açığa çıkan sosyal etkileri gibi diğer yönlerinin önemini belirleyen faktör olarak tanımlanan*”⁶ bir ‘odak noktası’ bulunmaktadır. Etkileşimin odağı hesaba katıldığında, tek bir seferde sergilenen davranış, kendi başına makul, mantıksız ya da farklı bir değerde olmaktan çıkmaktadır. Davranışlar da ancak etkileşime yönelik bir özellik kazandıran odak nokta göz önünde bulundurulduğu takdirde bir anlam kazanmaktadır.⁷ Bu çalışmada, insanların bireysel ya da toplu olarak engellenme, yoksunluk veya güvensizlik gibi durumların yol açtığı kritik ve/veya olağan durumlarda özgür iradeden yoksun oluşun, çeşitli derecelerdeki tutum⁸ ve sosyal davranış tarzlarına etkisi ve bu etki sonucunda oluşan yeni davranış biçimlerine, Kur’ân’daki yaklaşım ortaya konmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz bu irdelemeler, kıssalarda serimlenen zihinsel tavırlar, hanedan duygusu, soy ve atalara karşı duyulan saygı kavramının gerçek donanımını meydana getiren zihinsel süreçler bütünlüğünde bir okumaya tabi tutularak gerçekleştirilmiştir.

Makalenin, kıssalara sıfat olarak “ders vermeyi ve ibret almayı amaçlayan” şeklinde eklenen ifadenin işaret ettiği konuların neler olduğuna dair söz söylemenin zorunluluğuna olan inanca karşılık geldiğini ifade etmemiz gerekir. Çünkü in-

¹ Kolektif davranış, hedefe yönelik olup pek çok insanı kapsayan ve insanların bazı hedeflere ulaşmak için işbirliğine girdikleri sırada ortaya çıkan davranış biçimidir. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 29.

² Curtis, *Social Psychology*, s. 359; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 715.

³ “Grup Normu” ile ilgili olarak daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 331; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 240.

⁴ Kritik Durum, grupların norm ve davranışlarında âni ve kalıcı değişiklikler meydana getiren; uzun süreli yoksunluk, güvensizlik ya da engellemelerin yol açtığı durumlardır. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 461, 462; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 716.

⁵ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 181; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, 1773.

⁶ Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 160, 162; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 339.

⁷ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 461, 462; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 716.

⁸ Tutum, yaşantılar ve deneyimler sonucu oluşan, insanların davranışlarını yönlendiren, belirli bir objeye ya da kimseye karşı ruhsal ve zihinsel bakımdan hazır oluş veya vaziyet alış biçimidir. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 121; Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 174.

sanlar tutum ve davranışlarını kabul ettikleri ideal değerler ve/veya normlarla ilişkili olarak oluşturmaktadır. İnsanların ideal olarak kabul ettiği referans çerçevesi de bireyin psikolojik yapısını ve dolayısıyla davranışını belirleyen aynı zamanda belli bir alanda etkili olan faktörler arasındaki işlevsel ilişkiler sistemine karşılık gelmektedir.

Kıssalarda Anlatılan Kritik Durumlara İlişkin Davranış Biçimleri

Tutum ve davranışları belirleyen ve birbiri ile ilişkili durumları içeren bir referans çerçevesi dâhilinde bazı durumların diğer faktörleri ve sonucu daha ağırlıklı olarak etkilemesi söz konusu olabilmektedir. Özünde kolektif etkileşim arzusunun da barındıran bir istekle, uzun süre devam eden yoksunluk, engellenme ve güvensizliğin oluşturduğu davranışla “*Biz, sen gelmeden önce de çok eziyet çektik, geldikten sonra da!*”⁹ diyen İsrailoğullarının serzenişlerinin odak noktasının, -Hz. Musa’nın kendilerine elçi olarak gelmeden önce; erkek çocukları öldürülen, ağır işlerde çalıştırılıp hep yanlı davranılmak suretiyle ayrımcılığa tabi tutulan ve nihayet Firavun’a itaat etmek zorunda kalan kimseler olduğu dikkate alındığında¹⁰- çekilen “eziyet” olduğu açıktır. Ancak “çekilen eziyet” gibi meşru bir “odak noktasının” var olması, toplumda yapısal bir takım düzenleme ve değişiklik talebini haklı kılsa da, böylesi bir yakarışın ima ettiği karşı koyma güdü¹¹ ve isteğinin, gelecekte Allah tarafından İsrailoğullarının, zulüm ve baskı yapanların yerine varis kılınacakları vaadiyle sabra tahvil edilmesi,¹² göz önünde bulundurulması gereken bir diğer noktayı işaret etmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi etkileşimin “odak noktası” saptanırken toplu yoksunluk, engellenme, güvensizlik gibi “spesifik durumlarda gözlemlenen davranıştan çıkarsanan güdüsel etkiler”¹³ toplumsal yapıyı tanımlama noktasında çok önemli hale gelmektedir. Yaygın fikirleri ve inançları insanların ne denli benimsedikleri, durumun ne ölçüde belirli ya da belirsiz olduğu ve dolayısıyla o durumdaki olası seçeneklerin sayısı da önemli faktörler arasındadır. Sosyal huzursuzluğun kapsamı ne kadar geniş ve iletişim alanlarının kodları ne kadar kompleks ise zihinsel, güdüsel ve sosyokültürel etkiler de birbirine o kadar bağlı olur.¹⁴ Uzun süren yoksunluk ya da güvensizlik koşullarının yol açtığı kritik durumlar, çeşitli derecelerde yerleşmiş olan tutumlar ve sosyal davranış tarzları üzerinde bozucu etki yapmaktadır. Güvensizlik ya da engellemelerin yol açtığı kritik durumların ya da sıkıntılı, bunalımlı ve/veya buhranlı dönemler olan kriz ortamlarının etkisi altında, insanların genelde nesnel ve kalıcı çözümler getirirse de getirmese de

⁹ el-A’raf 7/129.

¹⁰ Reşit Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 80; el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, IX, 38.

¹¹ Güdü, bilinçli veya bilinçsiz olarak davranışı doğuran, sürekliliğini sağlayan, davranışa amaca yönelik bir nitelik kazandıran ve ona yön veren güç ve saik demektir. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Silah, *Sosyal Psikoloji Davranış Bilimi*, s. 56; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 365; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 97.

¹² Tabatabâi, *el Mîzan fi Tefsîri’l-Kur’ân*, VIII, 224.

¹³ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 80.

¹⁴ Krech, *Sosyal Psikoloji*, s. 176-177; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 716.

insanların yeni formülasyonlar aramaya yatkın olması da bu olguya hamledilmektedir.¹⁵

İnsanların kritik durumlardaki hareket tarzları, sosyal ortamda yaygın normların gerektirdiği tepki tarzlarından çok farklıdır. Yoksunlukları içeren kritik koşullar uzun sürdüğü ve insanları topluca etkilediği takdirde, sonuç, bir kaos ya da ortaya çıkan aşırı davranış tarzlarında yeni biçimlerin gözlemlenmesi şeklinde standartlaşır.¹⁶ Medyen halkı neredeyse bütün işlerinde adalet ölçüsünü kaçırmış,¹⁷ bu durumun beslediği davranışlarla da “tehdit ve pusu kurarak iman edenleri Allah’ın yolundan çevirmekten¹⁸ insanların mallarına el koymaya kadar uzanan bir yelpazede her türlü bozgunculuğu sergilemeleri¹⁹ insanların topluca etkilendiği kaotik bir zemin yaratmıştır.²⁰ Buna mukabil bu kaotik ortamın oluşum şartlarına atıfta bulunmak suretiyle varolan toplumsal ilişki biçiminin değişmesinin elzem olduğuna dair ilahî ve toplumsal bir talebi²¹ dile getiren Hz. Şuayb, kendisine kulak verenlerle birlikte mücadelesine devam etmişti. Kavmi tarafından atalarının dinine dönmeleri halinde²² “kentten sürülmeyle tehdit”²³ edilmeleri dâhil, yeni değerlerin ve davranış standartlarının zemin bulacağı sosyolojik ortam, buna mani olanların hiçbirinin dışarıda kalamayacağı²⁴ “bulutlu bir günün azabını”²⁵ tatmaları pahasına kendisini var edecekti. Zira yoksunluk, sosyal ve kültürel değişikliklere yol açan önemli bir faktördür. Sosyal ve kültürel uyumun kusurlu olması, bireysel rahatsızlıklara ve tatminsizliklere yol açtığından; bu rahatsızlık ve tatminsizliği yaşayanlarda sosyal ve kültürel değişiklik için bir güdü oluşturmaktadır. Oluşan bu güdüyle beraber aşırı engelleme ve yoksunluğun olduğu dönemlerde, bireylerin davranışları istenmeyen yönde gelişebilmektedir. Uzun süren güvensizlik ya da sürekli tehlike halinin aşırı kolektif davranış biçimlerine yol açabilmesi bundandır.²⁶

Bir kriz durumunda etkileşimin sonucu, genelde yeni değerlerin standartlaşarak zamanla yeni sistemin oluşması biçiminde ortaya çıkar. Toplumda sosyal hareketlerin ortaya çıkışı, var olan sosyal düzenden duyulan memnuniyetsizliğin bir belirtisi sayılır. Dolayısıyla sosyal hareketler, sosyal düzende değişiklik meydana getirmeyi amaçlamaktadır.²⁷ Peygamberler gönderildikleri toplumların inanç esaslarının ve genel olarak tutum ve davranış biçimlerinin yanlışlığını dile getirip bu inanç esaslarına ve tutumlarına bağlı olarak gelişen davranışlardan vazgeçmelerini istemelerinin temel gerekçelerine atıf yaparken, onların sosyal düzende tesis

¹⁵ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 719.

¹⁶ Krech, *Sosyal Psikoloji*, s. 178-179; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 720.

¹⁷ el-A’raf 7/85.

¹⁸ el-A’raf 7/84.

¹⁹ el-A’raf 7/85.

²⁰ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, VIII, 210.

²¹ el-A’raf 7/85-88.

²² el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 2686.

²³ el-A’raf 7/88.

²⁴ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIX, 109.

²⁵ eş-Şuarâ 26/189.

²⁶ Krech, *Sosyal Psikoloji*, s. 179; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 717.

²⁷ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 721; Ergil, *Toplum ve İnsan*, s. 87.

ettikleri yapının temel parametrelerine de vurgu yapmışlar, onların yanlışlığını dile getirmişlerdir. Referansını bu temel yapıdan alan tutum, davranış ve ilişki biçimlerinin sosyal dokuyu tahrip ettiğini, insanların temel hak ve özgürlüklerini ve toplumsal ilişkilerini yok saydığını gören peygamberlerin hâkim anlayışı değiştirme yönünde aslî görevleri olan tebliğ²⁸ ile çaba harcadıklarını ifade edebiliriz. Dolayısıyla peygamberler, herkesçe arzu edilecek bir toplumsal yapının kurulması idealini, ancak Yüce Allah'ın temel ikazlarına kulak verip onun işaret ettiği yönde hareket edilmesi durumunda sosyal yapının ve düzenin mevcut arızalardan kurtulabileceği inancına dayandırmaktaydılar. Bununla birlikte temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması da mevcut toplumsal inanç sisteminin değişmesine bağlıydı. Böyle bir değişimin olabilmesi için de öncelikle buna dair zihin inşasının asıl amaç olduğunu vurgulamak gerekirdi.

Bir fikrin, toplu bir hareketin veya inanç sisteminin parçası haline gelebilmesi, o fikrin gerçek değerinden çok, o hareketin veya inanç sisteminin bireyin değerlerine, hislerine ve arzularına hitap etmesine bağlıdır.²⁹ Kendi düzenlerinin devamından yana olan ve çoğu zaman da belli bir egemen sınıfı oluşturan inkârcı gruplar, peygamberlerin sundukları değerleri, gerçek kıymetlerinden ziyade grup çıkarlarına ve referans çerçevelerine hitap etmediğinden ötürü reddederler. Buna mukabil kaotik koşulların stresi altında yaşayarak muallâk bir varoluşu sürdüren müslümanlar korunmaya ve güvenceye ihtiyaç duyarlar. Yerleşik katı normların varlığı ve sosyal ahlak kurallarının çökmesi, psikolojik yapısı bozulmamış kişi için elbette acı verici bir durumdur. Böyle bir durumda kişi ve gruplar, güçlü bir liderin vaad ettiği geniş yelpazeli korumaya ve güvenceye ihtiyaç duyabilir ve acılarını hafifletme amacını güden bir etkileşimde bulunabilmek için bir grup yapısı oluşturma veya oluşmuş bir yapıya dâhil olma ihtiyacı hissedebilirler. Zulme maruz kalan yahut dışlanan kimselerin karşılıklı sorumluluk duygusuyla hareket edip yükümlülüklerini gerçekleştirmeleri ve belli değerler içeren grup oluşumlarına yönelmeleri de bu olguyu desteklemektedir.³⁰

1. Sosyal Değişim ve Davranış İlişkisi

Sosyal hareketler çok fazla kişinin yaşadığı huzursuzluktan, tehlikeden, yoksunluktan ya da çok arzulanan bir emelden kaynaklanan oluşum süreçleri olarak tarif edilir.³¹ Sosyal harekete aynı huzursuzluğu, tehlikeyi, yoğunluğu ya da emeli paylaşan çok sayıda kişinin katılımı ise ortak güdüler nedeniyledir. Sosyal harekete daima bir misyon duygusu ile sahip çıkılır. Bu misyon duygusunun altında yayılmaya çalışılan bir mesaj, bir formül, bir zemin vardır. Dolayısıyla sosyal hareket, insan ilişkilerinde etkileşimin oluşum evresidir ve devamlılık arz eden bir süreci ifade eder. Sosyal hareketler, belli sayıda kişinin ya da belli grupların dini, sosyal, siyasi ve ekonomik zemine ya da herkesi kapsayan ideolojiye örgütsel bir biçim

²⁸ el-Mâide 5/99; Diğer ayetler için bkz. en-Nahl 16/35; en-Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18.

²⁹ Heberle, *Social Movements*, s. 14; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 721.

³⁰ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 340; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 184; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 721.

³¹ Ergil, *Toplum ve İnsan*, s. 87; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 722.

verme ve bunları yayma girişimleridir. Öyleyse sosyal hareket, bir formülü, bir mesajı ya da bir eylem zeminini gerçekleştirme çabalarının oluşum evresi için kullanılan bir terimdir. Bu girişimler başarılı olduğu takdirde bir organizasyon oluşur ve hareket bu organizasyona göre adlandırılır.³² Kıssalar sadedinde bir terminoloji ve literatürle ifade edecek olursak, peygamberlerin gerçekleştirmeye çalıştıkları bu organizasyonun adına “tevhid merkezli toplum inşası” denebilir. Hemen belirtelim ki inşası hedeflenen toplumsal yapının kodları, dini gereksinimleri ile ahlaki özlemleri doyurucu bir ideale yaslanmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin tevhid merkezli bu toplumsal inşa hareketinin salt bir “sosyal hareket” değil, içinde sosyal değişim ve dönüşümü de barındıran bir tevhid mücadelesi olduğunu belirtmek gerekir.

Sosyal harekette ön planda olan küçük bir grup vardır. Bu grup sosyal hareketlerin vazgeçilmez parçasıdır. Meseleleri canlı ve ön planda tutarlar, duygu ve eylemin açığa çıkmasında katalizör görevi görürler. Her sosyal hareketin ve değişimin temelinde toplumun bir kesiminin ya da büyük çoğunluğunun paylaştığı bir huzursuzluk ve hoşnutsuzluk vardır. Paylaşılan bu huzursuzluğun ya da hoşnutsuzluğun altında yatan şey, insanların yoksunluğunu hissettiği ihtiyaçların karşılanmaması olabilir. Bu durum, örneğin; Firavun ve ileri gelenleri gibi zalim egemen bir sınıfın uyguladığı sömürü, baskı ya da zorbalık; Lut kavminin yaptığı gibi baskıcı durumların ve uygulamaların neden olduğu aşağılanma ve onur kırıcı³³ bir durum; Medyen toplumunda olduğu gibi insanların sosyal yaşamlarında yaygın güvensizlik veya geleceğin istikrarsızlığı olabilir.³⁴ Huzursuzluğun ve hoşnutsuzluğun güdüsel temeli, yukarıda sözü edilen bu yoksunlukların, engellenmelerin, hoşnutsuzlukların ve güvensizliklerin bir kısmını ya da tamamını kapsayabilir.³⁵

Sosyal hareketlere yön verenler mevcut durumun analizini yaparak toplumda varolan sorunlara yönelik uygulamaya koymayı amaçladıkları değerleri ve çözümleri ortaya koyarken aynı zamanda kendi açıklamalarını içeren bir yöntem ve amaçlar bütünü de sunarlar. Zor ve katlanılmaz durumları kısa bir şekilde ifade ederler.³⁶ Vahiy destekli bir analiz ve amaçlanan çözümleri içeren ortak bir formülasyon olan, “Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymaz mısınız? Ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Allah'tan korkun ve çağırma uyun”³⁷ ifadesinin, esasen Hz. Nuh,³⁸ Hz. Hud,³⁹ Hz. Salih,⁴⁰ Hz. İbrahim,⁴¹ Hz. Şuayb⁴² gibi pek çok peygamber tarafından uygulanan tüm yöntem ve amaçların nirengi noktasını ifade eden kısa ve net bir çözümü olduğunu ifade edebiliriz.

³² Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 722; Ergil, *Toplum ve İnsan*, s. 88-89.

³³ en-Neml 27/54-55.

³⁴ el-A'raf 7/85-88; Diğer ayetler için bkz. eş-Şuarâ 26/185-187.

³⁵ Krech, *Sosyal Psikoloji*, s. 90-91,180; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 724.

³⁶ Maucops, *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, s. 15-16; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 725.

³⁷ eş-Şuarâ 26/106-108.

³⁸ eş-Şuarâ 26/106-108.

³⁹ eş-Şuarâ 26/124-126.

⁴⁰ eş-Şuarâ 26/143-145.

⁴¹ el-Ankebut 29/16-17.

⁴² el-Ankebut 29/36.

Yukarıda sözü edilen ana noktalardan hareketle, peygamberlerin tevhid mücadelelerine ilişkin olarak şunlar söylenebilir: Sosyal hareket, belli bir sayıda kişinin ortaklaşa paylaştığı huzursuzluktan, hoşnutsuzluktan ya da emellerden kaynaklanan sorunları bertaraf etmek için bir değerler ve insani ilişkiler düzeni oluşturmak ve bunların devamlılığını sağlamak üzere gösterilen çabalardan oluşmaktadır.⁴³ Peygamberlerin tevhid mücadelesini sosyal hareket diye tanımlamak hayli tekellüflü bir ifade olur; ancak onların mücadelelerinin tevhid merkezli bir sosyal hareketi de barındırdığını söyleyebiliriz. Bu anlamda sosyal hareketin, peygamberlerin mücadelelerinin önemli bir yönü olduğuna kuşku yoktur. Zira büyük sosyal hareketler birden bire ortaya çıkmaz, kökleşmiş geleneklere karşı kendi yolunu açmaya çalışır. Ne var ki, yeni eğilimlerin ezici etkisine karşın gelenekler yok olup gitmezler; çünkü gelenekler, değerler ve normlar insanların bir parçasıdır; insanların ne olduklarını ve ne olmaları gerektiğini tanımlar. İnsanlar, tutunabilecekleri “yeni inançlar” olmadığı sürece kendi inançlarının sorgulanmasına ve reddedilmesine tahammül edemezler. Bu nedenle önemli her sosyal hareket, varoluş gerekçeleriyle doğar. Bu gerekçeler onun temel öğretisini oluşturan düşünceleri, hareketin amaçlarını ve stratejilerini dile getiren ifadeler bütünüdür.⁴⁴ Gelenekler “yeni inançlara” tepki de duysalar, bir sosyal varlık olarak insan, en az gelenekler kadar yeni inançların da varlığına ihtiyaç duyar.

2. Ön Yargının Beslediği Sosyal Mesafe ve Davranış İlişkisi

Ön yargı, başka insanlar hakkındaki duyguları ve onlara yönelik eylemleri içerir ve çoğunlukla bir tutum olarak mütalaa edilir. Burada tutumun nesnesi birey veya sosyal gruptur.⁴⁵ Bunun yanında ön yargının ayrımcı davranışları içeren başka tanımları da yapılmıştır. Bu tür bir yaklaşıma göre ön yargı, bir grubun üyelerine, salt o grubun üyeleri olmalarından ötürü, aşağılayıcı sosyal tutumlar ya da bilişsel inançlarla yaklaşmak, onlar hakkında olumsuz duygular beslemek ya da onlara karşı düşmanca veya ayrımcı davranışlar sergilemek olarak tanımlanır.⁴⁶ Bu tanım, ön yargılı davranışlar vasıtasıyla ayrımcılık uygulamaya ilişkindir. Daha genel bir tanım olarak ön yargı, insanları sosyal kategorilere bölmekle alakalı sosyo psikolojik süreçlere dayanan bir gruplar arası davranış biçimidir.⁴⁷ Literatürde “ön yargı”, gruplar ya da bireyler tarafından kendileri dışındaki gruplara ya da bireylere karşı olumsuz bir görüş olarak kullanılmaktadır⁴⁸ ve bir grubun üyelerinin bir başka grubun üyeleri ile ilgili oluşturdukları sosyal mesafede ortaya çıkmaktadır; zira gruplar arasında ilişkiler düşmanca olduğunda sosyal mesafe alanı daha da artmaktadır. Düşmanca etkileşim belli bir süre devam ettiğinde, sosyal mesafe bir grup normu olarak saptanmaktadır. Sosyal mesafe normları, belli gruplar arası

⁴³ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 726.

⁴⁴ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 732.

⁴⁵ Aronson, *Social Animal*, s. 291; Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 383.

⁴⁶ Şerif, *An Outline of Social Psychology*, s. 339; Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 383.

⁴⁷ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 412.

⁴⁸ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 691.

ilişki türlerinin kalıcı ürünleri olduğundandır ki, grup ön yargısı, grup üyelerinin başka bir gruba ve bu grubun üyelerine karşı yerleşmiş normlardan kaynaklanan olumsuz tutumları ve davranışları olarak da tanımlanabilmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte ön yargı, grup normlarından kaynaklanan tutumları içerdiğinden, gündelik ilişkilerde ortaya çıkan, bazı insanlardan kişisel olarak hoşlanmama tavrından bütünüyle farklı⁵⁰ değerlendirilmelidir.

Peygamberlerle kavimleri arasında dine davet sürecinde ortaya çıkan gelişmelerle baktığımızda kavimlerin inkarcı ileri gelenlerinin, salt kendi topluluklarına üye olmayan birisinin nasıl olur da bu kadar faziletli bir paye alarak peygamber olabilir şeklinde dile getirilebilecek bilişsel kıskançlıklar⁵¹ izhar ettiklerini görürüz. Dile getirdikleri hak ve adalet içerikli söylemlerinden ötürü hem peygamberlere hem de onlara inananlara karşı olumsuz duygular besleyerek aşağılayıcı sosyal tutumlarla ve bilişsel inançlarla yaklaşmak suretiyle, geniş bir yelpazeye yayılan alanların hepsinde, inkarcıların ön yargıya dayanan tutum ve davranış repertuarına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Semud kavminin Salih Peygamber'e: *"Bize öğüt veriyor olsan da olmasan da bizim için fark etmez!"*⁵² diyerek onun çağrısına asla olumlu cevap vermeyeceklerine olan kararlılıkları;⁵³ Firavun ve hanedanının Hz. Musa'ya, her türlü mucizeyi getirse dahi risâletine tabi olmayacaklarını ifade eden;⁵⁴ *"Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz."*⁵⁵ sözleri, inanmayı adeta ellerinde rehin tutan tutumları ve aynı zamanda istihza dolu ifadeleri;⁵⁶ daha baştan bütün uyarılara kapalı olduklarını ve bu yaklaşımlarının ön yargıdan beslenen zihin haritasının güdülediği bir tutum olduğunu anlatır; zira, örneğin Hz. Musa, Firavun'a: *"Pek âlâ biliyorsun ki, bunları, birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin Rabbi indirmiştir."*⁵⁷ derken de aynı gerçeğe işaret etmekteydi. Firavun ve hanedanının Hz. Musa'yı bir ön yargı ile reddetmelerinin nedenine ilişkin; *"Şu iki adamın kavmi daha önce bize kölelik ederken şimdi biz kalkıp bizim gibi bu iki insana mı inanacağız?"*⁵⁸ sözlerinden ve Yüce Allah'ın; *"zihnen onların doğruluğuna kani oldukları halde, sırf zulmü kendilerine yol edindiklerinden ve kendilerini büyüklük duygusuna kaptırmış olmalarından ötürü mesajlarımıza karşı çıktılar..."*⁵⁹ şeklindeki beyanından anlaşılan şudur: Firavun ve adamları Hz. Musa'nın bir peygamber olduğunu bildikleri halde risâletine işaret edecek her türlü delili sırf zulmetmek için reddediyorlardı.⁶⁰ Onu, kalplerinde yerleşip kalan

⁴⁹ Şerif, *An Outline of Social Psychology*, s. 340; a.mlf, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 649.

⁵⁰ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 649; Aronson, *Social Animal*, s. 296.

⁵¹ es-Sâd 38/6-8; el-Bakara 2/90; el-En'âm 6/53; el-Hud 11/91.

⁵² eş-Şuarâ 26/136.

⁵³ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIX, 97.

⁵⁴ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, IX, 42.

⁵⁵ el-A'raf 7/132.

⁵⁶ et-Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, IX, 227.

⁵⁷ el-İsra 17/102.

⁵⁸ el-Mü'minûn 23/47.

⁵⁹ en-Neml 27/14.

⁶⁰ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XIX, 125.

muhalefet düşüncesiyle ve önyargının yönlendirdiği sosyal mesafeden hareketle inkâr ediyorlardı.

Yine benzer bir şekilde Hz. İbrahim'e, babasıyla birlikte kavminin "Putlara kulluk ediyoruz ve her zaman kendini onlara adanmış kimseler olarak kalacağız!"⁶¹ demeleri ve devam eden ayetlerde Hz. İbrahim'in; "*peki, yalvarıp yakardığınız zaman sizi işittiklerine yahut size fayda ya da zarar verebildiklerine (gerçekten inanıyor musunuz)?*"⁶² sorusuna mantık temelinde cevap vermek yerine, "*Ama diye çıktı (şarak), biz atalarımızı da bunu yapıyor gördük!*"⁶³ demeleri, taptıklarının taştan ve odundan putlar olduğunu bilmelerine karşın, inançlarının onlara bağlılıkla hizmet ve ibadet etmelerini⁶⁴ gerektirmiş gibi bir ön yargıyı da içeren tutumu sürdürmenin eseridir. Benzer şekilde Nuh kavminin inkârcı ileri gelenlerinin, Hz. Nuh'un halkı kendisine tabi kılmak suretiyle pozisyonunu güçlendirmek istediği gibi⁶⁵ bir savla; "*Bu, sadece sizin gibi bir beşerdir. Size üstün ve hâkim olmak istiyor...*"⁶⁶ biçimindeki sözleri, Hz. Nuh'a ait olmayan bir niyeti zihinlerinde üretip ön yargının ana malzemesi olan nefret söylemiyle dile getirdikleri beyandan ibarettir. Bu nedendir ki gücü elinde bulunduran egemen grup, sanki egemenlik kendi doğal haklarıymış sanki kendileri asla kınanamazmış gibi; kendisini "ıslah edici", karşısındakini ise "iktidar hırslısı" olarak damgalamıştır.⁶⁷ Pek çok peygamberin, kavimleri tarafından adeta ortak bir kavramsallaştırma ile "yalanlanma"ları⁶⁸ ve peygamberlerin de böyle bir ön yargıyı yıkma çabasıyla kavimlerine "emin" yani doğru kişiler olduklarını⁶⁹ söyleme gereği duyarak kendilerini bu şekilde tanımlamaları, olası ön yargı içerikli sosyal mesafe normlarının oluşmasını engelleme tavrıdır. Adeta kavimler sürekli değişmiştir; ancak değişmeyen tek kavram "yalanlama" olmuştur. Zira peygamberleri yalanlayıp aşağılamak sonuç itibarıyla onları ön yargıya dayalı olarak oluşturulan bir sosyal kataloğa yerleştirmek, onlara karşı uygulanacak başkaca sorunlu davranışları da beraberinde getirmekteydi. Bunun adı ise sosyal damga idi.

Ön yargının insanlar üzerinde yarattığı etki görece önemsiz rahatsızlıklardan büyük acılara uzanan bir yelpazede çeşitlilik göstermektedir. Ön yargı; insanlara zarar verir; çünkü ön yargı, insanları, grupları ve bu gruplara ait olanları damgalar. Damgalanmış bireyler, belli bir sosyal ortamda değersiz görülen sosyal kimliği imleyen vasıf ya da özelliklere sahip olan veya öyle olduğuna inanılan kişilerdir. Ön yargının hedefinde damgalanmış grupların kimi zaman liderleri kimi zaman üyeleri vardır ve dolayısıyla bu hedef gerçekleşince bunlar damgalanmış bireyler ya da gruplar halini alır. Bireyler ve gruplar tek tek kendilerini ya da gruplarını,

⁶¹ eş-Şuarâ 26/71.

⁶² eş-Şuarâ 26/73,74.

⁶³ eş-Şuarâ 26/74.

⁶⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 32.

⁶⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 16.

⁶⁶ el-Mü'minûn 23/24.

⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 411.

⁶⁸ en-Nuh 10/73; Diğer ayetler için bkz. eş-Şuarâ 26/105, 117, 141, 176.

⁶⁹ eş-Şuarâ 26/107, 115, 143, 178.

damgalanmış diğer bireyler ya da gruplarla karşılaştırdıklarında görece olumlu bir benlik ve sosyal kimlik duygusu kazanırlar.⁷⁰ Örneğin; Hz. Nuh “delilik”,⁷¹ Hz. Hud “beyinsizlik”⁷², Hz. Salih ve Hz. Şuayb “büyülenmişlik”⁷³ ve Hz. Musa ise “sihirbazlık”⁷⁴ ile kavimleri tarafından damgalanmaya çalışılmıştır.

Sosyal damga, egemen grubun lehine statü eşitsizliğini ve güç dağılımını meşrulaştırmaktadır. Bu tarz egemen grupların statü ve gücü kendi lehlerine çevirme ya da mevcut statü ve gücü sürdürülebilir kılma istekleri esas amaç olduğunda, söz konusu damgalama işleminden vazgeçmeyecekleri kuşkusuzdur; çünkü bu durum mevcut yapı her neyse onu meşrulaştıran ve onu bu statik yapıyı “haklı” bir pozisyona oturtan işleve sahiptir. İnsanlar, kendilerinden farklı bir dünya görüşüne sahip olan grupları damgalama ihtiyacı duyabilirler; çünkü dış grupları böyle aşağılamadıkları ve itibardan düşürmedikleri takdirde, kendi dünya görüşlerinden hareketle yaşamları üzerinde kurdukları o hassas kesinlik ve kontrol duygusu sarılacaktır.⁷⁵ Bu yaklaşım ve oluşan yapı toplumda kabul görüp yasal olarak onaylandığında ise sistematik kitlesel ayrımcılık uygulamalarının da önü açılmış olacaktır.⁷⁶ Nitekim Hz. Nuh’a kavminin, şayet Yüce Allah bir insanı peygamber olarak göndermeyi dilemiş olsaydı kendilerinden birisine göndermesi gerektiğini, yani nübüvve en çok kendilerinin layık olduğuna tariz yaparak;⁷⁷ “ *Seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz, Sana düşük seviyeli kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç?!*”⁷⁸, “ *... üstelik, hemen ilk bakışta, içimizde, aşağı tabakadan bir takım (dar görüşlü) insanlar dışında kimsenin seni izlediğini de görmüyoruz...*”⁷⁹ demeleri, itibardan düşürmenin, kitlesel ayrımcılığı körüklemenin gayretleri olarak görülmelidir. Aslında bu ön yargıyı konsolide eden konuşmanın kurgusu Hz. Nuh’a inananların yalnızca köleler yahut da toplumun sefilleri olduğu,⁸⁰ dolayısıyla onların, olayların iç yüzünü kavrayamayan cahiller olduğu⁸¹ gibi bir temel denklemin korunmasına dayanıyordu.

Ön yargı, hükmü önceden verme manasına geldiğinden, peşin hüküm sahibi kişi, o hükme ait nesnel gerçeklerin meydana çıkmasından daha önce benimsenmiş inançlara sahiptir ve bu inançların kuvveti yeni idrakleri de önceden tayin etmektedir.⁸² Kendilerini uyaran Hud Peygamber’e, kavminin, “*Bir tek Allaha kulluk edelim de atalarımızın kulluk edegeldiği bütün öteki tanrıları bırakalım diye mi geldin*

⁷⁰ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 403.

⁷¹ el-Kamer 54/9.

⁷² el-A’raf 7/66.

⁷³ eş-Şuarâ 26/153, 185.

⁷⁴ ez-Zuhruf 43/49; el-Mü’min 40/24.

⁷⁵ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 403-404.

⁷⁶ Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özündeki İle İlişki*, s. 133; Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 404.

⁷⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 264.

⁷⁸ eş-Şuarâ 26/111.

⁷⁹ el-Hud 11/27.

⁸⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, II, 387.

⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 265.

⁸² Krech, *Sosyal Psikoloji*, s. 255; Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 419-420.

*bize?!*⁸³ sözleriyle itiraz etmesi; atalarının kulluk edegeldiği tanrılarını bırakmama azim ve kararlılığı içinde Hz. Hud'un idraklerine sunduğu hakikatleri, sırf, bilgisizce ve akıl ile bağdaşmayan bir mantıkla⁸⁴ atayı taklit edip ve Hud'u bu yolla yıldırma için⁸⁵ yalanlayıp⁸⁶ reddettiklerini gösterir. Ön yargı böylece, topluluğun norm ve uygulamaları içinde muhafaza edilip uygulamalar tarafından meşrulaştırılmış olmaktadır;⁸⁷ zira ön yargıyı tahkim eden bu tür kalıp yargılarla ilgili tipik bir tavır, "genel kural"ın istisnaları olduğunu düşünmektir. Karşıt vakıaları, kalıp yargıyı zayıflatan kanıtlar olarak görmek yerine arizî istisnalar olarak görmek, kategorik düşüncenin genel özelliğidir. Kalıp yargılar dilsel kategoriler olduğundan; bir grubun üyeleri kendi grubu dışındaki üyelerin her birini kalıp yargıdaki kişilik özelliklerine sahipmiş gibi algılama ve onlara bu şekilde tepki verme eğilimi gösterir.⁸⁸ Ön yargı ile yakın işlevsel ilişkisi olan sosyal mesafe, kişilerin ait oldukları sınıflara göre belirlendiğinden, bir gruba ve o grubun üyelerine ilişkin kalıp yargılarla, sosyal mesafe normları arasında paralellikler söz konusudur. Kalıp yargılar da sosyal mesafenin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Farklı gruplara yüklenen kalıp yargıların olumlu ya da olumsuz oluşu da bu grupların sosyal mesafe ölçeğindeki konumlarına göre değişmektedir.⁸⁹

Sonuç

İnsanın deneyim, tutum ve davranışını anlamada Kur'ân kıssalarının ciddi veriler sunduğunu ifade edebiliriz; çünkü deneyim, tutum ve davranışların sosyal belirleyicileri arasında kişi ve olaylar karşısında gösterilen tepkiler, algı ve yargılar, sosyal etkiler ve ilişkiler de önemli yer tutar.⁹⁰ Genellikle ahlak ve toplumsal yapıların kaybolmaya yüz tuttuğu kritik koşullarda ve kriz zamanlarında, toplumları yeniden inşa etmeyi teklif eden peygamberler, yetkin bir hakikat arayışına yönelerek bağlılar kitleleriyle hedeflerine ulaşmayı amaçlamışlardır. Peygamberler, özellikle kitle üzerinde varolan güçlerinden, topluma yanlış yön verebilme, sosyal dokuyu bozma, böylece toplum üyelerini yanlış yöne kanalize etme potansiyellerinden dolayı, kavimlerin liderleri ve ileri gelenleri ile tevhid ekseni mücadele vermişlerdir. Verilen bu mücadelelerin genel olarak toplumsal kimlik, iktidar ve üstünlük elde etme duygusu, kıskançlık ve hırs, haset, ön yargı, kolektif aidiyet, tutum ve davranışların referans çerçevesi içerikli bir alan etrafında başlayıp geliştiğini ifade edebiliriz. Kur'ân somut davranış modellerini, bunların tutarlık faktörlerini ve insan mükemmelliğine ilişkin örnek alınacak tipleri tüm toplumsal tabakaların üyelerine önermiş, ardından daha geniş toplumsal tabakaların yer aldığı gruplara da yayılabilmesi için önerileri içeren ilahi mesajların en güçlü sürükleyi-

⁸³ el-A'raf 7/70.

⁸⁴ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XIII, 195.

⁸⁵ et-Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 178.

⁸⁶ el-A'raf 7/66.

⁸⁷ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 384.

⁸⁸ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 655; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 142-154.

⁸⁹ Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 654; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 154.

⁹⁰ Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 270-271; Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, s. 143.

cisi olan peygamberlere yer yer görevlerini hatırlatmıştır. Kur'ân kıssalarının davranış model temsillerinin billurlaştığı bir alan olduğunu söyleyebiliriz; zira bu temsiller üzerinden ifade edilenler, mevcut yapıya götüren mekanizmaların anlaşılmasına vesile olmaktadır. Esasen kıssalarda gücü elinde bulunduranların, amacına ne pahasına olursa olsun ulaşmaya çalışanların veya varolan pozisyonu kaybetmek istemeyenlerin pek çok özelliklerine de dikkat çekildiğini ifade edebiliriz. Kur'ân'ın kıssalar aracılığıyla dikkat çektiği ve oldukça paradoksal sosyal örüntü sunan böylesi sosyolojik ortam ve davranışlardan da bahsettiğini söyleyebiliriz. Olumsuz durum ve davranış olarak tanımlanan diğer yapılar da bundan farklı değildir.

Kıssalar yoluyla somut davranış önerisinde bulunurken, bir diğer deyişle onayladığı ya da hoş görmeyip reddettiği davranışlardan söz ederken Kur'ân'ın esas aldığı eksenlerden biri de tedrici bir hareketle toplumun "sıradan" değil; "zirvedeki" ya da bir diğer tabirle "seçkinci" tabakasından yola çıkmasıdır. Bunun nedeni, toplumun bu üst kategorileri tarafından inşa edilmiş yapının doğurduğu davranış biçimlerinin alt tabakalara mal olma ve böylece kademe kademe aşağılara inerek en mütevazı kesimlere kadar nüfuz edebilme kabiliyetini kırmak olsa gerektir. Açıktır ki Kur'ân bizlere, böylesi bir yapının desteğiyle edilgen hale getirilmiş ilahi prensiplere dayalı bireysel derin düşünceyi ve toplumsal ufukları yeniden aktif hale dönüştürmenin formülasyonlarını sunmaktadır; çünkü Kur'ân tarafından kıssalarda anlatılan bireysel ve toplumsal yapılar, vahiylerin geliş sürecine kadar, belki yüzyıllar boyunca güç ve servet hiyerarşisinde aşırı dar "seçkinciler" tarafından oluşturulan yapının, toplumun derin tabakalarına etki ettiğini, ön yargılarla beslenen sosyal algıyı değiştirdiğini ve oluşan bu yapının da bireysel derin düşünce tarafından benimsendiğini anlatmaktadır.

Kur'ân'da böylesi sosyal ortam ve kişilik özellikleri serimleyen alanların, kavramsal karşılıkları ve tarihsel arka plan desteği ile yeniden okunup anlaşılmasının kıssaların muradını açığa çıkarmada, hikmet ve ibret boyutlarını anlama hususunda kuvvetli yardımcı eleman kabilinden bir disiplin desteği oluşturduğu kanaatindeyiz. Esasen kıssaların amacının da bünyesinde barındırdığı hikmet ve ibret boyutlarının anlaşılması olduğunu ifade etmek gerekir. Pek çok hikmet yönü olan kıssaları anlamaya yönelik öznel ve indiki kriterler sunmaktan tamamen bağımsız olarak kıssaların bu tarz okuma biçimleri ile tekrar analiz edilip değerlendirilmesinin, kıssaların bünyesinde barındırdığı farklı anlam dünyalarını ortaya çıkaracağı; dolayısıyla tevhid merkezli bir içerik rehberliğinde kanaat, tutum ve davranış biçimi ve buradan hareketle tutum ve davranış endeksli bir vizyon tanımı ve açılımı sunacağı kanaatimizi ifade etmek istiyoruz. Bu tür yönlerin öne çıkarıldığı okuma biçimi ve anlama çabalarının, kıssalardan istifade etme ameliyesine ciddi katkılar sunacağı izahtan varestedir.

Kaynakça

- Aronson, Elliot, *Social Animal*, W. H. Freeman and Company, New York 1991.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Mas Matbaacılık, İstanbul 2006.
- Curtis, H. Jack, *Social Psychology*, Mc Grow-Hill Book Company, New York 1960.
- Duby, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671), *el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1373/1953.
- et-Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir (224-310), Thk. Mahmut ve Ahmet Muhammed Şakir, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vîli'l- Kur'ân*, Darul Mearif, Mısır 1388/1968.
- ez-Zemahşerî, Carullah (467-538), *el-Keşşâf an Hakikâti't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Mısır 1380/1966.
- Ergil, Doğu, *Toplum ve İnsan*, Turhan Kitabevi, Ankara 1984.
- Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- Heberle, *Social Movements: An Introduction to Political Sociology: Appleton -Century- Crofts* 1951.
- Hogg, A., Michael-M. Vaughan, Graham, *Sosyal Psikoloji*, Çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, 1. bs. Ankara 2007.
- Krech, David, Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, Çev. Mümtaz Turhan, Ötügen Yayınları, 5. bs. İstanbul 2007.
- Maucops, P. *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, Çev. Selmin Evrim, Anıl Yayınevi, İstanbul 1965.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Heyet, İnsan Yay. İstanbul 1996.
- Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l- Menâr*, Kahire 1373.
- Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, İ.B.Ü.Y.
- Şerif, Muzaffer, Carolyn Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, Çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- , *An Outline of Social Psychology*, Harper and Brothers Publishers, New York 1948.
- Silah, Mehmet, *Sosyal Psikoloji Davranış Bilimi*, Seçkin Yayınları, 2. bs. Ankara, 2005
- Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1996.
- Thompson, E. P., *Avam ve Görenek*, Çev. Uygur Kocabaş, Birikim Yay., İstanbul, 2003.
- Tütengil, C. Orhan, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1970.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

Kur'ân'da Felâh Kavramı

Durak Pusmaz

Dr., DİB. Haseki Yüksek Dini İhtisas Merkezi,
Eğitim Görevlisi
durakpusmaz@hotmail.com

Özet

Müminin gayesi Allah'ın rızasını kazanıp, hem bu dünyada, hem de ahirette kurtuluşa ererek mutlu bir hayat yaşamaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de kurtuluşa ermeyi ifade eden kavramlardan biri de 'felâh' sözcüğüdür. Bu kökten türeyen kelimeler Kur'an'da 40 yerde geçer. 12 yerde müminlerin iman, ibadet, infak, insanları hayra davet etmek, marufu emredip münkerden nehyetmek gibi güzel vasıfları zikredildikten sonra: "Ülâike hü mü'l-müflihûn: İşte gerçek kurtuluşa erenler ve ebedi nimetler içerisinde devamlı kalacak olanlar onlardır" buyrulurak kendilerine büyük bir müjde verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de böyle kurtuluşa erecek olanlar belirtildiği gibi, bu büyük lütuf ve nimetten mahrum olacak olanlar da belirtilmiştir. Bunlar; Allah'ın varlığına ve birliğine inmayan kâfirler, nankörler, Allah'a karşı yalan uydurup ayetlerini yalanlayanlar, insanlara ve bütün yaratıklara zulmeden zalimler, sihir ve büyücülük yaparak insanları aldatanlar, iyiliğe kötülükle mukabelede bulunanlar ve cürm/suç işlemeyi adet haline getiren kimselerdir. Kur'an'ın üslubu böyledir; olumlu örnekler de, olumsuz örnekler de sunar, tercihi insanın aklına ve hür iradesine bırakır.

Anahtar Kelimeler: Felâh, kurtuluş, fevz, necât, hüsrân.

The Concept of Falah in the Qur'an

The goal of the believer is to lead a blissful life both in this world and in the hereafter by reaching salvation through attaining the pleasure and contentment of Allah. One of the concepts expressive of such salvation in the Qur'an is falâh. The words deriving from the same root with falâh appear in forty points in the Qur'an. In twelve points, after mentioning some of the good traits of believers such as faith, prayer, charity, calling on the people for the good, enjoining right and forbidding wrong, they are given the good news that "Ulaika hum al-muflihuun", that is, they are the ones who will reach true salvation and stay forever in the midst of eternal blessings.

The Qur'an indicates not only those who will attain salvation but also those who will be deprived of such a great blessing and grace. The latter includes the unbelievers who do not believe in the unity and existence of Allah; those who deny revelations of the God; those who are ungrateful; those who are cruel to humans or any other creatures; those who deceive people through sorcery; those who respond to good with evil; and those who make a practice of crime, wrongdoing and felony. Such is the style of the Qur'an: it presents both the positive and the negative cases, and then leaves the choice to human's free will and reason.

Key Words: Falah, salvation, fawz (attainment, achievement), najat (deliverance, redemption), disappointment.

Atıf

Durak Pusmaz, Kur'ân'da Felâh Kavramı, Marife, Kış 2011 S. 23-43

Giriş

Kur'an'ın getirmiş olduğu hükümlerin ve koymuş olduğu prensiplerin temel amacı; insanın dünya ve ahirette mutluluğunu sağlamak, eskilerin ifadesiyle dâreyn saadetini temin etmektir. İnsanın mutluluk ve saadete erebilmesi için sağlam bir imana, salih amele ve güzel ahlaka sahip olması gerekir. Bütün bu güzelliklerin kazanılacağı yer de içinde yaşadığımız dünyadır.

Yollar da ikidir; hidayet yolu, dalâlet yolu. Peygamberler ve kitaplar göndererek insanlara bunu bildiren de Yüce Rabbimizdir.

Allah'ın yeryüzüne göndermiş olduğu son ilâhî kitabı, son mesajı Kur'ân-ı Kerîm'dir.

Kur'an hidayet ve irşat kitabıdır; insanlara doğru yolu gösterir, kendisine uyanları selamet ve saadet yoluna erıştırir.

Kur'an bir nurdur, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarır, onların içlerini, dışlarını, önlerini, yönlerini, ufuklarını aydınlatır.

Kur'an zikirdir. İnsanlara yaratılışlarını ve kendilerini yaratana hatırlatır, gerçekleri bildirir.

Kur'an furkandır, hakkı batıldan, iyiyi kötüden, eğriyi doğrudan ayırır.

Kur'an ruhtur, kendisini okuyanlara ruh verir, hayatiyet verir, canlılık verir, onları gafletten uyarır.

Kur'an'ın ifadesiyle *"O, insanları en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan müminlere büyük bir mükâfat olduğunu müjdelir."*¹

Müminin hedefi hem bu dünyada hem de ahirette felâha/ kurtuluşa ermek ve mutlu bir hayat yaşamaktır. Fakat bu nasıl elde edilecek? Bunun elde edilebilmesi için ne gibi yüce vasıflara sahip olunması gerekir? İnsanlara felâha ermenin, kurtuluşa kavuşmanın yollarını gösteren de hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân-ı Kerîm'de felâha erecek olanların güzel vasıfları yanı sıra eremeyecek olanların kötü vasıfları da belirtilmiştir. Bu makalede Kur'ân-ı Kerîm'de felâh kavramı üzerinde durulup söz konusu vasıflar tespiti çalışılacaktır.

I. Sözlük ve Terim Anlamı

A. Sözlük Anlamı

'Felâh' kelimesi Arapça olup *'feleha -yeflehu'* fiilinden mastardır. 'Necâh' sözcüğünün 'incâh' mastarından isim olması gibi, 'felâh' sözcüğünün de *efleha - yüflihu* fiilinin mastarı olan iflâh'tan isim olduğu söylenmiştir.² Felah'ın sözlüklerdeki anlamlarını şöyle gruplandırmak mümkündür:

¹ İsrâ' 17/9.

² Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I, 502-503. Bunun gibi 'selâm' teslim mastarından, 'kelâm' da teklîm mastarından isimdir.

1. Yarmak: ‘*Felâh*’ın asıl manası bir şeyi yarmak ve kesmektir. Nitekim şair: “*İnnel-hadîde bil-hadîdi yüflehu*: Gerçek şu ki demir, demir ile yarılr/kesilir” demiştir.³ İşte bundan dolayı çiftçiye araziyi/tarlayı sürüp yardığı için ‘*fellâh*’ denilmiştir. Yine kelimenin bu anlamından dolayı alt dudağı yarılmış olan kimseye de ‘*eflah*’ denilir⁴.

2. Bekâ: Felâh, bekâ/kalıcı, devamlı ve sabit olmak manasına da gelmektedir. Nitekim şair; “*Leyse li’l-dünya felâhu*: Dünya için felâh/ baki kalmadan söz edilemez.” demiştir. Bu yönüyle felâh, hayır ve eseri kalıcı olan fayda temin etmek demektir. Etkisi baki/kalıcı olan şeye felâh denilmesi de bundandır.⁵

Bu anlamından dolayı sahur vaktinde yenen yemeğe de orucun bekasına/devamına, kolaylıkla tutulmasına sebep olduğu için felâh denilmiştir.⁶ Cennet ehline ‘*müflihûn*’ denilmesi de orada ebedi olarak kalacakları içindir.⁷

Ezanda geçen “*Hayye ale’l-felâh*” ibaresinin anlamı da: “Haydin cennette devamlı kalmaya ve umduğunu elde edip kurtuluşa ermeye”⁸ olmaktadır. Bir çağırın olan ezanla insanlar bir taraftan ebedi kurtuluşun sebebi olan namaza çağrılırlar, diğer taraftan da İslâm’ın temel ilkesini oluşturan Allah’ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğu hususu günde beş vakit ilan edilmiş olur.

İbn Fâris (ö.395/1004) ‘f-l-h’ maddesiyle ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: ‘f-l-h’ harflerinden oluşan kelimenin iki asıl manası vardır. Birincisi yarmak, ikincisi de bekâ ve fevz. Kelimenin diğer manalarının bir şekilde bu asıl manaları ile münasebeti vardır.⁹ Buna göre bekâ, bir şeyin bulunduğu halde kalması, devam etmesi, sebat etmesidir. Fevz de zafer, galibiyet, kurtuluşa ermek, kötü gördüğü, istemediğı şeyden kurtulup istediğı şeye kavuşmak demektir.

3. Fevz, zafer, necat, halâs: Asım Efendi’nin de (ö. 1235/1839) belirttiğı gibi ‘felâh’, fevz, zafer, necât ve halâs manalarına da gelir¹⁰ ki bunların anlamları birbirine yakındır. Bunların hepsi de kurtuluş, kurtuluşa erme, başarı, galibiyet, arzu edilen şeyleri elde etme gibi anlamlara gelir. Kısaca felâh; kişinin saadet ve selamet içerisinde olup umduğunu elde etmesi, arzusuna kavuşması ve korktuğundan kurtulması demektir. Nitekim cahiliye dönemi şairlerinden olan Lebîd bir beytinde:

اعْقِلِي، إِنَّ كُنْتَ لَأَ تَعْقِلِي،... وَكَلَدَ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلًا

“Eğer akıllı isen, aklını kullan. Çünkü felâha eren/ umduğuna nail olan, aklını kullanandır”¹¹ diyerek felah kelimesini bu anlamda kullanmıştır. Aynı zamanda bu beyitte, felâh sözcüğünün cahiliye döneminde aşağıda belirtileceğı gibi Kur’an’daki anlamında kullanıldığı da görülmektedir.

³ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 393; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, V, 3458.

⁴ Kurtubî, *el-Câmiu liahkâmi’l-Kur’ân*, I, 182.

⁵ Askerî, *el-Fürûku’l-lugaviyye*, s. 211.

⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 392; Ebû Dâvûd, Ramazan, 1; Nesâî, *Sehv*, 103; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 496.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 3458.

⁸ Bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 28; İbn Mâce, *Ezân*, 1; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 496.

⁹ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüga*, s. 826.

¹⁰ Bkz. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I, 502.

¹¹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 257.

4. Hayır ve nimet içerisinde olma: ‘Felâh’ın, hayır ve nimette, refah ve rahat- ta daim ve baki olma anlamı da vardır.¹² Hatta felâh kelimesinin asıl anlamının bu olduğu söylenmiştir.¹³ Akıllı ve tedbirli olan ve hayrın bütün unsurları kendisinde gelişen kimse için “*kad eflaha: Kesin olarak kurtuluşa erdi*”¹⁴ denilmesi bundandır.

Felah sözcüğü Türkçede ise biri kurtuluş, necât, selamet; diğeri de saa- det/mutluluk, bahtiyarlık olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.¹⁵

İzzet Molla’nın: “Şebim şeb değildi sabâhım sabâh / Ararken dil-i zâra gel- meden felâh.” beytinde geçen felâh ile Namık Kemal’in “Vatan Türküsü” başlıklı şu beyitlerinde geçen: “İşte adû, karşıda hâzır-silah / Arş yiğitler vatan imdâdına. / Arş ileri, arş bizimdir felâh / Arş yiğitler, vatan imdâdına!” felâh kelimesi birinci anlamda; Nâbî’nin: “Görmez, ol kimse dû âlemde felâh / Ki sata sahte takvâ u sa- lâh” beytinde geçen felah da ikinci anlamda kullanılmıştır.¹⁶

B. Terim Anlamı

Kur’ânî bir kavram olan felâh’ın terim anlamına tefsir kitaplarında temas edilmediği gibi, ıstılahlarla ilgili kitaplarda da bulunmamaktadır.¹⁷ Konu ile ilgili bütün ayet-i kerimeler göz önünde bulundurularak Felâh: “Dinin haram kıldığı şey- lerden kaçınıp, emretmiş olduğu şeyleri yapan kimselerin ahirette kurtuluşa, ebedi saadet ve selamete ermesini ifade eden bir kavramdır” şeklinde tarif edilebilir. Ni- tekim Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nde felâh: “Kişinin dini ve ahlâkî yükümlü- lüklerini yerine getirmesinin sonucunda elde edeceği başarı ve mutlulukla ahirette ulaşacağı ebedî kurtuluş ve selameti ifade eder.”¹⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre insanın dünya ve ahirette böyle mutlu bir sonuca ulaşabilmesi için dinî ve ahlaki görevlerini samimiyet ve ihlâsla yerine getirmesi, bu yolda karşılaşacağı her türlü güçlüğü karşı koyması, başarıya ulaşmak için zorluklara, meşakkatlere sab- retmesi gerekir.

¹² Âsım Efendi, *Kâmû Tercemesi*, I, 502.

¹³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidaye*, I, 139.

¹⁴ Askerî, *el-Fürûku'l-lugaviyye*, s. 211.

¹⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türki*, s. 1002.

¹⁶ Şu beyitlerdeki felah da ‘kurtuluş’ anlamında kullanılmıştır:

“Bu mesel ile bulur cümle düvel fevz ü felâh / Hâzır ol cenge, eğer istersen sulh u salâh.”

“Felah bulmadı râh-i talepte benlik eden / Sana sen oldun o meslekte râh-zenlik eden.”

(bkz. M. Salâhî, *Kâmûs-i Osmânî*, IV, 191; M. Nâcî, *Lügat-ı Nâcî*, s. 497).

¹⁷ Râgıb (ö. 502/1108)’nin *el-Müfredât’ı*, Cürçânî (ö. 816/1413)’nin *Ta’rifât’ı*, Ebu’l-Bekâ (ö. 1095/1684)’nin *Külliyât’ı*, Tehânevî (ö. 1158/1745)’nin *Keşşâf’u Istilâhât’ı*-*fünû*’nu gibi eserlerde ‘Felâh’ kelimesinin ıstılâhî manası bulunmamaktadır.

¹⁸ Bkz. Adil Bebek “Felâh”, *DİA*. XII, 300.

II. Felâh'ın Eş ve Zıt Anlamlıları

A. Eş Anlamlıları

Kur'ân-ı Kerim'de felâh kavramının eş anlamlısı olarak fevz, necât ve zafer kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Felah kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca bu kavramlara da bir göz atmada fayda vardır.

1. Fevz

İnsanın bir şeyi başarması, elde etmesi, şerden, kötü gördüğü şeyden uzaklaşp sevdiği şeye kavuşması veya tehlikeli şeyden kurtulup imrendiği şeye ulaşması, işinde muvaffak olması gibi anlamlara gelen¹⁹ fevz kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle beraber 29 yerde geçmektedir.²⁰

Kur'ân'ın beyanlarına göre cehennem ateşinden uzaklaştırılıp cennete girdirilenler²¹, Allah ve Resûlüne itaat edenler²², Allah'ın kendilerinden, kendilerinin de Allah'tan razı olduğu kimseler²³, Azaptan kurtulup Allah'ın rahmetine nail olanlar²⁴, dünyada iken *"Ey Rabbimiz! Biz iman ettik, bizi başışla, bize rahmetinle muamele et, Sen merhametlilerin en merhametlisisin"* diye dua edip de inkârcıların kendileriyle alay ettiği kimseler²⁵ fevz bulup kurtuluşa ereceklerdir. İşte bu şekilde kurtuluşa eren kimseye 'fâiz' denir, çoğulu fâizûn'dur.

2. Necât

Arapça necâ-yencû fiilinin mastarı olan 'necâ' ve 'necât' kelimesi sözlükte kurtulmak anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen 'tenciye' hem kurtulmak, hem de kurtarmak anlamında kullanılır. İncâ' ise kurtarmak manasındadır. Ayrıca 'necâ', 'necve' ve 'mencâ' yüksek yere denir.²⁶

Râgib el-İsfehânî (ö. 502/1108), necât kelimesinin asıl itibarıyla bir şeyin diğerinden ayrılması manasında olduğunu belirtmektedir.²⁷ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Sâlih'in, kavmi ile mücadelesinin anlatıldığı bağlamda geçen, *"Biz, iman edenleri ve kötülüklerden korunanları kurtardık"*²⁸ ibaresi buyrulur ki, "onlardan ayırıp kurtardık" şeklinde bir anlama sahiptir.

Kur'ân-ı Kerim'de necât mastarından türeyen kelimeler 84 yerde geçmektedir.²⁹ Bunların çoğu, 'kurtarmak' anlamında olan 'tenciye' ve 'incâ' mastarından

¹⁹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 675; *el-Mu'cemü'l-vasit*, II, 712.

²⁰ M. Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 527.

²¹ Âl-i İmrân, 3/185.

²² Ahzâb, 33/71.

²³ Mâide, 5/119.

²⁴ En'âm, 6/16.

²⁵ Mü'minûn, 23/108-111.

²⁶ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, III, 934-35.

²⁷ Râgib, *el-Müfredât*, 'n-c-v' mad. s. 483.

²⁸ Neml, 27/53.

²⁹ M. Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 689-690.

türeyen kelimelerdir. Kur'an'da bu ifadeler daha çok dünyevî sıkıntı, meşakkat, gam ve kederden kurtarma için kullanılırken³⁰ iki yerde de cehennem ve ahiret azabından kurtarma anlamında kullanılmıştır.³¹ 'Necât' kelimesi ise sadece Mü'min sûresinin 41'inci ayetinde geçer. Bu ayette peygamberlerin insanları necata, onlara karşı olanların ise nâra/ateşe çağırdukları belirtilmektedir.

'Fevz' ile 'necat' kelimesinin her ikisinde kurtulmak manasını tazammun etmekle birlikte fevz, kötü görülen bir şeyden kurtulup, istenilen şeye kavuşmayı ifade etmektedir. Onun için Kur'an-ı Kerim'de cehennemden kurtulup cennete kavuşma 'fevz' kelimesiyle ifade edilmiştir.³² Nisâ sûresindeki: "Keşke ben de onlarla beraber olsaydım da büyük bir nimete ve ganimete erseydim"³³ ayeti de bu yönde bir anlam taşımaktadır. Buna mukabil necat ise kötülüklerden, eziyet ve işkenceden kurtuluş anlamına gelmektedir.³⁴

3. Zafer

Felâh kelimesiyle eş anlamlı görülen bir diğer kelime de 'zafer' dir. 'Zafire – yezferu' fiilinin mastarı olup isim olarak da kullanılan 'zafer'; sözlükte, bir şeyi elde etmek, düşmanı yenip ona karşı üstünlük sağlamak, galip gelmek anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de bu kökten iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan ilki isim olan 'tırnak' anlamındaki 'zufur'³⁵, diğeri ise 'galip getirdi, üstün kıldı anlamında olan 'ezfera' fiilidir.³⁶ Râgıb el-İsfehânî, zufur/tırnak ile zafer arasındaki münasebeti "bunun aslı falan kimse tırnağını ona batırdı, sözüdür." diyerek kurmuştur.³⁷ Zafer, istediğini elde etmek anlamında 'fevz' yerine de kullanılır ise de fevz, zafer yerine kullanılmaz.³⁸

B Felah Kelimesinin Zıt Anlamlıları

Kur'an-ı Kerim'de felâh'ın zıt anlamlısı olarak iki kelime kullanılmaktadır: Hüsrân ve haybet.

1. Hüsrân

Allah Teâlâ A'râf sûresinin 8 ve 9'uncu ayetlerinde:

وَالْوَزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْمُونَ

³⁰ Bkz. Bakara, 2/49; Tâhâ, 20/40; Enbiyâ, 21/76; Sâffât, 37/15; Duhân, 44/30.

³¹ Bkz. Meryem, 19/72; Saff, 61/10.

³² Bkz. Âl-i İmrân, 3/185.

³³ Bkz. Nisâ, 4/73.

³⁴ Askerî, *el-Fürûku'l-lugaviyye*, s. 210.

³⁵ Bkz. En'am, 6/146.

³⁶ Bkz. Fetih, 48/24.

³⁷ Bkz. Râgıb, *el-Müfredât*, 'z fr' mad. s. 314.

³⁸ Bkz. Askerî, *el-Fürûku'l-lugaviyye*, s. 211.

“Adil, hak tartı o günde olacaktır.³⁹ Kimlerin sevabı ağır basarsa, işte onlar felâha/kurtuluşa erenlerdir. Ama kimlerin sevabı da hafif gelirse, işte onlar ayetlerimize haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini hüsrana uğratanlar/ziyana sokanlardır.” buyurmuştur.

Mü'minûn sûresinin 102 ve 103'üncü ayetlerinde de:

فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ

“Kimlerin tartıları ağır gelirse, işte onlar felâha/kurtuluşa erenlerin ta kendileridir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, işte onlar da kendilerini hüsrana/ziyana uğratanların ta kendileridir. Onlar cehennemde ebedî kalacaklardır.” buyurur.

Görüldüğü gibi ayetlerde 'felâh'ın karşıtı olarak 'hasirû (hüsrân)' ifadesi kullanılmıştır.

Hasire - yahseru fiilinin mastarı olan *hüsrân* kelimesi, sözlükte zarar etmek, sermayesi noksanlaşmak, helak olmak, sapıtmak, kaybetmek, zayi etmek anlamına gelmektedir.⁴⁰

Kur'ânî bir kavram olarak ise hüsrânı; “insanın, ömrünü inanç ve ibadetten yoksun olarak boş şeyler uğruna tüketip ahirette ebedi bir kayıp ve zarara uğraması” şeklinde tarif etmek mümkündür. Hüsrân kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle birlikte 65 yerde geçmektedir.⁴¹ İki yerde 'apaçık hüsrân' anlamında “*el-husrânü'l-mübîn*”⁴² şeklinde, bir yerde de “*hüsrânen mübînen*”⁴³ şeklinde 'mübîn/besbelli' sıfatıyla birlikte geçmektedir.

Râgıb el-İsfehânî demiştir ki: “Hüs ve hüsrân, sermayenin noksanlaşması, eksilmesi, zarar etmesi demektir. Bu eksilme bazen insana nispet edilerek “hasira fûlanün: Falan zarar etti, battı” denir; bazen de fiile nispet edilerek “hasirat ticaratühû: Falanın ticareti zarar etti/ ziyana uğradı” denir.

Hüsrân hem dünyadaki mal, makam ve itibar gibi dış kazançların kaybedilmesi için kullanılır ki, bu kullanım daha yaygındır. Hem de sağlık, selamet, akıl, iman ve sevap gibi nefis/rûhî, manevi kazançların kaybedilmesi için kullanılır. İşte

³⁹ Ayette 'el-veznü' mübteda, 'el-hakku' onun sıfatı 'yevmeizin' de zarf olup haberdur. (Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 425; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 535; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, II, 67; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, I, 536). Ayete Türkçe meallerde genellikle 'el-hakku' haber yapılarak mana verilmektedir: “O gün tartı tam doğrudur.” (S. Ateş), “O gün iyi ve kötüyü ayıran ölçü haktır.” (Y. Nuri Öztürk). Kanaatimizce böyle mana vermek, iki bakımdan doğru değildir: a) Haber genellikle nekre gelir. Ma'rife geldiği de olur ama o zaman kasr veya ihtisas ifade eder. b) Ayette vurgulanmak istenen şey, orada tartının hak olması değil, orada amellerin doğru tartılacağı, adil değerlendirileceği, hiç kimsenin yaptığının yanına kalmayacağı hususudur.

⁴⁰ Bkz. *el-Mu'cemü'l-vasîf*, I, 233.

⁴¹ M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 'h-s-r' maddesi, s. 231-232.

⁴² Bkz. Hac, 22/11; Zümer, 39/15. Mealleri şöyledir: “*İnsanlardan öylesi vardır ki, Allah'a kayıdan kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa, gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse, gerisingeri (küfre) dönüverir. O dünyada da kaybetmiştir, ahirette de. İşte bu apaçık hüsrânın/ziyanın ta kendisidir.*” (Hac, 22/11), “*De ki: Asıl hüsrana uğrayanlar, kıyamet gününde hem kendilerini hem de ailelerini hüsrana sokanlardır. İyi bilin ki bu, apaçık hüsrânın ta kendisidir.*” (Zümer, 39/15).

⁴³ Bkz. Nisâ, 4/119. Anlamı şöyledir: “*Kim Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinirse, şüphesiz o apaçık bir hüsrana düşmüştür.*”

Yüce Allah'ın aşağıdaki ayette apaçık hüsrân diye nitelediği de budur⁴⁴: “Şüphesiz hüsrâna uğrayanlar, kıyamet gününde hem kendilerini hem de ailelerini hüsrâna sokanlardır. İyi bilin ki bu, apaçık hüsrânın ta kendisidir.”⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de; dinin esaslarını inkâr edenlerin⁴⁶, Allah'a ortak koşanların⁴⁷, Allah'ın ayetlerini inkâr edenlerin⁴⁸, kıyamet gününde Allah'ın huzuruna çıkıp hesaba çekileceklerine inanmayanların⁴⁹, batıl şeylere inananların⁵⁰, Allah'a vermiş oldukları ahitlerine riayet etmeyenlerin, O'nun emirlerini yerine getirmeyenlerin ve yeryüzünde bozgunculuk, fitne, fesat çıkaranların⁵¹, şeytanın kendilerini kuşatıp Allah'ı anmayı unutturduğu, böylece 'hızbü's-şeytân/ şeytanın hizbi, yandaşları olanların⁵², Allah'a dinin bir ucundan bir kenarından tereddütle ibadet edip başlarına iyilik gelince, ellerine nimet geçince sevinenlerin, başlarına bir bela ve musibet gelince ise 'bu dinde hayır yokmuş' diye gerisin geri dönenlerin⁵³, İslâmın dışında başka bir din arayanların, başka din peşinde koşanların⁵⁴ hüsrâna uğrayacakları belirtilmiştir.

Kur'an'da bir de “el-ehserûn: En çok hüsrâna, ziyana uğrayanlar” şeklinde vasfedilen bir kesim vardır ki bunlar da; ahirete inanmayanlar⁵⁵, Allah'ın ayetlerini ve tekrar diriltiği Rablerinin huzuruna çıkartılacaklarını inkar ettikleri için dünyadaki amelleri boşa gidenler⁵⁶, insanları Allah'ın yolundan/dininden alıkoyanlar, Hakkın doğru yolunu eğri göstermeye çalışanlar ve böylece Allah'ın lanetine uğrayanlar⁵⁷, Hz. İbrahim'e, -tabii genel olarak bütün peygamberlere- tuzak kurmak isteyen kimselerdir.⁵⁸

Râğıb el-İsfehânî, Kur'an'da zikredilen hüsrânın hep kıyamet günü ile ilgili olduğuna, dolayısıyla da dünyevi değil mahza dini bir içeriğe sahip olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁹

Türkçede de 'felâh'ın zıttı için hüsrân kelimesi kullanılmaktadır. Nitekim Mehmed Âkif Ersoy'un şu beyitlerinde bu tarz bir kullanım söz konusudur:

Hâlikın nâ mütenâhî adı var, en başı: Hak.

⁴⁴ Râğıb, *el-Müfredât*, 'h-s-r' mad. s. 147.

⁴⁵ Zümer, 39/15.

⁴⁶ Mâide, 5/5.

⁴⁷ Zümer, 39/65.

⁴⁸ Zümer, 39/63.

⁴⁹ En'âm, 6/31.

⁵⁰ Ankebût, 29/52.

⁵¹ Bakara, 2/27.

⁵² Mücâdele, 58/19.

⁵³ Hac, 22/11.

⁵⁴ Â-i İmrân, 3/85.

⁵⁵ Neml, 27/5.

⁵⁶ Kehf, 17/103-105.

⁵⁷ Hüd, 11/18-22.

⁵⁸ Enbiyâ, 21/70.

⁵⁹ Râğıb, *el-Müfredât*, s. 148. Dilimizde de hüsrân bu manada kullanılır. Nitekim M. Salâhî: “Hüsrân; zarar, ziyan manasına olan hasâr ve hasâret ile müteradiftir. Lakin bu kelime zarardîde manasından ziyade dalâlet manasında kullanılır kidiğer iki lafzın medlûlü maddiyata, bunun mazmunu ise ma'neviyyâta ait demektir.” der. (Bkz. M. Salâhî, *Kâmûs-i Osmânî*, III, 335).

Ne büyük şey, kul için, hakkın elinden tutmak.
Hani ashab-ı kiram ayrılalım derlerken
Mutlaka sure-i ve'l-asr'ı okurmuş bu neden?
Çünkü meknûn o büyük surede esrâr-ı felâh
Başta imân-ı hakîkî geliyor, sonra salâh;
Sonra hak, sonra sebat: İşte kuzum insanlık;
Dördü birleşti mi, yoktur sana hüsrân artık.⁶⁰

2. Haybet

Kur'ân-ı Kerîm'de felâh'ın zıt anlamlısı olarak kullanılan kelimelerden biri de 'haybet'dir. Yüce Rabbimiz Şems sûresinin 9 ve 10'uncu ayetlerinde:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

"Nefsini temizleyip arındıran, yücelten kimse muhakkak felâha/ ebedi kurtuluşa ermiştir. Onu korumayıp günahlarla alçaltan kimseler ise zarar edip hüsrana uğramışlardır."

Ayette '*hüsrana uğramış, emeline kavuşmamış*' anlamında kullanılan kelime '*hâbe*' fiilidir. Haybe, *hâbe-yehîbü* fiilinin mastarı olup sözlükte; istediğini elde edememek, emeği ve çalışması boşa gitmek, zarar etmek, ziyana uğramak, bir şeyden mahrum kalmak, menedilmek, me'yûs olmak gibi anlamlara gelir.⁶¹ Bu vasıflara sahip olan kimseye de hâib denir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten gelen kelimeler, üçü '*hâbe*' mazi fiil⁶² ve biri de ism-i fail olan '*hâib*'in çoğulu '*hâibîn*'⁶³ olmak üzere dört yerde geçmektedir.

Âlûsî '*hâbe*'nin; yakın anlama sahip olan yeisten daha özel bir anlamı tazammun ettiğini ifade etmiş ve bu çerçevede şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Haybet, ye's gibi ümidin kesilmesi demektir. Ye's ile arasındaki fark şöyle belirtilmiştir: "Haybet, bir şeyi ümit edip bekledikten sonra olur; ye's ise umup beklemeden önce de sonra da olabilir. Ye's'in zıttı recâ, haybet'in zıttı ise zaferdir."⁶⁴

Türkçede de haybet'in ismi faili olan hâib kelimesi kullanılır. Hâib, dilimizde emeline, istek ve gayesine eremeyen, muvaffak olamayan, mahrum, bî-behre/nasipsiz demektir.⁶⁵

III. Kur'ân-ı Kerîm'de Felâh

Kur'an'da bizzat '*felâh*' kelimesi değil de iflâh mastarından türeyen kelimeler 40 yerde geçmektedir.⁶⁶ Kelime Kur'an'da da, daha önce belirtilmiş olan sözlük

⁶⁰ M. Akif Ersoy, *Safahat*, s. 379.

⁶¹ *el-Mu'cemü'l-vasîl*, I, 233.

⁶² Bkz. İbrâhîm, 14/15; Tâhâ, 20/61, 111; Şems, 91/10.

⁶³ Bkz. Âl-i İmrân, 3/127.

⁶⁴ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, IV, 49 (Al-i İmran 127).

⁶⁵ Ş. Sami, *Kâmûs-i Türki*, s. 572.

⁶⁶ Bkz. M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mucemü'l-müfehres*, s. 526.

manasında kullanılmaktadır. Hatta bazı müfessirler, bu kökten gelen kelimelerin geçtiği yerlerde, açıklamalarını kelimenin sözlük manasına dayandırmaya çalışmışlardır.

Kelimenin asıl manalarından birinin yarmak olduğuna yukarıda temas etmiştik. İnsanın ebedi ve gerçek kurtuluşa erebilmesi için önündeki engelleri, güçlükleri, zorlukları, meşakkatleri yarıp aşması gerekir. Buradan da anlaşılıyor ki felâh, kurtuluşa ermektir, fakat bu kurtuluş hemen kolaylıkla, meşakkatsızca elde edilen bir şey değildir. Kurtuluşa erebilmek için çalışmak, didinmek, gayret göstermek gerekir. Öncelikle samimiyet ve ihlâsla iman esaslarına inanmak, başta namaz, oruç, zekât gibi ibadetler olmak üzere Allah'ın emretmiş olduğu bütün emirleri yerine getirmek, yasak kıldığı hususlardan da sakınmak gerekir. Nitekim Bakara sûresinin beşinci ayetinin tefsirinde Reşid Rıza ile Ebû Zehra'nın 'felâh' kelimesindeki bu anlama işaret ettikleri görülmektedir.⁶⁷

Felâhın beka/ sabit ve devamlı olmak manası nazar-ı dikkate alınarak Kur'an'da geçen "Ülâike hümül-müflihûn" ifadesine, "ebedi kurtuluşa erecekler ve devamlı nimetler içerisinde bulunacaklardır, cennette ebedi kalacaklardır" gibi manalar verilmiştir.⁶⁸

Kur'an'da (f-l-h) kökünden gelen kelimelere genel olarak korktuklarından kurtulup umduğuna nail olmak, kurtuluşa ermek, saadet ve selamete kavuşmak manaları verilmektedir⁶⁹ ki zaten bunlar felâh'ın sözlük manasında mevcuttur.

Elmalılı Hamdi Yazır, felâh kelimesinin sözlük manasıyla Kur'an'da kullanılan manası arasında irtibat kurarak şöyle demiştir: "*Felâh*, aslında 'felâhat' gibi 'yarmak' manasıyla ilgilidir ki, önündeki maniayı/engeli yarıp, kendini kurtarmak ve istediğine ermek yani zafer bulmaktır. Müminler de dünya, tabiat ve şehvet mânialarını yarıp, gaybda gizlenen matluplarına/isteklerine erenler ve ahirette ebedi felâh bulanlar olacaktır."⁷⁰

Kur'an'da bazı kelimelerin birden çok anlamı vardır. Bilindiği gibi birden çok anlamı olan bir kelimenin değişik ayetlerde farklı manalarda kullanılmasına 'vücûh' denilmiştir. Bazen de birden çok kelime aynı anlamda kullanılmaktadır ki buna da 'nezâir' denilmiştir.

Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) bu sahada yazılmış ilk eser olarak kabul edilen "el-vücûh ve'n-nezâir" isimli eserinde Kur'an'da 'felâh' kökünden gelen 'efleha' fiilinin iki anlamda kullanıldığını belirterek şöyle demiştir:

a. Efleha; '*seide*' manasına kullanılmaktadır ki anlamı saadete erdi, mutlu, bahtiyar oldu demektir. Aşağıdaki ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır:

فَدَّ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ "Müminler saadete erdi, mutlu, bahtiyar oldu."⁷¹

⁶⁷ Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I, 137; Ebû Zehra, *Zehratü't-tefâsîr*, I, 114.

⁶⁸ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 63; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 116; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 27.

⁶⁹ Bkz. Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 63; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 116-117.

⁷⁰ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 204.

⁷¹ Mü'minûn, 23/1.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى “Kötülüklerden arınan saadete erdi, mutlu, bahtiyar oldu.”⁷²

b. Fevz manasına kullanılmaktadır ki anlamı, kötü gördüğü şeyden kurtulup istediği şeye kavuşmak demektir. Şu ayetlerde bu anlamdadır:

إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمَجْرِمُونَ “Hakikat şu ki, mücrimler ahirette kurtuluşa ermezler, umduklarına nail olmazlar.”⁷³

إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ “Hakikat şu ki, zalimler kurtuluşa ermezler, umduklarına nail olmazlar.”⁷⁴,⁷⁵

Mukatil’in izahına göre Kur’an’da 40 yerde geçen ‘efleha’ ve türevleri ya ‘seide’ ya da ‘fâze’ manasında kullanılmaktadır. Peki, hangi ayetlerde ‘seide’ ve hangi ayetlerde fâze’ manasına kullanılmıştır? Verilen misallere bakılınca ‘efleha’ fiilinin müspet/olumlu ise ‘seide’ manasına, menfi/olumsuz ise ‘fâze’ manasına kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mukatil’in bu izahı, kanaatimizce kesin ve bağlayıcı görülmemektedir. Zira onun müspet fiillere vermiş olduğu mananın menfi fiillere, menfi fiillere vermiş olduğu mananın da müspet fiillere verilmesi mümkün görülmektedir. Nitekim “kad efleha’l-mü’minûn’ ayetini Beyzâvî ‘onlar isteklerine kavuştular’,Nesefî de, “onlar kaçtıklarından kurtulup isteklerine kavuştular” diye açıklamışlardır.⁷⁶

A. Kur’an’da Felâh Kelimesinin Kullanılış Şekilleri

Kur’an’da bu kökten gelen kelimeler hep ‘iflâh’ mastarından türeyen kelimeler olup ya fiil ya da ism-i fâil olarak gelmiştir. Fiil olarak gelenler:

1. Dört yerde geçmiş zaman kipiyle ‘أَفْلَحَ efleha’ şeklinde gelmiş olup hepsinin başında da ‘قَدْ kad’ edatı vardır.

2. 23 yerde geniş zaman kipi olarak gelmiştir. Bunlardan 12’si ‘لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ lealleküm tüflihûn’, biri ‘لَنْ تُفْلِحُوا len tüflihû’, 10’u da ‘لَا يُفْلِحُ lâ yüflihu’ şeklinde gelmiştir.

İsm-i fâil olanlara gelince ise 13 yerde ‘الْمُفْلِحُونَ el-müflihûn’ şeklinde gelmişlerdir.⁷⁷

1. Kad Efleha

Biraz önce belirtildiği gibi dört ayet-i kerime ‘kad efleha’ diye başlamaktadır.

⁷² A’lâ, 87/14.

⁷³ Yûnus, 10/17.

⁷⁴ Yûsuf, 12/23.

⁷⁵ Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, s. 172. Mukatil b. Süleyman’ın dışında bu konuda eser yazan Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî’nin *el-Vücûh ve’n-nezâir* (Thk: Arabî Abdülhamid Ali, Berut, ts.) isimli kitabı ile İbnü’l-Cevzî’nin *Nüzhetu’l-ayûni’n-nevâzir fi ilmi’l-vücûhi ve’n-nezâir* (Thk: M. Abdulkerim Kazım er-Râdî, Beyrut, 1988) isimli kitaplarında ‘felah’ maddesine yer verilmemiştir.

⁷⁶ Bkz. Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, II, 462; Nesefî, *Medârik*, III, 170.

⁷⁷ Bkz. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mucemü’l-müfehres*, ‘f-l-h’ mad.

Bilindiği gibi 'kad' edatı mazi fiilin başına gelince tahkîk yani o işin muhakkak olduğunu ifade etmekte ve çoğunlukla beklenen bir habere cevap olarak gelmektedir. Sanki müminler, kurtuluşa erecekleri hususunda bir müjde bekliyorlardı. Bunun için kendilerine bekledikleri şeyin sabit olduğuna delalet eden bir ifade ile hitap edilerek 'kad eflaha'l-mü'minûn: Müminler muhakkak kurtuluşa ermiştir'⁷⁸ buyrulmuştur.⁷⁹

2. Lealleküm tüflihûn

Biraz önce de kaydedildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de 12 yerde 'لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ' *lealleküm tüflihûn* ibaresi geçmektedir. 'Lealle', dilimizde 'belki, umulur ki, umarım ki' anlamına gelen bir edattır. Sözü söyleyen Allah olunca o zaman 'ummak' fiili sözü söyleyene değil, muhataba yani insana ait olur, çünkü Allah söylediği şeyin olup olmayacağını kesin olarak bilmektedir. Onun için Kur'ân-ı Kerîm'de 'lealleküm tüflihûn' ve benzeri ifadeler, irab bakımından kendilerinden önceki fiilin failinden 'hal' olurlar. Mesela

وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (Hac, 22/67) ayetinin meali şöyle olur: "Ebedi kurtuluşa ermenizi umarak hayır işleyiniz." Buna göre ayette: a) Kurtuluşa ermenin yüce bir merteye olduğuna ve buna kavuşmanın kolay olmadığına, b) İnsanın ibadetiyle gururlanmaması, devamlı havf ile recâ arasında olması gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁸⁰

3. el-Müflihûn

'İflâh' masterından türemiş ism-i fâil olan 'el-müflih'in çoğulu 'el-müflihûn' Kur'ân-ı Kerîm'de 13 yerde geçmektedir.

Müflih felâh bulan, ebedi kurtuluşa eren, devamlı nimet ve hayır içinde olan, kötü gördüğü şeylerden kurtulup umduğuna nail olan demektir.

Kur'an'daki tertibe göre 'الْمُفْلِحُونَ' kelimesinin ilk geçtiği yer olan Bakara sûresinin 5'inci ayetindeki وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ifadesini İbn Abbas (r.a): "Onlar istediklerini elde etmişler ve kaçtıkları şeyin şerrinden kurtulmuşlardır" şeklinde açıklamıştır.⁸¹

İbn Cerîr (ö.310/922) de bu ibareyi şöyle izah etmiştir: "Onlar kurtuluşa ermişler ve Allah katında istedikleri şeye kavuşmuşlardır. Yani onlar güzel amelleri, Allah'a, kitaplarına ve peygamberlerine inanmaları sebebiyle Allah katında, istemiş oldukları sevabı ve ebedi olarak cennette kalmayı elde etmişler, Allah'ın, düşmanları için hazırlamış olduğu azaptan kurtulmuşlardır."⁸²

⁷⁸ Mü'minûn, 23/1.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 216; Neseî, *Medârik*, III, 170.

⁸⁰ Bkz. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, I, 61. Beyzâvî bu izahı Bakara sûresinin 21'nci ayetinin tefsirinde yapmıştır.

⁸¹ Bkz. İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, I, 250; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 44.

⁸² İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, I, 250.

Begavî (ö.516/1122) ise söz konusu ibareyi şöyle açıklamaktadır: “İşte onlar kurtuluşa erenler, maksatlarına nail olanlardır. Onlar cennete kavuşup cehennem ateşinden kurtulmuşlardır. Felâh beka manasına da gelir. Buna göre ayetin manası “onlar devamlı nimet içinde kalacaklardır” şeklinde olur. Felâh’ın asıl manası kesmek ve yarmaktır. Yeri sürüp yardığında dolayı çiftçiye fellâh denilmiştir. Buna göre ayetin manası “onların dünya ve ahirette hayır içerisinde olacakları kesinleşmiş/ kesin karar verilmiş, belirlenmiştir” şeklinde olur.⁸³

Bezzâvî (ö.691/1291) de söz konusu ayette geçen ‘müflih’ kelimesini şöyle açıklar: “Müflih, zafer yolları kendisine açılmışçasına, istediğini elde eden kimse demektir.⁸⁴ Burada Bezzâvî, kelimenin kök manasındaki “yarmak, açmak” anlamıyla irtibat kurmaktadır.

İbn Kesîr (ö.774/1372) aynı ayeti şöyle açıklar: “...ve onlar dünya ve ahirette felâha/kurtuluşaa erenlerdir”⁸⁵

Tefsîru’l-menar’da bu ayetin tefsirinde bir hususa dikkat çekilmektedir: “Felâh; isteğine kavuşmak, umduğunu elde etmektir. Fakat kişi, meşakkat çekip yorulmaksızın bir şeyi kolayca, zahmetsizce elde edince ‘efleha’r-racülü: adam felâha erdi’ denilmez. Bilakis felah’ın sözlük manasının gerçekleşmesi için insanın rağbet ettiği şey için çalışması, didinmesi, gayret etmesi gerekmektedir. Nitekim konumuz olan ayette felâha erenler; Hz. Peygambere ve ondan öncekilere indirilen kitaplara iman etmek, Hz. Peygamberin tebliğ etmiş olduğu emirlere uyup nehiylerden kaçınmak suretiyle istediklerine nail olmuşlardır.”⁸⁶

Tespitlerimize göre bu kelimenin Kur’an’daki kullanımının bazı özellikleri vardır ki, bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- a. Övgü ifadesi olarak kullanılır,
- b. Sadece müminler hakkında kullanılır,
- c. Çoğul olarak müflihûn şeklinde kullanılır, tekil olarak kullanılmaz,
- d. Mutlak olarak “kurtuluşa erenler” şeklinde kullanılır, neden kurtuldukları belirtilmez,
- e. İsim cümlesi içerisinde hep haber olarak ve başında ‘el’ takısı bulunarak kullanılır,⁸⁷

c. Kendisinden önce hep zamir-i fasl gelir.⁸⁸

Kısaca isim cümlesi olarak وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ şeklinde kullanılır.⁸⁹

Bu ifade çok güçlü bir anlam içermektedir. Şöyle ki:

⁸³ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1, 63.

⁸⁴ Bezzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1, 39.

⁸⁵ İbn Kesir, *Tefsir*, 1, 44.

⁸⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1, 137.

⁸⁷ Bu özelliğin tek istisnası Kasas süresinin 67. ayetidir.

⁸⁸ Son iki özelliğin tek istisnası Kasas süresinin 67. ayetidir.

⁸⁹ Kelimenin Kur’an’daki kullanımı böyledir, yoksa kural olarak bu kelime her yerde böyle kullanılır, demek değildir.

a. Bilindiği gibi isim cümlesi sübût, fiil cümlesi de hudûs ifade eder. İsim cümlesiyle ifade edilmiş olması onların felâhda sabit olacaklarını, bunun geçici olmayacağını ifade eder.

b. ‘*Ülâike*’ uzağa işaret için kullanılan isim-i işaretidir. Müminler yakın oldukları halde onlara uzaklık bildiren ‘*ülâike*’ ile işaret edilmesi onların manevi derecelerinin yüceliğini, kurtuluşa ermenin pek yüce bir mertebe ve âlî bir derece olduğunu ifade eder.

c. Haber (*el-müflihûn*) ma’rife olarak gelmiştir. İsim cümlesinde asıl olan mübtedanın ma’rife, haberin nekre olmasıdır. Burada olduğu gibi haber ma’rife olursa te’kîd ifade eder, hatta kasr da ifade eder.⁹⁰

d. Ayrıca haber ile mübtedanın arasına ‘*hüm*’ zamiri gelmiştir ki, buna zamir-i fasl denir, bu da tekit ve kasr ifade eder.⁹¹

B. Felâha Erecek Olanlar

Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif ayetlerde felâha erecek kimselerden bahsedilmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Temizlenip arınanlar,
2. Rabbinin ismini zikredip namaz kılanlar⁹²,
3. Nefsini temizleyip arındıranlar, yüceltenler⁹³,
4. İman edenler,
5. Namazlarını huşû, tam bir samimiyet ve ihlas içinde kılanlar,
6. Boş ve yararsız söz ve işlerden yüz çevirip kıymetli vakitlerini zayi etmeyenler,
7. Zekâtı verenler/ zekat vermek için çalışanlar⁹⁴,

⁹⁰ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 802; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 204.

⁹¹ Zamir-i fasl üç şey ifade eder: a) Kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil, haber olduğunu, b) Tekîd, c) İhtisas/kasr. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 161; Neseî, *Medârik*, I, 47; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 602.

⁹² A’lâ, 87/14-15. Ayette geçiş arınmak anlamında olan tezekkâ fiili üç şekilde yorumlanmıştır:

a) Nefsi, küfür, masiyet ve kötü huylardan arındırıp temizlemek. Bu, ruh temizliği, iç temizlik, kısaca manevi temizlik demektir. b) Namaz için abdest alıp temizlenmek ve böylece tertemiz bir halde yaşamak. Bu da dış temizliği, beden temizliği, kısaca maddi temizlik demektir. c) Zekât vermek. (Neseî, *Medârik*, IV, 512-513; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münir*, IV, 599). Zekât kelimesi de aynı kökten (z-k-v) gelmekte olup sözlükte temizlik, arınma, artma ve bereketlenme anlamındadır. Zekât veren kimse bununla, kendi nefisini/benliğini günah kirlerinden, malını da yoksulun hakkından temizlemiş olur. Netice olarak içini, dışını, kazancını ve servetini temizleyen, temiz tutan kimse kesin olarak kurtuluşa ermiş olur.

⁹³ Şems, 91/9-10.

⁹⁴ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ Mü’minûn, 23/4 bu ayete meallerde genellikle “Onlar zekatlarını verirler”, “Onlar zekâtı eda ederler” gibi mana verilmekte ise de kanaatimizce bu mana isabetli görülmemektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de 32 yerde zekât vermek anlamında hep ‘îtâ’ mastarından türeyen kelimeler kullanılmıştır. (Bkz. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, ‘z-k-v’ mad. s. 332-333). Oysa burada ‘fâilûn’ kelimesi zikredilmiştir. Buna göre ayetin manası; “Onlar zekât (vermek) için faaliyet gösterirler, çalışırlar” şeklinde olmalıdır. Bilindiği gibi zekât vermek için şer’an nisap miktarı mala malik olup zengin olmak, zekât verecek maddi güce sahip olmak gerekir. İşte ayet bunu ifade etmektedir.

8. Edep yerlerini/ namus ve iffetlerini koruyanlar,
9. Emanetlerine/ kendilerine bırakılan emanetlere, kendileri için birer emanet mesabesinde olan uhdelerindeki görevlerine riayet edenler,
10. Ahidlerine/ vermiş oldukları sözlere riayet edenler,
11. Namazlarına riayet edenler/ namazlarını vaktinde ve adabına uygun olarak kılmaya devam edenler⁹⁵,
12. Riba yemeyenler,
13. Allah'ın emrine karşı gelmekten sakınanlar⁹⁶,
14. İçki içmekten,
15. Kumar oynamaktan,
16. Fal oklarıyla yönünü tayin etmekten ve
17. Putlara tapmaktan kaçınanlar⁹⁷,
18. Sabredenler,
19. Zulme karşı toplumsal direnç göstererek sabır hususunda birbirleriyle yarışanlar,
20. Sınır boylarında nöbet tutanlar/ düşmanla, nefisle ve şeytanla mücadele için devamlı hazırlıklı bulunanlar⁹⁸,
21. Allah'a manen yaklaşılmaya vesile⁹⁹/yol arayanlar,
22. Allah yolunda cihat edenler¹⁰⁰,
23. Kötü ve zararlı şeylerle iyi ve yararlı şeylerin bir olmadığını bilip haramlardan kaçınanlar¹⁰¹,
24. Düşman bir toplulukla karşılaşınca sebat edip var güçleriyle direnenler, gevşekliğe kapılmayanlar,
25. Allah'ı çokça zikredenler¹⁰²,
26. Allah'ın huzurunda saygıyla rukua eğilenler,
27. Secdeye kapananlar,
28. O'na her an kulluk görevlerini yerine getirerek ibadet edenler,
29. Hayır işleyenler, yararlı iş yapanlar¹⁰³,

⁹⁵ Mü'minûn, 23/1-9.

⁹⁶ Al-i İmran, 3/130.

⁹⁷ Mâide, 5/90.

⁹⁸ Al-i İmran, 3/200.

⁹⁹ Vesile, sözlükte bir şeye yakın olma vasıtası, muradına erme sebebi, vasıta, bir şeye rağbet ederek ulaşmak gibi anlamlara gelir, çoğulu vesâil'dir. Kur'ânî bir kavram olarak vesile, kurbet manasındır ki Allah'ın rızasını elde etmeye ve O'na manen yaklaşılmaya sebep olan ilim, ibdet ve güzel amellerdir. Tevessül de: Bir şeye sarılmak, maksada erişmek için bir şeyi vesile edinmek manasındır. (Bkz. İbn Mazûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4387; Râgıb, *Müfredât*, s. 524; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, s. 539). Vesile kelimesi Kur'an'da iki yerde geçmektedir: (Mâide, 5/35; İsrâ, 17/57). Mâide sûresindeki ayette, müminlerden, Allah'a yaklaşmak için vesile aramaları istenmektedir. Bu da insanı Allah'ın rızasına ve lütfuna erdirecek salih/ güzel amellerdir.

¹⁰⁰ Mâide, 5/35.

¹⁰¹ Mâide, 5/100.

¹⁰² Enfal, 8/45.

30. Günahlarından tevbe edip Allah'a yönelenler¹⁰⁴,
31. İbadet yapmak ve cuma namazı kılmak suretiyle ahiretleri için çalıştıkları gibi cuma namazını müteakip yeryüzüne dağılarak kimseye muhtaç olmamak için Allah'ın lütfundan helal yollarla rızıklarını arayanlar¹⁰⁵,
32. Ahirete, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'a ve daha önceki ilahi kitaplara inananlar¹⁰⁶,
33. İnsanları hayra davet edenler,
34. Ma'rûfu/ aklın ve dinin güzel gördüğü şeyleri emredenler,
35. Münkerden/aklın ve dinin kötü gördüğü şeylerden sakındıranlar, böylece insanların hayrı, iyiliği için çalışanlar¹⁰⁷,
36. Hz. Peygambere inanan, hürmet eden, yardım eden ve onunla gönderilen nura/Kur'an'a uyanlar¹⁰⁸,
37. Allah yolunda, O'nun dininin hâkim olması için mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler¹⁰⁹,
38. Aralarında hükmetsin diye Allah ve Resûlünün buyruklarına çağrıldıkları zaman "işittik ve itaat ettik" diyerek teslimiyet gösterip boyun eğenler, Allah ve Resûlünün kesin hükümleri dışında başka hükümler, başka görüşler peşinde koşmayanlar¹¹⁰,
39. Akrabaya, yoksula, yolda kalmışa, hakkını verenler, yardımda bulunanlar¹¹¹,
40. Allah'a ve Peygamber'e karşı gelenlere –bunlar babaları, oğulları, kardeşleri ve akrabaları da olsa- içlerinde sevgi beslemeyenler¹¹²,
41. Nefislerinin tamahkârlığından, cimriliğinden korunanlar, cömert olanlar¹¹³,
42. Yaptıkları kötülüklerden dönüp iman edenler ve salih amel işleyenler/din için, insanlık için yararlı işler yapanlar¹¹⁴,
43. İşlerini ve ibadetlerini güzel yapanlar¹¹⁵,
44. Düşmanın hilelerini alt edip üstün gelenler¹¹⁶,

→

¹⁰³ Hac, 22/77.

¹⁰⁴ Nur, 24/31.

¹⁰⁵ Cuma, 62/10.

¹⁰⁶ Bakara, 2/3-5.

¹⁰⁷ Al-i İmran, 3/104.

¹⁰⁸ A'raf, 7/157.

¹⁰⁹ Tevbe, 9/88.

¹¹⁰ Nûr, 24/51.

¹¹¹ Rûm, 30/38.

¹¹² Mücadele, 59/22.

¹¹³ Haşr, 59/9; Tegâbün, 64/16.

¹¹⁴ Kasas, 28/67.

¹¹⁵ Lokman, 31/3-5.

¹¹⁶ Tâhâ, 20/64.

45. Allah'ın vermiş olduğu nimetleri unutmayıp ananlar, nankörlük etmeyenler¹¹⁷ ve bunun tabii bir sonucu olarak şükredenler¹¹⁸,

46. Evlere arkalarından girmenin/meselelere tersinden yaklaşmanın iyilik olmadığını, gerçek iyiliğin kötülüklerden sakınmak, evlere kapılarından girmek/meseleleri doğru tarafından ele almak olduğunu bilerek doğru davranış sergileyenler¹¹⁹,

47. Herkesin yapmış olduğu bütün iyilik ve kötülüklerinden hesaba çekileceği ve herkese yaptıklarının karşılığının verileceği kıyamet gününde tartısı/sevapları ağır gelenler¹²⁰.

C. Felâha Eremeyecek Olanlar

Kur'ân-ı Kerîm'de felâha/kurtuluşa, ebedî mutluluğa, saadet ve selamete eremeyecek olanlar da belirtilmiştir. Bunlar:

1. Allah'a karşı yalan uydurup ayetlerini yalanlayanlar.¹²¹
2. Küfürleri, baskıları, işkenceleri sebebiyle zalimler¹²²
3. Sihir ve büyücülük yaparak insanları aldatanlar¹²³,
4. Kendilerine iyilik edenlere kötülük yapanlar, iyiliğe kötülükle mukabelede bulunanlar¹²⁴,
5. Kâfirler, nankörler, Allah'la beraber başka tanrılara tapanlar¹²⁵,
6. Dilleriyle uydurdukları yalanlara dayanarak "şu helaldir, şu haramdır" diye Allah'a yalan isnat edenler¹²⁶.

D. Kurtuluşun Nerede Olacağı

Felâhın içeriğinde/anlamında var olan kurtuluş dünya ile mi yoksa ahiretle mi alakalıdır? Meselâ; "kad efleha'l-mü'minûn: Mü'minler kesin olarak umduklarına nail olup ebedi kurtuluşa ermişlerdir"¹²⁷ ayeti ve benzerleri, bu kurtuluşun dünyada mı, ahirette mi, yoksa her ikisinde mi olacağını ifade etmektedir? Bu hususun tetkik ve tespitinde yarar görülmektedir. Yoksa bu önemli nokta muallâkta kalmış, makale de eksik olmuş olur¹²⁸.

¹¹⁷ Allah'ın vermiş olduğu nimetleri hatırlamak ve anmak insanı o nimetleri kendisine lütfeden Yüce Yaratıcı'ya ibadete ve şükretmeye sevkeder. Rabbine ibadet edip şükreden ise kurtuluşa erer, böylece dünyada ilâhî azaba çarptırılıp helâk olmaktan, ahirette de cehennem azabından kurtulmuş olur.

¹¹⁸ A'râf: 7/69.

¹¹⁹ Bakara, 2/189.

¹²⁰ A'râf, 7/8; Mü'minûn, 23/102.

¹²¹ En'âm, 6/21; Yûnus, 10/17.

¹²² En'âm, 6/135; Kasas, 28/37.

¹²³ Yûnus, 10/77; Tâhâ, 20/69.

¹²⁴ Yûsuf, 12/23.

¹²⁵ Mü'minûn, 23/117; Kasas 28/82.

¹²⁶ Nahl, 16/116.

¹²⁷ Mü'minûn, 23/1.

¹²⁸ Bakabilidiğimiz kadarıyla böyle bir tetkikin yapıldığını göremedik.

Felâh kavramının geçtiği ayetler toplu olarak incelendiğinde bir ayetten kurtuluşun dünyada olacağı, üç ayetten ahirette olacağı anlaşılmaktadır. Geriye kalan ve içerisinde felâh kavramı geçen bütün ayetlerde ise dünya ve ahirete atıf ve işaretle bulunulmaksızın mutlak olarak kurtuluştan bahsedilmiştir.

Kurtuluşun sadece dünyada olacağını ifade eden ayet, sihirde üstün gelme ile ilgili olup Hz. Musa'nın karşısında toplanan sihirbazların birbirlerine söylemiş oldukları: *"Bütün maharetlerinizi dökün ortaya ve saf tutup yürüyün. Bugün üstün gelen kurtuluşa/muradına erecektir."*¹²⁹ sözleridir. Devamındaki ayette yüce Allah'ın; *"Sihirbaz nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın asla kurtuluşa eremez."*¹³⁰ buyruğu ile bunun kurtuluşa ermek olamayacağı belirtilmiştir.

Kurtuluş'un ahirette olacağını ifade eden ayetlere gelince bunlardan ikisi A'râf sûresinin 8'nci ayetiyle Mü'minûn sûresinin 102'nci ayetleridir. Bu ayetlerde: *"Kimlerin sevabı ağır basarsa, işte onlar felâha/ebedi kurtuluşa erenlerdir."* buyrulmuştur ki sevap ve amellerin tartılıp ağır basması ahirette olacağı bilinmektedir. Yine Mü'minûn sûresinin ilk dokuz ayetinde kurtuluşa erecek olanların birtakım vasıfları zikredildikten sonra 10-11'inci ayetlerinde: *"İşte onlar Firdevs cennetine varis olacaklar ve orada ebedi kalacaklardır"* buyrulmuştur ki bunun da kesin olarak ahirette olacağı anlaşılmaktadır.

Bu ayetlerin dışında *"Kad eflha: Ebedi kurtuluşa erdi"*, *"Lealleküm tüflihûn: Umulur ki ebedi kurtuluşa erip umduklarınıza nail olursunuz"* gibi 'felâh' kelimesinin geçtiği ayetlerin çoğunluğu ise mutlak olarak zikredilmiş, felâha ermenin bu dünyada mı, yoksa ahirette mi olacağı belirtilmemiştir. Bundan dolayı müfessirler bu tür ayetlere farklı manalar vermişlerdir. Bu bakımdan müfessirleri üç grupta toplamak mümkündür:

a. Kimi müfessirler ayette mutlak olarak zikredildiği gibi, tefsirini de mutlak olarak yapmışlar, dünyada, ya da ahirette diye bir kayıt düşmemişlerdir. Böyle açıklayan müfessirler çoğunluktadır.

b. Bazı müfessirler, bu kurtuluşun hem dünyada, hem de ahirette olacağını belirterek ayetin tefsirinde bunu kaydetmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki bunlar "Mutlak kelam, kemaline hamlolunur"¹³¹ kaidesi gereği böyle bir tefsire yönelmişlerdir.

Mesela Begavî ve İbn Kesîr *"... ve işte onlar istediklerine kavuşup ebedi kurtuluşa erenlerdir"* (Bakara, 2/5) ayetinin tefsirinde bu kurtuluşa ermenin hem bu dünyada hem de ahirette olacağını belirtmişlerdir¹³².

Râgıb el-İsfahânî'ye göre de 'felâh' hem dünyada hem de ahirette olacaktır. Zira o, felâhı dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, "birincisi, dünya hayatını güzelleştiren şeyleri elde etmektir ki, bu da uzun ömür, zenginlik ve

¹²⁹ Tâhâ, 20/64.

¹³⁰ Tâhâ, 20/69.

¹³¹ Buna 'izâ utlikaa'l-kelâm yürâdü bihi'l-kemâl' de denir ki anlamı: "Kelam mutlak olarak zikredilince onunla kemâl/ kâmil mana hangisi ise o kastedilir." demektir.

¹³² Bkz. Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, I, 63; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 44.

şereftir. Uhrevî saadet de şu dört şeyle olur: Ölümsüz bir ömür, hiç fakirliği olmayan zenginlik, zilletsiz bir şeref ve cehaletten arınmış bir ilim¹³³ demıştır.

c. Bazı müfessirler de bu kurtuluşun ahirette olacağını kaydetmişlerdir. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 438/) ve Beyzâvî (ö.691/1291) kurtuluşun ahirette olacağını¹³⁴, Âlûsî (ö.1270/1874) ise hidayetin dünyada, felâh'ın ahirette olacağını belirtmiştir.¹³⁵

Mevdûdî, A'lâ sûresinin 14'üncü ayetinin tefsirinde şöyle der: "Felâh kelimesi ile de, dünyadaki (kurtuluş) değil, ahiretteki kastedilmektedir. İnsanın bu dünyada fakir ya da zengin olması önemli değildir."¹³⁶

Kanaatimizce de felâh kavramının geçtiği ayetlerde sözü edilen kurtuluşa ermek ile kastedilen dünyada kurtuluşa ermek değil, ahirette kurtuluşa ermektir. Biraz önce temas edildiği gibi her ne kadar sihirbazlar Hz. Mûsâ'yı yenmeyi, 'kurtuluşa/murada ermek' olarak nitelemişlerse de Allah, "*Sihirbaz nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın asla kurtuluşa eremez.*"¹³⁷ buyurarak bunun asla kurtuluşa ermek olamayacağını belirtmiştir.

Ayrıca, "*Zalimler ebediyen kurtuluşa erip umduklarına nail olamazlar*"¹³⁸, "*Kâfirler asla istediklerini elde edip kurtuluşa eremezler*"¹³⁹ gibi ayetlerle dünyada kurtuluşa ermek kastedilmemektedir. Kâfirler de dünyada bolluk, rahat ve refah içerisinde yaşayabilirler. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de felâh kavramı 40 yerde geçmekte olup bunun 24'ü Mekkî surelerdir. Mekke'de halkın varlıklı, zengin, toplum içerisinde kendilerine değer verilen, itibar gören kesimi müşriklerdi. İlk Müslümanlar genellikle fakir, toplum tarafından horlanan, hakir görülen, güçsüz, zayıf kimselerdi.

Burada bir hususun daha zikredilmesinde yarar vardır, o da dünyanın fani, geçici olması, ahiretin ise ebedi olmasıdır.

Öyle ise ebedi felâh ahirette olacaktır. Felâh'ın dünyada da olacağını kabul etmek, onun geçici de olabileceğini kabul etmek olur. Oysa felâh kavramı içerisinde bekâ/kalıcı, devamlı ve sabit olmak anlamı da vardır, geçici olmak yoktur. Onun için ebedi kurtuluş ahirette olacaktır.

Sonuç

Felâh kavramı Kur'ân-ı Kerîm'in temel kavramlarından biri olup doğrudan doğruya insanın ebedi kurtuluşunu ifade etmektedir. İnsanın ebedi kurtuluşa erebilmesi, mükellefiyetlerini tam olarak yerine getirmesiyle mümkündür. İnsanın bütün mükellefiyetleri de iki grupta toplanmıştır: Bunlar, Allah'ın haram kılmış, yasaklanmış olduğu şeyleri terk etmek, emretmiş olduğu şeyleri de yapmaktır. Gü-

¹³³ Bkz. Râgıb, *el-Müfredât*, 'f-l-h' mad. s. 385.

¹³⁴ Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğü'n-nihâye*, I, 139; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 39.

¹³⁵ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 125.

¹³⁶ Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, VII, 102.

¹³⁷ Tâhâ, 20/69.

¹³⁸ En'am, 6/21.

¹³⁹ Mü'minûn, 23/117.

nahları terk ederek nefsi kötülüklerden arındırmak emredilenleri yapmaktan önce gelir. İşte bu sebeple Mekke döneminin ilk yıllarında inip içinde felâh kavramının ilk geçtiği A'lâ ve Şems sûrelerinde¹⁴⁰ nefislerini temizleyip kötülüklerden arındıran kimselerin ebedi kurtuluşa erecekleri ifade edilmekle bu gerçeğe işaret edilmiş oluyor.

Bu çalışma neticesinde 'felâh' kavramının birçok manasının olduğu, ancak bunlar içerisinde dört mananın öne çıktığı tespit edilmiştir. Bunlar; *Şakk*, bir şeyi yarmak, meşakkat çekmek, sıkıntıya katlanmak; bekâ, kalıcı, devamlı ve sabit olmak; fevz, kötü görülen, istenmeyen şeyden kurtulup istenilip arzu edilen şeye kavuşmak; hayır ve nimette, refah ve rahatta daim ve baki olmak.

İçerisinde felâh ve türevleri geçen ayetlere doğru meal vermek, kelimenin hiç değilse bu manalardan biri vurgulanmak, yansıtmakla mümkündür. Oysa birçok mealde, bu manaların yansıtılmadığı, 'felâh'a sadece kurtuluşa ermek manası verilmekle yetinildiği, kelimenin asıl manalarının gözardı edildiği görülmektedir.

Bu çalışma neticesinde yukarıda tespit edilenlerin dışında felâha/ebedi kurtuluşa ermenin kolay olmadığı, bunun için nefsi önce kötülük ve günahlardan arındırmanın, sonra da güzel ahlak ve salih amellerle süslemenin gerekli olduğu tespit edilmiştir.

Tespit edilen hususlardan biri de felâh kavramının ifade ettiği ebedi kurtuluşa kavuşmanın, dünyada değil, ahirette olacağıdır. Zira dünya kurtuluş ve rahat yeri değil, güçlük ve meşakkatlere katlanma yeri, imtihan yeridir. Müminler de dünyada çeşitli dertler, belalar ve sıkıntılarla imtihana tabi tutulmaktadırlar. Gerçek ve ebedi kurtuluşa ermek ise ahirette olacaktır.

Kaynakça

Adil Bebek, "Felâh", *DİA*. XII, 300, İstanbul 2000.

Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd, *Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut ts.

Asım Efendi, *Kâmûs Tercesesi*, I-III, Matbaa-i Osmâniye, 1350.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (Thk: Muhammed Abdullah en-Nemir vd.), I-VIII, Riyâd 1409 h.

Bezzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Thk: M. Subhi b. Hasen Hallâk-M. Ahmed el-Atraş), I-III Beyrut, 2000.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyy* (Thk: A. Abdulgafûr Attâr), Beyrut 1990.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, Dâru ihyâi sünneti'n-nebeviyye, ts.

Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûku'l-lugaviyye* (Thk: Muhammed İbrahim Selim), Dâru'l-ılm ve's-sekâfe, ts.

Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (Trc: M. Han Kayani vd.), I-VII, İnsan yay. İstanbul 1996.

Ebu'l-Bekâ' Eyyub b. Mûsâ, *el-Külliyât* (Thk: Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1998.

el-Mu'cemü'l-vasît (Komisyon), Çağrı yay. İstanbul ts.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb* (Trc: Suat Yıldırım vd.), I-XXIII, Ankara 1993.

İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Nşr: Ahmed M. Şakir) I-XXIV, Dâru Hicr, Kahire ts.

¹⁴⁰ Bkz. A'lâ, 87/14; Şems, 91/9.

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl* (Thk: M. Abdülmün'im Yunusi-İbrâhîm Atve İvaz), I-IV, Kahire ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, Beyrut 1998.
- İbn Kesîr; İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'Kur'âni'l-azîm*, I-IV, Kahire ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce* (Thk: Yusuf el-Hâc Ahmed), Dimeşk 2003.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, I-VI, Dâru'l-meârif, Kahire ts.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, I-IX, Beyrut 1984
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, (Thk: Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi), I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut ts.
- Kurtubî; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu liahkâmi'l-Kur'ân* (Nşr: Ebû İshak İbrâhîm) I-XX, Kahire 1386-87/1966-67.
- M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, I-IX, Eser Kitabevi, İstanbul, ts.
- Mehmet Akif Ersoy, *Safahât* (Haz: M. Ertuğrul Düzdağ), TDV. Yay. Ankara 2010.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidaye ilâ bulûgi'n-nihâye fi ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*, I-XII, eş-Şârîka 2008.
- Muhammed Ebû Zehra, *Zehretü't-tfâsîr*, I-X, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ts.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1950.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-menar*, I-XII, Kahire 1947.
- Muhammed Salâhî, *Kâmûs-i Osmânî*, I-IV, İst. 1313.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir* (Haz: Ali Özek), İstanbul 1983.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VII, Beyrut, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Thk: Mervan Muhammed eş-Şeâr), Beyrut, 1996.
- Râgîb, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Nşr: Muhammed Seyyid Gilânî), Beyrut ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut, 2002.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, I-II, İkdâm matbaası 1317.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Thk: Abdurrahm Umeyre), I-V, bsy. ty.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'zı meânî kelâmi rabbinâ el-hakîmi'l-habîr*, (Nşr: İbrâhîm Şemsüddîn), I-IV, Beyrut 1425/2004.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut ts.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiku gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali M. Muavvaz), I-VI, Riyad 1998.

Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi

İsmail Aydın

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
ismailaydinn@yahoo.com.tr

Özet

Müslümanlar için Kur'ân, özellikle dinî konularda en temel başvuru kaynağıdır. Savunulan düşüncenin haklılığını ispat etmenin en sağlam yolu Kur'ânî referanslara dayanmaktır. Bu durum bazen bir nasstan birbirine muhalif iki düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Farklı iki anlayışın ortaya çıktığı konulardan biri de "efdaliyyet"tir. Bu tartışmanın temel konusu Kur'ân'daki sureler ve ayetler arasında üstünlük olup olmadığı hususudur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, sure, ayet, efdal, efdaliyyet.

The Matter of Superriority in the Quran

The Quran is the main application source for Muslims, especially on religious subjects. The strongest way proving the rightfulness of defended idea is based on the Quranic references. This situation may sometimes causes appearance of two idea which are opposed to each other in the same text of the Quran. One of the subjects about which two different understanding appear is superiority. The main issue of this discussion is whether there is superiority on the verses and parts of the Quran or not.

Key Words: Quran, part (surah), superior, superiority.

Atıf

İsmail Aydın, Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi, Marife, Kış 2011 S. 45-54

Giriş

Tarihi süreçte Kur'ân'la ilgili pek çok tartışma ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de “*efdaliyyet*” meselesidir. Arapça'da فضل/*f-d-l* harflerinden türeyen *-efdal*, *tafdil*, *tefaddul*, *fazilet gibi-* kelimelerin çoğu gerek maddî gerekse manevî olarak “*artma*” ve “*fazlalaşma*” anlamlarına racidir.¹ Türkçede kullanılan “*fazıl*” ve “*fazla*” kelimeleri de buradan alınmıştır. İsm-i tafđil formundaki “*efdal*” sözcüğü ise “*bir şeyde daha üstün olma*” anlamına gelmektedir. Terim olarak “*efdaliyyet*”, Kur'ân'daki sureler ve ayetler arasında üstünlük olup olmadığı konusundaki tartışmanın genel adıdır.

Kur'ân'ın önceden indirilmiş olan kutsal metinler dâhil tüm sözlerden üstün olduğu hususunda bir ihtilaf yoktur. Onun diğer münzel kitaplar üzerinde “*müheymin/kontrol edici*”² olarak nitelenmesi üstün olduğunun delilidir. Ancak gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde bazı ayet ve surelerin “*daha üstün/efdal*” olduklarına dair ifadelerin yer alması konuyla ilgili tartışmaların başlamasına zemin oluşturmıştır.

Âlimler bu hususta iki temel yaklaşım sergilemişlerdir. Bazıları nassların zahiri anlamlarından hareket ederek Kur'ân'da yer alan bazı sure ve ayetlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu ileri sürerken, Allah'ın sözlerini değer bakımından bir/aynı telakki eden bazı âlimler de nassları tevil ederek efdaliyyet fikrini reddetmişlerdir. Bu iki anlayış dışında bazı âlimlerin konuyla ilgili görüş belirtmekten kaçındıkları görülmektedir. Örneğin, İbn Abdilber (ö. 463/1071), “*Bu hususta susmak söz söylemekten daha faziletlidir*” demiştir.³ İshâk b. Mansûr (ö. 251/865) da şöyle demiştir: “Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) İhlas suresinin Kur'ân'ın üçte birine denk geldiği ile ilgili hadisi sorduğumda sustu ve bana bir şey söylemedi.”⁴ Bazı âlimlerin konuyla ilgili söz söylemekten kaçınmaları tartışmayı gereksiz ve fuzuli telakki etmelerinden kaynaklanabilir.

Kur'ân'daki bazı sure ve ayetlerin faziletlerine ilişkin nakledilen haberler genel olarak hadis kitaplarının *fezâilü'l-Kur'ân* başlığını taşıyan bölümlerde, aynı adla kaleme alınan eserlerde ve bu başlık altında ulumu'l-Kur'ân veya tefsir usulü eserlerinde yer almaktadır. Çalışmamızda bu kaynaklardan azami ölçüde yararlanmaya gayret ettik. Ancak bu çalışmada Kur'ân'da yer alan surelerin veya ayetlerin faziletleri değil Allah kelamı olmaları itibariyle bunlar arasında bir üstünlük olup olmadığı olgusunu irdeledik.

¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, II, 357; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, فضل mad.

² Maide, 5/48.

³ Kannevcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, II, 493.

⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 445.

A. Konuyla İlgili Nasslar ve Yorumlar

1. Tartışmanın Dayanağı Olan Nasslar

Bazı sureler veya ayetler arasında üstünlük olduğunu savunanların dayandıkları Kur'ânî referanslardan biri ⁵ مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا⁵ ayetidir. Yine konuyla ilgili nakledilen bazı hadisler, tartışmanın dayanağını oluşturmaktadır. Hadis kaynaklarında yer alan bu rivayetlerde bazı sure ve ayetlere ilişkin “*daha üstün/أَفْضَلُ*” veya “*daha büyük/أَعْظَمُ*” şeklinde nitelermeler yer almaktadır. Bunun yanı sıra hadislerin bir kısmında bazı sure ve ayetlerin Kur'ân'ın yarısına, üçte birine veya dörtte birine denk geldiği şeklindeki ifadeler rastlanmaktadır.

Mesela, Hz. Peygamber'in Fatiha suresi ile ilgili olarak, “*Kur'ân'daki surelerin en büyüğüdür/أَفْضَلُ سُورَةِ فِي الْقُرْآنِ*” dediği rivayet edilmektedir.⁶ Başka bir hadiste ise Fatiha Kur'ân'ın “*en üstün/efdal*” suresi olarak nitelendirilmektedir.⁷ Hz. Peygamber, Fatiha suresi hakkındaki başka bir sözünde de “*Ne Tevrat ne İncil, ne Zebur ne de Kur'ân'da bir benzeri indirilmiştir*”⁸ buyurmuştur. Yine o, “*ayete'l-kürsî*”nin en büyük ayet olduğunu belirtmiştir.⁹

Bazı hadislerde de Hz. Peygamber, İhlâs suresinin “*Kur'ân'ın üçte birine*”¹⁰, Zilzal suresinin “*Kur'ân'ın yarısına*”, Kâfirun suresinin “*Kur'ân'ın dörtte birine*”¹¹ denk geldiğine dair ifadeler kullanmıştır.

2. Nasslara İlişkin Yapılan Yorumlar

Bazı surelerin efdal veya Kur'ân'ın belli bölümlerine denk olduklarının belirtilmesi;

-Kur'ân'ın içerdiği maksatlarla örtüşmeleri

-Daha fazla sevap kazandırmaları

-Umulan bir faydaya yönelik olmaları gayeleriyle ilişkilendirilmiştir. Örneğin Fahreddin Râzî (ö. 606/1209), Fatiha'nın efdal olmasını içerdiği maksatlarla izah ederek şöyle der:

“Kur'ân'ın dört temel konusu vardır. Bunlar: İlahiyat, ahiret, nübüvvet, kaza ve kaderin Allah'tan olduğu hususlarıdır. Kur'ân'ın bu dört büyük hedefi Fatiha'da ele alındığı için ‘*Ümmü'l-Kur'ân*’ olarak isimlendirilmiştir.”¹²

⁵ ‘Bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz.’ Bakara, 2/106.

⁶ Buhârî, Kitâbü't-Tefsîr, 1; Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 9; Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Vitr, 15.

⁷ İbn Balabân, *el-İhsân*, III, 51.

⁸ Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 357.

⁹ Müslim, Salâtü'l-Misâfirîn, 44; Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Vitr, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 58, 123.

Benzer rivayet için bkz.: Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 14.

¹⁰ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدُلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 9; Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Vitr, 18; Dârimî, Fedâilü'l-

Kur'ân, 24; Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 267.

¹¹ Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 10.

¹² Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 156.

Benzer şekilde İhlas suresinin Kur'ân'ın üçte birine denk olduğuna ilişkin nakillerle ilgili şöyle denmiştir: "Kur'ân ahkâm, ahbâr ve tevhid ile ilgili konulardan müteşekkildir. Bu sure tevhid esaslarını içerdiği için Kur'ân'ın üçte birine denktir."¹³ Diğer bir yoruma göre; "Kur'ân'da iman ile ilgili üç temel husus yer alır. Bunlar: 'Allah'ı bilme, onun elçisini tasdik etme ve ahirette dirilmeye inanmadır.' İhlas suresi ilk hususa şamil olması münasebetiyle Kur'ân'ın üçte biri addedilmiştir."¹⁴

İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853) de öğrenmeyi teşvik etmek ve okuyanların daha fazla sevap kazanmalarını temin etmek üzere Allah'ın kendi kelimelerini farklı derecelere ayırdığını söylemiştir. Ona göre İhlas suresinin Kur'ân'ın üçte birine denk olması, onu üç kez okuyan kimsenin Kur'ân'ın tümünü okumuş sayılacağı anlamında değildir. Bir kişi onu iki yüz kere dahi okumuş olsa bu mümkün değildir.¹⁵ Yine umulan bir faydadan ötürü bazı sure ve ayetlerin okunduğu ve tavsiye edildiği görülmektedir. Mesela kötülüklerden korunmak ve doğum yapmakta olan kadın için ayete'l-kürsî, İhlas, Felak ve Nas; şirkten korunmak için Kâfirûn; kabir azabından korunmak için Mülk suresinin okunması tavsiye edilmiştir.¹⁶ Ayrıca Hz. Peygamber borçtan kurtulmak için ¹⁷اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تَوْتِي الْمُلْكِ مَنْ تَشَاءُ¹⁷ ayetinin okunmasını önermiştir.¹⁸

B. Efdaliyyet Tartışmasının Arkaplanı

Kur'ân'daki bazı sure ve ayetlerin diğerlerinden daha üstün olduğuna dair tartışmalar sahabe ve tabiin devrinden sonra başlamıştır. İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Kur'ân'ın sureleri ve ayetleri arasında üstünlük olduğuna dair düşüncenin reddedilmesinin hicri ikinci asırdan itibaren Cehmiyye ve Mutezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürmesinden sonra yaygınlaştığını belirtmiştir.¹⁹ Bu fırkalar, *"Bir ayeti nesh eder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz"*²⁰ ayetini Kur'ân'ın mahlûk oluşuna delil saymışlardır. Onlara göre Allah'ın kelamı kadîm olsaydı nâsîh ve mensûhun da kadîm olması gerekirdi. Ancak bu imkânsızdır. Zira nâsihin mensûhtan sonra gelmesi gerekir. Daha sonra gelen bir şey kadîm olamaz. Bu durumda mensûhun ortadan kalkıp yok olması icap eder. Yokluğa mahkûm olan bir şeyin kadîm olması ittifakla reddedilmiştir. En önemlisi de bu ayetin Kur'ân'ın bir kısmının diğer kısımlardan üstün olduğuna delalet etmesidir. Bir bölümü diğer bölümlerden daha üstün olan bir kitap kadîm olamaz.²¹

¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 74.

¹⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1139-1140; Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 519.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 446; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1141.

¹⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 263; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 417; IV, 144; V, 456; Kurtubî, *et-Tizkâr*, s. 49.

¹⁷ Âl-i İmran, 3/26.

¹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, I, 202.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 52, 53.

²⁰ Bakara, 2/106.

²¹ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 642.

Bu anlayışa karşı çıkan ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları, Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezini kabul etmemek için efdaliyyet fikrine karşı çıkmışlardır. Onlara göre Kur'ân'ın bazı bölümlerinin daha üstün olduğunu söylemek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu deklare etmektir. Çünkü kadîm olan şeyde birbirine üstünlük olmaz. Bundan ötürü efdaliyyeti savunmak Kur'ân'ın kadîm olmadığını söylemek demektir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/819) gibi kimseler, efdaliyyet fikrinin Kur'ân'ın mahlûk olmasını gerektirdiğinden bu anlayışı şiddetli biçimde reddetmişlerdir. Kur'ân'ın yaratıldığı fikrine karşı çıkan âlimler Kur'ân ve onun dışındaki ilahi kelamın Allah'ın lâzımî sıfatı olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre Allah'ın kelamı tektir, varlığı kendisindedir ve bölümlere ayrılmaz. Ayrıca onun kelamı kadîmdir. Kadîm olan şeyde *birbirine üstünlük/tefâdü'l* olmaz.²²

Efdaliyyeti reddetmenin yanlış algıdan kaynaklandığını belirten İbn Teymiyye şöyle der:

"Hâlbuki durum İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin düşüncüğü gibi değildir. Zira ümmetin selef âlimlerinin tümü şöyle demiştir: Kur'ân Allah'ın kelamıdır ve mahlûk değildir. Aynı şekilde Allah'ın diğer sözleri de mahlûk değildir. Bununla birlikte onlar şöyle derler: Allah'ın bazı sözleri diğer sözlerinden üstündür. Kur'ânî ve nebevî nassların delaleti, selef âlimlerden nakledilen bilgiler, şer'î deliller ve akli hükümler buna delalet eder."²³

C. Efdaliyyet Anlayışını Benimseyenler

Kur'ân'da üstünlük fikrini benimseyenler arasında İshâk b. Râhaveyh, Halîmî (ö. 403/1012), İbnü'l-Hassâr (422/1030), Gazâlî (ö. 505/1111), *Ahkâmu'l-Kur'ân* müellifi İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kurtubî (ö. 671/1272) ve İbn Teymiyye gibi âlimleri zikretmek mümkündür. Kur'ân'da efdaliyyetin varlığını savunanların Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) meseleye yaklaşımından ilham aldıkları anlaşılmaktadır. O, *el-Fikhu'l-Ekber* isimli eserinde şöyle demektedir:

"Kur'ân ayetleri kelimeler itibariyle üstünlük ve azamette eşittirler ve aralarında üstünlük yoktur. Ancak zikir ve zikredilen açısından bir üstünlük/fazilet vardır. Mesela Allah'ın azamet ve sıfatlarının zikredildiği "*ayete'l-kürsî*"de iki fazilet bir araya gelmiştir. Biri zikir diğeri zikredilenin faziletidir. Bazı ayetlerde ise zikir fazileti olduğu halde zikredilenin fazileti yoktur. Mesela kâfirlerden söz eden ayetler böyledir."²⁴

1. Halîmî'nin (ö. 403/1012) Görüşü

Halîmî, *-bu cemahta yer alan diğer âlimler gibi-* Allah'ın isimleri ve sıfatları ile onun azamet ve yüceliğini anlatan ayetlerin daha hayırlı ve üstün olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra o, amelle ilgili ayetlerden biri nâsih diğeri mensûh ise nâsih

²² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 53.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 54, 57; İbn Teymiyye, *Cevâbü Ehli'l-İlm ve'l-İmân*, s. 68-69.

²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 12-13.

olanın daha hayırlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre emir, nehiy, va'd ve va'îd ile ilgili ayetler kısaca ayetlerinden hayırlıdır. Zira kısaca ayetleri emir veya nehiy tekit ve müjde için geldikleri halde insanlar bunlardan müstağni kalabilirler. Ancak kendileri için gerekli ve faydalı kurallardan müstağni olmaları mümkün değildir.²⁵

2. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Görüşü

Efdaliyyet fikrini *Cevâhiru'l-Kur'ân* isimli eserinde temellendirme gayreti içinde olan Gazâlî şunu söyler: "Şöyle diyebilirsin: Bazı ayetlerin diğerlerinden üstün olduğuna işaret ettin. Hâlbuki bunların hepsi Allah kelimidir. Bir kısmı diğer kısımdan nasıl ayrılır? Bir bölümü diğer bir bölümden nasıl üstün olabilir? Şunu bil ki; Eğer basiret ışığı "ayete'l-kürsî" ile "müdâyene" ayeti, İhlas ile Tebbet arasındaki farkı sana göstermiyorsa kendisine Kur'ân inen risalet sahibini taklit et. Zira o, "Ya-sin Kur'ân'ın kalbidir"²⁶, "Fatiha Kur'ân surelerinin en üstünüdür"²⁷, "Ayete'l-kürsî Kur'ân ayetlerinin efendisidir"²⁸ ve "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"²⁹ Kur'ân'ın üçte birine denktir"³⁰ gibi Kur'ân'ın faziletlerine ve bazı sure ve ayetlerin üstün olduğuna dair sözler söylemiştir."³¹

3. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) Görüşü

Konuyla ilgili yaklaşım sergileyen pek çok âlim gibi İbn Teymiyye de Ebû Hanîfe'nin anlayışından hareket ederek konuşan, konuşulan şahıs ve konuşulan konular bakımından meseleyi temellendirmeye çalışmıştır. Belirtilen ilişkiler bakımından Allah'ın sözleri arasında üstünlük olduğunu söyleyen İbn Teymiyye şöyle der: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"³² ve "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"³³ gibi ifadeler Allah'ın sözleri olmaları bakımından müşterektirler. Ancak haber verilen yani konuşulan kişiler bakımından aralarında üstünlük vardır. Zira birinde Allah kendi zatından, nefsinden ve sıfatlarından haber vermekte diğerinde ise yarattığı bir mahlûktan ve onun vasıflarından söz etmektedir. Kastedilen anlamlar açısından her iki söz arasında üstünlük vardır."³⁴ Aynı perspektiften konuya yaklaşan İzzüddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Allah'ın kendisiyle ilgili kelimasının başkasıyla ilgili kelimadan efdal olduğunu söylemiştir. Böylece kendi vasıflarını anlattığı İhlas suresi Ebû Leheb'in durumunu anlattığı

²⁵ Halîmî, *el-Minhâc*, II, 244. Ayrıca bkz. Kurtubî, *et-Tizkâr*, s. 49-50.

²⁶ Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 7; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 21.

²⁷ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 9; İbn Hibbân, *el-İhsân*, III, 51.

²⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 312; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, IV, 59.

²⁹ 'De ki, Allah biridir.' İhlas, 112/1.

³⁰ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 9; Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Vitr*, 18.

³¹ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 62-63. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1132; Taşköruzâde, *Mistâhu's-Saâde*, II, 513.

³² İhlas, 112/1.

³³ 'Ebû Leheb'in ellerin kurusun.' Tebbet, 111/1.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 57, 58; İbn Teymiyye, *Cevâbü Ehli'l-İlm*, 71-72.

Tebbet suresinden daha üstündür.³⁵ Kurtubî de içerdikleri anlamlara göre ayet ve surelerin birbirinden üstün olmalarının hak olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Görüldüğü gibi yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz âlimlere göre efdaliyyet, lafızlardan ve onların anlamlarından kaynaklanmaktadır. Buna göre tevhit ve Allah'ın sıfatlarını konu edinen sure ve ayetler daha üstündür. Bu arada konuyla ilgili bir çalışma yapan Aytımırza Satıbaldiev, efdaliyyet ile ilgili nakledilen hadislere dayalı olarak ayetler ve sureler arasında üstünlük olduğu yönündeki kanaatini izhar etmiştir.³⁷

D. Efdaliyyet Anlayışını Reddedenler

Efdaliyyet fikrini savunanların temel referanslarından birinin “*Bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz*”³⁸ ayeti olduğu belirtilmişti. Ancak İbn Abbâs (ö. 68/687), bu ifadeyi bir ayetin mutlak olarak diğer bir ayetten daha hayırlı veya daha üstün olduğu şeklinde tefsir etmemiştir. Ona göre bir ayetin daha hayırlı olması sağladığı yarar ve kolaylık açısındandır. Bu anlayışa paralel olarak tabiin müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735), daha hayırlı ayetin hafif hükümler içeren ayet olduğunu söylemiştir.³⁹

İbn Abbâs ve Katâde gibi kimselerin konuyla ilgili yaptıkları yorumlar efdaliyyet anlayışını reddeden âlimlere ilham kaynağı olmuştur. Zira bu âlimler, efdaliyyet ile ilgili nassları İbn Abbâs ve Katâde gibi mutlak olarak ayetler ve sureler arasında üstünlük olduğu anlamında değil bazı sure ve ayetlerin insanlar için daha yararlı hükümler içermesi ve daha fazla sevaba vesile olması şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu anlayışı benimseyenler arasında Taberî (ö. 310/922), İbn Hibbân (ö. 739/1339), Şemseddin el-Huveyyî (ö. 637/1239) gibi âlimler yer almaktadır. Bunlara göre ayette yer alan *تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا* “*Ondan daha hayırlısını getiririz*”⁴⁰ ifadesi *تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا لَكُمْ* “*Sizin için daha hayırlı olanı getiririz*” anlamındadır. Ayrıca Allah kelamının bir kısmının daha hayırlı olması kendiliğinde bulunan bir üstünlük anlamında olup Allah'ın bir diğer kelamına üstün olması anlamında değildir. Bu görüşte olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) ve bir grup âlime göre “*أَعْظَمٌ/daha büyük*” ve “*أَفْضَلٌ/daha üstün*” şeklindeki nitelemeler “*عَظِيمٌ/büyük*” ve “*فَاضِلٌ/üstün*” anlamındadır. Yine bu âlimlere göre efdal olan efdal olmayan (mefdûl) şeyin eksikliğini gerektirir. Hâlbuki Allah'ın sıfatlarında ve kelamında eksiklik olmaz. Allah'ın kelamı parçalara ayrılamaz.⁴¹

³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 439; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1132.

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 170.

³⁷ Satıbaldiev, *Kur'ân Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyyet)*, s. 58, 64, 65, 92.

³⁸ Bakara, 2/106.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 525.

⁴⁰ Bakara, 2/106.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVII, 68-69, 72, 73; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 7; Kurtubî, *et-Tizkâr*, s. 45.

1. Taberî'nin (ö. 310/922) Görüşü

Taberî, konuyla ilgili düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: "Kur'ân'da bazı şeylerin diğerlerinden daha hayırlı olması caiz değildir. Çünkü hepsi Allah'ın kelimidir. Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak, "Bir kısmı diğer kısmından efdaldır. Bazısı diğerlerinden daha hayırlıdır" demek de caiz değildir."⁴²

2. Şemseddin el-Huveyyî'nin (ö. 637/1239) Görüşü

Efdaliyyet anlayışını reddeden âlimlerden biri olan Şemseddin el-Huveyyî şöyle der:

"Allah'ın tüm sözleri mahlûkatın sözlerinden daha üstündür. Peki, Allah'ın bir kısım sözlerinin diğer kelimelerden daha üstün olduğunu söylemek caiz midir? Anlayış eksikliğinden dolayı bazıları bunu caiz addetti. Bilinmelidir ki bir kimsenin, 'Bu söz şundan daha efdaldır' şeklindeki ifadesi her sözün kendi durumuna göre bir güzelliği olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bir kimsenin, birinde Allah'ın sıfatları dışında Ebû Leheb'ten söz edilmesi sebebiyle İhlas suresinin Leheb suresinden daha üstün olduğunu söylemesi doğru değildir. Bilakis her sözü kendi konumuna göre değerlendirerek şöyle demek gerekir: 'Ebû Leheb'e yapılan bedduada نَبَتْ بِذَا أَبِي sözünden daha güzeli yoktur. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarını ve tevhidini anlatmada قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ifadesinden daha güzeli yoktur."⁴³

3. İbn Hibbân'ın (ö. 739/1339) Görüşü

İbn Hibbân, Kur'ân'daki bazı sure ve ayetlerin diğerlerinden daha üstün olduğuna ilişkin ifadelerin muhatapla ilgili olduğunu söylemiştir. Mesela Hz. Peygamber, "Kur'ân'daki en üstün şeyi sana söyleyeyim mi?" ifadesiyle muhatabı kastederek "Senin için Kur'ân'daki en üstün şeyi söyleyeyim mi?" demek istemiştir. Yoksa bazı sure ve ayetlerin daha üstün olduğunu kastetmemiştir. Çünkü Allah kelamının bir kısmının diğerlerinden üstün veya düşük olması muhaldir. Aynı zamanda bu sözler, elde edilen mükâfat ve sevabın büyüklüğünü anlatmaktadır. Bu bağlamda Fatiha'nın bir benzerinin diğer ilahi kitaplarda olmadığını belirten hadis, bu sureyi okuyan kimseye verilen sevabın Tevrat ve İncil okuyan kimseye verilmeyeceğini haber vermektedir. İbn Hibbân'a göre Kur'ân'ın bir bölümü diğer bir bölümünden üstün değildir. Çünkü hepsi Allah'ın kelimidir. Allah'ın sözleri arasında üstünlük olması mümkün değildir.⁴⁴

Efdaliyyet fikrini reddeden âlimlerin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Allah'ın sözleri arasında üstünlük tasavvur etmek doğru değildir. Çünkü nitelik olarak hepsi Allah'ın kelimidir. Onun bazı sözlerinin daha üstün olduğunu söylemek bu özelliği taşımayan diğer sözlerin kusurlu olduğu anlayışına sevk eder. Bu durum kabul edilemez.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 527.

⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 439-440; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1132; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 514.

⁴⁴ İbn Hibbân, *el-İhsân*, III, 52, 54, 57; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 7.

Sonuç

Kur'ân'da birbirinden üstün ayet ve surelerin olup olmadığı hususu hicri ikinci asrın ortalarından itibaren tartışma konusu olmuştur. Nasslardaki zahiri anlamlardan hareket eden bazı âlimler, efdaliyyet fikrini savunurken diğer bazıları konuyla ilgili nassları yorumlayarak bunu reddetmişlerdir.

Efdal olduğu belirtilen sure ve ayetlerin kendilerine has önemleri olduğunu reddedemeyiz. Örneğin, Allah'ın varlığı ve birliği ile sıfatlarını konu edinmeleri, şifa ummak, korkudan emin olmak yahut diğer herhangi bir faydaya yönelik okunmaları sözü edilen önemin bir göstergesidir. Ancak bu demek değildir ki insana sorumluluklarını bildiren, uyulması gereken sosyal ve ahlâkî ilkelere dikkat çeken nasslar daha az öneme sahiptir. Bu bakımdan konuyla ilgili hadisleri Kur'ân'ı okuma ve onu öğrenip anlamaya yönelik birer teşvik şeklinde algılamak gerekir. Aksi takdirde yanlış bazı değerlendirmeler, bir takım ameli problemleri ortaya çıkartacaktır. Bunlardan biri, Kur'ân'ın daima belirli bölümlerinin okunup diğer kısımlarının ihmal edilmesidir. Bu durum bütüncül olarak Kur'ân'ın mesajlarından uzaklaşma tehlikesini barındırmaktadır. Böyle bir endişeden ötürü İmam Mâlik'in, diğerleri ihmal edilerek sadece bir surenin tekrar edilmesini hoş karşılamadığı nakledilir.⁴⁵ Kur'ân, tüm sure ve ayetleriyle insanlara mesajlar sunar. Bundan ötürü Kur'ân'ı parçalara ayırıp sadece belirli bölümlerini öne çıkarmak, onun ortaya koyduğu temel ilkelere de aykırıdır. Bu bakımdan efdaliyyet tartışması Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında herhangi bir katkısı olmayan fer'î bir mesele gibi görünse de Kur'ân'ın sosyal hayata yansımaları ve ameli boyut açısından önemli bir konuma sahiptir.

Dikkat çeken hususlardan biri de efdaliyyet ile ilgili hadislerin Allah'ın sıfatları, tevhit ve ahiret konularını ele alan sureler ve ayetlerle ilgili olmasıdır. Bu durumu Hz. Peygamberin tevhid inancını egemen kılmaya çalıştığı toplumun önceden putperest olmasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Böylece o, eski akidenin izlerini yok etmek ve yeni dinin inanç ilkelerini hâkim kılmak; bunun yanı sıra Allah'ın varlığı ve birliğini konu edinen ayetlere dikkat çekmek için Kur'ân'daki bazı sure ve ayetlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu ifade etmiş olabilir.

Sonuç olarak, nassların zahiri anlamlarından hareketle bazı sure ve ayetlerin daha üstün olduğuna inanıp bunları okumanın bir sakıncası yoktur. Ancak bu durum Kur'ân'ın bütünü okuma ve anlama faaliyetlerine engel teşkil etmediği sürece geçerlidir. Kur'ân'ın bir bütün olarak insanlığa hitap eden ve yol gösteren evrensel bir kitap olduğu her an hatırlanmalı, bir tek harfinin dahi ihmal edilemeyecek kadar önemli olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

⁴⁵ Kurtubî, *et-Tizkâr*, s. 45; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 438; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1131.

- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1065), *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, (Thk: Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân (ö. 255/868), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî (ö. 150/767), *el-Fıkhü'l-Ekber*, Meclisü Dâireti'l-Maârif, Haydarâbad, 1342 h.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân*, (Thk: Komisyon), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, ts.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö. 606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Cevâhiru'l-Kur'ân*, (Thk: Muhammed Reşîd Rızâ), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût, 1990.
- Hâkim, Ebû Abdullâh en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1997.
- Halîmî, Ebû Abdullâh Huseyn b. El-Hasen (ö. 403/1012), *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, (Thk: Hilmî Muhammed Fevdâ), Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Balabân, Alâuddîn Alî b. Hasan (ö. 739/1339), *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (Thk: Şuayb Arnâit), Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, (Nşr: İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö. 852/1421), *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk: Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz), Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1327), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (Cem ve Trb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mücemmeu'l-Melik, Medîne, 2004.
-, *Cevâbü Ehli'l-İlm ve'l-Îmân*, (Thk: Ebû Ömer en-Nedvî), Dâru'l-Kasem, Riyâd, 1996.
- Kannevcî, Ebu't-Tayyib Siddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890), *Ebcedü'l-Ulûm*, (Haz: Abdülcebbâr Zükâr), Vezâratü's-Sekâfiyye, Dimeşk, 1978.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, (Thk: Abdullâh b. Abdülhasen et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006.
-, *et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr*, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dimeşk, 1987.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thk: Hasan Abdülmun'im Çelebî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Râgıb el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, (Thk: Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1992.
- Satıbaldiev, Aytmırza, *Kur'ân Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyet)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Nşr: Mustafâ Dîb el-Bugâ), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2006.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ (ö. 968/1561), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh (ö. 794/1391), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk: Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1994.

Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar

Ahmet Öz

Yrd.Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ahmetoz3@yahoo.com

Özet

Allah, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen süre içinde, insanları doğru yola iletmeleri ve yanlışlardan uzaklaştırmaları için kendi içlerinden peygamberler görevlendirmiştir. Peygamberler, örnek insanlar oldukları için günahlardan uzak durmuşlardır. Allah onların bazı yanlışlarını da uyararak düzeltmiştir. Eğer düzeltilmeseydi onlar bizim için güzel örnek olamazlardı.

Allah, Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in bazı yanlışlarından bahsetmiş ve bu davranışlarından dolayı uyarılarda bulunmuştur. Bu uyarılar, bazen onun vahyin gelmesini beklemeden erken davranması, bazen de iyi niyetlerle yaptığı birtakım davranışlar neticesinde düştüğü yanlışlar için yapılmıştır. Sonuçta O, bu uyarılar neticesinde, hemen doğru olanı tercih etmiş ve tekrar aynı yanlışlığa düşmemiştir.

Bu çalışmamızda biz, Hz. Muhammed'in bir insan olduğundan hareketle, onun da zaman zaman yanılabilirdiğini, fakat bu yanlışların, Allah tarafından uyarılarla düzeltilildiğini ifade etmeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: Peygamber, zelle, hata, ismet ve uyarı.

The Warnings to Prophet Mohammad in the Quran

God, The Sovereign, throughout the history, sent prophets, from Adam to Mohammad, in order to make them guide people to straight way and to keep people away from mistakes. Prophets are chosen among people and they avoided sins as they are models for people. God corrected their minor mistakes by warning them. If they hadn't been corrected, they wouldn't have been good samples for us.

In the Quran, God made lectures and warnings addressing to our prophet Mohammad. These lectures and warnings were made as our prophet mostly acted hastily or he was mistaken as a result of his behaviors with good intentions. As a result of these lectures and warnings, Our Prophet chose the right one and he didn't make mistakes on the same matter again.

In this study, by the fact that our prophet Mohammad is a human being, we will try to express that he may sometimes make mistakes, but these mistakes were corrected by God.

Key Words: Prophet, inadvertent, mistake, innocence, and warning.

Atıf

Ahmet Öz, Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar, Marife, Kış 2011 S. 55-76

Giriş

Allah, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen süre içerisinde, her toplumun kendi içlerinden birini seçerek peygamberlikle görevlendirmiş ve böylece onların doğru yola gelmelerini istemiştir. Peygamberlerin insan olmaları, getirdikleri mesajın da insanlar tarafından rahatlıkla uygulanabileceğini göstermektedir. Eğer onlar melek olsalardı, getirdikleri mesaj "uygulanamaz" olarak değerlendirilebilirdi. İnsanlar, "o melek biz insanız, biz onun gibi yapamayız" derlerdi.

Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in beşer olduğunu sık sık vurgulayarak¹ onun tüm insanlara örnek olduğunu² ifade etmiştir. Buna rağmen diğer peygamberlerde olduğu gibi³ Peygamberimize ve onun getirdiği ilahi mesaja inanmak istemeyenler, Hz. Peygamber'in de insan olduğunu kabullenmek istemeyerek, onu melek olarak görmek istemişlerdir. Allah müşriklerin: "*Allah bir insanı mı elçi olarak gönderdi?*"⁴ demelerine karşılık: "*De ki eğer yeryüzünde yerleşip güven içinde gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.*"⁵ diyerek cevap vermiştir.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in melek olmadığını ve fizyolojik olarak normal bir insan olduğunu vurgulayarak her insan gibi bazı konularda yanılabilirliğini, fakat Allah'ın onu vahiyle uyarması neticesinde doğru olanı bileceğini, örnekleriyle anlatmıştır. Nitekim Ümmü Seleme'den gelen bir rivayete göre Resulullah, kendisine gelen davalarla ilgili olarak şunları söylemiştir: "*Ben de sizler gibi bir insanım. Siz birbirinizle olan davalarınızın çözümünü için bana başvuruyorsunuz. Mümkündür ki, bir taraf kendi tezini diğerinden daha iyi savunabilir. Eğer ben buna dayanarak onun lehine hükmeder de, gerçekte kendisine ait olmayan bir şeyin ona verilmesine karar verirsem, o bundan küçük bir parça dahi almasın. İyi bilsin ki o, onun için ateşten bir parçadır.*"⁶

Hadis-i şerifte de ifade edildiği gibi, dünya işlerinde o, zahire göre hüküm vermektedir. Onun bizden farkı, daima Allah'ın gözetimi altında olması ve yanlışlığı zaman Allah tarafından düzeltilmesidir.

Bu çalışmamızda biz, Hz. Peygamber'in bir insan olduğundan hareketle, onun da zaman zaman yanılabilirliği, fakat bu yanlışlıkların, Allah tarafından değişik ikaz şekilleriyle uyarılarak düzeltildiği hususunu ele alacağız.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'i farklı şekillerde uyarmıştır. Bu uyarılar, henüz vahyin gelmediği veya gelip gelmeyeceği konusunda bir işaretin olmadığı durumlarda, peygamberimizin erken davranarak verdiği kararlar ve yap-

¹ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

² Ahzab, 33/21.

³ Mü'minün, 23/24; Şuarâ, 26/154; Fussilet, 41/14.

⁴ İsrâ, 17/94.

⁵ İsrâ, 17/95.

⁶ Malik b. Enes, *Muvatta'*, Akdiye, 1, II, 719.

tığı bazı davranışlar neticesinde düştüğü yanlışlar için yapılmıştır. Sonuçta o, bu uyarılar neticesinde, hemen doğru olanı tercih etmiş ve tekrar aynı yanlışlığa düşmemiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'i uyaran ayetlerin zikredilmesi, belki de bizim aynı yanlışlara düşmemizi engellemek, Peygamberimizin de bir insan olduğunu vurgulamak ve aynı zamanda, Hıristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırdıkları gibi, Müslümanların da onu ilahlaştırma hatasına düşmesini engellemek içindir.

Bazı âlimlerin, Peygamberimize olan aşırı sevgi ve saygılarından dolayı, uyarı ifade eden ayetleri, farklı şekillerde anlamlandırdıkları görülmektedir. Oysa ayetlerin Peygamberimizi uyarıyor olması, asla onu küçültmez.

Mesela; Tebuk Seferi öncesi Peygamberimizin savaşa katılmama konusunda kendisinden izin isteyen münafıklara izin vermesi neticesinde inen *"Allah seni affetsin, doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalan söyleyenleri bilmeden önce niçin onlara izin verdin?"*⁷ ayetine anlam verirken, buradaki *"affetsin"* ifadesine *"affetti"* anlamını vererek diyorlar ki: Allah hatasını hatırlatmadan önce onu affettiğini bildirerek ona lütfetmiştir.⁸ Bu yoruma benzer diğer bazı mealler ise, *"Allah senden hüznü gidersin"*⁹ *"Hay Allah afiyet veresice!"*¹⁰ şeklindedir.

Aynı şekilde, Abese Suresi'nin ilk ayetlerinde geçen ve peygamberimizin Mekke'nin ileri gelen müşriklerine İslam'ı tebliğ etmeye çalışırken onlarla bir arada oturduğu bir sırada Abdullah b. Ümmü Mektum'un gelmesi ve kendisine İslam'ı anlatmasını istemesi olayının hemen ardından inen *"A'ma geldi diye surat astı ve yüz çevirdi"*¹¹ ayetini, *"Peygamber, yanında bulunan kâfirlere surat astı ve yüz çevirdi"* şeklinde anlam vermişlerdir.¹² Oysa ayetlerin devamı bu anlamı asla doğrulamaz. Çalışmamızın ilerleyen kısmında, bu ayetlerle ilgili, müfessirlerimiz tarafından yapılan yorumlara ayrıntı bir şekilde yer vereceğiz.

Bizim bu çalışmadaki amacımız, konu ile ilgili ayetleri yeniden gözden geçirecek, ayetlerdeki uyarıların hikmetlerini ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

I. Zelle Nedir?

Arapça "z-l-l" kökünden türeyen zelle: ayağın kayması, dil sürçmesi, hata, farkında olmadan çamurlu bir zeminde yere basan kişinin kayması¹³ anlamlarına gelir. Kasıt olmadan işlenen günaha da zelle denmektedir.¹⁴ Zelle, peygamberler için kullanıldığında, *"en faziletli olanı terk edip, faziletli olanı yapmalarındır"*¹⁵ şeklinde de ifade edilmiştir. Hz. Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarına sebep

⁷ Tevbe, 9/43.

⁸ Semerkandî, *Bahru'l Ulûm*, II, 62; Çantay, *Kur'an'ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, I, 283.

⁹ Yavuz, A. Fikri, *Kur'an'ı Kerim ve İzahlı Meal- i Âlisi*, s. 195.

¹⁰ Çantay, I, 283.

¹¹ Abese, 80/1-2.

¹² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, II, 161.

¹³ Cevherî, *es-Sihâh*; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1010.

¹⁴ Râgıp, *el-Müfredât*, s. 214.

¹⁵ Neseffî, *Medâriküt-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, IV, 365.

olan davranışlarını Allah: “fe ezellehuma’ş-şeytanu”: *Şeytan onların ayaklarını kaydırdı*”¹⁶ şeklinde ifade etmiştir.

Dini bir terim olarak zelle, peygamberlerin insani özelliklerinden dolayı, farkında olmadan düştüğü yanılığarı ifade etmek için kullanılmaktadır.

II. Peygamberlerin İsmet Sıfatı ve Zelle

İsmet sözlükte; men etme, yasaklama, koruma, günah işlemeye mani olma anlamındadır.¹⁷

Terim olarak ismet; “Peygamberlerin, güçleri yetmekle birlikte günahlardan uzak kalabilme melekesidir.”¹⁸ Diğer bir tanıma göre ise, Allah’ın peygamberlerini günah işlemekten, isyana düşmekten, yasak ve haramları irtikâp etmekten korumasıdır.¹⁹

Peygamberlerin günah işlemekten uzak olmaları ve insan haysiyetini zedeleyici davranışlardan kaçınmaları, onları diğer insanlardan ayıran temel özellikleridir. Onlar ahlak bakımından insanların en üstünleri, amel yönünden en iyileridir. Çünkü onlar beşeriyetin önderleri ve insanlar için en güzel örneklerdir.²⁰ Bu nedenle Allah elçilerine uyup, onların ahlakıyla ahlaklanmayı ve hayatın bütününde onların yolunda yürümeyi emretmiştir.²¹

İsmet, Allah’ın peygamberlere lütfettiği özel bir sıfattır. Bu sıfatla elçilerini diğer insanlardan ayırmıştır. Allah peygamberlerini bütün günahlardan korumuştur. Peygamberler Allah’ın emrine asla muhalefet etmezler.

Peygamberlerin masumiyeti peygamberlikten önceki hayatlarını da kapsıyor mu yoksa peygamber olduktan sonra mı ismet sıfatını taşımaya başladılar?

Bu konuda, et-Taftazanî (ö.797/1395) ve Fıkh-ı Ekber şârihi Aliyyül-Kâri (ö. 1014/1605), bir kısım fırkalar dışında, cumhurun, ismetin peygamberlik öncesi ve sonrasını kapsadığını kabul ettiklerini vurgularlar.²² Bu görüşü savunanlara göre peygamberlikten önceki şahsi ahlak ve tavırlar peygamberin gelecekteki davet görevine de tesir eder. Bunun için peygamberin daha başlangıçtan tertemiz kişilik ve düzgün bir istikamet sahibi olması gerekir ki ona karşı tavır alanların onun peygamberliği ve daveti hususunda aleyhine kullanacakları bir delilleri olmasın. Bu görüşü savunanlar delil olarak, Allah’ın Hz. Musa’dan bahsederken onun küçüklüğünden beri gözetim altında tutularak yetiştirildiğinin vurgulandığını söylerler²³. Aynı zamanda Allah’ın peygamberleri, seçilmiş en hayırlı kimseler kıldığını²⁴, bu

¹⁶ Bakara, 2/36.

¹⁷ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, XII, 403.

¹⁸ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 150.

¹⁹ Râgıp, *el-Müfredât*, s. 337.

²⁰ Sâbûnî, *Peygamberlik ve Peygamberler*, s. 62.

²¹ En’âm, 6/90; Ahzâb, 33/21.

²² Aliyyül-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 157; et-Taftazanî, *Şerhu’l Akaid*, s. 302.

²³ Taha, 20/39.

²⁴ Sâd, 38/ 47.

nedenle onların peygamberlikten önce de sonra da günahlardan korunmaları ve masum olmaları gerektiğini ifade ederler.

Diğer bir kısım âlimler ise, masumiyetin peygamberlik geldikten sonra sabit olduğunu ve böylece hem küçük hem de büyük günahlardan masum kıldıklarını savunurlar.²⁵ Çünkü peygamberlik gelmeden önce, insanların onlara tabi olması emredilmemişti. Dolayısıyla onlar, diğer insanlar gibidirler. Eğer onların peygamberlikten önce masum olmadıklarını kabul etsek de, onların örnek yaşantıları günah işlemelerine manidir.

Peygamberlerin nadiren de olsa peygamberlikten önce bazen küçük günah işlemeleri, onların üstün yaratılışlarına, temiz şahsiyetlerine ve daha sonra yüklenecikleri önemli görevlerine zarar vermez. Onlardan bu küçük hataların sudur etmesi, onların birer insan olduklarını ortaya koymak ve insanların onları insanüstü varlık olarak vasıflandırmalarını engellemek içindir.

Diğer yandan, peygamberimizin günahlarından bağışlanma dilemesi gerektiğini ifade eden ayetleri²⁶ gerekçe göstererek onun diğer peygamberlerde olduğu gibi, insan olması dolayısıyla zaman zaman bazı yanılmalarının olduğunu, bunlar dolayısıyla Allah'ın peygamberimize hitaben: "günahlarından bağışlanma dile!"²⁷ buyurduğunu söylerler.²⁸

Sonuç olarak, Taftazâni'nin tasnifini aktararak konumuzu noktalayalım.

1. Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden önce de sonra da küfür ve şirk günahından masumdurlar. Bu konuda ittifak vardır.

2. Cumhura göre peygamberler kasten büyük günah işlemekten masumdurlar.

3. Sehven işlenen günahlar: Ulemanın ekseriyetine göre nebilerin sehven büyük günah işlemeleri mümkündür.

4. Cumhura göre nebilerin küçük günahları kasten işlemeleri de mümkündür.

5. Nebilerin küçük günahları sehven işlemeleri ittifakla mümkün görülmüştür. Bazıları bu tür günahları ve hataları zelle olarak ifade ederler.²⁹

III. Peygamberler Niçin Uyarılmışlardır?

Peygamberler, ya Hz. Adem gibi yasak edilen bir şeyi, şeytanın vesvesesine kapılarak yaptığından³⁰ ya da Hz. Yûnus gibi tebliğde karşılaştığı olumsuz tepkilere sabredemeyip erken davrandığından dolayı³¹ uyarıya maruz kalmışlardır. Bazen

²⁵ Aliyyül-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 158.

²⁶ Mümin, 40/55; Muhammed, 47/19; Nasr, 110/1-3.

²⁷ Muhammed, 47/19.

²⁸ İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, 1,109.

²⁹ et-Taftazâni, *Şerhu'l Akaid*, s. 303.

³⁰ A'raf, 7/22; Taha, 20/115

³¹ Enbiyâ, 21/87-88; Kalem, 68/48

de bir konuda vahyin gelmesini beklemeden karar vermişler³², Allah da o karardan daha güzel olanını beyan ederek peygamberlerini ikaz etmiştir.

Genel olarak peygamberlerin uyarıldıkları konu, beşerî ilişkilerdeki bir takım eksikliklerden dolayı olmuştur. Diğer bir ifadeyle, peygamberler vahiyle değil de, kendi içtihatlarıyla verdikleri kararlardan veya ortaya koydukları davranışlardan dolayı uyarılmışlardır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında, bu konudaki ayetleri değerlendirirken, bu uyarıların hikmetlerini tespit etmeye çalışacağız.

IV. Kur'an'da Hz. Muhammed'i Uyarın Ayetler

Allah, Kur'an-ı Kerim'de, Peygamberimizi bazı davranışlarından dolayı uyarmıştır. Bunlar, Peygamberimizi ve aynı zamanda diğer müminleri uyarmak ve hataya düşmelerini engellemek içindir. Bu uyarılarla Allah peygamberini suçlayarak küçük düşürmek istememiştir. İnsan olması hasebiyle hem onu, hem de onun şahsında bizleri eğitmek istemiştir.

Şimdi de Peygamberimizi uyarın ayetleri tefsir, hadis ve siret kaynakları ışığında ayrı ayrı ele alıp incelemeye çalışacağız.

1. Ümmü Mektûm Olayı

İslam'ı tebliğin ilk dönemleriydi. Peygamberimiz Mekke'nin ileri gelen kişilerine tebliğde bulunuyor ve onların İslam'ı kabul etmelerini çok istiyordu. Bu esnada, görme özürü Ümmü Mektûm isimli bir kişi Peygamberimizin yanına geliyor ve kendisine İslam'dan bir şeyler anlatmasını istiyor. O, gelen adamla ilgilenmeyip, tebliğine devam ediyor, tam onları ikna etme çabası içerisinde iken, sözünü kesip bir başkasıyla ilgilenmek istemiyor, bu yüzden yüzünü çevirip tebliğine devam ediyordu. Hz. Peygamber'in ona ilgi göstermemesinin sebebi, onun görme özürü olması ve onu küçük görmesi değildi. Çünkü o herkese eşit davranan bir kişiydi. Hatta Mekkeli müşrikler ona etrafındaki köleleri terk ederse inanacaklarını söylemelerine rağmen o, fakir, düşkün ve garip insanları hiçbir zaman hor görmemişti. O sadece sözünü bitirmek ve daha sonra onunla ilgilenmek için yüzünü çevirip konuşmasına devam etmişti.³³ Zaten daha sonra Peygamberimiz Ümmü Mektûm ile ilgilenmiş, ne için geldiğini ve herhangi bir şeye ihtiyacı olup olmadığını sormuştu.³⁴ İşte bu olay üzerine şu ayetler nazil olmuştur:

"(Peygamber), âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve çevirdi. (Resûlüm! onun halini) sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek, yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek! Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince, sen ona yöneliyorsun. Oysa ki onun temizlenip arınmasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak ve (Allah'tan) korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun!"³⁵

³² Enfâl, 8/67-68

³³ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5575.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, IV, 470.

³⁵ Abese, 80/1-10.

Peygamberimizin tebliğ sırasında gözden kaçırdığı önemli bir nokta olması sebebiyle Allah, Ümmü Mektûm konusunda onu uyarmıştır. Yani Peygamberimiz, davette kime öncelik vermesi gerektiği konusunda uyarılmıştır.

Sonuç olarak Peygamberimiz, ilk defa bir şahıs yüzünden uyarılmıştır. Hatta Peygamberimiz, Ümmü Mektum ile karşılaştığı her yerde: *"Kendisi Yüzünden Rab-bimin beni kınadığı zata merhaba!"* şeklinde onunla selamlaşır.³⁶ Kimin daha hayırlı ve faydalı olacağını, aynı şekilde kimin daha kötü ve zararlı olacağını en iyi Allah bilir. İşte Allah bu ayetle, kim olursa olsun, gelen kişinin samimiyetinin her şeyden önemli olduğunu ve öncelikle ona ilgi gösterilmesini, toplumda sadece ileri gelen kişilere özel ilgi göstermenin, İslam'a fayda getirmeyeceği konusunda peygamberini ve onun şahsında bizleri uyarmaktadır.

2. Peygamberimizin Müşriklerin Bazı Teklifleri Karşısında İslam'ı

Kabul Edebilecekleri Ümidiyle Bir an Susup Düşünmesi Olayı

Peygamberimiz Mekke'de, İslam'ı tebliğ etmeye başlayınca, Mekke'nin ileri gelenleri, onun davetine engel olmak için her yola başvuruyorlardı. Böyle bir dönemde, Sakifoğullarından bir heyet gelerek, İslam'ı kabul edeceklerini, ancak bazı şartlarının olduğunu söylediler. Şartlarını şu şekilde sıraladılar: "Bizi bir sene Lât'tan istifade ettir ve tıpkı Mekke'nin ağacının, kuşlarının ve vahşi hayvanlarının öldürülmesinin yasaklanması gibi, sen de bizim vadimizi saygın ve kutlu kıl." Hz. Peygamber onların bu tekliflerini kabul etmedi; fakat onlar taleplerinde ısrar ederek, "Biz senin Araplara, bizi kendilerine üstün tuttuğunu anlatmamı istiyoruz. Eğer sen, bizim dediğimizi uygun bulmaz ve Arapların; "onlara bize vermediğini verdin" demelerinden çekinirsen, "bunu bana Allah emretti de" dediler. Hz. Peygamber biraz konuşmayıp sustu ve düşündü. Onlar bundan ümitlendiler. Derken Hz. Ömer, onlara bağırarak: "Hz. Peygamberin, bahsettiğiniz şeylerden hoşlanmadığı için sustuğunu görmüyor musunuz, deyince bu konuda şu ayet nazil olmuştur:³⁷

"Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, nerdeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi. Eğer seni sebatkâr kılmaysaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin! O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırız; sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazdın!"³⁸

Allah Teâlâ burada, ismet sıfatının gereği olarak, peygamberini günah işlemekten koruduğunu ifade ediyor. Hiç kimse, hatta Allah'ın Resülü bile, Allah'tan yardım almaksızın batıl ve küfrün saptırıcı metotlarına karşı koyamaz. Hz. Peygamberin bulunduğu doğru durumda sebat edip kalmasını sağlayan güç, Allah tarafından kendisine verilen sabır nimetinden kaynaklanıyordu. Böylece onu hiçbir engel yolundan döndürememiştir.³⁹

³⁶ Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 52.

³⁷ Râzi, XXI, 378.

³⁸ İsrâ, 17/73-75.

³⁹ Mevdûdi, *Tefhimu'l Kur'an*, III, 117.

Bu ayetle ilgili olarak Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210), Hasan el-Basrî (ö.110/728)'den nakilde bulunarak şöyle der: “Kâfirler hicretten önce bir gece, Hz. Peygamber’in yanına gelerek, “Ey Muhammed, bizim ilahlarımızı kınamaktan ve onları küçümsemekten vazgeç! Şayet senin bu iddian hak olsaydı, falanca ve filanca, bu işe senden daha layık olurlardı!” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in kalbine, onların ilahlarını tenkit etmekten vazgeçme fikri düştü. Böylece bu ayet nazil oldu.”⁴⁰

Diğer yandan Râzî, Kaffal (ö.365/975)'dan şöyle bir yorum aktarır: “Bizim bu ayeti, inişine vesile olan herhangi bir şeye bağlamaksızın da tefsir etmemiz mümkündür. Çünkü müşriklerin, Hz. Peygamber’in peygamberliğini iptal etmek için, her şeyi yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla onlar bir keresinde, “şayet sen bizim putlarımıza ibadet edersen, biz de senin ilahına ibadet ederiz” dediler de Allah; “*De ki ey kâfirler, ben sizin taptıklarınıza tapmam...*”⁴¹ şeklinde devam eden Kâfirûn sûresini ve “*Onlar arzu ettiler ki sen yumuşak davranasın da kendileri de yumuşaklık gösterebilirler*”⁴² ayetlerini indirdi. Yine onlar peygamberlik iddiasından vazgeçmesi için mal ve kadınlar teklif etmişlerdi de, bunun üzerine Allah; “... *sakın dünya hayatının çekiciliğine gözlerini dikme !...*”⁴³ ayetini indirmişti. Yine onlar, zayıf müminleri, yanından kovmasını istemişler, bunun üzerine Allah: “*Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma!...*”⁴⁴ ayetini indirmiştir. Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, yukarıdaki ayetler de bu konuda nazil olmuş olabilir. Çünkü onlar Hz. Peygamber’i dininden vazgeçirmeyi ve yolundan alıkoymayı istemişlerdir.⁴⁵

Mekke’de İslam’ın tebliğine başlandığı ilk dönemde, Müslüman olan fakir ve köleler vardı. (Ammar b. Yasir, Bilal-i Habeşî, Habbâb b. Eret gibi) Kureys’in önde gelen kişileri bu olayı hazmedemiyorlardı. ve “bu nasıl bir din ki, köle ile efendiyi bir tutuyor?” diyorlardı. Daha sonra Peygamberimize gelip, “biz Müslüman olacağız ama şu fakir insanları, köleleri etrafından uzaklaştırmalısın. Yoksa biz kölelerle beraber oturamayız, onlarla ayrı otur bizimle ayrı otur ” dediler.⁴⁶

Peygamberimiz bu zayıf müminleri yanından kovmamıştır. Çünkü İslam, insanlar arasındaki ırk ve sınıf ayrımını kabul etmez ve Allah katında her insan, aynı düzeyde hakka sahiptir. Ancak sevgili Peygamberimiz, müşriklerin kalbini İslam’a kazandırmak ve onları imana yöneltmek için, o zayıf müminleri, yanından uzaklaştırıp onlarla ayrı oturmayı düşünmüş olabilir ki, Allah da bu düşüncesini yerine getirmekten onu men ederek şu ayeti indirmiştir: “*Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte sabret. Dünya hayatının süsünü isteyerek*

⁴⁰ Râzî, XXI, 378

⁴¹ Kâfirûn, 109/1-2.

⁴² Kalem, 68/9.

⁴³ Tâhâ, 20/131.

⁴⁴ En’âm, 6/52.

⁴⁵ Râzî, XXI, 379.

⁴⁶ Taberî, Câmîu'l-Beyân, XI, 374.

gözlerini onlardan çevirme! Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!”⁴⁷

Burada da Peygamberimiz, müşriklerin tekliflerini yerine getirmemiş, yani hata yapmamıştır. Fakat bir an durup beklemiş, belki de bu teklifin ne kadar anlamsız olduğunu, bunlara nasıl cevap vereceği konusunu, ya da onların tekliflerinin olabirliğini düşünmüş olabilir. Sonuç olarak Allah, onların tekliflerini hiç beklemeden hemen reddetmesi konusunda uyarmıştır.

3. Müşriklerin İslam'ı Kabul Etmemelerinin Peygamberimize Ağır Gelmesi

İslam'ı tebliğin ilk dönemlerinde Peygamberimiz, olanca gücüyle gayret ederek İslam'ı anlatıyordu. Şirkin bataklığına dalmış bu insanların hidayete ulaşmalarına vesile olmak kolay değildi. Onların hidayete yanaşmamaları, kendisiyle alay edip davetini önemsememeleri onu çok üzüyordu. İslam'ı anlatmak için katlandığı sıkıntıları, karşılaştığı ambargo ve dışlamaları, örnekleriyle siyer kitaplarında görebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'i incelediğimizde, geçmişte yaşamış diğer peygamberlerin de kavimlerine karşı tebliğde düştükleri sıkıntıların sıkça anlatıldığını görürüz. Örneğin konu ile ilgili bir ayet şöyledir: *“Senden önce de elçiler yalanlanmışlardı. Yalanlanmalarına ve eziyet edilmelerine sabrettiler, nihayet onlara yardımımız yetişti...”⁴⁸* Allah bu ayetinde elçisinin sabretmesini ve ümitvar olmasını istiyor. Yani “müşriklerin sana karşı aldıkları tavır sırf senin başına gelmiyor, daha önceki peygamberlerin de başına bu tür sıkıntılar gelmişti. Onlar sabrettiler ve Allah da onlara yardım etti. Eğer sen de sabredersen, Allah sana da yardım edecektir” buyruluyor.⁴⁹

Müşriklerin İslam'ı kabul etmemeleri Peygamberimizi çok üzüyor, bazen ümitsizliğe düşüyor ve sıkıntıdan daralıyordu. Bu konuda Allah onu şu ayetlerle teselli ederek uyarıyor:

“Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getirsin! Allah dileyeydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi, o halde sakın cahillerden olma!”⁵⁰

“Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle! Balık sahibi (Yunus) gibi olma! Hani o, dertli dertli Rabbine niyaz etmişti.”⁵¹

“Herhâlde sen, onlar bu söze (Kur'an'a) inanmıyorlar diye üzüntüden kendini helak edeceksin!”⁵²

Burada da Allah, elçisini, insanlar İslamiyeti kabul etmiyorlar diye, kendisini fazla sıkıntıya sokmadan, tebliğine ısrarla devam etmesi konusunda uyarıyor. Allah

⁴⁷ Kehf, 18/28.

⁴⁸ En'âm 6/34.

⁴⁹ Önkal, *İslam'a Davet Metodu*, s. 200.

⁵⁰ En'âm, 6/35.

⁵¹ Kalem, 68/48.

⁵² Kehf, 18/ 6.

isteseydi insanları melekler gibi yapar ve kendisine isyan ettirmezdi, tüm insanlar kendisine iman ederdi.⁵³ Peygamberler ve kitaplar göndermeye, Allah'ın dininin yerleşmesi için, müminlerin kâfirlerle mücadeleye girmesine hiç gerek kalmazdı. Ama sünnetullah gereği böyle olması gerekiyordu.

4. Bedir Esirlerinin Salıverilmesi Olayı

Bedir savaşı Müslümanlar için çok önemli bir savaştı. Mekke'den sırf inançları uğruna Medine'ye hicret eden bu değerli insanlar, tüm mallarını, mülklerini orada bırakarak gelmişlerdi. Muhacirler ekonomik olarak sıkıntı içerisindeydiler.

Müslümanların zaferiyle sonuçlanan savaş sonrası, 70 kişi esir alınmıştı. Bu esirlere yapılacak muamele konusunda, sahabenin önde gelen isimleri Resulullah'ın başkanlığında bir araya gelip konuyu istişare ettiler. Bu konuda Hz. Ebû Bekir, onların fidye karşılığında serbest bırakılmasını isterken, Hz. Ömer, onların hepsinin kılıçtan geçirilerek öldürülmesi gerektiğini söylüyordu. Resulullah, toplumdaki okuma yazma düzeyini artırmak için, onlardan okuma-yazma bilenlerin her birinin on müslümana okuma yazma öğretmesi şartıyla serbest bırakılmalarını teklif etmekle birlikte, Ebû Bekir'in fikrini de destekliyordu.

Resulullah, esirlere merhametle yaklaşmanın, onların İslamiyeti kabul etmelerini kolaylaştıracağını umuyordu. Esirleri ikişer üçer sahabenin evlerine misafir olarak vermiş ve onlara iyi muamele etmelerini de istemişti. Sahabe de onlara çok iyi davranmış, adeta yemeyip yedirmiş, giymeyip giydirmişti. Hatta esirler arasında bulunan Mus'ab b. Umeyr'in kardeşi Ebû Aziz, ensarın yemek yerine hurma yiyip, yemeklerini kendilerine ikram ettiğini ve bundan müteessir olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Netice olarak sahabe Resulullah'ın ve Ebû Bekir'in fikrini daha çok destekleyince, sonuç öylece karara bağlandı. Yani bir kısmı fidye karşılığı serbest bırakılırken, okuma yazma bilen diğer kısmı ise on müslümana okuma yazma öğretmek için görevlendirilmişlerdi.⁵⁵ Esirlere takdir edilen fidye miktarı ise 4000 dirhemdi⁵⁶ ki bu para Müslümanların ekonomik sıkıntılarını gidermelerine yardımcı olacak miktarda bir paraydı.

Bu olayla ilgili olarak, Allah şu ayet-i kerimesiyle Peygamberimizi uarmıştı:

"Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz! Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığımız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu!"⁵⁷

⁵³ Yunus, 10/99

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, II, 461

⁵⁵ M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, II, 189; Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, I, 432.

⁵⁶ M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 229.

⁵⁷ Enfâl, 8/67-68.

Aslında Hz. Peygamber, o güne kadar, esirlere nasıl muamele edileceği konusunda bir vahiy gelmediği için böyle bir karar vermişti. Bu konuda istişare neticesinde verilen karar dolayısıyla ayetle uyarılan Peygamberimiz, belki de biraz bekleseydi Allah hükmünü bildirebilirdi. Uyarı ayetinin inmesinden sonra Allah Resulü ve Hz. Ebû Bekir oturup ağlamışlardı.⁵⁸

Bedir Savaşı müslümanların ilk savaşıydı. Daha önce cihada izin verilmiyordu. Cihada izin verilmesinden sonra artık müslümanlar da, kendilerine savaş açanlara karşı savaş açabilirlerdi. Savaşı galip bir şekilde bitiren müslümanlar, esirlere nasıl muamele edecekleri konusunda yaptıkları istişare sonucu yanılmışlardı. Aynı zamanda o esirlerin çoğu müslümanların akrabalarıydı. Bu yüzden Müslümanlar biraz daha merhametli bir karar vermişlerdi. Hâlbuki Allah, belki de müslümanların az oldukları bir dönemde onların öldürülmelerini, bir daha müslümanlara karşı savaşılmaya cesaret edememelerini istiyordu.

Yukarıdaki yoruma katılmayan Mevdûdi (ö.1979), aslında uyarının esirlere yapılan muamele dolayısıyla değil de, Muhammed Suresi 4. ayetin tam uygulanmamasından dolayı olduğunu ifade etmektedir. Muhammed Sûresi'ndeki bu ayet, Enfâl Sûresinden daha önce nazil olmuştur. Yukarıda mealini verdiğimiz Enfâl Sûresi 68. ayetinde; *"eğer Allah'tan bir hüküm geçmemiş olsaydı"* şeklinde ifade edilen geçmişteki hükmün, Muhammed Sûresi'nin 4. ayeti olduğunu söyler. Söz konusu ayet şöyledir:

*"(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı saliverin. Durum şu ki, Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz."*⁵⁹

Yüce Allah bu ayetle, Resulü'ne ve Müslümanlara hitap ederek, savaş esnasında takınmaları gereken tavrı açıklamaktadır. Buna göre Müslümanların savaşta kâfirleri yok etmek için ellerinden gelen gayreti sarf etmeleri gerektiğini, eğer kâfirler savaştan sıkışıp savaş alanını terk etmeye başlamışlarsa, ancak o zaman esir edilebileceklerini ve esirlerden ister fidye alarak, isterse fidye almaksızın serbest bırakabileceklerini ifade etmektedir.

Enfâl Sûresi'nin ilgili ayetlerinde ifade edilen uyarı, muhtemelen Müslümanların Bedir savaşında *"onları iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın!"* şartını tam olarak yerine getirmemelerinden dolayıdır. Eğer bütün Müslümanlar düşmanın arkasından gitsele, düşmanın gücünü hemen orada kırıp yerle bir edebilirlerdi.

Peygamberimiz, bu konuda vahyin gelmesini beklemeden, istişare ile verdiği bir kararda isabet edemediği için uyarılmıştır. Diğer yandan, savaşta düşmanı iyice sindirmeden ganimet peşine koşan ve esirlerden fidye almak isteyen Müslümanlara göz yumduğu ve ses çıkarmadığı için de böyle bir uyarı ile muhatap olmuş olabilir. Çünkü Peygamberimiz Bedir savaşında ve diğer savaşlarda da esirlere Mu-

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, II, 475.

⁵⁹ Muhammed, 47/ 4.

hammed Suresi 4. ayetine göre hüküm vermiş ve onlara iyi muamele etmiştir. Çok az sayıda esirin öldürülmesini emretmiştir. Örneğin, Bedir esirlerinden, Ukbe b. Muayt ve Nadr b. el-Hâris'in öldürülmesini emretmiştir.⁶⁰

5. Peygamberimizin Savaşa Katılmak İstemeyen Münafıklara İzin Vermesi

Tebûk Seferi, Müslümanların zor bir imtihandan geçmelerine neden olmuştur. Çünkü bu sefer, yazın sıcak günlerinde ve tam ürünlerin hasat zamanında gerçekleşmiştir. Ayrıca Peygamberimiz, uzun bir sefer olduğunu, bu yüzden iyi hazırlanmaları gerektiğini söylemiş ve ilk önce tam olarak nereye gideceklerini dahi söylememiştir. Böyle bir sefere hazırlanan müminlerin yanında, savaşa gitmek istemeyen münafıklar da vardı. Onlar bir taraftan müminlerin azmini kırmak ve onları savaşa gitmekten alıkoymak için çaba göstermişler, diğer taraftan çeşitli mazeretler uydurarak, Peygamberimizden izin istemişlerdir.⁶¹ Bu konu ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: *"Sefere katılmayanlar Allah'ın Resûlüne ters düşerek geride kaldıklarına sevindiler. Allah yolunda malları ve canları ile cihad etmeyi istemediler, «Sıcakta sefere çıkmayın» dediler. Onlara «Cehennem ateşi bundan daha sıcaktır» deyiniz. Keşke bunu kavrayabilselerdi."*⁶² *"İçlerinden öylesi var ki; "Bana izin ver, beni fitneye düşürme!" der. İyi bilin ki zaten fitneye düşmüşlerdir. Cehennem de kâfirleri kuşatacaktır!"*⁶³

Münafıkların izin istemeleri neticesinde, gönülsüz yapılan bir işten hayır gelmeyeceğini düşünmüş olacak ki, Peygamberimiz, onlara izin vermiş ve bu davranışından dolayı şöyle uyarılmıştır: *"Allah seni affetsin! Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?"*⁶⁴

Hz. Peygamber, Allah'ın bu konuda hükmünü beklemeden erken davranarak onlara izin vermiştir. Oysa Allah onlardan yalan söyleyenlerin yalanlarını ortaya çıkaracaktı.⁶⁵ Bu yüzden Allah, Peygamberimizin verdiği izni onaylamamıştır. Çünkü münafıklar asılsız bahaneler öne sürerek özür beyan etmiş ve izin almışlardı. Aslında Hz. Peygamber, onların yalancı olduklarını tahmin ediyordu. Onlar savaşa katılsalar da bozgunculuktan başka bir şey yapmazlardı. *"Sizin içinizde sefere çıkmış olsalardı size bozgunculuktan başka bir katkılarınız olmazdı. Sizi fitneye düşürmek için hemen aranıza sokulurlardı, içinizden onlara kulak verenler vardı."*⁶⁶

Yukarıdaki ayetlerde de ifade edildiği gibi Peygamberimiz, münafıkların bu tür istekleri karşısında, onlar savaşa katılsalar da faydadan çok zarar getireceğini düşündüğü için, izin vermişti. Ayrıca Peygamberimiz, toplumda huzursuzluk oluşabileceğini düşünerek, münafıkların açığa çıkmasını istememiş olabilir. Oysa Allah, münafıkların ve yalancılara ortaya çıkmasını istiyordu. Eğer onlara izin veril-

⁶⁰ Taberî, *Tarih*, II, 459.

⁶¹ Taberî, *Tarih*, III, 101.

⁶² Tevbe, 9/81.

⁶³ Tevbe, 9/49.

⁶⁴ Tevbe, 9/43.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 265.

⁶⁶ Tevbe, 9/47.

mese ve onlar savaştan geri kalmış olsalardı, o zaman iman ettikleri iddiasının yalan olduğu ortaya çıkmış olacaktı.⁶⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse, Peygamberimiz burada da iyi niyetle karar vermiş, fakat bu kararında isabet edemediği için uyarılmıştır.

6. Zeyd b. Hârise Meselesi

Zeyd b. Harise, Sevgili Peygamberimiz'in ilk eşi, Hatice annemizin kendisine hediye ettiği bir köledir. Ancak Resulullah, onu kölelikten azat etmiştir. Onu evlendirmiş ve hür bir insan olarak topluma kazandırmıştır. Onun evliliği ile ilgili bir sıkıntı yaşanmış ve bu olay Kur'an-ı Kerim'de anlatılmıştır. Allah Kur'an-ı Kerim'de bu olayı anlatarak, cahiliye Arapları arasındaki bazı yanlış uygulama ve anlayışların ortadan kaldırıldığını bildirmektedir. Örneğin bir köle ile bir hür insanın evlenmemesi veya bir kişinin evlatlığının boşadığı bir kadınla evlenmemesi gibi.

Ahzab suresinin 37. ayetini nuzul sebebi olarak zikredilen olay özetle şöyledir: Köle bir insan olan Zeyd ile hür bir kadın olan Zeyneb'in evliliğini peygamberimiz istiyor ve evlilik gerçekleşiyor. Daha sonra anlaşmazlık çıkınca Zeyd, Zeyneb'i boşuyor ve iddeti dolunca Zeynep ile peygamberimiz evleniyor. Bu olay Allah'ın emriyle ve O'nun bir planı dahilinde gerçekleşiyor. Fakat bazı art niyetli kişiler burada peygamberimizi suçlayıcı ifadeler kullanıyorlar. Kısaca bunlara bir göz atalım.

*"(Resûlüm!) Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah'tan kork! diyordun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lââyık olan Allah'tır. Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlâtlıkları, eşleriyle ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir."*⁶⁸

Bu ayet, uyarı anlamı taşıyan ayetler içerisinde en hassas olanı ve üzerinde yanlış yorumların yapıldığı bir ayettir. Peygamberimizin ismetine gölge düşürmek için, hem müsteşrikler hem de kötü niyetli kişiler tarafından yalanlar uydurulmuş, sanki (hâşâ) Peygamberimiz bir şehvetperest olarak gösterilmek istenmiştir. Peygamberimizin Zeynep ile olan evliliği konusunda, onun şahsına yakışmayan, şüpheler ortaya atılmak istendi. Bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak anlatılan olayların birçoğu, aslı olmayan uydurma haberlerdir.⁶⁹ Oysa bu anlatılanlar, bizim tefsir kaynaklarımız arasına girmiştir.⁷⁰ Şimdi bu ayetin nüzul sebebi ile ilgili birkaç rivayete bakalım:

İddiaya göre, Peygamberimiz, azatlısı olan Zeyd'in hanımı Zeyneb'i görünce hoşuna gitmiş. Fakat sevgisini içinde gizlemiş. Allah da bu ayetle onun sevgisini

⁶⁷ Mevdûdi, II, 216.

⁶⁸ Ahzâb, 33/37

⁶⁹ M. Ali Sabuni, s. 121.

⁷⁰ Bkz. Zemahşerî, III, 524; Neseî, *Medâriküt-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, III, 32; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 241.

açığa çıkarmış. Peygamber de, Zeyneb'e karşı olan sevgisini artırmış. Zeyd onu boşayınca onu kendisi nikâhlamış. Ayetle uyarılması ise, Peygamberimizin Zeyneb'e olan sevgisini gizlemesinden dolayı imiş.⁷¹

Diğer bir rivayet ise şöyledir: Bir gün Peygamberimiz Zeyd'in evine gitmiş. Orada Zeyneb'i üzerinde ince bir elbise ile görmüş ve kalbi ona ısınmış. Bunun üzerine Peygamberimiz: "kalpleri çeviren Allah'ı tesbih ederim" demiş. Zeynep bu tespihi duymuş ve olayı kocasına anlatmış. O da Peygamberimizin alması için hanımını boşamış, peygamber de onunla evlenmiş.⁷²

Ayet hakkında zikredilen ve kanaatimizce doğru olan nüzul sebebi, birçok müfessirin de ifade ettiği şu rivayettir: Zeynep ile evli olan Zeyd, bir gün aralarındaki şiddetli geçimsizlik nedeni ile Peygamberimize müracaat etmiş ve Zeyneb'in kendisine dil uzattığını, onun asil bir aileden geldiğini, kendisinin ise azatlı bir köle olduğunu ve ona denk olmadığını söylediğini anlatmış ve aralarındaki şiddetli geçimsizlikten dolayı hanımını boşayacağını söylemiş. Bunun üzerine Peygamberimiz ona: "*Allah'tan kork! Eşini yanında tut.*" buyurunca, Ahzâb Sûresi'nin 37. âyeti inmiştir.⁷³

Aslında Zeyd ile Zeyneb'in evliliği biraz zor olmuştu. Zeyd Peygamberimizin evlatlığı idi. Zeynep de Peygamberimizin halasının kızı idi. İddia edildiği şekilde "Peygamber, evleninceye kadar Zeyneb'i görmemişti, Zeyd ile evliliğinden sonra onu gördü ve güzelliği peygamberin kalbine onun sevgisini attı" gibi düşünceler zayıf, maksatlı akla ve mantığa aykırı düşüncelerdir. Zeynep, Peygamberimizin halasının kızıydı ve onun gözleri önünde büyüdü. Peygamberimiz halasının kızıyla Zeyd'i evlendirmek istediğinde, köle olduğu için halası önce karşı çıkmış, hatta Peygamberimize kendi şahsi fikri mi yoksa Allah'ın emri mi olduğunu sormuş, daha sonra Allah olay hakkında ayet indirince kabul etmek zorunda kalmıştır.⁷⁴ Ayet şöyledir:

*"Allah ve Resulü bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış erkek ve kadına, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."*⁷⁵ Bu ayetin ardından başka seçeneği kalmayan Zeynep ve ailesi, evliliği kabul etmişlerdir. Evlilik belli bir süre problemsiz devam etmiş, ama daha sonra aralarındaki sosyal konum farkını bir türlü hazmedemeyen Zeynep ile Zeyd arasında geçimsizlik baş göstermiştir. Zamanla bu geçimsizlik ileri boyutlara varınca, Zeyd Peygamberimize gelerek Zeynep ile olan evliliklerini devam ettiremeyeceklerini ve ayrılmak istediklerini söylemiş, bunun üzerine Peygamberimiz: "Allah'tan kork ve eşini yanında tut!" cevabını vermiştir.

Eğer Peygamberimizin onda gözü olsaydı, onu boşamamasını ve yanında tutmasını emretmezdi. Bu evliliğin yürümeyeceği belliydi. Çünkü Zeynep, azatlı

⁷¹ Nesefî, III/32.

⁷² Zemahşerî, III, 524; Nesefî, III, 32

⁷³ Taberî, *Tefsir*, X, 302; Kurtubî, XIV, 188; Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 587.

⁷⁴ Taberî, *Tefsir*, X, 301; İbn Kesir, III, 489; Râzi, XVIII, 264.

⁷⁵ Ahzâb, 33/36.

köle olan kocasını istemiyor, onu küçümsüyordu. Sonuçta Zeynep boşanacak ve birisiyle evlenecekti. Zeyneb'in peygamberimizle evleneceğini Yüce Allah önceden haber veriyordu. İşte peygamberimizin gizlediği konu bu idi. Yoksa iddia edildiği gibi, Zeyneb'in sevgisini gizlemiyordu. Nihayet bu evliliğin olacağı önceden Allah tarafından bildirilmişti ve gerçekleşecekti. Dolayısıyla bu evlilik neticesinde iki yersiz inancın yıkılması hedefleniyordu.

Araplar arasında asil olanla köle olanın evlenmesi ayıp karşılanıyordu. Soylu asil ve hür bir kadın, köle bir erkekle evlenemezdi. Peygamberimiz, bu temelsiz inancı köle olan Zeyd ile hür bir kadın olan Zeyneb'i evlendirerek yıkmıştır. Sırada ikinci batıl inancın yıkılması gerekirdi ki, o da Allah tarafından haber verilmiştir. Peygamberimiz, Zeynep ile evleneceğini biliyordu. Zaten bunu Allah haber vermişti. Fakat o güne kadar yaşanmamış bir olay, Araplar arasında ilk defa meydana gelecek ve peygamber, evlatlığının hanımı ile evlenecekti. Münafıkların; "Muhammed oğlunun hanımını aldı" demelerinden korkuyordu. İşte Peygamberimiz bunu düşünüyor ve duyulmasından korkuyordu. Oysa korkulması gereken insanlar değil Allah'tı.⁷⁶

Yüce Allah peygamberine bu evliliği haber veriyor ve bu evlilikteki hikmeti de şöyle açıklıyordu:

*"Zeyd, o kadından ilişkisini kesinca biz onu sana nikâhladık ki evlâtlıkları, eşleriyle ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir."*⁷⁷

Ayet gayet açıktır. Peygamberimizin uyarıldığı konu da ortadadır. Gizli olan şey; Allah'ın peygamberini Zeynep ile evleneceğine dair haberdar etmiş olmasıdır. Müsteşriklerin iddia ettiği gibi gizli olan, Zeynep'e karşı olan sevgisi değildir. Eğer Peygamberimiz onu sevseydi, kendi eliyle başkasına nikâhlar mıydı?

Kısaca ifade etmek gerekirse, Zeyd ile Zeyneb'in evlenmesi vahiyle olmuştur. Boşandıktan sonra Peygamberimiz ile evliliği de vahiyle olmuştur ve böylece Araplar arasındaki batıl bir gelenek yıkılmıştır.

7. Peygamberimizin Helâl Olan Bir Şeyi Kendi Nefsine Haram Etmesi

Bilindiği gibi sevgili Peygamberimiz çok eşli bir insandı. Eşleri arasında adaleti gözetir ve herbirine ayrı ayrı zaman ayırır ve sırayla onları ziyaret ederdi. Rivayetlere göre eşler arasında zaman zaman kıskançlıklar baş gösterirdi. Peygamberimiz de eşleri arasında kıskançlıktan dolayı ortaya çıkan birtakım olaylar sonrasında, artık eşlerinden Mâriye'ye hiç yaklaşmayacağına dair yemin etmesi veya artık hiç bal şerbeti içmeyeceğine veya bal yemeyeceğine dair yemin edip balı kendisine haram kılması olayından sonra, ayet-i kerimler inerek onu bu davranışından dolayı uyarmaktadır. Şimdi konu ile ilgili ayetleri kısaca inceleyelim.

⁷⁶ Hamdi Yazır, VI, 3901; Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, V, 2869.

⁷⁷ Ahzâb, 33/37.

*“Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir. Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir.”*⁷⁸

Bu ayetin nüzul sebebi hakkında değişik rivayetler nakledilmektedir. Dolayısıyla uyarının konusu da bu rivayetlere göre değişmektedir. Bu rivayetlerin birisi Mâriye validemiz hakkındadır. Olay şöyle rivayet edilir: “Bir gün Peygamberimiz Hafsa validemizin odasına gelir ve onu bulamaz. Biraz sonra Mâriye validemiz Peygamberimizin yanına gelir ve birlikte Hafsa'nın odasında bir süre kalırlar. Daha sonra Hafsa validemiz odasına gelir ve onları birlikte görünce buna çok sinirlenir ve Peygamberimize öfkelenerek kızar. Bunun üzerine Peygamberimiz de onu memnun etmek için, bir daha Mâriye ile mübaşerette bulunmayacağına söz verir veya yemin eder. Bu olay üzerine: “Ey peygamber, eşlerinin rızasını arayarak Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun?”⁷⁹ ayeti nazil olur.⁸⁰

İkinci rivayet, Hz. Aişe'den nakledilmiştir ki hadise şu şekildedir: Her ikinci namazından sonra eşlerinin odalarına uğramak Peygamberimizin âdetiydi. Peygamberimiz bir süredir Zeynep binti Cahş'ın odasında daha fazla kalmaya başlamıştı. Zira ona bir yerden bal gelmişti ve Resulullah'ın çok severdi. Dolayısıyla onun odasında bal şerbeti içiyordu. Hz. Aişe anlatıyor: “Bunu kıskandım ve Hafsa, Sevde, Safiye ile anlaşıp, Resulullah yanımıza geldiğinde, her birimiz ona ağzından meğafir kokusu geldiğini söyleyelim, diye kararlaştırdık. Meğafir, özel kokusu olan bir çiçektir. Şayet arı, balını bu çiçekten alırsa, balında meğafir kokusu olur. Hepimiz de Resulullah'ın çok titiz olduğu ve kendisinden kötü bir koku yayıldığında, bundan çok rahatsız olacağını biliyorduk. Bu yüzden Resulullah'ın Zeynep'in yanında çok kalmaması için bu hileye başvurduk. Ve gerçekten de hile tesirini gösterdi. Hanımlarının “ağzımızdan meğafir kokusu geliyor” demeleri üzerine Peygamberimiz bundan böyle bal yemeyeceğine dair yemin etti.”⁸¹

Birçok müfessir, ikinci rivayetin daha doğru olduğu görüşündedir.⁸² İbn Kesir (ö.774/1372) tefsirinde, ayet hakkında rivayet edilen çeşitli rivayetleri zikrederek bu konuda, İmam Nesâî'nin (ö.303/916) görüşünü de aktarır. Nesâî, Hz. Aişe'nin bal hakkındaki rivayetinin sahih olduğunu, Mâriye'yi kendisine haram kılması olayına ise itibar edilmeyeceğini söylemektedir.⁸³ Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (ö.543/1148)⁸⁴, Kâdî İyâz (ö.544/1149)⁸⁵, İbn Kesir ise bu konudaki rivayetlerin en doğrusunun bal rivayeti olduğunu söylerler.⁸⁶

⁷⁸ Tahrir, 66/1,2.

⁷⁹ Tahrir, 66/ 1.

⁸⁰ Vâhidî, *Esbâbu Nüzûlu'l-Kur'ân*, I, 459; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 13, H. No:2316.

⁸¹ Buhari, Talak, 5268; Müslim, Talak, 20; en-Nesâî, H. No: 3985.

⁸² Taberî, *Tefsir*, XXIII, 475; Râzi, XXX, 568; Kurtubi, XVIII, 177; İbn Kesir, IV, 386.

⁸³ İbn Kesir, IV, 386

⁸⁴ Ebu Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 293.

⁸⁵ Gammâş, *el-Hâvî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l- Kerîm*, XXXVI, 772.

⁸⁶ İbn Kesir, IV, 386.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942)'a göre, Mâriye ile ilgili hadisin nüzûl sebebi olması, aklen ve de şer'an mümkün değildir. Çünkü Hz. Hafsa'nın, Hz. Peygamberi hanımı ile birlikte görmesi normal bir şeydir. Üstelik günlük hayatlarında alışık oldukları bir durumdur. Hatta nöbet sırası o gün Mâriye'ye gelmiştir ve kıskanılacak bir durum da yoktur. Hafsa'nın bu durumdan kıskançlık duyduğunu farz etsek bile, peygamberin Mâriye'ye yaklaşmayacağına dair söz vermesi ve yemin etmesi aklen mümkün değildir. Helali olan bir kadına niçin yaklaşmasın?

Yazır, Mâriye hadisinin, sahih hadis kitaplarında yer almadığını zikrederek, bunu nüzûl sebebi olarak kaynaklarına alanları tasvip etmemektedir. Nüzul sebebi olarak, şu olayı zikreder: Hanımlarından bazıları, Hz. Peygamber'den karşılayamayacağı birtakım harcamalara yönelik isteklerde bulunarak O'nu üzmüşler, peygamber de onlardan ayrı bir odada inzivaya çekilmiş ve bir ay hanımlarının yanına gitmeyeceğine yemin etmiştir. Bundan dolayı peygamber uyarılmıştır.⁸⁷

Süleyman Ateş ise; bu ayetin nüzûl sebebi olarak Mâriye hâdisesinin doğru olduğunu ileri sürmektedir. Haberi naklettikten sonra şöyle demektedir: Peygamberin, hanımı olan Mâriye'ye yaklaşmayacağına veya bütün hanımlarından uzak duracağına dair söz vermesi, bir kişinin helâl olan bir yemeği midesine dokunduğu için yemeyip belli bir süre uzak durmasına benzer. Rahatsızlığı geçtikten sonra da o yemekten yemeye başlar. İşte peygamber hanımlarına kızdığı için belli bir süre yaklaşmayacağına söz vermişti.⁸⁸

Sonuç olarak Peygamberimizin uyarılmasının sebebi, onun kendisine helâl olan bir şeyi haram etmesidir ki, hiç kimseye Allah böyle bir yetki vermemiştir. Yani peygamber dahi olsa, Allah'ın haram saydığı bir şeyi helâl veya helâl saydığı bir şeyi haram sayamaz. Çünkü hiç kimse Allah'tan daha iyi bilemez ve daha güzeline de yapamaz.

8. Münafık Abdullah b. Übey'in Cenaze Namazını Kıldırması

Burada, Tevbe Sûresi'nin 80, 84 ayetlerinde ifade edilen uyarıları ve tefsirlerde ayetlerin nüzul sebebi olarak zikredilen olayları özet olarak alıp değerlendireceğiz. Önce ayetlerin meallerini bir görelim.

“(Ey Muhammed!) Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilsen de Allah onları asla affetmeyecek. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmelerinden ötürüdür. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez.... 84. Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma; onun kabri başında da durma! Çünkü onlar, Allah ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsık olarak öldüler”

Tevbe Sûresinin 80. ayetinden önceki ayetlerde münafıklardan bahsedilmektedir. Aynı şekilde 80. ayette ve devam eden ayetlerde de münafıklardan söz edilmektedir. Söz konusu ayetlerin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde geçen rivayetler kısaca aktaralım:

⁸⁷ Hamdi Yazır, VII, 5100-5101.

⁸⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 510.

"Abdullah b. Ömer diyor ki: Abdullah b. Übey ölünce, oğlu Abdullah, Resulullah'a geldi. Ondan, babasını kefenlemesi için gömleğini vermesini ve namazını kıldırmasını istedi. Resulullah, gömleğini ona verdi Abdullah'ı onunla kefenlemesini istedi. Sonra cenazesini kılmak istedi. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattab, Resulullah'ın elbisesinden tuttu ve dedi ki: "Sen bunun, namazını kılıyorsun, halbuki bu münafık. Allah sana, bunlara af dilemeni yasakladı." Bunun üzerine Resulullah buyurdu ki: "Allah beni, bunlar içi af dileyip dilememekte serbest bıraktı ve buyurdu ki: "İster bağışlanmalarını dile ister dileme. Onlar için yetmiş defa af dilesen de Allah onları affetmeyecektir." Ben, bunlar için yetmişden daha fazla af dileyeceğim." dedi ve onun cenaze namazını kıldırdı. Biz de onunla birlikte kıldık. Bunun üzerine Allah, "Münafıklardan biri ölürse sakın cenaze namazını kılma âyetini indirdi."⁸⁹

Bu hadisi, Buhârî şârihlerinden Bedrüddin el-Aynî (ö.855/1451), kitabında değerlendirirken, hadisin her ne kadar birçok farklı yoldan gelmişse de sıhhat yönünden eleştirildiğini, ahad bir rivayet olduğunu ifade eder.⁹⁰ Tirmizî ise hasen, sahih ve garip olarak nitelendirir.⁹¹

Kurtubî (ö.671/1273), bazı alimlerin, peygamberimizin, Abdulah b. Übeyy'in zahiren Müslüman olmasından dolayı onun namazını kıldırıldığını, ayet-i kerime inince de artık bundan sonra kıldırmadığını, söylediklerini aktarmaktadır.⁹² Razi (ö.606/1209) ise, peygamberimizin o münafığın namazını kılmadığını, Cebrail'in onun kılmaya niyetlendiği sırada vahyi getirdiğini, bu yüzden peygamberimizin merhametinin bir göstergesi olarak daha önce istediği gömleğini ona kefen olması için gönderdiğini ifade etmektedir.⁹³

Diğer yandan Sahîh-i Buhârî'de Câbir b. Abdullah'dan gelen ilginç bir rivayette şöyle bir olay anlatılmaktadır: "Resulullah, Abdullah b. Übey defnedildikten sonra kabrine vardı. Onu çıkardı, ona tükürdü ve gömleğini ona giydirdi."⁹⁴

Konu ile ilgili olarak Zemahşeri (538/1143) ve F.Razi tefsirlerinde şöyle bir rivayet aktarırlar: İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre olay şöyle gerçekleşmiştir: "Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey b. Selûl hastalanınca, Hz. Peygamber onu ziyaret etmiş, o da Hz. Peygamber'den öldüğünde namazını kıldırmasını ve kabri başında dua etmesini istemişti. Daha sonra, Hz. Peygamber'e kendisine kefen olsun diye, gömleğini istemek üzere birisini yolladı. Hz. Peygamber de ona, dışından giydiği gömleğini gönderdi. Abdullah bunu geri yollayarak, içten giydiği ve derisine dokunan gömleğini istedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: "O pis, necis kimseye, gömleğini niçin veriyorsun?" deyince, Hz. Peygamber: "Benim gömleğim, ondan, Allah'ın azabından herhangi bir şeyi savuşturamaz. Fakat umulur ki Cenabı Hak, bu sayede o münafıkların bin kişiyi İslam'a girdirir" buyurdu. Zira münafıklar, Abdullah'dan

⁸⁹ Buhârî, Tefsir, 4670, VI, 67; Müslim, Fedailü's-Sahabe, 2400, IV, 1865; Tirmizî, Tefsir, 3097, V, 279.

⁹⁰ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, XVIII, 274.

⁹¹ Tirmizî, Tefsir, 3097, V, 279.

⁹² Kurtubî, VIII, 219.

⁹³ Razi, XVI, 115.

⁹⁴ Buhârî, Cenaiz, 1270, II, 76.

ayrılmazlardı. Onlar onun, bu gömleğin peşinde olduğunu ve ondan bir fayda umduğunu görünce, o gün onlardan bin münafık Müslüman oldu.⁹⁵

Kısaca yukarıda aktardığımız açıklamalar ışığında olayları değerlendirirsek; Hz. Peygamber'in, şefkat ve merhametinin bir gereği olarak tüm insanlara merhametle yaklaşmış, ki Allah onu Kur'an'da nitelendirirken: *Biz, seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik...*⁹⁶ ve *"Sen Allah'dan bir merhamet sayesinde ki, onlara yumuşak davrandın.."*⁹⁷ şeklinde tanımlamıştır. Ama Allah kendisini ve elçisini inkar eden ve kafir olarak ölen insanlar için af dilenmeyeceğini, onlara hayır duasında bulunulmaması gerektiğini emredince, Sevgili Peygamberimiz, artık o tür insanlar için af dilememiş ve onların cenazelerini ardından dua da etmemiştir. İyi niyetle kıldığı veya kıdırmaya niyetlenip uyarıldıktan sonra kıdırmaktan vazgeçtiği ceneze namazından dolayı, Allah tarafından uyarılmıştır.

9. Müşrik Olarak Ölen Yakınları İçin Af Dilemek İstemesi

Son olarak, Tevbe Sûresi'nin 113. ayetini zikrederek konumuzu noktalayalım. Bu ayette Allah Peygamberimizi müşrik olarak ölen yakınları için dua etmemesi konusunda uyarıyor. Ayet mealen şöyledir:

"Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de müminlere."

Bu ayetin nüzûl sebebi olarak, tefsirlerde iki farklı rivayet aktarılmaktadır. Bunlardan birisi aşağıdaki rivayettir.

Said b. el- Müseyyeb babasından rivayet ederek şöyle diyor: "Ebû Tâlib ölüm döşeginde iken Resulullah onun yanına gitti. Orada, Kureyşin ileri gelenlerinden, Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebi Ümeyye bulunuyordu. Resulullah Ebû Tâlib'e "Ey amca, La ilahe illallah" de. Bununla Allah katında seni savunayım." dedi. Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebi Umeyye: "Ey Ebû Tâlib! Abdulmuttalib'in dininden dönecek misin?" dediler. Bunlar Ebû Tâlib'e devamlı olarak aynı şeyi telkin ediyorlardı. Nihayet Ebû Tâlib onlara son söz olarak, Abdulmuttalib'in dini üzere olduğunu söyledi. Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: "Bana yasaklanmadıkça senin için mutlaka af dileyeceğim." İşte bunun üzerine bu âyet-i kerime nâzil oldu"⁹⁸ ayet nazil olunca artık iman etmeyenler için af dilemek yasaklandı.⁹⁹

Atiyye ve Abdullah b. Abbas'tan nakledilen diğer bir görüşe göre bu âyet-i kerime, Resulullah'ın annesi hakkında nazil olmuştur. Atiyye diyor ki: "Resulullah Mekke'ye gelince annesi için af dilemesine izin verilir ümidiyle güneşin sıcaklığı iyice artıncaya kadar annesinin kabrinin başında durdu. Nihayet *"Ne Peygamberin ne de müminlerin, cehennemlik olduktan sonra, akrabaları da olsa müşrikler için af*

⁹⁵ Zemahşerî, II, 289; F. Râzi, XVI, 115.

⁹⁶ Enbiyâ, 21/107.

⁹⁷ A.İmran, 3/159.

⁹⁸ Buhârî, Tefsir, 4675, VI, 69.

⁹⁹ Taberî, Tefsir, XIV, 510.

dilemeleri asla doğru olmaz! " ayeti indi. Resulullah da annesi için af dilemekten uzak durdu.¹⁰⁰

Diğer bir rivayette, Ebû Hureyre diyor ki: "Resulullah annesinin kabrini ziyaret etti. Kendisi ağladı, çevresinde bulunanları da ağlattı ve buyurdu ki: "Ben rab-bimden onun için af dilemeye izin vermesini istedim. O bana izin vermedi. Onun kabrini ziyaret etmek için izin istedim, bana izin verildi. Sizler, kabirleri ziyaret edin. Çünkü onlar, ölümü hatırlatırlar."¹⁰¹

Burada da Peygamberimiz, kendisini küçük yaşta babası olmadığı halde en iyi şekilde yetiştiren annesine ve onu bir baba şefkatiyle koruyup gözetem amcası Ebû Talib'e olan vefa borcunun bir gereği olarak, onlara af dilemek için izin verilmesini istemişti. Hatta Hz. İbrahim'in müşrik babası için af dilemesini buna gerekçe olarak zikrettiği ve Tevbe Sûresi'nin 114. ayetinin de bunu açıklamak için indiği¹⁰² ifade edilmiştir. Ayet meal olarak şöyledir: "İbrahim'in babası için bağışlanma dilemesi, yalnızca ona verdiği bir söz dolayısıyla idi. Kendisine, onun gerçekten Allah'a düşman olduğu açıklanınca ondan uzaklaştı. Doğrusu İbrahim, çok duygulu, yumuşak huyluydu."¹⁰³ Dolayısıyla burada da Allah elçisini ve müminleri uyarmış, yakın akraba da olsa, müşrik olarak ölen kimselerin bağışlanmaları için dua etmenin doğru olmadığı vurgulanmıştır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de Peygamberimizi uyaran ayetleri incelediğimiz bu çalışmamız neticesinde gördük ki Peygamberimiz, ismet sıfatına yakışmayan bir günah işlememiş, sadece insan olmasından kaynaklanan, iyi niyetle yaptığı bazı davranışlarında yanılması sebebiyle uyarılmıştır. Yoksa O Allah'a isyan etmemiş, O'nun emir ve yasaklarına uygun hareket etmekten de kaçınmamıştır. Kimi zaman hak-kında kesin bir hüküm olmayan bir konuda, vahyin gelmesini beklemeden karar verdiği için uyarılmış, kimi zaman, halkın dedikodu yapmasından çekinip bir konuyu açığa vurmadiği için, kimi zaman da tebliğ metodunda iyi niyetle yaptığı bir yanlış tutumdan dolayı uyarılmıştır.

Peygamberimizin bu tür uyarı ile karşılaşması, onun daima Allah'ın terbiye ve gözetimi altında olduğunu ortaya koyar. Aynı zamanda Allah, onun peygamberlikten önceki haline dikkat çekerek, peygamberlik süresi boyunca koruyup gözeterek hidayet rehberi olarak yetiştirdiğini şöyle ifade buyurmaktadır: "O seni yetim olarak bulup barındırmadı mı? Seni şaşırması bulup doğru yola iletmedi mi? Seni fakir olarak bulup zengin etmedi mi?"¹⁰⁴

Kur'an-ı Kerim'de Peygamberimizi uyaran ayetlerin olması, onun kendisine gelen mesajı hiç değiştirmeden ümmetine aktardığını ispat eder. Eğer o Allah'tan

¹⁰⁰ Taberî, *Tefsir*, XIV, 511-512.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 3234, III, 218.

¹⁰² Taberî, *Tefsir*, XIV, 515; İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, IX, 544.

¹⁰³ Tevbe, 9/114.

¹⁰⁴ Duha, 93/6-8.

korkmasa idi, uyarı içeren bu ayetleri gizler ve kendisi hakkında düşmanlarının dedikodu yapmasını engellerdi. Fakat o bunu yapmadı. Çünkü o diğer insanlardan farklı olarak ismet sıfatına sahipti ve aldığı mesajı satırı satırına hiç değiştirmeden anlatması için görevlendirilmişti.

O Allah'ın kulu ve elçisidir. Peygamberlikle görevlendirilmeden önce dahi O çok dürüst ve güvenilir biriydi, bu yüzden ona "Muhammedü'l-emîn" lakabı verilmişti. Fakat O bir melek değil, insan olduğu için zaman zaman yanılmıştır. Belki de onun bir melek olmadığını ortaya koymak için Allah, onun bazı yanılıklarını bize anlatmaktadır. Eğer bunları anlatmasaydı, belki de insanlar onu ölümünden sonra, insanüstü bir varlık olarak tanımlayacak ve ulaşılması güç, örnek alınması mümkün olmayan bir şahsiyet haline getireceklerdi. Belki de Hz. İsa'nın ilahlaştırıldığı gibi ilahlaştırılacaktı. Bu sebepten Yüce Allah, Hz. Peygamberin bir insan olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵

Kaynakça

- Afzalur Rahman (1998), *Siret Ansiklopedisi*, çev. Heyet, İstanbul, 1988, (I-VI).
- Aliyyu'l-Kâri (1014/1605) *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1979.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, (I-XII).
- el-Aynî Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin (855 h.) *Umdetu'l-Kâri Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts. (I-XXV).
- el-Beydâvî, Kadî Nasruddîn (685/1286), *Envâr'ut-Tenzîl, Hâşiyetü Şeyhzâde*, İhlas Vakfı yay. İstanbul, 1994, (I-IV).
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zübeyr b. Nasır, Dâru Tavgun-Necat, 1422 h. (I-IX).
- el-Cevherî, İsmail Hammâd (393/1002), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attar, Daru'l-ilm, Beyrut, 1987 (I-VII).
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Serîf (816/1413) *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1983.
- Çantay, H. Basri (1964), *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, İstanbul, 1984, (I-III).
- Derveze, Muhammed İzzet (1984), *et-Tefsiru'l-Hadis*, Kahire, 1383 h.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as (275/888), *Sünen-i Ebû Davûd*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamit, Beyrut, ts. (I-IV).
- el-Ferahendî Halil b. Ahmed (170/786), *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut, 1988.
- el-Firûzâbâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakub (817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 2005.
- el-Gammaş, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Hâvi fi Tefsiri'l-Kur'âni'l Kerîm*, Birleşik Arap Emirlikleri, ts. (I-XXXII).
- Hamidullah Muhammed (2002), *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1991, (I-II).
- el-İsfehânî Râgıp (502/1108), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- İbnu'l-Ârabî, Ebû Bekir (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, ts. (I-IV).
- İbn Fâris b. Zekeriyya (395/1004), *Mu'cemü Mekâyîsu'l-Luğa*, Beyrut, 1991.
- İbn Kesir, İsmail b. Ebû'l-Fida (774/1372), *Tefsîrü'l Kur'anî'l-Azîm*, Beyrut, 1969, (I-IV).
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- el-Kadî İyâz, Ebu'l-Fadl Musa el-Yahsibi (544/1149), *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Hâşiye: Ahmet b. Muhammed b. Muhammed eş-Şemeni, Daru'l-Fikr, 1988, (I-IV).
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yay, Ankara, 2008, (I-V).
- Köksal, M. Asım (1998), *İslam Tarihi*, İstanbul, 1984, (I-XII).

¹⁰⁵ Fussilet, 41/6.

- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Beir b. Ferah (671 / 1273), *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İ. Atfiş, Kahire, 1964, (I-X).
- Kutup Seyyid (1385/1966), *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Dâruş-Şurûk, Beyrut, 1412 h., (I-VI).
- Malik b.Enes (179/795), *Muvatta*, thk. M. Fuad Abdalbâki, Beyrut, 1985 (I-II).
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ (1979), *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Heyet, İstanbul, 1986, (I-VII).
- Mevlana Şibli (1914), *Asr-ı Saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul, 1977, (I-V).
- Müslim b. Haccac Ebu'l- Hasan el Kuşeyri (261/874), *Sahih-i Müslim*, thk. M. Fuad Abdalbaki, Beyrut, ts.,(I-V).
- en-Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (710/1310), *Medâriküt-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Muhiddin Dib Mistu, Beyrut, 1998, (I-IV).
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b.Şuayb b. Ali (303/916), *es-Süneni's-Suğra*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Halep,1986, (I-VIII).
- Önkâl Ahmet, *İslam'a Davet Metodu*, Konya, 1985.
- er-Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdullah Muhammed b.Ömer b. Hasan.b. Hüseyin (606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 2000, (I-XXXII).
- es-Sâbunî, M. Ali (1997), *Peygamberlik ve Peygamberler*, çev., Suat Cebeci, İstanbul, ts.
- Sarmış İbrahim, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, Ekin yay. İstanbul, 2007.(I-II)
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (373/983), *Tefsîrû'l-Kur'an*, (*Bahru'l Ulûm*), thk. Mahmut Mataracı, Beyrut, ts. (I-III)
- et-Taberanî, Süleyman b. Ahmet b. Eyyub b. Matiri Lahmi's-Şami, Ebu'l-Kasım (360/969), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk.Tarik b. Avdullah b. Muhammed, Daru'l-Harameyn, Kahire, ts., (I-X).
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. A. M. Şakir, Müessesetür-risale, 2000, (I-XXIV).
- , *Tarihu'r-Rusuli ve'l-Müluk*, Beyrut, 1387 h. (I-XI).
- et-Taftazânî Ebu'l Vefâ (797/1395), *Şerhu'l Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999.
- et-Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Ebû İsa, *Sünen-i Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, 1975, (I-V).
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed (468/1067), *Esbâbu Nüzûlu'l-Kur'ân*, thk. Kemal Bisiyuni Zağlul, Beyrut, 1411 h, (I).
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*, İstanbul, 2008
- Yazır Hamdi (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat İstanbul, 1986, (I-X).
- ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut,1995, (I-IV).

İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve *et-Tenbîh* Adlı Risalesi

Yusuf Acar

Dr., Vaiz, Ankara Müftülüğü,
yusufacar42@hotmail.com

Özet

Bu makalede, Endülüslü dilbilimci ve filozof İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (521/1127) et-Tenbîh adlı risalesi bağlamında, inançtan düşünceye ve fıkhıtan ahlaka varıncaya kadar Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâf sebepleri söz konusu edilmektedir. Sekiz madde halinde tespit edilen bu sebepler esas itibarıyla, dîni metinlerin yapısından ve bunların yorumlanma yöntemlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Arapça lafızlardan oluşan nassların doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle din dili Arapça'nın ve özellikle de lafızların anlam kazanma yönteminin /vaz' ilminin iyi bilinmesi gerekir. İkinci olarak, tek başına bir ayete veya hadise dayanarak ifrâdî/parçacı ve literal çıkarsamalar yerine, konuya ilişkin bütün nassları bir araya getirerek aralarındaki doğru ilişkiyi kavrama ve buna göre bir sonuca gitme şeklindeki terkîbî/bütüncü yöntem daha nesnel ve kapsayıcı görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: İhtilâf, Batalyevsî, et-Tenbîh, Dini Metinler, Anlamacı Yaklaşım, Bütüncü Yaklaşım.

An Analytic and Holistic Approach to Reasons for Disagreement in Faith and Thought: Batalyawsi and his Treatise al-Tanbih

In this article, I deal with the causes of conflicts emerging among Muslims in the areas of thought, belief, law and morality in the light of Andalusian linguist and philosopher Ibn al-Sîd al-Batalyawsi's (521/1127) treatise al-Tanbih. The suggested eight reasons are mainly related to the methods of interpretation of religious texts and their structure. Therefore, in order to understand religious texts correctly, the Arabic language and especially its meaning winning method (wad') has to be well known. Additionally, instead of drawing conclusions based on particle texts and literal approaches, it is more inclusive and objective to follow a holistic method by gathering all texts concerning the issue, understanding the relations between them and concluding accordingly.

Key Words: Disagreement, Batalyawsi, al-Tanbih, Religious Texts, Analytical approach, holistic approach.

Atıf

Yusuf Acar, İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi, Marife, Kış 2011 S. 77-106

Giriş

Semavi olsun beşeri olsun bütün dinlerin farklı mezhep ve fırkaları hep ola gelmiştir. İslam dini de bu genellemenin dışında değildir. Tarih boyunca Kur'ân ve Sünnetin İslam dininin iki temel kaynağı olduğunu ciddi anlamda reddeden hiçbir grup veya fırkaya rastlanmamasına karşın, üçüncü halife Hz. Osman'ın şahadetinden itibaren Müslümanlar tek bir inanç ve düşünce etrafında yekpare bir görüntü de sergileyememişlerdir.

Şî'a ve Hâricîler gibi siyasî, Cebriyye ve Mu'tezile gibi teolojik temayüllü grupların yanı sıra, ana gövde hüviyetindeki Ehl-i Sünnet'in de kendi içerisinde pek çok îtikâdî ve fikhî ekollere ayrıldığı bir vakiadır. Bu ayrışmanın temelinde, elbette İslam coğrafyasının ve demografik yapısının çok hızlı bir şekilde genişlemesi neticesinde bir takım eski-yeni inanç ve kültürlerle karşılaşması gibi harici sebeplerin büyük etkisi vardır¹. Fakat özellikle Ehl-i Sünnet içi ihtilâflar söz konusu olunca ihtilâf sebepleri daha çok, *dinî metinler ve bunların yorumlanması* konusunda temerküz etmektedir. Bu sebeplerin neler olduğuna ilişkin İmam Şâfi'den (ö. 204/819) itibaren âlimler pek çok değerlendirmelerde bulunmuşlardır². Müstakil bir eser çerçevesinde bütüncü ve sistematik bir tarzda konuyu ilk ele alan âlim ise, Endülüslü filozof İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (521/1127) olmuştur³.

I. Kavramsal Çerçeve

İster konu, isterse sebep odaklı olsun ihtilâf kavramı çerçevesinde yapılan çalışmalar ilk bakışta negatif bir çağrışım uyandırır. Oysa farklılıkların tespit edilmesi ve üzerinde konuşulması, aynı zamanda müzakere ve diyalogun da ilk zeminini oluşturur.

Terim olarak *ihtilâf*, "söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak⁴" demektir. İhtilâf ve hilaf terimleri her ne kadar türdeş olsalar da, aralarında bir nüansın varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. İhtilâf daha çok "delile dayalı farklı bir görüşe sahip olma veya delile dayalı farklı görüşlerden birini benimseme" şeklinde olumlu bir anlam taşımaya karşın⁵, *hilaf* "diğer görüşlere kar-

¹ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 41.

² Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis* adıyla müstakil olarak da yayımlanan *el-Ümm*'ün son cildinde bazı sahabe ve müctehit imamların görüşlerine mukayeseli bir şekilde yer vermiş, *er-Risale*'de ise kendisine yöneltilen sorulara cevap sadedinde *ihtilâfu'l-hadis* konularına değinmiştir. Bkz. Şâfiî, *er-Risale*, s. 212-218.

³ Bkz. Çakan, *İhtilâflar*, s. 106. Batalyevsî'nin eserinin tam adı şöyledir: *et-Tenbîh ale'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim ve mezâhibihim ve i'tikâdâtihim*. Bu makalede, Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdulah en-Neşirî tarafından tahkik edilerek 1982 yılında Riyad'da yayımlanan nüsha esas alınmıştır.

⁴ Askerî, *el-Furûk*, s. 157.

⁵ Kur'ân'da da Yunus 10/6 ayetinde olduğu gibi müspet manada kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Bkz. Askerî, *el-Furûk*, s. 156.

şı bir tavır geliştirme, tez ve anti tezdten birini benimseme, delilsiz bir görüş serdetme” olarak algılandığı ifade edilebilir⁶.

İslam literatüründe *ihtilâf* terimiyle en fazla, fıkıh ve hadis branşlarının ilgilendiği bir vakıadır. Dolayısıyla bu iki ilim dalının konuya ilişkin yaklaşımlarını kısaca tanıtmak faydalı olacaktır. Fıkıh usûlünün bir dalı sayılan ve günümüzde *mukayeseli hukuk* şeklinde ifade edilen *hılâfîyât* ya da *ilm-i hılâf*⁷ İzmirli İsmail Hakkı şöyle tarif etmektedir: *İstinbât olunan bir hükm-i şer’îyi muhalifinin hedminden muhafaza olunması için edille-i şerîyyenin ahvâlinden bahseden bir ilimdir*⁸. Her ne kadar bu ilim dalının Kitap ve Sünnet gibi icmâlî, âyet ve hadisler gibi tafsîlî delillerden çeşitli hüküm çıkarma şekillerini konu aldığı dile getirilse de amaç ve faydasına yönelik izahlardan, savunmacı ve münazaracı bir çerçeve ihtiva ettiği, hatta bu yüzden cedel ilmiyle özdeşleştirildiği söylenebilir⁸. *İlm-i hılâf*, müctehidlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen bir dal olduğundan sadece fikhî konularla (fürû) sınırlı kalmıştır⁹. Hatta bu ilim dalı, fikhî görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğunu ortaya çıkarmak için karşılıklı deliller ileri sürme şeklinde de tanımlanmıştır¹⁰.

Hadis metinlerini anlamaya yönelik bir disiplin olarak karşımıza çıkan muhtelifü’l-hadis ise, makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya bir çok hadise, yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhalif olmasından ve bu muhalefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Başlangıçta, çelişki arz eden iki hadisi uzlaştırma çabası bağlamında sünnetin iç bütünlüğü ve güvenliğine yönelik bir hüviyetle ortaya çıkan bu ilim dalının sahası zamanla hadis ile öteki deliller arasında ters düşüyor görünen konuların hallini de kapsayacak tarzda genişlemiştir. Bununla birlikte doğal olarak merkezde hep hadis vardır. Farklı isimlerle de olsa İmam Şâfiî (ö. 204/819) ile birlikte başlayan Muhtelifü’l-hadis’e dair çalışmalar¹², İbn Kuteybe (ö. 276/889), Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi daha çok fıkıh ve kelam âlimlerince yapılmıştır. Bazı klasik hadis usûlü eserlerinde müstakil bir Hadis İlmi şeklinde bahsedilen Muhtelifü’l-hadis’in, hadisçiler tarafından yakın zamana kadar sistematik olarak ve etraflıca ele alındığını söylemek oldukça zordur. Bu alandaki ilk müstakil çalışmayı, İsmail Lütfi Çakan’ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* adlı eseri oluşturmaktadır¹³.

⁶ Özen, “Hilaf”, *DİA*, XVII, 527-538; Özen, “İhtilaf”, *DİA*, XXI, 565-568.

⁷ İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 3.

⁸ Bu ilmin amaç ve faydaları için bkz. Taşköprüzade, *Miftâhu’s-sâde*, I, 283; İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 3. Hılâfîyât ilmi ve literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Özen, “İlm-i hilaf”, *DİA*, XVII, 527-538.

⁹ Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 208.

¹⁰ Bkz. Alevânî, *İslamda İhtilaf Usulü*, s. 22.

¹¹ Çakan, *İhtilaflar*, s. 33.

¹² İhtilâfu’l-hadis, Müşkilü’l-hadis, İ’lelü’l-hadis gibi isimler altında yapılan pek çok çalışmayı, genel olarak Muhtelifü’l-hadis’e dahil etmek mümkündür. Hatta Tahâvî’nin *Şerhu Meâni’l-Âsâr* adlı eseri örneğinde olduğu gibi, adında ihtilâf kelimesi geçmemesine karşın, rivayetler arasında görülen çelişki-lerin giderilmesini muhtevî çalışmalar da söz konusudur.

¹³ Muhtelifü’l-hadis’e ilişkin geniş bilgi ve literatür için bkz. Çakan, *İhtilaflar*, s. 30-82; Görmez, *Metodoloji*, s. 117-121.

Batalyevsî'ye gelince o, ne ayet ve hadis gibi dinî metinler arasındaki ihtilâfları giderme gayreti gütmekte ne de eskilerin kısaca *hılâfiyyât* dediği ihtilâf konularını tâdât ederek ekoller arasında her hangi bir hakemliğe soyunmaktadır. O'nun yaptığı iş tamamen, biraz sonra genişçe ele alacağımız kitabının adından da anlaşılacağı üzere, hayatın her alanında Müslümanları farklı görüşlere ve düşüncelere sevk eden sebepleri sekiz madde halinde tespit ederek bunları örneklendirmekten ibarettir. Yani sadece bir durum tespiti yapmaktır. Bunu yaparken de, ayetlerin ve hadislerin yapısından kaynaklanan yani fıkıh usûlcülerinin *lafza ilişkin konular* dediği ihtilâf sebeplerinin yanı sıra, dinî metinlerin yorumlanmasında takip edilen yöntemi de aynı platforma dâhil ederek bütüncü bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla Batalyevsî'nin yapmaya çalıştığı şey, *muhtelifü'l-hadîs* ve *hılâfiyyât* disiplinlerinin muhtevasına sahip olmakla birlikte, onları aşan bir nitelik arz etmektedir.

Şâtıbî (ö. 790/1388) ve ondan yaklaşık altı asır sonra gelen İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Batalyevsî'nin söz konusu sekiz maddesinden *Nakil ve Rivâyet* başlığını aynen aktararak onun metodunu benimsemişlerdir¹⁴. Çakan'ın az önce sözü edilen *muhtelifü'l-hadîs'e* dair çalışması da, aynı şekilde Batalyevsî'nin sekizli sistemindeki *Nakil ve Rivâyet* başlığına tekabül etmektedir.

Batalyevsî'den sonra aynı konuyu ele alan İbn Rüşd (ö. 595/1199) ise ihtilâf sebeplerini, lafızlarda umum-husus, müştereklik, hakikat-mecaz, mutlak-mukayyed, irab farklılıkları ve delillerin teâruzu olmak üzere altı maddede toplamıştır¹⁵. İbn Rüşd bu ihtilâf sebeplerini ele alırken hem yöntem, hem de örneklemede tam bir fıkıhçı yaklaşımı sergilemektedir. Dihlevî (ö. 1180/1766) ile Çağdaş âlimlerden Muhammed Avvâme de, fıkıh mezheplerinin hadise dayalı ihtilâflarını inceleyen küçük birer çalışma yapmışlardır¹⁶.

Bunların dışında sahabenin ihtilâf sebepleri, hadis ve sünnet merkezli yönetsel tartışmalar, fıkıh mezheplerinin doğuş sebepleri, farklı ekoller arasındaki münakaşa sebepleri gibi başlıklar altında ulemanın ihtilâfları ve sebeplerine dair pek çok çalışma yapılmıştır¹⁷.

¹⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, V, 140-147; İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 195-202.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 9-12.

¹⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf* adlı eseri matbudur (Matbaatu's-selefiyye, Kahire 1978). Bu küçük risalede Dihlevî kendisine tevcih edilen sorulara cevap sadedinde, sahabe, fıkıh mezhepleri ve hadisçi-reyci ekoller arasındaki ihtilâf sebeplerini ele almıştır. Muhammed Avvâme'nin *Eserü'l-hadîs fî'htilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ* adlı risalesi ise, ilk olarak 1978 yılında yayımlanmış ve Hayri Kirbaşoğlu'nun tercemesiyle de 1980 yılında (Kayıhan yayınları, İstanbul) Türkçemize kazandırılmıştır. Avvâme'ye göre fıkıhçıların ihtilâfları esas itibarıyla hadisle amel etme şartları, hadisleri anlama ve yorumlama biçimi, teâruz durumunda takip edilen metot ve sünnete vukûfiyet olmak üzere dört konudaki farklı anlayıştan kaynaklanmaktadır. İsmail Köksal'ın 'İslam Hukukçuları Arasındaki İhtilâf Sebepleri' adlı makalesi, fıkıhçıların arasındaki ihtilâflara geniş perspektiften yaklaşan önemli bir çalışmadır. Bkz. *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, yıl. 2001/1, cilt 14, s. 182-193.

¹⁷ Mesela Talat Koçyiğit'in *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* adlı eseri, Zekeriya Güler'in *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve ihtilâf Sebepleri*, Bünyamin Erul'un *Sahabenin Sünnet Anlayışı* gibi çalışmalar bu nevidendir.

II. Batalyevsî'nin Hayatı ve İlmî Formasyonu

Endülüs'ün ilk filozoflarından birisi olarak kabul edilen Ebû Muhammed Abdullah b. es-Sîd el-Batalyevsî, 444/1052 yılında İspanya'nın Portekiz sınırındaki Batalyevs/Badajoz'da doğdu. Tahsilinde babası ile ağabeyi Ebû'l-Hasan Ali'nin (ö. 480/1087) büyük katkısı olmuştur. Dönemin önemli ilim merkezlerinden olan bu kasabada yine Batalyevsî nisbesiyle tanınan İbn Hamdûn ya da meşhur lakabıyla İbnü'l-Latîniyye (ö. 466/1073) ile Abdullah b. Muhammed ed-Dânî'den kıraat, Âsım b. Eyyûb (ö. 494/1100)'dan da dil ve edebiyat derslerini okumuştur. Yirmili yaşlara geldiğinde Almeria'da bir yıl kadar Abdüddâim b. Hayr el-Kayrevânî (ö. 472/1079)'nin derslerine katıldıktan sonra Kurtuba'ya geçerek muhaddis Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104)'den hadis öğrenmiştir.

Genç yaşta devlet erkânıyla kurduğu iyi ilişkiler sayesinde elde ettiği itibarın faydasız ve tehlikeli olduğunu kısa sürede anlayan Batalyevsî, devlet büyüklerinden uzaklaşarak Belensiye'ye, bugünkü telaffuzuyla Valencia'ya yerleşmiş ve vefatına kadar kaldığı bu şehirde kendisini tamamen ilme vermiştir¹⁸. Yüze yakın öğrencisi arasından tabakât yazarları İbn Hâkân (ö. 528/1133) ile İbn Beşkuvâl (ö. 578/1182), fakih ve muhaddislerden Ebû Muhammed el-Abderî (ö. 535/1140), Kâdi İyâd (ö. 544/1149) ve İbnü'l-Uklîşî (ö. 550/1155) ön plana çıkarlardır¹⁹. Biz-zat çağdaşları tarafından, kadim kültürlere ve çağdaş bilgilere sahip bir düşünür ve bilgin olarak nitelendirilen Batalyevsî²⁰, 521/1127 yılında Valencia'da vefat etmiştir²¹.

Çeşitli ilim dallarında geniş bilgi sahibi olan Batalyevsî'nin özellikle Arap dili ve edebiyatı ile felsefe sahasındaki çalışmaları oldukça dikkat çekicidir²². Aynı za-

¹⁸ Batalyevsî'nin hayatı için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 96; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 282; Batalyevsî, *et-Tenbîh* (naşirin mukaddimesi), s. 23-33; Erdoğan, *Batalyevsî* s. 23-35; Özbalkıç, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138. Süyûtî Batalyevsî'nin adını, Ebû İshak b. es-Sîd el-Batalyevsî olarak kaydeder. Bkz. Süyûtî, *el-Müzhher* s. 791. Batalyevsî nisbesi, bazı kaynaklarda Batalyûsî, Batlayevsî, Batliyusâ, Batalyosî ve Badajozî gibi farklı okunuşlarla da ifade edilmektedir. Bkz. Erdoğan, *Batalyevsî*, s. 23. Türkiye'de bile-bildiğimiz kadarıyla Batalyevsî hakkında İsmail Erdoğan'dan başka Hüseyin Tural tarafından 1978 yılında *İbnü's-Seyyid el-Batalyevsi ve Kitabu'l-Hulel fi Şerhi Ehyati'l-Cümel* adıyla Arapça bir doktora tezi yapılmıştır. Hem Tural'ın ve hem de Ali Bulaç'ın, *İbnü's-Seyyid* şeklindeki okumaları hatalıdır. Batalyevsî'nin seyyitlikle ilgisi olmayıp, doğrusu "Kurtoğlu" anlamında "İbnü's-Sid"dir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 98.

¹⁹ Batalyevsî'nin birden fazla öğrencisinden farklı alanlarda ders okuyan İbn Hayr el-İşbîlî, Batalyevsî'nin öğrencileri hakkında geniş bir liste sunmaktadır. Bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, s. 173, 224, 278, 369, 370, 375, 408. Batalyevsî'nin öğrencileri için ayrıca bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 26.

²⁰ Bkz. İbn Hâkân, *Kalâid*, I, 192-202. Çağdaşı ve hemşehrisi İbn Hâkân, bu eserinde Batalyevsî'ye 10 sayfalık övgü dolu bir bölüm ayırmış ve onu kadim kültürleri ve yeni bilgileri sağlam metotlarla okumasını bilen ve bunu yaparken de asla şeraitten taviz vermeyen birisi olarak tavsif etmiştir. Tilmisânî İbn Hâkân'ın, Batalyevsî'nin biyografisini müstakil bir eserde kaleme aldığını da aktarmaktadır. Bkz. Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, III, 103.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 98; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 307-309.

²² Batalyevsî'nin din ile felsefe arasında çelişki olmadığını ispat sadedinde felsefeye ilişkin kaleme aldığı *el-Hadâik* adlı eseri, önce XII. yüzyılda Moses b. Tibbon tarafından "Ha-'Aggulot ha-Ra'yoniyyot" (The Intellectual Circles) adıyla İbranice'ye çevrilmiş, daha sonra da Samuel b. Motot tarafından 1370 yılında tercümesiyle birlikte yeniden neşredilmiştir. İslam dünyası ise bu eseri, Kevserî'nin mukaddimesiyle İzzet Attar el-Hüseynî'nin 1946 yılında Kahire'de neşretmesiyle tanıyabilmiştir. Yakın zamana kadar Batlamyus'un bir eseri olarak bilinen el-Hadâik, Palacios'a göre Endülüs'te İslam düşüncesi

→

manda şairdir²³. Yirmi beş kadar eserinden çoğunun dil ile ilgili olması ona, dönemin en büyük edebiyatçısı (şeyhu'l-üdebâ) unvanını kazandırmıştır²⁴. Fakat diğer taraftan da bu unvanı, onun felsefe ve kelim ilimleri bağlamında İslam düşünce hayatına yaptığı çok değerli katkıları gözelemiştir²⁵.

Batalyevsî'nin İslami ilimlerde en fazla atfı yapılan eseri, hadisin yanı sıra tarih ve edebiyata dair eşsiz eserlere imza atan İbn Kuteybe'nin resmi yazışmalarında belirli bir estetik üslup oluşturma adına yazı sanatına ilgi duyanlar için kaleme aldığı ve türünün klasikleri arasında yerini alan *Edebü'l-kâtib* adlı eserine yazdığı şerhtir²⁶. Batalyevsî'nin gerek çalışma konumuzu teşkil eden bu eserinde, gerekse dil ve edebiyata dair diğer eserlerinde kelime ve kavramlara salt sözlük anlamlarıyla değil, bir nevi dil felsefesi bağlamında yaklaştığını ifade etmek gerekir. Örneğin Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'nin (ö. 340/951) nahiv ilmine dair eserinde şâhit olarak yer alan şiirleri şerh etmek üzere kaleme aldığı çalışmasında, şiirde geçen her hangi bir kelimeyi ele alıp onun tefsir, tasavvuf, felsefe ve kelim gibi ilimlerdeki kullanımlarını da ortaya koymaktadır²⁷. Nitekim çağdaşlarından ve hemşehrilerinden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Bâcce (ö. 533/1139) gibi bilginlerin Batalyevsî'ye karşı bir yarış ve husumet içerisine girmelerinin başlıca sebebi olarak, onun Arap dili ve edebiyatına felsefi açıdan da yaklaşabilmesi gösterilmektedir²⁸.

Çağdaş ve hemşehri olmasına rağmen Batalyevsî, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi meşhur hadisçilerle görüşmemiş, fakat bunların öğrencisi olan hadis hafızı Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b.

→

ile Yunan felsefesinin uzlaştırılması üzerine yazılmış ilk eserdir. Bkz. Erdoğan, *Batalyevsî*, s. 33-35.

²³ Günümüze pek az şiiri intikal eden Batalyevsî'nin Hz. Peygamber hakkında yazdığı nefis bir şiirini İbn Asâkir nakletmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I, 150. Hemen bütün biyografilerinde yer verilen en meşhur şiiri ise şöyledir:

وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى * يُظنُّ من الأحياء وهو عديم / أخو العلم حيٌّ خالد بعد موته * وأوصاله تحت التراب رميم

İlme kardeş olan, ölümden sonra vücudu çürüyüp gitse de diri kalır. Cahil, yeryüzünde yürüse de, dirilerden zannedilse de ölü gibidir. Şiir için bkz. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, I, 282.

²⁴ Kâdi İyâd, *el-Ğunye*, s. 158. Bu yirmi beş eserden yirmi kadarı yayımlanmıştır.

²⁵ Bkz. Mûsâ, *Bejne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, s. 74. Çağdaşı Gazali gibi Batalyevsî de, bütün büyük felsefe ve eski kültürlerin esas itibariyle Peygamberlerin öğretilerine dayandığı gerekçesiyle İbn Sina ile Farabi'nin aksine Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu İslam dünyasına sevdirmeye çalışmış, *din-felsefe* ya da *şeriat-hikmet* uzlaşısına İbn Tufeyl'den önce çaba harcamış, Allah'ın kuşatıcı ilmi konusunda İbn Rüşd'ü etkilemiştir. Bkz. Mûsâ, *Bejne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, s. 75-82.

²⁶ *el-İktidâb fî Şerh-i Edebî'l-Küttâb* adlı bu eser, 1901 yılında Beyrut'ta Abdullah b. Mihaîl el-Bustânî tarafından ve daha sonra da Mustafa es-Sakâ ve Hamid Abdülmecid tarafından 1981 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Bu esere yapılan atıflardan bazıları şöyledir: İbn Arfe, *et-Tefsir*, I, 81; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIII, 153, XXVIII, 73; İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I, 150; İbnü's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Müslim*, s. 128; Nevevî, *el-Minhâc* I, 76, 95, II, 33; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 241; Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, II, 77; Karâfî, *el-Furûk*, III, 59, 81.

²⁷ Mesela bkz. Batalyevsî, *el-Hulel*, s. 1-3 (ilk beyit).

²⁸ Bkz. Ferrûh, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, V, 154. Batalyevsî'nin, *Red İbni's-Sid alâ İ'tirâzât İbn A'râbî aleyhi fî Şerh Şi'ri'l-Maarri* adıyla İbn Arabî'ye bir reddiyesi bulunmaktadır. Gerçi aralarında ilmi tartışmalar geçmiş olsa da İbnü'l-Arabî'nin Batalyevsî'yi çok önemseydiği ve hakkında övgü dolu ifadeler kullandığı nakledilmektedir. Bkz. Firûzâbâdî, *el-Bülğa*, s. 272.

Ahmed el-Gassânî'den (ö. 498/1105) hadis dersleri almıştır. Hadis sahasında en önemli öğrencisi ise, Kâdı İyâd (ö. 544/1149)'dır.

Daha çok dilbilimci ve felsefeci kimliğiyle tanınan Batalyevsî'nin hadis ilimleriyle doğrudan alakalı kabul edilebilecek iki eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan *Cüz'ün fî i'leli'l-hadis*, adından da anlaşılacağı üzere hadis usûlünün önemli konularından birisi olan ve hadislerde bulunan gizli kusurların açığa çıkarılmasını amaçlayan *İ'leli'l-hadîs* ilmine ilişkindir. Fakat eserin içeriği hakkında her hangi bir bilgi mevcut değildir²⁹. Diğer eseri olan *el-Muktebes fî Şerhi Muvatta'i Malik b. Enes*, İmam Malik'in Muvatta'ına şerh niteliğindedir. Fakat bu da hem muhteva ve hacim, hem de isim yönüyle vazih değildir³⁰. Muvatta'ın bir bakıma Ğaibü'l-Hadislerinin şerhi görünümündeki bu kitabın, bab başlıklarından fikhî ifadelerle kadar tamamen dil açısından Muvatta'daki izaha muhtaç bazı kelime ve kavramların açıklandığı müellife ait *Müşkilâtü Muvatta'i Mâlik b. Enes* isimli yayımlanan nüsha olduğu kanaatindeyiz³¹. Dolayısıyla bu çalışma da, muhteva ve şekil yönüyle müellifin diğer eserleri gibi dilbilim ağırlıklıdır.

Şimdi hem Batalyevsî'nin bizzat kendisi hem de Kettânî ve Tilmisânî'nin ifadeleriyle *eşi-benzeri görülmemiş ve yazılmamış çok orijinal bir eser* olarak nitelenen *et-Tenbîh*'in özelliklerine geçebiliriz³².

III. et-Tenbîh'in Genel Özellikleri

Batalyevsî'nin makalemize konu olan eserinin tam adı şöyledir: *et-Tenbîh ale'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf beyne'l-Müslimîn fî Ârâihim ve Mezâhibihim ve İ'tikâdâtihim* / Düşünce, Mezhep ve İnançta Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığını Gerektiren Sebepler Üzerine Mülâhaza³³.

²⁹ Kâdı İyâd, böyle müstakil bir eserden bahsetmemektedir. Fakat İbn Hayr, hocası Ebu'l-Hüseyn Abdümelik b. Muhammed b. Hişam aracılığıyla Batalyevsî'nin bu risalesini kendisinin bizzat okuduğunu ve Tirmizî'nin *eş-Şemâil* adlı eserinin kenarına not ettiğini söylemektedir. Bkz. İbn Hayr, *el-Fehrese*, s. 173. Bununla birlikte Batalyevsî'nin diğer öğrencisi İbn Beşkûvâl ve başka kaynaklarda böyle bir risaleden bahsedilmemektedir. Ebü Ömer el-Mutayrî'nin de dediği gibi İbn Hayr, hadis ilimlerindeki anlamıyla değil de dilbilim veya teşrî yönünden hadisini delil olmasını engelleyen sebeplerden söz eden bazı mülâhazaları kastetmiş olabilir. Bkz. Mutayrî, *Cuhûdü'l-Muhaddisîn*, s. 50.

³⁰ Bu eser için sadece Kâdı İyâd yukarıdaki ismi kullanmış ve oldukça hacimli bir çalışma olduğunu söylemiştir. Fakat diğer kaynaklarda yalnızca Muvatta şerhi şeklinde geçmektedir. Bkz. Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, II, 84; Kâdı İyâd, *el-Ğunye*, s. 158; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 96; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 308.

³¹ Batalyevsî, *Müşkilâtü Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Taha b. Ali et-Tunûsî, Beyrut 2000. Kitap, 180 sayfadır.

³² Bkz. Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, III, 102; Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, II, 1050.

³³ İlki 1319 tarihinde Ahmed Ömer Mahmasânî'nin tahkikiyle olmak üzere bu eser birçok kez yayımlanmış olup, bizim yararlandığımız baskı, Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdullah en-Neşirtî'nin tahkikiyle 1982 yılında Riyad'da yayımlanan nüshadır. Muhakkiklerin de dikkat çektikleri gibi kitabın ismi farklı şekillerde ifade edilmektedir. Tahkikte yararlanılan üç farklı nüshadan müellifin vefatına en yakın olan iki tanesinde kitabın isminin yukarıdaki gibi olduğundan bu ismin tercih edildiği, 1319'da yayımlanan nüshada ise *el-İnsâf fî't-tenbîh..* şeklinde olduğu Kuheyl ve arkadaşı tarafından ifade edilmiştir. Yine aynı muhakkikler eserin isminin *et-Tenbîh..* şeklinde olduğu hususunda Brockelman da dahil olmak üzere bibliyografların ittifak etmiş olmalarına rağmen, baş tarafına sonradan *el-İnsâf* kelimesinin eklenmesinin sebebi olarak, bu kitabın hiçbir mezhebi ön plana çıkarma-

→

Ortalama yirmi varak tutarındaki bu çalışmayı *risale* olarak nitelendirmek daha doğrudur. Zaten müellifi de onu, hacim açısından küçük, ama muhteva yönüyle dolgun olarak nitelemiştir³⁴. İslam kitâbiyâtı içerisinde Batalyevsî'nin *el-İktidâb*'dan sonra en fazla atıf yapılan eseri, *et-Tenbîh* olmuştur³⁵.

Eserin muhtevası, varlık, hakikat ve ihtilâf çerçevesinde güzel bir giriş ile sekiz başlık altında ihtilâf sebeplerinin ele alınmasından ibarettir. Eserin yazılış gerekçesini müellif şöyle dile getirmektedir:

İnsanların haddinden fazla kitap yazmaya yöneldiklerine şahit oldum. Hep aynı konularda ve bildik yöntemlerle kaleme alınan bu kitaplar, okuyucuyu bezdirmektedir. Üstelik çoğu da birbirinin aynısıdır. Hal böyle olunca ümmet içerisinde zuhur eden ihtilâfların sebeplerine ilişkin bir çalışma yapmayı tasarladım. Fakat böylesi bir çalışmanın, eşine az rastlanan cinsten, herkes için yararlı, iddialı bir hedefe sahip, ortak noktaları tespit edici, alanında ilk olmasa bile orijinal sayılabilecek bir nitelikte olması icap etmektedir.

Elbette ele alınacak ihtilâfların bütün detaylarıyla 'ed-dîn' ile ilişkili olması ve en güçlü dil araçlarına dayandırılması gerekir. Çünkü maksat ve düşüncesini anlamacı bir yöntemle ortaya koymak isteyen kimse, kökenleri Arapların sözlerine dayanan Arap dili ve edebiyatı bilgisine muhtaçtır. Çünkü İslam Dini ile Arapça, ayrılmaz derecede birbiriyile ilişkilidir.

Bu çalışmamdaki amacım, geçmiş milletlerde nesiller arasında cereyan eden köklü itilafların sebepleri üzerinde durmak değildir. Maksadım sadece, Allah'ın bizleri de mensûbu yaptığı İslam toplumu içerisinde ihtilâfa yol açan sebepleri dikkatlere sunmaktır. Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Evzâ'î gibi fıkıhçıları, Cebrî, Kaderî, Müşebbihe ve Cehmî gibi kelimcileri, Zeydî, Râfizî, Sebeî, Ğurâbî, Muhammes ve Muhammedî gibi Şiî âlimlerin yanı sıra, bizzat Hz. Peygamber'in ifade ettiği üzere 'yetmiş üç fırka'sı bulunan İslam'ın en aydınlık yoluna Cenab-ı Hak bizleri sevk etmiştir.

Diğer taraftan bu çalışmamla, mezhepleri ve düşünceleri kategorize ederek dine aykırı eğilimlere işaret etmeyi ve bid'at ehliyle mücadeleyi de hedeflemiş deyim. Zaten bu tarz çalışmalar daha önce yapılmış ve pek çok yerde bunlara dikkat

→

dan ve hiç birini yermeyen orta bir yol izlemesi gösterilmiştir. Gerçekten de Batalyevsî'ye en yakın üç tabakat yazarı: İbn Hayr (*Fehrese*, s. 224), İbn Hallikân (*Vefeyât*, III, 96) ve İbn Beşküvâl (*es-Sıla*, I, 282), *et-Tenbîh* ismini zikretmişler, *el-İnsâf* kelimesine hiç yer vermemişlerdir. *Keşfu'z-Zunûn*'da da durum aynıdır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya- Rifat Bilge, Maarif Matbaası, 1941, I, 488. Ayrıca Kuheyl ve arkadaşının yararlandığı nüshalardan birisinin müstensihisi olan Abdulkâdir Kuraşî (775/1373), hem istinsah ettiği nüshanın ismini *et-Tenbîh* olarak kayıtlamış ve hem de kendi kitabında Batalyevsî'nin bu eserine atıf yaparken aynı şekilde davranmıştır. Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, varak 15a. el-Mektebetü's-Şâmile adlı elektronik kütüphanede ise, *el-İnsâf fi't-Tenbîh ale'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf* adıyla Mahmud Rıdvan ed-Dâye'nin tahkikiyle Beyrutta 1403 yılında ikinci baskısı yapılan nüsha yer almaktadır.

³⁴ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 221.

³⁵ Bkz. İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakiy*, I, 12; Kuraşî, *el-İnâye*, 15a; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 140, 201-209; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* I, 119; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 159-160, 283-293; Bulaç, *Din-Felsefe*, s. 147.

çekilmiştir. Benim amacım, yalnızca âlimler arasında mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfın kaynaklarına dikkatleri çekmektir³⁶.

Görülebileceği üzere Batalyevsî, İslam toplumundaki -fikhî olsun, îtikadî veya siyasî olsun- bütün farklılıkların, esas itibarıyla 'ed-din' ile bu dinin dili olan Arapça'dan kaynaklandığı kanaatindedir. Önemli bir başka nokta ise onun, inanç ve düşünce ayrılıklarının gerçekleştiği konular ile ekollerin tasnifi işiyle ilgilenmeyeceğine ve tamamen anlamacı bir yaklaşımla mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfların kaynaklarına dikkat çekeceğini ifade etmiş olmasıdır. Nitekim konuları ele alırken, birkaç felsefî ve dilbilimsel tartışma dışında cedel metoduna müracaat etmemiştir.

Bu yaklaşım onun, *ihtilâfla* ilgili görüşlerinin de bir özeti mahiyetindedir. Zira Batalyevsî'ye göre insanların hem fiziksel hem de inanç-düşünce bakımından farklı yaratılması, tek olan hakikate götüren yolların ve çözümlemelerin de farklı olmasını gerekli kılar. Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyada bizi harmoniye ulaştırarak ve farklılıkları ortadan kaldıracak tarzda bu hakikatin künhünü kavrama imkânına sahip olamayız. Hem fizikî varlığımızda, hem de mizaçlarımızda mevcut olan farklılığın tamamen ortadan kaldırılması, ancak bu bedenlerin başka bedenlere nakledilmesi ve karakterlerin de yok edilmesiyle mümkündür ki, bu durum dünya hayatının dışında başka bir hayatın var olduğunu göstermektedir. Öbür dünyada bütün farklılıklar ortadan kalkacak, kalpler kin ve nefretten arınacaktır. Çünkü ihtilâf, tamlananın/birliğin bir parçası olup, farklılığın varlığı, birliğin de varlığını gerektirir. Kısacası kâinatta var olan bu farklılıklar, ölümden sonraki dirilişin gerçek olduğuna ilişkin en açık delil durumundadırlar³⁷.

Batalyevsî'ye göre fertler ve gruplar arasındaki *kesbî* veya *görüşler ihtilâfî* şeklinde isimlendirilen farklılıklar, en az cinsler ihtilâfî ya da *tabii ihtilâf* olarak adlandırılan varlıkların zatlarına ilişkin farklılıklar kadar doğaldır.

IV. İhtilaf Sebepleri

Batalyevsî *et-Tenbîh* adlı eserinde, İslam milletinin karşılaştığı inanç ve görüş ayrılıklarının temel sebeplerini, her biri kendi içerisinde fıkralar ihtiva eden sekiz maddeye dayandığını ifade ederek, bunları konunun anlaşılmasını sağlayacak kadar örnek eşliğinde ele almaktadır. Fakat bazen doğrudan konuyla ilintili olmadığı halde haddinden fazla şiire yer vererek Arap dilindeki yetkinliğini, bir takım kelâmî-felsefî tartışmaları uzun uzadıya sürdürerek de bu konulardaki geniş birikimini sergilemektedir³⁸. Dolayısıyla *et-Tenbîh* isimli çalışmanın özeti mahiyete

³⁶ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 5-6.

³⁷ Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 2-4.

³⁸ Mesela sırf hayat ve ölüm kavramlarını, ayet, hadis ve şiirler eşliğinde on sayfa boyunca sürdürmektedir. Bkz. s.122-132. Yine "Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı " hadisindeki zamirin merciinin Âdem olduğu, ama sözün bağlamından habersiz kimselerin o zamiri Allah'a raci kıldıklarını ifade ettikten sonra, '*gerçi Allah'a da raci kılınsa...*' diyerek on sayfa civarında (s. 197-206) dilsel ve felsefî çıkarımlarda bulunur.

tindeki bu bölümde, başlıkla doğrudan ilgisi bulunmayan kısımlar dışarıda bırakılmıştır.

A. Lafızların ve Manaların Müsterekliliği / Çok Anlamlılığı

Bir kelimenin birden fazla manaya gelmesine *müşterek / çok anlamlı* lafız denir. Çok anlamlılık bazen lafzın/kelimenin bizzat kendisinden, bazen o lafzın cümle içerisindeki konumundan, bazen de cümle kurgusundan kaynaklanabilir. Birden fazla anlama gelebilen kelimeler ise ya zıt anlamlı ya da eş anlamlı olabilir³⁹.

1. Lafzın Bizzat Kendi Yapısındaki Müstereklik

Örneğin “Boşanan kadınlar üç kurû beklerler⁴⁰” âyetindeki *kurû* kelimesi, mutlak olarak *vakit* manasına kullanıldığından hem hayız, hem de iki hayız arasındaki temizlik anlamına gelen zıt anlamlı *müşterek* bir kelimedir. Bundan dolayı Hicazlı fıkıhçılar bu kelimenin *temizlik* anlamına geldiğini söylerken, Iraklı meslektaşları *hayız* mânâsına geldiğini ifade etmişlerdir. Her iki tercihin hem Arap dilinden hem de hadisten kanıtları vardır. Hicazlılar “-*kurû kelimesinin çoğulu olan Akrâu, temizlikler* anlamına gelir” şeklindeki Hz. Ömer, Hz. Osman, Âişe ve Zeyd b. Sâbit (r.a)’den nakledilen fetvayı⁴¹, Iraklılar hayızlı kadın hakkında Hz. Peygamberin “Hayızlı (kurû) günlerinde namazı bırak⁴²” ifadesini delil göstermektedirler. Her iki grubun kendilerini destekleyen Arap dilinden şiirler de mevcuttur. Bu arada bazı Hicazlıların âyetteki *ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ* ifadesindeki adet-ma’dût ilişkiden hareketle, temyizün müzekker olan temizlik olması gerektiği yönündeki dilsel çıkarımları isabetli değildir⁴³.

Zıt anlamlı *müşterek* kelimelerden birisi de “Böylece bahçe, parlaklığından hiçbir şeyin belli olmadığı *gündüz* gibi / hiçbir şeyin belli olmadığı *zifiri karanlık bir gece* gibi oldu⁴⁴” âyetindeki *صَرِيم*/*sarîm* ifadesidir. Tefsircilerin bir kısmı bu ifadeyi ‘*hiçbir şeyin belli olmadığı zifiri karanlık gece gibi*’ şeklinde tercüme ederken, diğer bir kısmı da bunun tam tersine ‘*parlaklığından hiç bir şeyin belli olmadığı gündüz gibi*’ anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Tam gecenin bitip gündüzün girdiği vakit olan seher vaktine *sarîm* dendiğinden, bu kelimeyle gecenin de gündüzün de isimlendirilmesi mümkündür. Arap dilinde her iki görüşün de örnekleri mevcuttur.

³⁹ Bu başlık, *et-Tenbîh*’in 13-50. sayfalarının özeti.

⁴⁰ Bakara, 2/228.

⁴¹ Mâlik, *Muvatta*, IV, 181; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 161.

⁴² İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 204; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, VI, 152.

⁴³ Zira müellife göre *kurû* kelimesinin lafzının müzekker ve anlamının müennes olması ve adet-ma’dût ilişkisinin de madûdun lafzını dikkate alarak oluşturulmuş olması ihtimali inkar edilemez. Araplar cümleyi bazen lafız ve bazen de anlam üzerine kurarlar. Nitekim kıraat âlimleri, Zümer 39/59 âyetini hem dişil ve hem de eril formunda okumuşlardır. Sıfat tamlamaları konusunda da Arapların yöntemi aynı şekildedir. Dolayısıyla buradaki adet-ma’dût kurgusundaki erillik - dişilik ilişkisinden yola çıkarak *kurû* kelimesinin temizlik anlamında kullanıldığını söyleme imkanı yoktur.

⁴⁴ Kalem, 68/20.

Hiz. Ebû Bekir, "Zayıf dönemde vefat edenlere ne mutlu!⁴⁵" şeklindeki sözünde geçen العناء/en-ne'nee kelimesiyle, hem ihtilâfların zuhurundan önceki güçlü İslamî anlayışın hâkim olduğu ilk dönemleri hem de firaset ve basiretlerin zayıflayıp bid'at ve ihtilâfların çoğaldığı son zamanları kastetmiş olması muhtemeldir. Araplara göre bu ne'nee kelimesi, çocukluk veya yaşlılık ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zayıflığı ifade etmektedir⁴⁶.

Hiz. Peygamberin "Bıyıkları kısaltın ve sakalları uzatın"⁴⁷ sözündeki اعفوا/e'afû kelimesi de bir birine tamamen zıt 'çoğaltmak' ve 'kısaltmak ve azaltmak' manalarına gelen çok anlamlı/müşterek lafızlardan olup, dil açısından her ikisini destekleyen örnekler mevcuttur.

Bazen de çok anlamlı bir lafzın/kelimenin içerdiği anlamlar arasında her hangi bir zıtlık bulunmayıp, iki şey arasında serbest bırakma/tahyîr, ifade edilen hükmün bir kısmının geçerli olduğunu vurgulama/teb'îz veya bir hükmü açıklama/beyân şeklinde gelebilir⁴⁸.

Mesela "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır."⁴⁹ âyeti böyledir. Hasan el-Basrî ve Mâlik gibi bazı âlimler âyetteki اُفٍ atif edatının muhayyerlik ifade ettiğini söylerken, Ebû Hanîfe ve Şafî gibi diğer bilginler söz konusu atif edatının tafsîl ve teb'îz anlamında kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Her iki görüşte olanlar hem hadislerden, hem de Arap dilindeki kullanımlardan kendilerini haklı çıkaracak deliller göstermişlerdir. Ayrıca aynı ayetteki nefy kelimesinin hem sürgün, hem hapis anlamına gelebileceği yönündeki ihtilâf da aynı kabildendir. Hiz. Peygamberin eşlerine hitaben söylediği "Bana en çabuk kavuşacak olanınız, eli en uzun olanınızdır"⁵⁰ şeklindeki ifadeyi eşleri, kısalığın zıddı olan uzunluk yani hakiki manada anlamışlar ve Hiz. Sevde'nin kastedildiğini zannetmişlerdir.

2. Kelimenin İrabındaki Müstereklik

Çok anlamlılık/müştereklik, bazen bir lafzın Arap dilindeki vaz'ından yani dildeki kullanılan anlamından değil, o kelimenin cümlede kullanılış biçiminden kaynaklanabilir⁵¹. Örneğin Bakara Sûresi'nin borçla ilgili ayetindeki "... Yazana da,

⁴⁵ İbn Mubârek, *Zühd*, s. 95; Dârakutnî, *l'lel*, I, 274; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 33.

⁴⁶ Bataleyevsî, Ebû Ubeyd'in *Ğarîbü'l-hadîs* adlı eserinde bu kelimeyle ilgili açıklamasına istidrakte bulunur. Ona göre Ebû Ubeyd'in salt dilsel çıkarımdan hareket ederek, Hiz. Ebû Bekir'in o ifadeyle İslamın ilk yıllarını kastettiğini dile getirmesi doğru değildir. Çünkü hadisin lafzında bu anlamı gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Ama Ebû Ubeyd'in dile getirmediği "ilk zayıf dönemde" şeklindeki farklı rivayetlerin sahih olması durumunda böyle bir anlam çıkarılabilir. Bkz. Ebû Ubeyd, *Ğarîbü'l-hadîs*, III, 214-215; Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 24.

⁴⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, XXII, 34.

⁴⁸ Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 26-31.

⁴⁹ Mâide, 5/33.

⁵⁰ Müslim, *Fadâilü's-sahabe*, 17.

⁵¹ Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 32-33.

şahide de bir zarar verilmesin...⁵²” cümlesinde fiil, kıraat âlimlerince malum ve meçhul olmak üzere iki şekilde de okunmuştur. Aynı surenin 233. ayetinde de benzer bir durum söz konusudur.

3. Cümle Yapısındaki Müstereklik

Müstereklik bazen lafzın vaz'ından veya cümledeki kullanılış biçiminden değil de, bizzat cümle kurgusundan ve cümlelerin öğelerinin farklı değerlendirilmesinden kaynaklanabilir. Bu tür müsterekliğin, aynı şekilde birbirine zıt anlamlı olması veya zıt olmamakla birlikte farklı anlamlarda bulunması mümkündür⁵³.

Mesela “... Kendilerine verilmesi icap eden mirası vermediğiniz ve beğenip almadığınız yetim kızlarla aciz çocuklar hakkında ve yetimlere adaletle muamele hususunda işte size kitapta okunan hüküm.⁵⁴” ayetinde, *rağibe* fiilinin cer harfi cümlede zikredilmemiştir. Bu harfin *an* veya *fi* olması muhtemeldir. Birinci harfin (an) takdirine göre anlam “mallarının azlığı ve çirkinlikleri sebebiyle beğenip almadığınız”, ikinci harfin (fi) takdiri durumunda ise “malları sebebiyle nikâhlamayı arzuladığınız” şeklinde olmaktadır⁵⁵.

Kendisini Hz. Osman'ın katili olarak gören Haricîlere hitaben Hz. Ali'nin söylediği ileri sürülen şu ifadesi de dinî metinlerdeki cümle kurgusundan kaynaklanan müsterekliğe örnek teşkil etmektedir. “Ey insanlar! Osman'ı benim öldürdüğümü iddia ediyorsunuz. *وَأَنَا مَعَهُ* / *أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ فَتَكَّهُ وَأَنَا مَعَهُ* / Kesinlikle hayır! Onu Allah öldürdü ve ben de onunla beraberim⁵⁶.” Hz. Ali mütekellim zamirini, katele fiilinin mefulü olan mansup zamire atfetmiş ve *meahu* kelimesindeki zamir ile de Hz. Osman'ı kastetmiştir. Yani ‘Hz. Osman'ı Allah öldürdü ve beni de Allah Osman ile birlikte/ onun gibi öldürecek’ demek istemiştir⁵⁷. Hariciler ise mütekellim zamirini, *katele* fiilinin müstetir faili olan merfu zamire atfetmişler ve *meahu* kelimesindeki zamiri de lafzatullahı nispet ederek, ‘Hz. Osman'ı Allah öldürdü ve ben de onun öldürülme-

⁵² Bakara, 2/282. Fiil malum okunursa “...şahidin gördüğünden ve kâtabin de kendisine dikte ettirilen farklı davranışta bulunması suretiyle zarar verilmesin...”, meçhul okunursa “...kâtabe ve şahide baskı yapılarak veya işlerini yapmalarına engel olunarak zarar verilmesin...” şeklinde anlam değişmektedir.

⁵³ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 34-50.

⁵⁴ Nisa, 4/127.

⁵⁵ Elmalı, ilgili ayetin tefsirini yukarıda bahsedilen şekilde şöyle yapmıştır: “Kadın yetimler, yahut yetim kızlar ve kadınlar hakkında, ki siz onlara yazılmış, farz olan miras, mehir ve diğerleri gibi haklarını vermezsiniz bir de onları kendinize nikâh etmeyi arzu edersiniz veya kimseye nikah etmek istemezsiniz ve her iki şekilde sefalet (düşünlüğe) düşürsünüz.”

⁵⁶ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Amr b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399, IV, 1268. Söz konusu haber Şi'a kaynaklarında daha yaygındır. Bkz. el-Hillî, Cemalüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar, *Nehcü'l-hak ve keşfu's-sıdk*, nşr. Aynullah el-Haseni Urmevi, Kum 1407, III, 187; Meclîsî, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî, *Bihâru'l-envâr el-câmia li Düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr*, Dâru Müesseseti'l-Vefâ, Beyrut 1983, XXXI, 163.

⁵⁷ Fakat Batalyevsî'nin bu izahı muhakkiklerin de ifade ettiği gibi munfasıl merfu zamirin, muttasıl mansup zamire atfının caiz olmaması sebebiyle yerinde görünmemektedir. Oysa aynı anlam, İbn Şebbe'nin aynı yerde İbn Sîrin'den “*وَأَنَا مَعَهُ سَيِّئَاتِي*” şeklinde yaptığı nakilde olduğu gibi cümlelerin cümleye atfıyla da elde edilebilirdi.

sinde Allah ile birlikteyim' şeklinde yorumlamışlardır. Yine "Güzel sözler ancak O'na yükselir. Salih ameli de o (güzel sözler) yükseltir"⁵⁸ ayetindeki zamir ile "Allah, Ademi kendi suretinde yarattı"⁵⁹ hadisindeki zamir de bu nevi örneklerdendir.

Kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kimseleri bildiren Nisa Sûresi 23. âyetteki "eşlerinizin anneleri" ifadesinin mutlak olduğunu söyleyen bazı âlimler, dühul olsun veya olmasın hiçbir surette eşlerin anneleriyle nikahlanılamayacağı hükmüne varırken, bazı âlimler ayetteki diğer karinelerle söz konusu ifadeyi mukayyet kabul etmişler ve dühul vuku bulmayan eşlerin anneleriyle evliliğe izin vermişlerdir. Bu misallerde olduğu gibi bazen cümlenin yapısı, dinî metinlerde birbirine zıt yorumların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir.

Kurgusu gereği öğeleri farklı değerlendirmeye müsait olan cümlelerden kaynaklanan müstereklik bazen de zıtlık içermeyebilir. Örneğin Hz. İsâ'yı öldürdüklerini iddia eden Yahûdîlere hitaben "...Onu kesin olarak öldürmediler"⁶⁰ âyetindeki zamiri, tefsircilerin bir kısmı Mesîh'e ve diğer bir kısmı da ilme göndermektedirler. Yine "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı"⁶¹ âyetindeki teşbihin, orucun sayısında olduğunu söyleyen âlimler olduğu gibi, farziyetinde olduğunu ileri süren tefsirciler de çıkmıştır.

B. Hakikat ve Mecaz

İslam milletinin bir kısmı mecazı reddederken, bir kısmı da onu kabul etmektedir. Fakat pek çok ayet göstermektedir ki, dilde mecaz zorunludur ve aksi imkânsızdır⁶². Burada amaç sırf ihtilâf sebeplerini tespit etmek olduğundan, kabul ve red açısından her hangi bir tartışmaya girilmeksizin mecazın dinî metinlerdeki çeşitleri ve bunlardan kaynaklanan ihtilâflar üzerinde durulacaktır.

1. Lafzın Bizzat Kendi Yapısındaki Mecaz

Yapısı gereği bazı kelimeler, hem hakikî anlama hem de mecazî manaya gelebilirler⁶³. 'Mîzân' ve 'silsile' kelimelerinde olduğu gibi Arap dilinde, hakiki anlamın yanı sıra, mecazî manada kullanılan pek çok kelime vardır⁶⁴. Nitekim "...Allah, yapılarını temellerinden yıktı"⁶⁵, "Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak

⁵⁸ Fâtır, 35/10.

⁵⁹ Buharî, İsti'zan, 1; Müslim, Birr ve Sıla, 115, Cennet, 28, 149.

⁶⁰ Nisâ, 4/157.

⁶¹ Bakara, 2/183.

⁶² İbrahim, 14/4 ve Şuarâ, 26/195 ayetlerini, dildeki mecazın varlığına delil göstermektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 53.

⁶³ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 54-78

⁶⁴ *Mîzân* kelimesi; miktar, adalet, akl-ı selim olmak, şiirde arüz ölçüsü, gramerde kurallı söz anlamlarında kullanılır. *Silsile* ise; 'Allah zorla/zincirlerle cennete götürülen kavme hayret etti' hadisinde olduğu gibi, birini bir şeyi yapmaya aşırı zorlamak ve mecbur etmek, birini bir şeyden vazgeçirmek ve engel olmak, suyun akması veya birinin acı konuşması manalarında kullanılır. Yani bir şeyin kesintisiz olması anlamına gelir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 54-57. Hadis için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, II, 302, V, 249, 256; Buharî, Cum'a, 170, Cihad, 143; Ebû Dâvûd, Cihad, 124.

⁶⁵ Nahl, 16/26.

olsa bile...⁶⁶”, “Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik⁶⁷” gibi âyetleri müfessirlerden bir kısmı hakikî anlamda ve diğer bir kısmı da mecazî manada yorumlamışlardır.

Aynı nitelikli metinlerden birisi de şu hadisi şeriftir: “Rabbimiz her gece, gecenin son üçte birinde dünya semasına iner ve şöyle buyurur: *Bana dua edene icabet ederim, benden isteyene veririm, benden bağışlanmayı dileyeni bağışlarım*. Bu durum, fecir doğana kadar böyle devam eder.⁶⁸ ‘Allah’ın yeryüzüne inmesi’ ifadesini Mücessime fırkası hakiki anlamda anlarken⁶⁹, İmam Mâlik ‘Allah’ın emrinin inmesi’ ve Evzâ’î de ‘Allah dilediğini yapar, ifade açıklanmaya muhtaçtır’ şeklinde yorumlamışlardır. Bu ifadenin, Arapların bir eylemi hem bizzat yapana ve hem de o eylemin yapılmasını emreden kimseye nispet etmeleri gerçeğinden hareketle ‘Allah meleklerle dünya semasına inmelerini emreder’ şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Nitekim ‘Devlet başkanı, falana bir mektup yazdı’ ifadesinden, mektubu yazanın bizzat başkanın kendisi olmadığı, yani emrindekilere yazdırdığı anlaşılır ve kendisinin yazdığını ifade etmek için *nefs* veya *ayn* gibi bir vurguya ihtiyaç duyulur⁷⁰. Hadisteki *inzal* fiilinin hakiki anlamı temel alınarak yapılan bütün bu yorumlar, Arapların günlük konuşmalarında, üsluplarında ve kültürlerinde mevcuttur. Hadisçilerden bazılarının, yukarıdaki hadiste geçen *yenzilü* fiilini if’âl babından malum okumaları da bu izahları desteklemektedir. Diğer taraftan bu fiilin mecazî anlamda kullanılmış olması da muhtemeldir. Bir şeyden uzaklaştıktan sonra, yeniden ona yaklaşmaya veya önce yüz çevirip sonra tekrar yönelmeye mecazî olarak *nezele* fiili kullanılır⁷¹. Bu durumda hadisin anlamı şöyle olur: *Kul gecenin son üçte birinde, diğer vakitlerdekinden daha fazla Allah’a yakın olur. Allah da bu vakitte, kullarının kalplerine itaat ve amel konusunda uyanıklık ve hatırlatma ilka etmek suretiyle onlara daha lütfkâr ve merhametle yaklaşır*. Mecaza dayalı böylesi bir yorum yapmak da mümkündür.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur⁷²” âyetindeki *nur* kelimesinin, Mücessimenin yaptığı gibi hakiki anlamıyla yorumlanması doğru değildir. Çünkü Allah başka âyetlerde, Kur’an ve Hz. Peygamberi *nûr* olarak adlandırmıştır⁷³. Arap-

⁶⁶ İbrahim, 14/46.

⁶⁷ A’râf, 7/26.

⁶⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 433, III, 258; Buharî, *Tevhit*, 125; Müslim, *Tergîb*, 175; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 21

⁶⁹ Bâzi kimseler burada olduğu gibi Allah’ın cisim olduğunu, elinin ayağının bulunduğunu söylemişlerdir ki, bunlara Mücessime denilir.

⁷⁰ Hatta bazen bir fiil, “Allah’ın Peygamberlerini niçin öldürdünüz?” âyetinde (Bakara 2/91) olduğu gibi, başkalarının yaptığı bir eyleme rıza gösteren kimselere de nispet edilebilir. Oysa Kur’an’ın bu âyetindeki muhatap, Hz. Peygamber dönemindeki ehli kitaptır ki, onlar böyle bir eylemde bulunmamışlardır. Yine “Allah, yapılarımı temellerinden yıktı” âyetinde de (Nahl 16/26) benzer bir kullanım söz konusudur.

⁷¹ Nitekim müşterinin bir maldan önce uzaklaşıp sonra tekrar ona ilgi duyduğu sırada satıcının malın fiyatında indirim yapmasına veya eşini terk edip başka birine yönelen kişinin bu eylemine mecazen *nezele* denmektedir. Arap dilinde, hakiki ve mecaz olmak üzere bu kelimenin yedi ayrı kullanımı söz konusudur. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 71-74.

⁷² Nûr, 24/35.

⁷³ Nisâ, 4/174; Ahzâb 33/46.

lar da, şüpheleri aydınlatan ve karışıklığı gideren, gerçeği ortaya çıkaran her şeye *nûr* derler. Dolayısıyla ayetin anlamı, ‘Allah, yer ve gök ehlini doğru yola iletendir’ şeklinde olmalıdır. Zaten ayette, *nûr*, *lamba*, *fanus*, *sırça*, *kandil yağı* ve *ağaç* gibi kelimeler teşbih olarak kullanıldıktan sonra, “Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir” denilmesi, açıkça mecazı ortaya koymaktadır.

2. Kelimenin İrabındaki Mecaz

Kelimelerin cümle içindeki konumlarından neşet eden hakikat ve mecaz örnekleri de oldukça fazladır⁷⁴. Mesela canlıların ölümünde kullanılan, ‘Allah falanı öldürdü’ cümlesi hakiki, ‘falan öldü’ ifadesi ise mecâzîdir. Bunun gibi Kur’ân’daki “İş ciddileşince Allah’a verdikleri söze bağlı kalsalardı⁷⁵” ve “Bizi hidayetten saptıran, gece ve gündüzün tuzaklarıdır⁷⁶” ifadeleri de mecâzî kullanımlar olup, eylemler bizzat işi yapana değil, eylemin üzerinde gerçekleştiği öğeye nispet edilmiştir.

3. Cümle Yapısındaki Mecaz

Arap dilinin özelliklerinden birisi de şudur⁷⁷: Emir sığasıyla haber veya haber sığasıyla emir, olumsuz sığayla olumlu veya olumlu sığayla olumsuz, vücup sığasıyla mümkün veya mümteni’ ya da mümkün veya mümteni’ sığasıyla vücup, övgü ifadesiyle yergi veya yergi ifadesiyle övgü, azlık ifadesiyle çokluk veya çokluk ifadesiyle azlık kastedilebilir. Bu gibi durumlar, ancak dilin inceliklerine vakıf olmakla bilinebilir. Dua ve selam cümleleri bu kabildendir⁷⁸.

“Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler⁷⁹” ayetinde haber formuyla emir, “Bize gelecekleri gün (gerçekleri) ne iyi işitip ne iyi görecekler!⁸⁰” ifadesinde emir formuyla haber, “...teheccüt namazı kıl ki, Rabbin seni övülmüş bir makama ulaştırırsın⁸¹” ayetinde mümkün ifadesiyle vâcip, “...sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın⁸²” ayetinde övgü cümlesiyle yergi, “İnkâr edenler, *keşke Müslüman olsaydık* diye çok arzu edeceklerdir⁸³” ayetinde de azlık bildiren edatla çokluk kastedilmiştir. “O’na teslim olmadan ölmeyin/ yalnız Müslüman olarak can verin!⁸⁴” ayetinde ise nehiy, lafzen ölüm konusunda gelmiş olmakla birlikte, hakikatte ölüm bizzat insanoğlunun gerçekleştirebileceği bir eylem olmadığından, “ölünceye kadar İslam’dan ayrılmayın” şeklinde anlaşılmalıdır. Yani burada olduğu gibi bazen aralarındaki ilişkiden dolayı müsebbip zikredilir, ama sebep kastedilir. Bazen de

⁷⁴ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 79-81.

⁷⁵ Muhammed, 47/21. Çünkü hakikatte ciddileşen iş değil, o işi yapandır.

⁷⁶ Sebe, 34/33. “Bizi hidayetten saptıran, sizin gece ve gündüz (kurduğunuz) tuzaklarımızdır.”

⁷⁷ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 81-105.

⁷⁸ Allah *falanı affetti* ya da Allah’ın *esenliği sanadır* ifadeleri haber formunda olduğu halde dua, yani Allah’tan talep ifade etmektedirler.

⁷⁹ Bakara, 2/233.

⁸⁰ Meryem, 19/38.

⁸¹ İsrâ, 17/79.

⁸² Hûd, 11/87.

⁸³ Hicr, 15/2.

⁸⁴ Bakara, 2/132.

“Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez⁸⁵” ayetindeki gibi, ifade edilen müsebbeb –ki o da menfaattir- ile sebep (şefaath) murat edilir. Aksi takdirde bu son ayetin lafzından, inkarcılar için bir şefaathin olacağı, ama fayda vermeyeceği bilgisi çıkar ki, bu durum, onlar için hiçbir şefaathin olmayacağını açıkça ifade eden “İşte bu yüzden bizim ne şefaathçilerimiz, ne de candan bir dostumuz var⁸⁶” ayetiyle çelişir. Buna göre ayet şöyle tercüme edilmelidir: “Onlar için her hangi bir şefaath yoktur ki, fayda versin.”

C. İfrâdî (Parçacı) ve Terkîbî (Bütüncü) Yaklaşımlar

Dinî metinleri anlamada ve yorumlamada insanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların pek çoğu, ifrâd ve terkîb yönteminden, yani nasrlara parçacı veya bütüncü yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Konu oldukça ilgi çekici ve önemli olduğundan, çok dikkatli düşünmeye, kıyasın bütün yönleriyle bilinmesine ve nasrlar arasındaki ilişkilerin iyi kavranmasına ihtiyaç vardır⁸⁷.

“Allah’a ve elçisine itaat edin⁸⁸” âyeti veya “Kefil olan ödemekten sorumludur⁸⁹” ya da “Delil dâvâciya, yemin dâvâliya aittir⁹⁰” hadislerinde olduğu gibi bazı nasrlar, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın tek başlarına kendileriyle anlatılmak istenen maksadı karşılarlar. Fakat bazı nasrlar da vardır ki, kendileriyle murad edilen maksadı tek başlarına karşılamakta yeterli olmazlar ve o maksat ancak başka nasrlarla anlaşılabilir. Mesela “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur⁹¹” ayetinin literal anlamına göre, isteyen herkese dünya kazancı verilecektir. Oysa pek çok insanın dünyaya karşı aşırı hırslı olduğu halde hiçbir şey elde edemediği de bir vakiadır. İşte bu ayet, “Her kim peşin istiyorsa ona dünyada peşin veririz, dilediğimiz kadar istediğimize⁹²” ayetiyle birlikte ele alınırsa muradı ilahi açıklığa kavuşmuş ve kapalılık da ortadan kalkmış olur. Bir başka örnek ise dua ile ilgili, “Kullarım, beni senden sorarlarsa, gerçekten ben yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm⁹³” ayetidir. Bu ifade tek başına okunduğunda, bütün duaların kabul edileceği anlaşılır. Halbuki her duanın değil, yalnızca Allah’ın dilediklerinin kabul edileceği “Hayır! Yalnız O’na dua edersiniz, O da dilerse dua ettiğiniz sıkıntıyı giderir⁹⁴” ayetiyle ortaya çıkmış olmaktadır.

⁸⁵ Müddessir, 74/48.

⁸⁶ Şuarâ, 26/100, 101.

⁸⁷ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 109-114.

⁸⁸ Nisa, 4/59.

⁸⁹ Tayâlisî, II, 451 (h. no. 1224); İbn Hanbel, *Müsned*, V, 267, 293. Elbânî, hadisi sahih olarak değerlendirmiştir. Bkz. Elbânî, *İrvâu'l-Ğalil*, V, 245 (h. no. 1410).

⁹⁰ Tirmizî, *Ahkâm*, 12. Hadisin geniş değerlendirmesi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 146-151.

⁹¹ Şûrâ, 42/20.

⁹² İsrâ, 17/18.

⁹³ Bakara, 2/186.

⁹⁴ En’âm, 6/41.

Namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinde olduğu gibi bazen ayet genel hükmü (mücmel) bildirir ve hadis o hükmün detaylarını açıklar. Elbette bu durum, diğer konular için de geçerlidir. Örneğin dört şahitle zina ettiği sabit olan kadınlar hakkında Kur'ân'da sözü edilen '*Allah'ın açacağı bir yol*'un ne olduğunu⁹⁵, biz Hz. Peygamberin hadisinden öğrenmekteyiz⁹⁶. Bundan dolayı fıkıhçı, Kur'ân'da dağınık vaziyette bulunan âyetler ile hadislerin farklı rivayetlerini birlikte düşünmek ve aralarındaki ilişkileri iyi tahlil etmek durumundadır.

Burada anlatılmaya çalışılan ihtilâf, konuyu işlerken bazılarının tek başına bir ayeti veya hadisi ele alarak nassların lafızlarıyla hüküm ortaya koymaya çalışmaları, bazılarının ise konuyla ilintili bütün ayet ve hadisleri göz önünde bulundurmak suretiyle çıkarımlarını terkip üzerine oturtmalarından kaynaklanmaktadır. Elbette bu tutum, konu hakkında varılacak neticeye doğrudan etki etmektedir. Nitekim bazen birinin helal dediğine diğeri haram diyebilmektedir. Bazen ihtilâf yalnızca hükmün sebebiyle sınırlı kalmakta, bazen de îtikâdî ayrılığa kadar varabilmektedir. Örneğin içkinin haramlığını; bazıları yalnızca "Resûlullah size neyi verdiyse alın, neyi yasaklamışsa ondan da uzak durun"⁹⁷ ayetiyle, bazıları sadece "İçki, kumar.. şeytan işi pisliklerdir"⁹⁸ ayetiyle, bazıları ise bu ayetlerin yanı sıra başka ayetleri⁹⁹ de işin içine katarak hepsini birlikte değerlendirerek ve 'her ism/günah haramdır, içki de ismdir, o halde içki de haramdır' şeklinde kıyas yaparak elde etmişlerdir.

Diğer taraftan, nassların bizzat lafızlarından değil, hepsinin birlikte ifade ettikleri ortak anlamı dikkate alarak kıyas yoluyla sonuca varma yöntemini benimseyenler de kendi aralarında ihtilâfa düşmektedirler¹⁰⁰. Çünkü bir kısmı her halükarda kıyası öncelikle, diğer bir kısmı nass bulunmayan durumlarda kıyasa başvurmaktadır. Mesela genel olarak kıyası kabul etmekle birlikte Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme'den her biri, farklı bir hadise dayanarak şartlı alışverişlerle ilgili üç farklı sonuca varmışlardır¹⁰¹. Oysa çok anlamlı/müşterek nitelikte varit olan bir ayet veya hadis, başka bir ayet veya hadisle tahsis edilebilir ve böylece birden fazla anlam içinden birisi tebeyyün etmiş olabilir. Nitekim Hz. Peygambere hitaben "seni *dâllen* bulup da yola iletmedi mi?"¹⁰² ayetindeki *dâllen* kelimesi, pek çok anlama gelebilen müşterek bir ifade olduğundan, Kur'ân'ı iyi anlayamayan bazı kesimlerce hidâyetin zıddı olan sapıklık (doğru yolu kaybetmiş) manası verilmiştir¹⁰³. Halbuki buradaki *dâllen* ifadesi, "Rabbim, yanılmaz ve unutmaz"¹⁰⁴ ve "Bu,

⁹⁵ Nisa, 4/15.

⁹⁶ "Allah'ın onlar hakkında açtığı yolu benden alınız: Bâkire, bekârla zina ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün; evli ile zina eden evliye yüz değnek ve recm vardır." Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 320; Müslim, *Hudûd*, 12.

⁹⁷ Haşr 59/7

⁹⁸ Maide 5/90, 91.

⁹⁹ Bakara 2/219 ve A'râf 7/33

¹⁰⁰ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 114-148.

¹⁰¹ Bkz. Taberânî, *Evsat*, IV, 335 (h. no. 4361).

¹⁰² Duhâ 93/7.

¹⁰³ Türkçe Meallerin tamamına yakınında ayetteki *dâllen* kelimesi, '...yolunu kaybetmiş ve şaşırılmış' şeklinde yani hidâyetin zıddı olarak tercüme edilmiş, Suat Yıldırım ve Hayrat Neşriyata ait olan meal-

→

onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir¹⁰⁵” ayetlerinde açıklandığı gibi *gaflet/habersiz* olma anlamındadır. Nitekim Cenabı Hakk’ın Kur’an’da, Peygamberleri *dalâletle* değil, ama bu şekilde *gafletle* nitelendirdiğine şahit olmaktayız¹⁰⁶. Hatta sûfilerin buradaki *dâllen* kelimesini, Yûsuf suresindeki 95. ayete dayanarak “aşırı arzu ve iştihak içerisinde bulunmak, sevgiden ve hasretten ne yapacağını bilemez durumda olmak” şeklinde izah etmeleri daha da güzel olup, Arap dilinde bu kullanımın örnekleri de mevcuttur. Ecel konusundaki ayetlerde de durum aynıdır¹⁰⁷.

Dinî metinleri anlama ve yorumlamadaki bu parçacı ve bütüncü yaklaşımlar, ifrat ve tefrit olmak üzere birbirine taban tabana zıt iki yanlış söylemin ortaya çıkmasına vesile olmuştur¹⁰⁸. Bunlardan özellikle kaza ve kader konusundaki söylemlerini nassların literal anlamları üzerine bina eden Cebriyye fırkası, insanın hiç bir iradeye sahip olmadığını ve zihnî-amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunmuş ve kendileri gibi düşünmeyenleri küfürle itham ederek ifrata düşmüştür. Buna mukabil, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğunu ve kişinin istediğini yapabileceğini ileri süren Kaderiyye de, yine farklı naslları literal düzlemde okuyarak tefrite düşmüştür. Temelde bu iki ekol arasında hiçbir fark yoktur. Neticede her ikisi de, bir konuda varit olan dinî naslların hepsini bir arada değerlendirmek yerine, yalnızca birisi veya bir kaçının lafzıyla sonuca varma yöntemini takip etmişlerdir. İslam milletinin ana gövdesi ise bu gibi itikadi konularda, sabit olan bütün naslları göz önünde bulundurarak ifrat ve tefrit arasında orta bir yol benimsemiştir. Zaten Hz. Peygamber de, “Allah’ın dini, ifrat ile tefrit arasındadır¹⁰⁹” ve “İşlerin en hayırlısı, ortasıdır¹¹⁰” gibi ifadeleriyle buna işaret etmiştir.

D. Husûs ve Umûm

Kısaca bir lafzın tek bir anlama gelmesi demek olan husûs ile birden fazla anlama gelebilmesi demek olan umûm¹¹¹, kelimenin kendisinden kaynaklanabile-

→

lerde ise, gafil anlamı verilmiştir. Sadece Ahmet Tekin, Batalyevsî tarafından ehli tasavvufun izahı olarak taksim edilen ve Yusuf suresi 95. ayette anlamını bulan ‘aşırı arzu ve iştihak, sevgiden ve hasretten ne yapacağımı bilememe’ şeklinde tercüme etmiştir.

¹⁰⁴ Tâhâ, 20/52.

¹⁰⁵ Bakara, 2/282.

¹⁰⁶ Yusuf, 12/3. “Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersizdin.”

¹⁰⁷ “...Ve bana itaat edin ki, sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin” ayeti (Nûh, 71/4), hemen peşinden gelen ayette olduğu gibi ecelin ertelenemeyeceğini net olarak ifade eden ayetlerle çelişik görünmektedir. Fakat bu mücmel ve kapalı ayet, Hûd, 11/3 ve benzeri ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde, başka delile ihtiyaç duyulmayacak derecede durum açıklığa kavuşmaktadır. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 120-132.

¹⁰⁸ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 133.

¹⁰⁹ Elbânî, bu ifadenin uydurma olduğunu söylemiştir. Bkz. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdû'a*, VIII, 410 (h. no. 3940).

¹¹⁰ Beyhakî hadisin Hz. Peygambere nispetinin zayıf, fakat mevkuf şeklinin sahih olduğu kanaatindedir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 273; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, V, 261.

¹¹¹ “Hâss, tek bir vaz’ ile tek bir mana için konulan ve belirli bir miktarla sınırlı kalmaksızın kendisi için

→

çeği gibi cümleden de kaynaklanabilir¹¹². Mesela *insan* kelimesi, “Ey insan! Rabbine karşı seni ne aldattı?¹¹³” ve “insan gerçekten ziyan içindedir¹¹⁴” ayetlerinde umum, “Bir kısım insanlar mü'minlere: 'İnsanlar size karşı ordu topladı, onlardan korkun' dediklerinde..¹¹⁵” ayetinde husus ifade etmektedir. Bu, kelime/lafzın bizzat kendisinde var olan bir durumdur. Cümledeki umum-husus tartışmasına ise, “İçinizdeki açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder¹¹⁶” ayeti örnek gösterilebilir. Zira bazı âlimler burada bütün insanların kastedildiğini yani ayetin umum ifade ettiğini, fakat daha sonra “Allah, dillendirmedikçe veya eyleme dönüştürmedikçe ümmetimin içinden geçirdiklerinden vazgeçmiştir¹¹⁷” hadisiyle tahsis edildiğini, ayetin devamının da buna işaret ettiğini söylerken, Hz. Aişe burada kafirlerin kastedildiğini ileri sürerek ayetin hususi olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde “Mü'min bir mideyle, kâfir ise yedi mideyle yer” hadisinin, Cahcâh el-Ğıfârî hakkında söylendiğinden husus, bu şahıs hakkında söylenmiş olsa bile bütün inançsızları kapsamasına engel bir durumun bulunmaması dolayısıyla da umum olarak anlaşılmalıdır¹¹⁸.

Bunların dışında, konuyla ilgili bir de Arap dilindeki kullanımı/vaz'ı mutlak olarak umum olduğu halde, dinî naslarla hususileşen lafızlar vardır. Örneğin Arapların kendisinden yararlanan her şeye kullandığı mut'a kelimesi, dinî metinlerde mehir ve nikahın bir çeşidi için kullanılır olmuştur¹¹⁹.

E. Rivâyet ve Nakil

Bu başlıkla kastedilen şeyin iyi anlaşılabilmesi için, hadise sonradan arız olan ve anlamını değiştiren illetlerin/kusurların bilinmesi gerekir. Bu illetler bazen hadislerin birbiriyle çeliştiği yanlışlığını verirken, bazen de ulemayı garip yorumlara sevk eden bir takım problemler ortaya çıkarabilmektedir.

Hz. Peygamberden, sahabeden ve tabiinden nakledilen hadislerin sekiz illele muallle olabileceği bilinmelidir¹²⁰.

→

uygun olan bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan lafızdır. Âmm ise, tek bir vaz' ile tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş olan ve tek bir ferde veya sınırlı sayıdaki fertlere delalet eden lafızdır.” Geniş bilgi için bkz. Koca, *Tahsis*, s. 31-96.

¹¹² Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 151-161.

¹¹³ İnfıtâr, 82/6.

¹¹⁴ Asr, 103/2.

¹¹⁵ Ali İmrân, 3/103. Ayetteki ilk *insanlar*'dan maksat, olayı haber veren Nu'aym b. Mes'ud'dur. İkinci *insanlar* kelimesi ise, ordu toplayan birkaç elebaşısıdır. Çünkü orduyu bütün insanlar değil, birkaç elebaşı toplar.

¹¹⁶ Bakara, 2/284.

¹¹⁷ Buhârî, İtk, 6; Müslim, İman, 58.

¹¹⁸ Bu şahıs Müslüman olacağını söyleyerek ashabın yanına geldiği sırada, sağılan yedi koyunun sütünü içip bitirmiş, ama Müslüman olduktan sonra bir koyunun sütüyle iktifa etmiştir. Olay kendisine haber verilince Hz. Peygamber yukarıdaki ifadeyi kullanmıştır. Hadis için bkz. Buhârî, Et'ime, 11; Müslim, Eşribe, 34.

¹¹⁹ Nisa, 4/24.

¹²⁰ Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 165-209.

1. İsnadın Fesadı (Bozukluğu)

Halk arasında hadise ilişkin yaygın olarak bilinen illet, isnadın fasit olmasıdır. Çünkü isnadın sahih olmasının, hadisin de sahihliğini göstereceği şeklinde bir yanlış vardır. Oysa durum böyle değildir. Râvîlerin tamamı adaletleriyle meşhur, din ve emanet açısından sağlamlıklarıyla maruf ve tenkide uğramamış, yaptıkları nakillerde ızdırab/çelişki bulunmayan kimselerin naklettikleri hadislere de istem dışı bazı illetler arız olabilir¹²¹. Bu itibarla hadis metinleri, ayrıca Kur'ân'a da arz edilmelidir¹²².

İsnada arız olan bozukluk/fesat, çoğunlukla irsal ve diğer türlü bir kopukluk bulunması veya râvîlerinden bir kısmının bidat ehlinden olması, yalancılıkla itham edilmesi, az güvenilir olması, gaflet ve bunaklıkla meşhur olması, sahabeden bir kısmı hakkında mutaassıp olması gibi farklı şekillerde gerçekleşebilir. Hz. Ali'nin üstünlüğü ve hilafetin kendisine teslim zorunluluğunu taassup derecesinde dile getiren Şia ekolü mensupları örneğinde olduğu gibi, aşırı sevgi insanoğlunu, hadis uyduracak veya hadislerin sözlerini değiştirecek kadar ifrata sürükleyebilmektedir¹²³. Mutezile ise, Mushaf'ta yazılı bazı kelimeleri değiştirecek kadar işi ileri götürmüşlerdir¹²⁴. Bütün bunlarla birlikte Buhârî, Müslim ve Yahya b. Ma'în gibi müdekkik hadisçiler, isnada ilişkin bu tür kusurları tespit etmişlerdir.

2. Manen Rivayet

Bir hadisin, bizzat söz sahibinin ağzından çıkan ifadelerle değil, aynı anlama gelebilen başka lafızlarla nakledilmesi demek olan manen rivayet, gerçekten Müslümanlar arasındaki büyük anlaşmazlıklara zemin oluşturmuştur. Hz. Peygamberin farklı zaman ve mekanlarda aynı konuyu değişik ifadelerle dile getirmiş olmasından kaynaklanan ifade farklılıklarından ayrı olarak, bir hadisin farklı lafızlarla nakledilmesinin temel sebebi, hadisçilerin bir hadisi kendilerinden sonrakilere bizzat Nebi (s.a)'in telaffuz ettiği kelimelerin dışında başka ifadelerle nakletmeleridir¹²⁵.

¹²¹ Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 166-174.

¹²² Bataleyevsî'nin, bazı ekollerce sahih hadislerin senetlerinin bir takım uydurma haberlere kılıf yapılması sebebiyle 'isnadı sağlam olan her hadisin, mutlaka metni de sahih olur' düşüncesinin doğru olmadığı için hadislerin Kur'ân'a da arzedilmesi gerektiğini anlatırken delil olarak sunduğu şu hadis münasip olmamıştır. "Benden önce Peygamberlerin çok olduğu gibi benden sonra hadisler çoğalacaktır. Onları Allah'ın Kitabına arz edin. O'na uyanları ben söylemişimdir, ama uymayanları ben söylememişimdir." Çünkü hadis kitaplarında yer almayan bu haber de uydurma olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 171. Hadis için bkz. Sağâni, *Mevdû'ât*, I, 76; Fettenî, *Tezkira*, I, 28.

¹²³ Mesela Necm, 53/1 ayetinin nüzul sebebi olarak, ayın yerinden sökülüp yeryüzüne doğru düştüğünü görünce insanlar 'acaba nereye düşecek' diye meraka kapılmış, Hz. Peygamber de 'kime isabet ederse benden sonra halife o alacaktır' buyurmuş, ayın Hz. Ali'nin evine düştüğü anlaşılınca da bu ayet nazil olmuştur. Bu mizansen anlatım, sıhhat şartlarını taşıyan bir senede iliştilerle hadis diye nakledilmiştir. Bkz. Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 167; İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, I, 373.

¹²⁴ Bkz. Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 168-169. Fakat Bataleyevsî'nin, 'hatta taassuplarından dolayı Mu'tezile'den bazıları, ayetlerdeki bir kısım kelimeleri farklı okuyarak Kur'an ayetlerini bile değiştirmeye çalıştılar' şeklindeki ithamı isabetli olmasa gerek. Çünkü bu bağlamda sunduğu örnekler, şâz kıraatlerden ibarettir ki, bunlar Ehl-i Sünnet âlimlerinde de dile getirilen hususlardır.

¹²⁵ Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 175-184.

Manen rivayetin bir kusur oluşturmasının sebebi, insanların hal ve davranışlarında olduğu gibi, zihni kavrayış ve ifade kabiliyeti açısından kendilerini kanıt-lama yarışı içinde olmalarıdır. Râvînin Hz. Peygamberden veya başkasından duy-duğu bir hadisi kendi zihin dünyasında, söz sahibinin murat etmediği bir anlamda tasavvur etmesi mümkündür. İ dünyasında tasarladığı o anlamı farklı lafızlarla başkasına naklettiği zaman, söz sahibinin kastetmediği bir şekilde, duyduğundan farklı ifadelerle hadisi rivayet etmiş olmaktadır. Bu da aynı ifadenin iki-üç anlama muhtemil olması veya cümle içerisinde birbirine zıt iki manayı ihtiva eden müşte-rek bir lafzın kullanılması neticesini doğurmaktadır. Mesela “Bıyıkları kısaltın ve sakalları uzatın¹²⁶” anlamındaki hadiste yer alan أَعْفُوا ifadesi, Arapçada ‘uzatın ve çoğaltın’ manasına gelebileceği gibi, ‘azaltın ve hafifletin’ manasına da gelebilen zıt anlamlı kelimelerdendir. Dolayısıyla râvînin, hadisi bizzat işittiği lafızlarla değil, manen rivayet etmesi durumunda, Hz. Peygamberin kastetmediği bir anlamı nak-letmiş olması muhtemeldir.

3. Hadislerin İrabına ve Arapçaya Vâkıf Olamama

İrap ve mecaz gibi Arap dilinin yapısını ve inceliklerini bilmemek, rivayet ve nakil kaynaklı ihtilâfların önemli sebeplerindendir¹²⁷. Hadis râvîleri arasında, merfu, mansup ve mecrur ayırımını yapamayacak derecede Arap dilini bilmeyen cahil kimseler mevcuttur. Araplar dildeki her bir anlam için müstakil bir kelime kullanmış olsaydı, o zaman irap bilgisine ihtiyaç olmazdı. Ama aynı lafzı iki zıt an-lam için kullanmışlar ve aralarını yalnızca hareketlerle ayırmışlardır. Örneğin “Bu-günden sonra hiç bir Kureyşli, kıyamete kadar sabren öldürülmeyecektir¹²⁸” hadi-sindeki لا يَمُتَلْ ifadesinin nehiy olarak da, nefiy olarak da okunması mümkündür. Tabii her iki okunuşa göre anlam da deđiřecektir¹²⁹.

4. Tashîf (Harf ve Anlatım Hataları)

Râvîlerin pek çoğunun, hafızalarına güvenerek tahammül aşamasında hadis metinlerindeki harfleri yeterince zabt u rabt altına almamaları sebebiyle ezberin-deki veya yazdığı metinlerdeki bazı harfleri ve kelimeleri hatalı bir şekilde naklet-meleri anlamındaki tashîf, hadislerle ilgili önemli illetlerden birisidir¹³⁰. Bu nevi hata-

¹²⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 16, 156, 229; Buhârî, *Libas*, 65; Müslim, *Tahare*, 52; Tirmizî, *Edeb*, 18.

¹²⁷ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 184-189.

¹²⁸ Müslim, *Cihad*, 33.

¹²⁹ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 190-193. Batalyevsî, bir dilci olarak bu nevi başlıklar altında uzun uzadıya açıklamalar yapmakta, ayet, hadis ve şiiirlerden onlarca misal vermektedir. Burada da “Allah evveldir, âhirdir” (Hadid 3) gibi ayetleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: Gerçekten iman ile küfür arasın-da, harekeden başka bir şey yoktur.

¹³⁰ Hadis usûlü, hadis şerhleri, ricâl ve tabakât kitapları, lgat ve garîbu’l-hadîse dair yazılan kitaplarda yeri geldiçe tashîf konusuna yer verilmele birlikte, müstakil olarak konuyu ele alan kitaplar da mevcuttur. Mesela Mahmûd Ahmed Mîra’nın tahkikiyle iki cilt halinde yayımlanan Eb Ahmed Hasen b. Abdillâh el-Askerî (382/993)’nin *Tashîfâtü’l-Muhaddisîn* adlı eseri, Muhammed Ali Abdulkerîm’in tahkikiyle tek cilt olarak yayımlanan Hattâbî (388/998)’nin *Islâhu Galati’l-Muhaddisîn*’i ile Zehebî (748/1348)’nin *el-Muştebih fi’l-Esmâ ve’l-Ensâb ve’l-Kunâ ve’l-Elkâb*’ı bunlardan bir kaçıdır. Ayrıca konuyla ilgili Kadir Paksoy tarafından “Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-” adıyla bir de makale

→

lar neticesinde her hangi bir ifade, bazen kailinin murat ettiği anlamın tam aksi istikamette bir anlama dönüşebilir. Çünkü Arapça yazının giriftliği, iki zıt anlam arasındaki farkı, hareke veya noktaya kadar indirgemektedir¹³¹. Örneğin İsrâ ve Mirâc hâdisesinin anlatıldığı Buhârî hadisindeki حَبَائِلُ اللَّوْثُ ifadesi¹³² ile Müslim'deki تَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا، انْظُرْ hatalardır.

5. Hadisin Eksik Nakledilmesi

Anlamın kendisiyle tamamlandığı bir kelimenin atlanması suretiyle nakledilen hadis örneklerine de sıkça rastlanmaktadır¹³⁴. Mesela *leyletü'l-cin* hadisi olarak bilinen rivayetlerin bir kısmına göre Abdullah b. Mes'ud o gece Hz. Peygamberin yanında bulunurken, diğerlerine göre o gecede Allah Resûlünün yanında hiç kimse yoktu. Problem, ما شهدها منا أحد غيري / *cinleri benden başka kimse görmedi* ifadesindeki *benden başka* lafzının râvî tarafından ıskat edilmesinden kaynaklanmaktadır¹³⁵.

→

yazılmıştır. Bkz. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 2004/4, s. 98-116. Hadis ıstilahında, harflerinde nokta değişikliği bulunan hadislere "Musahhaf", kelimelerinde harf, yazı ve şekil değişiklikleri bulunan hadislere de "Muharref" dendiğini burada belirtmek isteriz.

¹³¹ Mesela hadislerde geçen uzun saçlı/ أعرع ve dazlak/ أعرع kelimeleri arasında yalnızca nokta farkı vardır.

Hadisler için bkz. Buhârî, Zekat, 3; Tahâvî, *Müşkil*, III, 90 (h. no. 1066).

¹³² Buhârî aynı ifadeyi, Salat kitabının ilk babında حَبَائِلُ اللَّوْثُ şeklinde, Ehâdisü'l-Enbiya kitabının 6.

Babında ise حَبَائِلُ اللَّوْثُ şeklinde rivayet etmiştir. Müslim ise sadece (İman, 263) حَبَائِلُ اللَّوْثُ şeklinde nakletmiştir. *Cünbüze*'nin çoğulu olan *cenabiz* kelimesi, dize ve kubbe anlamına gelmektedir ki, hadiste bu anlamda kullanılmıştır. Fakat râvînin hatasıyla kayıtlara, Arapların vahşi hayvanları yakalamak için kurdukları tuzak anlamına gelen *habâil* (tekili hıbâle'dir) şeklinde geçmiştir. Bkz. Bataleyvî, *et-Tenbîh*, s. 192. Nitekim *inci dizileri* tamlaması için başka hadislerde *kubbe* kelimesinin çoğulu (kabâb) kullanılmıştır. Bkz. Tirmizî, Tefsir, 88. Hadis kaynakları özelinde ama genelde eski eserlerdeki bu tür lafız farkları, bazen müstensihlerden, bazen de neşirden kaynaklanabilmektedir. Çalışmamızın 146. dipnotunun bulunduğu ve 8. Konunun beyan ettiği hatalar gibi.

¹³³ Müslim, İman, 191. Hadisin aslı, تَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى كَوْمٍ / *Kiyamet günü biz kümeler halinde geliriz* şeklinde olmalıdır. Müslim'deki ifade, mevcut haliyle hiçbir anlam ifade etmemektedir.

¹³⁴ Bataleyvî, *et-Tenbîh*, s. 194-195.

¹³⁵ Bu tür kusurlar için yalnızca bu misal verilmiştir. Ancak bu örneğin de, yerinde olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü Müslim'deki rivayetlere göre, İbn Mes'ud dahil hiç kimse, Hz. Peygamberin cinlerle buluşup onları İslama davet ettiği o gecede O'nun yanında bulunmamıştır. Bkz. Müslim, Salat, 150. İbn Kuteybe de, *zutt* hadisinin yani İbn Mes'ud'un cinleri gördüğünü ifade eden rivayetlerin hadisçilerce rivayet edilmediğini kaydetmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 32-33. Beyhakî de İbn Kuteybe ile aynı kanaattedir. Bkz. Beyhakî, *Delâil*, II, 230. İbn Hanbel'in rivayetlerinden bir kısmı (I, 436) Müslim'dekilerle aynı istikamettedir. Fakat diğer bir kısmında (I, 455), O'na refakat etmiştir. İbn Mes'ud'un *leyle-i cinde* Hz. Peygambere refakat ettiğini haber veren İbn Hanbel'in bu ikinci rivayeti, *zutt* (iri yapılı varlıklar) hadisi diye meşhur olan hadis olup isnadı zayıftır. Zeyla'îye göre de konu hadisçiler arasında tartışmalı olup, sahih rivayetlere göre Allah Resûlüne o gece kimse refakat etmemiştir. Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye*, I, 139. Dolayısıyla sahih rivayetler esas alınacağından burada, Bataleyvî'nin söylediği türden bir ıskattan söz etmek zordur. Bunun yerine "bugün yaşayanlardan, yüz yıl sonra kimse hayatta kalmayacaktır" hadisindeki *bugün* kelimesinin ıskatı misal verilebilirdi. Bkz. Müslim, Fadâilü's-Sahâbe, 217-220.

6. Hadisin Sebeb-i vürûdsuz Nakledilmesi

Hadisin ortaya çıkışı/vürûd sebebini râvînin bilmemesi, o hadisin anlaşılmasını güçleştirir ya da başka hadislerle görünürde bir çelişkiye sebebiyet verebilir¹³⁶. Kütüb-i Sitte'de yer alan ve kendilerine *müsle* cezası uygulanan Uranîlerle ilgili hadisin¹³⁷, mutlak olarak müsleyi yasaklayan hadislerle¹³⁸ çeliştiğinin ileri sürülmesi ve tearuzun giderilmesi adına neshe müracaat edilmesi, esas itibarıyla vürûd sebebini dikkate almadan yapılan yorumun bir örneğidir¹³⁹. Aynı şekilde "Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı¹⁴⁰" hadisindeki zamirin merciinde oluşan kapalılığın sebebi de, vürûd sebebini bilinemeyişidir¹⁴¹.

7. Râvînin Hadis Metnini Eksik Nakletmesi

Rivayet ve nakle ilişkin ihtilâf kaynaklarından birisi de şudur: Râvî, hadisin bir kısmını duyar, bir kısmını duymaz ve yalnızca duyduğunu nakleder. Mesela İbn Ömer ve Ebû Hureyre'den nakledilen "Uğursuzluk üç şeydedir; evde, kadında ve

¹³⁶ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 195-205.

¹³⁷ Buhârî, Vudû, 66, Hudûd, 20, Megazi, 36; Müslim, Kasâme, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd, 3, Cihad, 120; Tirmizî, Tahâret, 55; Nesâî, Tahrimü'd-dem, 6; İbn Mâce, Hudûd, 20, Diyat, 30. Bu hadisi Buhârî, yedi ayrı yerde ve dokuz ayrı tarikle nakletmiştir.

¹³⁸ Buhârî, Mezâlim, 31; Müslim, Cihâd, 2; Ebû Dâvûd, Cihad, 119, Hudûd, 3; Tirmizî, Diyât, 13; Nesâî, Tahrimü'd-dem, 9; İbn Mâce, Cihâd, 38. Bu hadise göre Uraniyye adında bir kabile, Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlar, fakat bir süre sonra kendilerinin yayla insanları olduklarından Medine'de rahat edemedikleri ve hastalandıkları şikayetiyle Hz. Peygambere gelmişlerdir. Bunun üzerine Allah Resûlü, Medine dışındaki otlak ve yaylaklara çıkmalarını, oradaki hazineye ait develerin sütü ve idrarlarından yararlanmalarını söylemiştir. Uranîler bu tavsiyeyi uyguladıktan sonra hastalıklarından kurtulunca irtidat etmişler, çobanları müsle/işkence yaparak katletmişler, develeri de gasp ederek kaçmışlardır. Durum Hz. Peygamber'e intikal edince, Allah Rasûlü onları yakalattı ve elleri ayakları kesildi, gözleri oyuldu ve Harre mevkiinde ölüme terk edildiler. Tahâvî bu uygulamanın İslamın ilk yıllarında gerçekleştiğini ve daha sonra nesh edildiğini söyleyerek meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışır. Çünkü Hz. Peygamber'in koyduğu hüküm, Allah'ın koyduğu hüküm gibi olduğundan *müsle* gibi uygulamalar Sünnette yoktur. Bkz. Tahâvî, *Müşkil*, XII, 67-69.

¹³⁹ Uraniyye hadisinin mensûh olup olmadığı tartışmaları yanında, sahih olmadığı yönünde bazı *eshâs tarafından dedikoduya sermaye ittihaz edilmiş olduğundan bahisle* Ahmed Naim özetle şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur. Başkalarına ibret olsun diye, burun ve kulak gibi sair uzuvlarını kesip, gözlerini oyarak kendisini çirkin bir şekle sokmak suretiyle düşmana ceza verme anlamındaki müslenin iki şekli vardır. Biri, kısas ve mukabele bi'l-misl (yapılan işe aynıyla karşılık vermek); diğeri de öldürülen şahsın/maktûlün burnunu, kulağını ve diğer azalarını kesmektir ki, yasaklanan kısmı budur. Halbuki Uranîler, irtidât/otoriteye isyan, küfrân-ı nimet, yol kesme/eşkıyalık ve işkenceyle adam öldürme gibi pek çok suçtu aynı anda işledikleri için kendilerine kısas olmak üzere ellerinin ve ayaklarının kesilmesi, gözlerinin oyulması cezası verilmiştir. Hz. Peygamber, Mâide Sûresi 33. ayet gereği bu hükmü uygulamış olup, bu ağır muamele, yapmış oldukları fiile mislen mukabeleden ve icray-ı kısas emrinden ibarettir. Bkz. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 181-188.

¹⁴⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463; Buhârî, İstî'zan, 1; Müslim, Birr ve Sıla, 115, Cennet, 28.

¹⁴¹ Batalyevsî'ye göre yukarıdaki hadis, "Sizden biri kardeşiyle dövüşünce yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Âdemi.." rivayetiyle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. Hadis için bkz. Tayâlisî, IV, 287; Buhârî, Itk 20, Müslim, Birr, 112. Fakat yine de işkalin devam ettiğinin farkında olan Batalyevsî, zamirin mercii ister Âdem ve isterse Allah olsun, diğer nasırlar ve dil yardımıyla pek çok tevilin yapılabileceğini bir dilbilimci ve kelamcı üslubuyla uzun uzun anlatmaktadır. Ayrıca İbn Kuteybe'nin konuya ilişkin yorumunu da isabetli bulmadığını not etmektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 196-206.

atta¹⁴²” hadisinin, “Ne hastalığın bulaşması, ne uğursuzluk, ne hortlak/hâme ve ne de safer ayının uğursuzluğu vardır¹⁴³” hadisine görünüşte zıt durmasının sebebi, râvînin sonradan meclise iştiraki nedeniyle konunun tamamını duymaması ve Hz. Peygamberin ifadelerini eksik aktarmasıdır¹⁴⁴. Bu gibi durumlar gayet doğaldır. Çünkü Hz. Peygamberin her konuşmasını emretme-yasaklama veya dinî bir hüküm bildirme şeklinde düşünmek yanlış olup, bazen toplantılarında bir takım haberleri anlatması tabiidir.

8. Hadisin Şifahî Değil, Kitaplardan Nakledilmesi

Bütün hadislerin, râvîlerin bizzat hocalarından dinlemek suretiyle nakledildiğini söylemek doğru değildir¹⁴⁵. Hadislerin, icazet yoluyla veya hoca-talebe karşılaşması olmadan doğrudan kitaplardan nakledilmesi gerçekten dinde büyük felaketlere ve zararlara yol açabilmektedir. Maalesef pek çokları icazete güvenerek, hocayla karşılaşma ve aldığı gibi nakletme gibi hususlarda aşırı müsamahakâr davranmaktadır. Neticede bir bakıyorsun, müellifine aidiyeti kesin olmayan bazı nüshalardan aktarılan rivayetlerin harfleri ve kelimeleri değişmiş, müellifin rivayeti olduğu kesin olarak bilinen rivayetlere muhalif hale gelmiştir¹⁴⁶.

Hadiste bulunabilecek kusurları/illetleri, hadisin sahihini sakiminden ayırma bilgisinde uzmanlaşan münekkit hadisçilerin yöntemi çerçevesinde tespit etmeye çalıştığını söyleyen Batalyevsî, bu yöntemi şu şekilde tespit eder: “Münekkit hadisçiler, kulağı tırmalayıcı veya herkesçe bilinen/meşhur bir hadise aykırı bir rivayet kendilerine ulaştığında, evvela o rivayetin senedini araştırırlar. Şayet râvîleri arasında cerh edilmiş birisini görürlerse, derhal metnini muzdarip adederler ve artık kesinlikle onu güvenilir bir metin olarak kabul etmezler. Fakat râvîleri sika, adalet ve emanet bakımından meşhur olan, yani senedi problemsiz bir hadis karşılarında çıktığı zaman, hadisi te’vîle/yorumlamaya ve anlamaya çalışırlar. Bu çaba neticesinde, lafızların ihtimalli olduğu bir anlam ortaya çıkarsa o hadisi kabul ederler, ama her açıdan tatmin edici bir te’vîle ulaşılamazsa onu hatalı ilan ederler.¹⁴⁷”

¹⁴² Mâlik, İsti’zân, 22; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 8, 36, 115, 126; Buhârî, Cihad, 47, Nikah, 17, Tıb, 43, 54; Müslim, Selam, 115, 120; Ebû Dâvûd, Tıb, 24; Tirmizî, Edeb, 58; Nesâî, Hayl, 5; İbn Mâce, Nikah, 55.

¹⁴³ Buhârî, Tıb, 44; Müslim Âdâb, 102.

¹⁴⁴ Nitekim Hz. Aişe bu hadisi duyunca, “Ebû Hüreyre tam ezberlememiş. Allah Resûlü, ‘Allah Yahudilerin cezasını versin, şöyle derler: Uğursuzluk üç şeydedir; evde, kadında ve atta’ derken o içeri girmişti. Demek ki, hadisin başını duymamış, ama sonunu duymuş.” demiştir. Bkz. Tayâlisî, III, 124 (h. no. 1641). Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, s.75-78.

¹⁴⁵ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 207-208.

¹⁴⁶ Batalyevsî, “Nitekim günümüzde insanların çoğunun ilimleri bu şekilde oluşmaktadır. İlim adına ellerinde yalnızca kitap isimleri mevcuttur” diyerek kendi zamanındaki ilmi ortama dair bilgi de vermektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 208.

¹⁴⁷ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 208, 209.

F. Nass Bulunmayan Konularda İçtihat ve Kıyas

Her hangi bir konuda Kur'ân'dan veya hadisten nass bulunmaması durumunda fakihler, kıyasa ve aklî istidlale sığınır. Bu noktada ortaya çıkan ihtilâf ise, iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, içtihat ve kıyasın kabulü veya reddi; ikincisi, Mâlikîler, Şâfîiler ve Hanefîler gibi kıyası kabul eden ekollerin yöntem farklılıklarıdır. Bu son ihtilâf sebebi, daha kapsamlı olanıdır¹⁴⁸.

G. Nâsîh ve Mensûh

Batalyevsî'ye göre, kabul ve red açısından nesih konusunda ihtilâf bulunmakla birlikte, sonuçları bakımından asıl ihtilâf, bütün fraksiyonlarıyla neshi kabul eden Ehl-i Sünnet arasında *neshin neliği* noktasında ortaya çıkmaktadır. Emir ve yasaklarda varlığı kabul edilen neshin, haberlerde de caiz olup olmadığı; Kur'ân'ı Sünnet'in neshedip edemeyeceği; âyet ve hadislerden hangilerinde neshin gerçekleştiği gibi konularda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında köklü ihtilâflar zuhur etmiştir¹⁴⁹.

H. İbâha ve Tevessü'

Ezan, cenaze namazı ve teşrikteki tekbirlerin sayısı ile Kur'ân'ın mütevatir yedi kıraatle okunabilmesi gibi konularda ümmet arasında ortaya çıkan ihtilâfın kaynağı, Allah'ın, kullarını Peygamberinin lisanıyla serbest bırakması/ibâha ve genişlik/tevessü' tanınmasıdır¹⁵⁰.

V. Değerlendirme

İhtilâf konusunda tarih boyunca Müslümanların zihin dünyasının, genel olarak bu kelimenin dinî metinlerdeki olumsuz anlamıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Buna mukabil Batalyevsî'nin, insanlardaki düşünce ayrılığını, yaratılış itibariyle insanların birbirinden farklı olması anlamındaki *cinsler ihtilâfi* kadar tabii karşılaması ve hatta dünyanın imarı için bunun gerekliliğine vurgu yapması oldukça önemlidir. Çünkü bu perspektif, hakikate ulaşmada farklı çözümlenmeleri ve yorum çeşitliliğini içerdiğinden, *ötekini* anlama yolunda atılmış ilk adımı oluşturur. Nitekim Batalyevsî bu çalışmasıyla, mezhepleri ve düşünceleri kategorize ederek dine aykırı eğilimlere işaret etmeyi ve bidat ehliyle mücadeleyi hedeflemediğini, bu tarz çabaların daha önce sarf edildiğini, kendisinin yalnızca mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfların kaynaklarına dikkat çekmek istediğini açıkça ifade etmiştir.

et-Tenbîh'in dini kültürümüze yaptığı katkıların başında, dinî metinleri anlama ve yorumlamada ortaya çıkan ihtilâf sebeplerini konuşmanın ve araştırmanın esas itibariyle başlı başına bir anlama çabası olduğunu vurgulaması gelmektedir.

¹⁴⁸ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 213.

¹⁴⁹ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 217-218.

¹⁵⁰ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 221.

İhtilaf adı altında yapılan bütün çalışmaları, bu kavrama ait epistemolojik ve semantik ahdi zihnidenden dolayı peşinen negatif kabul etmek doğru değildir. Tam tersine, farklılıkların tespit edilmesi ve üzerinde konuşulması, aynı zamanda müzakereler ve diyalogun da ilk zeminini oluşturur. Yetersizliği ya da eksik kalışı eleştirileri bir tarafa, *nasslardan hüküm çıkarma* yöntemini muhteva olduğu için fıkıh usûlü, dinî metinleri anlama yöntemine sahip bir disiplin olarak kabul edildiğine göre, farklı isimle de olsa aynı konuyu daha sistematik bir tarzda ele alan çalışmalar da aynı şekilde nitelendirilebilmelidir.

Müslümanları inanç ve düşünce ayrılığına sevk eden sebepler Batalyevsî'ye göre: 1. Bazı dinî metinlerin veya bunlardaki bazı lafızların birden fazla anlama gelebilmesi/müştereklik. 2. Bu metin veya lafızların hem hakikat, hem de mecaz manada kullanılması. 3. Bu metin veya lafızların husus veya umum ifade etmeleri. 4. Dinî metinlere parçacı veya bütüncü yöntemle yaklaşılması. 5. Bazı hadislerin rivayet ve nakil açısından kusurlu/illetli olması. 6. Nass bulunmayan konularda içtihat ve kıyas yapılması. 7. Nasslardaki nâsih-mensûh konusu. 8. Şâri'in tanıdığı ibâha/serbestlik ve tevessü'/genişlik olmak üzere sekiz ana başlıkta toplanabilir.

Bu tespitlerin büyük oranda, fıkıh usûlünün üç ana konusundan birisi olan 'Nasslardan Hüküm Çıkarma' başlığı altında ele alınan *lafza ilişkin konularla* örtüş-tüğü gözden kaçmamaktadır. Zaten Batalyevsî de, fıkıh usûlü denilince ilk akla gelen âlimlerden Serahsî (ö. 490/1097), Pezdevî (ö. 493/1099) ve Gazalî (ö. 505/1111) ile çağdaş olup, İbn Rüşd (ö. 595/1199), Râzî (ö. 606/1209) ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) de selefidir. Yani tam da usûl-i fıkıhın olgunlaşma dönemi fikir ve düşünce adamıdır. Nitekim Batalyevsî de bunu ihsas ettirircesine, fıkıh usûlünde işlenişinden dolayı meşhur ve maruf olduğu düşüncesiyle nâsih-mensûh, icthad ve kıyas, ibâha ve tevessü' başlıklarını birer cümleyle geçiştirmiştir.

Dinî metinleri anlama ve yorumlamada fıkıh usûlünün, lafzı önceleyen literal bir anlayışta olduğu, terkipçi olmadığı, anlamayı değil de istinbatı metot olarak benimsediğinden inanç ve ahlak gibi alanlardaki nassları yorumlamayı ihmal ettiği şeklinde ileri sürülen bazı eleştiriler düşünüldüğünde¹⁵¹, Batalyevsî'nin yaklaşımı daha bir anlam kazanmaktadır. Fıkıh usûlü adına eksiklik ya da yetersizlik olarak nitelendirilen bu üç temel noktayı Batalyevsî de tespit etmiş olacak ki, eserinde gerek başlık gerekse muhteva olarak daha çok bunlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Her şeyden önce Batalyevsî, bütün bu maddeleri ele alırken, yalnızca fıkıh içerikli nassları değil, inançtan düşünceye ve ahlaktan tasavvufa varıncaya kadar bütün dini ilimleri ve nassları kapsayacak şekilde hareket etmektedir. İhtilaf sebeplerini her ne kadar sekiz ana madde şeklinde takdim etmiş olsa da, bütün mesa-

¹⁵¹ Fıkıh usûlünün, *İslami ilimler içerisinde müstakil bir anlama yöntemi geliştiren tek disiplin* olmakla birlikte, hadis özelinde dinî metinleri anlama ve yorumlamada yetersiz kaldığı yönündeki tespitler için bkz. Görmez, *Metodoloji*, s. 162. Bu tür tespitlerin değerlendirilmesine yönelik geniş bilgi için bkz. Polat, "Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine", Kur'an ve Sünnet Sempozyumu, İrfan Vakfı, İstanbul 1997.

isini şu üç konuya harcamıştır. 1. Dinî metinlerin yapısı (Arap dilinin özelliği gereği nasslarda veya lafızlarda bulunan müstereklik, hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed vs.), 2. Nasslara ifrâdî/parçacı veya terkîbî/bütüncü yaklaşım, 3. Rivayet ve nakil esnasında bazı hadislerde oluşan illetler/kusurlar¹⁵². Bunları da, *ifrâd veya terkîb yöntemine* irca etmek mümkündür. Ona göre, dinî metin kaynaklı ihtilâfların nirengi noktası burasıdır. Çünkü çok anlamlılık, mecaz-hakikat, umum-husus, mutlak-mukayyed benzeri hususlar, nasslardaki lafızların bizzat vaz'ından kaynaklanabileceği gibi, o lafzın cümle içerisindeki konumundan veya cümle kur-gusundan da neşet edebilir.

İhtilaf sebebi olarak hadisler söz konusu olunca bunlara metnin, vürûd kay-nağı ve sebebi, sıhhat ve sübutu, manen rivayet ve tashîf gibi ârizî durumlarını da ilave etmek gerekir. Bir nassı çevreleyen bütün bu bileşenler göz ardı edilerek, karşılaşılan her hangi bir dinî metni yorumlamaya kalkışmak ifrâdî/parçacı bir yaklaşım olur. Bir konuyu işlerken, o konudaki nassların yalnızca bir kısmını dik-kate alarak, o nassların lafızlarıyla hüküm ortaya koymaya çalışmak da aynı yakla-şımın bir tezahürüdür. Terkîbî/bütüncü yöntem ise, bir konuyla ilgili bütün nassları imkanlar ölçüsünde bir araya getirmek, aralarındaki ilişkiyi kavramak, metinlerin ve lafızların yapılarını iyi tahlil etmek ve bundan sonra bir sonuca var-mayı amaçlamaktadır. Bu yöntemin, daha nesnel ve kapsayıcı olduğunu düşünüyö-rüz. Yani parçacı ve bütüncü yaklaşım, nass içi olabileceği gibi, nasslararası da ola-bilir. Batalyevsî'ye göre, dinî metinleri anlamada ve yorumlamada Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların pek çoğunun, ifrâd ve terkîb yönteminden kay-naklanmakta olduğunu görüyoruz.

Diğer taraftan, anlaşmazlık ya da ihtilâf sebepleri olarak takdim edilen bu maddelerin netice itibarıyla, beşerin aczine ve şârî'in maksadını tam olarak kavra-yamamasına dayandığı söylenebilir¹⁵³. Hatta Batalyevsî'ye göre, örneğin Müslü-manlar arasında tüm zamanların en önemli tartışma alanlarından birisini teşkil eden kader ve Allah'ın sıfatları konularındaki münakaşalar bile, esas itibarıyla en-telektüel tatmin ve münazara niteliğindedir. Bunun göstergesi de, kaderi kabul etsin veya etmesin bütün Müslümanların iç dünyalarında, 'lâ havle velâ kuvvete illâ billâh/ Allah'ım beni günah işlemekten kuru! Allah'tan başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur' şeklinde özetlenebilecek mutedil bir psikolojiye sahip olmalarıdır¹⁵⁴.

Birkaç istisna dışında -kendi mezhebi aleyhine de olsa- mümkün mertebe delilleri yarıştırmadan ve cedele girmeden konuları objektif olarak ele almaya ça-lışması, anlamacı yaklaşımın bir yansımasıdır ve takdire şayandır.

Batalyevsî'nin çabasını, çağdaş anlambilim ve yorum bilimcilerin diliyle, bü-tün metinler gibi dinî nassların da birden fazla yorumunun bulunabileceği; ama

¹⁵² Nâsih-mensûh, içtihat ve kıyas, ibâha ve tevessü' konularının tamamı yalnızca 2-3 sayfa tutarındadır.

¹⁵³ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.160. Topaloğlu, Batalyevsî'nin bu yaklaşımını aşırı iyimser bulur ve iyi niyet-li olmayan görüşlerin ve sahiplerinin de bulunduğu dikkat çeker.

¹⁵⁴ Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 138. Nasslara ifrâdî ve terkîbî yaklaşımların ne olduğunu açıklarken Batalyevsî'nin derinlemesine ele aldığı kader konusunu Bekir Topaloğlu aynen terceme etmiş ve yu-karıdaki tespitin önemini vurgulamıştır. Bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.284.

bunların eşit derecede ve geçerli kabul edilemeyeceği; metnin yapısının ve diğer metinlerle ilişkisinin bu yorumları sınırlandıracağı uyarısında bulunmaktadır, şeklinde özetlemek mümkündür.

Dinî metinlere anlamacı ve bütüncü bir yöntemle yaklaştığını düşündüğümüz Batalyevsî ve *et-Tenbîh* adlı risalesinin, bir makaleyle tüketilemeyecek dolgunlukta ve özgünlükte olduğunu düşünüyor, daha başka perspektiflerle pek çok kez okunabileceğini salık veriyoruz.

Bütün bunların yanında, “Allah’ın dini, ifrat ile tefrit arasındadır” ve “Benden önce Peygamberlerin çok olduğu gibi benden sonra hadisler çoğalacaktır. Onları Allah’ın Kitabına arz edin. O’na uyanları ben söylemişimdir, ama uymayanları ben söylememişimdir.” gibi, bazı hadisçiler tarafından uydurma olduğu ifade edilen haberlere yer verilmesi, *et-Tenbîh*’in olumsuz tarafıdır. Batalyevsî’nin kadim kültürlerin yanı sıra, Arap dil ve edebiyatına derin vukûfiyeti ve dilbilimlerine felsefi açıdan da bakabilmesi sebebiyle, on sayfa boyunca sürdürdüğü hayat ve ölüm kelimelerinde olduğu gibi, doğrudan konuyla ilgili olmadığı halde bazen dil izahlarını aşırı uzatması da belki bir başka kusur olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Alevanî, Câbir, *İslamda İhtilaf Usûlü ve Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı*, çev. Abdülhalim Ural, İstanbul 1991
- Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh (ö. 395/1005), *el-Furûku’l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut ts.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. es-Sîd 8ö. 521/1127), *et-Tenbîh ale’l-esbâb elletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fi ârâihim ve mezâhibihim ve itikâdâtihim*, thk. ve nşr. Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdulah en-Neşirtî, Riyad 1982.
- , *el-Hulel fi şerhi ebyâti’l-Cümel*, thk. Yahya Murat, Beyrut 2000.
- , *Müşkilâtü Muvatta’i Mâlik b. Enes*, thk. Taha b. Ali et-Tunûsî, Beyrut 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü’l-kübrâ*, Beyrût t.s.
- , *es-Sünenü’s-Sağîr*, thk. Abdulmutî Emin Kalaycı, I. bs. Karaçi 1989.
- , *Şuabu’l-İmân*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, I. bs. Beyrut 1410.
- , *Delâilü’n-Nübüvve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi’s-Şerîa*, I. bs. Beyrut 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 1995.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İfav, II. bs. İstanbul 1996.
- Dârakutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385/995), *es-Sünen*, thk. Abdullâh Haşim Yemânî, Beyrut 1966.
- , *el-İ’lelû’l-Vâride fi’l-Ehâdisi’n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Silefi, I. bs. Riyad 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Ebû Nu’aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (ö. 430/1039), *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiya*, nşr. es-Seâde, Mısır 1974.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam (ö. 224/839), *Çarîbü’l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, I. bs. Haydarabâd 1964.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *İrvâu’l-Ğalîl fi Tahrîci Ehâdisi Menâri’s-Sebil*, II. bs. Beyrut 1985.
- , *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daife ve’l-Mevdûa*, Mektebetü’l-Meârif, Riyad ts.
- Erdoğan, İsmail, *Batalyevsî (Hayatı- Görüşleri- Etkileri)*, Elazığ 2006.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali (ö. 986/1578), *Tezkiratü’l-Mevdû’ât*, nşr. İdaratü’t-Tıbbâati’l-Münîriyye, I. bs. Kahire 1343.

- Fîrûzâbâdi, Mecdüddin Ebu Tâhir (ö. 817/1414), *el-Bülğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüğa*, nşr. Dâru Sa'diddin, I. bs. Kahire 2000.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l- edebi'l-Arabî*, Beyrut 1981.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, I. bs. TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Hillî, Cemalüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Nehcü'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, nşr. Aynullah el-Haseni Urmevi, Kum 1407.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin (ö. 571/1176), *Mu'cemu's-şuyûh*, thk. Vefa Takıyyuddin, II. bs. Dimeşk 2000.
- İbn Arfe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (ö. 803/1400), *et-Tefsir*, I. bs. Tunus 1986.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik (ö. 578/1182), *es-Sıla fî Târîhi Eimmeti'l-Endülüs*, nşr. İzzet Attar, II. bs. Kahire 1955.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Küfî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1379.
- İbn Hâkân, el-Feth b. Hâkân b. Ahmed (ö. 528/1134), *Kalâidü'l-Ikyân*, Mısır 1866.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed (ö. 681/1280), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1900.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hayr, Ebû Bekr el-İşbîlî (ö. 575/1179), *Fehrese*, nşr. Muhammed Fuad Mansur, Beyrut 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, II. bs. Kahire 1999.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhanuned b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sunen*, thk. M. F. Abdülbaki, İstanbul 1981.
- İbn Mubârek, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Mubârek et-Türkî el-Mervezî (ö. 181/797), *ez-Zühd ve'r-Rikâk*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid*, nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Amr b. Şebbe b. ubeyde (ö. 262/876), *Târîhu'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Kitâbu'l-Mevdü'ât*, thk. Tevfik Hamdân, II. bs. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr*, Dâru'l-Fikr, II. bs. Beyrut, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman (ö. 643/1245), *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-İhlâlî ve'l-Ğalat*, thk. Muvaffik Abdullah Abdulkadir, II. bs. Beyrut 1408.
- İbnü't-Türkmânî, Alâuddin b. Osman (ö. 750/1349), *el-Cevheru'n-Nakiy alâ Süneni'l-Beyhakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İzmirli, İsmail Hakki (ö. 1946), *İlm-i Hilâf*, nşr. Eşref Hudaî, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330.
- Kadı İyâd, İyâd b. Musa b. İyâd (ö. 544/1149), *el-Ğunye fî Şuyûhi'l-Kâdi İyâd*, thk. Mahir Züheyr Ceddâr, Beyrut 1982.
- , *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, thk. Abdulkadir Sahrâvî, Mağrib 1966.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *el-Furûk*, Alemü'l-kütüb, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdi'l-Kebîr (ö. 1382/1962), *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Mecâm ve'l-Meşihât ve'l-Müsellesât*, thk. İhsan Abbas, II. bs. Beyrut 1982.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İSAM yay. İstanbul 1996.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay. IV. bs. Ankara 1989.
- Köksal, İsmail, 'Fıkıhçılar Arasındaki İhtilaf Sebepleri', *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl. 2001/1, cilt 14.

- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ (ö. 775/1373), *el-Inâye bi Ma'rifeti Ehâdisi'l-Hidâye*, İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi Fey-zullah Efendi Koleksiyonu, No: 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).
- Mâlik, İbn Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuat Abdalbaki, İstanbul 1981.
- Meclîsî, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî (ö.1110/1690), *Bihârul-Envâr el-Câmia li Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Dâru Müesseseti'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Mûsâ, Muhammed Yusuf, *Beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe fî Ra'yi İbn Rüşd ve Felâsifeti'l-Asri'l-Vasît*, Dâru'l-Meârif, II. bs. Mısır ts.
- Mutayrî, Ebû Ömer, *Cuhûdü'l-Muhaddisîn fî Beyâni'l-İ'leli'l-Hadis*, Medine ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dârul-Cil - Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, Beyrut ts.
- Naim, Babanzâde Ahmed (ö. 1929), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB Yay. Anka-ra 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, II. bs. Beyrut 1392.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek –Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yay. Ankara 1998.
- Özbalıkcı, M. Reşit, "Batalyevsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, V, 138.
- Özen, Şükrü, "Hilaf" ve "İlm-i Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 527-538.
- , "İhtilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 565-568.
- Polat, Selahattin, "Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine", *Kur'ân ve Sünnet Sem-pozyumu*, İrfan Vakfı, İstanbul 1997.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Musta-fa, Beyrut 2000.
- Sağânî, Rادییوuddin Hasen b. Muhammed (ö. 650/1252), *el-Mevdü'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef, II. bs. Dimaşk 1405.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 911/1505), *el-Müzher fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâihâ*, thk., Muhammed Abdurrahîm, Beyrut 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1940.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 795/1388), *el Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen, I. bs. Beyrut 1997.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. Avadullah, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1560), *Miftâhu's-Sâde ve Misbâh'us-Siyâde fî Mevzûati'l Ulûm*, Beyrut 1985.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b.el-Cârûd (ö. 204/819), *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî, I. bs. Mısır 1999.
- Tilmsânî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed (ö. 1041/1631), *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbârî'l-Kâdi İyâd*, thk. Mustafa es-Saka- İbrahim el-Ebyârî- Abdulazîm eş-Şelebî, Kahire 1939.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi: Giriş*, Damla Yay. İstanbul 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 208.
- Zerkeşî, Bedruddin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiliği Eleştiriler*, Yayına hazırlayan Bünamin Erul, I. bs. Ankara 2000.
- Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Mektebetü'r-Riyâd, II. bs. Riyad ts.

Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine

Şahin Güven

Dr., Haseki Eğitim Merkezi,
sguven71@hotmail.com

Özet

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde hizmet veren "Hizmet İçi Eğitim Merkezleri"nin en önemli eğitim-öğretim faaliyetlerinin başında "ihtisas eğitimi" gelmektedir. Toplam altı eğitim merkezinde uygulanmakta olan ihtisas eğitimi programı, İmam-Hatip ve İlahiyat eğitimi almış olan din görevlilerinin otuz ay boyunca dinî ilimler alanında yetkin ve alanına hâkim olarak yetişmelerini hedeflemektedir. Söz konusu eğitimin ilk dokuz ayı Arapça hazırlık bölümünden oluşmaktadır. Bu hazırlık bölümünü başarıyla bitiren kursiyeler, devamındaki ihtisas eğitiminde Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve İslam Düşüncesi alanlarında çeşitli dersler işlemektedirler. İşte bu derslerden bir kısmını da "tefsir alan dersleri" oluşturmaktadır. Biz de bu çalışmamızda, kuruluşundan günümüze kadar ihtisas eğitimi kurslarında okutulan dersler içerisinde önemli bir yer tutan "tefsir alan dersleri ve müfredatı"nı genel bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

Anahtar Kelimeler: Hizmet içi eğitimi, ihtisas, ihtisas eğitimi, tefsir, tefsir alan dersleri.

It is about Tafsir Lectures which are Trained in Service Training Centers of the Presidency of Religious Affairs

One of the most important duties of "In Service Training Centers", which are trained under The Presidency of Religious Affairs, is the education of "Expertise Education". The Expertise Education Program, which are implemented in totally 6 education centers, are aimed to educate people who are educated for Imam-Hatip and İlahiyat, comprehensively trained in religious science and to be expert in their topics during 30 months. At the first 9 months, the lectures are about Arabic. After this period the students who achieve this lectures, starts to study some lectures about Quran, Tafsir, Hadith, Islamic Law and The Idea of Islam. "Tafsir Lectures" make some of these lectures. In this paper we will study the "Tafsir Lectures and Its Syllabus" from the establishment date till now which has a very big rolled under the expertise education.

Key Words: In Service Training Center, Expertise, Expertise Education, Tafsir, Tafsir Lectures.

Atıf

Şahin Güven, Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine, Marife, Kış, 2011 S. 107-126

Giriş

Toplumu din konusunda aydınlatmakla görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı,¹ çeşitli alanlarda din hizmetlerini yürüten personeline yönelik hizmet içi eğitim kursları ve seminerler düzenlemektedir. Başkanlık teşkilatında görev yapacak nitelikli elemanlar yetiştirmek amacıyla yürütülen eğitim faaliyetlerinden birisi de Başkanlığa bağlı bazı eğitim merkezlerindeki “ihtisas eğitimi” olarak adlandırılan hizmet içi eğitim programıdır.

İhtisas eğitimi veren Eğitim Merkezlerinin ilki İstanbul’da Haseki Külliyesinde açılmıştır.² Buradaki hizmet içi eğitim kursu, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun 5 Eylül 1975 tarih ve 1842 sayılı kararı ile 20 Ocak 1976’da fiili olarak başlamıştır. Daha sonraki yıllarda sırasıyla Konya,³ Trabzon,⁴ Erzurum,⁵ Kayseri⁶ ve son olarak Rize’de⁷ olmak üzere toplam altı ilimizde bulunan Eğitim Merkezlerinde söz konusu ihtisas eğitimi kursları başlamıştır.

Biz bu çalışmamızda, kuruluşundan günümüze kadar ihtisas eğitimi kurslarında okutulan dersler içerisinde önemli bir yer tutan “tefsir alan dersleri ve müfredatı”nı genel bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Süreç içerisinde bu kurslarda okutulan *Klasik Tefsir Metinleri* dersinde okutulması istenen metinlerin seçiminden okutulma şekline, *Kur’ân Meâli* ile *Tefsir Tarihi ve Usulü* derslerinin müfredata eklenmesinden bu derslerin içerik ve uygulama biçimine kadar nasıl bir yöntem takip edildiğini inceleyeceğiz. Bu bağlamda ilgili derslerin gerek içerik gerekse okutulma şekliyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Ancak İhtisas Eğitim Merkezlerinde uygulanan programların hem niteliği hem de niceliği hakkında genel ve kapsamlı bir kanaate sahip olmak ve değerlendirmelerde bulunabilmek için, programı bir bütün olarak ele almak gerekmektedir. Çünkü programın hem yapısı hem de genel amaçları bakımından kendi içinde bir bütünlük arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla *tefsir* derslerinin *hadis*, *fıkıh*, *akâid-kelam*, *belağat* ve *arapça* gibi diğer derslerle birlikte bir uyum ve insicam içinde oldukları gerçeğini sürekli göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte müfredat programının bütün derslerini tek tek ele alıp değerlendirmek, bu maka-

¹ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Madde 1.

² 1976 yılında Haseki Külliyesinde başlayan ihtisas eğitimi, 2002-2003 yılında, halen eğitim-öğretim hizmetlerinin yürütüldüğü Pendik’teki şimdiki yerine taşınmış olup “Haseki Eğitim Merkezi” adıyla eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmektedir.

³ 1989 yılında eğitim-öğretim faaliyetlerine başlayan Konya eğitim merkezinin adı “Selçuk Eğitim Merkezi”dir.

⁴ 1994 yılında Trabzon “Akçaabat Darıca Eğitim Merkezi” adıyla eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamış olan Eğitim Merkezinin hali hazırdaki adı “Trabzon Eğitim Merkezi”dir.

⁵ 1998 yılında Erzurum “Mehmet Nuri Yılmaz Eğitim Merkezi” adıyla hizmet içi eğitimlerine başlayan Eğitim Merkezi 2000 yılından itibaren ihtisas eğitimi vermeye başlamıştır. Eğitim merkezinin şimdiki adı, “Ömer Nasuhi Bilmen Eğitim Merkezi”dir.

⁶ 2002 yılında eğitim-öğretim faaliyetlerine başlayan eğitim merkezinin adı, “Kayseri Eğitim Merkezi”dir.

⁷ 2009 yılında eğitim-öğretim faaliyetlerine başlayan eğitim merkezinin adı, “Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezi”dir.

lenin hem hedefleri hem de sınırları dışındadır. Dolayısıyla program hakkında kısa bir değerlendirmeden sonra, tefsir alanı dersleriyle ilişkisi bulunduğu durumlarda diğer alan derslerine atıfta bulunulacaktır.

İhtisas eğitimi süresince uygulanması öngörülen program bir bütün olarak değerlendirildiğinde, dîni eğitim alanında İmam-Hatip ve İlahiyat eğitimi almış olup Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulunan “Din Görevlileri”nin, özellikle de müftü ve vaizlerin, İslâm Dini’nin temel metinlerine ulaşmadaki yeterliklerini oluşturmak ve geliştirmek amacıyla böyle bir program hazırlanmış görülmektedir. Bu nedenle söz konusu program, hem süresi hem de verimliliği bakımından farklı zamanlarda gözden geçirilmiş ve ihtiyaçlar doğrultusunda içeriğinin zenginleştirilmesine çalışılmıştır.

Bu bağlamda tefsir alan dersleri bakımından eğitim merkezlerinde uygulanan ihtisas eğitimi müfredat programını, uygulandıkları zaman dilimini göz önünde bulundurarak üç aşamada ele alıp değerlendirmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz:

Birinci aşama, Haseki Eğitim Merkezi’nin ilk kuruluş yılı olan 1976’dan 1999 yılına kadar uygulanan kurs programı içerisindeki tefsir dersleri,

İkinci aşama, 1999- 2007 yılları arasında uygulanan kurs programı içerisindeki tefsir dersleri,

Üçüncü aşama ise 2007 yılından itibaren uygulamaya konan ve halen uygulanmakta olan son programdaki tefsir dersleri.

Şimdi, farklı zamanlarda program üzerinde yapılan değişiklikleri daha yakından görebilmek için bu dönemlerde uygulanan tefsir müfredatının ayrıntılarına geçebiliriz.

1. 1976-1999 Yılları Arasında Uygulanan Program İçerisindeki Tefsir Dersleri

Diyanet İşleri Başkanlığı, kendi bünyesinde çalışan müftü ve vaizlerin mesleki bakımdan daha iyi yetişmelerini sağlamak, verimliliği artırmak ve bu görevlilerin kaynaklara doğrudan başvurma yeterliklerini geliştirerek dîni konularda toplumun ihtiyacına cevap verebilecek mütehassıs elemanları yetiştirmek amacıyla 1975 yılında İstanbul Haseki Eğitim Merkezini açmıştır. Bu eğitim merkezindeki ihtisas eğitiminin, yıllık izinler hariç, kesintisiz olarak iki yıl devam etmesi karara bağlanmıştır.⁸

Buna göre, 5 Eylül 1975 tarihinde başkanlık merkezinde toplanan komisyonun aldığı karar gereği ders programı dört ana dersten oluşmaktadır: *Arapça, Hadis, Tefsir ve Fıkıh*.⁹ Bu derslerin kaç kredi/saat ve dönem işleneceği hususu da ay-

⁸ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu 5 Eylül 1975 tarih ve 1842 sayılı kararı ve 25 Aralık 1975 gün ve 5736 sayılı onayı.

⁹ Ayrıca müfredatta “Türk-İslâm Kültürü ve Medeniyeti” adı altında bir ders ismi daha bulunmaktadır. Ancak bu bir ders değil, çeşitli aralıklarla kursiyerlere verilmesi planlanan seminerler için bir üst başlık niteliğindedir.

rıca belirlenmiştir.¹⁰ Tefsir derslerinde ise iki yıllık kurs süresi boyunca haftada 10 kredi/saat olmak üzere şu iki tefsirin okutulmasına karar verilmiştir:

a) Abdullah b. Ahmed en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli tefsiri,

b) İsmâil b. Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eseri.

Bir rivâyet ve bir de dirâyet tefsirinin tercih edildiğini gördüğümüz bu programda, Kur'ân'ın ilk 29 cüzlük kısmının Neseî tefsiri, son cüzünün ise İbn Kesir tefsirinden okutulması benimsenmiştir.¹¹ Buna göre neredeyse kurs süresi boyunca sadece Neseî tefsirinin okunmasının öngörüldüğü programda, dersler işlenirken gerek hoca gerekse kursiyerlerin şu tefsirlere de başvurmaları tavsiye ve teşvik edilmiştir: Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*, Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-Kadîr*, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli tefsirleri.¹²

Aslında bütün ihtisas eğitimi boyunca sadece bu iki tefsirin okutulması, hatta otuzuncu cüzdeki sûreler hariç Kur'ân surelerinin tamamının Neseî'nin *Medârik*'inden okutulması oldukça dikkat çekicidir. Meselâ Osmanlı medrese geleceğinde genellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eserlerinin okutulduğu görülmektedir.¹³ *el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî'nin Mûtezilî düşünceye sahip olması,¹⁴ Kâdî Beyzâvî'nin de amelde Şâfi'i mezhebine mensup bir müfessir olması göz önünde bulundurulduğunda,¹⁵ Neseî'nin *el-Medârik*'inin tercih edilmesinin sosyo-kültürel sebeplerle makul olduğu düşünülebilir. Çünkü Neseî, ahkâm âyetlerini Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun bir şekilde yorumladığı gibi, kelimî konularla ilgili âyetlerin tefsirinde de genelde Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini tercih etmiştir. İşte bu sebeple *Medarik* tefsiri, Ehl-i Sünnet muhitinde daha çok Hanefîler arasında şöhret bulmuştur.¹⁶

¹⁰ Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu 5.09.1975 tarih ve 1842 sayılı kararı.

¹¹ Bkz. a.y.

¹² Bkz. a.y. Ayrıca aynı ders programı içerisinde Arapça derslerinde ikinci üç aylık süreçte haftalık 10 saat olmak üzere "Belâgat" derslerinin okutulmasına karar verilmiştir. Bilindiği üzere Belâgat dersi, hem Kur'ân âyetlerini hem de okutulacak olan tefsir metinlerini anlamada bir alt yapı oluşturması bakımından önemlidir.

¹³ Bkz. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 80; Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1981, XIII, s. 185; Ergün, "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *AKÜ Anadolu Dil-Tarih Ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, s. 2 vd.; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, XVII, sy. 1, s. 35.

¹⁴ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 279.

¹⁵ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 195-197.

¹⁶ Bkz. Öztürk, "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *DİA*. XXVIII, 292. Kimi Tefsir tarihçilerine göre Neseî tefsiri sadece Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının bir muhtasarı değil, aynı zamanda Kâdî Beyzâvî'nin "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl" isimli tefsirinin de özetlenmiş halidir. (Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 200-201.)

Ayrıca Nesefî tefsirinin temel kaynağı da Zemahşerî'nin sözü edilen tefsiri-
dir. *el-Keşşâf*'tan sayfalarca alıntı yapan müfessir Nesefî, Zemahşerî'nin Mûtezilî
düşüncelerini ayıklamış ve yeri geldikçe de bunlara eleştiriler yöneltmiştir. Meselâ
alıntılarının fazlalığı sebebiyle Nesefî tefsiri, *el-Keşşâf*'ın itizâlî fikirlerden arındır-
ılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına da yol açmıştır.¹⁷ Yine
bir başka açıdan değerlendirmeye tabi tutacak olursak Nesefî tefsiri, muhtevası
itibariyle büyük ölçüde dil ve belagatle ilgili izahlardan oluşmaktadır.¹⁸ İşte bütün
bu özelliklerinin yanı sıra *el-Medarik*'in kısa ve özlü bir tefsir olması ve ders kitabı
formatına da uygunluğu sebebiyle tercihe şayan olmuş olabilir.

Rivâyet tefsirleri arasında İbn Kesir'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli tefsiri-
nin tercih edilmesi de önemlidir. Çünkü bu tefsir, Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirini-
den sonra rivâyet tefsirleri arasında en çok şöhret bulmuş olanıdır. Yazıldığı gün-
den bu tarafa insanların teveccühüne mazhar olmuş bu tefsir, hem okumak hem de
alanıyla ilgili bilimsel çalışmalar yapmak isteyenlere kaynaklık etmiştir.¹⁹

Tefsir yöntemi olarak ise şöyle bir yol tutmuştur: Bir âyet ya da âyet grubu-
nu alıp öncelikle kısa ve özlü bir şekilde tefsirini yapar. Daha sonra ilgili âyetlerden
hareketle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri diyebileceğimiz âyeti âyetle tefsir etme yoluna
gider. Son olarak da ilgili âyetlerin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber, sahabe ve tâbi-
înden (bazen de daha sonraki âlimlerden) gelen tefsir rivâyetlerine yer verir. Bu
arada ilgili rivâyetleri cerh ve tadile tabi tutarak kendi değerlendirmelerini ve ter-
cihlerini de dile getirir.²⁰

Neticede sadece tefsir metinleri –hatta yalnızca iki tefsirin metni- okunmak
üzere hazırlanan bu programı, ihtisas eğitim merkezleri 1999 yılına kadar uygula-
mışlardır. Bu programda, Kur'ân'ın tamamının tefsir metinleri üzerinden okunup
anlaşılması hedeflendiği için ayrıca “Kur'ân-ı Kerim Meâli” gibi bir derse ihtiyaç
olmadığı düşünülebilir. Ancak Tefsir Tarihi ve Usûlü'ne dair bir dersin olmaması,
pekâlâ bir eksiklik olarak görülebilir. Bununla birlikte dersi okutan hocanın metin-
den hareketle ve yeri geldikçe Tefsir Tarihi ve Usûlü konularına temas etmesi ve
gerekli bilgileri vermesi de imkân ve ihtimal dâhilindedir.

Söz konusu eğitim merkezlerinde eğitim gören kursiyerlerin büyük bir ço-
ğunluğu başlangıçta Yüksek İslâm Enstitüleri'nden mezun olurken, daha sonra bu-
ruların İlahiyat Fakültelerine dönüşmesi neticesinde, buralarda ihtisas kursu eği-
timi almak isteyen din görevlilerinin büyük bir bölümü İlahiyat Fakültesi mezunla-
rı olmuştur. Bu arada kursiyerlerin büyük bir bölümünün Arapça altyapılarında
eksikliklerin olduğu gözlemlenmiş ve değişen şartlar da göz önünde bulunduru-
lurken hem programda bazı değişikliklere gidilmesi hem de “Arapça Hazırlık Bölü-
mü”nün programa eklenmesi düşüncesi oluşmuştur.

¹⁷ Bkz. Öztürk, *a.g.m.* XXVIII, 292.

¹⁸ Bkz. Öztürk, *a.g.m.* XXVIII, 292.

¹⁹ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'n-Müfessirûn*, I, 163; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 154.

²⁰ Bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 3–5; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 163–164.

Bu bağlamda, Başkanlığın 05.10.1999 gün ve 523 sayılı onayı ile eğitim merkezlerindeki ihtisas kurslarında uygulanan ders müfredatının gözden geçirilmesi, daha verimli hale gelmesi ve gerektiğinde yeni dersler ilave edilmesi için bir komisyon oluşturulmuştur.

2. 1999–2007 Yılları Arasında Uygulanan Programdaki Tefsir Dersleri

İlgili onay gereği 07–08 Ekim 1999 tarihlerinde toplanan söz konusu komisyon, daha önceleri iki yıl olan hizmet içi eğitimi süresinin ilk 9 ayı hazırlık, sonraki 21 ayı da ihtisas olmak üzere toplam 30 aya çıkarılmasını kararlaştırmıştır. Ayrıca programa hem yeni dersler eklemiş, hem de daha önceki programda olan bazı derslerin içeriğinde kısmi değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerin Tefsir alanıyla ilgili olanına bakıldığında şunlar görülmektedir:

a) 2002 yılında hazırlık bölümü müfredatı yeniden düzenlenmiş ve hazırlık bölümünün ikinci ve üçüncü dönemlerine “Kur’ân-ı Kerim Meâl Çalışması” adı altında bir ders eklenmiştir. Bu derste Kur’ân’ın orijinal metni esas alınarak baştan sona kadar tercüme edilmesi ve kursiyerlerin Kur’ân’ın muhtevası hakkında özlü bilgiler edinmeleri amaçlanmıştır. Buna göre hazırlık bölümünün ikinci döneminde haftalık 9 kredi/saat ve üçüncü döneminde de haftalık 10 kredi/saat olarak işlenmesi öngörülen programda, Kur’ân’ın baştan sona meâl olarak okunup bitirilmesi kararlaştırılmıştır.²¹ Bir başka ifadeyle bu program, Kur’ân’ın tamamının altı aylık bir süre içerisinde yoğun ve hızlı bir okumaya tabi tutulmasını öngörmektedir.

b) Önceki programda otuzuncu cüzdeki sûreler İbn Kesir tefsirinden diğer sûreler ise sadece Nesefî tefsirinden okutulmakta idi. Yani ihtisas eğitimindeki bütün tefsir okumaları neredeyse Nesefî tefsirini okumaktan ibaretti. Yeni düzenlemede ise yine Nesefî tefsiri esas alınmış, ancak bunun yanında Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı*, Râzî’nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu’l-Gaybı*, Kadı Beyzâvî’nin *Envâru’l-Tenzîlî*, Kurtubî’nin *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ânı*, İbn Kesir’in *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîmî*, Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâleddîn es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tefsîru’l-Celâleyn*’i ile Alûsî’nin *Rûhu’l-Meânî*’sinden de bazı sûrelerin okutulmasına karar verilmiştir.

Buna göre ihtisas bölümünün birinci dönemi hariç, diğer bütün dönemlerinde yine Nesefî tefsirinin okutulması, okunacak yerlerin tespitini de ilgili dersin hocasının yapması benimsenmiştir. Nesefî tefsirinin dışında Zemahşerî’nin tefsirinden *Kehf* sûresi, Fahreddîn er-Râzî’nin tefsirinden de *Enfâl ve Tevbe* sûreleri, Kadı Beyzâvî tefsirinden *Nûr ve Ahzâb* sûreleri, Kurtubî’nin tefsirinden *Nisâ* sûresi, İbn Kesir tefsirinden *Yâsin, Fetih ve Hucurat* sûreleri, Celaleyn tefsirinden *otuzuncu cüzün* tamamı ve Alûsî’nin tefsirinden de *Lokman* sûresinin okutulması kararlaştırılmıştır.²²

²¹ Bkz. DİB. Din Eğitimi Başkanlığı Program Geliştirme Şubesi Müdürlüğü, *Hizmet İçi İhtisas Kursu Hazırlık Bölümü Müfredatı*, s. 12–16, Ankara 2002.

²² 07–08 Ekim 1999 Tarihinde toplanan komisyon kararları.

Bu yeni düzenleme ile kursiyerlerin, öncelikle hazırlık döneminde Kur'ân Meâli dersiyse, detaylara girmeden özlü bir Kur'ân kültürüne sahip olmaları, daha sonra ihtisas bölümünde ise İslâm tarihi içerisinde farklı dönem ve şartlarda yazılan tefsir metinlerini okumaları ve bu tefsirlerin dil ve üslubuna aşinalık kazanmaları hedeflenmiştir. Bu dönemde okutulması benimsenen tefsir metinlerinin hem çeşitliliği hem de sayıca fazlalığı dikkat çekmektedir. Neticede 1999 yılında uygulamaya konan bu program, 2007 yılına kadar devam etmiştir.

3. 2007 Yılından İtibaren Uygulanmakta Olan Programdaki Tefsir Dersleri

Eğitim merkezlerinde halen uygulanmakta olan program ise, 2005 yılından başlamak üzere iki yıl boyunca süren program geliştirme çalışmaları neticesinde şekillenmiş ve şimdiki şeklini almıştır. Bu program geliştirme çalışmalarına Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı'nın öncülüğünde bazı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeleri, çeşitli İlahiyat Fakülteleri'nden kimi öğretim üyeleri ve programın uygulayıcıları konumundaki ihtisas eğitim merkezlerinde görevli idareci ve bazı eğitim görevlileri iştirak etmiş ve programın şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır.

İhtisas Eğitim Merkezlerinde 2007 yılından itibaren uygulanmakta olan²³ bu program şu beş temel alandan oluşmaktadır:

Kur'ân-ı Kerim (Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma),

Tefsir (Tarih ve Usul, Klasik Metinler, Meâl),

Hadis (Tarih ve Usul, Klasik Metinler, Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri, Tahlil ve Tenkid, Anlama ve Yorum, Hz. Peygamber ve Örnekliği),

Fıkıh (Giriş, Usul, Klasik Metinler, Makasid Teorisi, Genel ve Özel Kaideler, Mukayeseli Metinler, Feraiz, Güncel Problemler, Müdellel İlmihal, Fetva Usulü),

İslâm Düşüncesi ve Din Eğitimi (Eleştirel Düşünce, Akaid-Kelam, Ahlâk ve Tasavvuf, Yaygın Din Eğitiminde İletişim ve Rehberlik).

Bu programda tefsir alanı üç ayrı dersten oluşmaktadır: *Tefsir: Tarih ve Usul*, *Kur'ân Meâli* ve *Klasik Tefsir Metinleri*. Bu derslerin okutulduğu dönem ve haftalık kredi/saatlerini de tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

²³ İlgili programın 2007 yılından itibaren uygulanması sürecinde kimi değişiklikler yapılmış ve 2009 yılında, şu anda uygulanmakta olan son şeklini almıştır.

DÖNEM	I.DÖNEM	II.DÖNEM	III.DÖNEM	IV.DÖNEM	V.DÖNEM	VI. DÖNEM
DERSLER VE KREDİLERİ	Kur'ân Meâli I 12x2=24	Kur'ân Meâli II 12x4=48	Kur'ân Meâli III 12x3=36	Kur'ân Meâli IV 12x3=36	Kur'ân Meâli V 12x3=36	Kur'ân Meâli VI 12x3=36
	Tefsir: Tarih ve Usul 12x4=48					
	Tefsir: Klasik Metin I 12x2=24	Tefsir: Klasik Metin II 12x3=36	Tefsir: Klasik Metin III 12x3=36	Tefsir: Klasik Metin IV 12x3=36	Tefsir: Klasik Metin V 12x3=36	Tefsir: Klasik Metin VI 12x3=36

3.1 Tefsir: Tarih ve Usul

Bu programa “Tefsir: Tarih ve Usul” adı altında yeni bir ders eklenmiştir. Aslında böyle bir dersin okutulmasına ihtiyacın olduğu, tefsir alan dersi hocaları tarafından uzun süredir dile getirilmekteydi. Yenilenen programda yer alan bu dersin, hem tefsir tarihine dair bazı meseleleri hem de Kur’ân’ı anlama ve yorumlamada gerekli bilgileri içermesi bakımından bir boşluğu doldurduğu kuşkusuzdur. Zira programda “Hadis Usulü” ve “Fıkıh Usulü” gibi derslerin bulunmasına karşılık “Tefsir Usulü” dersinin bulunmaması zaten bir eksiklikti.

İhtisas döneminin ilk üç aylık döneminde haftalık dört kredi/saat olarak okutulması öngörülen bu dersin içeriği ana başlıklar halinde şu şekilde düzenlenmiştir:

Tefsir Tarihi ve Usulüne Giriş,

Tefsir Tarihi ve Yönelişler,

Ulûmu'l-Kur'ân Konuları.

Giriş bölümünde Tefsir ilminin temel kavramları olan *tefsir*, *te'vil*, *tercüme*, *meâl* vb. kavramlar; bu ilim dalının *hadis*, *fıkıh*, *kelâm* gibi değer İslâmî ilim dallarıyla ilişkisi; tefsirin kaynakları ile yararlandığı diğer bilimler; “Tefsir Usulü” ve “Ulûmu'l-Kur'ân”ın tanımı ile kaynakları hakkında genel bilgilerin işlenmesi hedeflenmiştir.

Daha sonra tefsir tarihi konularına geçilerek Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, Sahâbe ve Tâbiîn dönemi tefsir hareketlerinden bahsedildikten sonra tedvin dönemi çalışmaları ele alınmaktadır. Tedvin dönemi tefsir çalışmalarını da hem kaynak hem de kullandıkları yöntem bakımından iki ana başlık altında incelemeyi öngören program, rivâyet ve dirâyet tefsirleri ve yöntemleri hakkında genel bilgilerin yanında bu yönelişlerin artı ve eksilerini de tartışmayı hedeflemek-

tedir. Daha sonra tefsirdeki şu yönelişler üzerinde durulmaktadır: *Bilimsel tefsir yönelişi, felsefî tefsir yönelişi, sosyo-politik tefsir yönelişi, konulu-tematik tefsir yönelişi ve tarihsel-tenkitçi tefsir yönelişi.*

Son olarak Kur’ân ilimlerinden kıraat, esbab-ı nüzul, mekkî-medenî, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih, vücuh ve nezair, mübhematü'l-Kur’ân, müşkilü'l-Kur’ân ve i’câzü'l-Kur’ân konularının işlenmesi öngörülmektedir.

Bu dersin içerdiği konulara daha yakından bakıldığında “kitap merkezli” bir okumadan ziyade, “konu merkezli” bir okumayı hedeflediği görülmektedir. Bu sebeple programda önerilen kaynakların fazlalığı da dikkat çekmektedir.²⁴ Böylece hem dersin hocasının hem de kursiyerlerin derse hazırlanırken farklı kaynaklara müracaat etmeleri gerekmektedir.

Özellikle son dönemlerde ilim dünyasında tartışılan ve genel olarak “tefsir problemleri” diyebileceğimiz kimi konuların bu ders ortamında gündeme taşınıp tartışılabilmesi için ilmî makalelerden istifade edilmesinin, bu dersten istifadeyi artıracığı ve bilgilerin güncele taşınması açısından önemli bir zemin oluşturacağını düşünmekteyiz.

Bu bağlamda, tefsir yönelişleri arasından bilimsel tefsir yönelişi, felsefî tefsir yönelişi, sosyo-politik tefsir yönelişi, konulu-tematik tefsir yönelişi ve tarihsel-tenkitçi tefsir yönelişinin seçilmesinin anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu yönelişlerin her ne kadar geçmiş dönemlerle bir ilgisi ve bağı olsa da daha çok 20 ve 21. yüzyıl İslâm dünyasındaki fikri akımların tefsir ilmine birer yansıması olarak kabul edilmesi daha uygun düşmektedir. Aynı şekilde “nâsih ve mensuh” ile “muhkem ve müteşâbih” gibi konuların, hem kadim kültürümüzdeki yerini anlama hem de günümüz ilim dünyasındaki tartışmaları gündeme getirip değerlendirme açısından Tefsir Tarihi ve Usûlü dersinin önemli bir zemin hazırladığı görülmektedir.

Bu dersin üç aylık bir dönem içerisinde ve haftalık 4 kredi/saat uygulanması sebebiyle, hem tefsir tarihi hem de usulüne dair konuların kursiyerler tarafından tam olarak özümsemediği gözlemlenmektedir. Ayrıca bir taraftan konuların çeşitliliği diğer taraftan da kaynakların fazlalığı sebebiyle yoğun bir literatür okumasına giren kursiyerlerin konuları anlama ve analiz etmede zorlandığı görülmektedir. Bu sebeple, müfredatta bu derse ayrılan sürenin aynı kalmasıyla birlikte, ikişer kredi/saat olarak iki döneme yayılması ve ilk dönemde tefsir tarihine, ikinci dönemde de tefsir usulüne dair konuların işlenmesinin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Böylece kursiyerin konuları daha iyi özümsemesi için gerekli zaman sağlanmış olacaktır.

3.2 Kur’ân Meâli

İlk kez 2002 yılında programdaki yerini alan “Kur’ân-ı Kerim Meâli” dersinin, hazırlık bölümünün iki ve üçüncü dönemlerinde okutulması benimsenmiştir.

²⁴ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 22–23.

İkinci dönemde haftalık 9 kredi/saat ve üçüncü dönemde de 10 kredi/saat olarak okutulması planlanan derste, kursiyerlerin hem Arapça seviyelerini geliştirmek için bir uygulama alanı hem de ihtisas eğitimine başlamadan önce Kur'ân'ın muhtevası hakkında genel bilgilere sahip olmaları hedeflenmekteydi. Ancak 2007 yılında uygulamaya konulan programda bu dersin yeri değiştirilerek ihtisas bölümüne alınmıştır. Buna göre ihtisas bölümünün birinci döneminde haftalık 2 kredi/saat, ikinci döneminde haftalık 4 kredi/saat ve üçüncü dönemden başlamak üzere altıncı döneme kadar her dönemde haftalık 3 kredi/saat okutulmasına karar verilmiştir.

Neticede ihtisas eğitimi süresince devam eden bu derste kursiyerlerin çeşitli meâllerden yararlanmaları teşvik edilmekte, kendilerinin meâl yapabilme becerilerini geliştirmeleri sağlanmakta ve okuyup meâlini verdikleri âyetleri de güncel hayatla irtibatlandırılmaları yönünde adımlar atılmaktadır. Böylece "Kur'ân Meâli" dersleriyle Kur'ân'ın tamamını hızlı bir okumaya tabi tutmak suretiyle kursiyerlerde zengin bir "Kur'ân Kültürü" oluşturmak hedeflenmiştir.²⁵

Eğitim merkezlerindeki meâl okumalarında çoğu zaman birbirinden farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Dersin içeriği ve uygulanması, o derse giren hocanın ilgi alanına göre farklılık kazanabilmektedir. Meselâ kimi hocaya göre bu ders, kursiyerlerin sahip oldukları Arapça gramer bilgilerini Kur'ân üzerinde tatbik ederek pekiştirmelerini sağlayan bir 'araç'tır. Dolayısıyla ders büyük ölçüde metin tahlili ve 'râb uygulamaları şeklinde işlenmektedir. Bir başka hocaya göre bu ders, 'Arapça bir metin' olan Kur'ân'ın dilimize tercümesinden ibarettir. Dolayısıyla ders büyük ölçüde 'metin tercümesi/çeviri' dersi formatında işlenmektedir.²⁶ Diğer bir uygulama şekli de bu dersin tam bir tefsir dersi olarak uygulanmasıdır. Dolayısıyla her bir âyet hakkında hangi müfessirin neler söylediği hakkında uzun uzun tahliller yapılmaktadır. Bu durumda da programda öngörülen müfredat, belirlenen zaman diliminde bitirilememektedir.

Aslında meâl dersi bu uygulamaların hepsini de içermektedir. Zira Arapça bir metin olması itibarıyla Kur'ân, kendisinde metin tahlillerinin yapılacağı gâyet elverişli bir alandır. Yine Kur'ân Arapça bir Kitap olduğu için mutlaka kursiyerin sahip olduğu hedef dil Türkçeye tercüme edilmelidir.²⁷ Son olarak Kur'ân, âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması üzerine yüzlerce tefsirin yazıldığı 'kaynak metin'dir. Dolayısıyla anlaşılabilirliği için tefsir ve izaha ihtiyaç vardır. Kaldı ki meâl dediğimiz şey de, aslında 'özlü tefsir'den başka nedir ki!

Kanaatimizce meâl dersi bu üç farklı uygulamayı da kapsayacak bir format ve içerikte işlenmelidir. Fakat bu üç uygulama şeklinden birisini hem tek başına hâkim unsur kılmamak hem de birini diğerlerine feda etmemek şartıyla! Bir başka

²⁵ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 21.

²⁶ Tercüme-Meâl ilişkisinin boyutları için bkz. Bilen, "Tercüme ve Meâl Farklı mı? 'Kur'ân Meâli' Üzerine Bir İnceleme", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan 2003, I, s. 175-177.

²⁷ Tercüme problemleri ve meâllerle ilgili geniş bilgi için bkz. Eroğlu, "Tercüme Problemleri ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan 2003-İzmir, I, s. 74 vd.

şekilde ifade etmek gerekirse, anlamın açığa çıkması ya da farklılaşmasına doğru-
dan etkisinin olduğu durumlarda gerekli sarf-nahiv tahlillerine mutlaka girilmeli-
dir. Yine anlamın muhatabın zihninde oluşabilmesi için âyet(ler)in, kırık (ya da
kelime kelime verilen parçacı) meâli yerine, çeviri kurallarına uyararak düzgün bir
Türkçe ile tercüme edilmesi gerekmektedir.²⁸ Son olarak farklı anlamalara konu
olabilecek ve gerekli açıklamalar yapılmadığı takdirde yanlış anlaşılacak, -hatta
belki de kursiyer tarafından hiç anlaşılmayacak- âyetlerle ilgili tefsiri bilgilerin ve-
rilmesi de bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bütün bunları bir den-
gede tutarak itidal ölçüleri çerçevesinde uygulamaya çalışmak, meâl dersinin oku-
tulmasıyla ilgili programda belirlenen amaca daha uygun düşmektedir.

Bu bağlamda Türkçe Kur'ân çevirilerinin ülkemizdeki Kur'ân kültürünü ge-
liştirme ve dindarlığın inşasındaki rolünü göz ardı etmeksizin,²⁹ mevcut meâllerin
dilbilim,³⁰ kaynak dil,³¹ hedef dil³² ve çeviri kuramı³³ bakımından ciddi bir eleştiriye
ihtiyacı olduğunu da belirtmek gerekir. Bu sebeple meâl dersi işlenirken kursiyer-
lerin gerektiğinde farklı müelliflerin meâllerine müracaat etmeleri istenerek çeviri
hatalarını görmeleri sağlanmalıdır.

3.3 Klasik Tefsir Metinleri

Klasikler, geçmişten günümüze ulaşmış ve alanında meşhur olmuş eserler-
dir. Her ilim dalının kendine has bazı klasik eserleri vardır. Bu kitaplar, bir kez
okumak için değil, kendilerine sürekli müracaat edilecek temel eserlerdir.

Bilindiği üzere ilk nazil olmaya başladığı günden bugüne kadar Kur'ân'ın
yüzlerce tefsiri yapılmıştır. Bu tefsirler arasından öyleleri vardır ki İslâm toplumu
bu eserleri hüsn-ü kabulle karşılamış ve bunları tefsir alanında kendilerine mür-
acaat edilecek temel eserler olarak kabul etmiştir. İşte kursiyerlerin ihtisas eğitimi
boyunca okuyacakları klasik tefsir metinleri, bu tür eserler arasından seçilmiştir.

"Klasik Tefsir Metinleri" dersinin, ihtisas bölümünün ilk döneminde haftalık
2 kredi/saat ve diğer beş dönem boyunca da haftalık 3 kredi/saat olarak okutul-

²⁸ Bkz. Cilacı, "Tercüme Teknikleri Açısından Meâllere Genel Bir Bakış", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan 2003-İzmir, I, s. 26.

²⁹ Bkz. Karşlı, "Dindarlığımızın İnşasında Kur'ân Meallerinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, sy. 47, s. 32 vd.

³⁰ Bkz. Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, X, sy. 1, s. 12-34; Aydın, "Kur'ân Meâllerinde İ'rab Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, 24-26 Nisan 2003, I, s. 289-304.

³¹ Bkz. Arslan, "Türkçe Kur'ân Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin Örneği)", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, 24-26 Nisan 2003, İzmir, I, s. 476-482.

³² Bkz. Yıldırım, "Türkçe'nin İmkânlarını Kullanma Yönünden Kur'ân Meâlleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, 24-26 Nisan 2003, II, s. 326-341; Arslan, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8, s. 28-42.

³³ Bkz. Koç, "Çeviri ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirileri", *Bilgi Vakfı II. Kur'ân Sempozyumu (4-5 Kasım 1995)*, s. 241-252; Özsoy, *Çeviri Kuramı Açısından Kur'ân Çevirisi Sorunu*, *Bilgi Vakfı II. Kur'ân Sempozyumu (4-5 Kasım 1995)*, s. 256-266.

ması kararlaştırılmıştır.³⁴ Halen uygulanmakta olan bu programda klasik tefsir metinleri dersinde daha önce okutulmakta olan tefsir metinleri daha da çeşitlendirilmiştir. İlk uygulanan programda Neseî ve İbn Kesîr tefsirlerinden ilgili yerler okunurken, 1999 yılında değişen programda bu tefsirlere ek olarak Celâleyn, Zemahşerî, Kâdı Beyzâvî, Kurtubî, Râzî ve Alûsî'nin tefsirlerinden de bazı surelerin tefsirlerinin okutulmasına karar verilmişti. Bu son programda ise okutulacak tefsirler ve yerleri şu şekilde tespit edilmiştir:

Mukâtil b. Süleyman (150/767)'ın "*Tefsir-i Kebir*" isimli eserinden *Tâhâ* sûresinin tefsiri

İbn Cerîr et-Taberî (310/922)'nin "*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" isimli tefsirinden *Necm* sûresinin tefsiri

Mâtürîdî (333/944)'nin "*Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*" isimli tefsirinin *Mukaddimesi*, *Fatiha* sûresi ve *Bakara* sûresinin 1-42. âyetlerinin tefsiri

Tûsî (460/1068)'nin "*et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*" adlı tefsirinden *Ahzâb* sûresinin 21-48. âyetlerinin tefsiri

Zemahşerî (538/1143)'nin "*el-Keşşâf*"ın *Mukaddimesi* ile *Râhmân* ve *Kiyâme* sûrelerinin tefsiri

Fahreddîn er-Râzî (604/1207)'nin "*Mefâtihu'l-Gayb*"ından *Nahl* sûresinin 65-90. âyetleri ile *Kehf* sûresinin 83-110. âyetlerinin tefsiri

Beyzâvî (685/1286)'nin "*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*" isimli tefsirinden *Meryem* ve *Hûd* sûrelerinin tefsiri

Neseî (710/1310)'nin "*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*" isimli eserinden *Mâide* sûresinin tefsiri

İbn Kesîr (774/1372)'in "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*" isimli tefsirinden *Bakara* suresinin 275-286. âyetleri ile *Âl-i İmrân* sûresinin 1-115. âyetlerinin tefsiri

Âlûsî (1270/1854)'nin "*Rûhu'l-Meânî*" isimli tefsirinden *Lokman* sûresinin tefsiri

Muhammed Abduh (1323/1905)'un "*Tefsîru'l-Menar*" isimli eserinin *mukaddimesi*

Seyyid Kutub (1386/1966)'un "*Fî Zilâli'l-Kur'ân*" isimli tefsirinden *Hâkka* sûresinin tefsiri

Cemâleddîn Kâsimî (1866-1914)'nin "*Mehâsinü't-Te'vîl*" isimli tefsirinden ders hocasının tercih ettiği bir bölüm okutulacaktır.

Tantâvî Cevherî (1358/1950)'nin "*el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*" isimli eserinden ders hocasının tercih ettiği bir bölüm okutulacaktır.

Tâhir b. Âşûr (1393/1973)'un "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*"ından *Kasas* sûresinin tefsiri

³⁴ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 12.

Mehmed Vehbi Efendi (1861–1949)'nin “*Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*” isimli tefsirinden ders hocasının tercih ettiği bir bölüm okutulacaktır.

Elmalılı Hamdi Yazır (1362/1946)'ın “*Hak Dini Kur'ân Dili*” isimli tefsirinin *Mukaddimesi* ile *Fâtihâ* sûresinin tefsiri

Süleyman Ateş (1933-...)'in “*Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*” isimli tefsirinden ders hocasının tercih ettiği bir bölüm okutulacaktır.³⁵

Bu programda klasik tefsir metinleriyle ilgili şu değişiklikleri/yenilikleri görmekteyiz:

a) Tefsirlerin okutulmasında kronolojik sıra gözetilmiştir. Bu sıralama, tefsirin tedvin döneminden itibaren İslâm tarihinin değişik dönemlerinde oluşan tefsir birikimini kursiyerlerin kronolojik olarak görmelerini sağlamaktadır. Ayrıca her üç aylık dönemde bu tefsirlerden birbirlerine çağdaş olan müfessirlerin tefsirleri okutulmaktadır. Bu sayede aynı ya da yakın zaman dilimlerinde yaşamış olan müfessirlerin birbirlerinden etkilenip etkilenmedikleri ve yaşadıkları zaman ve mekânın Kur'ân'ı anlama ve yorumlamalarına etkilerinin olup olmadığı daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca tefsirleri bu şekilde kronolojik bir sıralamaya tabi tutmak, kanaatimizce müfessirlerinin mezhep ve yönelişlerine göre tasnif etmekten daha objektif ve önyargısız bir bakış açısı sunmaktadır.³⁶

b) İlk programda bir dirâyet tefsiri (Nesefî tefsiri) bir de rivâyet tefsiri (İbn Kesir tefsiri) okutulmakta iken, 1999–2007 yılları arasında uygulanan programda ise okutulması öngörülen tefsirlerin sayısı dokuza çıkarılmıştır. Söz konusu programda seçilen tefsir metninin en yenisi Alusi'nin Rûhu'l-Meânî'si iken, şu anda uygulanmakta olan programda 20. müfessirlerinden Seyyid Kutup, Muhammed Abduh, M. Vehbi Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve halen yaşamakta olan Süleyman Ateş'in tefsirlerinden metnin okutulması yer almaktadır. Son yüzyıl müfessirlerinden bazı tefsir metninin de bu programda yer almış olması, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ameliyesinin geçmişten günümüze uzanan ve halen devam etmekte olan kesintisiz bir süreç olduğunu ihsas ettirmesi bakımından önemli bir husustur. Bu program sayesinde kursiyerler klasik tefsir metinlerine

³⁵ Bkz. *İhtisas Eğitim Programı*, s. 23–27.

³⁶ Özellikle Ignaz Goldziher'in “İslâm Tefsir Ekolleri” isimli eserinden sonra müfessirleri mezheplerine ve farklı görüşlerine göre tasnif etme eğilimi yaygınlaşmıştır. [Asıl adı *Die Richtungen der Islamischen Kotanauslegung* (Leiden, 1920) olan bu eseri Abdulhalim en-Neccâr, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî* (Kahire, 1955) adıyla Arapçaya tercüme ederek yayınlamıştır. Söz konusu Arapça tercüme esas alınarak Türkçeye tercüme edilen bu eserin adı *İslâm Tefsir Ekolleri* (Çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997)'dir]. Goldziher'in bu eserindeki tasnifini büyük ölçüde ictibas edip eserine yansıtan ilim adamı Muhammed Hüseyin Zehebî'dir. Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire, 1993) isimli eserindeki bu yeni tasnifini de İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* (Ankara, 1988) isimli eserinde görmek mümkündür. Klasik tefsir tarihi geleneğindeki “tabakalar” halinde müfessirlerin eserleri kronolojik sıraya göre verilirken, Goldziherin başlattığı bu tefsir tarihi tasnifine şu iki temel eleştirinin yöneltildiğini görmekteyiz: 1. Bu tasnif “tefsir tarihi literatürünün ‘yapısal bütünlüğünü’ yansıtmamakta; ittifak ve irtibat noktalarından ziyade ihtilaf noktalarını öne çıkarmaktadır. 2. Tefsir tarihi literatürünün ‘kronolojik sürekliliğini’ ihmal etmekte”dir. (Geniş bilgi için bkz. Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, *İslâmîyât*, II (1999) sy. 4, s. 68 vd.)

dair bilgi sahibi olurken modern tefsir metinleri hakkında da bilgilenmekte ve bu tefsirlerin üslûbuna da aşına olmaktadır.

c) İlk programda seçilen tefsir metinleri Ehl-i Sünnet inancına sahip müfessirlere ait iken 1999–2007 yılları arasında uygulanan programa Mûtezîlî düşünceye sahip bir âlim olan Zemâhşerî'nin “el-Keşşâf” isimli tefsiri de dâhil edilmiştir. Son programda ise bunlara Şîa dünyasının tanınmış müfessirlerinden birisi olan Tûsî'nin “et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân” isimli tefsiri de eklenmiştir. Bu da farklı mezheplere sahip olan müfessirlerin Kur'ân-ı tefsir ederken kendi mezhebi tercihlerini tefsirlerine ne kadar yansıtıp yansıtmadıklarını tespit ve değerlendirme açısından iyi bir mukayese imkânı sunmaktadır.

d) Son programdaki “Klasik Tefsir Metinleri” dersinde okutulması öngörülen tefsirler arasında Türkçe yazılmış üç tefsirin de bulunması dikkat çekicidir. Bunlar, Mehmed Vehbi Efendi'nin “Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân”, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın “Hak Dini Kur'ân Dili” ve Süleyman Ateş'in “Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri” isimli tefsirleridir. Söz konusu müfessirlerin, hem üzerinde yaşadığımız toprakların hem de içinde yaşadığımız kültürün temsilcileri olarak, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dair düşünce ve yorum yöntemlerini tefsirlerinde yansıtmaları günümüz ilim adamları açısından büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla kursiyerlerin bu tefsirlerden de istifade etmeleri artı bir değer olarak görülmektedir. Bununla birlikte her bir kursiyerin kendi başına okuyup anlayabileceği türden Türkçe tefsirlerin bir ders formatında okutulmasının, programın hedefleri açısından uygun olup olmadığı hususu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Türkçe tefsirlerin hem içerik hem de yöntemlerine dair bilgilendirmelerin kursiyerlere seminer şeklinde verilmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Halen eğitim merkezlerinde uygulanmakta olan bu programın getirdiği yenilik, zenginlik ve artılarının yanında, uygulama ile ilgili bazı sorunlarının, dolayısıyla eleştiriye açık alanlarının olduğu da gözden kaçmamaktadır. Bu programın içerik ve uygulama şekline yönelik bazı eleştirileri de şu şekilde dile getirebiliriz:

1. Eğitim Merkezlerinde ihtisas eğitimi alan kursiyerler, akademik çalışmalarda olduğu gibi dînî ilimlerin herhangi birisinde ihtisas sahibi olmamaktadırlar. Dolayısıyla herhangi bir branşla ilgili ilmi/akademik bir çalışma yapmamaktadırlar. Zaten bu, ihtisas eğitiminin amaç ve hedefleri arasında da yoktur. Buna göre ihtisas eğitiminin amacı, bu eğitimi almış bir din görevlisinin daha sonra ifa edeceği görevleri esnasında karşılaştığı sorunları kendi çaba ve gayretiyle ana kaynaklara ulaşarak çözmesini sağlamak amaçlıdır. Bunun için de “tam on sekiz ayrı tefsirin üslup ve yöntemini öğrenmesi gerekli midir?” sorusu gündeme gelmektedir. İşlevsellik açısından bu soruya olumlu cevap verebilmek, kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Ayrıca sözü edilen tefsirlerden her birisinin üslup ve yönteminin farklı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Meselâ Zemâhşeri, Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirlerinden herhangi birisini okuyan ve üslubuna alışan kimse, diğerlerini de rahatlıkla okuyup anlayabilecek bir düzeye gelebilir. Yine müfessir Âlûsî ile Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirlerinde kullandıkları yöntemler de birbirine çok yakındır. Bu örnekleri daha da artırmak mümkündür.

2. Programa dâhil edilen kimi tefsirlerin yazılış amacı ve yöntemi, ‘ders kitabı’ olmaya elverişli görünmemektedir. İlgili tefsirin ilmi değeri ve kıymeti ayrı bir konu olmakla birlikte, derste okutulması için seçilen metinlerin format olarak derslerde okunabilir ve mütalaa edilebilir olması da büyük önem arz etmektedir. Meselâ tefsirde dirâyet yönteminin temel eserlerinden birisi olarak kabul edilen İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* isimli tefsiri, takrir veya imlâ yoluyla yazıldığı için metinde çokça hatalar bulunmakta ve takdim tehirlerden kaynaklanan karışıklıklar göze çarpmaktadır.³⁷ Bu sebeple kursiyerin bu metinden istifade etmesi oldukça azalmaktadır.³⁸

3. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu programda, eğitim süresinin her üç aylık diliminde, her aya bir tefsir düşecek şekilde, üç ayrı tefsirden müfredatta belirtilen bölümlerin okutulması kararlaştırılmıştır. Buna göre her bir tefsirden okunması istenen (yaklaşık 40–50 sayfadan oluşan) tefsir metni için sadece 12 kredi/saatlik bir zaman dilimi ayrılmıştır. Bu süre içerisinde, müfessir, tefsiri ve tefsirdeki yöntemi gibi bilgilerin yanında ilgili tefsir metnini ders içerisinde okuyup müzakere etmenin zaman bakımından mümkün olmadığı görülmektedir.

Aslında bugüne kadar eğitim merkezlerinde okutulan klasik *tefsir, hadis, fıkıh* metnlerinin hep metin tahlili ve takriri yöntemiyle okutulduğu bilinen bir gerçektir. İşte bu sebeple yeni müfredat programındaki hem tefsirlerin çeşitliliği hem de bu tefsirlerden tespit edilen bölümlerin o derse ayrılan zamanda okunup bitirilememesi, hep bir eleştiri konusu olarak gündeme gelmektedir.

Halen uygulanmakta olan programdaki tefsir metnlerinin çeşitliliği ve çokluğu, yeni bir okuma ve ders yapma yöntemini gerekli kılmaktadır. Çünkü geçmişte uygulanan ders işleme yöntemiyle yeni programı işlemek, dersi verimsiz kılmakta ve hatta işlevsiz hale getirmektedir. Belki de bu nedenle olsa gerek ki ilgili programı hazırlayan komisyon, programın giriş kısmında klasik metinlerin okunması ile ilgili bazı ilkeler de belirlemiştir. Aşağıda sıralayacağımız bu ilkelere uyulması durumunda okunan metinlerden daha fazla verim alınmasının mümkün hale geleceği öngörülmektedir.

4. Klasik Metinlerin Okunma Esasları

Eğitim Merkezlerinde klasik metinlerin okunması ile ilgili belirlenen söz konusu ilkeler şunlardır:

Kursiyerler, okunan klasik metni Türkçeye aynen tercüme yapma çabası yerine, ilgili bilim dalının kavram ve ilkelerini anlamaya özendirilmelidir.

Kursiyerlerden, metindeki sebep-sonuç ilişkisi belirlenerek bilgiyi kendi ifade formatlarına çevirmeleri istenmelidir.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 157–159.

³⁸ Aslında İmam Mâtürîdî’nin tefsirinin başındaki ‘tefsir-te’vil’ ayırımı çok büyük bir önem arz etmektedir. Ancak bu konu “Tefsir Tarihi ve Usûlü” dersinde detaylı bir şekilde işlenirken İmam Mâtürîdî’nin görüşüne de yer verilmektedir.

Kursiyerlerin, metindeki olgu ve düşünceleri ayırt etme becerilerini geliştirmelerine önem verilmelidir.

Kursiyerin okunan metinden çıkarımlarda bulunması sağlanmalıdır.

Aynı konu ile ilgili iki ya da daha fazla kaynaktan alınan bilgiler sentezlenebilmelidir.

Kursiyerler, metindeki sorunun farkına varabilmeli ve tanımlayabilmeli; probleme yönelik ortaya konan düşünceleri değerlendirip yorumlayabilmeli ve kendi bakış açısını geliştirebilmelidir.

Metinde müellifin konuyu ele alışı, kavram ve ilkeleri kullanım tarzı belirlenmelidir.

Kursiyer, metinleri, bilgi edinme yanında, eleştirme, analiz etme ve fikir oluşturmak için okuduğunun farkında olmalıdır.³⁹

Ancak bu ilkelerde belirtilen hususları da gerçekleştirebilmek için klasik tefsir metinleri için ayrılan sürenin hâlâ çok yetersiz olduğu görülmektedir. Çünkü 12 kredi/saatlik bir sürede hem ilgili tefsir ve müellifi hakkında bilgilenmek, hem ilgili tefsir metninin üslubuna alışmak ve hem de yukarıda belirtilen ilkeleri uygulamak yine de mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu derste verimliliği artırmak için ya tefsir derslerinin haftalık kredi/saatleri artırılmalı ya da tespit edilen tefsir metinleri azaltılmalıdır. Bu ise, seçilen tefsir metinlerinden bir kısmının kaldırılması şeklinde olabileceği gibi, okunması istenen metinlerin sayfa sayılarının azaltılması şeklinde de olabilir.

5. Tefsir Alan Derslerinin Genel Amaçları ve Öğretim Esasları

Bir programın başarılı olarak uygulanabilmesi ve istenilen verimin alınması için o programdaki derslerin hangi amaç/lar/a yönelik olarak okutulduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Hatta bu da yetmemekte, söz konusu amaçları gerçekleştirebilmek için nasıl bir öğretim yönteminin uygulanması gerektiği de açık ve net olarak belirlenmelidir. İşte son programı oluşturan ilgili komisyon, her alana ait derslerin “genel amaçlar”ı ile “öğretim esasları”nı da belirlemiştir.

Tefsir alan derslerinin “genel amaçları”nın şu şekilde belirlendiğini görmekteyiz:⁴⁰

Bu dersi alan kursiyer;

Tefsir ilminin temel kavram ve kaynaklarını tanır,

Tefsir’in Kur’ân-ı Kerim’i açıklamaya yarayan bir bilim olduğunu kavrar,

Tefsir ilminin tarihi gelişimini açıklar,

Tefsir bilimlerini özellikleri ile açıklar, Tefsir kaynaklarını yapısal özellikleri ile öğrenir,

Tefsir kaynaklarından yararlanır,

³⁹ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 11.

⁴⁰ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 21.

Klasik tefsir metinlerini okur ve açıklar,
Tefsir tarihi içerisinde tefsir geleneğinin farklı yorumlar ortaya koyduğunun farkında olur,
Tefsir ile diğer İslâm bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki ilişkiyi kurar,
Tefsir geleneğinin sunduğu birikimin bugün nasıl anlamlandırılacağını ve yararlı kılınacağını kavrar,
Kur’ân-ı Kerim’in meâlini verebilme becerisine sahip olur,
Çağdaş tefsir çalışmalarını özellikleri ile değerlendirir.

Programda tespit edilen dersler ve içeriklerine baktığımızda, bu derslerin hakkıyla işlenmesi ve uygulanması durumunda her bir kursiyere, yukarıda belirtilen amaçları gerçekleştirme yönünde önemli bir zemin hazırlandığı görülmektedir. İşte bu amaçları gerçekleştirebilmek için tefsir alan derslerinin şu “öğretim esasları”nı uygulaması gerekmektedir:

a) Tefsir alanının kursiyerlerde geliştirmeyi hedeflediği özgün ve eleştirel düşünme, kaynakları kullanabilme ve yararlanabilme vb. becerilerini geliştirmek için öğrenme-öğretme sürecinde metin okuma, soru-cevap, grup çalışması, tartışma, araştırma ve sunum gibi yöntem ve teknikler uygulanır.

b) Meâl dersinde kursiyerlerin farklı meâllerden yararlanmaları teşvik edilir.

c) Âyetlerin meâlleri okunduktan sonra öğretici, okunan bölümü kursiyerlerin düşüncelerine açar, onları düşünmeye, soru sormaya ve güncel değerler üretmeye yöneltilir.

d) Kursiyerlere meâl yapabilme ortamları sağlanır.

e) Tefsir alanı ile ilgili tüm konularda kursiyerlerin ön hazırlık yaparak derse gelmeleri sağlanır.

f) Usul konularının işlenişinde Arapça metin yanında Türkçe kaynaklardan yararlanmaları teşvik edilir.

g) Meâl okurken Kur’ân metnindeki benzer ifadeler ve tekrarlar üzerinde az durulur.

h) Klâsik Tefsir metinlerinden tespit edilen kısımlar okunarak tartışılır. Okuma metninin Türkçeye çevrisiyle sınırlı kalınmayıp, metinde konunun takdim edilmiş biçimi anahtar terim ve ifade kalıpları ve konunun ele alınmış şekli üzerinde durulur. Klasik metinde işlenen konunun, yardımcı literatürden de yararlanılarak güncelleştirilmesi, ilgili diğer disiplinler açısından değerlendirilmesi ve metodik çözümlenmelere imkân tanyacak şekilde ele alınması sağlanır.⁴¹

Sonuç

Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı altı Eğitim Merkezi’nde halen uygulanmakta olan “İhtisas Eğitimi Programı”, alanında büyük bir boşluğu doldurmaktadır.

⁴¹ Bkz. *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 21–22.

Özellikle de Müftü ve Vaiz olarak hizmet edecek olan personelin dînî ilimlerde yetkin ve alanına hâkim bir yapıya ulaşması için Başkanlığın bu eğitim-öğretim hizmetlerini yürütmesi, bizzat Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet kalitesini artırmaktadır.

İhtisas eğitimi programı, İmam-Hatip ve İlâhiyat eğitimi alan din görevlilerinin içerisinden yazılı ve sözlü olmak üzere iki aşamalı bir sınavdan sonra bu eğitim merkezlerine gelerek 30 ay boyunca dînî ilimlerde uzman olarak yetişmelerini hedeflemektedir. İlk dokuz aylık süreçte Arapça hazırlık bölümünü başarıyla bitiren kursiyer, tefsir, hadis, fıkıh vb. alanlarla ilgili çeşitli dersler almaktadır. Bu derslerden bir kısmını da "tefsir alan dersleri" oluşturmaktadır.

Şüphesiz tefsir, İslâm Dînî'nin temel kaynaklarından ilki olan Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve yorumlanması için zemin oluşturan ve diğer İslâmî ilimlere kaynaklık eden bir bilim dalıdır. Bu bakımdan İslâm Dînî'nin anlaşılmasına yönelik geliştirilmiş disiplinler arasında tefsirin önemli bir yeri bulunmaktadır.

İhtisas eğitim programı içerisindeki tefsir temel alanı ise, kursiyerlerin, Kur'ân-ı anlama ve yorumlama becerilerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu programın uygulanmaya başlandığı ilk günden itibaren tefsir literatüründen seçilen klasik metinlerin okunmasıyla başlayan süreç, daha sonra meâl dersinin eklenmesiyle devam etmiş, son olarak da tefsir tarihi ve usulüne dair bir ders eklenerek bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır.

İlk dönemden bugüne tefsir literatüründen seçilen klasik metinlerin okunmasıyla, tarihi süreçte Kur'ân'ın nasıl yorumlandığıyla ilgili bilgi birikimi oluşturulmaktadır. Kur'ân meâlinin tümüyle gözden geçirilmesiyle ise kursiyerlerde zengin bir "Kur'ân Kültürü"nü oluşturulması hedeflenmektedir. Son olarak "Tefsir: Tarih ve Usul" dersiyle de tefsirin zaman içerisinde geçirdiği devreler ve bu süreçte oluşan anlama ve yorumlama usul ve yöntemleriyle, bu anlama ve yorumlamada müfessirin altyapısını oluşturan "Kur'ân İlimleri"ne dair bilgilerin verilmesi amaçlanmaktadır.

Bir başka perspektiften bakıldığında Meâl dersiyle Kur'ân'ın anlam dünyasına dair bütüncül ama yüzeysel bir bakış gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte tefsirin tedvin dönemine ait ilk ürünlerinden günümüz müfessirlerinin tefsirlerine kadar geniş bir yelpazede Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik ilmi çabaları farklı müfessirlerin tefsirlerinden okuma, anlama ve değerlendirme vasıtasıyla, kursiyerlerde "Tefsir melekesi"nin oluşması hedeflenmektedir. Bu arada Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bazı ilimlerin içeriğinin bilinip kavranması ile "Günümüz Tefsir Problemleri" olarak niteleyebileceğimiz tefsire ait kimi konuların "Tefsir: Tarih ve Usul" dersinde işlenmesi de kursiyerlerin bu alanla ilgili bilgileri özümseme ve yeri geldiğinde de eleştiriye tabi tutma yeteneğini kazandırması bakımından büyük bir boşluğu doldurmaktadır.

Özellikle klasik tefsir metinlerinin seçimi ve okuma sıralaması ile ilgili programı yeniden düzenlemek şartıyla hedeflenen istifadeyi artıracak bazı hususların olduğu gözlemlenmektedir. Meselâ seçilen tefsir metinlerinin sadece geçmiş dönemleri değil de son yüzyılda yaşamış Muhammed Abduh, Seyyid Kutup –hatta

ülkemin yetiştirdiği Mehmed Vehbi Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş gibi- müfessirlerin eserlerini de kapsıyor olması; Ehl-i Sünnet ve Mûtezile mezheplerine mensup müfessirlerin yanında Şia'ya mensup bir müfessir olan Tûsî'nin tefsirine de yer verilmesi ve bütün bu metinlerin okutulması esnasında da kronolojik sıranın gözetilmesi gibi hususlar, kanaatimizce son programın artı yönlerini oluşturmaktadır. Bununla birlikte her bir kursiyerin kendi başına okuyup anlayabileceği türden Türkçe tefsirlerin bir ders formatında okutulmasının, programın hedefleri açısından uygun olup olmadığı hususu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Türkçe tefsirlerin hem içerik hem de yöntemlerine dair bilgilendirmelerin kursiyerlere seminer şeklinde verilmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan, üçer aylık sürelerle toplam altı dönemden oluşan ihtisas eğitimi programı içerisinde yer alan tefsir alan derslerine ayrılan süre ile bu süre içerisinde uygulanacak müfredat programını birlikte değerlendirdiğimizde bir uyumsuzluğun olduğu fark edilmektedir. Çünkü zaman içerisinde okutulacak dersler ve metinler artırılırken bunlara programda ayrılan sürenin sürekli eksildiği görülmektedir. İlk programda sadece klasik tefsir metinleri dersi varken tefsire ayrılan süre haftalık 10 kredi/saattir. İkinci programda bu haftalık 6 kredi/saate düşürülmüştür. Üçüncü programda ise hem "Meâl" dersi hem de "Tefsir: Tarih ve Usul" dersi konmasına rağmen, sadece ilk üç aylık dönemde tefsir alan derslerine ayrılan süre haftalık 8 kredi/saate çıkarılmış, diğer dönemlerde ise 6 kredi/saate kalmıştır. Haftalık 6 kredi/saatin üç saati "Meâl" dersine diğer üç saati de "Klasik Tefsir Metinleri" dersine ayrılmıştır. Oysa 1999 yılında uygulamaya konan ikinci programda tefsir alan dersleri haftalık 6 kredi/saate düşürülmüş olmasına rağmen, müfredata yeni eklenen "Meâl" dersi, ihtisas eğitiminin dokuz aylık hazırlık bölümüne konulmuştu. Dolayısıyla Klasik Tefsir metinleri dersine ayrılan süre ile bu süre içerisinde uygulanması planlanan program arasında bir uyumsuzluğun olduğu gözlemlenmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Gıyasettin, "Türkçe Kur'an Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin Örneği)", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir), Ankara 2007, I-II.
- , "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8.
- Atay, Hüseyin, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler", *Vakıflar Dergisi*, XIII, Ankara 1981.
- , *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.
- Aydın, Muhammed, "Kur'an Meâllerinde İ'rab Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2007, I-II.
- Bilen, Osman, "Tercüme ve Meâl Farklı mı? 'Kur'ân Meâli' Üzerine Bir İnceleme", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003-İzmir), Ankara 2007, I-II.
- Cilacı, Osman, "Tercüme Teknikleri Açısından Meâllere Genel Bir Bakış", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003-İzmir), Ankara, 2007, I-II.
- Cündioğlu, Düccane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", *İslâmiyât*, Ankara 1999, II, sy. 4.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.

- Durmus, Zülfikar, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, X, sy. 1.
- Ergün, Mustafa, "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *AKÜ Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, sy. 1.
- Eroğlu, Ali, "Tercüme Problemleri ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003-İzmir), Ankara, 2007, I-II.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997.
- Hızlı, Mefâil, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, XVII, sy. 1.
- Hizmet İçi İhtisas Kursu Hazırlık Bölümü Müfredatı*, DİB. Din Eğitimi Başkanlığı Program Geliştirme Şubesi Müdürlüğü, Ankara 2002.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1979.
- İhtisas Eğitimi Programı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2007.
- Karslı, "Dindarlığımızın İnşasında Kur'ân Meallerinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2011, XLVIII, sy. 47, s. 32 vd.
- Koç, "Çeviri ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirileri", *Bilgi Vakfı II. Kur'ân Sempozyumu* (4-5 Kasım 1995), Ankara 1996.
- Özsoy, Çeviri Kuramı Açısından Kur'ân Çevirisi Sorunu, *Bilgi Vakfı II. Kur'ân Sempozyumu* (4-5 Kasım 1995), Ankara 1996.
- Öztürk, Mustafa, "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVIII, 292-293.
- Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2003, XXVIII, 157-159.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut ts. I-III.

Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları

Recep Aslan

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
İlköğretim DKAB Bölümü
recep_aslan72@hotmail.com

Özet

Hadis tarihi boyunca hadis ilmiyle sadece erkek âlimler meşgul olmamış; kadın muhaddisler de bu ilmin gelişmesinde, ciddi emek sarfetmişlerdir. Muhaddisler, kadın-erkek ayırımı yapmaksızın birbirinden istifade etmişlerdir. Hadis sahasında meşhur olmuş bazı âlimler (İbn Hacer, Suyûtî gibi) kendi hocalarını tanıtan eserler yazmışlardır. Bu eserlerinde hocalarının hal tercemelerini verirken, kadın hocalarını da tanıtmışlardır. Suyûtî'nin semâ' ve icâzet yoluyla ders aldığı kadın hocalarını tanıtmaya çalıştığımız bu makalede; onun el-Muncem fi'l Mu'cem adlı eseri esas alınmıştır. Suyûtî, bu eserinde rastgele her hocasını tanıtmamış, birtakım ölçütlere göre, ilk üç tabakaya giren hocalarının her tabakasını remizlerle ayırt ederek tanıtmıştır. Suyûtî'nin ders aldığı kadın hocaların çoğu, o dönemin âlimlerinin yakın çevresinden kimselerdir. Suyûtî kadın hocalarını tanıtırken onların okuduğu eserleri de kısmen belirtmiştir. Kendisinin de bu kadın hocalardan birçok eser okuduğunu ifade etmiştir. Kadın muhaddislerin, hadis ilminin gelişmesinde ve muhaddislerin yetişmesinde büyük hizmetleri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Suyûtî, kadın muhaddisler, hadis ilmi, hoca.

Female Teachers of Suyûtî in the Hadith Science

Throughout the history of Hadith the scholars engaged in the knowledge of Hadith have not only been male, but women muhaddithaat have also worked hard for the development of this science. Muhaddithaat have benefitted from each other without discriminating between male and female. Some scholars who became famous in the field of Hadith like Ibn Hajar and Suyûtî have written the works introducing their teachers. As they have interpreted the attitudes of their teachers, they have introduced their female teachers as well in these works.

Al-Suyûtî's work called al-Munjam fi'l Mu'jam has been taken as a basis in this article where we have been trying to promote the female teachers from whom Suyûtî learned through sama and ijâzat. In this work Suyûtî did not introduce his every teacher randomly but introduced each category of the teachers falling into the first three categories according to some criteria by differentiating them with symbols. Most of the female teachers of Suyûtî are from those who are within the close environment of the scholars of that period. When introducing his female teachers, Suyûtî also partially mentioned the works his teachers read. He stated that he read many works of these women teachers. The services of female muhaddithaat for the development of the science of Hadith and for the training of muhaddithaat has been great.

Key Words: Suyûtî, female muhaddithaat, the science of Hadith, teacher.

Atıf

Recep Aslan, Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları, Marife, Kış 2011 S. 127-143

Giriş

İnsanlık ailesinin bir parçası olması bakımından kadını erkekle eşit statüde bir varlık olarak kabul eden İslâm, her alanda insanlara yararlı ilkeler ortaya koymuş ve bu çerçevede cehaletle mücadele ederek büyük bir inkılâp gerçekleştirmiştir. İslâm tebliğinin başladığı ilk andan itibaren Müslüman kadınlar da erkekler kadar tebliğ faaliyetinin içinde olmuşlardır. İslâm medeniyetinin teşekkülünde, kadın-erkek bütün Müslümanların emeği vardır.¹

Tekâmülünde ve neşrinde kadınların erkeklerle birlikte müşterek çalıştıkları çok az ilim olduğunu ifade eden Sıddıkî, Hadis ilminin bu konuda önemli bir istisna teşkil ettiğini kaydeder. Ona göre İslâm'ın ilk günlerinden itibaren kadın hadisçiler, hadisin muhafaza ve neşrinde önemli rol oynamıştır. Sıddıkî, teşekkül ve tekâmül sürecinde hadis edebiyatı ile kadınların ilgilendiklerini ifade ettikten sonra sözlerini şöyle tamamlar: "Hadis tarihinin her devrinde birçok dindaşlarının, huzurlarında hürmetle eğildikleri çok sayıda şöhretli hadisçi kadınlar yaşamıştır. Birçoğunun kısa biyografileri, genel olarak son kısmı kadın hadisçilere tahsis edilen Ricâl Edebiyatıyla (Esmâ'ü'r-Ricâl) ilgili eserlerde yer almıştır."²

Hız Peygamber döneminde ilmî hayata katılmaları teşvik edilen kadınlar, hadislerin öğrenilmesi ve nakli konusunda da önemli çabalar sarf etmişlerdir. Nitekim sünnetin sonraki nesillere aktarılmasında kadın sahâbîler içinde başta Hz. Âişe olmak üzere Hz. Peygamber'in eşleri ciddi çaba göstermişlerdir.³

Kadınların hadis öğrenimi ve nakline katkıları, sahâbe tabakasından sonra da devam etmiştir. Tabiûn ve sonraki nesillerden, hadis rivâyeti ile uğraşan birçok meşhur kadın olmuştur. Bolelli'nin tespitine göre 1. asırda 246, 2. Asırda 39, 3. Asırda 10, 4. Asırda 17 hanım muhaddis vardır. Beşinci asra gelindiğinde sayı tekrar yükselerek 45'e ulaşmıştır.⁴ Daha sonraki dönemlerde de birçok kadın muhaddis yetişmiştir. Ancak hanım muhaddislerin eser yazma işiyle fazla meşgul olmadıkları anlaşılmaktadır.

Bazı meşhur muhaddisler, kendi hocalarını veya kendi dönemlerindeki başka hocaları tanıtan eserler yazmışlardır. Bu eserlerinde; dönemin kadın muhaddislerinin veya ders aldıkları kadın hadisçilerin biyografilerini vermişlerdir. Mesela Sehâvî (ö. 902/1496), dokuzuncu asır ricâlî için yazdığı kitabın sonunda 1000'den

¹ Konuyla ilgili bkz. Okıç, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*; Bolelli, *Kadınların Hadis ilmindeki Yeri*; Eren, "Kadınların Hadis ilmine Katkıları", *AÜİFD*. Ankara, 2003, Cilt: XLIV, Sy. 1, s. 83-110; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*.

² Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 130; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 31-32.

³ Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 251; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 21. Ayrıca bkz. Zerkeşi, *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Okıç, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, s. 24; Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, s. 14-15; el-Hatîb, *es-Sünnetu Kable't-Tedvîn*, s. 307-308.

⁴ Bolelli, *Kadınların Hadis ilmindeki Yeri*, s. 46-194; Eren, "Kadınların Hadis ilmine Katkıları", *AÜİFD*. Ankara, 2003, Cilt: XLIV, Sy. 1, s. 87-88.

fazla kadının kısa hal tercemesini vermiştir.⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-Mecme'u'l-Müesses li'l-Mu'cemi'l-Müfehres* adlı eserinde 730 civarında hocasının hal tercemesini vermiştir ki, bunların 60'a yakını kadındır.⁶

Suyûtî (ö.911/1505) de diğer meşhur âlimler gibi yaşadığı asrın ilmî çevresinden istifade etmiş, birçok âlimden ders almıştır. O, *Hüsnü'l-Muhadara* adlı eserinde 150 hocadan ders aldığını ifade etmiştir.⁷ *et-Tahaddüs bi N'imetillah* adlı eserinde de 600 hocadan ders aldığını söylemiştir.⁸ *el-Muncem fi'l Mu'cem* adlı eserinde 195 hocasının hayat hikâyesini vermiştir.

Suyûtî, şeyhleri ile ilgili üç müstakil eser te'lif etmiştir:

1. *Hâtıbu'l- Leyl ve Cârifu's-Seyl*: Bu eserin diğer adı *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'dir.⁹

Bu eser kayıptır.¹⁰

2. *el-Müntekâ*: Bu eserin diğer adı *el-Mu'cemü's-Sağîr*'dir.¹¹ Bu eser de kayıptır.¹²

3. *el-Muncem fi'l Mu'cem*: Suyûtî, bu eserinde 195 hocasının biyografisini alfabetik olarak vermiştir. Suyûtî'nin bu eserinde şeyhlerini tanıtırken takip ettiği metod şu şekildedir: Tanıttığı kişinin ismi, nesebi, nisbesi, lakabı, hocaları, talebeleri, eserleri, doğum ve ölüm tarihleri ile şiiirlerinden örnekler.¹³

Suyûtî'nin Kadın Hocaları

Bu makalede; Suyûtî'nin "*el-Muncem fi'l Mu'cem*" adlı eserini esas alarak onun ders aldığı kadın hadisçilerden söz edeceğiz. Çünkü Suyûtî'nin hocalarını en geniş şekilde tanıttığı eseri budur. Ayrıca Suyûtî'nin kendi otobiyografisini yazdığı *et-Tahaddüs bi Ni'metillah* adlı eserinden de istifade edeceğiz.

Suyûtî, eserin girişinde biyografilerini verdiği hocalarından hadisleri ya semâ' yoluyla ya da icâzet yoluyla aldığını belirtmiştir.¹⁴ O, hocalarını dört sınıfa ayırmış, ilk üç sınıfa giren hocalarını tanıtmıştır. Dördüncü tabakaya dâhil olanlar, Ebû Zur'a el-İrâkî (ö. 826/1422), Şemsüddîn b. el-Cezerî (ö. 833/1429), Burhânüddîn el-Halebî (ö. 841/1473)'nin talebeleri olan kişilerdir; Suyûtî, bu dördüncü tabakaya dâhil olan hocalardan hadis rivâyet etmemiş ve tahrîfte bulunmamış; bunlarla diyalogo az olmuştur.¹⁵ İlk üç tabakaya giren hocalarının her ta-

⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 2-167; Eren, "Kadınların Hadis ilmine Katkıları", *AÜİFD*. Ankara, 2003, Cilt: XLIV, Sy. 1, s. 98.

⁶ Bkz. İbn Hacer, *el-Mecme'u'l-Müesses li'l-Mu'cemi'l-Müfehres*; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 14.

⁷ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 290.

⁸ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Ni'metillah*, s. 43.

⁹ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 127; *a.mlf.*, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 290; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 286.

¹⁰ Lehham, *el-İmâm el-Hâfiz Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, s. 212.

¹¹ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 294; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 127.

¹² Lehham, *el-İmâm el-Hâfiz Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, s. 213.

¹³ Suyûtî'nin hocaları için ayrıca bkz. Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *AÜSBE*. Ankara, 2007, s. 26-33.

¹⁴ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 45.

¹⁵ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 45; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 47.

bakasını İbn Hacer el-Askalânî'den ilham alarak¹⁶ remizlerle ayırt etmiştir. İlk tabakaya giren hocalarını ط işaretleriyle; ikinci tabakayı طب işaretleriyle; üçüncü tabakayı da طس remziyle belirtmiştir. Muhtemelen Suyûtî, bu remizleri hocalarına verdiği önem sırasına göre kullanmış; en çok önemseddiği hocalarını ط işaretleriyle vermiş; ondan sonra gelenleri طب veya طس işaretleriyle ifade etmiştir. Suyûtî'nin hocalarını farklı tabakalara ayırarak tanıtması, muhtemelen yaşa ve âlî isnâda göre yapılan bir değerlendirmedir.

Suyûtî, bu eserinde hocalarının isimlerini alfabetik sıraya koyarak onları tanıtmış ve 41 kadın hocasının da biyografisini vermiştir. *et-Tahaddüs* adlı eserinde de 32 kadın hocasının biyografisini vermiştir. *et-Tahaddüs* adlı eserinde geçen 32 kadın hocasının tümü, *el-Muncem* adlı eserinde de geçmektedir. Suyûtî, kalan 9 kadın hocasını da sadece *el-Muncem*'de zikretmiştir. Şimdi Suyûtî'nin kadın hocalarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

A. Suyûtî'nin 1. Tabakada Zikrettiği Hocaları

1. Ümmü Hânî (Meryem) bint Alî b. Abdurrahmân el-Havrânî (ö. 871/1466)

778/1376 yılında doğan bu kadın muhaddis, dönemin meşhur âlimlerinden olan ve aynı zamanda Suyûtî'nin hocalarından olan Allâme Seyfüddîn Hanefî'nin annesidir. Bu kadın muhaddis, Kâdî Fahrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâyâtî'nin torunudur.¹⁷ Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim ezberlemiştir. Ayrıca fıkıhta Ebû Şuca' el-İsfahânî (ö. 593/1197)'nin *Muhtasaru Ebî Şuca'* adlı eseri, Nahivde Kasım b. Alî el-Harîrî (ö. 695/1295)'nin *el-Mulha* adlı manzumesi ve başka eserler ezberlemiştir.¹⁸ Suyûtî, Ümmü Hânî'nin semâ yoluyla dinlediği hadis eser ve cüzlelerinin uzun bir listesini vermiştir. Mesela; es-Salâh Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ömer ez-Zeftâvî'den *Sahîhu'l-Buhârî*, Affî Abdullah b. Muhammed en-Neşâverî'den Ebû Dâvud (ö. 275/888)'un *es-Sünen*'i, Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180)'nin *el-Erbeûnu'l-Buldâniyye*'si, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 215/ 830)'nin *Cüz'ü'l-Ensârî* vb. birçok hadis eseri dinlediğini belirtmiştir.¹⁹ İbrâhîm b. Mûsâ el-Ebnâsî, İsmâ'il b. İbrâhîm b. Muhammed el-Kinânî el-Hanefî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Hayr el-Mâlikî, Abdurrahîm b. Abdilvahhâb b. Rezîn, Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Gumârî vd. birçok hoca kendisine icâzet vermiştir. Suyûtî'nin bu hocası, 871/1466 yılında vefat etmiştir.²⁰ Bu kadın hoca, Sehâvî'nin de hocasıdır. Sehâvî ondan Kur'an-ı Kerim dinlediğini ve onun oldukça fasih, güzel bir tilâvetle okuduğunu belirtir.²¹

¹⁶ İbn Hacer, *el-Mecme'u'l-Müesses*, I, 76-78.

¹⁷ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 101 a.mlf., *et-Tahaddüs*, s. 48.

¹⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 157; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 101.

¹⁹ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 101-103.

²⁰ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 103-104; a.mlf., *et-Tahaddüs*, s. 48-49. Ayrıca bkz. Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 129.

²¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 156.

2. Rukayye bint Abdilkavî b. Muhammed el-Mekkî (ö. 874/1470)

Tam ismi, Rukayye bint Abdilkavî b. Muhammed b. Abdilkavî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Ma'mer b. Süleymân b. Abdilazîz b. Eyyub b. Alî el-Becâî'dir. el-Merâgî, el-Heysemî, el-İrâkî ve başkalarından icâzet almıştır.²² 874/1470 yılında Mekke'de vefât etmiştir. Bu kadın hoca, Sehâvî'ye de icâzet vermiştir.²³

3. Fâtima bint Alî b. Ahmed el-Yesîr (ö. 869/1464)

Tam ismi, Fâtima bint Ebi'l-Kâsım Alî b. Ahmed b. Alî el-Yesîr el-Yesîrî olup Süteyte olarak da bilinmektedir. Şu hocalardan icâzet almıştır: Ebû Hureyre b. Zehebî, eş-Şihâb Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Halîlî, et-Takî Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Yâsufî ed-Dımeşkî, Ahmed b. Ebi'l-İzz b. Salih b. Vüheyb el-Ezraî el-Haneffî, Ahmed b. Alî b. Yahya b. Temîm el-Huseynî ed-Dımeşkî.²⁴ 869/1464 yılında vefât etmiştir.²⁵

4. Fâtima bint Muhammed b. Yûsuf el-'Acemî (ö. 873/1468 sonrası)

Hadis âlimi Alî b. Muhammed b. Yûsuf el-'Acemî'nin²⁶ kız kardeşi olan bu kadın muhaddisin tam ismi, Fâtima Ümmü'l-Hasen bint Şeyh Tâciddîn Muhammed b. eş-Şeyh el-Ârif billah Yûsuf el-'Acemî'dir. O da kardeşi Alî b. Muhammed'in icâzet aldığı hocalardan icâzet almıştır.²⁷ Bu hocalar, el-Burhân b. Sıddîk, Fâtıma bint el-Müneccâ, Ömer el-Bâlisî ve başkalarıdır.²⁸ Sehâvî, bu kadın hocadan icâzet almıştır. Sehâvî'ye göre; 873/1468 yılından sonra vefât etmiştir.²⁹

5. Kemâliyye bint Muhammed b. Alî ez-Zerevî el-Mercânî (ö. 880/1476)

794/1391 yılının Muharrem ayında dünyaya gelen bu hocanın tam ismi, Kemâliyye bint Necmiddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Mûsâ b. Derğâm b. T'aan b. Humejd el-Ensârî ez-Zerevî el-Mercânî el-Mekkî'dir. el-Burhân eş-Şâmî, el-İrâkî, İbn Mülakkin, el-Bulkînî, Fâtıma bint el-Müncâ, Fâtıma bint Muhammed b. Abdilhâdî gibi daha birçok hocadan icâzet almıştır.³⁰ Hadis imâmlarından semâ yoluyla aldığı rivâyetleri başkasına nakletmiştir. Bu kadın muhaddis, Sehâvî'ye de icâzet vermiştir. 880/1476 yılında vefât etmiştir.³¹

²² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 34; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 119; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51.

²³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 34.

²⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 96; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 165; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 58; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, II, 124-125.

²⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 96.

²⁶ Bu zâtın biyografisi için bkz. Suyûtî, *el-Muncem*, s. 155-156.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 106; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 165; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 58; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, II, 118.

²⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 106; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 156.

²⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 106.

³⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 121; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 169; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 59.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 121.

6. Neşvân bint Abdillâh b. Ali el-Kinânî (ö. 880/1475)

Takriben 788/1386 senesinde dünyaya gelen ve Ümmü Abdillâh künyesine sahip olan Neşvân bint el-Cemâl Abdillâh b. Ali el-Kinânî el-'Askalânî el-Hanbelî, Sevde olarak da bilinmektedir. Kahireli olan ve hanbelî mezhebine bağlı olan bu kadın muhaddis, babasından hadis dinlemiştir. Kendisine icâzet veren bazı hocalar şunlardır: Nâsiruddîn İbrâhîm b. Ebî Bekîr b. Ömer b. es-Selâr, Ömer b. Muhammed el-Bâlisî, Reslân b. Ahmed b. İsmâ'il ez-Zehebî, Ebû Bekîr Ahmed b. Abdilhâdî el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Müslim b. Selâme vd.³²

Küçük yaşta yazı yazmayı öğrenmiş, hacca gitmiş bu kadın hadisçi, müttaki, cömert, zeki ve aynı zamanda birçok meziyete sahip olan biridir. 880/1475 senesinde vefât etmiştir.³³

7. Hâcer bint Alî b. Muhammed el-Halebî (ö. ?)

İbn Hatîb en-Nâsiriyye diye bilinen Alî b. Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Alî el-Halebî'nin kızıdır. Ümmü'l-Hayr olarak bilinmektedir. Âişe bint İbn Abdilhâdî ve daha başka hocalar kendisine icâzet vermiştir.³⁴ el-İzz b. Fehd ve başkaları ondan hadis dinlemiştir. Sehâvî onun kendisine icâzet verdiğini ifade etmiştir.³⁵

8. Hâcer (Azîze) bint Muhammed b. Muhammed el-Kudsî (ö. 874/1469)

Suyûtî'nin *el-Muncem* adlı eserinde en geniş bir şekilde tanıttığı kadın hocası bu Hâcer bint Muhammeddir. Tam ismi, Hâcer bint Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekîr b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Kudsî olan bu kadın hadisçi Ümmü'l-Fadl olarak künyelendirilmekte ve Azîze olarak da bilinmektedir. Muhaddis Şerefüddîn Ebu'l-Fadl el-Kudsî'nin kızı olan bu kadın muhaddis, 790/1388 yılında dünyaya gelmiştir.³⁶

Hâcer bint Muhammed'in en büyük hocası babası olup huzûr³⁷ ve semâ yoluyla birçok hadis eserini (hadis kitapları, hadis cüz'leri, meşyehalar, erba'ûnlar/kırk hadisler, fevâ'idler ve başka türler) ondan okumuştur. Babasının dışında başka muhaddislerden birçok hadis kaynağını okumuştur. Örneğin bu kadın muhaddis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'inden bir bölüm, el-

³² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 129-130; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 225; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 68.

³³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 129-130.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 131; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 227; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, II, 215.

³⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 131.

³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 131; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 227; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 69.

³⁷ Suyûtî'nin *el-Muncem* adlı eserinde mâzî formuyla حضرت (Hazarat) şeklinde kendisine işaret edilen

huzûr kavramı, hadis rivâyet meclisinde; hadis öğrenimine başlamanın asgari yaşı kabul edilen temyiz çağından veya muteahhîrûn âlimlere göre, beş yaşından önce bulunmak. Bu yaşta hadis meclisinde bulunarak hadis almaya da *semâ'* değil, *huzûr* denir. Hadis tarihinde çocuklar, bu şekilde, küçükken hadis meclislerine götürülürlerdi. Bunun sebebi, meclisin bereketinden, manevi havasından yararlanırmak veya oradaki hocadan, çocuk için, hadis rivâyet etme çağına gelince (ki, bunun asgari yaşı, bulûğa erişmekle başlar.) rivâyet etme izni almaktır. Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 119.

Mehâmîlî (ö. 330/941)'nin *Emâlî*'si gibi birçok eseri babasından dinlemiştir. El-Burhân et-Tenûğî'den Ebû Sa'îd ed-Dârimî (ö. 280/893)'nin *el-Müsned*'i, en-Nevevî (ö. 676/1277)'nin *Riyâdu's-Sâlihîn*'i vb. birçok eser dinlemiştir. el-Kûmî'den Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *Fadâilu'l-Evkât*'ını, Şafîî (ö. 204/819)'nin *er-Risâle*'sini ve başka eserleri dinlemiştir. el-İrâkî'den Buhârî (ö. 256/869)'nin *Sahîh*'ini dinlemiştir. İbn Moğoltay'dan Ebû Bekr el-İsmâ'îlî (ö. 371/981)'nin *Mu'cemu's-Şuyûh*'u ve başka eserleri semâ yoluyla almıştır.³⁸

Bu muhaddis; Ebû Hureyre b. ez-Zehebî, el-Burhân b. Sıddîk, İbn Razîn, Ahmed b. Alî b. Yahyâ el-Huseynî, Ömer b. Muhammed el-Bâlisî, Âsiye bint Ahmed b. Mahmûd eş-Şemmâ' ve diğerleri icâzet vermiştir. 874/1469 senesinin Muharrem ayında vefât etmiştir.³⁹

B. Suyûtî'nin 2. Tabakada Zikrettiği Hocaları

1. Âsiye bint Cârillâh b. Sâlih (ö. 873/1468)

Âsiye bint Cârillâh, 797/1395 tarihinde Mekke'de doğmuştur. Hanefî mezhebine müntesiptir. Mekke'nin baş kadısı olan Muhammed b. Ziya el-Hanefî'nin annesidir. Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Selâme'den İbnü't-Tilâyâ el-Bağdâdî (ö. 548/1153)'nin *Cüz'ü İbni't-Tilâyâ* adlı eseri dinlemiştir. Kendisi, İbrâhim b. Muhammed b. Sıddîk er-Ressâm, Ahmed b. Abdurrahîm el-İrâkî, Ebû Bekîr b. Huseyn el-Merâğî, Fâtima bint Selîm b. Ebî Bekr el-Makdisî, Takiyuddîn b. Fehd, el-Bedr b. Eb'l-Beka' es-Sübki ve daha birçok hocadan icâzet almıştır.⁴⁰ Ebû'l-Beka' b. Ziyâ ile evlenmiştir. Sehâvî'ye de icâzet vermiştir. 873/1468'de vefât etmiştir.⁴¹

2. Emetu'l-Hâlık bint Abdillatif b. Sadaka el-Munâvî (ö. 902/ 1497)

813/1410 yılında doğan ve Kahireli olan bu kadın âlim, Ahmed b. Muhammed el-Bulkînî (ö. 875/1471)'den icâzet almıştır. O, İbnü'l-Buhârî (ö. 690/1291)'nin *Meşyeha*'sı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden bir bölüm, Taberânî (ö. 360/970)'nin *el-Mu'cemu's-Sağîr*'inden bir bölüm, İbn Hişâm (ö. 218/833)'in *es-Siretu'n-Nebevîyye*'sinden bir bölüm dinlemiştir. İbn Mâlik'in *Elfiye*'si ve Gazâlî (ö. 505/1111)'nin *Minhâcu'l-Âbidîn*'i ezberleyen bu kadın muhaddis, 902/1497 yılında vefât etmiştir.⁴² Suyûtî, bu hocasının hicâzlı muhaddislerden icâzet alan âlimlerin sonuncusu olduğunu belirtip ona şiirlerle methiyeler dizmiştir.⁴³ Yazı yazmayı da bilen, bu sâliha kadın muhaddis, Sehâvî'ye de icâzet vermiştir.⁴⁴

³⁸ Bu muhaddisin semâ ve huzûr yoluyla ders aldığı hocaların ve eserlerin listesi için bkz. Suyûtî, *el-Muncem*, s. 227-235.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 132; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 235-236; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 69.

⁴⁰ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 94-98; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 47-48. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 2.

⁴¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 2.

⁴² Suyûtî, *el-Muncem*, s. 98-99; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 48. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 9; Mehmed Zihni, *Meşâhiru'n-Nisâ*, I, 59.

⁴³ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 99.

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 9.

3. Emetu'l-Azîz bint Muhammed b. Yûsuf el-Enbâbî (ö. ?)

Bu kadın muhaddisin tam adı, Emetu'l-Azîz bint Muhammed b. Yûsuf b. İsmâil el-Enbâbî'dir. Ahmed b. Muhammed el-Bulkînî'den icâzet almıştır. Suyûtî, ondan Buhârî'nin *Sülasıyat*'ı, Abdullah b. Alî el-Abnûsî (ö. 505/1111)'nin *Cüz'ül-Abnûs*'yi okuduğunu söylemiştir.⁴⁵

4. Ümmü Hânî bint Ebî'l-Kâsım b. Ahmed (ö. 879/1475)

Tam ismi, Ümmü Hânî bint Ebî'l-Kâsım b. Ahmed b. Muhammed b. Abdi'l-Mu'tî b. Mekkî'dir. Kendisine Ebû'l-Yüsr Ahmed b. Abdillâh b. es-Sâiğ, Ahmed b. Ebî Bekr b. Yûsuf el-Halîlî, Âişe bint Muhammed b. Abdilhâdî gibi âlimler icâzet vermişlerdir.⁴⁶ Saliha bir kadın olan bu âlim, 879/1475 tarihinde vefât etmiştir. Sehâvî'ye de icâzet vermiştir.⁴⁷

5. Hatîce bint Abdirrahmân b. Alî en-Nuveyrî (ö. 870/1465)

Tam ismi, Hatîce bint Abdirrahmân b. Alî b. Ahmed b. Abdilazîz b. el-Kâsım b. eş-Şehîd en-Nâtuk Abdurrahman el-Hâşimî el-Ukaylî en-Nuveyrî el-Mekkî'dir. S'aide ismiyle bilinen bu muhaddis hanım, 797/1394 yılında Mekke'de doğmuştur. el-Merâğî, el-Kemâl ed-Dumeyrî, el-Bedr b. Ebî'l-Bekâ es-Sübki vb. birçok muhaddisten icâzet almıştır.⁴⁸ Suyûtî'ye göre, 870/1465 yılında;⁴⁹ Sehâvî'ye göre ise 876/1471 yılında vefât etmiştir. Sehâvî'ye icâzet vermiştir.⁵⁰

6. Receb bint Ahmed b. Muhammed el-Kalîcî (ö. 869/1465)

800/1398 yılında doğmuş olan bu kadın muhaddis, küçük yaşlarda hadis meclislerinde bulunmuştur. İbn Hacer'in kadın hocalarından Sare bint Takiyyüddîn es-Sübki'nin torunudur.⁵¹ Suyûtî'nin bu hocası, 869/1465 yılında vefât etmiştir. Sehâvî'ye icâzet vermiştir.⁵²

7. Zeyneb bint İbrâhîm b. Abdillâh eş-Şanaveyhî (ö. 879/1474)

Ümmü'l-hayr olarak bilinen bu kadın muhaddis, şafiî mezhebine bağlı olup Kahirelidir. Yazı yazmayı bilen, çok Kur'an-ı Kerîm okuyan, âbid bir kimsedir. Ebu'l-Hasan b. Ebî'l-Mecd'in derslerinde bulunarak *Sahîhu'l-Buhârî*'nin neredeyse tamamını ondan okumuş; et-Tenûhî, el-İrâkî, el-Heysemî'nin yanında da bu eseri

⁴⁵ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 100; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 48. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 10.

⁴⁶ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 104-105; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 49.

⁴⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 158.

⁴⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 28; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 117; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 50; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 234.

⁴⁹ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 117.

⁵⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 28.

⁵¹ Biyografisi için bkz. İbn Hacer, *el-Mecme'u'l-Müesses*, I, 610-615; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 169-171.

⁵² Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 34; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 119; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 50.

hatmetmiştir. el-İrâkî ve el-Heysemî'den Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'inin bazı yerlerini de okumuştur. 879/1474 yılında vefât etmiştir.⁵³

8. Zeyneb bint Ahmed b. Hamd eş-Şüveykî (ö. 886/1481)

Ümmü Habîbe olarak da bilinen bu muhaddis kadın, 799/1397 yılının cemâziyelâhir ayında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Beş yaşında iken el-Burhan b. Sıddîk'in hadis meclisinde hazır bulunmuş; İbn Mâce (ö. 273/886)'nin *Sünen*'ini, Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed el-Kattân (ö. 350/961)'ın *Emâli*'sini, Ebû Ya'la el-Halîlî (ö. 446/1054)'nin *Cüz*'ünü ve bazı hadis cüz'lerini okumuştur. el-İrâkî ve başkaları ona icâzet vermiştir.⁵⁴ 886/1481 yılında Mekke'de vefât etmiştir.⁵⁵

9. Sâre bint Muhammed b. Mahmud el-Bâlisî (ö. 869/1465)

Tam ismi, Sâre bint Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn b. Mahmûd er-Raba'î el-Bâlisî'dir. Mısırlı'dır, Şafiî mezhebine müntesiptir. Şeyhülislâm Sirâcüddîn b. Mulakkin'in torunu olan Suyûtî'nin bu hocası, 794/1391 yılında doğmuştur. Dedesinin derslerinde bulunmuş ve ondan hadis cüzlerinden Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Kudûrî (ö. 428/1036)'nin *Cüz'ül-Kudûrî* adlı eserini okumuştur. 869/1464 yılında vefât etmiştir.⁵⁶

10. Sâliha bint Alî b. Ömer el-Bulkînî (ö. 876/1472)

Tam ismi, Sâliha Ümmül-Henâ bint Nûriddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Şeyhülislâm Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî olan bu bayan, 795/1392 yılında doğmuştur.⁵⁷ Beş yaşından itibaren dedesi Şeyhülislâm Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî'nin meclisinde hazır bulunmuş; Hamza b. Muhammed el-Kinânî (ö. 441/1049)'nin *Cüz'ül-Bitâka*'sı, *Cüz'ül-Kudûrî* ve başka hadis cüz'lerini dinlemede hazır bulundurulmuştur.⁵⁸ 876/1472 yılında vefât etmiştir.⁵⁹

11. Safiyye bint Yâkût b. Abdillâh el-Habeşî (ö. 872/1468)

Suyûtî'nin bu hocası, 804/1402 yılının Ramazan bayramında dünyaya gelmiş ve hadis şeyhlerinden Nureddîn b. Selâme'den hadis dinlemiştir. Yukarıda adı geçen Âsiye bint Cârillâh b. Sâlih'in ve Ebû Bekîr b. el-Mürşidî'nin icâzet aldıkları

⁵³ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 39; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 120; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 334.

⁵⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 39-40; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 120-121; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 334.

⁵⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 40.

⁵⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 53; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 122; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 346.

⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 70; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 133; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 52; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 413.

⁵⁸ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 133.

⁵⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, XII, 70; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 133; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 52; Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 413.

hocalardan icâzet almıştır.⁶⁰ 872/1468 yılında Mekke'de vefât etmiştir. Sehâvî'ye de icâzet vermiştir.⁶¹

12. Fâtima bint Muhammed b. Ebû Bekr el-Merâğî (ö. 878/1473)

Suyûtî'nin bu hocasının tam ismi, Fâtima bint Cemâlidîn Muhammed b. İmâm Zeynuddîn Ebû Bekr b. Huseyn el-Merâğî'dir. Dedesi Medîne kadısı olan Zeynuddîn Ebû Bekr b. Huseyin el-Merâğî'den hadis dinlemiştir.⁶² 878/1473 yılında vefât etmiştir.⁶³

13. Kemâliyye bint Ahmed b. Muhammed el-Kinânî (ö. 865/1460 sonrası)

805/1402 yılında doğan bu muhaddis hanımın tam ismi, Kemâliyye bint Ahmed b. Muhammed Nâsır b. Alî el-Kinânî el-Mekkî'dir. Ebû Bekîr el-Mürşidî'nin icâzet aldığı hocalardan o da icâzet almıştır. Bu hocalar, el-Burhân b. Sıddîk, el-İrâkî, el-Heysemî, Ahmed b. Ömer el-Cevherî, Âişe bint Muhammed b. Abdilhâdî ve burada adını zikretmediğimiz diğer hocalardır.⁶⁴ Sehâvî'ye de icâzet vermiştir. 865/1460 sonrasında vefât etmiştir.⁶⁵

C. Suyûtî'nin 3. Tabakada Zikrettiği Hocaları

1. Elif bint Abdillâh b. Alî el-Kinânî (ö. 879/1474)

Elif bint Abdillâh, tahminen 802/1399'de doğmuştur.⁶⁶ Kahire de yaşamış olan Elif bint Abdillâh, Hanbelî mezhebine müntesip âbid bir hanımdır. Elif bint Abdillâh, babasından ve başka hocalardan hadis dinlemiş ve kendisine birçok hoca tarafından icâzet verilmiştir. Elif bint Abdillâh, oğluyla birlikte iki defa hacca gitmiş ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etmiştir. Bu kadın muhaddis Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned* adlı eserindeki Sülâsiyyât hadislerini, sema' metoduyla babasından almıştır.⁶⁷ Suyûtî, bu eseri Elif bint Abdillâh'tan okumuştur.⁶⁸

Elif bint Abdillâh, daha önce tanıtılan Neşvân bint Abdillâh b. Alî el-Kinânî ile Ahmed b. Abdillâh el-Kinânî'nin⁶⁹ kız kardeşidir. Görüldüğü gibi Suyûtî, üç kardeşi de kendi hocaları arasında anmıştır. Demek ki; bu üç kardeş, ilim geleneği olan, hadisle meşguliyetleri olan bir aileden gelmektedir.

⁶⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 71-72; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 133-134; *a.mlf., et-Tahaddüs*, s. 52.

⁶¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 71-72.

⁶² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 102; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 165; *a.mlf., et-Tahaddüs*, s. 59.

⁶³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 102.

⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 119; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 107; *a.mlf., et-Tahaddüs*, s. 59.

⁶⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 119.

⁶⁶ Sehâvî *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 8.

⁶⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 8.

⁶⁸ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 98; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 51.

⁶⁹ Bu zat hakkında bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 362; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 51.

2. Ümmü Hânî bint Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Mekkî (ö. 885/1481)

Mekke'de 817/1415 tarihinde doğmuştur. Bu kadın hadisçi, Suyûtî'nin hocasının kızıdır. Suyûtî hem babasının hem de onun adını hocaları arasında isimlerini saymıştır. Bu âlim, Ahmed b. Selâme'den Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'ini, Kâdî İyâd (ö. 544/1150)'ın *Şifâ'sı*, başka hadis meclislerinde de Buhârî'nin *Sahîh*'i, Nesâî (ö. 303/915)'nin *es-Sünenü's-Suğrâ'sı*, İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserinden bir bölüm ve daha başka eserleri semâ yoluyla dinlemiştir. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mürşidî'den İbn Hibbân (ö. 354/965)'ın *Sahîh*'i, İbnü't-Tilâyâ el-Bağdâdî'nin *Cüz'ü İbni't-Tilâyâ'sı* ve başka eserleri semâ yoluyla almıştır. et-Takyüddîn el-Fâsî, Şemsüddîn el-Herevî, Rukayye bint Muhammed et-Tağlebî, el-Burhânüddîn el-Halebî ve başka birçok hocadan icâzet almıştır.⁷⁰ Onu müttakî ve hayırsever biri olarak anan Sehâvî, hocaları arasında onun ismini de zikretmiştir.⁷¹

3. Hanîfe bint Abdirrahmân b. Ahmed el-Kımnî (ö. ?)

Tam ismi, Hanîfe bint Abdirrahmân b. Ahmed b. Ömer b. Arafât el-Kımnî'dir. Kemâl b. Hayr ve başka âlimler kendisine icâzet vermişlerdir.⁷² Sehâvî, bu muhaddisin Kahire'de Sultan Berkûk türbesi civarında ikamet ettiğini belirtmiştir.⁷³ Sultan Berkûk türbesinin bitişiğinde Sultan Berkûk medresesi bulunur. Bu âlimin bu bölgede talebelerinin olması muhtemeldir. Suyûtî de Berkûk türbesinin şeyhliğini yapmıştır.⁷⁴ Bu bayan muhaddiste bu bölgede yaşamıştır.

4. Hatîce bint Ahmed b. Alî el-Huseynî (ö. 889/1484)

Tam ismi, Hatîce bint Ahmed b. Alî b. Halef b. Abdilazîz b. Bedrân el-Huseynî'dir. 798/1395 yılında doğmuş olan Ümmü Seleme olarak künyelendirilmiş olan Hatîce bint Ahmed'in babası da muhaddistir. Küçük yaşlarda babası onu Ebû'l-Abbâs el-Cevherî ile Muhammed b. Halîl el-Munsiffî'nin hadis meclislerine götürmüştür. Orada İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini okumuştur.⁷⁵ Sehâvî'ye de icâzet vermiştir. 889/1484 tarihinde vefât etmiştir.⁷⁶

⁷⁰ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 105-106. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 159; Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 49.

⁷¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 159.

⁷² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 22-23; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 114; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 49; Mehmed Zih-nî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 224.

⁷³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 23.

⁷⁴ Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

⁷⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 24-25; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 117; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 50; Mehmed Zih-nî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 231.

⁷⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 25.

5. Zeyneb bint Muhammed b. Abdullah es-S'adî (ö. ?)

817/1414 yılında doğan bu muhaddisin tam ismi, Zeyneb bint Muhyiddîn Ebî Naf'i Muhammed b. Abdullah es-S'adî el-Ezherî'dir. eş-Şerîf b. Küveyk, Rukayye bint el-Kârî ve başkaları kendisine icâzet vermiştir.⁷⁷

6. Sittü'l-Kureyş (Fâtima) bint Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Mekkâ (ö. ?)

814/1412 yılında doğan bu kadın hadisçi, Suyûtî'nin hocası olan el-Hâfız Takıyyuddîn Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî'nin kızıdır. Aynı zamanda yukarıda tanıttığımız Ümmü Hânî bint Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Mekkî'nin kız kardeşidir. Küçük yaşlarda hadis meclislerine katılmıştır.⁷⁸ Suyûtî'nin bu hocası, henüz bir yaşlarında iken Muhaddis el-Merâğî ve el-Cemâl b. Zahîre'nin derslerinde ed-Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *Sünen*'inin hatminde; dört yaşında babasının halası olan Ümmü'l-Hasan bint Ebî'l-Hayr b. Fehd'in derslerinde Ebû'l-Hüseyn İbn Cüme' es-Saydâvî (ö. 402/1011)'nin *Mu'cemu İbn Cüme'* adlı eserini; beş yaşında da Şerîf Ahmed b. Alî el-Fâsî ve Nüreddîn b. Selâme'nin derslerinden Beyhakî'nin *Sünenü Kebîr*'in ilk dörtte birini huzûran almıştır.⁷⁹ Şemsüddîn eş-Şâmî'den Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini, dinlemiştir. Bu muhaddis, birçok hadis cüz'ünü semâ yoluyla almıştır. Örneğin; İbn Selâme'den Mâlik b. Alî el-Bânyâsî (ö. 485/1092)'nin *Cüz'ül- Bânyâsî*, Ebû Tâhir es-Silefî'nin *es-Sefinetü'l-Cerâ'idıyyeti'l-Kübrâ* adlı eserini semâ yoluyla almıştır. Cemâl el-Kinânî, Celâl el-Bulkînî ve kız kardeşi Ümmü Hânî'ye icâzet veren hocaların birçoğu aynı zamanda ona da icâzet vermiştir.⁸⁰

7. Fâtima bint Ahmed b. Abdullah el-Huseynî (ö. ?)

eş-Şerîf en-Nessâbe'nin zevcesi olan Fâtima bint Ahmed b. Abdullah b. Ehî Kemâl, aşağıda adı geçen Elif bint Hasan ile 'Amâim bint Hasan'ın anneleridir. Latîfe bint el-Emâsî, Âişe bint eş-Şerâihî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Muhîb ona hadis ilminde icâzet vermişlerdir.⁸¹

8. Elif bint Hasan b. Muhammed b. Eyûb (ö. ?)

Suyûtî, Elif bint Şerîf en-Nessâbe ismiyle de bilinen bu kadın hocasının ismini طس remziyle üçüncü tabakada zikretmiştir. Elif bint Hasan da yukarıda adı geçen annesi Fâtima bint Ahmed'in icâzet aldığı hocalardan icâzet almıştır.⁸²

⁷⁷ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 121; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51.

⁷⁸ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 123; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 51; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 351.

⁷⁹ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 123; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 351.

⁸⁰ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 123.

⁸¹ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 164; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 58.

⁸² Suyûtî, *el-Muncem*, s. 98; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 48. Ayrıca bkz. Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 51.

9. 'Amâim bint Hasan b. Muhammed el-Hasanî (ö. ?)

Tam ismi, 'Amâim bint en-Nessâbe Hasan b. Muhammed Eyyûb el-Hasanî'dir. Yukarıda adları geçen Fâtima bint Ahmed'in kızı, Elif bint Hasan'ın kız kardeşi olup onların icâzet aldığı hocalardan icâzet almıştır.⁸³ Yukarıda zikredilen üç hanım muhaddis, eş-Şerîf en-Nessâbe'nin ailesidir. eş-Şerîf en-Nessâbe (ö. 866/1461), Baybarsiyye Hankahı şeyhliği görevinde bulunmuştur.⁸⁴ Suyûtî de yaklaşık 12 yıl Baybarsiyye Hankahı şeyhliği görevinde bulunmuştur.⁸⁵ Suyûtî, görev yaptığı bölgedeki âlimlerin hem kendisinden hem de aile fertlerinden ilim elde etmiştir.

10. Kemâliyye bint Abdillâh b. Muhammed el-İsfehânî (ö. 898/1492)

Suyûtî'nin bu hocasının tam ismi, Kemâliyye bint Affiddîn Abdillâh b. Muhammed b. Alî b. Osmân el-İsfehânî'dir. Suyûtî, bu hocasını طس remziyle üçüncü tabakadan olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁸⁶ Suyûtî'nin çağdaşı olan Sehâvî, bu muhaddis hakkında bilgi vermiş, bu hanımın bazı âlimlerden icâzet aldığını, hayırsever bir kişiliğe sahip olduğunu, Mekke'de 898/1492 yılında vefât ettiğini belirtmiştir.⁸⁷

11. Fâtima bint Ahmed b. Muhammed eş-Şuhurî (ö. ?)

810/1407 yılında dünyaya gelen bu kadın muhaddis, Rukayye bint el-Kârî, el-Fevvevî ve başka hocalardan icâzet almıştır.⁸⁸

D. Suyûtî'nin Herhangi Bir Tabakaya Kaydetmediği Hocaları

1. Âmine bint Mûsâ b. Ahmed ed-Demhûcî (ö. 860/1456 sonrası)

Dönemin önemli âlimlerinden Şerefüddîn Musa b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî ed-Demhûcî el-Mahallî'nin kızı olup muhaddis bir hanımdır.⁸⁹ Suyûtî, bu kadın hocasının sadece ismini vermiştir. Kendisi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Tabakası da bilinmemektedir.⁹⁰ Sehâvî, bu kadın âlimin 860/1456'dan sonra vefât ettiğini söylemiştir. Sehâvî, Kahire asıllı olan bu kadın muhaddisin, hayırsever biri olduğunu ve kendisine de icâzet verdiğini belirtmiştir.⁹¹

⁸³ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 163; *a.mlf., et-Tahaddüs*, s. 58.

⁸⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, VII, 43.

⁸⁵ Aslan, s. 40-41; Özkan, "Süyûtî", *DİA*. XXXVIII, 189.

⁸⁶ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 168.

⁸⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 119-120.

⁸⁸ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 164; *a.mlf., et-Tahaddüs*, s. 58.

⁸⁹ Mehmed Zihni, *Meşâhiru'n-Nisâ*, I, 22.

⁹⁰ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 98.

⁹¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 5.

2. Ümmü'l-Hayr bint Yûsuf b. Ahmed el-Ukbî (ö. ?)

Tam ismi, Ümmü'l-Hayr bint Yûsuf b. Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf b. Selâme b. el-Behâ' Sa'id el-Ukbî'dir. Bu kadın muhaddiseye; el-Vâsitî, Yahyâ b. Sebî' el-Bûsiyrî, Yûnus b. Hüseyin el-Elvâhî, baş kadı Zeynuddîn et-Tefehennî ve diğerleri icâzet vermiştir.⁹²

3. Ümmü'l-Hayr bint Yûsuf el-Mağribî (ö. ?)

Suyûtî, bu kadın hocasının sadece ismini vermiştir. Kendisi hakkında fazla bir bilgi vermemiştir. Bu kadın muhaddis de Ümmü'l-Hayr bint Yûsuf b. Ahmed el-Ukbî'nin icâzet aldığı hocalardan icâzet almıştır.⁹³

4. Hatîce bint Alî b. Ömer b. el-Mulakkin (ö. 873/1469)

788/1386'da doğmuş olan Hatîce bint Alî b. Ömer b. Alî el-Ensârî, Şafiî âlimlerinden olan İbnü'l-Mulakkin diye meşhur olan Alî el-Ensârî'nin torunudur. Daha önce Suyûtî'nin hocaları arasında tanıtılan Sâliha bint Alî b. Ömer el-Bulkînî'nin kız kardeşidir. Muhaddis Ebû'l-Yümn İbn Kuveyk'in hadis meclisinde bulunmuş ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'in *Muvattâ* adlı eserini burada dinlemiştir. Sehâvî, müttakî olan bu kadın muhaddisin bayanlara dersler verdiğini ifade etmiştir.⁹⁴ Suyûtî, 873/1469 yılında vefât eden⁹⁵ bu hocasının hangi tabakadan olduğunu belirtmemiştir.

5. Hatîce bint Ferec ez-Zeyl'aî (ö. ?)

Suyûtî, bu kadın muhaddisin sadece ismini vermiş, kendisi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.⁹⁶ Sehâvî, onun hakkında bilgi vermiştir. Takriben 805/1405 yılında doğmuş olan bu kadın, el-Cemâl el-Hanbelî'den hadis dinlemiştir. Saliha bir kadın olan bu âlim hem hacca gitmiş hem de Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etmiştir. Âişe bint Abdilhâdî ve başka kimselerden icâzet almış; Sehâvî ve başka kimselere de icâzet vermiştir.⁹⁷

6. Âişe bint Ahmed b. El-Acemî (ö. ?)

Suyûtî, bu hocasının 810/1407 yılında doğduğunu belirtmiş ve onun hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.⁹⁸ Kullandığımız diğer kaynaklarda da bu muhaddis hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

⁹² Suyûtî, *el-Muncem*, s. 100. Ayrıca bkz. Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 81.

⁹³ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 101.

⁹⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 29; Suyûtî, *el-Muncem*, s. 118; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 50; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, I, 234.

⁹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 29; Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 50.

⁹⁶ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 118; *a.mlf.*, *et-Tahaddüs*, s. 50.

⁹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, XII, 30.

⁹⁸ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 163.

7. Fâtima bint Halîl el-Haristânî (873/1468 sonrası)

Suyûtî, bu kadın muhaddisin sadece ismini zikretmiş; onun hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.⁹⁹ Sehâvî, bu âlimin hal tercemesini vermiştir. Bu bayan, et-Takî Abdullah b. Halîl el-Haristânî'nin torunu olup 873/1468 sonrası vefât etmiştir. Dedesi Abdullah b. Halîl el-Haristânî, Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Merdâvî, Zeyn Ömer el-Bâlisî gibi hocaların derslerinde hazır bulunmuş ve bunlardan, Tirmizî (ö.279/892)'nin *eş-Şemâil*'ini okumuştur. Hayırsever olan bu bayan muhaddis, hacca gitmiştir.¹⁰⁰

8. Meryem bint Ahmed b. Osman el-Kelûtâtî (ö. ?)

826/1423 yılının Zilkade ayında dünyaya gelmiş olan Meryem bint Ahmed b. Osman b. Muhammed b. Abdillâh el-Kelûtâtî, Ümmü'l-Fadl şeklinde künyelendirilmiştir. Babası, Ahmed b. Osman da muhaddis bir âlimdir. Bu muhaddis hanım, babasının ve el-Kumnî'nin derslerinde hazır bulunmuştur. Bu iki hocasından el-Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve*'sinin bir bölümünü dinlemiştir. Humeydî (ö. 219/834)'nin *el-Müsned*'ini, Buhârî'nin *Kitabü Birri'l-Vâlideyn*, *Kitabü el-Kirâa Halfe'l-İmâm*'ını, İsmâil es-Saffâr (ö. 341/952)'ın *Cüz*'ünü, en-Nümeyrî'nin *Kitabü el-İlâm bi Fadli's-Salât alâ Hayri'l-Enâm*'ını¹⁰¹ ve başka eserleri babasından dinlemiştir. Suyûtî, bu hocasının hangi tabakadan olduğunu belirtmemiştir.¹⁰²

9. Yehebullah el-Hebeşiyye (ö. 881/1476)

Suyûtî'nin bu hocası, Hâfız Takıyüddîn b. Fehd'in ümmül veledidir. Habeşistan'dan 816/1413 senesinde Mekke'ye gelmiş ve orada Şemsüddîn b. el-Cezerî'den Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini, Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071)'nin *Tarihu Bağdâd*'ını ve başka eserleri dinlemiştir. Ebu'l-Hasen b. Selâme, el-Cemâl Muhammed b. Ebî Bekr el-Mürşidî ve et-Takî el-Fâsî'den Müslim b. Haccâc (ö. 261/875)'in *Sahîh*'ini, Ahmed b. İbrâhîm el-Mürşidî ve Muhammed b. Ebû Bekîr el-Mürşidî'den İbn Hibbân (ö. 354/965)'in *Sahîh*'ini, yine Ahmed b. İbrâhîm el-Mürşidî'den Beğavî (ö. 516/1122)'nin *Şerhu's-Sünne*'sini, Buhârî'nin *Sahîh*'inin büyük bir kısmını ve başka eserleri okumuştur. el-Mecd el-Bermâvî, Şihâb el-Vâsitî, en-Necm el-Mercânî, Ebû'l-Berekât b. Ferhûn, Nüreddîn el-Mahallî vb. birçok kimse kendisine icâzet vermiştir.¹⁰³ Suyûtî'nin bu kadın hocası, 881/1476 yılında vefât etmiştir. Sehâvî'ye de icâzet vermiştir.¹⁰⁴ Suyûtî, bu hocasının hangi tabakadan olduğunu belirtmemiştir.

Suyûtî'nin çağdaşı olan Sehâvî, Suyûtî'nin hocaları arasında saydığı 17 hanım muhaddisin kendisine icâzet verdiğini ifade etmiştir. Sehâvî ile Suyûtî ikisi de

⁹⁹ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 164.

¹⁰⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 91.

¹⁰¹ Eser için bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 73.

¹⁰² Suyûtî, *el-Muncem*, s. 224. Ayrıca bkz. Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, II, 215.

¹⁰³ Suyûtî, *el-Muncem*, s. 240-241. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 133; Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ*, II, 341.

¹⁰⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 133.

aynı bölgede yaşamışlardır, müşterek ders aldıkları hocalar vardır. Ama aralarında ciddi bir ilmî rekabet ve çekişme yaşanmıştır. Bu rekabet ve çekişme, ömürlerinin sonuna kadar devam etmiştir.¹⁰⁵

Sonuç

Hadis tarihi boyunca hadis rivâyetiyle, sadece erkek âlimler meşgul olmuşlardır. Kadın muhaddisler de bu ilmin naklinde ve gelişmesinde ciddi katkılarda bulunmuştur. Muhaddisler, hadislerin tedrisi ve naklinde kadın-erkek ayrımı yapmaksızın birbirinden istifade etmiştir. Kadın muhaddisler, İslâmî ilimler içerisinde özellikle hadis ilmiyle meşgul olmuştur.

Hadis sahasında şöhret bulan bazı âlimler (İbn Hacer, Suyûtî gibi) kendi hocalarını tanıtan eserler yazmışlardır. Bu eserlerinde hocalarının hal tercemelerini verirken, kadın hocalarını da tanıtmışlardır. Suyûtî *el-Muncem fi'l Mu'cem* adlı eserinde 195 hocasını tanıtmıştır. Bunlardan 41 hocası kadındır. *et-Tahaddüs bi Nimetillah* adlı eserinde de 600 hocadan ders aldığı söylemiştir. Bunlardan *el-Muncem*'de adı geçen 32 kadın hocası hakkında bilgi vermiştir. Biz bu makalede Suyûtî'nin 41 hocasını tanıtmaya çalıştık.

Suyûtî, bu eserin girişinde biyografilerini verdiği hocalarından hadisleri ya semâ' yoluyla ya da icâzet yoluyla aldığı söylemiştir. Hocalarını dört sınıfa ayırmış, ilk üç sınıfa giren hocalarını tanıtmış; dördüncü tabakaya dâhil olan hocalarını zikretmemiştir. İlk üç tabakaya giren hocalarının her tabakasını remizlerle ayırt etmiştir. Suyûtî, dördüncü tabakaya dâhil olan hocalardan hadis rivâyet etmemiş ve tahrîçte bulunmamış; bunlarla ilişkisi fazla olmamıştır. Zira onlar yaşça küçük ve isnâdları nâzildir.

Suyûtî'nin ders aldığı kadın hocaların çoğu, o dönemin âlimlerinin yakın çevresinden kimselerdi; ya bir muhaddisin eşi ya kız kardeşi ya da annesi veya torunu idiler.

Yine Suyûtî, hocalarının kızlarını da kadın hocaların arasında zikretmiştir. Meselâ, hocası Hâfız Takıyyuddîn Muhammed b. Muhammed b. Fahd el-Hâşimî'nin kızları olan Ümmü Hânî bint Muhammed ve Sittü'l-Kureyş bint Muhammed'i hocaları arasında zikretmiştir. Erkek kardeş Ahmed b. Abdullah b. Ali el-Kinânî ile kız kardeşler Elif bint Abdillâh b. Alî el-Kinânî ve Neşvân bint Abdillâh b. Alî el-Kinânî'yi hocaları arasında saymıştır.

Kadın muhaddislerin birçoğu, hadis ilmiyle tanınan ailelere mensuptur. Muhaddisler, eşlerini, kız kardeşlerini ve diğer tanıdıklarını bu ilme teşvik etmişlerdir. Kız çocuklarının daha küçük yaşta iken hadis meclislerine götürülmeleri ve bülûğ çağına gelince de rivâyet hakkı almaları, bu durumun en somut örneğidir.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. Aslan, s. 149-153; Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri", *SÜİFD*. 2002, sy. 14, 171-174; Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *CÜİFD*. 2006, sy. 2, 149-174.

Suyûtî, kadın hocalarını tanıtırken onların okuduğu eserlerden bahsetmiştir. Suyûtî'nin, yukarıda ismini zikrettiğimiz kadın hocalarının, hadis ilminin değişik alanlarındaki birçok eseri dinledikleri/okudukları görülmektedir. Suyûtî de birçok eseri bu kadın hocalardan okumuştur. Suyûtî'nin kadın hocaların on yedisi, Sehâvî'ye de icâzet vermişlerdir. İki müellif, hem muasır hem de aynı bölgede yaşamış olmalarından dolayı müşterek hocalardan istifade etmişlerdir.

Sonuç olarak; İslâmî ilimlerin birçok alanında eseri olan Suyûtî'nin yetişmesinde, erkek âlimlerin yanı sıra kendi dönemindeki kadın muhaddislerin de katkısı olmuştur. Dolayısıyla hadis ilimlerinin gelişmesinde ve muhaddislerin yetişmesinde kadın muhaddislerin hizmeti büyüktür.

Kaynakça

- Aslan, Recep, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE. Ankara 2007.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Bolelli, Nusrettin, *Kadınların Hadis ilmindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Eren, Mehmet, "Kadınların Hadis ilmine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2003, Cilt:XLIV. sy: 1.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara 2004.
- el-Hatîb, Muhammed 'Acâc, *es-Sünnetu Kable't-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-Mecme'u'l-Müesses li'l-Mu'cemi'l-Müfehres*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mer'asî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992. I-IV.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul 1994.
- Lehham, Bedî' es-Seyyid, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dimaşk 1994.
- Mehmed Zihni (ö. 1913), *Meşâhîru'n-Nisâ*, Sadeleştiren. Bedreddin Çetiner, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1982. I-II.
- Okıç, M. Tayyib (ö. 1977), *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 188-198.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru'l-Hayât, Beyrut ts. I-XII.
- Sıddıkî, Muhammed Zübeyir, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.
- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr (ö. 902/1505), *Hüsni'l-Muhadara fî Ahbârı Mısr ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997. I-II.
-, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu Şuyhi's-Suyûtî*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995.
-, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge 1975.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Yavuz, Adil, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2002, sy. 14.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî- Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006, sy. 2.
- Yılmaz Muhammet, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.
- Zerkeşi, Bedruddin (ö.794/1392), *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması

Saadettin Özdemir

Yrd Doç Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
saadettinozdemir07@gmail.com

Özet

Eğitim-öğretim tarih boyu insanların hayatında mutlaka bir şekilde yer almıştır. Önceki yüzyıllarda rasgele, dağınık yöntem ve tekniklerle yapılan eğitim-öğretim faaliyetleri, özellikle son yıllarda daha sistematik ve planlı bir şekilde yapılmaya başlamıştır. Günümüzde eğitim-öğretimde birçok yöntem ve teknik kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de "İşbirlikli Öğrenme Yöntemi"dir. Makalemizde "İşbirlikli Öğrenme Yöntemi"nin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DİKAB) Derslerinde kullanılmasıyla ilgili bir örnek verilerek, din eğitimi-öğretiminde, öğretmenlerin, bu yöntemi kullanmaları sağlanmak istenmiştir. İslam'ın temel felsefesi olan kardeşlik, paylaşma, yardımlaşma, sevgi, saygı, hoşgörü gibi birçok toplumsal birlikteliği gerektiren sıfatla örtüşen bu yöntemin, DİKAB derslerinde kullanılması din eğitimi-öğretimine yeni bir bakış açısı, kalite ve hizmette verimlilik getirecektir.

Anahtar Kelimeler: İşbirlikli öğrenme, din eğitimi, din öğretimi, eğitim yöntem ve teknikleri, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri.

The Use of Cooperative Learning Methodology in Teaching Religious Culture and Moral Knowledge Lessons

Education took place in human life throughout history. In the early centuries, the unsystematic methods and techniques were used in educational activities but especially in recent years systematic and planned methods have been begun to use. Today, there are many methods and techniques used in education. Cooperative learning methodology is one of them. In our article, cooperative learning methodology issued in Religious Culture and Moral Knowledge Classes will be discussed. This method shows many similarities with the bases such as brotherhood, solidarity, compassion, tolerance and respect that bring community together. Using this method in teaching religious and moral subjects, will increase the quality and efficiency of Religious Culture and Moral Knowledge Classes.

Key Words: Cooperative learning, religious education, religious teaching, educational methods and techniques, Religious Culture and Moral Knowledge class.

Atıf

Saadettin Özdemir, İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması, Marife, Kış 2011 S. 145-162

Giriş

İnsanların yeryüzünde var oluşuyla birlikte başlayan işbirliği süreci, zorunlu veya isteğe bağlı olarak günümüze kadar farklı şekillerde devam etmiştir. İnsanların bir araya gelerek yapmış oldukları her türlü etkinlik, faaliyet toplumsal birliklik ve organizasyonlar hep işbirliğinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Kadının ve erkeğin evlenerek aile oluşturmasıyla başlayan işbirliği, çocukların katılması, yetiştirilmesi, çevreyi oluşturan akrabalar, mahalleliler, köyler, şehirler, ordular, Sivil Toplum Kuruluşları (STK'lar) ve devletler, işbirliğinin birer örneği olarak ortaya çıkmaktadırlar.

İşbirlikli öğrenmeyi kültürümüzde "imece" anlayışının, eğitimde düzenlenerek bir nevi uygulanış biçimi olarak da nitelendirmek mümkündür.

Tarihin seyri içerisinde farklı milletlerde farklı şekillerde uygulanan "işbirlikli öğrenme", 1940'lerden itibaren ABD başta olmak üzere Kanada, Almanya, İngiltere, Norveç, Nijerya, İsrail ve Hollanda gibi ülkelerde uygulanan bir yöntemdir. Ülkemizde ise, işbirlikli öğretim metodunun eğitimde aktif olarak kullanılmaya başlamadan önce tamamen bir doğaçlama olarak kullanıldığı bilinmektedir.¹ Ancak son yıllarda (1990 sonrası) işbirlikli öğrenmenin eğitim öğretimde daha aktif kullanılması açısından, Türkiye'de bu alanda çok sayıda bilimsel araştırma ve çalışmalar yapılmış, halen yapılmaktadır.²

Ülkemizde işbirlikli öğrenme yöntemiyle yapılan teorik ve uygulamaya yönelik çalışmalardan olumlu neticeler alındığı bilinmektedir. İşbirlikli öğrenme, başarılı bir yöntem olmasına rağmen yaygın kullanılmamasıyla ilgili olarak karşımıza iki problem çıkmaktadır. Bunlardan ilki yöntemin yeteri kadar bilinmemesi ve kullanım olarak yaygınlaşmamış olması, diğeri ise yöntemi uygulayacak öğretmenlerin, yöntemin önemi, anlamı, nasıl uygulanacağı, uygulanmasında nelere dikkat edileceği gibi hususlarda bilgilerinin ya olmaması ya da yetersiz olmasıdır. İşbirlikli öğrenmeyle ilgili genel eğitim açısından yetersiz olan bu gibi olumsuzlukların, din eğitimi açısından da geçerli olduğunu düşünmekteyiz.

İşbirliğine dayalı öğrenmenin felsefesine baktığımızda, yardımlaşma, dayanışma, uzlaşma, işbirliği, takım ruhu, demokratiklik, sevgi, saygı, farklılıkları saygıyla karşılama, birlikte anlama gibi kavramların olduğunu görmekteyiz. İşbirlikli öğrenmeyle din eğitiminin hedeflerini karşıladığımızda aralarında birebir uyumlarının olduğu görülecektir. Bu nedenle işbirliğine dayalı öğrenmenin DİKAB derslerinde kullanılması bireysel, toplumsal başarı ve sosyal entegrasyon açısından son derece yerinde bir uygulama olacaktır.³ İşte DİKAB dersleriyle örtüşen böyle bir yöntemin DİKAB derslerinde uygulanması, din eğitimi-öğretimine yeni bir bakış açısı getirecektir.

¹ Ün, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 2,3; Ün, *Etkili Öğrenme*, s. 336-337.

² Aydın, *İşbirlikli Öğrenme Yöntemi*, s. 19; Genç, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 7-10; Altınok, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 12; Yıldız, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 26, 27.

³ Doğan-Tosun, *İlköğretim 6. 7. ve 8. Sınıflar*, s. 124, 125.

Bu makalenin amacı işbirlikli öğrenme yönteminin, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DİKAB) derslerinde aktif olarak kullanılabilmesi, yöntemin bilinmesi, anlaşılması ve uygulanabilmesine katkı sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için yöntemin mantığı, ilkeleri ve tekniğiyle ilgili bilgilerden sonra bir ders planı örneği verilecektir. Yapacağımız bu çalışmanın din eğitim-öğretimi alanında verimlilik ve kalitede niteliğinin yükselmesine olumlu yansımalarının olacağını ümit etmekteyiz.

İşbirlikli öğrenmeyi, genelde eğitim-öğretimde özelde de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde kullanmak mümkündür. Bu yöntem, konuyla ilgilenenler tarafından farklı derslerde ve alanlarda yaygın olarak kullanılmamakla birlikte etkili ve verimli öğrenme açısından çözüm olarak gösterilmektedir. İşbirlikli öğrenme yönteminin tek bir tekniği yoktur. Ancak bir makale çerçevesinde bu öğrenmenin tamamına yer vermek mümkün olmamaktadır. Bunun için çalışmamızda işbirlikli öğrenmenin tanımının yanı sıra ilkeleri ve teknikleriyle ilgili kısa bilgiler verdik. Yukarıda da bahsedildiği üzere pek çok tekniği olan bu yöntemin, "Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim" tekniğini çalışmamızda kullandık.

A. İşbirlikli Öğrenme Nedir?

İşbirlikli öğrenme, aktif öğrenme yöntemlerindedir. Konuşma, dinleme, yazma ve yansımanın kullanıldığı, bilişsel ve duygusal öğrenme ürünleri üzerinde olumlu etkileri kanıtlanmıştır. Bu yöntem işbirliği becerilerinin ön plana çıktığı, temelinde sosyal etkileşim olan, öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verebilen ve zihinsel yeteneklerinin kullanılmasını sağlayan bir öğretim yöntemidir.⁴

İşbirlikli öğrenme; "Öğrencilerin sınıf ortamında küçük karma gruplar oluşturarak ortak bir amaç doğrultusunda, akademik bir konuda birbirlerine yardımcı oldukları grup başarısının çeşitli yollarla ödüllendirildiği bir öğrenme yöntemidir."⁵: İşbirlikli öğrenmede öğrenci takımlarının oluşmasında; öğrencilerin bilgi, beceri, yetenek, yaş, cinsiyet gibi yapıları göz önünde bulundurularak heterojen bir özellik taşımasına önem verilmelidir. Grupların heterojen özellik taşıması, yöntemin ana karakteristiğidir.⁶

İşbirlikli öğrenmede öğrenci bir taraftan kendi başarısı için çalışırken, diğer taraftan gruptaki arkadaşının başarısı için de çalışmak zorundadır. Bu öğrenme yöntemiyle öğrenci, kendi dışındakilerin kültürlerinin, değerlerinin, fikirlerinin ve inançlarının da anlaşılmasına, öğrenilmesine ve saygı duyulmasına layık olduğunu düşünerek olumlu bir bakış açısı kazanacaktır.⁷ Öğrenenlerde takım ruhunun oluşmasını sağlayacak olan bu yöntem, öğrencilerin hem öğrenen hem de öğreten rolü üstlenmelerini temin edecektir. Bu da öğrenenlerin öğrenme düzeylerinin artmasını sağlayacaktır.⁸ İşbirlikli öğrenme, "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz"

⁴ Meliha, "Görsel Sanatlar" *KED*. yıl: 2007/15, sy: 2, s. 755; Yıldız Kurtuluş, "Sanat Eğitiminde", *HÜED*. yıl: 2001, sy: 20, s. 204.

⁵ Slavın, *Cooperative Learning*, s. 2; Yılmaz-Sünbül, *Öğretimde Planlama*, s. 154, 155.

⁶ Tan, *Öğretimi Planlama*, s. 141.

⁷ Töremen, *Öğrenen Okul*, s. 121; Tan, *Öğretimi Planlama*, s. 140; Zenginobuz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 23

⁸ Tan, *Öğretimi Planlama*, s. 140, 141.

ilkesiyle sorumluluk duygusu içerisinde, ortak bir amaca ulaşmak için bazı sorulara cevap aradıkları, toplumsallaşmaya imkân tanıyan bir yöntemdir.

B. İşbirlikli Öğrenmenin Temel İlkeleri

İşbirlikli öğrenme yönteminden daha verimli ve kaliteli bir sonuç alınabilmesi için bazı ilkelere dikkat edilirse yöntem daha aktif kullanılmış olacaktır. Bu ilkeleri aşağıdaki şekilde kısaca açıklayabiliriz.

Grup Ödülü: İşbirlikli öğrenme gruplarının etkin olabilmesi için, öğrencinin grubun başarısının, kendi başarısına bağlı olduğunu bilmesi ve buna inanması gerekir. Yine aynı şekilde grup üyelerinin de grubun başarısının takım ruhu içerisinde, rekabet olmaksızın çalışmaya bağlı olduğunu bilmesi, çaba ve gayret sarf etmesi gerekmektedir. Gruptaki başarı, ister bireylere göre ayrı ayrı hesaplınsın, ister grubun tamamı için hesaplınsın, grup, ödülü almayı hak edecektir. Kısacası grup sanki bireymiş gibi algılanacak ve grubun puanı, bireyin puanı şeklinde değerlendirilecektir.⁹

Olumlu Bağımlılık: Olumlu bağımlılık, öğrencinin kendisinin veya arkadaşlarının başarılı olamamaları, verilen görevi yerine getirememeleri durumunda, grup olarak verilen görev veya çalışmayla başarı sağlanamayacağını düşünmesiyle başlar. Yapılan iş neticesinde grup olarak başaracakları veya başaramayacakları şeklinde oluşacak bir bilinç (düşünce) işbirlikli bir düşünme şeklidir. Egoizmin, bireyselciğin başladığı yerde, işbirliğinden söz edebilmek mümkün değildir.¹⁰

İşbirliğine dayalı öğrenmede olumlu bağımlılık, grup ödülü, eşit başarı fırsatı, pozitif amaç, ödül, kaynak ve rol bağımlılığı şeklinde yapılandırılabilir. Olumlu bağımlılıkta bireysel sorumlulukları almama, yardımcı olmama gibi davranışlardan kaçınılması gerekmektedir.¹¹

Yüzyüze Etkileşim: Grup üyelerinin birbirlerini grup içi çalışmalarda motive etmesi ve kolaylaştırmasıdır. Öğrenciler bunu birbirlerine cevap vererek, bilgilerini paylaşarak, güven duyarak, yapıcı tartışmalarla gerçekleştirebilir. Öğrencilerin grup içerisinde bireysel rol almaları ve aldıkları görevi yerine getirmeleri yeterli değildir.¹²

Kişisel Sorumluluk: Öğrenciler, grup çalışması neticesinde tek tek başarılarının test edilmesi amacıyla sınava çağrılır. Burada öğrencinin başarısı veya başarısızlığı grubu ilgilendirdiği için sorumluluk taşınması gerekmektedir. Dolayısıyla grubun başarısına katkı açısından bireysel sorumluluk önem arz etmektedir.¹³

⁹ Ün, *Aktif Öğrenme*, s. 174, 175; Korucu, *Probleme Dayalı*, s. 27

¹⁰ Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme*, s. 191; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 11-16; Öner, *İlköğretim 7. Sınıf*, s. 21,22.

¹¹ Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 175, 176; Açıkgöz, *Etkili Öğrenme*, s. 341; Öner, *İlköğretim 7.*, s. 22; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 175.

¹² Yılmaz, "İşbirliğine Dayalı". *Milli Eğitim*, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/150/yilmaz.htm> 1 11 2011.; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 11-16; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 176; Saban, *Öğrenme Öğretme*, s. 193; Öner, *İlköğretim 7. Sınıf*, s. 22, 23.

¹³ Saban, *Öğrenme Öğretme*, s. 194; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 11; Açıkgöz, *Etkili Öğrenme*, s. 343;

→

Sosyal Beceriler: İşbirliğine dayalı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için kişilerin birbirleriyle sağlıklı iletişimi yanında farklı sosyal becerilerinin etkin bir şekilde devreye girmesi gerekmektedir. Grup içinde yeterli dayanışma, destek ve işbirliği yapılmıyorsa alınacak verim düşecektir. Onun için öğrencilere rehberlik yapacak öğretmenin, öğrencilerin sosyal iletişim becerileri kazanmalarına katkı sağlaması gerekmektedir.¹⁴

Grup Sürecinin Değerlendirilmesi: İşbirliğiyle öğrenmede grubun ne kadar başarılı veya başarısız olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Grubun yaptığı işbirliğinde nelerden olumlu sonuçlar alındığı, nelerden yararlanılması gerektiği, hangi etkinliklere devam edilmesi gibi hususların belirlenmesi gerekir. Grup sürecinin değerlendirilerek sürecin sağlıklı işlemesi için yapılması gerekenler belirlenmelidir.¹⁵

Eşit Başarı Fırsatı: Öğrencilerin kendi faaliyetlerini, çeşitli etkinliklerini geliştirerek grubun başarısına katkıda bulunmasıdır. Öğrencilerin bireysel başarılarını değerlendirmek yerine, her öğrencinin eşit derecede çaba ve katkısının değerlendirilmesi gerekmektedir. Öğrencilerin eşit değerlendirilmeleri onların sonraki aşamalarda gruba daha fazla aktif katılımını teşvik edecek, böylece öğrenme etkinliklerinin kalitesi artacaktır.¹⁶

C. İşbirlikli Öğrenmenin Teknikleri

İşbirlikli öğrenme tek bir öğrenme tekniğiyle gerçekleşen bir öğretim şekli değildir. Birbirinden farklı işbirlikli öğrenme teknikleri vardır. Bu farklılık, hem tekniğin pratikte uygulanabilirliği, hem de farklı bakış açılarıyla öğretimin gerçekleştirilmesi açısından önemlidir. Bu tekniklerden bazıları şunlardır:

Birlikte Öğrenme: Birlikte öğrenme tekniğinde grubun bir amacı olmalıdır. Düşünce ve malzemelerin paylaşılması, grup üyeleri arasında görevlerin eşit bir şekilde dağıtılması ve grubun alacağı ödül, kazanacağı başarı, bu tekniğin en belirgin özellikleri arasında yer almaktadır.

Birlikte öğrenme tekniği uygulanırken, bazı hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Bunlar; öğretim hedeflerinin belirlenmesi, grubun büyüklüğü, öğrencilerin gruplara ayrılması, sınıfların düzeni ve öğretim malzemelerinin bağımlılık yaratacak biçimde planlanmasına dikkat edilmesidir. Grup üyelerine roller verilmesi, olumlu amaç bağımlılığının ortaya konulması, bireysel değerlendirme, arzu edilen davranışların belirlenmesi, öğrenci davranışlarının değerlendirilmesi gibi esaslar, tekniğin uygulanmasında dikkate alınması gereken temel faktörler arasında yer almaktadır.¹⁷

→

Öner, *İlköğretim 7. Sınıf*, s. 22,23.

¹⁴ Yılmaz, "İşbirliğine Dayalı Öğrenme"; Ekinci, "İşbirliğine Dayalı Öğrenme", s. 100-101; Açıköz, *Aktif Öğrenme*, s. 176; Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme*, s. 195.

¹⁵ Saban, *Öğrenme Öğretme*, s. 196; Açıköz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 12; Öner, *İlköğretim 7. Sınıf*, s. 24.

¹⁶ Açıköz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 12; Açıköz, *Aktif Öğrenme*, s. 177.

¹⁷ Slavin, *Cooperative Learning*, s. 4-8; Açıköz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 16-21; Açıköz, *Aktif Öğrenme*, s. 177-181.

Akademik Çelişki: Uygulandığında başarı şansı yüksek olan ancak tekniği geliştiren uzmanlara göre en az uygulanan bir öğretim tekniğidir. İnsanların çelişki, çatışma ve tartışmadan çekinmeleri, bu tekniğin az kullanılmasının önemli nedenleri arasında yer almaktadır. Aslında akademik dünyada, çatışma ve tartışmaların olması gayet doğal bir süreçtir.¹⁸ Çatışma ve tartışmalar olmadan bir konuda yeni bir fikre varmak imkânsızdır. Her bir yeni buluş ve gelişme, mevcuda olan bir itirazın sonucu ortaya çıkmıştır.

Akademik çelişki tekniğinin sağlıklı bir şekilde işlemesi için önceden bir konunun hazırlanması, grup içerisinde konuyla ilgili herkesin görüşlerini paylaşması, konunun sunumuyla yapılacak olan itirazların değerlendirilmesi, farklı görüşlerin herkes tarafından özellikle de kendisine itiraz edilen kişi tarafından olgunlukla karşılanması gerekmektedir.

Akademik çelişkide grup üyelerinin işbirliğine olumlu yaklaşım ve katkıları, tekniğin uygulanmasında gösterilecek olan empati, tartışma usullerine göre münazaraların yapılması, tekniğin verimliliğini artırmada etkin olacak unsurlar arasında yer almaktadır.¹⁹

Öğrenci Takımları: Öğrenilecek olan materyalin, grubun tüm üyeleri tarafından aynı derecede ortaya konularak, özverili, öğrenme ve anlama çaba ve gayreti içinde olunması ve takım halinde öğretimin gerçekleştirilmesidir.

Öğrenci takımı tekniklerinin, takım ödülü, bireysel değerlendirilebilirlik ve başarı için fırsat imkânı olmak üzere üç özelliği vardır. Diğer taraftan öğrenci takımları tekniği kendi içinde uygulanış şekilleri itibariyle iki grupta tasnif edilmektedir. Birinci grupta her düzeyde ve her konunun anlatımı için kullanılacak öğrenci takımları başarı bölümleri, "Takım Oyunları Turnuva" bulunmaktadır.²⁰ İkinci grupta ise konu alanı, birinci gruba göre daha sınırlı alanlarla birlikte eğitim programları için uygulanacak olan "Takım Destekli Bireyselleştirme" ve "İşbirlikli Birleştirilmiş Okuma ve Kompozisyon" yer almaktadır.²¹

Grup Araştırması: Bu teknik, grup içerisindeki üyelerin birbirleriyle, duygusal ve sosyal açıdan etkili bir biçimde iletişimiyle gerçekleşecektir. Bu teknikte grubu yönetme işi, grup içerisindeki grup üyeleri tarafından gerçekleştirilecektir. Planlama, uygulama ve gerçekleştirme, daha ziyade öğrencilerin sorumluluğunda yürütülmektedir.

Grup araştırması tekniğinin başarılı olabilmesi için, her aşamada mutlaka tekniğin özüne uygun hareket edilmelidir. Sistematik hareket etme hem tekniğin uygulanmasındaki kolaylıkları hem de elde edilecek neticenin pozitif olması yönündeki etkiyi artıracaktır.²²

¹⁸ Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 184.

¹⁹ Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 21-24.

²⁰ Büyükkaragöz-Çivi, *Genel Öğretim*; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 192

²¹ Demirel, *Öğretim İlke*, s. 140, 141; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 184-192; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 197-202.

²² Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 204-206; Yılmaz-Sünbül, *Öğretimde Planlama*, s. 161.

İşbirliği-İşbirliği: İşbirliği-işbirliği tekniğiyle, eğitimin öğrencilerde kendiliğinden oluşan ilgi, alaka, zekâ ve yeteneklerini ortaya çıkarmak için bir imkan hazırlanması hedeflenmektedir. İşbirlikli öğrenmede bu tekniğin kullanılmasında tekniğin ruhuna uygun olarak her bir grup üyesi, bilgi ve beceri yanında, ilgilerini, zevklerini, günlük hayatını da paylaşacaktır. Böylelikle grup üyeleri birbirini daha iyi tanıyacak, paylaşımlar neticesinde hem bir bilgi öğrenimi, hem de bir kültür paylaşımı gerçekleşecektir.²³

Öğrenci merkezli sınıf tartışmaları, öğrenci takımlarının seçimi, takımların oluşturulması, takım konusunun seçimi konuların hazırlanması ve sunumu, takımların sunumlarını hazırlamaları ve sunmaları ve sonuç olarak yapılacak olan değerlendirme, işbirliği-işbirliğinin öğeleri arasında yer almaktadır.²⁴

Birleştirme: Birleştirme tekniğinde, konuların öğretiminde herkes birbirine muhtaçtır. Gruptaki üyelerin birbirleriyle olan ilişkileri daha samimidir. Bilgi paylaşımı sebebiyle öğreten ve öğrenenleri bir arada bulunmaktadır. Grup içerisinde öne çıkan ve hiçbir etkinliği olmayan öğrenciden söz edemeyiz. Bu yöntem, rekabetin minimum düzeyde olduğu bir öğretim tekniğidir ve başlangıçtaki yöntemin ilk oluşturulma şekline farklı olarak bazı ilaveler yapılarak güncellenmiştir.²⁵

Buluş: Buluş tekniğinin başarılı olarak kullanılabilmesi için dikkat edilmesi gereken ilk husus, grubun heterojen olması, diğeri ise çocuğa verilen işi bitirmesi ve ihtiyaç duyulan yardımları almasının sağlanmasıdır. Teknikle ilgili bir diğer husus ise öğrenen ve öğretenlerin, metodu ve metodun ruhunu iyi kavramış olmalarıdır.²⁶

Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim: İşbirlikli öğrenmede geliştirilen bir diğer teknik ise "Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim" (BSBÖ) tekniğidir. Bu teknikte ağırlıklı olarak hazır konuyu ortadan kaldırma, grup içi olumlu bağımlılık, bireysel değerlendirilebilirlik ve yüz yüze etkileşim gibi özelliklere önem verilmiştir.

BSBÖ tekniğinin uygulanışıyla ilgili biraz detaylı²⁷ bilgi vermek istiyoruz.²⁸ BSBÖ tekniğinde öğrencilere önce;

- a. Üzerinde durulacak olan konu (Ünite) tespit edilerek bildirilir.
- b. Öğrenciler ünite konusuyla ilgili sorular hazırlar.
- c. Bu soruları birbirlerine sorarak grup içerisindeki yetersizliklerini giderirler.
- d. Ayrıca diğer grup üyelerinin yapmış oldukları çalışmalarını da düzeltirler.

²³ Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 55

²⁴ Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 55-58; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 206-210.

²⁵ Yılmaz-Sünbül, *Öğretimde Planlama*, s. 160; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 210, 211; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 210, 211.

²⁶ Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 60, 61; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 211, 212.

²⁷ Bu teknikle ilgili açıklayıcı bilgiye diğer tekniklerden fazla yer vermemizin nedeni, örnek olarak vereceğimiz ders planı örneğinin bu teknikle ilgili olmasıdır.

²⁸ B.S.B.Ö tekniği için hazır bulundurulması istenen ve ön hazırlıkta temin edilmesi gereken malzemeler arasında; okuma parçası, soru-cevap kartları, temalar yaprağı, grup sunumu değerlendirme formu ve sınav malzemeleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bakınız; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 64-73.

e. Bu düzeltmeler yapılırken sınıfta tartışma zemininin oluşması, öğrenim sürecine pozitif katkılar sağlar.

BSBÖ tekniği uygulanırken, ilk olarak;

a. Gruplar oluşturulur.

b. Grupların büyüklüğü, tekniğin felsefesine uygun olarak ortalama beş civarında olmalıdır.

c. Bir okuma parçası tespit edilir.

d. Tespit edilen okuma parçası/hikâye/öykü her birey tarafından sessizce okunur.

e. Öğrenciler okudukları metinlerle ilgili sorular hazırlarlar.

f. Öğrencilerin bireysel olarak hazırladıkları sorular, daha sonra grup sorusuna dönüştürülür.

g. Hazırlanan bu sorular diğer grup üyelerine sorulur.

h. Grup üyelerinin birbirinin sorusuna cevap vermesi ve cevapları öğrenmesi açısından öğrencilerin grup içerisindeki görevleri dönüşümlü olarak değiştirilir.

i. Hazırlanan grup soruları grup postacıları tarafından diğer gruba gönderilir.

i. Gruplar kendilerine gönderilen bu soruları sınıfın huzurunda cevaplarlar. Grup sunumunu sınıfta rasgele bir öğrenci yapar.

j. Sunumlar öğretmen ya da diğer öğrenciler tarafından değerlendirilir ve grup puanı oluşturulur.

k. Öğrenciler grup çalışması esnasında kendi davranışlarını değerlendirerek olumlu ve olumsuz tarafları ortaya çıkarırlar.

l. Grupların sunumu tamamlandıktan sonra, öğretmen konuyla ilgili genel tartışma başlatır. Bu tartışma konuyla ilgili eksik kalan, anlaşılmasında problem olan tüm sorunların giderildiği bir değerlendirme olur.

Tüm bu aşamalardan sonra öğrenciler bireysel olarak sınava tabi tutulurlar. Değerlendirmeden sonra gruplara “çok başarılı”, “başarılı” ve “az başarılı” gibi grup ödülleri verilir. Önemli olan grupların birbirleriyle yarıştırmaması ve başarı sıralamasının yapılmamasıdır. BSBÖ tekniğinde en önemli dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi hiç kuşkusuz öğretmenin rolüdür. Öğretmenin etkinlikleri yönlendirmesi, gruplar arasında dolaşması, öğrencilere takıldıkları yerde yardımcı olması, tekniğin başarısında riayet edilmesi gereken önemli ayrıntılardan bazılarıdır.²⁹

D. İşbirlikli Öğrenmenin Avantaj ve Dezavantajları

Eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütürken öğrencilerin teknikler hakkındaki teorik bilgileri bilmeleri ve bu bilgileri pratikte uygulamaları eğitimde nitelik açısından önemlidir. Rasgele, geleneksel yollarla uygulanan yöntemler, eğitim-

²⁹ Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 64-74; Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, s. 214, 219.

öğretimde verimli olmayacaktır. Güncel yöntemlerin öğrenilmesi ve kullanılması ise, ilk bakışta uygulanması zor ve karmaşık gelebilir. Hâlbuki teorik olarak, felsefiyle birlikte kısa sürede öğrenilen bir yöntem, uzun yıllar eğitim-öğretimde kullanılabilir. Onun için yöntemlerle ilgili becerilerin kazanılması, belirli bir vakti alıyor gibi telakki edilse de, yöntemin uygulanması nedeniyle elde edilecek verim ve kat edilecek mesafe çok daha ekonomik, uygulanabilir olacağından kaliteyi de beraberinde getireceğinden kuşku yoktur.

İşbirlikli öğrenme, öğrencilerin öğrenmeye etkin katılımından dolayı grup üyeleri üzerinde bilişsel ve duyuşsal öğrenme açısından daha etkilidir. İşbirlikli öğrenme sonucunda öğrencilerin birbirleriyle olan etkileşimi neticesinde özellikle öğrenme gücünü çeken öğrencilerin öğrenmesi, hem daha kısa sürede, hem de daha hızlı bir şekilde gerçekleşecektir.³⁰

İşbirlikli öğrenme hem öğrenen hem de öğretene açısından sorumluluk sahibi ve sabırlı olmayı öğretir. Öğrenciler metodun felsefi ve uygulanışıyla ilgili temel becerileri zamanla kazanır. Yöntemin aktif olarak kullanılmaya başlamasıyla birlikte öğrencide sosyalleşme, paylaşma ve bilinç düzeyi artar. Bu yöntemde öğrenci, öğrenimin her aşamasına katıldığı için dersler daha aktif hale gelir. Öğrencinin iletişim, konuşma, araştırma ve tartışma becerileri gelişir. Grup içerisinde sorumluluk alabilecek niteliğe ulaşırlar. Böylelikle öğretim ve öğrenim kalitesi de pozitif yönde ilerleme kaydeder.³¹

İşbirlikli öğrenmede öğrencilerin grup içerisinde geçirdikleri zaman, onlar için grup içinde iş yapma bilgi ve becerisini geliştirme yanında, grup içi yardımlaşma nedeniyle, üst düzey konuların, daha kolay anlaşılmasında ve derse yüksek oranda katılımı sağlayarak sınıf disiplininin sağlanmasında etkin bir rol alacaktır. Diğer taraftan da grup bilinciyle hareket etme düşüncesiyle her bir bireyin öğrenmesi sağlanmaktadır. Ek bir zaman ve ekonomik maliyet getirmemesi, sosyalleşmeyi teşvik etmesi, işbirlikli öğrenmenin diğer yöntemlere göre tercih edilmesini gerektiren hususlar olarak ön plana çıkmaktadır.³²

Her öğrenme yönteminin getirdiği yenilikler ve avantajlar yanında, bazı dezavantajları da bulunmaktadır. Bu durum, bazen yöntemin uygulayıcısı olan öğreticiden, yöntemin ana unsuru olan öğrenciden, bazen de öğrenilecek konunun özelliğinden, fizikî, sosyal ve psikolojik nedenlerden kaynaklanabilir.

İşbirlikli öğrenmenin dezavantajlarını şöyle özetlemek mümkündür; İşbirlikli öğrenmede kendine güveni az olan öğrencilerin gruba aidiyet konusunda zorlandıkları gibi, yeterli öğrenme sorumluluğu taşımayanlar daha fazla öğrenmek isteyenlere mani olabilirler. Yetenekli öğrenciler gruba uyma, arkadaşlarına saygılı olma gibi nedenlerden dolayı yeteneklerini daha az gösterirler. Bir diğer husus, fazla yetenekli olan grup üyeleri, diğerleri üzerinde öğrenmelerden dolayı meydana

³⁰ Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme*, s. 498, 499; Doğan-Tosun, *İlköğretim 6., 7. ve 8. Sınıflar*, s. 123.

³¹ Tan, *Öğretimi Planlama*, s. 141; Saban, *Öğrenme*, s. 204-205; Doğan-Tosun, *İlköğretim 6., 7. ve 8. Sınıflar*, s. 123; Korkmaz, *Fen Eğitiminde*, s. 26.

³² Kemertaş, *Öğretimde Planlama*, s. 167; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 115-116; Korucu, *Probleme Dayalı*, s. 27; Doğan-Tosun, *İlköğretim 6., 7. ve 8. Sınıflar*, s. 124.

na gelen gecikmelerde, başarısızlıklarda vb. olumsuzluklarda zayıf grup üyeleri üzerinde baskı oluşturma gibi olumsuz tavırlar sergileyebilirler.

İşbirlikli öğrenme, yalnız başına başarı şansı elde etmesi güç olan çocukların, daha çok başvuracakları bir yöntem olarak görülmektedir. Bu yöntemle bir ders saati süresince öğrenilecek dersin kısa sürede öğrenilmesi nedeniyle, dersten geriye kalan sürenin iyi değerlendirilememesi nedeniyle zeki öğrencileri tembelliğe sevk edecektir. Grubun öğrenmeye karşı ilgisiz ve isteksiz oluşu, bireysel başarı gösteren öğrenciler açısından bir olumsuzluk oluşturacaktır. Grup içerisinde zaman zaman yapılan tartışmaların kırıcı ve yıkıcı olması da yöntemin bir dezavantajı olarak karşımıza çıkmaktadır.³³

E. İşbirlikli Öğrenmenin Diğer Yöntemlerden Farklı Yönleri

Tablo 1: İşbirlikli Öğrenme ile diğer geleneksel öğretim yöntemleri arasındaki farklar:³⁴

İşbirliğine Dayalı Öğretim Grupları	Geleneksel Öğretim Grupları
Grup üyeleri arasında olumlu bağlılık vardır. Bu bağımlılığın içinde amaç, kaynak, ödül, rol, sembol tanıtımı, görev ve tepki bağımlılığı vardır. Gruptaki çocuk bireysel hedefine ancak diğer çocuklar da başarılı olursa ulaşabilir.	Grupta olumlu bağımlılık gözlenmez.
Gruplar heterojendir. Yetenek, cinsiyet, ırk, sosyal ve kişilik özellikleri açısından gruplar karmadır.	Heterojen grupların oluşturulmasına dikkat edilmez. Gruplar homojendir.
Liderlik grup üyeleri arasında paylaşılır.	Grubu yönlendiren bir lider vardır.
Grup üyeleri birbirlerinin öğrenmelerinden sorumludur. Grup sorumluluğu vardır.	Grup üyeleri birbirlerinin öğrenmelerinden sorumlu değildir. Bireysel sorumluluk vardır.
Gruptaki her üyenin en üst düzeyde öğrenmesinin gerçekleşebilmesi için üyeler arasında iyi ilişkilerin gelişmesi sağlanır. Grubun ortak ürününe vurgu yapılır. İş ve devamlılık önemsenir.	Öğrenciler, genellikle bireysel olarak çalışırlar. Grup üyeleri bireysel olarak ürün ortaya koyarlar. Yapılan işe önem verilir.
Liderlik, iletişim yeteneği, dürüstlük, karar verme yeteneği, grupta ortaya çıkan çatışmaların çözümü, paylaşma gibi sosyal beceriler doğrudan öğretilir.	Sosyal becerilere daha az önem verilir. Bireylerarası ilişkiler, küçük grup becerileri yanlış biçimlendirilir. Yarışma odaklıdır.
Öğretmenin, grupta ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışma, yönlendirmelerde bulunma, dönüt verme gibi gözlemci ve katılımcı rolleri vardır.	Öğretmen gruplara nadiren karışır, gözlemlerde bulunur. Gruba önem vermez, bireysel çalışmalarını değerlendirir.
Öğretmen, grubun daha etkili olarak çalışabilmesi için uygulama sürecindeki işlemleri yapılandırır.	Öğretmen, grup çalışmalarında uygulama sürecinde işlemleri yapılandırır.
Grupta, her üyeye çalışacağı, değerlendireceği bir materyalle ilgili sorumluluk verilir. Grup üyeleri birbirlerine ilerlemeleri konusunda dönüt verirler.	Grup çalışmalarında sorumluluk paylaşımı yoktur. Karşılıklı olarak yardımlaşma çok azdır.

³³ Büyükkaragöz, *Program Geliştirme*, s. 101; Öner, *İlköğretim 7. Sınıf*, s. 32,33.

³⁴ Bu tablo, ilgili kaynaklardan bazı değişiklikler yapılarak alınmıştır. Yıldız, "İşbirlikli Öğrenme," *HÜEDF*, yıl: 1999, sy: 16-17, s. 157; M. Akif Özer, "Etkin Öğrenme", *Bilgi*, yıl: 2005, sy: 35, s. 114.

F. Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde İşbirlikli Öğretim Yönteminin Uygulanması Örneği

Genel eğitimde uygulanan yöntem ve teknikler, özel eğitim alanı olan Din Eğitiminin genç nesillere verildiği Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde de uygulanmalıdır. Bugün Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde pek çok yöntem ve tekniğin uygulandığı bilinmektedir. Bununla ilgili akademik çalışmalarda yöntemlerin uygulanışı, avantajları ve dezavantajlı çok yönlü olarak açıklanmıştır. Biz bu çalışmamızda dünyada çok yaygın olarak kullanılmakta iken, son yıllarda Türkiye’de de genel eğitimde ve eğitimin farklı alanlarında hızla yaygınlaşmaya başlayan işbirlikli öğrenme yönteminin, din eğitimi-öğretimi faaliyetlerinde de kullanılabileceğini³⁵ örneklendirmek istiyoruz. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin her aşamasında olumlu dönütleri olan İşbirlikli Öğretim Yönteminin, Örgün Din Eğitiminde de kullanılmasının dini bilgilerin öğrenilmesi ve öğretilmesinde yadsınamayacak bir katkısının olacağı muhakkaktır.

Buraya kadar verilen bilgilerden sonra İşbirlikli Öğrenme Yönteminin/Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim (BSBÖ) tekniğinin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde nasıl uygulanabileceğiyle ilgili bir örnek sunmak istiyoruz.

G. İşbirlikli Öğrenme Ders Planı Form Örneği³⁶

BÖLÜM I

Ders	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi
Sınıf	4. Sınıf
Öğrenme Alanı	İbadet
Ünite Adı/No	Temiz Olalım
Konu	1. Dinim Temiz Olmamı İstiyor 2. Bedenimi ve Elbiselerimi Temiz Tutarım 3. Çevremi Temiz Tutar ve Korurum 4. Temizlik Sağlığım İçin Önemlidir 5. Ünitemizi Değerlendirelim Ünite sonu bilgi yarışması
Önerilen Süre	6 Hafta
Öğretme-Öğrenme yöntem ve teknikleri	İşbirlikli Öğrenme/ Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim Tekniği (BSBÖ)

³⁵ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 286-287; Akyürek, *Din Öğretimi*, s. 111-121.

³⁶ İşbirlikli Öğrenme Ders Planı Form Örneği formunun Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde uygulanmasıyla ilgili ders planı form örneği geliştirilirken aşağıdaki çalışmalardan alıntılar ve uyarlamalar yapılmıştır; İkinci, “İşbirliğine Dayalı Öğrenme”, s. 103-107; Açıkgoz, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 64-74; Genç, *İşbirlikli Öğrenme*, s. 234-259.

BÖLÜM II

HEDEFLER

Akademik	İslam dininin temizliğe verdiği önemin farkında olur İbadet ile temizlik arasında ilişki kurar Sağlıklı olmada temizliğin yeri ve önemini anlar Beden ve elbise temizliğine özen gösterir Giysilerini temiz tutmaya istekli olur Manevi temizliğin ne olduğunu kavrar Allah'ın temiz olanları niçin sevdiğini açıklar Düşünce ve davranışta temizliğin ne olduğunu açıklar
Sosyal Beceriler	Çevrenin temiz tutulmasını, korunmasını öğrenir ve nasıl temiz tutulacağını açıklar. Beden ve çevre temizliğinin sağlık açısından önemini açıklar Allah'ın sevgisini kazanmada temizliğin önemini yorumlar Giysileri temiz kullanmak gerektiğini ve bunun sağlık açısından önemini söyler. Temiz olmakla ilgili ayet ve hadis meali söyler

BÖLÜM III

ÖĞRETİM ÖNCESİ KARARLAR

Grup Büyüklüğü	Grupların 5'er üyeli olarak oluşturulması hedeflenmektedir. Sınıfın durumuna göre 6'lı olarak da oluşturulması düşünülebilir.
Gruplara Öğrenci Belirleme Yöntemi	Gruplara öğrenci belirlenirken, öğrenciler cinsiyet, başarı durumu, sosyo-ekonomik durumu gibi farklı özellikler açısından değerlendirilerek grupların heterojen bir özellik taşımasına özen gösterilmelidir. Grupların belirlenmesinden sonra her gruba ayrı ayrı isimler verilmelidir. Gruplara verilen adlar öğrencileri motive ve ilgisini ders ortamına çekmede yararlı olacaktır.
Roller	Öğrencilere okuyucu, yazıcı, katılımcı, sağlayıcı (cesaretlendirici), denetleyici vb. rolleri vererek, öğrenci-öğrenci etkileşimi yapılandırılmalıdır.
Sınıf Düzenlemesi	Oluşturulan grupların birbirlerine olumsuz etkilerini önlemek için, grup üyeleri mümkün olduğu kadar birbirlerine aralıklı, arkadaşlarını yüz yüze görebilecekleri ve kolay duyabilecekleri, hem öğretmen kontrolünün, hem de onlarla iletişimin kolay olabileceği bir ortamda hazırlanmalıdır.
Materyaller	Materyaller dağıtılırken grupta olumlu bağımlılığın tam anlamıyla gerçekleşmesi ve her öğrencinin bilgilerini birbirleriyle paylaşmaları için materyalin bir kısmı verilmelidir. Bir ders işlenişinde olması gerekenleri, örnek bir okuma parçası, soru yanıt kartları, temalar yaprağı, grup sunumunu değerlendirme formu ve sınav şeklinde sıralayabiliriz. Ders kitabı, Kur'an-ı Kerim Meali, Hadis kitapları, Ansiklopediler, Projeksiyon, Görsel Materyaller, Hz. Muhammed'in (s.a) hayatı ve örnek Ahlâkı, Konuyla ilgili diğer kitap, dergi, makale ve dokümanlar.

BÖLÜM IV

GÖREVLERİ ve İŞBİRLİĞİNİN YAPISINI BELİRLEME

Yapılacak Görev	<p>Öğrencilere yöntemin uygulanması aşamasında geçen süreçteki; grupların oluşturulması, görev dağılımı, grup üyelerinin sorumlulukları, hangi konunun işleneceği, yöntemin uygulanmasında öğrencilerin ve öğretmenin uyması gereken kurallar, gerekli kavram, ilke ve prosedürler açıklanacak her grup üyesinin sorumluluğu hatırlatılacaktır.</p> <p>Öğretmen, öğrencileri motive etmede dikkati çekme açısından; sadece maddi açıdan temiz olmak yeterli midir?</p> <p>Sadece manevi açıdan temiz olmak yeterli midir?</p> <p>Maddi ve manevi temizlikten hangisi önce gelmelidir? gibi sorular yönelterek ilgiyi artırmalıdır.</p> <p>Ayrıca onlara bu dersin sonunda, "İslam'ın temizliğe, beden ve giysi temizliği, maddi, manevi ve çevre temizliğine verdiği önem öğrenilecek, böylelikle Allah'ın sevgisi de kazanılacaktır." şeklinde vurgu yapılarak derse başlanacaktır.</p>
Başarı Ölçütü	<p>Öğrenci başarısı değerlendirilirken grubu oluşturan öğrencilerden her açıdan ortalama durumda olan bir öğrencinin bilgi ve beceri kazanabilmesi kriter alınmalıdır.</p> <p>Öğrencinin maddi ve manevi temizlik, giysi temizliği, çevre temizliği, düşünce ve davranışta temizlik konularında elde etmiş olduğu bilgi, beceri ve davranış durumu dikkate alınır.</p>
Olumlu Bağımlılık	<p>"Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" ve "birlikte batmak ve birlikte çıkmak", "ya hep ya hiç" gibi grup bağımlılığını pekiştirecek ilkelere yola çıkılarak, öğrencilerin en azından arkadaşları için başarılı olmak zorunda olduklarına inanmaları sağlanmalıdır. Her zaman karşılıklı hedefler belirlenmelidir. Öğrenciler hem kendi, hem de grubun diğer üyelerinin öğreneceklerinden sorumlu oldukları bilincinde olmalıdırlar.</p> <p>Konu araştırılırken herkes kendi imkânları ölçüsünde kütüphanelerden, internet ortamından yazılı ve görsel basından, basılı ve elektronik kitaplardan, büyüklerin tecrübelerinden, yaşanmış olaylardan ve İslam tarihinden örnekler getirecek böylelikle herkesin gruba imkânları ölçüsünde bir katkısı olacaktır.</p>
Bireysel Sorumluluk	<p>Yöntemin özü gereği her öğrencinin göreviyle ilgili kendi sorumluluğuna düşen kısmı yapma ve diğer grup üyelerine yardımcı olma sorumluluğuna hissetmesi gerekir. Bunu sağlamak için rasgele seçilmiş grup üyelerine uygulamaya esnasında sıklıkla sözlü sınavlar yapılır. Ayrıca grup üyelerinden birisinin, öğrenip öğrenmediğini anlamak için, uygun roller verilerek denenebilir.</p> <p>Dersten istenen verimin elde edilebilmesi için genel anlamda İşbirlikli Yöntemle ilgili, özel olarak da Birlikte Sorulmuş Birlikte Öğrenelim Tekniği (BSBÖ) ile ilgili bilgiler verilerek tekniğin anlaşılması ve uygulanmasında ortaya çıkabilecek muhtemel olumsuzluklar önlenektir.</p> <p>İşlenecek olan konu bir önceki derste öğrencilere dağıtılacak, öğrencilerin derse önceden hazırlıklı gelmeleri sağlanacaktır.</p>
Gruplar arası İşbirliği	<p>Grup çalışması esnasında herkes kendi grubunun başarısı için çaba sarf eder. Diğer gruplarla ilişki kurmaz, kendi grubunun öğrenmesine, gruptaki bilgi eksikliği olan grup üyelerinin eksikliklerini tamamlamasına gayret eder.</p> <p>Öğretmen, öğrencileri grupla çalışırken nelere dikkat etmeleri gerektiği konusunda bilgilendirir. Grup üyelerinin birbirlerine rakip olmadıkları, bilakis yardımcı olacakları "öğrenmenin veya öğrenememenin hep birlikte" olacağı mantığının yerleşmesi sağlanmalıdır.</p> <p>Öğrenme yetersizliği olan grup üyelerinin, öğrenmelerine yardımcı olması gereken tedbirler alınmalı, grup içinde daha başarılı olanların, diğerleriyle daha iyi iletişime girmeleri ve grup başarısına katkıları üst seviyeye çıkarılmalıdır.</p>

Beklenen Davranışlar	Grupta görmek istediğimiz davranışlar konusunda ne kadar spesifik olursak öğrencilerin de o davranışları gösterme olasılıkları o kadar yüksektir. Sosyal beceriler grupta kalma, grubun faaliyetlerine, etkinliklerine aktif olarak katılma, konuşmada alçak ses kullanma, gruba katılımı özendirme, özetleme, konunun inceliklerine kadar detaylandırma, anlatılanlara eleştirel düşünceyle bakabilme reflekslerini geliştirmelidir. Öğrencileri, kendilerinde görmek istediğimiz davranışlar ve eylemler konusunda sürekli olarak yönlendirmeli ve teşvik edilmelidir.
1. Gözlem Biçimi	Derse katılımları esnasında, sınıfta diğer arkadaşlarıyla olan diyaloglarında, birebir muhatap alınma durumlarında öğrenci izlenmelidir. Öğrenciler derslerine çalışırken, üzerinde çalışmakta oldukları konuyu anlayıp anlamadıklarını görmek için öğretmen sınıfta sürekli dolaşmalıdır. Yerinde müdahale, onaylama veya tebrik ederek öğrencilerin yanında olmalıdır. Öğretmen tarafından her bir öğrenci ve gruba ait veriler toplanmalıdır.
2. Gözleyen	Öğrencilerin birbirlerini gözlemleyerek hem yüz yüze etkileşimi sağlanabilir, hem de grup içi oto-kontrolü gerçekleşmiş olur. Bir diğer husus ise öğrencilerin sosyal hayatta ve evdeki davranışlarını uzaktan aileleri yardımıyla, davranışları takip etme imkânı olur.
3. Takım Çalışmasına Müdahale	Öğrencilerin takım çalışmasını gerçekleştirirken yöntemin ruhuna uygun hareket etme bakımından grup ve gruplar arası oturma düzeni birbirlerini görece şekildedir olmalıdır. Öğretmenin aralarda rahatça dolaşması ve müdahale edeceği veya rehberlik edeceği durumlarda süreci yönetmesinin, yöntemin uygulanma felsefesi açısından eğitimde verimlilik ve kaliteyi artırmaya yönelik katkısı olacaktır Öğretmen gerek gördüğü durumlarda farklı yöntemlerden de yararlanmaya gidebilir. Bu durum yönetime eksiklik değil, farklı bir renk katacaktır. Diğer taraftan öğretmen, "Temizlik sağlıklı bir hayat açısından dikkat edilmesi gereken hususlardan birisidir. Birçok hastalığın oluşması ve yayılmasında temizliğe riayet edilmemesinin etkisi vardır. Kişinin manevi açıdan temiz, kendisiyle ve toplumla barışık, çevresine yararlı, pozitif enerjiyle donanımlı olması her zaman istenen bir durumdur." diyerek öğrencilerin grup çalışmasına başlamalarına öncülük etmiş olur.
4. Diğer	Öğretmen grup çalışmasını yakından takip ederek verilen konu, ödev anlaşılma- mışsa ya da grup olarak birlikte üretme ve öğrenmede güçlükler, sıkıntılar yaşanıyorsa, öğrencilere çıkış yolunun gösterilmesinde bazı ek açıklamalar, konuyu netleştirme gibi benzer yardımlar yapılabilir.

BÖLÜM V DEĞERLENDİRME

1. Grup üyelerinin bireysel öğrenmesini değerlendirme	Öğrenciler grup içerisinde bireysel öğrenme açısından diğer arkadaşlarından ne kadar yararlanabiliyor. Takım ruhuna uygun hareket edebiliyor mu? Öğrenciler takıma katkı yaparlarken kendileri açısından verimli ve kaliteli bir öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediği sorularına cevap aranmalıdır Öğrencilerin işbirlikli öğrenmeye ne derece hazır olup olmadıkları, bireysel ve sosyal becerileri ne kadar etkin kullandıkları, grup içerisinde verilen ödev ve görevleri yerine getirmede ne derece başarılı oldukları değerlendirilmelidir.
2. Grup verimliliğini değerlendirme	İşbirlikli öğrenme yöntemini uygularken, bir konunun öğrenilmesinde, öğrenmenin ne derece etkili olduğu veya olmadığı hususu değerlendirilmelidir. Öğrencilerin, grup çalışmasına katılımları, uyumları, kendi öğrenmeleri ve grubun, diğer gruplara oranla başarıları değerlendirilebilir. Eğer istenen verim elde edilememişse, bunun nedenleri üzerinde durularak, bir sonraki etkinlik ve konu çalışmasında sorunları bertaraf edilerek yöntemin etkin kullanılabilmesi için problemler çözüme kavuşturulmalıdır. Öğretmen, öğrencileri grupla çalışırken nelere dikkat etmeleri gerektiği konusunda bilgilendirir. Grup üyelerinin birbirlerine rakip olmadıkları, bilakis yar-

	<p>dımcı olacakları “öğrenmenin veya öğrenememenin hep birlikte” olacağı mantığının yerleşmesi sağlanmalıdır.</p> <p>Öğrenme yetersizliği olan grup üyelerinin, öğrenmelerine yardımcı olmada alınması gereken tedbirler alınmalı, grup içinde daha başarılı olanların diğerleriyle daha iyi iletişime girmeleri ve grup başarısına katkıları üst seviyeye çıkarılmalıdır.</p> <p>Öğretmen, grup verimliliğini değerlendirirken, aşağıdaki gibi kısa sorularla öğrenmenin gerçekleşip-gerçekleşmediğine dair dönütleri alabilir.</p> <p>Temizlik nedir? Sağlık açısından önemini açıklayınız.</p> <p>Maddi ve manevi temizlik nedir? Aralarında ne gibi farklılıklar vardır?</p> <p>İnsanın sadece maddi veya manevi açıdan temiz olması yeterli midir?</p> <p>Çevre temizliğinde bireye düşen görev nedir. Çevre temizliğinden birey mi, yoksa kamu kurum ve kuruluşları mı sorumlu olmalıdır?</p>
3. Küçük grup işleyişini değerlendirme	Grubun işleyişinde, grup içerisinde üyelere verilen görev ve rollerin yerine getirilmesinde, konunun işlenişinde, grup üyelerinin sorumlulukları konusunda duyarlılıkları ve grubun sağlıklı bir şekilde işleyişi değerlendirilmelidir.
4. Tüm sınıfın işleyişini değerlendirme	İşbirlikli öğrenmede, sınıftaki her grubun çalışmalarıyla ilgili karşılaştıkları sıkıntıların giderilmesi, grupların işleyişi esnasında fiziki mekân açısından karşılaşılabilecekleri muhtemel olumsuzlukları da nazarı dikkate alarak, yöntemin sorunsuz uygulanabilmesi için gerekli altyapının oluşturulmasındaki olumlu ve olumsuz dönütler değerlendirilmelidir.
5. Her bir öğrenciyi olumlu dönüt verme	<p>Yöntemin uygulanması aşamasında öğrencilerin karşılaştıkları sorunlara anında çözüm üretilmelidir. Grup içerisinde üyelerin birbirlerine anlatmakta yaşadıkları güçlükleri aşmak için yol gösterici bir fonksiyon üstlenilmelidir. Öğretmenin gruplar arasında dolaşarak, ortaya çıkan problemlere yardımcı olarak, hem bireysel hem de grup öğrenmesini gerçekleştirmede kolaylıkları da beraberinde getirecektir.</p> <p>Ayrıca öğrenciyi pozitif katkısı açısından maddi, manevi ve çevre temizliğine önem veren kişilerin toplumda herkes tarafından sevilen kişiler olduğu vurgusu yapılarak, böyle bir kişi olması durumunda kendisi açısından oldukça fazla olumlu dönütlerinin olacağı söylenmelidir.</p>
6. İyileştirme hedeflerini belirleme	<p>Öğretmen, öğrencilere gelecekteki öğrenmenin daha nitelikli olması için, geçen öğrenme sürecinin başarılı geçtiğini, ancak daha iyisini başarabileceklerini söyleyerek onları motive edebilir.</p> <p>İşbirliği içerisinde çalıştıkları zaman başaramayacakları bir hususun ve anlayamayacakları bir konunun olmadığı bilinci, öğrenciyi kazandıracaktır. Öğrencide gelecekteki konulara hazırlanırken üst düzey çalışması düşüncesinin oluşması sağlanacaktır.</p> <p>Öğrencilere geçmişle karşılaştırma yaptıklarında kendilerinin maddi-manevi, çevre, giysi temizliği gibi farklı temizlik açılarından önceki nesillerden farklı ve daha iyi olacakları, bunu başarmada önlerinde bir engel olmadığı gerçeği fark ettirilmelidir.</p>
7. Başarıyı kutlama	Öğrenmenin gerçekleşmesi, öğretilmek istenenin de öğretilmesinden sonra öğrencilere böyle bir başarıyı elde etmeleri sonucu güzel bir kutlamayı hak ettikleri söylenmelidir. Öğrenciler ayrıca tek tek tebrik edilmelidir.
8. Diğer	<p>İşbirlikli öğrenme yönteminin uygulanması aşamasında zahiri olarak problem görülmesi de işin sağlanmasını yapma açısından mini bir değerlendirme formuyla öğrencilerin görüşleri alınabilir.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Anlatılan dersin konusu neydi? 2 Konuyla ilgili ana hatlarıyla neler öğrendin? 3 Grubun başarılı bir üyesi miydin? Katılımın nasıldı? 4 Gelecekteki işbirlikli öğrenme çalışmalarınızda daha da başarılı olmak için neler yapılmalı? 5 Bu etkinlik neticesinde ne derece başarılıyım?

	<p>Bu değerlendirme sonucu öğretmen, kendi yorumlarını da ekleyerek yöntemle ilgili dezavantaj oluşturabilecek muhtemel olumsuzlukları giderme yoluna gidecektir.</p> <p>Ayrıca konunun açıklığa kavuşması için diğer ilgili derslerden de yararlanılabilir.</p>
--	--

Sonuç ve Öneriler

Eğitim-öğretim faaliyet ve etkinlikleri, insanların hayatında daima önemli bir yer tutmuştur. Ülkelerin ekonomik durumu, gelişmişliği, teknolojisi, kültürü ve dini ne olursa olsun, eğitim-öğretim, her zaman ilk planda yer almıştır. Her millet yeni nesilleri, daha bilgili, daha kültürlü ve daha donanımlı bir şekilde yetiştirmenin çabası içerisinde. Bunun için de eğitimde sürekli yeni yöntem ve teknikleri kullanma arzusunda. İşte makalemizin konusu olarak ele aldığımız ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DİKAB) derslerinde kullanılması durumunda önemli katkılarının olacağına inandığımız “İşbirlikli Öğrenme Yöntemi”, DİKAB derslerine, öğrenme ve öğretme süreçleri açısından yeni bir bakış açısı getirecektir.

İşbirlikli öğrenme yönteminin aslında İslam öğretiminin ruh ve felsefesine uygun olduğunu söylemekte yarar vardır. Çünkü dinin insanlardan ısrarla yapılmasını istediği ve önemseydiği bir arada bulunma, sevgi, saygı, dayanışma, empati, grup bağlılığı, kardeşlik gibi bir kısım davranış şekilleri, işbirlikli öğrenme yönteminde de bulunmaktadır. Dolayısıyla din eğitiminde uygulanması açısından fazla bir problemle karşılaşmayacağı kanaatindeyiz.

İşbirlikli öğrenmenin, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DİKAB) derslerinde uygulanmasıyla, başarı düzeyi düşük ve öğrenme güçlüğü çeken öğrencilerin, konuyu öğrenme süreleri azalacak ve daha hızlı gerçekleşecektir. Bununla birlikte öğrencileri Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersini anlamaya ve ilgiyle izlemeye motive edecektir.

Sure, dua ve bazı dini bilgilerin ezberlenmesi ve Kur'an öğreniminde, işbirlikli öğrenme yönteminin uygulanması, öğrencilere kısa zamanda öğrenme kolaylığı ve avantajı sağlayacaktır.

Din eğitimi-öğretiminde işbirlikli öğrenme yönteminin kullanılmasıyla, rekabetçi ve bireysel sınıf ortamından uzaklaşarak gerçekleşen öğrenme durumundan daha fazla kazanımlar olacaktır.

İşbirlikli öğrenmenin kalabalık sınıflarda uygulanamayacağı görüşünün aksine eğitim-öğretimi kolaylaştıracağını düşünmekteyiz. Çünkü kalabalık sınıf ortamlarında öğretmen, herkese tek tek söz verme ve muhatap olmak yerine, ortaya çıkacak problemlerin çözümüyle meşgul olacak, bir orkestra şefi gibi sınıfı yönetecektir. Böylelikle öğretmen, daha az beden, zihin, fizik gücü sarf ederek arzu edilen fazla öğrenimin gerçekleşmesini sağlamış olacaktır.

Öneriler;

Öğretmenler, işbirlikli öğrenme yöntemi konusunda mutlaka hizmet içi eğitim programı veya seminer programından geçirilmelidir. Çünkü hem yeni bir yön-

tem olması hem de din eğitimi-öğretiminde kullanılmıyor olması öğretmenlerin bu konuda eğitilmelerinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

İşbirlikli öğrenme yönteminin uygulanacağı sınıflar, yöntemin uygulanabileceği şekilde dizayn edilmelidir.

İşbirlikli öğrenme yöntemiyle ilgili akademik başarıları ve erişti düzeylerine yönelik yarı deneysel çalışmalar yapılarak ortaya çıkabilecek problemler giderilmeli ve ortaya çıkan sonuçlar doğrultusunda, işbirlikli öğrenme, din eğitimi-öğretiminde uygulanabilirliği açısından daha da geliştirilmelidir.

Öğretim programları oluşturulurken, işbirlikli öğrenme yönteminin uygulamalarını içeren etkinliklere yer verilmelidir.

Kaynakça

- Açıkgöz, Kamile Ün, *İşbirlikli Öğrenme Kuram/Araştırma/Uygulama*, Uğurel Matbaası, Malatya 1992.
- , *Aktif Öğrenme*, Biliş yayınevi, İzmir 2007.
- , *Etkili Öğrenme ve Öğretme*, Biliş yayınevi, İzmir 2007.
- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretimi Model Strateji, Yöntem ve Teknikler*, Nobel yayınları, Ankara 2009.
- Altınok, Hülya, *İşbirlikli Öğrenme Kavram Haritalama, Fen Başarısı, Strateji Kullanımı ve Tutum*, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitimi Bilimleri Enstitüsü, İzmir 2004.
- Aydın, Fatih, *İşbirlikli Öğrenme Yönteminin 10. Sınıf Coğrafya Dersinde Başarıya, Tutuma ve Motivasyona Etkileri*, Gazi Ün, Sosyal Alanlar Eğitimi ABD, Coğrafya Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel yayınları, Ankara 2004.
- Büyükkaragöz, Savaş-Çivi, Cuma, *Genel Öğretim Metotları -Öğretimde Planlama ve Uygulama*, 10. Baskı Beta3, İstanbul 1999.
- Büyükkaragöz, Savaş, *Program Geliştirme*, (2. Baskı). Kuzucular Ofset, Konya: 1997.
- Demirel, Özcan, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 15. Baskı, Pegem A yayıncılık, Ankara 2009.
- Doğan, Recai -Tosun, Cemal, *İlköğretim 6.,7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi-Özel Öğretim Yöntemleri*, Pegem A yayıncılık, Ankara 2003.
- Ekinci, Necla, "İşbirliğine Dayalı Öğrenme", *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Editör: Özcan Demirel, Pegem A yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2007.
- Genç, Murat, *İşbirlikli Öğrenmenin Problem Çözmeye Başarıya Etkisi*, Marmara Ün., Eğitimi Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- Korkmaz, Hünkar, *Fen Eğitiminde Proje Tabanlı Öğrenmenin Yaratıcı Düşünme, Problem Çözme ve Akademik Risk Alma Düzeylerine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Kemertaş, İsmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Birsen Yayınevi İstanbul 2003.
- Korucu, Emine Nedime, *Probleme Dayalı Öğretim ve İşbirlikli Öğrenme Yöntemlerinin İlköğretim Öğrencilerinin Başarıları Üzerine Etkileri*, Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Anabilim Dalı Fen Bilgisi Öğretmenliği Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.
- Kurtuluş, Yıldız, "Sanat Eğitiminde İşbirlikli Öğrenme", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı:20, Ankara 2001.
- Yıldız, Nazlı, *İşbirlikli Öğrenme" Yönteminin İlköğretim 7. Sınıf Matematik Öğretiminde Öğrenci Başarısı Üzerine Etkisi*, Balıkesir Ün., Fen Bilimleri Enstitüsü, Matematik Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir 2001.
- Öner, Ümmühan, *İlköğretim 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Tarih Konularının Öğretiminde İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Öğrenci Başarısına Etkisi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2007.
- Özer, M. Akif "Etkin Öğrenmede Yeni Arayışlar: İşbirliğine Dayalı Öğrenme ve Buluş Yoluyla Öğrenme", *Bilig*, yıl: 2005. sy: 35.
- Saban, Ahmet, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 2. Baskı, Nobel yayınları Ankara 2002.
- Senemoğlu, Nurray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*, 12. Baskı, Gazi Kitabevi, Ankara 2005.
- Slavin, Robert E., *Cooperative Learning*, 2. Baskı, USA 1995.
- Tan, Şeref, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, 3. Baskı Ankara 2002.
- Taşpınar, Mehmet, *Kuramdan Uygulamaya Öğretim Yöntemleri*, Üniversite Kitabevi, Elazığ 2005
- Töremen, Fatih, *Öğrenen Okul*, Nobel yayını dağıtım, Ankara 2001.
- Yıldız Vesile, "İşbirlikli Öğrenme Ve Geleneksel Öğrenme Grupları Arasındaki Farklar," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999. sy: 16-17.
- Yılmaz, Ali, İşbirliğine Dayalı Öğrenme; Etkili Ancak İhmal Edilen Ya Da Yanlış Kullanılan Bir Metot, *Milli Eğitim*, Ankara 2001, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/150/yilmaz.htm> 1 11 2011
- Yılmaz, Hasan - Sünbül, Ali Murat, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Çizgi Kitabevi, 4. Baskı, Konya 2007. s. 154,155
- Yılmaz, Meliha, "Görsel Sanatlar Eğitiminde İşbirlikli Öğrenme" *Kastamonu Eğitim Dergisi*, cilt: XV, No:2, Kastamonu 2007.
- Zenginobuz, Betül, *İşbirlikli Öğrenme Yaklaşımlarının Öğrencilerin Ders Başarısına Etkisi (Geometri)*, Marmara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005.

İlahiyat Fakültesi Programlarındaki Seçmeli Dersler Üzerine Bir İnceleme

Adem Korukcu

Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ademkorukcu@hotmail.com

Özet

Seçmeli dersler öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap vermesi açısından büyük önemi olan derslerdir. Ayrıca seçmeli dersler, öğrencilerin dünyada meydana gelen inanç ve düşünce alanıyla ilgili değişimlerden kaynaklanan yeni durumlarla yüzleşmelerine, anlamalarına ve davranış geliştirmelerine rehberlik etme imkânına sahiptir. Bu yüzden seçmeli derslerde çeşitlendirmeye gidilmelidir. Seçmeli ders sisteminin kurum, öğretim elamanı, öğrenci ve diğer unsurlar da hesaba katılarak yapılacak müzakereler neticesinde yenilenmesi, kurumun hedeflediği öğrenme çıktılarının elde edilmesi ve öğrencilerin beklentilerinin karşılanması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat Fakültesi, din eğitimi, program, ilahiyat programı, seçmeli ders, program değerlendirme.

A Study on Elective Courses at the Programs of the Faculty of Theology

Elective courses have a great importance in terms of providing the interests and needs of students. In addition, elective courses have an opportunity to guide students' confrontation, understand and improve behavior to new situations which arising from changes in beliefs and thoughts area in the World. Therefore elective courses are needed to diversify. Renewal of system of elective courses in the result of negotiations with institutions, instructors, students and other elements is important in terms of providing the expectations of students.

Key Words: Faculty of Theology, religious education, program, program of faculty of the-ology, elective courses, program evaluation.

Atf

Adem Korukcu, İlahiyat Fakültesi Programlarındaki Seçmeli Dersler Üzerine Bir İnceleme, Marife, Kış 2011 S. 163-174

Giriş

İlahiyat Fakülteleri kuruluşundan beri, ihtiyaçlar doğrultusunda akademik yapısı ve programlarını sürekli geliştirerek, teknolojik ve bilimsel gelişmeler ışığında kendisini yenileyerek varlığını sürdürmektedir. Akademik bir tavırla din eğitimi ve din hizmetleri görevlerini yerine getirecek uzmanlar yetiştirmeye çalışan İlahiyat Fakültelerinin günün şartlarına uyum sağlayabilmesi için programlarında değişim ve gelişim kaçınılmazdır.¹ Söz konusu olan ilerleme çerçevesinde İlahiyat Fakültesi mezunların hizmet alanlarını dikkate alarak toplumsal değişim ve ihtiyaçlar doğrultusunda yeni program ve müfredata sahip olmaları gerekmektedir.² Yükseköğretimde söz konusu yenileşme ve ihtiyaçlara cevap verebilmenin bir boyutunu da seçmeli ders uygulaması oluşturmaktadır. Seçmeli dersler, “öğrencilerin isteğine göre belli bir listeden seçip okuduğu derler” olarak tanımlanmaktadır.³

Amacı ilgi ve yetenekleri göz önüne alınarak öğrencilerin gelişmelerini sağlamak olan seçmeli dersleri,⁴ herhangi bir öğretim kademesinde, zorunlu kredi bütünlüğü içerisinde diploma hakkı kazanabilmek için tamamlanması gereken zorunlu derslerin yanı sıra, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre seçebilecekleri (alternatifli) dersler olarak da tanımlamak mümkündür.

Seçmeli dersler, öğrencilerin kendi tercihlerine dayalı olmalarından ötürü, öğrencilerin bir işi seçmeyi ve başlatmayı tecrübe etmelerine imkân tanır. Seçmeli dersler, farklı sınıflardan farklı yeteneklere sahip öğrencileri bir araya getirir. Ayrıca bu dersler, öğrencilere verimli zaman geçirmeleri için faaliyet alanı ve imkân tanıdığı gibi, olumlu ilgiler geliştirmelerine de yardımcı olur. Öğrencilerin gerek akademik başarılarının gerekse okudukları bölümlere dair memnuniyetlerinin arttırılabilmesi için bu dersler birer fırsat niteliğindedir. Zira seçecekleri dersler onlara ilgi alanlarında daha fazla bilgi edinmelerini sağlamanın yanı sıra farklı alanlarda yeteneklerini geliştirmelerine de katkı sağlayacaktır.⁵

Yükseköğretim sistemimiz içerisinde yer alan tüm fakültelerde mevcut olan seçmeli ders sistematigi ve uygulaması yeniden gözden geçirilip tetkik edilmeye muhtaçtır. Zira bu derslerin ne amaçla öğretim programlarında yer aldığına ilişkin ortak bir kanaatin varlığı söz konusu değildir. Bu dersler bir programın tamamlama-

¹ Bilgin, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, s. 76.

² Aşkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *CÜİFD*, IX (2005) sy: 1, s. 1; Gözütok, “İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, s. 560.

³ Konca Aybar, Güzin Göçmenler, Hafize Keser, Mustafa Numanoğlu, Necmettin Teker, *Eğitim Teknolojileri Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2004, s. 147.

⁴ Milli Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması, s. 2.

⁵ Ülgen, “İlköğretim Okullarının 6, 7, 8. Sınıflarında Seçmeli Dersler”, *HÜEFD*, (1992), sy: 8., s. 109; Saraç, “Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmen Adaylarının Alanlarına Yönelik Lisans Programlarında Yer Almasını İstedikleri Seçmeli Dersler (Marmara Üniversitesi Örnekleme)”, *AİBÜEFD*, 8, (2008), Sy: 2, s. 3.

yıcısı ve onun temel bir parçası olarak algılandığı taktirde bir önem taşıyacaktır. Bu çalışmada öncelikle yükseköğretim sistemi içerisinde önemli bir boşluğu dolduran İlahiyat Fakültelerinin programlarında önemli bir yere sahip olan seçmeli derslerin tarihi seyri ele alınacaktır. Daha sonra seçmeli ders uygulamasına dair öne çıkan fikirler ele alındıktan sonra bu derslerin İlahiyat alanında sağlayacağı faydalar irdelenecektir. Son olarak da bu derslerin İlahiyat Fakültelerinde uygulanmasına dair önerilere yer verilecektir.

1. İlahiyat Fakültelerinde Seçmeli Dersler

İlahiyat Fakülteleri programlarında seçmeli derslerin gündeme gelmesi, bu kurumların açılışlarıyla aynı döneme denk gelmektedir. Ancak Yüksek İslam Enstitüleri'nin İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmesinden sonra, bu fakültelerin amaç ve programlarının sorgulanmasıyla, seçmeli derslere ilişkin ciddi değerlendirmelerin yapıldığını ve önerilerin getirildiğini görmekteyiz.⁶

Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi programına baktığımızda, sömestr usulünün uygulandığı (3 yıl/6 sömestr) seçmeli ders uygulamasının mevcut olduğunu görmekteyiz. Söz konusu uygulama, bu fakültenin 1932-1933 eğitim-öğretim yılı talebe rehberinde kayıt ve kabul esaslarının yer aldığı bölümde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Madde 4: İlahiyat Fakültesi'nde sömestr usûlü tatbik olunur. Talebe Tefsir ve Tarihi ile Hadis ve Tarihi dersleri mecbur olduğu halde cem'an altı ders intihap eder.

Madde 5: Fakülteye dâhil olan her talebe, intihap edeceği dersler hakkında bir müderris veya muallim rehberliğine müracaatla intihap olunacak dersleri bir varakaya yazarak bu varakayı o derslerin müderris ve muallimlerine imza ettirir...”⁷

Günümüzde faal olan İlahiyat Fakültelerine baktığımızda seçmeli derslere dair ilk uygulama 1949 yılında kurulmuş olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 31/7/1968 tarihinde yürürlüğe giren “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği”nden hareketle işleme konulmuştur. Öğretim; dersler, seminer çalışmaları ve tatbikâtlar biçiminde yürütülecek ve öğrenciler üçüncü ve dördüncü sınıflarda seçmeli iki ders grubundan birer tane ders seçecektir. Öğrencilerin bu birer saatlik/kredilik iki dersi seçecekleri ders grupları aşağıdaki şekilde belirlenmiştir: Birinci grup dersler: İslam Tarihi, İslam Dini ve Mezhepler Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Farsça ve Hat. İkinci grup dersler: İslam Felsefesi ve Tasavvuf, Mukayeseli Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psi-

⁶ 21-23 Ekim 1987 tarihlerinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından organize edilen Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu bu konuda önemli değerlendirmelere imkân tanımıştır. Bkz. Sarıncıoğlu, “Yüksek Din Eğitiminde Hedef ve Program” *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, s. 208-215.

⁷ İstanbul Darülfünûnu Talebe Rehberi, İstanbul 1932, ss. 29-33, Ayhan, Türkiye'de Din Eğitim'den nakille s. 42.

kolojisi, Dinî Türk Musikisi.⁸ İki derslik bir ders seçme imkânı yetersiz gibi görünse de konu Türkiye'nin eğitim tecrübesi açısından değerlendirildiğinde, küçük ama önemli bir gelişme olarak değerlendirilecektir. Eğitim süresi 1972'de beş yıla çıkan bu kurumda, dördüncü sınıftan itibaren Tefsir ve Hadis Bölümü ile Kelam ve İslam Felsefesi şeklinde iki ayrı bölüm oluşturulmuştur.⁹ Bu programda seçmeli derslere yer verilmemiştir.

İlk defa 1959 yılında açılan Yüksek İslam Enstitülerinin programlarına baktığımızda, seçmeli derslerin 1979-1980 eğitim-öğretim yılındaki programda yer aldığını görmekteyiz.¹⁰ Yüksek İslam Enstitülerinde uygulanan programda genel kültür dersleri arasında 1. ve 2. sınıfta uygulanmak üzere, 4 saatlik seçmeli ders bulunmaktadır. Bu uygulama, öğrenci tarafından, "Meslekî Türk Musikisi, Hüsn-i Hat, Kütüphanecilik, Paleografi ve Mezhepler Tarihi" derslerinden ikisini seçmek şeklinde gerçekleşmekteydi.¹¹ Yüksek İslam Enstitüleri'nde 1981-1982 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren uygulamaya konulan formasyon programında ikişer saatlik iki dersin yer aldığını görmekteyiz.¹²

Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak 1971 yılında kurulan İslamî İlimler Fakültesi programına bakıldığında, 1975-1976 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren uygulamaya giren programda altı çeşit seçmeli kültür dersine yer verilmiştir. Bu derslere ancak, 1977-1978 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulan programda rastlanılmamaktadır.¹³

1982 yılında İlahiyat Fakültesi adı altında ortak programa geçen bu üç ayrı kurum,¹⁴ 1982-1983 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren yeni bir programa kavuşmuş; hazırlık sınıfı ve buna dayalı dört yıl (sekiz yarıyıl) lisans eğitimi vermeye başlamıştır.¹⁵ Tefsir-Hadis, Kelam-İslam Felsefesi, İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler olmak üzere üç bölüme ayrılan programda ortak 241 saatlik 39 çeşit dersin yanı sıra 1 tane de (iki saat) seçmeli ders yer almıştır. Bu dersin seçimi, Türk Din Musikisi, Paleografi veya Farsça derslerinden biri ile sınırlıydı.¹⁶

1991-1992 Eğitim-Öğretim yılından itibaren Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi Sanatları şeklinde yeni bir bölümleşmeye giden

⁸ Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, ss. 54-55, 253.

⁹ Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, ss. 56, 254.

¹⁰ Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, s. 257.

¹¹ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 155; Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *UÜİFD*, 9, (2000), Sy: 9, s. 12; Turgut, "Akademik Bölümleşmenin Eğitim Öğretime Yansımaları", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, s. 207.

¹² Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", s. 14.

¹³ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, ss. 168-169.

¹⁴ Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Der.* (1999), Sy: 6, s. 265.

¹⁵ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 467; Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *AÜİFD*; 31, s. 12; Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", s. 33.

¹⁶ Uğur, "Türkiye ve Suudi Arabistan'da İlahiyat Tahsili Üzerine Bir Mukayese", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, s. 105; Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 190; Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, ss. 65-66. Sarıkcıoğlu, "Yüksek Din Eğitiminde Hedef ve Program", s. 212; Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", s. 35.

İlahiyat Fakülteleri yeni bir programa kavuşmuştur. Bu yeni program, seçmeli derslerin programdaki yeri ve ağırlığı açısından çok önemli bir gelişme sağlamıştır. Buna göre öğrencilerin üçüncü yarıyıldan itibaren toplam her dönemde 3 ders 6 kredi saati seçmeli ders almaları gerekmektedir. Bu programda seçmeli derslerin ağırlığı %17.91'e yükselmiştir. Öğrencilerin öğrenimleri boyunca almaları gereken kredi; zorunlu dersler, seçmeli dersler, öğretmenlik uygulaması, diploma/tez çalışması ve öğretmenlik dersleriyle birlikte 201 kredi/saat olarak belirlenmiştir.¹⁷

Seçmeli derslerin oran olarak programdaki ağırlıklarının artmasına karşın, bu sistemin işletilmesine yönelik eleştiriler mevcuttur. Temel eleştiri, bu derslerin işlevsel olmadığına yöneliktir. Aydın'a göre bu derslerin pratikte bir karşılığı söz konusu olmadığı gibi, öğrenciler ilgilerini, meraklarını doyumak ve yeteneklerini geliştirmek için değil, daha çok günübürlük kaygılarıyla bu dersleri tespit etmektedirler.¹⁸ Ayrıca öğrenciler, farklı alanlardan çok değişik seçmeli dersler seçmişler, bu nedenle, öğrencilerin belli bir alanda uzmanlaşması mümkün olamamıştır. Seçmeli dersler bir süre sonra "geçilebilecek dersler" olarak algılanmaya başlanmıştır.¹⁹

1998-1999 eğitim-öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakültelerinde yeni bir yapılanmaya gidilmiştir. Yeni düzenlemeye göre "İlahiyat Lisans Programı" ve "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı" İlahiyat Fakültelerinde uygulamaya konulmuştur.²⁰ Yeni İlahiyat lisans programı, %47.49 alan bilgisi dersleri, %12.70 genel kültür dersleri (%3.31'i felsefe grubu dersleri olmak üzere), %23.20 Arapça dersleri ve %16.57 seçmeli derslerden oluşmaktadır.²¹ Aynı dönemde İlköğretim DKAB Öğretmenliği programında da beşinci yarıyıldan itibaren 14 kredilik yedi adet dersi seçme hakkına sahip iken, İlahiyat Lisans programındaki öğrenciler ise, yine beşinci yarıyıldan itibaren 30 kredilik on beş adet dersi seçme hakkına sahiptirler.²²

Yükseköğretim Yürütme Kurulu'nun 22/07/2009 Tarihli Toplantısı'nda Zorunlu Arapça Hazırlık sınıfı bulunan İlahiyat Fakültelerinde uygulanmak üzere yeni bir İlahiyat Lisans müfredatı hazırlanmıştır. Bu müfredata göre, öğrenciler (2547 sayılı Kanun'un 5/1 maddesindeki ortak zorunlu dersler hariç) lisans eğitimi bo-

¹⁷ Aydın, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni, s. 214; Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, ss. 67-68, 262.

¹⁸ Aydın, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni, s. 214.

¹⁹ Kaya, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Problemi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, s. 214; Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", s. 37.

²⁰ Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, s. 467.

²¹ Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, s. 71. İlahiyat Fakültesinin bir bölümü olarak İlköğretim DKAB Öğretmenliği Programı ise, %26.95 alan bilgisi dersleri, %8.98 genel kültür dersleri, %29.77 öğretmenlik bilgisi dersleri, %12.37 yan alan dersleri, %13.48 Arapça dersleri ve %7.86 oranında seçmeli derslerden oluşan bir programla eğitime başlamıştır. Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, s. 70.

²² Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, ss. 247-249. Bu konuyla ilgili olarak, 17 Mayıs 1997'de DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen Üçüncü İlahiyat Fakültesi Dekanları Toplantısı karar tutanağında "Seçmeli derslere öğrencilerin ve bazen hocaların gereken önemi vermedikleri, bu derslerin öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda gelişmesine imkân verecek şekilde kullanılmalıdır... ifade edilmiştir. Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, s. 214.

yunca 118'i zorunlu, 32'si de seçmeli olmak üzere 150 krediyi tamamlamak zorundadırlar. Öğrenciler seçmeli derslerden Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümlerinin her birinden en az 8 krediye yer vermeleri gerekmektedir.²³

2. İlahiyat Fakültelerindeki Seçmeli Derslere Dair Tespitler

Tüm öğrencilerin bireysel fark ve ihtiyaçlarını karşılamanın en verimli yollarından biri, programlar içerisinde öğrenci tercihlerini yansıtabilecek seçmeli derslerin yer almasıdır.²⁴ Bu nedenle öncelikle program tasarımı sürecinde eğitim-öğretim programının niteliği de göz önünde bulundurularak, hedef öğrenci kitlesinin özelliklerini, beklentilerini ve ihtiyaçlarını karşılayacak türden seçmeli derslere programda yer verilmesi gerekir. İkinci aşamada ise her bir eğitim kurumunun standart eğitim programına ilave olarak kendi öğrenci profilinin yapısı ve beklentileri doğrultusunda seçmeli dersler açma esnekliğine sahip olması gerekmektedir. Üçüncü olarak fakülteler bazında seçmeli derslerin seçimi, açılması ve işlerliği gibi hususlarda etkili bir sistemin işletilmesi gerekmektedir.

Ülkemizde İlahiyat Fakültelerinin, dolayısıyla üniversitelerin bulunduğu şehirlerin kendine özgü hususiyetleri bulunmaktadır.²⁵ Ayrıca şehirlerde ihtiyaç duyulan din sahasıyla ilgili farklı problemlerin çözümü ve ihtiyaçların karşılanması açısından da seçmeli dersler işe koşulabilir niteliktedir. Her İlahiyat Fakültesinin bulunduğu şehir, coğrafya ve kültüre ilişkin seçmeli derslere sahip olması, öğrencilerimizi yerel konularda bilgi sahibi yapacağı gibi toplamda ciddi bir birikimin oluşması sağlanacaktır. Örneğin Peygamberler diyarı olan Şanlıurfa'da yer alan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ortak zorunlu derslerin yanı sıra Urfa Tarihi, Peygamberlerin hayatları, Harran Tarihi ve kültürü konularında seçmeli derslere sahip olması, hem şehrin kültür ve birikimine katkı sağlayacak hem de buraya diğer şehirlerden okumaya gelen öğrencilerin yaşadıkları şehre ilişkin bilgi ve fikir sahibi olmalarını sağlayacaktır.

Seçmeli dersler, şu anda İlahiyat programının en önemli eksikliklerinden biri olan alan uzmanlığı oluşturmaya müsait olmaması problemini aşmak için pratik bir çıkış yolu olabilir. Zira toplamda din eğitimi ve din hizmeti uzmanı olarak mezun olan İlahiyat mezunlarının öğretmen, imam, vaiz, müftü v.b. gibi çeşitli meslekleri seçme imkânları bulunmaktadır. Ancak bu mesleklerin her birinin benzerlikleri olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, bir din dersi öğretmenin

²³ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı'nın 24.08.2009 Tarih ve B.30.0.EÖB.000.00.03-02.02-4036 /026647 Sayılı İlahiyat Fakültesi Müfredat Programı Yazısı.

²⁴ Ev, Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme, s. 118.

²⁵ Ülgen seçmeli derslerin sahip olması gereken özellikleri genel olarak şekilde belirtmektedir: 1. Öğrencilere sunulan dersler çeşitli alanları temsil etmelidir. 2. Her bir seçmeli ders, ilgi duyduğu alanda gelişme kaydedebilmesi için öğrenciyi araştırmaya yönlendirmelidir. 3. Farklı sınıflardan hatta farklı bölümlerden öğrenciler aynı grup içerisinde bir alanla ilgili araştırma yapabilirler. 4. Seçmeli dersler, eğitim kurumlarının bulunduğu yörenin özellikleri ve kurumun ekonomik imkânları dikkate alınarak planlanmalıdır. Ülgen, "İlköğretim Okullarının 6, 7, 8. Sınıflarında Seçmeli Dersler", s. 109.

muhatapı örgün eğitimdeki gençler iken, bir vaiz veya müftünün muhatapı daha çok yetişkin insanlardır.²⁶ Buna göre, İlahiyat Fakültelerinin çeşitli istihdam alanlarının ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için öne sürülen önerilerden biri, İlahiyat eğitimi için gerekli olan temel yapıyı bozmaksızın temel dersler üzerine seçmeli derslerin verilmesidir. Buna göre her yarıyıldaki değişik seçmeli dersler yoluyla öğrencilerin eğilim ve yeteneklerini dikkate alarak geliştirilecek branşlaşma ve sertifika usulüyle farklı alanlarda yetkinleşme ve uzmanlaşmalarına imkân sağlanacaktır.²⁷

Ankara'da gerçekleştirilen "Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri"nde konuşan Sarıkçıoğlu, yüksek din eğitimi kurumlarında % 20-25 oranında seçmeli derslere yer verilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Ona göre öğrenciler İlahiyat alanının alt dallarında uzmanlaşmak için seçmeli dersleri değerlendirebilecekleri gibi, ilgi duydukları tabii ve sosyal bilimlerle ilgili diğer fakültelerden ders alıp pek çok konuda yetkin vaiz ve öğretmenler olarak insanların önüne geçmeleri mümkün olacaktır. Ayrıca din ilimleri alanında yetişen öğrencilerimiz, çağdaş ilimleri de tanıma imkânı bulacaklardır.²⁸

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 21-23 Ekim 1987 tarihlerinde organize edilen Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu'nda Sarıkçıoğlu, bir önceki teklifinin devamı niteliğinde İlahiyat Fakültelerindeki seçmeli derslere ilişkin dikkat çeken bir öneride bulunmuştur. Ona göre, mevcut dersler aynen muhafaza edilecek ve öğrencilerin temel İslam kültürünü almaları sağlanacaktır. Sarıkçıoğlu'nun getirmiş olduğu öneriye göre örneğin, Tefsir alanına meraklı olan bir öğrenci, mecburi 16 saat olan zorunlu dersin üzerine, yaklaşık 30 saatlik seçmeli Tefsir dersi aldığı anda, toplam 46 saatlik Tefsir dersi okumuş olarak mezun olacaktır ve bu alanda uzmanlaşması mümkün olacaktır. Buna göre, resmî olmasa da uygulamada İlahiyat Fakültelerinde 10-15 bölümün kurulması mümkün olacaktır. Ayrıca öğrenciler ders seçiminde tamamen serbest bırakılacaktır.²⁹

Böylesi bir uygulama Almanya'nın Kuzey Ren Westfalya eyaletinde gerçekleştirilmektedir. Bu eyalette üniversite öğrenimi, iki bölümden oluşmaktadır. Giriş

²⁶ Aydın, "Din Öğretiminde Öğretmenlerin Branşlaşmaları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, s. 105.

²⁷ Sarıkçıoğlu, "Sunuş", Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, s. X.

²⁸ Sarıkçıoğlu, "Yüksek Din Eğitiminde Eksiklikler", *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri*, s. 331.

²⁹ Sarıkçıoğlu, "Yüksek Din Eğitiminde Hedef ve Program", ss. 213-214. İlahiyat lisans programında seçmeli dersler yoluyla uzmanlık oluşturma girişimi ilk kez Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde denenmiştir. Bu denemede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtiyaç duyduğu niteliklerde uzman eleman yetiştirilmesine yönelik, seçmeli dersler yoluyla uzmanlaşma sağlamak amaçlanmıştır. Buna göre 2001/08 No'lu Fakülte Kurulu kararı ile üçüncü ve dördüncü sınıflardaki 30 kredi/saatlik seçmeli derslerin "alan seçmeli dersleri"ne dönüştürülmesine karar verilmiştir. İlahiyat zorunlu dersleri aynen korunmakta birlikte, üçüncü sınıftan itibaren dört yarıyıldaki seçmeli dersler üç alana ayrılmıştır. Her bir alanın seçmeli dersleri o alana doğrudan katkı sağlayabilecek dersler olarak düzenlenmiştir. Öğrenci beşinci yarıyıldaki hangi dersleri seçmişse sonraki yarıyıldarda da aynı alanın seçmeli derslerini almak zorundadır. Ayrıca öğrenciler her dönem bir adet seçmeli dersi de İlahiyat Lisans Programı'nın seçmeli dersleri arasından seçeceklerdir. Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Problemi", s. 219. Söz konusu alanlar şunlardır: İmam-Hatiplik ve Vaizlik Alanı, Yurtdışı Din Hizmetleri Alanı, Hafızlık ve Müezzinlik Alanı, Kaya "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Problemi", ss. 219-221.

öğrenimi; ilgili alana dair branş eğitimi ve eğitim bilimleri ile ilgili temel giriş bilgilerini kapsarken, esas öğrenim ise seçilmiş olan branşın kısım ve bölümlerinde derinleşmeyi hedefler.³⁰ İlahiyat eğitiminin esas öğrenme aşamasında dersler; alanda uzmanlaşmaya uygun olarak zorunlu, zorunlu-seçmeli ve seçmeli olarak üç türe ayrılmıştır. Bu programın ağırlığını zorunlu-seçmeli ve seçmeli dersler oluşturur. Böylelikle öğrenci istediği bir alan hatta onun alt alanlarında derinleşme imkân elde etmektedir.³¹

Seçmeli dersler konusunda din eğitimi bilimcileri tarafından zaman zaman farklı öneriler ortaya konulmuştur. Bu önerilerin birinde seçmeli derslerin, yaygın din eğitimi alanı ve din hizmetleri alanlarında uzman personelin yetiştirilmesi için program içerisinde değerlendirilmesi önerisi getirilmektedir. Buna göre İlahiyat programına katılan öğrenciler ilk iki yıl ortak İlahiyat öğretiminden sonra 3. ve 4. sınıfta mesleki yeterlilik kazandıracak dersleri seçmeli olarak alabileceklerdir.³² Özellikle günümüzde İlahiyat öğrencilerinin ve mezunlarının yaygın din eğitimi ve din hizmetleri alanlarında görev aldığı düşünüldüğünde³³ edindikleri akademik İlahiyat bilgisini öğrencilere ve halka sunmaları açısından seçmeli dersler formasyon amacına yönelik değerlendirilebilir. Bunun için sertifika programı hazırlanabilir.

Burada İlahiyat programları için vurgulanması gereken diğer bir olgu da yan alan, yan dal uygulamalarının seçmeli dersler vasıtasıyla uygulamaya konulmasıdır. Seçmeli derslerin paket olarak hazırlanması ve bölüm dışı öğrencilere sunulması uygulamasında, öğrencilerin, kendi ana branşları yanında ek bir branşta yetişmeleri öngörülmektedir.³⁴ Ortalaması belli bir düzeyin üzerinde olan öğrenciler, paket dersleri veren bölümlere başvurmakta, bu dersleri tamamlayan öğrencilere bir yan alan/dal sertifikası verilmektedir.³⁵ Yan alandan ders alma, aynı zamanda

³⁰ Ev, "Türkiye ve Almanya (Kuzey Ren Westfalya Eyaleti)'nın Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sistemi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *DÜİFD*; (2001), Sy: XIII, ss. 138-139.

³¹ Halit Ev, "Türkiye ve Almanya (Kuzey Ren Westfalya Eyaleti)'nın Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sistemi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", ss. 144-145.

³² Aşıkoglu, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*, s. 96.

³³ Kaya, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Problemi", s. 218; Özdemir, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Çalışma Alanları ve Bu Alanlara Eleman Yetiştirmek Üzere İlahiyat Lisans Programında Yapılması Gerekli Düzenlemeler", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, s. 207.

³⁴ Kızılçaoğlu, "Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırma Sürecine İlişkin Eleştiriler ve Öneriler", sbe.balikesir.edu.tr/dergi/edergi/c8s14/makale/c8s14m7.pdf (1 Şubat 2011, 19.55).

³⁵ Demir, Ok, "Ortadoğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri", *HEFD*, (1996), Sy: 12, , s. 124; Bu tür bir uygulamaya İngiltere'deki İlahiyat Fakültelerinde karşılaşılmaktadır. Ortak diploma (combined degree) adı verilen bu uygulamada öğrencilerin alması gereken ders kredilerini iki farklı fakülteden alması öngörülmektedir. İlahiyat ve felsefe, İlahiyat ve medya gibi iki alan uygulamaları söz konusudur. Buradaki amaç, konuları oldukça iç içe geçmiş olan İlahiyat ve felsefe gibi alanlarda öğrencilerin öğrenmelerinde bilgilerinde etkililiği arttırmak hedeflenmektedir ve bu sayede öğrencilerin güncel ve geçerli konular üzerinde çalışmalar yapması hedeflenmektedir. Ev, "Türkiye ve Almanya (Kuzey Ren Westfalya Eyaleti)'nın Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sistemi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", ss. 137, 151; Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, s.

→

İlahiyat Fakültesini kazanan fakat memnun olmadığı için³⁶ başka bir alana geçmeyi düşünen öğrencilere geçmek istedikleri alanın seçmeli derslerini almak yoluyla o bölümü tanımlarına imkân sağlayacaktır.³⁷

Diğer taraftan, Ulusal Yeterlilikler Çerçevesi (UYÇ)'nden hareketle, diğer yükseköğretim programlarında olduğu gibi İlahiyat lisans programlarındaki seçmeli derslerin de bu yeterliliklere uygun bir niteliğe sahip olması gerekmektedir.³⁸ Böylelikle öğrencilerin aldıkları derslerin akredite olma imkânı olacaktır. Zira amaçları, içeriği ve çıktıları-yeterlilikleri belirlenmeden daha çok öğretim üyelerinin tercihlerine göre şekillendirilmiş bir seçmeli dersin, uluslararası eğitim çevrelerinde akredite olması gibi problemlerle karşılaşılacaktır. Özellikle, ülkeler arası iş ve eğitim hareketliliğinin hızlandığı günümüzde, öğrencilerimizin gittikleri bir Avrupa ülkesinde eğitimlerine devam etmeleri ve iş imkânı bulmaları açısından bu durum büyük öneme sahiptir.

Seçmeli ders uygulamasının diğer bir boyutunu da fakülteler arası seçmeli ders uygulaması oluşturmaktadır. Buna göre, öğrencilerin seçmeli derslerini üniversite içerisindeki diğer fakültelerden almasına yönelik bir esnekliğin sağlanması da söz konusu olabilecektir. Disiplinler arası yaklaşım olarak adlandırılan bu uygulamadaki dersler, öğrencilerin İlahiyat sahası dışında farklı alanlardaki ilgilerini karşılamaya yönelik olarak değerlendirilebilecek derslerdir. Örneğin bir İlahiyat öğrencisinin medya ve iletişime dair ilgisini karşılamak üzere iletişim fakültesindeki uzman bir kişiden bu dersi alması mümkündür.³⁹ Yan alan uygulamasında başka alanlarda yüksek lisans yapma arzusunda olan İlahiyat öğrencilerinin, aynı zamanda "bilimsel hazırlık" olarak adlandırılan aşama belli başlı dersleri seçmeli ders sistemi içerisinde almış olmasıyla aşılmış olacaktır.

Son olarak belirtmemiz gereken diğer bir husus da seçmeli derslerin İlahiyat programında yer almasının günümüz akademik uygulamaları açısından öne çıkan faydalarıdır. Öncelikle, öğrenciler toplumda ve dünyada ortaya çıkan inanç ve dü-

→

287; Hacinebioğlu, "Batıdaki İlahiyat ve Felsefe Eğitimindeki Bazı Yaklaşımların Türkiye'ye Dönük Uygulanabilirliği ile İlgili Bir Değerlendirme (İngiltere Tecrübesi)", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, ss. 60-61.

³⁶ Korkmaz tarafından Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen araştırmada fakülteye ankete katılan öğrencilere yöneltilen "Tekrar üniversite sınavına girecek olsanız, hangi fakülte ya da fakülteleri tercih ederdiniz?" şeklindeki soruya öğrencilerin sadece %30.7'si doğrudan İlahiyat Fakültesi tercihinde bulunacağını belirtmiştir. Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimnâme Der. XVIII*; (2010) sy: 1, s. 186.

³⁷ Demir, Ok, "Ortadoğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri", s. 121.

³⁸ Yükseköğretim Ulusal Yeterlilikler Çerçevesi Komisyonu & Çalışma Grubu, *Türkiye Yükseköğretim Ulusal Yeterlilikler Çerçevesi (TYUYÇ) Ara Raporu*, s. 3. Diğer yandan bireyselleşmenin, bireysel hak ve hürriyetlerin öne çıktığı günümüz dünyasında, diğergamlık hislerine sahip, başkalarının haklarına saygı duyabilen öğrenciler yetiştirmek için ilgili derslerin İlahiyat Fakültelerinde yer alan seçmeli ders seçenekleri arasına konulması öğrencilerin birbirlerine ve başkalarına saygı duymalarına imkân sağlayacaktır. Jackson, "European Institutions and the Contribution of the Study of Religion to General Education in the Public Sphere", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, ss. 92-93.

³⁹ Hacinebioğlu, "Batıdaki İlahiyat ve Felsefe Eğitimindeki Bazı Yaklaşımların Türkiye'ye Dönük Uygulanabilirliği ile İlgili Bir Değerlendirme (İngiltere Tecrübesi)", s. 60.

şünce alanıyla ilgili değişmelerden doğrudan etkilenmektedir. Dolayısıyla onların karşılaştıkları yeni durumlarla yüzleşmelerine rehberlik edebilmek için, seçmeli dersler gözden geçirilmeli ve bu doğrultuda çeşitlendirilmelidir.

İkincisi, öğrencilerin İlahiyat sonrasında öğretmen, imam, vaiz veya başka bir mesleği seçerek hayata atıldıklarında inanç ve düşünce odaklı problemleri çözerken, ihtiyaç duydukları yeterlilikleri onlara kazandıracak olan seçmeli ders uygulamasıdır. Zira seçmeli ders olgusu genel ilahiyat programı içerisinde özel alan ve konulara temas etme esnekliğine sahiptir.

Üçüncü olarak, seçmeli dersler, yeni şekillenmekte olan toplumsal hoşgörü ve birlikte yaşama kültürü kavramlarına dair temel perspektifleri ve kuramsal ve pratik gerekçeleri öğrencilere sunma imkânına sahiptir.

Sonuç ve Öneriler

Seçmeli ders uygulaması İlahiyat Fakültelerinde uzun zamandan beri uygulanan bir sistemdir. Bu sistem, ülkemiz yükseköğretimindeki değişikliklere bağlı olarak, farklı yoğunluklarda uygulanmaya gelmiştir. İlahiyat Fakülteleri ve diğer yükseköğretim kurumlarındaki seçmeli dersler bu müesseselerin amaçlarına hizmet etmeleri bakımından büyük öneme sahip derslerdir.

İlahiyat Fakültesi programlarında belirlenen seçmeli derslerin, yetiştirilecek olan öğrencilerin ortak bilgi, beceri ve deneyimlere sahip olabilmeleri için Türkiye genelindeki İlahiyat Fakültelerinin tamamında ortak ad ve içeriklere sahip olması gerekmektedir. Ancak büyük bir kısmı aynı ad ve içeriğe sahip olsa bile, fakültelerin öğretim elemanlarının ve öğrencilerin taleplerine ve fakültenin bulunduğu bölge/şehrin coğrafi ve kültürel özelliklerine bağlı olarak çeşitlendirilmeli ve ihtiyaçlara cevap verir bir noktaya ulaştırılmalıdır.

Eğer mekân, zaman ve akademik personel sıkıntısı yok ise, seçmeli ders sayısında sınırlamaya gidilmemelidir. Bu durum, bir dersi seçecek öğrencilerin asgarî sınırı konusunda da geçerli bir durumdur. Bu nedenle (bugün özellikle sayıları artan İlahiyat kontenjanlarında) bir dersin seçimi için alt sınır oldukça düşük tutulmalıdır. Bu durum, öğrencilerin ilgi duydukları alanlara yönelik yetişmişliklerine önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç olarak İlahiyat programlarında yer alan amaçların gerçekleştirilmesi ve öğrencilerin öğrenmeleri dolayısıyla, üniversite eğitiminden en üst düzeyde yararlanmaları için programın, öğrencilerin ilgi ve istidatlarına yönelik esnekliğe sahip olan seçmeli ders sisteminin günün gerekleri ve öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden tanzim edilmesi ve çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca seçmeli derslerin tanzim edilmesi öğrencilerimizin alaka gösterdikleri alanlarda uzmanlık kazanmalarına katkı sağlayacaktır. Seçmeli dersler, İlahiyat Fakültelerinin genel ve özel amaçlarına yönelik olarak belirlenmelidir. Ancak, her bir öğrencinin hazır bulunuşluğu, gelişme düzeyi ve ilgileri farklı farklı olacağı gerçeğinden hareketle, hangi sebeple olursa olsun, öğrenciler, belli bir derse yönlendirilmemelidir.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu, (28-29 Mayıs 2002)*, İBAV Yayınları Kayseri 2003.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/1 2005.
- Aybar, Konca, Göçmenler, Güzin, Keser, Hafize, Numanoglu, Mustafa, Teker, Necmettin, *Eğitim Teknolojileri Terimleri Sözlüğü*, MEB. Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü Yay. Ankara 2004.
- Aydın, M. Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, Dem Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2005.
- Aydın, Mehmet Zeki, "Din Öğretiminde Öğretmenlerin Branşlaşmaları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Ayhan, Halis, "İlahiyat Fakültesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 1999, Sayı: 6.
- Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Bilgin, Beyza, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Öğretimi", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Demir, Ayhan, Ok, Ahmet, "Ortadoğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri", *Hacettepe Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12, 1996.
- Doğan, Recai, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007
- Ev, Halit, "Türkiye ve Almanya (Kuzey Ren Westfalya Eyaleti)'nin Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sistemi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Der. Sy: XIII*, İzmir 2001.
- Ev, Halit, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, Tibyan Yay. İzmir 2003.
- Gözütök, Şakir, "İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2004.
- Hacinebioğlu, İ. Latif, "Batıdaki İlahiyat ve Felsefe Eğitimindeki Bazı Yaklaşımların Türkiye'ye Dönük Uygulanabilirliği ile İlgili Bir Değerlendirme (İngiltere Tecrübesi)", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Semp.*, SDÜ İlahiyat Fak. Yay. Isparta 2004.
- Jackson, Robert, "European Institutions and the Contribution of the Study of Religion to General Education in the Public Sphere", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Kaya, Mevlüt, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Problemi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2004.
- Kızılcıoğlu, Alaattin, "Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırma Sürecine İlişkin Eleştiriler ve Öneriler", sbe.balikesir.edu.tr/dergi/edergi/c8s14/makale/c8s14m7.pdf (1 Şubat 2011, 19.55).
- Korkmaz, Mehmet, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimnâme*, XVIII; 2010/1.
- Koştas, Münir, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *AÜİFD*; Cilt: 31.
- Millî Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması, Ankara 2008.
- Öcal, Mustafa, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.
- Özdemir, Şuayip, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Çalışma Alanları ve Bu Alanlara Eleman Yetiştirmek Üzere İlahiyat Lisans Programında Yapılması Gerekli Düzenlemeler", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2004.
- Saraç, Cemal, "Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmen Adaylarının Alanlarına Yönelik Lisans Programlarında Yer Almasını İstedikleri Seçmeli Dersler (Marmara Üniversitesi Örnekleme)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 2, Yıl: 8, Aralık 2008,
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Sunuş", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, 21-23 Ekim 1987*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun 1988.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Yüksek Din Eğitiminde Eksiklikler", *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri*, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara 1981.

- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Yüksek Din Eğitiminde Hedef ve Program" *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, 21-23 Ekim 1987*, Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Yay. Samsun 1988.
- Turgut, Ali, "Akademik Bölümleşmenin Eğitim Öğretime Yansıması", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, 21-23 Ekim 1987*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun 1988.
- Uğur, Ali, "Türkiye ve Suudi Arabistan'da İlahiyat Tahsili Üzerine Bir Mukayese", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Yay. Samsun 1988.
- Ülgen, Gülten, "İlköğretim Okullarının 6, 7, 8. Sınıflarında Seçmeli Dersler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1992, Sayı 8.
- Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı'nın 24.08.2009 Tarih ve B.30.0.EÖB.000.00.03-02.02-4036 /026647 Sayılı İlahiyat Fakültesi Müfredat Programı Yazısı.
- Yükseköğretim Ulusal Yeterlikler Çerçevesi Komisyonu & Çalışma Grubu, *Türkiye Yükseköğretim Ulusal Yeterlikler Çerçevesi (TYUYÇ) Ara Raporu*, Ankara 2009.

Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazali'nin Anlayışına Göre-

İlhan Topuz

Dr., Din Psikolojisi Araştırmacısı,
Bilim ve Sanat Merkezi Rehber Öğretmeni
ilhantopuz@hotmail.com

Özet

Gazali, dini tutum ve davranışlar ile ilgili yorumlarında, insanların dini inanç ve değerlere karşı üç değişik tutum geliştirebileceklerini ve bu tutumların da beş değişik dindarlık anlayışını oluşturacağını ileri sürmektedir. Bunlar; inançsızlık, aldatıcı/gösterişçi dindarlık, taklidi dindarlık, tahkiki dindarlık ve zevk alınan dindarlıktır. Bu çalışmada, Gazali'nin ifade ettiği boyutları ölçebilen bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Ölçek 55 maddeden oluşan, likert tipi bir ölçektir. Dini gelişim Seviyeleri Ölçeği, tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 336 kişiden elde edilen veriler üzerinde yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek için faktör analizi yapılmıştır. Güvenirlilik çalışması, iç tutarlık katsayısı (Cronbach alpha) değerleri hesaplanarak yapılmış ve ölçeğin iç tutarlık katsayısı $\alpha=0.80$ bulunmuştur. Geçerlik ve güvenirlilik çalışmalarına ilişkin bulgular, ölçeğin geçerli ve güvenilir bir araç olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İnançsızlık, Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık, Taklidi Dindarlık, Tahkiki Dindarlık, Zevk Alınan Dindarlık.

A Scale For Determining Religious Typologies: Development, Validity and Reliability -In the Respect of Al-Ghazali-

Al-Ghazali, in his comments on religion, claims that people can develop three different attitudes towards the religion and, as a result of these attitudes, five different religiosity can emerge. Namely, disbelief, deceptive religiosity, imitative religiosity, investigative religiosity and pleased religiosity. In this study, developing a scale was proposed to measure different dimensions of religiosity, expressed by al-Ghazali. The Scale is composed of 55 items and it's a Likert type scale. The scale was applied on 336 persons selected by random technique among people for validity and reliability. Factor analysis was done to determine construct validity of the scale. Cronbach's alpha was computed for reliability analysis. The reliability coefficient of the scale was found $\alpha=0.80$. Findings about reliability and validity of the scale indicated that the scale was a valid and reliable instrument.

Key Words: Disbelief, Deceptive Religiosity, Imitative Religiosity, Investigative Religiosity and Pleased Religiosity.

Atıf

İlhan Topuz, Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazali'nin Anlayışına Göre-, Marife, Kış 2011 S. 175-189

A. Giriş

Günümüzde, din psikolojisi alanında dini tutum ve davranışları ölçmek amacıyla birçok ölçek kullanılmaktadır¹. Bu ölçeklerden en çok kullanılanları, Allport'un iç güdümlü-dış güdümlü dindarlık ölçeği, Batson'un sorgulayıcı dindarlık ölçeği² ve Fowler'ın inanç gelişim teorisidir³. Günümüzde din psikolojisinde ele alınan batı kültürünün dini yorumlarıyla, İslam kültürünü tam olarak anlamak mümkün olabilir mi? Başka bir deyişle, batı kaynaklı teorilerle bir Müslüman'ın dini tutum ve davranışları açıklanabilir mi? Bu tür sorular ancak, her iki kültürün ortak ve farklı yönlerinin tespit edilmesiyle cevaplanabilir. Farklı kültürlerin ortak ve farklı yönlerinin tamamı ise ancak, din bilimcilerinin ortak çalışmalarıyla ortaya konabilecektir. Bu güne kadar yapılan çalışmalar ışığında, her iki kültür arasındaki en temel farklılık şöyle ifade edilmektedir; Batı kültürünün aksine, İslam kültüründe din, insan hayatının tüm yönlerini (bütün tutum ve davranışlarını) ayrıntılı olarak etkilemekte ve insanda farklı ve karmaşık özellikte dini eğilim ve davranışlara yol açmaktadır. Bunun sonucu olarak da İslam kültüründe, (diğer kültürlerden) farklı bir dini bağlanma ortaya çıkmaktadır⁴.

Toplumların kültürlerindeki dini inanç ve davranışlar farklı olsalar da, insan psikolojisinin ortak yönleri nedeniyle farklı kültürlerdeki dini bağlanma, dini tutum ve davranışlarında ortak yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle ülkemizdeki araştırmalarda, batı kültüründe gerçekleştirilen çalışmaların verileri kullanılmaktadır. Çünkü, dini tutum ve davranış konusunda, batı kültüründe ilmi gelenek, İslam kültürüne nazaran daha iyi durumdadır⁵. Batı kültüründe geliştirilen ölçeklerden bazılarının adaptasyon çalışmaları yapılarak, ülkemizde de, özellikle gençler üzerinde, çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Adaptasyonu yapılan ölçeklerin başında, Allport'un iç güdümlü-dış güdümlü dindarlık ölçeği⁶, Batson'un sorgulayıcı dindarlık ölçeği⁷ ile Fowler'ın inanç gelişimi⁸ gelmektedir.

Standardizasyonu yapılan bu ölçekler ülkemizde, özellikle dini tutum ve davranışların ölçülmesinde kullanılmakta ve araştırmalar yapılmaktadır⁹. Adap-

¹ Kullanılan ölçeklerle ilgili bilgiler için bakınız, Hill, & Hood, *Measures of Religiosity*.

² Pargament, "Of Means & Ends: Religion & The Search For Significance", *JSSR*, 1992, ss. 201-229.

³ Ulvi Mehmetoğlu, "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi", *Çukurova Üniv. İFD*, 6 (1), 2006, ss. 117-139.

⁴ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, s. 67.

⁵ Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 6 (1), 2006, ss. 65-115.

⁶ Karaca, "Din Psikolojisinde Metod Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, C. III, Sayı 1, 2001, s. 187-201.

⁷ Batson & Ventis, *Religion & The Individual*, s. 169.

⁸ Ulvi Mehmetoğlu, "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi", *Çukurova Üniv. İFD*, 6 (1), 2006, ss. 117-139.

⁹ Bkz. Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından bir Değerlendirme*, DEÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Eşer, *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç Ve Benlik Saygısı İlişkisi*, UÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Özdemir, *13-20 Yaşları Arasında Dinî Gelişim ve Eğitimi (James W. Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma)*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans

→

tasyonu yapılan ölçeklerin yanında, bazı anketlerle de dini tutum ve davranışlarla ilgili araştırmalar yapılmaktadır¹⁰. Anket içinde, İslam kültürünün yapısına uygun sorularla dini tutum ve davranışlara bağlı olarak dini tutum ve davranışlar belirlenmeye çalışılmaktadır.

Son yıllarda, ülkemizde dini tutum ve davranışlarla ilgili araştırmalara ilgi artmış bulunmaktadır. Buna bağlı olarak da, ölçek geliştirme çalışmalarının sayısında artış gözlenmeye başlamıştır. Bu çalışmalardan birinde, ülkemizdeki 18 yaş ve üstü kişilerdeki popüler dini inanışlara bağlı dindarlığı incelemek amacıyla likert tipi, "Popüler Dindarlık Ölçeği" geliştirilmiştir¹¹.

Bir başka çalışmada, bir yönüyle, Stark ve Glock'un geliştirdikleri dindarlığın "etki ve sonuç" boyutlarını belirlemeye yönelik çalışmanın adaptasyonu niteliğinde olan, 17-31 yaşları arasında, yüksek seviyede din eğitimi alan insanların günlük yaşamda dinin etkisini hissetme düzeylerini belirlemeye yönelik bir ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır¹².

Bir diğer çalışmada da, 17-32 yaş grubu bireylerin, dogmatik dindarlık düzeylerini belirlemeyi amaçlayan bir ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır¹³.

Ülkemizde yapılan ölçek geliştirme ve adaptasyon çalışmaları değerlendirildiğinde, çalışmaların özellikle gençler üzerinde yoğunlaştığı ve dindarlığı bir-iki boyutta ele alındığı gözlenmektedir. Oysa dindarlık, az veya çok birbiriyle ilişkili, çok çeşitli faktörlerden beslenen bir yapıdır¹⁴. Bu nedenle, dindarlığı çok boyutlu olarak değerlendirebilecek ölçeklere ihtiyaç duyulmaya devam etmektedir. Ayrıca, genellikle gençlerin değil, tüm yaş gruplarının dini tutum ve davranışlarını değerlendirebilecek ölçeklere de ihtiyaç duyulmaktadır. Bu amaçla, bu makalede, yetişkin ve yaşlıların dini tutum ve davranışlarını, İslam kültüründe çok boyutlu olarak ölçebilecek bir ölçeğin, geliştirilmesi, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasına yer verilmiştir. Geliştirilmesi amaçlanan ölçek ve boyutları, İslam kültüründe ve ilim dünyasında önemli bir yere sahip olan, Gazali'nin görüş ve düşünceleri doğrultusunda hazırlanmıştır.

→

Tezi); Osmanoğlu, *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹⁰ Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*; Hökeleki, "Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi", UÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, AÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*; Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*; Apaydın, *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları*, OMÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Kala, *18-25 Yaş Grubu Gençlerin Dini Tutum ve Davranışları (Kürtül Kasabası Örneği)*, EÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹¹ Arslan, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, Sayı 1, 2003, ss. 97-116.

¹² Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 6 (1), 2006, ss. 65-11.

¹³ Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova ÜİFD*, Cilt II, Sayı 2, 2002

¹⁴ Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 6 (1), 2006, s. 67.

Ayet ve hadislerin ışığında psikolojik tahlil ve yorumlar yapan Gazali, günümüzde en çok incelenen İslam düşünürü olarak gösterilmektedir¹⁵. Gazali'ye göre insanlar, inanma ve dini davranışta bulunma kabiliyetindedirler. Onların bu kabiliyetleri, yaşadıkları çevrelerin özelliklerine göre gelişmekte veya kaybolmaktadır. İnanma kabiliyetini geliştirebilecekleri bir sosyal çevreye sahip olmayan insanlar, dinden uzaklaşmakta ve din dışı bir yaşam sürmektedirler. Bu insanlar, akıllı kabiliyetlerinin gelişmesine ve din ile ilgili kazanacakları yaşam tecrübelerine bağlı olarak, ergenlik dönemi ve sonrasında kişisel çabalarıyla dini araştırabilir ve dini davranışta bulunabilirler. Ancak bu herkesin elde edebileceği bir fırsat değildir. Din dışı bir yaşam süren insanları Gazali, "İnançsız" olarak adlandırmaktadır. Bu insanlar, heva ve heveslerine uyarak inanmayı ve her türlü dini unsuru reddetmekte, helal-haram ayrımı yapmadan, haz ilkesine göre hareket ederek, sadece bu dünya için yaşamakta, kısacası nefsi emmarelerine hizmet etmektedirler¹⁶.

İnanma kabiliyetini geliştirebilecekleri bir çevrede yetişen insanlar ise, bu kabiliyetlerinin gelişimine göre derecelere ayrılmaktadırlar. İnanan insanların bir kısmı, inançsızların aksine dini unsurları açıkça reddetmeden, kişisel bazı dünya menfaatlerini elde edebilmek için dini unsurları (gerçekten) inanan insanların yanında, bir araç olarak kullanmakta, inanıyormuş ve dini davranışta bulunuyormuş gibi davranmakta, inanmayanların yanında da dini unsurları kabul etmemektedirler. Bu insanlar çevrelerindeki insanlardan elde edecekleri menfaatleri düşünerek davranmakta ve dünya hayatından zevk almaya çalışmaktadırlar. Gazali bu tür insanlara, "Aldatıcı/Gösterişçi"¹⁷ Dindar" adını vermektedir¹⁸.

İnanan insanların bir kısmı ise, inanmak gerektiği için inanmakta, ancak inançlarını davranışa dönüştürme konusunda yeterince ciddi davranmamaktadırlar. Gazali bu tür insanlara "Müslüman" adını vermektedir¹⁹. Müslümanlar, sadece çevrelerindeki inanan insanları örnek alarak yüzeysel bir inanç ve nefsi levhameleri ile dini davranışta bulunmakta, dini, yaşadıkları çevrenin temsil gücüne göre tanımakta ve yaşamaktadırlar. Gazali bu insanların inancını "Taklidi İnanç" olarak değerlendirmektedir²⁰.

Gazali, bazı insanların taklidi inançlarını, yaşadıkları dini şüphe tecrübesiyle sorguladıklarını, bu sorgulama ve şüphelerden kurtulma çabaları sonucunda inançlarını geliştirdiklerini ve dini temellere bağlı olarak dini yaşamaya çalıştıklarını ifade etmekte ve bu tür insanların inancını "Tahkiki (ilmi) inanç" olarak değerlendirmektedir²¹.

¹⁵ Karlığa, "(Gazali'nin) Eserleri", *DİA*, XIII, 525.

¹⁶ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 7; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 607; Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 9; Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 394.

¹⁷ Altıntaş, "Bazı Dindarlık Tipolojilerine Eleştirel Bir Yaklaşım: Mevlâna Örneği", *Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*, Harran Üniv. İlahiyat Fak. 2007, Şanlıurfa; Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 2, ss. 17-35.

¹⁸ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 50, 74, 511.

¹⁹ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 179; Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 245.

²⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 35.

²¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 237; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 35.

Tahkiki inancın ihlas ve takva ile yaşanması neticesinde "ideal dini davranışlara" dönüştürebilen insanların inancını ise Gazali, "Zevk" alınan inanç olarak tanımlamaktadır²².

Gazali'nin belirtilen düşüncelerinde, batı literatüründe ele alınan tüm dini boyutlar yer almaktadır²³. Bu düşüncelerin, "operasyonel davranış tanımlarına" dönüştürülmesiyle, islam kültürüne uygun çok boyutlu bir dindarlık ölçeğinin hazırlanabileceği düşüncesiyle bu çalışma yapılmıştır.

B. Ölçeğin Geliştirilmesi

Bu çalışmanın amacı, Gazali'nin dindarlık tipolojileri anlayışında, İslam kültürüne uygun, yetişkin ve yaşlılar için bir dindarlık ölçeği geliştirmektir. Bu amaçla, Gazali'nin, dini inanç ve dini hayat konusundaki düşünceleri, operasyonel davranış tanımlarına dönüştürerek, yani insanların neye, nasıl ve niçin inandıkları ile ilgili düşüncelerini yansıttığı düşünülen ifadeler hazırlanmıştır.

Günümüzde, çeşitli avantajları bakımından yaygın olarak kullanılan ölçek türü Likert'in "Derecelleme Toplamları İle Ölçekleme" modeli olduğu ve ayrıca, tutum dışında başka psikolojik değişkenler için de kullanılabilmesi nedeniyle, likert tipi ölçek tekniğine uygun olarak, 271 maddeden oluşan bir deneme ölçeği hazırlanmıştır²⁴.

Likert tipi ölçekte alınan toplam puan, maddelere gösterilen tepkilere verilen ağırlıkların (madde puanların) toplamından oluşmaktadır. Cevaplayıcı ölçekte bulunan maddelerin her birine tepkide bulunurken, bu maddenin kapsamına ilişkin tutumun derecesini bildirdiği varsayılmaktadır²⁵.

Hazırlanan deneme ölçeği, din bilimlerinde uzman kişilerce kontrol edilmiştir. Geliştirilen ölçek beş alt ölçekten oluşmaktadır. Bunlar; İnançsızlık, Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık, Taklidi dindarlık, Tahkiki (ilmi) Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık ölçekleridir.

Ölçek maddeleri, "kesinlikle katılıyorum (5)", "katılıyorum (4)", "kararsızım (3)", "katılmıyorum (2)" ve "kesinlikle katılmıyorum (1)" şeklinde cevaplandırmak üzere hazırlanmıştır. Hazırlanan deneme ölçeğine ait bir ölçek uygulama yönergesi hazırlanarak²⁶, ölçek çoğaltılmış ve 2001 yılının Nisan ayı içinde tesadüfi örneklem yoluyla seçilen, yaşları 40 ve üzerinde olan 28'i (%32.6) kadın ve 58'i (%67.4) erkek olmak üzere toplam 86 kişi uygulanmıştır. Bu kişilerin %23.3'ü (20 kişi) düşük, %57'si (49 kişi) orta ve %19.8'i (17 kişi) yüksek sosyo-ekonomik seviyededirlere. Meslekleri açısından incelediğimizde, ölçeğin uygulandığı kişilerin %2.3'ü (2

²² Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 238; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 245; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 29; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 57.

²³ Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, ss. 49-58.

²⁴ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme. Klavuzu*, ss. 1-8, 11-14.

²⁵ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme. Klavuzu*; Sünbül, *Farklı Likert Tipi Ölçek Geliştirme Teknikleri İle Geliştirilen Tutum Ölçeklerinin Psikometrik Özelliklerinin Karşılaştırılması*, Mersin Üniv. SBE, (Yayınlanmamış YL Tezi), ss. 6-8.

²⁶ Savaşır, *Ölçek Uyarlamasındaki Sorunlar ve Çözüm Yolları*, ss. 1-8, 29.

kişi) mühendis, %3.5'i (3 kişi) işçi %4.17'si (4 kişi) eczacı, %12.8'i (11 kişi) öğretmen, %14'ü (12 kişi) devlet memuru, 25.6'sı (22 kişi) ev hanımı ve %25.6'sı (22 kişi) da esnaftır. Bu kişilerin %7'si (6 kişi) yüksek lisans seviyesinde, %10.5'i (9 kişi) ortaokul seviyesinde, %24.4'ü (21 kişi) ilkokul seviyesinde, %25.6'sı (22 kişi) üniversite seviyesinde ve %32.6'sı (28 kişi) lise seviyesinde eğitim almış olan kişilerdir.

Uygulama sonucunda elde edilen veriler, bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS istatistik programındaki uygulamalarla değerlendirilmiştir. Yapılan faktör analizinde, ölçeğin istenen boyutları ölçmesinin yanında, bazı maddelerin birleşiminden meydana gelen farklı boyutları da ölçtüğü görülmüştür. İstenen beş farklı boyuttan ayrı olarak başka boyut oluşturan maddeler ile faktör yükü 0.32'ten düşük olan maddeler ölçekten çıkarılmıştır²⁷.

Ayrıca, geriye kalan maddelerin ölçekte yer alıp alamayacağını anlamak için t-testi uygulanmıştır. Her madde için, üst gruptaki bireylerin madde puanları ortalaması ile alt gruptaki bireylerin madde puanları ortalaması arasındaki farkın manidarlığı t-testi ile sınanmış, hesaplanan t-istatistiğinin büyüklüğüne göre maddeler sıralanmıştır. Faktör analizine göre belirlenen maddelerin t-değerlerine bakıldığında ölçekte yer alabilecekleri görülmüştür²⁸.

Belirlenen maddelerin iç tutarlılığına yönelik olarak yapılan güvenilirlik analizi sonuçları oldukça yüksek bulunmuştur (Cronbach Alpha = 0.83.). Bu korelasyon değeri, ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir.

Bu veriler ışığında, ölçekte, her bir alt ölçekte 11 ifade olmak üzere toplam 55 ifadenin yer almasının uygun olacağına karar verilmiştir. Bu ifadelerden 4, 7, 14, 17, 24, 27, 34, 37, 44, 47 ve 54. maddeleri inançsızlık, 2, 9, 12, 19, 22, 29, 32, 39, 42, 49 ve 52. maddeleri aldatici/gösterişçi dindarlık, 5, 6, 15, 16, 25, 26, 35, 36, 45, 46 ve 55. maddeleri taklidi dindarlık, 1,10, 11, 20, 21, 30, 31, 40, 41, 50 ve 51. maddeleri tahkiki (ilmi) dindarlık ve 3, 8, 13, 18, 23, 28, 33, 38, 43, 48 ve 53. maddeleri de zevk alınan dindarlık boyutunu ölçmeye yönelik ifadelerdir. Bu ifadelerden oluşan ölçek Ek 1'de verilmiştir.

Ölçek maddeleri, "Tamamen Katılıyorum (5 puan)", "Katılıyorum (4 puan)", "Kararsızım (3 puan)", "Katılmıyorum (2 puan)" ve "Kesinlikle Katılmıyorum (1 puan)" şeklinde cevaplanmaktadır. Bu nedenle, her bir alt ölçekten, en düşük 11 puan, en yüksek 55 puan alınabilmektedir. Ölçek maddelerini cevaplayan kişinin, en yüksek puanı alacağı alt ölçek gurubununun özelliklerini taşıyan bir dini yaşam biçimine sahip olabileceği varsayılmaktadır.

²⁷ Erkus, *Psikometri Üzerine Yazılar*.

²⁸ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Klavuzu*.

C. Geliştirilen Ölçek ile İlgili Bulgular

1. Ölçeğin Uygulanması

Ölçeğin alt bölümlerinin ölçmeyi amaçladığı özellikleri taşıdıkları düşünülen 336 kişiye (BUTTİM esnafına, Beşevler hattında çalışan minübüs şoförlerine, Ataevler, İhsaniye ve Heykel sakinlerine), 2001 yılının Ağustos ve Eylül ayları içinde uygulanmıştır.

2. Verilerin Analizi

Uygulama sonucunda elde edilen veriler, bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS istatistik programı yardımıyla analiz edilmiştir.

a. Demografik Özelliklerle İlgili Bulgular

Ölçek, yaşları 40-76 arasında değişen 94'ü (%28) kadın ve 242'si (%72) erkek olmak üzere toplam 336 kişiye uygulanmıştır. Bu kişilerin %7.7'si (26 kişi) düşük, %17.3'ü kişi ortanın altında, %57.7'si (194 kişi) orta, %13.1'i (44 kişi) ortanın üstünde ve %4.2'si (14 kişi) yüksek sosyo-ekonomik seviyededirler. Meslekleri açısından incelediğimizde, ölçeği uyguladığımız kişilerin %4.8'i (28 kişi) mühendis, %10.7'si (36 kişi) işçi, %2.4'ü (8 kişi) eczacı, % 8.3'ü (28 kişi) öğretmen, %8.9'u (30 kişi) devlet memuru, %16.7'si (56 kişi) ev hanımı ve %38.1'i (128 kişi) de esnaftır. Bu kişilerin %3.6'sı (12 kişi) yüksek lisans seviyesinde, %14.9'u (50 kişi) ortaokul seviyesinde, %29.8'i (100 kişi) ilkokul seviyesinde, %23.8'i (80 kişi) üniversite seviyesinde ve %28'i (94 kişi) de lise seviyesinde eğitim almış olan kişilerdir.

b. Ölçeğin Geçerliliği ile İlgili Bulgular

Geçerlik, elde edilen verilerin, elde edilmesi gereken verileri temsil edebilme derecesi, başka bir deyişle, gözlenmek istenen niteliğin başka bir nitelikle karıştırılmadan gözlenebilmesidir. Bu çalışmada, ölçek maddelerinin yapı geçerlik testi için "faktör analizi" tekniğinden yararlanılmıştır.

Faktör analizinin istatistiksel sonuçlarını değerlendirebilmede temel ölçüt, faktör yükleridir. Faktör yüklerinin yüksek olması, değişkenin söz konusu faktör altında yer aldığı anlamına gelmektedir.

Ölçek maddelerinin yapı geçerlilik testi için uygulanan faktör analizinde, ölçeğin ölçmesi istenen beş farklı boyutu ölçtüğü gözlenmiştir. Yapılan faktör analizi sonucuna göre, ölçek maddelerine ait faktör yükleri ve madde puanları ile ortak faktörlerce belirlenen her bir maddenin toplam varyans oranları tablo 1'de verilmiştir:

Tablo 4: Ölçek Maddelerinin Geçerliliğine İlişkin Bulgular

Madde No	Faktör Yüğü Korelasyon Değerleri	Madde Toplam Varyans Ortalamaları
1	0.66	0.63
2	0.56	0.76
3	0.35	0.61
4	0.76	0.56
5	0.67	0.50
6	0.64	0.64
7	0.58	0.75
8	0.48	0.69
9	0.72	0.41
10	0.66	0.31
11	0.59	0.64
12	0.52	0.72
13	0.45	0.67
14	0.71	0.72
15	0.65	0.62
16	0.57	0.62
17	0.48	0.70
18	0.57	0.74
19	0.70	0.69
20	0.62	0.59
21	0.65	0.65
22	0.44	0.59
23	0.42	0.64
24	0.70	0.69
25	0.61	0.65
26	0.67	0.67
27	0.72	0.84
28	0.43	0.65
29	0.68	0.74
30	0.59	0.49
31	0.70	0.68
32	0.57	0.73
33	0.64	0.80
34	0.67	0.66
35	0.48	0.61
36	0.75	0.75
37	0.49	0.69
38	0.47	0.70
39	0.65	0.69
40	0.46	0.60
41	0.75	0.73
42	0.49	0.71
43	0.48	0.64
44	0.52	0.41
45	0.42	0.52
46	0.77	0.74
47	0.60	0.78
48	0.51	0.70

49	0.49	0.66
50	0.46	0.41
51	0.56	0.56
52	0.55	0.76
53	0.48	0.71
54	0.49	0.68
55	0.40	0.64

Tablo 1’te yer alan analiz sonuçlarına göre, ölçekte yer alan maddelerin tamamı, ölçekte yer alma yeterliliğine sahiptir. Yani bu maddelerden oluşan bir ölçek, ölçmek istediğini ölçebilecek yeterliliktedir.

Yapılan faktör analizinde, ölçeği oluşturan beş alt ölçek arasındaki ilişkilerde incelenmiştir. Beş ayrı boyut arasındaki ilişkiye (korelasyon değerleri) ve ilişkinin yönüne ait bilgiler Tablo 2’de verilmiştir. Tablo 2’deki bilgilere göre, İnançsızlık boyutu ile Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık boyutları arasında pozitif bir ilişki, İnançsızlık ile Taklidi Dindarlık, Tahkiki Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık arasında ise negatif bir ilişki bulunmuştur. Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık ile Taklidi Dindarlık arasında çok düşük seviyede pozitif bir ilişki bulunmuş, Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık ile Tahkiki Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık arasında da negatif bir ilişki bulunmuştur. Gazali’nin ifadelerine uygun olarak Taklidi Dindarlık, Tahkiki Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık arasında da pozitif bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 2: Alt ölçekler Arasındaki ilişkilerle ilgili Bulgular

Alt Ölçek	İnançsızlık	Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık	Taklidi Dindarlık	Tahkiki Dindarlık	Zevk Alınan Dindarlık
İnançsızlık	1.00				
Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık	0.62	1.00			
Taklidi Dindarlık	-0.31	0.02	1.00		
Tahkiki Dindarlık	-0.69	-0.37	0.57	1.00	
Zevk Alınan Dindarlık	-0.76	-0.39	0.49	0.81	1.00

c. Ölçeğin Güvenirliliği ile İlgili Bulgular

Güvenirlilik, ölçme sonuçlarının tesadüfi hatalardan arınırlık derecesini ve maddelerin iç tutarlılığa sahip oluşunu ifade eder. Verilerin güvenirliliği bilimsel çalışmaların ilk koşullarındandır.

Bir ölçme aracının güvenilirliğini ölçmede çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bu çalışmada bir ölçme aracının sadece bir kez uygulanmasıyla elde edilen ölçme sonuçlarından yararlanarak ölçme güvenilirliğini tespit etme yoluna gidilmiştir. Kişilik, ilgi ve tutum testleri gibi davranış ölçek ve envanterlerinde, eğer cevaplar “derecelenmiş” ise, o zaman Cronbach (1951) tarafından geliştirilen ve Cronbach Alpha (α) güvenilirlik katsayısı olarak bilinen formülden yararlanılmaktadır²⁹. Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının bire yakınlığı, ölçekteki her bir maddenin aynı tutumu ölçtüğü anlamına gelir. Bu katsayı, iç tutarlık ve homojenliğin bir ölçüsüdür.

Ölçeğin tamamının (alt ölçeklere ait maddelerin hepsinin bir arada iken) iç tutarlılığına yönelik olarak yapılan güvenilirlik analizleri sonuçları, istatistiki olarak yeterli düzeydedir (Cronbach Alpha = 0.80,). Bu korelasyon değeri, ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir. Birbirlerinden farklı boyut oluşturan maddeler (alt ölçekler) üzerinde yapılan güvenilirlik (iç tutarlılık) analizleri tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3 : Alt Ölçeklere Ait Cronbach Alpha Güvenirlik Katsayıları:

Boyut	Cronbach Alpha Korelasyon Değeri
İnançsızlık	0,88
Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık	0,76
Taklidi Dindarlık	0,85
Tahkiki (İlmi) Dindarlık	0,87
Zevk Alınan Dindarlık	0,91

D. Sonuç ve Yorumlar

Bu çalışmada, Gazali'nin dini tutum ve davranışlara bağlı dindarlık tipolojilerini ölçmeyi amaçlayan bilimsel kriterlere uygun dini gelişim seviyeleri ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliği faktör analizi ile belirlenmiştir. Yapılan faktör analizi sonucunda, ölçeğin, Gazali'nin ifade ettiği dini boyutları ölçtüğü gözlemlenmiştir.

Yapmış olduğumuz istatistiki çalışmalar, İslam dininin objektif yapısına bağlı kalınarak, günümüz insanının din konusundaki psikolojik yorum ve düşüncelerinin ölçülebilir olduğunu göstermektedir. Her ne kadar, din gibi tamamen kişiye özel bir alanda³⁰ objektif ölçümler yapmak zor olsa da³¹, bu çalışma, insanların dini

²⁹ Özgüven, *Psikolojik Testler*, s. 97.

³⁰ Ölçek geliştirme çalışmasında görülmüştür ki, ön-test çalışmasında yer aldığı halde, istatistiki gerekçelerle son-test çalışmasında yer almayan bazı ölçek maddelerinin, ölçekte yer almasının iyi olacağı bazı insanlar tarafından ifade edilmiştir.

³¹ Ön ve son-test çalışmalarında, insanların genellikle dini konularda açıkça fikir belirtmekten kaçındıkları görülmüştür. Ölçek maddelerine cevap verirken az sayıda da olsalar bazı insanların, gerçek dini

→

duygu, dini inanç, dini düşünce ve dini davranışlarını ölçmeyi amaçlamış ve bunu, istatistiki manada başarmıştır. Bu çalışmadan elde edilen olumlu sonuçlar, İslam kültürüne uygun bir dindarlık ölçeği geliştirilmesi açısından, olumlu bir adım olarak değerlendirilmeli ve diğer ölçek geliştirme çalışmalarına ışık tutacak bir başlangıç olarak yorumlanmalıdır.

Geliştirilen bu ölçekte yer alan ifadelerle, dini duygu, dini inanç, dini düşünce, dini davranış ve dini tutumları açısından insanları sınıflandırmak tamamıyla doğru değildir. Bununla birlikte, ölçek maddelerine verilecek cevaplara göre, insanların dini yorumlama, yaşama ve dini tutumları hakkında fikir sahibi olabiliriz. Yani, geliştirmiş olduğumuz bu ölçek bir sınıflandırma ölçeği değil, insanların din karşısındaki tutumlarını ve dini unsurları ele alış tarzlarını belirlemeyi amaçlayan bir ölçektir. Buna göre; İnançsızlık alt ölçeği, insanların dini inanç, dini davranış ve dini değerlere karşı geliştirmiş oldukları olumsuz dini tutumları; Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık alt ölçeği, insanların dini inanç, dini davranış ve dini değerleri, kişisel çıkarları için kullanıp kullanmadıklarını; Taklidi Dindarlık alt ölçeği, insanların dini inanç, dini davranış ve dini değerleri, taklit edip etmediklerini; Tahkiki Dindarlık alt ölçeği, insanların, dini inançları, dini davranışları ve dini değerleri araştırıp araştırmadıklarını; Zevk Alınan Dindarlık alt ölçeği, insanların, bilinçli olarak ideal seviyede dini davranışta bulunup bulunmadıklarını ölçmeyi amaçlamaktadır.

Yapılan istatistiki çalışmalara göre, alt ölçeklere ait güvenilirlik korelasyon katsayıları oldukça yüksektir. İstatistiki analizlere göre, İnançsızlık alt ölçeğinin güvenilirliği 0.88, Aldatıcı/Gösterişçi Dindarlık alt ölçeğinin güvenilirliği 0.76, Taklidi Dindarlık alt ölçeğinin güvenilirliği 0.85, Tahkiki (ilmi) Dindarlık alt ölçeğinin güvenilirliği 0.87 ve Zevk Alınan Dindarlık alt ölçeğinin güvenilirliği 0.91'dir. Birbirinden farklı dini boyutları ölçen bu alt ölçekler arasında da, beklenen yönlerde ilişkiler görülmektedir. İnançsızlık ile Aldatıcı/Gösterişçi arasında beklenildiği gibi pozitif bir ilişki bulunmuştur. Bu iki dindarlık boyutu ile Taklidi Dindarlık, Tahkiki Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık arasında da negatif bir ilişki bulunmuştur. Taklidi Dindarlık, Tahkiki Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık arasında da pozitif bir ilişki bulunmuş ve bu ilişkinin Tahkiki Dindarlık ile Zevk Alınan Dindarlık arasında daha güçlü olduğu görülmüştür. Ayrıca, alt ölçekler toplamından oluşan ölçeğin güvenilirliği de 0.80'dir. Elde edilen bu veriler, geliştirilen ölçeğin oldukça, güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte geliştirilen bu ölçek her yönüyle tamamlanmış, eksiksiz bir ölçek olarak değerlendirilmemelidir. Ölçek geliştirme çalışmalarındaki yeni ve farklı yaklaşımlara, din psikolojisindeki yorum zenginliğine ve istatistiki alandaki yeni gelişmelere göre, bu ölçeğin alacağı epey yol olacaktır.

Ölçeğin, yetişkin ve yaşlıların dini inanç ve tutumlarını ölçmede kullanılabilirliği düşünülmektedir. Çünkü, Gazali'ye göre, zevk alınan dindarlık yetişkinlik ve

→

duygu, dini düşünce, dini inanç, dini davranış ve dini tutumlarından daha çok, ideal olan dini duygu, dini düşünce, dini inanç, dini davranış ve dini tutumlara göre cevap verdikleri görülmüştür.

sonrası yaşam dönemlerinde ulaşılabilecek bir dindarlık düzeyidir. Yapılan araştırmalar da, yaşın ilerlemesiyle dindarlığın arttığını göstermektedir³²

Ek1: Dini Gelişim Seviyeleri Ölçeği

Bu ölçek, insanların dinî tutum ve davranışları hakkında bilgi toplamak amacıyla hazırlanmıştır. Aşağıdaki ifadeleri cevaplayarak vereceğiniz bilgiler, sadece bilimsel araştırma amacıyla kullanılacağından, isim belirtmenize gerek yoktur. Anket formunda yer alan ifadelere vereceğiniz cevapların içtenliği ve ciddiyeti oranında, araştırma sonuçlarının doğru ve geçerli olacağını unutmayınız.

Lütfen her bir maddeyi dikkatlice okuyup; ne hissettiğinizi ve düşündüğünüzü göz önüne alarak, içtenlikle cevaplamaya çalışınız. Lütfen hiçbir maddeyi atlamayınız ve tüm maddeleri mutlaka cevaplandırınız. Her bir ifadeyi, size uygunluk derecesini düşünerek dikkatlice okuyunuz ve kategorilerin yanında bulunan boşluklara X işaretini koyunuz, lütfen her bir madde için tek bir kategori işaretleyiniz.

Katkılarınız için şimdiden teşekkür ederim.

Dini Gelişim Seviyeleri Ölçeği

No	Madde	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
1	Birileri dini konularda konuşmaya başladıklarında, bir şeyler öğrenmek amacıyla onları dinliyorum					
2	Ahiret günü ile ilgili dini bilgilerden çok, bu dünyada işime yarayan bilgilerle ilgileniyorum					
3	Dini emir ve yasaklara uygun bir yaşam sürmekten dolayı çok mutluyum					
4	Kurban adıyla kesilen hayvanların boş yere öldürüldüklerini düşünüyorum					
5	Akrabalarımın yaşadığı dini hayatı kendime örnek alıyorum					
6	Cennete gidebilmek için ibadet etmek gerektiğini bildiğim için ibadet ediyorum					
7	Dine zaman ayırmaktansa, eğlenerek hayattan zevk almayı tercih ediyorum					
8	Yaptığım bütün ibadetleri, sadece Allah'ın rızasını kazanabilmek için yapıyorum					
9	İnançlı insanlara "Selamün Aleyküm" diyerek, diğer insanlara ise "merhaba" diyerek selam veriyorum					
10	Daha iyi ibadet edebilmek için devamlı dini kitapları okumaya çalışıyorum					

³² Kılavuz, "Yaşlanma Sürecinin Dini Gelişime Etkileri", *UÜİFD*, XIV, Sayı 2, 2005, ss. 97-112.

11	İnanan bir insanın eğlence dünyasına katılmasının, dinen uygun olmadığını bildiğim için, eğlence yerlerinden uzak duruyorum					
12	Başkalarının niçin daha iyi şartlarda, benim ise niçin daha kötü şartlarda yaşadığını anlamıyorum					
13	İnsanları dinen kötü olan davranışlardan uzak tutmaya çalıştığım gibi, onları devamlı iyiliğe davet ediyorum					
14	Din adına çalışanlardan nefret ediyorum					
15	Çocukluğumda öğrendiğim tüm dini ibadetleri yerine getirmeye çalışıyorum					
16	Dini konularda başkaları ne yaparsa, ben de onları yapmaya çalışıyorum					
17	Dinin ne dediği umrumda bile olmadan, bana kazanç sağlayacak her şeyi yaparım					
18	Din adına yaptığım her şeyden büyük bir zevk alıyorum					
19	Abdest almak bana çok zor geldiği için namaz kılmıyorum					
20	Toto, loto, piyango, at yarışları, ...vb. şans oyunları oynamanın dinen yasak olduğunu bildiğim için, şans oyunları oynamıyorum					
21	Eğer günahlardan korunup, güzel ahlak sahibi olmazsam öbür dünyada ceza çekeceğimi biliyorum					
22	Allah, niçin bana devamlı bela ve musibet veriyor anlamıyorum					
23	Allah'tan tüm insanlara, devamlı rahmet ve merhamet diliyorum					
24	Kur'an-ı Kerim dinlemenin insanı rahatlattığını söyleseler de, ben dinlemekten hiç hoşlanmıyorum					
25	Çevremdeki insanların haram / günah dedikleri davranışlardan kaçınıyorum					
26	Çevremdeki insanların yerine getirdikleri dini davranışları yerine getirmeye çalışıyorum					
27	Hacca gitmektense, Avrupa veya Amerika'ya tatile gitmenin daha iyi olacağını düşünüyorum					
28	Ahlaklı yaşama konusunda kendime, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve büyük İslam alimlerini örnek alıyorum					
29	Özellikle yatsı ve sabah namazlarını kılamıyorum					
30	Davet edildiğim ortamlarda yenilip-içilenlerin, helal olup olmadıklarını mümkün olduğunca araştırıyorum					
31	Dini konuları daha iyi öğrenebilmek için, önemli din adamlarının vaazlarını dinliyorum					
32	İbadet etmekte zorlandığım için, hiç ibadet etmiyorum					
33	Allah'a verdiği nimetler için devamlı şükrediyorum					
34	Evensel değerlerin, dini değerlerden daha önemli olduklarına inanıyorum					
35	Çevremdeki insanlar gibi ben de ibadet etmeye çalışıyorum					
36	Fırsat buldukça, camide verilen vaazları dinlerim ve hocaların söylediklerini yapmaya çalışırım					
37	İnsanın akıl ve mantığının, dinin esaretinden kurtulması gerektiğine inanıyorum					
38	Bir işe başlarken "Bismillah" diyerek başlıyorum ve yapılması gereken her şeyi yaptıktan sonra, başarılı olup olmamayı					

	Allah'ın takdirine bırakıyorum						
39	Kazandıklarımın zekat veya sadaka vermek zorunda kalınca, bana faydası olan insanlara veriyorum						
40	Daha dindar bir insan olabilmek için, dindar insanları kendime dost ve arkadaş olarak seçiyorum						
41	Dini hizmetlerde bulunmanın insana sevap kazandırdığını biliyorum ve dini hizmetlerde bulunuyorum						
42	İnanan insanların yanında menfaatim icabı inanırım, diğer zamanlarda ise, canımın istediği gibi yaşarım						
43	İbadetlerimi yaparken sadece ve sadece Allah'ın rızasını gözetiyorum. Başka herhangi bir nedenle yaptığım ibadetimi kesinlikle kaza ediyorum						
44	Din gibi eski zamanlara ait inanışların, bu gün hiçbir geçerliliklerinin kalmadığını düşünüyorum						
45	Yaptığım ibadetler sayesinde, cennette iyi bir yerde olacağımı düşünüyorum						
46	Çocukluğumda öğrendiğim dini bilgilerimin doğruluğunu her ortamda savunuyorum						
47	Bu dünyadan zevk almak için, ne yapabilirsem yanıma kar kalacağına inanıyorum						
48	Bilmeyerek günaha girmiş olma ihtimaline karşılık, sık sık tövbe ediyorum						
49	Başıma bir iş gelmemesi için, dindar insanların yanında dindar görünmeye gayret ediyorum						
50	"İbadetlerimi nasıl güzelleştirebilirim" diye devamlı araştırma yapıyorum						
51	Çocukluğumda öğrendiğim bazı dini bilgilerin yetersiz olduğunu, okuduğum dini kitaplar sayesinde öğreniyorum						
52	Akraba ve dostlarımdan bana faydası olanları daha çok ziyaret ediyorum						
53	Allah'ı çok anan insanlarla birlikte olmaya özen gösteriyorum						
54	Hayatımı nasıl yönlendireceğime, dini emir ve yasaklar değil, sadece ben karar veriyorum						
55	Babamdan ve diğer aile büyüklerimden gördüğüm gibi ibadet ediyorum						

Kaynakça

- Altuntaş, Ramazan, "Bazı Dindarlık Tipolojelerine Eleştirel Bir Yaklaşım: Mevlâna Örneği", *Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri, Harran Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi*, 2007, Şanlıurfa.
- Apaydın, Halil, *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996.
- Arslan, Mustafa, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, Sayı 1, 2003, ss. 97-116.
- Erkus, Adnan, *Psikometri Üzerine Yazılar*, Ankara: TPD Yayınları, 2003.
- Eşer, Hatice, *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Fırat, Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.

- Gazali, *İhyau 'Ulumi'd – Din* (Çev. Ahmet Serdaroğlu), I, II, III, IV, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas, Çev. H. S. Erdoğan)*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş, Çev. S. Özburun)*, İnsan Yayınevi, İst.,1998
- Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi, Çev. Hüseyin S. Erdoğan)*, Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Hill, Peter C. & Hood, Ralph W., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham, Alabama,1999.
- Hökelekli, Hayati, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1983.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, DİA, Ankara, 1996.
- Karaca, Faruk, "Din Psikolojisinde Metod Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt 3, S. 1, 2001.
- Kala, Ali, *18 – 25 Yas Grubu Gençlerin Dini Tutum ve Davranışları (Kürtül Kasabası Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)", Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.
- Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri : Psikolojik Temelleri Açısından bir Değerlendirme* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000.
- Kılavuz, M. Akif, "Yaşlanma Sürecinin Dini Gelişime Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, Sayı 2, 2005, ss. 97-112.
- Koştaş, Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDV. Yayınları, 1995.
- Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul, İşaret Yayınevi, 1993.
- Okumuş, Ejder, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, 2006, 2.
- Osmanoğlu, Cemil, *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul,2007.
- Özdemir, Baksen, *13–20 Yaşları Arasında Dinî Gelişim Ve Eğitimi (James W.Fowler 'In İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Pargament, K. I., "Of Means & Ends : Religion & The Search For Significance", *JSSR*, 1992, ss. 201-229.
- Savaşır, Işık, "Ölçek Uyarlamasındaki Sorunlar ve Çözüm Yolları", *Türk Psikologları Derneği*, Ankara, 1994.
- Sünbül, Seda Deniz, *Farklı Likert Tipi Ölçek Geliştirme Teknikleri İle Geliştirilen Tutum Ölçeklerinin Psikometrik Özelliklerinin Karşılaştırılması* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2006.
- Tezbaşaran, A. Ata, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Klavuzu*, TPD, Ankara, 1994.
- Ulvi Mehmetoğlu, Ali, "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 2006, ss. 117-139.
- Yaparel, Recep, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 1987.
- Yapıcı, Asım, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 2002.
- Yapıcı, Asım, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi:Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 2006, ss. 65-115.
- Yıldız, Murat, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1998.

İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat*

Ronald. L. Nettler**

Oxford Üniversitesi Oriental Studies Fakültesi

Çev: Mesut Kaya

Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

mesudkaya@hotmail.com

Özet

Bu bölüm, İsrailiyyatın özel bir şekilde yeniden düşünülmesinde, fikirlerin, tarihin ve politikaların iç içe girişini incelemektedir. Amaç, detaylar üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, bir sürecin ana hatlarını ve göze çarpan noktalarını açığa çıkarmaktır. Bu çalışmanın odaklandığı nokta, Sünni-Arap dünyasıdır. Erken dönem İslam düşüncesinin merkezinde yer alan İsrailiyyat literatürü; bu literatüre bir sınır koyma ve İslâm'ın kaynak metnilerindeki rolünü azaltma çağrısında bulunan modern çevrelerde genellikle şüpheyle karşılanmıştır. Bu, modern döneme uyum sağlamak için saf bir İslam arayışı düşüncesi içinde, erken dönem İslam düşüncesinin büyük ölçüde çağdaş bir yaklaşımla yeniden okunuşu sürecinde gerçekleşmiştir. İsrailiyyat yabancı olarak görülmüş; hayali (fantastik), gayr-i aklı (irrasyonel) ve bazen de yıkıcı malzemeleri muhtevi kabul edilmiştir. İsrailiyyatın varsayılan Yahudi menşei ve muhtevası, Müslüman-Yahudi ilişkilerinin genel anlamda tekrar gözden geçirilmesine sebep olmuştur. Ayrıca, belli bir aşamada, Filistin'deki çağdaş problem, bu gözden geçirme işlemini, Müslüman-Siyonist ilişkilerinin teori ve pratiğine yönlendirmiştir. İsrailiyyatın teorik problemlerine bundan sonra, hem İslam içinde hem de Müslüman dünya ile Yahudi dünyası arasındaki ilişkiler alanında çağdaş, pratik bir önem atfedilecektir.

Atıf

Ronald. L. Nettler Çev: Mesut Kaya, İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat, Marife, Kış 2011 S. 191-203

* "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought", *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics* içinde, Oxford: Harwood Academic Publications, 1998.

** Nettler'in Müslüman-Yahudi ilişkileri ile ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. İbrahim Muhammed Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, çev. Ünal Çağlar ve arkadaşları, Yöneliş, İstanbul, 2003, s. 108-112.

Çağdaş İslam düşünürü Muhammed Arkoun, modernitenin gelenek üzerinde meydana getirdiği “kırılma”ya işaret etmiştir. Bu düşünce, yeni ile eski arasındaki bazı gerilimlerin genel bir ikrarından öte, geçmişle derin ve geniş çaplı bir kırılmayı ifade etmektedir. Bu kırılma, hem manevî, hem siyasal, hem entelektüel hem de toplumsaldır. Üstesinden gelinebilecek bir meydan okumanın aksine, bu, üstesinden gelinemeyecek bir kırılmadır. Bu kırılma, söz konusu medeniyetin yapısı ve merkezinde yer alan düşüncelerin anlaşılması ve sürdürülmesi için edinilmiş yol ve yöntemlerin devamlılığını genellikle imkânsız hâle getiren bir kırılmadır. Bu, İslam dünyasındaki sömürgeleştirilme ve sömürgecilikten kurtulma ile eş zamanlı olarak meydana gelmiştir. Çünkü özellikle sömürgeleştirme en büyük entelektüel meydan okumayı beraberinde getirmiş ve geleneksel kurumları ciddi anlamda zayıflatmıştır. Ne var ki, bu durumdan en çok etkilenen ve (duruşlarını) değiştiren dindar düşünürler için bu kırılma, genelde geleneğin tamamen reddine yol açmamıştır. Aksine, bu durum sık sık modern çıkmazda, İslamî düşüncenin yenilenmesine yönelik bir rehberlik için, geleneğe yeniden dönüşü teşvik etmiştir.

İlk dönem geleneği içinde çağdaş yol göstericilik arayışı, çeşitli şekiller almıştır. Bunların bir kısmı çağdaş eleştirel düşünce ışığında İslamî kaynakları tekrar gözden geçirme fikrini içerirken, bir kısmı da kaynakların literal ve eleştirmeksizin okunmasını esas almıştır. Yaklaşım her ne olursa olsun, bu amaç, çoğu düşünürde ortakmış gibi görünüyor: İlk dönem saf İslam’ını aramak ve modern çağda onu yeniden inşa etmek. Cemaleddin Afganî’den, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Hâkim Muhammed Said el-Aşmavî’ye kadar (bunlar Sünni Arap dünyasının çok seçkin isimlerinden bazılarıdır) Kur’an’daki ve Asr-ı Saadetteki saf İslam düşüncesi, İslam’ın çağdaş tasavvurunu belirlemiştir. “Gerçek”, saf İslam’a dair sayısız tasavvur, bu süreçte ortaya çıkmıştır. Saf İslam tasavvurlarından her biri, nassa dayalı kaynakların anlaşılması için bir metot ortaya koymanın yanı sıra, bir model olarak İslamî sosyal sisteme hizmet etmiştir.

Göze çarpan yeni anlayışlardan bir tanesi, İslam’ın akıl dini olduğudur. Bu anlayışta, Peygamber dönemindeki İslam’ın, akli kullanırken vahiyle başarılı bir biçimde uyum sağladığı düşünülür. Dolayısıyla akılla din arasında bir çatışmadan söz edilemez; çünkü İslam, bizzat vahiy vurgusuyla akli örneklemiştir. Böyle olmakla beraber, bu düşüncenin pek çok savunucusu için İslam’ın tarihî gelişimi, bu akılcı öze, ona aykırı kaynakları dâhil etmiş ve onu saptırmıştır. Kur’an tefsirlerinde, tarih yazıcılığında ve Peygamberin hadislerinde yer alan bazı efsanevi materyaller bunu göstermektedir. Hayalî ve gayr-i akli malzemeler bu kaynaklarda, bazen aşikâr bir biçimde yer almış, İslam’ın hakikati çarpıtılmıştır. Bu hikâye ve efsaneler, sık sık Yahudi (ve/veya Hıristiyan) kökenli olarak tanımlanmıştır.

İlk dönem geleneksel İslam’ı yeniden yapılandırmak isteyen çağdaş yaklaşımlardan her biri –bu perspektiften veya diğer perspektiflerden olsun fark etmez– gelenekteki “Yahudi unsur” ile yüzleşmek ve bunu hesaba katmak zorundadır. Bu unsur, Yahudilerin ve Yahudiliğin çeşitli İslamî kavramlarından, “aynı” veya “benzer” İslamî ve Yahudî gelenek ve usullerine, İslamî kaynaklardaki “Yahudî konulara” kadar, geniş çaplı ve önemli, birbiriyle ilişkili pek çok şekil almıştır. Bütün bu

alanlarda, özellikle de üçüncüsünde, her iki din arasında derin bir etkileşim vardır. Bu etkileşimin doğası ve kapsamı oldukça karmaşık ve şimdilik kapalı olup aktarımın şekli ve tarzı da belirsizdir. Burada büyük olasılıkla, Yakın Doğunun çeşitli sözlü ve yazılı literatür ve gelenekleri arasında, müşterek etkileşimin karışık ve birleşik bir şekli vardır. İnançtan kaynaklanan sınırlar ve “resmî” (kanonik) literatürler, bizim modern anlamda tasavvur edeceğimiz şekliyle bu sahada faaliyet göstermemişlerdir. Büyük olasılıkla bir tür dinî “kozmpolitanizm”, çok belirgin bir eğilimdi. Tarihsel “ödünç alma süreçleri” gerçeğinden sonra (herhalde bazen bu gerçekten olmuştur), “ödünç veren” ve “ödünç alan” geleneklerin her ikisi tarafından da bir imaj yaratıldı. İsrailiyyat kuşkusuz böyle bir çevreden ortaya çıktı.

İsrailiyyat terimi genellikle, Müslüman âlimler tarafından Yahudi (ve Hıristiyan) kaynaklarına atfedilen çeşitli şekillerdeki erken dönem rivayetleri ve Yahudi (ve Hıristiyan)lardan ödünç alındığı düşünülen İslam içindeki malzemeleri ifade eder. Herhalde bu literatürün en önemli örneği, “Peygamber Hikâyeleri” (Kıyasu'l-Enbiya) türüdür. Ana damarını Sünnî geleneklerin oluşturduğu Klasik İslam, karakteristik bir biçimde şu genel prensipten hareketle bu “yabancı” malzemelerle ilgilenmiştir: İslam’a aykırı olmayan bir şey varsa kabul edilir, aykırı olanlarsa reddedilir. Bu cevaz, büyük miktarda İsrailiyyat malzemesinin, “resmî” İslamî metinler içinde özümsemesine ve benimsenmesine sebep olmuştur. Hadis literatürü ve bunlarla kesişen tarih yazıcılığı rivayetlerinin yanı sıra, Kur’an tefsirleri literatürü, tefsir ve tasavvuf literatürü, muhtemelen bunun en seçkin örneklerini içermektedir. Tefsirin klasik standart metinleri, Kur’an ayetlerinin muhtemel anlamlarına ışık tutma ve Peygamberlerin ve onların kavimleriyle yaşadığı olaylara ilişkin hikâyeler hakkında daha çok detaya inme amacıyla kullanılmak üzere, bu tür hikâyelerin bolca bulunduğu yerlerdir. Sufi entelektüel rivayetler de, oldukça zengin *İsrailiyyata* sahip olduğu anlaşılabilir hikâyeler barındırmak suretiyle, sık sık peygamberlerle ilişkili olduğunu gösterir. Genellikle standart tefsirlerde yer alan İsrailiyyat unsurundan hareketle, bu malzemeler, sufi eller tarafından yaratıcı bir biçimde çok ilginç amaçlar için kullanılmış ve şekillendirilmiştir. Dolayısıyla, Sünnî İslam içinde İsrailiyyatın yüz yıllarca çok rahat bir şekilde yaşadığı ve gerek dinî düşünceye, gerekse yazınsal geleneğe ciddi katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu materyallerin doğası ve kökenine ve İslam içindeki meşruiyetine ilişkin soru işaretleri cevabını bulmuş, herkesi değilse de çoğu âlim ve otoriteyi tatmin edecek biçimde çözüme kavuşmuştur.

İslam içinde *İsrailiyyatın* varlığı, geleneksel İslam-Yahudî kültürel etkileşiminin ve ortak yaşamın (symbiosis) önemli bir örneğini oluşturur. Bunlar, gizliden gizliye, her iki taraf üzerinde, içlerinde var olan tek tanrıcı tekelciliğe (exclusivism) baskın gelmiştir. İslamî açıdan bakıldığında, İslam açıktan açığa ve gönüllü olarak bu “yabancı materyali” almıştır; Yahudilik açısından bakıldığında, bu materyaller rivayete göre “İslam’a giren Yahudiler” vasıtasıyla geçmiştir. Olayın meydana geldiği karmaşık süreç ve materyalin hakiki tabiatı ne olursa olsun, bu süreç etkileyicidir. Vakıanın önemi M. Kister’in şu sözlerinden daha iyi anlaşılacaktır:

“Ehl-i Sünnet İslam”la uyumlu oldukları sürece, Yahudi ve Hıristiyan mühtedilere yönelik ciddi bir muhalefet olmamıştır. Muhalefetin, Yahûdî ve Hıristiyan geleneğinin İslam inanç veya uygulamaları ile alakası olabilecek yönleri ile bağlantılı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ehl-i Kitabın kutsal metinlerini kopya etmenin yasaklanması ile alakalı rivayetlerin bu türden bir durumla alakalı olduğu anlaşılıyor.

Nitekim bu durum, İslam’ı kabul eden fakat Cumartesi Gününe riayet etmek ve geceleyin Tevrat okumak için peygamberden izin isteyen bir grup Yahûdi hakkındaki rivayetten de tahmin edilebilir. Tabii onların bu izin isteği reddedilmiştir. Kur’an’da bir ayet (Sure II, 208) bunun hakkında nazil olmuştur. İbn Kesir’e göre (*Tefsîr*, I:309) Muhammed: “Tevrat, Zebur ve İncil’e inanın, fakat Kur’an size yeterlidir” buyurmuştur.¹

Kister’in, İbn Kesir vasıtasıyla yer verdiği çok iyi bilinen bu rivayet, ilginçtir. Çünkü İbn Kesir, İsrailiyyat ve diğer “gayr-i İslamî” kaynaklar konusunda, geç ortaçağdaki vizyon daralmasını temsil eder. Fakat kaynaklara ve rivayetlere yönelik eleştirel yeniden değerlendirmeci katı yaklaşımıyla bile İbn Kesir, kendini hâlâ bu rivayetin, (özünü değilse de) en azından zahiri anlamını desteklemeye mecbur hisseder. Bu, İslamî düşünsel hayatta hâlâ var olan bu algının sağlam duruşunu gösterir. Kister: “...bu formülün uzlaşma bir nefes aldırıldığına” ve İslam içindeki Yahudi ve Hıristiyan hikâyelerini aktarmayı kolaylaştırdığına inanır: “*Haddisû an Benî İsrâ-il* sözüyle ruhsat verilen bu gelenek, *Tefsîr*, *Zühd* ve *Adâb* literatüründe açıkça gösterildiği gibi İslâmî literatürün parçası ve malı olmuştur.”²

Klasik ve ortaçağ İslam’ında İsrailiyyatın statü ve rolü hakkında ciddi ilmi tartışma ve müzakereler vardır ve bunlar süregelir. Bunların bazıları, bu materyallerin doğası ve hakiki kimliği hakkındaki temel problemleri, özellikle de bunların “Yahudiliği”nin anlamını (ve Hıristiyan olma durumlarını) sorgular. Buradaki temel mesele, (yukarıda sözü edilen) bu materyallerin bir kısmının yapay ve değişken olan şifahi kaynaklı olduğu ve dolayısıyla “gerçeğine” yani resmî Yahudi ve Hıristiyan yazılı metinlere aykırı olduğudur. Burada gerçek ne olursa olsun, Kister (ve diğerlerinin) farz ettiği gibi, İsrailiyyatta, geleneksel İslam’ın alt katmanı olan, yaygın Yahudi (ve Hıristiyanlığı) görmek yanlış olmaz. Kadim Müslüman âlimlerin bizzat kendilerinin İsrailiyyatı bu şekilde anladıkları; bundan dolayı da her üç dinin içindeki kaynakların kesin bir sürekliliğini ve uyumluluğunu düşündükleri görülür. Fakat çağdaş Müslüman âlimler, İsrailiyyatı ve onun “Yahudiliği”ni sıklıkla farklı bir tarzda ve çok daha farklı bir bağlamda anlarlar.

Çağdaş Arap-İslam dinî düşüncesinin, en seçkin yeni eğilimi XX. yüzyılın ilk yarısında, Mısır’da inşa edilmiştir. Özellikle el-Ezher Üniversitesi’nin sınırları dı-

¹ M. J. Kister, “Haddisû an benî İsrâ-il wa la Haraja”, *Israel Oriental Studies*, II, 1972, s. 238-239. [Bu makale, Doç. Dr. Cemal Ağırman tarafından, “İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi” adıyla Türkçeye çevrilmiş, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt:5, sayı:1, s. 125-153’te yayımlanmıştır. (çev.)]

² Kister, *a.g.m.*, s. 238-239.

sında ortaya çıkan düşünceler, daha sonra pek çok Müslüman düşünür üzerinde çok ciddi bir etki uyandıracaktı. Yukarıda sözü edilen ana eğilimlerden biri; gerçek, saf İslam arayışı ve onun akıl dini olarak tanımlanmasıydı. Bu “rasyonalist” yaklaşım, dinî ilimlerin metot ve uygulamasındaki *taklid* düşüncesini reddetti. Böylece temel prensiplerinin akıl olduğu algısından hareket eden bu görüş sahipleri, geleceğin pek çok bakış açısını esaslı bir tarzda sorgulama gereği duydular. Buradaki en hassas durum, -bir metot problemi olarak- hadis gibi dinî metinlerin meşruiyet zemininin sorgulanması ve kabul edilebilirliğinin bu kaynakların içeriğine göre (“rasyonalist ölçüt” esas alınarak) belirlenmesi ile ilgili meselelerdi. Bu metot ve içerik meseleleri birbiriyle ilişkilidir ve bunlar öncelikle çok zorunlu bir konu olarak hadis literatürünü ilgilendirir. Fakat hadis içeren ve bazen hadise dayanan ve hatta bizzat kendileri hadis külliyatlarının içeriğinin bir parçasını oluşturan diğer literatürler de aynı şekilde buna dâhil edilir. İlkine örnek, *tefsir* literatürü, ikincisine örnek de *İsrailiyyat* literatürü olacaktır. *Hadis, tefsir* yahut *israiliyyat* kaynaklarının herhangi birinin eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutulması, çoğu zaman diğer ikisinin de aynı şekilde değerlendirilmesini gerekli kılacaktır. Çünkü bu literatürler arasında büyük miktarda çakışan bir alan vardır. Tarihî metinler de, çoğu zaman, benzer bir değerlendirmeye karşı karşıya gelecektir.

İsrailiyyatın kabul edilebilirliği Mısır’da, bir akıl dini olarak saf İslam’ın keşfi ve tasarımı sürecinde, çok erken bir dönemde sorgulanmıştır.³ Zaten Muhammed Abduh’la birlikte, hayalî ve gayr-i aklî hikâyeler içerdiği için, israiliyyata karşı bir kuşkuculuk (hatta bir soğukluk) olduğu görülebilir. Bu, tabii ki *hadis, hukuk ve tefsir* rivayetlerinin kapsamı dâhilinde, Abduh’un taklid eleştirisinin çok genel çerçevesi içinde olmuştur. Çağdaş dönem israiliyyatının ve İsrailiyyatı rivayet edenlerin esas modern eleştirisinin kurucusu ve geliştiricisinin Abduh’un talebesi Muhammed Reşid Rıza ve onun da talebesi Mahmud Ebu Reyeye olduğunu görüyoruz. Rıza ve Ebu Reyeye, bu râvileri bazen râviler ve arkadaşları tarafından yapıldığı iddia edilen erken dönem İslamî politik entrika hikâyeleriyle ilişkilendirmişlerdir. Burada, bu düşüncenin tasvirini yapmak için Rıza ve Ebu Reyeye’den örnekler verilecektir. Ebu Reyeye örneğinde, onun düşünceleri, teorik eleştirel meseleler olmanın ötesinde, çağdaş tarih ve politik dünyaya uzanmıştır. Bu, daha fazla üzerinde

³ Aslında, İsrailiyyat meselesi, yirminci yüzyılda, pek çok yerde, Müslüman düşünürlerin konusu olmuştur. Nitekim Profesör Gibb, geleneksel akademinin bu çağdaş İslamî meselesi hakkında şunları söylemektedir: “Çok daha ciddi olan ise, Ortaçağ’a ait neredeyse tüm yorumlama araçlarının terk edilmesidir. Bu şayan-ı dikkat yapı, Medine geleneğinden, fıkıh okullarının ilkelerinden ve Yahudi kutsal metinleri dâhil eldeki bu tür kaynaklardan yola çıkarak tarihsel metinlerin aydınlatıldığı eserlerden müteşkil uçsuz bucaksız ilmi birikimle kurulmuştur. Bununla birlikte, sadece modernistlerle değil, [israiliyyatı reddetme konusunda] aynı metodu benimseyen muhafazakâr Ortodokslarla da karşılaşabiliriz. Ancak bunların reddettikleri, belki eski tarihsel tefsirlere ilişkin modernistlerin reddettiği unsurlar kadar değildir. Zira onlar da, Kur’an’a dair geleneksel ortadoks görüşe yönelik en tehlikeli tehdidin, en çok tarihsel eleştiricilikten geldiğini fark etmişler ve Kur’an kıssalarının Ortaçağ’da yaygınlaşmasına açıkça karşı çıkıp onları “Yahudi Efsaneleri” *İsrailiyyat* olarak damgalamak suretiyle, bu tehlikeyi üzerlerinden savmaya çalışmışlardır. (H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 72-73; [Türkçeye çev. M. Kürşad Atalar, *İslam’da Modern Eğilimler*, Çağlar Yay. Ankara, 2006, s. 70-71 (çev.)]

durulmayı hak eden, entelektüel ve politik modernitenin birleştiği özel bir durumdur.

Muhammed Reşid Rıza, ciddi bir İsrailiyat tenkitçisiydi. İslam'ın sahip olduğu temel akıl yoluyla yapılacak İslam "modernizasyonunun" öncü bir savunucusu olan Rıza, israiliyatın çoğunda irrasyonel bir eğilim gördü. Ona göre, İsrailiyatın rahatsız edici olmasının genel ölçüsü, nakledilen bu olayların insan aklına yönelik utanç verici bir hakaret içermesiydi. Çoğu zaman bu tür hayalî hikâyeler, harikuladeliyle alakalıydı. Fakat Rıza'ya göre bunlar, -özellikle de Allah'ın kelamı olan Kur'an'da anlatılan- mucizeler gibi olmayıp genellikle İsrailiyatla ilişkili olan şeylerle daha çok süslenmiştir. Reşid Rıza'ya göre, bu tür hikâyeler, sadece -veya esasen- insanların cehalet, irrasyonellik ve çocukça saflığından değil, en azından, eşit derecede kasıtlı olarak yanlış yönlendirme teşebbüslerinden, bazen de mezhep entrikalarından kaynaklanmıştır. Bu sebeple, bu hikâyeleri aktaranların şahsiyetleri aynı derecede, hikâyelerin bizzat kendileri gibi incelenmelidir. Bu nedenle, Rıza, israiliyat içeren bazı ilk dönem kaynaklarının çağdaş statüleri (veya bizzat İsrailiyatın kendisi) hakkında yaptığı tahlilde, erken dönem İslam tarihi, politikaları, mezhep kavgaları ve teolojik kalem kavgalarının unsurlarını tanıtmıştır.

Rıza'nın bu alandaki oldukça dikkate değer tavrının güzel bir örneğini, Musa'nın Kur'an'da anlatılan kıssalarından, Firavun ve devlet erkânının önünde asasını yılanla dönüştürme olayıyla ilgili bazı tefsir amaçlı anlatımları tartışması oluşturur. (Kur'an, 7:107). Ayetin ilgili bölümü şöyledir: "Bunun üzerine Musa, asasını yere attı; birden o, korkunç bir ejderha oluverdi..." Rıza'ya göre anlatılan bu olayın bizzat kendisinde elbette hiçbir kuşku yoktur. O bu konuyla alakalı tam olarak şöyle der: "Musa sağ elindeki asayı Firavun'un önünde yere atar atmaz, asa açık bir ejderha oluverdi... yani bariz, apaçık. Bunun oynayan, bir yerden bir yere hareket eden hakiki bir yılan olduğunda kuşku yok. Gözler bunu, bir sihirbazın asaya sihir yapıp böylece onun kendilerine hareket ediyormuş gibi görmek yerine bizzat gerçek olarak görüyordu. Nitekim birazdan Firavun'un sihirbazları böyle yapacaklardı."⁴

Buraya kadar, Kur'an'da anlatıldığı şekliyle bu mucizevî olay, Rıza için problemlidir. Problemler daha ziyade, bu Kur'anî olayın bazı yorum ve ayrıntılarında ortaya çıkmaktadır. Rıza problemin merkezinde, geniş miktarda hadis unsuru içeren ve *et-tefsîru'l-me'sûr/rivayet tefsiri* denen tefsir literatürü çeşidinin olduğunu görür. Bu literatür hakkında şunları söylemektedir: "Rivayet tefsirlerinde Musa'nın asasının dönüştüğü ejderha ve bunun Firavun üzerinde meydana getirdiği etki hakkında rivayetler vardır. Bunların hepsi İsrailiyat olup bunların ne sahih bir senedi vardır ne de bunların herhangi birine güvenilebilir."⁵ Rıza, örnek olarak (Yahudilikten İslam'a dönen) Vehb b. Münebbih tarafından nakledilen bir rivayeti verme ihtiyacı duyar: "Asa yılanla dönüştüğünde halka hücum etti, halk bozguna

⁴ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menâr*, Kahire, ts. [IX], s. 44-45.

⁵ Rıza, *el-Menâr*, [IX], s. 44-45.

uğradı, yirmi beş bin kişi öldü, bazıları da birbirlerini öldürdüler. Firavun da hezimetete uğradı.”⁶

Rıza, kendi düşüncesine göre tarihî hikâyelerin imkânıyla alakalı olan bazı temel problemler ortaya çıkaran bu masalı kabul edemez. Bu, ona göre, en basit ifadeyle inanması çok güç bir olaydır. Bu, meseleyi insan aklının tasvip edemeyeceği kadar hayalî, insan kaynaklı olduğu açık bir masala evirerek, asanın yılanı dönüştüğü hakiki mucizenin daha ötesine geçmektir. Öyleyse bu tür anlatımlar İslam’a nasıl ve niçin girdi ve hadisin ve diğer rivayetlerin bir parçası oldu? Yukarıda sözü edildiği gibi, genel anlamda insanlığın cehaleti ve safdilliği bir yana, Rıza bunların sebebini, erken dönem İslam tarihi bağlamında bazı şahıs ve hareketlerin entrikalarına bağlayacaktır.

Sözgelimi, yukarıdaki masalın râvisi olduğu iddia edilen Vehb b. Münebbih hakkında Rıza şunları söyler: “Her ne kadar onun çok ibadet ettiğine dair rivayetler olsa da ben onun hakkında kötü düşünüyorum. Onun, İslam’a ve Araplara entrikalar çeviren, (hayalî) rivayetler ve Şiilik yoluyla onlara komplolar kuran Fars halkıyla bir dirsek teması olduğu yönünde güçlü bir temayülüm var.”⁷ Rıza, benzer duyguları, İslamî geleneğe göre, israiliyyatın diğer ana râvisi (eski Yahudi) Ka’bu’l-Ahbâr hakkında da hisseder: “Bana göre Yahudi Ka’bu’l-Ahbâr da ona (Vehb’e) benzer. Her ikisinin de naklen ve aklen aslı bilinmeyen pek çok garip rivayetleri vardır. Her ikisinin de mensup olduğu halk, Fars bölgelerini fetheden ve Yahudileri Hicaz’dan sürgün eden Müslüman Arap ümmetine karşı entrikalar çeviriyorlardı.”⁸

Böylelikle burada, erken dönem İslamî rivayetler içindeki irrasyonel İsrailiyyatın yayılması, ilk dönem büyük İslamî, etnik, dinî, sosyal gerilimler ve ayrılıklarla “açıklanma”ya çalışılmıştır. Müslüman Araplar tarafından yenilgiye uğratıldıkları için, Fars ve Yahudi (yahut Fars-Yahudi) şahsiyetler, “doğal olarak” İslam karşıtı bir düşünceye sığınacaklardır. Rıza’nın böyle bir mantığa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aslında o, gerekçesini tamamlamak için şu tarihî iddiaya başvurur: “İkinci Halife’yi İranlıların gizli bir örgütü tarafından gönderilen bir Farisî öldürmüştü. Üçüncü Halifenin katli, Yahudi Abdullah b. Sebe’nin entrikalarına bağlı kişilerce gerçekleştirildi. (İslam Tarihinin) ilk asrındaki siyasi kargaşalar ve uydurma rivayetlerin hepsi, Sebe’ye bağlı örgüt ve İranlı örgütlere varıp dayanmaktadır.”⁹ Tabii Abdullah İbn Sebe hakkındaki bu tür iddialar, geleneksel tarih yazımı içinde, diğer tarihsel anlatımlar arasında da bulunabilir. Rıza için bu iddialar, onun klasik İslam, modern İslam, akıl ve İslam dışı kavramlarına ilişkin bütüncül bakış açısına uygun düşmektedir. Rıza’nın burada yaptığı şeyin önemi büyüktür ve bunun implikasyonları geniş bir etki alanına sahiptir. Bu durum, en iyi, Rıza’nın en yakın şakirtlerinden biri olan Mahmud Ebu Reyeye’nin düşüncelerinde görülebilir. Ebu Reyeye ile birlikte, Rıza’nın düşünceleri mutlak, katı bir noktaya taşınmış ve çok

⁶ Rıza, *el-Menâr*, [IX], s. 44-45.

⁷ Rıza, *el-Menâr*, [IX], s. 44-45.

⁸ Rıza, *el-Menâr*, [IX], s. 44-45.

⁹ Rıza, *el-Menâr*, [IX], s. 45.

ilginç bir tarzda çağdaş siyasî realiteyle ilişkilendirilmiştir. Bu, karmaşık bir etkileşim içinde, zamanla geleneğin, modernitenin ve politikaların tezahürlerinde çeşitli açılardan başkalarını da etkilemiştir.

Ebu Reyeye özellikle de kaynakların tekrar gözden geçirilip konularının belirlenmesi konularında Reşid Rıza'nın sıkı bir takipçisidir. Hocasının peşinden giden ve fakat ondan çok daha katı ve daha az ihtiyatlı bir üsluba sahip olan Ebu Reyeye, tefsir metinlerinin yanı sıra bu iki râvi ve hadis muhteviyatları üzerine keskin bir biçimde yoğunlaşmıştır. Onun eleştirel yöntemi bazı güvenilir şahıslar, tefsirler ve metinler, özellikle de hakkında bir kitap yazdığı Ebu Hureyre hakkında bir takım şüpheler doğurmuştur. Ebu Reyeye'nin buradaki ana teması "gerçek İslam"ı araştırmak ve "yabancı" büyümenin kirlerinden arındırmak, böylece de "doğru İslamî düşünceye" ve onun uygulamasını öne çıkarmaya imkân sağlamaktır. Onun bu konuda yazdıkları, özellikle de Ebu Hureyre üzerine yazdığı kitap,¹⁰ bazılarının tahammül sınırlarını zorladı, nihayet o, daha geleneksel âlimlerin çoğuyla düştüğü tartışmalarda zor durumda kaldı. Bütün bu süreç içinde, *İsrailiyyatın* statü ve algısı büyük bir önem kazandı; artık bu mesele zorunlu olarak, Ebu Reyeye'nin *hadis* literatürüne olan temel ilgisiyle birbirine karıştı. Mesela Ebu Reyeye Ka'bu'l-Ahbâr'ı Ebu Hureyre ile ilişkilendirdi. İddiaya göre, Ka'b, Ebu Hureyre tarafından "sahih" *hadis* diye rivayet edilen pek çok israiliyyat malzemesinin kaynağıydı. Rıza'nın peşinden giden Ebu Reyeye de konuyu ilk dönemdeki Yahudiler ve gizli-Yahudilikle ilişkilendirmekte ısrar etti. Ebu Reyeye belki orijinal olabilecek formülasyonu içinde tartışmaya Filistin'deki çağdaş Siyonizmi de dâhil edip; bunu erken İslam tarihi anlayışı, entelektüel eğilimler ve problemler, İsrailiyyat ve İsrailiyyat râvileriyle mezcederek daha da genişletti.

Ebu Reyeye'nin görüşlerini ortaya koymak için, onun Mısır'da yayımlanan *er-Risâle* dergisinin 1946 Nisan sayısında, *Ka'bu'l-Ahbâr Huve es-Suhyûni el-Evvel*¹¹ ("Ka'bu'l-Ahbâr: İlk Siyonist") adıyla yayımladığı bir makalesini tartışmam gerekiyor. Ebu Reyeye bu makalede, İsrailiyyat ve İsrailiyyat râvileri –özellikle de Ka'bu'l-Ahbâr- ve bu konunun çağdaş Filistin problemiyle bağlantıları üzerindeki genel görüşlerini verir. Bu makale, çok karmaşık olup kaynak ve rivayetlere dayanmaktan da oldukça uzaktır. Ben bunun arka planını tartışacak değilim. Çünkü bu konu, bizim izah ettiğimiz Ebu Reyeye'nin temel görüşleriyle alakalı değildir.

¹⁰ Mahmud Ebu Reyeye, *Ebû Hureyre Şeyhu'l-Madîre*, Kahire, 1969. Ayrıca Ebu Reyeye'nin, bu literatürün çağdaş eleştirel-tahlil yöntemiyle *hadisi* savunduğu genel bir çalışması için bkz. *Edvâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, ts. Taha Hüseyin, bu kitabın ardından, ciddi akademik gayretinden dolayı Ebu Reyeye'yi ögen ve geleneksel kaynakların çağdaş eleştirel yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç olduğu fikrine katılan bir yazı yazdı. Ne var ki Hüseyin, Ebu Reyeye'nin bazı metod ve sonuçlarını eleştirmekten de uzak durmaz: "Fakat bütün bunlara (benim övgülerime) rağmen, yazarın bazı yerlerde uç noktalara gittiği olmuştur." (s. 11) Hüseyin özellikle Ka'b'ın Ömer'in öldürülmesi olayına dâhil olduğu id *DİAsına* kesinlikle katılmaz. G.H.A. Juynboll'un *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden, 1969) kitabı, Ebu Reyeye'nin Ebu Hureyre'ye ve İsrailiyyata yönelik tutumlarının genel hatlarıyla mükemmel bir tartışmasını yapar. Özellikle yedinci ve onuncu bölümlerine bakınız. [Türkçeye çev. Salih Özer, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000. (çev.)]

¹¹ Ebu Reyeye, "Ka'bu'l-Ahbâr huve es-Suhyûni el-Evvel", *er-Risâle*, Nisan 1946, s. 360-363.

Ebu Reyeye'ye göre İsrailiyyat, esasen "yabancı" bir unsur olup Müslümanların inançları için tehlikelidir ve pek çok irrasyonel düşünce ve rivayetin de kaynağıdır. Bunlardan asıl olarak, bu malzemeleri rivayet eden ve İslam'a sokan bazı Yahudi mühtediler ve onların takipçileri sorumludur. Onlar Müslüman olduklarını ilan ettiler, fakat daha sonra onu alt etmek için çeşitli şekillerde çalışmalar yaptılar. "Bu kurnaz hilekârlar"ın¹² ilki de Ka'bu'l-Ahbâr'dı. (Ebu Reyeye'ye göre, uğursuz "Yahudi Üçlemesi" Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Sebe'den oluşuyordu.) Çünkü Ka'b'ın İsrailiyyatın aktarılmasında büyük bir rolü vardı. Ayrıca Ebu Reyeye'nin iddiasına göre o, Ömer'e suikast düzenleyen grupla da ilişki içindeydi. Ebu Reyeye der ki: Ömer'in öldürülmesi özellikle Ka'b için önemliydi, çünkü Ömer, Ka'b'ın "ilk Siyonist"¹³ olduğu gibi, "Kudüs'te ağlayan ilk Siyonist"¹⁴ olduğunu da biliyordu. Üstelik de Ömer, bu saldırgan çağrıyı yasaklayan kişiydi. Ömer ortadan kaldırıldığında, Ka'b (ve diğerleri) uydurma, fantastik ve irrasyonel hikâyelerini kolaylıkla yayabileceklerdi. Bunların bazıları Müslüman toplum içindeki siyasî gerilimi tırmandırmak üzere uydurulmuştu. Maalesef, Muhammed'in Ashabı ve Tabiînden olan Müslümanlar bile, cehaletleri de dâhil, çeşitli sebeplerden Ka'b tarafından kandırıldılar. Bu sebeple Ebu Reyeye şunları söyler: "... Sahabe ve Tabiîn, Ka'b'dan rivayette bulundular. Sahabe arasında Ka'b'dan en çok rivayette bulunan, aynı zamanda Peygamber'den de en çok rivayette bulunan biri vardı: Ebu Hureyre".¹⁵ Ebu Reyeye'nin, Ebu Hureyre'ye yönelik özel bir husumeti vardı. Bu husumet, onun haddinden fazla, muazzam (Ebu Reyeye'ye göre abartılı denebilecek) derecede hadis rivayet etmesi, Ka'b'a açıkça yakınlığı ve ona güvenmesi gibi sebeplerden kaynaklanıyordu.

Ebu Reyeye, Ka'b'dan gelen ve İslamî gelenek ve tefsirlerin parçası olan "irrasyonel" ve "tehlikeli" israiliyyat hikâye türüne pek çok örnek getirir. Bunlardan iki tanesini, Ebu Reyeye'nin hassasiyet gösterdiği bu türü göstermek için aktarmak istiyorum. Bunlardan ilki, Ebu Reyeye'ye göre, rasyonalitenin herhangi bir modern standardı tarafından kabul edilemeyecek türden hayalî bir hikâyedir: "O (Ka'b), Allah'ın arşı hakkında dedi ki: Arş yaratıldığında, kibirden titredi. Allah ona öyle bir yılan doladı ki yılanın yetmiş bin kanadı vardı. Her bir kanadında yetmiş bin tüy vardı. Her bir tüyde yetmiş bin suret vardı. Her bir surette yetmiş bin ağız vardı. Her bir ağızda, her gün dışarı çıkan ve yağmur damlaları ve ağaç yapraklarınca... tespih eden yetmiş bin dil vardı. İşte o zaman yılan ve arş birbirlerine dolaştılar."¹⁶ İkinci örnek, Ebu Reyeye'nin söylediğine göre, büyük âlim Tirmizî'nin "Haham Abdullah b. Selam"¹⁷dan naklettiği ve nihaî olarak da Ka'b'a dayanan farklı bir rivayettir. "Tevrat'ın başında: Allah'ın Rasûlü, onun seçkin hizmetkârı Muhammed, Mekte'de doğmuştur, onun ikametgâhı hoş bir yerdir, hâkimiyeti de Şam'dadır, diye

¹² Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 360.

¹³ Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 360-361.

¹⁴ Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 360-361.

¹⁵ Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 360-361.

¹⁶ Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 362.

¹⁷ Ebu Reyeye, "Ka'b", s. 361.

yazılıdır.”¹⁸ Bu anlatım, Peygamber ve onun bazı nitelikleri hakkında Kitab-ı Mukaddes’te geldiği iddia edilen kehanetlerle ilgili hikâyelerden biridir. Bazen bu tür hikâyeler, erken dönem İslam’ında, bazı siyasî taraf, fikir yahut kurumları desteklemek üzere dolaylı referanslar içerir. Ebu Reyeye’nin düşüncesinde, burada dile getirilen iddia, bir İslamî siyasal eğilimi içerir. Bu söylemin içerisinde, Suriye’nin (Şam) Muhammed’in hâkimiyetinde olduğu yer alır. Bu, Suriye’den hareketle, Emevî yönetiminin önemini ve buna sempatiyi ima edecektir. Burada ne Müslüman tarihçilerin bazı konularda hemfikir olmalarının ne de Suriye’nin Muhammed’in hâkimiyetine gireceğinin bir gerçek olarak önceden bildirildiği iddiasının bir anlamı vardır.

Ebu Reyeye, makalesinin sonunda, temel hareket noktası olan Ka’bu’l-Ahbâr’ın Siyonist olduğu konusuna geri döner:

İşte bu, ilk Siyonist Ka’bu’l-Ahbâr’dır. Ona giydirilen İslamî geleneğin (sika) râvisi olduğu kisvesini parçalayarak, onu bütün gerçekliğiyle teşhir ettik. Böylece o, –Siyonizm’in yarattığı bir tip olarak- (Müslümanlara) bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmıştır. Müslümanlar artık, onun içyüzünü kavramış olmalılar. Şu halde, bütün bunlardan sonra, (Müslümanlar) *tefsir, hadis ve tarih* kitaplarını Ka’b’ın ve onun Yahudi hahamı arkadaşlarının yanlışlarından temizlemek için çalışacaklardır. Böylece Müslümanlar, mükemmel şekilde tesis edilmiş işaret levhaları ve yüceliğiyle dinin nurunu yeniden açığa çıkarabilirler. Ve de bu sayede dinin kudsiyeti herkese açıkça gösterilecek ve Allah’ın (aşağıdaki) sözü tezahür edecektir: “Biz onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendilerinde göstereceğiz ki onun hakikat olduğu onlar için ortaya çıksın.”¹⁹

Gelin şimdi yeni bir değerlendirme yapmak ve İsrailiyyatın ve onu nakledenleri reddetmenin bu kendine özgü çağdaş tarihinde neler olup bittiği sorusunu sormak için duralım. Tekrar edersek, bizim burada esas odaklandığımız nokta, de-taylardan ziyade genel bir tasvirde, geçmişe göre köklü bir değişimin görüldüğü meselesi bizim asıl ilgi alanımızdır.

Bilindiği gibi saf ve orijinal İslam’ın var olduğu ve bu İslam’ın günümüzde ihya edilebilir ve yeniden inşa edilebilir olduğu yönündeki çağdaş İslamî düşünce, kanaatime göre geleneksel Müslümanların İslam’ın kurucusu ve ilk İslam topluma duyduğu saygının çok uzağında bir düşüncedir. Ana damar Sünnî İslam düşüncesi içinde her zaman “hakiki” ve “zorunlu” İslam’ın ne olup olmadığına dair görüşler olmakla beraber, kanaatimce hiçbir yerde, bu modern eğilimlerde görüldüğü gibi, eksiksiz bir ahistorisizm* devreye sokularak, İslam’ın saf bir biçimde

¹⁸ Ebu Reyeye, “Ka’b”, s. 361.

¹⁹ Ebu Reyeye, “Ka’b”, s. 363; Kur’an, 41:53.

*Ahistoricism, tarihe, tarihsel gelişime ve geleneğe dönük bilgi eksikliğini ifade eder. Çokça eleştiri amaçlı olarak, tarihsel kusur ve bilgisizliği anlatmak için kullanılır. “Ahistorik tutum” örneğinde olduğu gibi. Bu ayrıca, bir kimsenin tarihsel bir bağlamda bir çerçeve, bir kanıt veya bir konudaki başarısızlığını yahut tarihî bir gerçeği veya kapalı anlatımı göz ardı etmesini anlatır. (Free Encyclopaedia; Merriam-Webster Dictionary Online. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ahistoricism>. Retrieved 2008-11-27. (çev.).

stilize edildiği bir şekil yoktur. Bu tür eğilimlerin çoğu gibi, bizim burada ilgilendiğimiz bu düşünce de- ki bu düşünce İslam'ın çağdaş eleştirel akılla mutabakat (hatta aynılık) arz ettiğidir- şu anlayışla ilişki içindedir: Kur'an ve diğer (çoğu ilk dönem) dinî metinler, başlıca resmî İslamî kayıtlardır. (Kur'an, açıkça bu düşünce içinde en önemli bir yer işgal eder.) Dolayısıyla bu resmî kaynaklar, İslam'ın "özünü" tasvir amacına yönelik olarak, kaynakların tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacına sevk eder. Burada zaruri bir biçimde, saf olanın saf olmayan tarafından kirletilmesinin ana sebebi olarak, bunların çokça bulunduğu yerler olan *hadis* ve *tefsir*deki baskın varlıkları dolayısıyla *İsrailiyyat* ve Yahudiler gündeme gelir. Bu, dışarı atılması zorunlu olan kirletici bir unsurdur. Bu düşünce, "Beni İsrail'den nakledin" prensinden bütünüyle yüz çevirmektir. Burada sadece Yahudi (Ka'b, Vehb ve diğer râvilerin) naklettikleri rivayetler ve "onların" dâhil ettikleri İsrailiyyata değil, (Ebu Hureyre gibi) bazı seçkin Müslüman râvilerin rivayetlerine de olumsuz bir anlam yüklenmektedir.

Bundan sonra İslam'ın doğası ve modern dönemdeki konumuna ilişkin İslam içindeki bu özel çağdaş tartışmada, Yahudiler ve Yahudilikle alakalı her şey, İslam'ın ilk döneminden beri muhtemelen hiç olmadığı şekilde ve hatta tamamen farklı bir yolla varoluşsal odak ve bir tür meşguliyet haline getirilir. Bu, hâlâ gerçek Yahudileri değil, daha ziyade Yahudileri ve Yahudilikle alakalı şeyleri, genel olarak soyut, entelektüel, fakat tekrar söylersek, gitgide artan bir şekilde ilgilendirmektedir. Ebu Reyeye, bu süreci bir adım daha öteye götürmüştür.

Ebu Reyeye, konunun sonradan bazı çevrelerde sürekli etki yapacak bir tarzda genele yayılmasına sebep olmuştur. İsrailiyyata, onun Yahudi tedarikçilerine özellikle de Ka'b'ul-Ahbâr ve onun Siyonizm ve Filistin meselesiyle bağlantısına yönelik çok hararetli saldırılarında Ebu Reyeye, daha önce ortaya çıkışı ve yoğunlaşmasıyla İslam içinde dâhili bir anlama sahip olan modern bir araştırmayı, "harici bir mesele olarak" tanımlamıştır. Tıpkı yabancı İsrailiyyatı İslam'dan temizleme ısrarında, Ebu Reyeye dolaylı olarak tarihselci (historicising) ve geçici (temporal) kategorileri aştığı gibi, buradaki "dâhili" ve "harici" tasnifi, geçerli kategoriler olmaktan çıkar. "Asıl" *İsrailiyyat* ve "asıl İslam" düşüncenin faal biçimleri haline gelir. Ve artık, "asıl Yahudi/Siyonist", ebedi ilk örnek (archetypal) dünyasındaki yerini alır: *Ka'bu'l-Ahbâr*, *İlk Siyonist*. Ebu Reyeye'nin burada tam olarak neyi kastettiği, yaptığı şey kadar önemli değildir. Onun bizzat kendisi de ne kastettiğini, tam olarak anlamamış olabilir. Fakat o, geçmiş Yahudilerin ve çağdaş Siyonistlerin bu keşifim noktasını etkilemiştir. (Yahudi) arketip, İsrailiyyat ve Filistin probleminin İslam içindeki dâhili sorgulaması neticesinde doğmuştur. Ebu Reyeye, bunlardan ilki hakkındaki katı yaklaşımı ve ikincisi hakkındaki şahsî tarihsel (1946) bakış açısıyla bir birlik oluşumuna etkide bulunmuştur. "Geçmiş"ten soyutlanıp, çağdaş tarihe uyum sağlayabilmek için, ilk örneksel bir tanımlama olarak bu düşünce, son dönem İslam düşüncesinin (özellikle de "İslamcı" düşüncenin) bazı eğilimlerinde, uzun ve renkli bir tarihe sahip olmak demektir.

el-Ezher gibi, İslamî çevrelerin resmî kurumlarında; (özellikle Medine'deki) eski Yahudilerin ve Filistin'deki çağdaş Siyonist Yahudilerin yanlış davranışları

arasında eşdeğerlik görülmesi, bazıları için entelektüel bir model olmuştur. Ezher'e bağlı, İslamî Araştırmalar Akademisi'nin 1968'deki 4. Konferansının her-kesçe malum olan tutanakları, (çeşitli ileri gelen âlimler tarafından kaleme alınan) pek çok bölümüyle bu eğilimi örneklendirir. Ayrıca muhtelif bağımsız âlim, din görevlisi ve hareket adamlarının konuşma ve yazıları, sıkça bu temayı dile getirir. Bu tür pek çok durumda, bu temel düşüncenin, genellikle çağdaş Arap-İsrail anlaşmazlığına yönelik tepkinin bir parçası olarak kullanıldığı görülür.²⁰ Bu kullanım, yüzeysel olup Ebu Reyeye'nin İslamî kaynakları derinlemesine yeniden değerlendirilmece anlayışından kaynaklanmaz. Bu, aynı zamanda, dinin ve toplumun yeniden gözden geçirilmesine yönelik yirminci yüzyıl tepkisi olan çağdaş "politik İslam"la da alakalı bir durumdur. Bu düşüncenin "İslamcı" uyarlamasının bir örneği olarak, mesela Seyyid Kutub'un çok okunan "Yahudilerle Savaşımız" adlı kitabı görülebilir. Muhtemelen 1950'lerin başında yazılan bu kitap, İslam'a yönelik yabancı tehlikele- rin olduğu "çağdaş" bir ortamda, Medine Yahudilerinin yanlış davranışlarını tekrar ederek, arketip Yahudi/Siyonist'in etrafında döner.²¹ Fakat burada, Ebu Reyeye'nin, çağdaş yorumu içinde geleneksel dinî metinler hakkındaki ciddi entelektüel kaygı- sı, -şayet etki söz konusuysa- sadece implikasyondan ibarettir. Politik İslamcı dü- şünürlerin temel ilgisi ise, çokça modernitenin ve Batı'nın dinî inanç ve onun sos- yal, kurumsal boyutlarına yönelik genel meydan okuyuşudur. Onlar genellikle ne kaynakların detaylı akademik araştırmalarını yapacak donanıma sahiptirler, ne de bununla ilgilenmişlerdir. Ebu Reyeye'nin entelektüel derinliği ve gayesindeki ciddi- yet zafiyetine rağmen -ki bu onu yabancı *İsrailiyyat* ile çağdaş Filistin Problemi arasında ilgi kurmaya sevketmiştir- Ebu Reyeye düşüncesinin sonraki bütün "takip- çileri", bir yandan metinler ve tarih, öte yandan yaşayan gerçek Yahudiler ve Ya- hudilik arasında pratik varoluşsal bağlantıyı kesin bir biçimde sabitlemişlerdir.

Şu halde, bu gibi sebeplerden, Rıza ve Ebu Reyeye'nin çokça uyguladığı çağ- daş kaynak eleştirisi konuları hâlâ ciddiye alınabilir mi? Esasen geleneksel "*Ulema*" çevrelerinden Ebu Reyeye'nin kaynakları eleştirisini bütünüyle kabul etmeyenler ve bu konuyla ilgilenmeyi sürdürenler vardır. Onların düşünceleriyle İsrailiyyat, gele- nekssel duruşunun bir kısmını sürdürmüş ve irrasyonel efsanelerin erken dönem komplocu Yahudi tedarikçilerinin, ilk Siyonistler olduğu fikri tamamen hazmedil- memiştir. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*²² kitabı, bu yaklaşımın bir örneğidir. el-Ezher Üniversitesi İslam Hukuku Fakültesi, Kur'an ve Hadis ilimleri Profesörü olan rahmetli Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, geleneksel bir *âlimdi*, aynı zamanda bazı modernist ve politik İslâmî görüşlere de sahipti. Bu tip çalışmaların karakteristiği olan Zehebî'nin kitabı, Ebu Reyeye'nin gö- rüşünü tam kabul ve ona başvuru ile çok klasik metinsel ve tarih temelli anlama arasında gidip gelir. Bu yüzden kitap, İslam içindeki İsrailiyyatı vurgulamak sure-

²⁰ Burada, antik Yahudilerle çağdaş Siyonistlerin aynileştirilmesi, elverişli, çağdaş, politik-ideolojik bir amaca hizmet eder.

²¹ Bkz. Ronald L. Nettler, *Past Trials and Present Tribulations: a Muslim Fundamentalist's View of the Jews*, Oxford, 1987.

²² Kahire, 1986.

tiyle, dine yönelik ahistorik ve arketipik Yahudi antipatisinin bazı kabullerini açığa vurmakla birlikte, İsrailiyatı (Ebu Reyve gibi) toptan inkâr etmez ve İsrailiyat râvilerini de İslam karşısı ilk “Siyonistler” diyerek mahkûm etmez. Aksine ez-Zehbî, Ka’b’ı ve diğer râvileri, onların geleneksel konularının anlatıldığı çalışmalardan hareketle temize çıkarır, Ebu Reyve’nin Ka’b’ın “ilk Siyonist” olduğu suçlamasına ise hiç değinmez. ez-Zehbî’ye göre, İslam içindeki İsrailiyatın doğası, amacı ve tarihi; okuyucuya, *metinsel* ve *tarihsel* olarak “iyi” İsrailiyatı “kötü”sünden fark ettirecek yöntemlerle birlikte iletilmelidir.

Özetle, Ebu Reyve ve onun sonraki entelektüel takipçileri, çağdaş Filistin problemi ile kendilerinin çağdaş İslamî entelektüel ilgilerini ahistorik İslamî bir algıda birleştirerek bir düşünce “tesis ettiler.” Bu düşünce daha sonra benimsendi ve bu entelektüel konularla pek ciddi ilgilenmeyen pek çok ferd ve grup tarafından kabullenildi. Bunlar için, Ebu Reyve’nin düşüncesi, giderek baskısı artan çağdaş Yahudiler ve Siyonizm problemiyle alakalı belirli ilahi anlayış ve rehberlik sağlayan ebedi ahistorik bir İslam’ın bir modelinden ibarettir. Bu anlayış ve rehberlik, Yahudiliğin “geçmişte” ve “şu anda” aynı olduğunu gösterir. Ebu Reyve’nin ölümcül formülasyonu, böylece onun daha derin teorik kaygıları olmaktan koparılıp, daha yaygın politik bir varlık edinmesine yol açar.

“Encyclopaedia of Islam Three” Üzerine Editör Everett K. Rowson ile Bir Söyleşi

Haz: F. Betül Güney Altıntaş

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
fatmazehrabetul@gmail.com

Atf

F. Betül Güney Altıntaş, “Encyclopaedia of Islam Three” Üzerine Editör
Everett K. Rowson ile Bir Söyleşi, *Marife, Kış 2011 S. 205-212*

Modern Oryantalizm çalışmalarının bir neticesi olarak kabul edilen *The Encyclopaedia of Islam*'ın birinci edisyonu 1908 yılından itibaren Brill yayınevi tarafından fasiküller halinde yayımlanmaya başladı. Ekleri ile birlikte 1938 yılında tamamlanabilen İslam Ansiklopedisi'nin bu birinci versiyonu, Milli Eğitim Bakanlığı öncülüğünde 40 yıl kadar süren bir süreçte olsa da Türkçe'ye de tercüme edildi. 1954 yılına gelindiğinde yayıncı Brill, ansiklopedinin ikinci edisyonunu *The Encyclopaedia of Islam New Edition* adı ile neşre başladı. Bu edisyonun neşri, ekleriyle birlikte 2007 yılına kadar devam etti. 2006 yılında yayınevi, *The Encyclopaedia of Islam*'ın yeni bir edisyonunun basılmaya başlayacağını duyurdu ve 2007 yılında *Encyclopaedia Of Islam Three*, fasiküller halinde yayımlanmaya başladı. *Encyclopaedia of Islam Three* editörlerinden, New York Üniversitesi *Middle Eastern and Islamic Studies* (Orta Doğu ve İslam Araştırmaları) bölümü başkanı Everett K. Rowson¹, Paris'te gerçekleştirilen olağan ansiklopedi editörleri toplantısı sonrasında, New York Üniversitesi'ndeki ofisinde İslam Ansiklopedisi'nin son versiyonu ile ilgili sorularımızı yanıtladı.²

¹ <http://meis.as.nyu.edu/object/EverettKRowson.html>

² Söyleşi içerisinde, uzatmadan kaçınmak amacıyla şu kısaltmalar kullanılmıştır:

E11 (*The Encyclopaedia of Islam*); E12 (*The Encyclopaedia of Islam New Edition*); E13 (*Encyclopaedia of Islam Three*).

F. Betül Güney Altıntaş: Öncelikle röportaj ricamızı kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederiz. Bu röportajımızda Brill Yayınevi tarafından basılan ve sizin de editörlüğünü yaptığınız İslam Ansiklopedisi'nin yeni edisyonu *Encyclopaedia Of Islam Three* üzerinde durmak istiyoruz. İlk olarak, EI3'ün basımı hangi yılda başladı?

Everett K. Rowson: İlk fasikül ve ilk online servisin başlangıcı 2007 yılı.

F. Betül Güney Altıntaş: Bu durumda EI3'ün basımı EI2'nin asıl kısmının tamamlanmasından yaklaşık 5 yıl sonrasında başlamış oluyor. Bu iki baskı arasında çok az zaman yok mu sizce de? Aradan nisbeten kısa bir süre geçmesine rağmen yeni bir edisyonun ortaya çıkması, sadece EI2'deki maddelerin zaman geçmesiyle güncelliğini yitirmesi sebebiyle mi yoksa bunun başka nedenleri de var mı? Zira zaman zaman, aradan kısa süre geçmesine rağmen yeni bir edisyonun ortaya çıkmasının nedeni olarak Batı'nın İslam Araştırmalarına olan bakış açısındaki değişiklik dile getiriliyor. Bu değişikliğin, ansiklopedinin yeni bir edisyonunun ortaya konulmasına götürdüğüne dair yorumlar yapılıyor. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Everett K. Rowson: EI2'nin normal kısmı 2002'de tamamlandı. Fakat ek olan ciltler ancak birkaç yıl sonra tamamlanabildi. Aslında EI3'ün yayımlanmaya başlamasında iki ana neden var. Birinci ana neden, maddelerin güncelliğini yitirmiş olması. EI2'nin başlangıç tarihi yaklaşık 1960'lardı. Bu tarih neredeyse 50 yıl önceye tekabül ediyor. EI2 alfabetik tarzda olduğu için örneğin A harfi altındaki maddeler neredeyse 50 yıl önce yazılmış ve dolayısıyla da güncelliğini tamamen yitirmiş oluyordu. Bu durumda aradan zaman geçmesini beklemeye gerek olmadığı düşünülüyor ve güncelliğini yitirmiş bu maddeler için yeni bir edisyona başlandı. Bununla birlikte İslam Araştırmalarına olan bakış açısında ve tekniklerdeki değişikliğin de bu konuya etkisi söz konusu tabii. Ana nedenlerden ikincisi ise yayıncı Brill'in EI2'yi en önemli ve karlı yayınları arasında saymasıydı. EI2'nin tamamlanmak üzere olması yeni bir edisyonun ortaya çıkarılmasını gerekli kıldı. Yani EI3'ün başlamasında ticari faktörler de rol oynamış oldu doğal olarak.

Aslında EI3 ile ilgili planlar 2000'de, yani henüz ikinci edisyon tamamlanmadan başladı. Bana 2001'de teklif sunuldu ve ilk toplantımızı yaptık. 2007'ye kadar hiçbirşey yayımlanmadı. Bu, ne yapacağımıza karar vermemizin ne kadar uzun sürdüğünün de bir işaretidir. Organize olmak, diğer insanların işin içine girmesini sağlamak, görev dağılımı yapmak gibi.

F. Betül Güney Altıntaş: Biraz EI3'ün editörleri hakkında konuşabilir miyiz? Kaç kişidir, kimlerdir, projedeki sorumlulukları nelerdir?

Everett K. Rowson: EI2'nin beş editörü vardı, bu editörler zamanla değişti tabii yıllar geçtikçe. Hatta 50 yılda tamamen bir devir yaşandı diyebiliriz.

F. Betül Güney Altıntaş: EI2'nin editörler arasında Schacht, Bernard Lewis, Gibb gibi önemli Oryantalistleri görüyoruz örneğin...

Everett K. Rowson: Evet, bunlar zamanla değişti dediğim gibi. Fakat 4-5 kişi, şu anki şartlarda EI3 için çok azdı. Bu işin günümüz şartlarında 5 kişiyle yapılabilmesinin imkanı yoktu. Bu nedenle yayınevi Brill, yönetici editörler kurulu oluşturdu.

rup, bu işin nasıl yapılacağına onların kararlaştırmasının daha uygun olacağına karar verdi.

EI2'de olduğu gibi EI3'te de editör kurulunun dilleri ve ülkeleri değişik kişilerden oluşmasını istediler. Biz de aslında 5 kişiyle başladık ve editörlerden birini kaybettik. Şu anda ana editör kurulumuz dört kişiden oluşuyor. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas ve ben. Yani editör kurulu bir Amerikan, bir Fransız, bir Alman ve bir de Hollandalı akademisyenden oluşuyor ve bu tamamen bilinçli bir tercih. Bu grupta eksik olan aslında bir İngiliz. Fakat bu durum değişebilir, üstünde hala düşünülen şeyler var bu konuyla ilgili olarak.

F. Betül Güney Altıntaş: Yönetici editörler arasında Amerika'da, yani Avrupa dışında yaşayan tek sizsiniz öyleyse.

Everett K. Rowson: Evet öyle. Bu bahsettiğim dört kişiden müteşekkil editör kurulu dışında yaklaşık 20 tane de bölüm editörümüz var. Bu bölüm editörleri ise şöyle ortaya çıktı. Editör kurulundaki bizler oturup bu işi nasıl yapacağımız üzerinde düşündük ve bu işi tek bir editör grubu olarak yapamayacağımıza karar verdik. Bu yüzden, farklı bir kademede, bize destek olacak, her biri belirli bir alanda uzmanlaşmış olan bölüm editörleri olması gerektiğine karar verdik.

Bölüm editörlerinin yaptıkları ise şu şekilde özetlenebilir. Örneğin İslam Hukuku hakkında bölüm editörü olan kişi, David Powers. David Powers'ın yaptığı şey bize ansiklopedide bir harfle ilgili olması gerektiğini düşündüğü maddelerin listesi ile bu maddeyi yazabileceğini düşündüğü bir yazar ve bu maddeye ortalama olarak kaç harf ayrılabilmesine dair bir öneri sunmak. Bölüm editörlerimizden her biri Sanat ve Mimari, Klasik Arap Edebiyatı, Din Bilimleri, Modern Politika... vb. gibi bir çok branşlara ayrılmış durumdadır. Ana editörlerden her biri de belirli bölüm editörlüklerinden sorumlu. Örneğin ben Klasik Arap Edebiyatı, İslam Hukuku, Teoloji ve Felsefe, Modern Arap Edebiyatı, Bilim ve Müzik bölümlerinden sorumluyum.

Biz editör kurulunun bir araya gelip yaptığımız şey ise ki Paris'te gerçekleşen toplantıdan yeni döndüm-şu: Biz bütün bölüm editörlerinden gelen listeleri birleştiriyoruz ve ne yapacağımıza karar veriyoruz. Bu yıl F harfindeydik örneğin. Sıklıkla görülen bir problem aynı maddenin birden fazla bölüm altında madde olarak sunulması. Örneğin Rumi, hem Sufizm hem de Farsça Literatür bölüm editörleri tarafından ansiklopedide yer alması gerekli bir madde olarak görülüyor. Editörlerin maddeyi yazmak için önerdikleri kişiler ise farklı olabiliyor. Bu durumda, bu maddenin hangi bölüme dahil edilmesi gerektiğine ve maddenin kimin tarafından yazılması gerektiğine biz ana editörler karar veriyoruz. Bu şekilde, harfler için maddeler, bu maddelerin kimin tarafından yazılacakları ve hangi uzunlukta olmalarına dair nihai bir listeye ulaşılmış oluyoruz. Daha sonra işler daha ilginç bir hal alıyor çünkü zaman zaman bir maddeyi yazmasını istediğiniz kişi meşgul olduğu için ya da maddenin tam olarak kendi ilgi alanına girmediği gibi gerekçelerle maddeyi yazmak istemeyebiliyor. Böyle durumlarda yeniden başa dönüp maddeyi kimin yazmasının uygun olacağı üzerinde tekrar düşünüyorsunuz. Bu genel itibarıyla e-maillerle gerçekleştiriliyor. Yeni maddelerle ilgili konuları ve daha büyük problemleri ise toplantılarda ele alıyoruz. Toplantılarımız aslında senede iki defa

yapılacaktı ama yılda ancak bir defa gerçekleştirebiliyoruz. Umarım bu konuşmalarımız, nasıl bir sistemle maddelerin yazıldığına dair bir fikir vermeye yeter.

Bir de sayısı zaman zaman değişse de şu anda üç tane düzeltmemiz var. Mesela özellikle yazımında problemler yaşadığımız Osmanlıca kelimelerin yazımını birlikteliği sağlamak adına onlardan tek bir kişi kontrol ediyor.

Bir de danışma kurulumuz var. Öneri ve yorum yapmaları memnuniyetle karşılanmasına rağmen pek yorumda bulunmuyorlar genellikle. Bir nevi onursal kurul gibi düşünebiliriz.

F. Betül Güney Altıntaş: Bu editör kuruluyla ilgili en çok söz konusu edilen eleştirilerden bir tanesi ana editörler içerisinde hiçbir Müslüman üyenin bulunmaması. Türkiye’den Halil İnalçık’ın böyle bir teklif aldığına dair bir söylenti olsa da.

Everett K. Rowson: Böyle birşeyden haberim yok, aslının olmadığını düşünüyorum. Bu durum kasti olarak kaçındığımız birşey değil, aslında Müslümanların katılımı memnuniyetle karşıladığımız birşey. Az sonra üzerinde duracağımız bölüm editörleri arasında olup olmadığına emin değilim ama madde yazarlarımız ve danışma kurulumuz arasında Müslüman olan kişiler mevcut. Biz Müslüman akademisyenlerin katılımını önlemiyor, bir ölçüde bunu umuyor ve memnuniyetle karşılıyoruz. Birçok Müslüman madde yazarımız var. Açıkçası EI3’ün konularla ilgili olarak geleneksel Batı yaklaşımını takip ediyor olduğunu söylemek gerekir. Fakat bu proje içerisindeki Müslüman akademisyen katılımı ise memnuniyetle karşılanan bir şey.

F. Betül Güney Altıntaş: EI2 ve EI3 arasındaki temel farklılıklardan bahsedebilir misiniz? EI3, önceki edisyonlardan farklı neler vâdediyor?

Everett K. Rowson: İki edisyon arasında 3 ana değişiklik var. Birincisi, EI3’te insan ve mekan adları dışındaki maddelerin Arapça değil İngilizce olması. Çünkü EI2 bu açıdan tamamen Arapça merkezliydi. Oysaki bu “Müslüman Arap Ansiklopedisi” değil “İslam Ansiklopedisi”. Aynı zamanda ansiklopedinin Orta Doğu üzerine uzman olmayan bilim adamları tarafından da kolayca kullanılmasını istedik. Örneğin kölelik... EI2’de *Abd* başlığı altında kölelik hakkında klasikleşmiş bir madde var. Mesela Orta Çağ Avrupa tarihi çalışan ve İslam’da kölelik ile ilgili ciddi makalelere ulaşmak isteyen bir kişi bu maddeyi bulamayabiliyordu. Oysa EI3’de kölelik *Slavery* maddesi altında ele alınıyor. Farklılık oluşturan ana özelliklerden bir tanesi bu. Fakat bu da zaman zaman bazı problemlere de yol açabiliyor bizim açımızdan. Örneğin, Asceticism hakkında yazılacak maddeyi ertelemeye karar verdik çünkü aynı madde EI2’de *Zühd* başlığı altında idi ve henüz yeni basılmıştı. Bu durumun tersi de yaşanabiliyor tabi. Yani birinci fark madde isimlerinin Arapça değil İngilizce olması.

İkinci değişiklik modern dünyaya gerekli önemin gösterilmesi. EI2’de açıkça görülebilen Ortaçağ önyargılarından uzaklaşma. Bölüm editörlerimizden bir tanesi tamamıyla Modern dönem İslam üzerine uzmanlaşmış bir akademisyen. Berlin’den Gudrun Krämer. Yine Paris’ten Denis Matringe de modern dönemle ilgilenen bir isim.

Ve bununla da ilişkili olan diğerk bir fark ise EI3'te "Merkezi Orta Doğu" Şeklindeki coğrafi önyargılardan uzaklaşılmış olması. Bölüm editörlerimizden birisi Güney Doğu Asya ile ilgileniyor ve bu bölgeye dair birçok maddemiz var. Yine bir bölüm editörümüz özellikle Orta ve Güney Afrika ile ilgileniyor, bu bölgeyle ilgili birçok maddemiz var. Yani dünyaya daha geniş bakmak adına gerçekten çaba harçıyoruz. Aynı zamanda İslam ölkeleri dışında yaşayan müslömanlara da değiniyoruz. Mesela henüz basılmadı ama Amerika'daki Müslömanlara dair de maddemiz var. Bu tarz Şeyler..

F. Betöl Güney Altıntaş: Öyleyse EI2 ile ilgili olarak Güney Doğu Asya, Orta Güney Afrika gibi bölgeleri yeterince ele almadığına dair eleştiriler EI3 için söz konusu değil?

Everett K. Rowson: Evet, bu durum düzeltmek istediğimiz birdurumduzaten.

F. Betöl Güney Altıntaş: Ansiklopedinin edisyonları arasındaki farklılıklarından biri de yayımlandığı diller. EI1 İngilizce, Fransızca ve Almanca, EI2 İngilizce ve Fransızca yayımlandı. EI3'ün ise sadece İngilizce yayımlanmasına karar verildi. Bu değişikliğin sebebi ne?

Everett K. Rowson: Bu da önceden alınmış bir karardı. Zira birden çok dilde yayın yapmak bir çok probleme sebep olabiliyor. Bu problemlerin en başında da bir kelimeyi farklı dillerde yazmanın farklılığından kaynaklanan zorluklar geliyor. Örneğin İngilizcedeki *J* harfi Fransızca'da *đj* olarak yazılıyor ki bu İngilizce konuşan kişiler için alışılmadık bir kullanım. Yine tercüme büyük bir problem. En büyük neden tabi ki ekonomik. Başka bir dilde yayın yaptığınız zaman iki ayrı kitap yayımlamış gibi oluyorsunuz. Tercüme, kontrol gibi her türlü işlem için artı ücret ödemeniz gerekiyor. Bu sebeple İngilizce'nin ortak bir dil olarak kullanıldığını göz önüne alarak buna karar verdik.

F. Betöl Güney Altıntaş: Ansiklopedinin içeriği ile ilgili konuşacak olursak, EI2 ile EI3'de içerik olarak tamamen aynı olan maddeler var mı yoksa EI3'deki maddeler kendisinden önceki tüm edisyonlardan farklı içerikte maddeler mi?

Everett K. Rowson: Çoğunlukla yeni maddeler. Maddelerle ilgili genel olarak üç ihtimal var. İlki tamamen yeni içerikli maddeler. EI3'te yer alan maddelerin %90'ı tamamen yeni içerikli maddeler diyebilirim. İkincisi EI2'de madde olarak yer almayan ve EI3'e alınan maddeler. Son olarak da EI2'de yer almış ve hakkında o dönemden bu yana farklı birşey eklenmemiş, üzerinde yeni bilimsel çalışmalar ortaya çıkmamış maddeler. Bu maddelerle ilgili aslında hiçbir Şey yapmıyoruz. Yani ne yeniden yazıyoruz, ne de EI2'deki Şekliyle EI3'e alıyoruz. Çünkü online olarak EI2'de olan bir makaleyi EI3'e de almanın gereği yok. Yani zaten EI2'de mevcut. Bu maddeleri görmezden geliyoruz tabiri caizse. Bunların dışında çok nadir olsa da bazen de bir konuyla ilgili EI2'de yazılmış mükemmel bir makale var olduğu halde ufak güncellemelere ihtiyacı olabiliyor. Bu durumda bu makaleyi güncellemesi için bir kişiyi görevlendiriyoruz ve böyle durumlarda yazarlar "X ve Y" Şeklinde, yani ilk yazar ve güncelleyen yazar Şeklinde sunuluyor. Fakat bu durum çok fazla olmuyor tabiki.

F. Betül Güney Altıntaş: Bu durumda EI3'de bulamadığımız bir makale için EI2'ye bakmak gerekiyor.

Everett K. Rowson: Evet öyle, aynen EI3'te henüz yayımlanmamış olan maddeler için EI2'ye başvurulması gerektiği gibi.

F. Betül Güney Altıntaş: Az önce ansiklopedinin edisyonları arasındaki farklardan bahsederken, madde isimlerinin İngilizce olmasının İslami Araştırmalar üzerinde yoğunlaşmayan kişiler için kolaylık oluşturacağını söylediniz. Peki sizce bu ansiklopedinin hedef kitlesi kimlerdir?

Everett K. Rowson: Esasında hedef kitle eğitilmiş halk denilebilir. Çoğunlukla akademik çevreler tabii, ama sadece alanda uzmanlaşan akademisyenlere yönelik değil bu çalışma. Elbette ki öğrenciler de hedef kitlede. Yine başka dallarda uzmanlaşan akademisyenlerin de istifade edebilecekleri bir ansiklopedi.

Bu açıdan madde yazarlarımızı da bu duruma alıştırmak zorundayız. Zaman zaman, yazarlarımız arasında dünyada kendilerinden başka en fazla 5 kişinin anlayabileceği şekilde madde yazanlar oluyor. Bu durumda o kişilere geri bildirimde bulunup yapmak istediğimiz şeyin konuyu alan hakkında uzmanlaşmamış kişiler tarafından da anlaşılabilir kadar açık açık ele almak olduğunu söylüyoruz.

F. Betül Güney Altıntaş: Genellikle ansiklopedilerin kalın ciltler halinde yayımlanması söz konusudur. EI3 ise EI2 gibi fasiküller halinde çıkıyor. EI3'ün yayımlanış tarzı hakkında konuşabilir miyiz?

Everett K. Rowson: EI3'ün yayımlanışı fasiküller halinde. Hedefimiz yılda dört fasikül çıkması. Fakat şu ana kadar beklenmedik birçok sebepten ötürü, yılda 4 fasikül çıkarmayı sadece bir yıl başarabildik. Yani yılda 4 fasikül, ulaşmaya çalıştığımız hedef.

EI2 de fasiküller halinde yayımlanmıştı. Fasikül sayısı belli bir miktar olunca bu fasiküller cilt haline getiriliyordu. Bu tabii şimdikine göre daha yavaş ve düzensizdi. Her ne kadar istediğimiz kadar hızlı olmasa da, EI2'ye göre daha hızlı olmanızın bir nedeni, sadece basılı kopya değil online olarak da ansiklopediyi sunmamız. Günümüzde insanların çoğunlukla ansiklopediyi online olarak başvurduğunun farkındayız. Fakat kütüphaneler halen basılı olarak istiyorlar ansiklopedileri. Bu yüzden EI3 her iki formatta da yayımlanıyor. Asıl olan kısım online olduğu için, maddeleri yayımlarken alfabetik sıralamaya da tamamen bağlı olmamaya karar verdik. EI2 de alfabetik olarak maddelerin listesi vardı, eğer bir kişi bile madde yazımını tamamlayamayacak olsa bütün bir fasikül onu beklemek zorundaydı. Biz ise sıkı sıkıya bir alfabetik sıra ile yayımlamıyoruz maddeleri, bu nedenle beklemek zorunda kalmıyoruz.

F. Betül Güney Altıntaş: Bu yüzden de mesela ilk yayımlanan fasikülde "a" maddelerinin yanında bir "i" maddesiyle karşılaşabiliyoruz, öyle değil mi?

Everett K. Rowson: Evet öyle, fakat çoğunlukla sırayla gidiyor ama yetişmeyen maddeleri beklemiyoruz. Ve ara sıra da bazı sebepler varsa farklı bir harfteki maddeye atlayabiliyoruz. Örneğin Necib Mahfuz öldükten sonra, Mahfuz maddesinin yayımlanmasının uygun olacağını düşündük.

F. Betül Güney Altıntaş: Öyleyse mesela son dönemlerde hayatını kaybeden Juynboll'u da önümüzdeki fasiküllerde göreceğiz.

Everett K. Rowson: Hayır, çünkü Oryantalistleri ansiklopedi maddeleri arasına almama kararı aldık.

F. Betül Güney Altıntaş: Niçin peki?

Everett K. Rowson: Bu konu üzerinde arkadaşlarımızla görüş alışverişinde bulunduk ve alınmamasının daha uygun olacağı kanaatine vardık. Aldığımız karar, sadece bilim adamı olmaları açısından ünlü olan kişilerin maddelere dahil edilmemesi yönündeydi. Mesela İhsan Abbas için bir madde ayırdık. Çünkü kendisi Arapça metinlerin tashihinde çok merkezi bir konumda yer alıyordu. Yani sadece bilim adamı olmaktan öte bir yönü vardı. Bu şekilde kapsam dahiline alınan kişi sayısı çok az tabi. Yine yaşayan hiç kimsenin de kapsam dahiline alınmaması kararı aldık. Mesela Paris'te geçen hafta üzerinde durduğumuz konulardan biri, Usame b. Ladin'e bir madde ayırıp ayırmamak idi. Ayırmama kararına vardık, çünkü eğer beklersek daha güçlü bir madde yazılabileceğini düşündük. Bu maddeyi şu anda yazmanın çok hızlı olacağına karar verdik. Bilimsel bakış açısını elde etmek için beklememiz gerekeceğini düşündük.

F. Betül Güney Altıntaş: EI3 tamamlandığı zaman yaklaşık ne kadar maddeden oluşacak, her hangi bir rakam söz konusu mu?

Everett K. Rowson: Bu konuyla ilgili bir rakam vermek mümkün değil. EI2'de baştan itibaren yayımlanacak maddelerin neler olacağına dair bir liste mevcuttu. Fakat 50 yılın sonunda tabi ki bu liste değişti. Biz böyle bir liste oluşturmaya karar verdik. Bazı bölüm editörlerimiz kendi bölümleri için değişebilir bir liste sundular bize. Fakat çoğu böyle bir liste de sunmadı. Genel itibarıyla, eğer doğru hatırlıyorsam yaklaşık olarak EI2'nin 1/3 katı fazla olacak. Yani daha geniş ama iki katı kadar da değil. Tabi bunu şu anda söylemek çok da mümkün değil. Çünkü bu maddelerin sözcük sayısı ile de ilişkili. Biz mesela biyografi hariç 1000 kelimelik bir metin istediğimizde genellikle bu sayı aşıyor. Neredeyse her madde, verilen kelime sayısından daha uzun geliyor. Bu durumda mesela 1000 kelimelik bir metin istemişsek ve metin 1100 kelime ile gelmişse düzeltme yapılacağını da göz önünde bulunarak maddeyi bu şekliyle kabul ediyoruz. Fakat 1000 kelimelik bir metin istenip 5000 kelimelik bir metin geliyorsa bu tabi sorun oluşturuyor. Yani mümkün olduğunca çaba göstersek de kaçınılmaz olarak hedeflediğimizden daha büyük olacağına benziyor.

F. Betül Güney Altıntaş: Peki EI3'ün tam olarak ne zaman bitmesi bekleniyor?

Everett K. Rowson: Asıl hedef 12 yıldır, tabi daha uzun süreceğe benziyor. Fakat EI2 gibi 50 yıl değil tabi, 20 yıl olur belki. Bu konuyu doğrusu aramızda hiç istişare etmedik, bu kendi düşüncelerim. 2007'de başlayıp şu anda yani 4 yıl sonrasında *f* harfini ele almaya çalıştığımızı göre aslında iyi de gidiyor. Tabi mesela *a* harfinden daha birçok madde var basılmamış olan. Fakat tabi *a* harfi birçok madde içerdiği için doğal bu.

F. Betül Güney Altıntaş: Ansiklopedinin örnek olarak hazırladığı madde olan *Alf laila wa-laila* maddesiyle ilgili olarak bazı bloglar bu maddenin seçilmesinin kasti olduğunu yazdı. Yani bu seçimin ansiklopedinin İslam'ı bir dinden çok bir kültür olarak algıladığının bir belirtisi olduğuna dair yorumlar yapıldı. Bu doğru mu?

Everett K. Rowson: Aslında böyle değil. Hangi maddenin örnek olacağına yayın evi karar verdi. İstedikleri şey maddelerin önceki edisyonlardan ne yönlerden farklı olacağını ortaya koymaktı. Bu yüzden herkesin bildiği, tatmin edici, önceki edisyonların her birinde de yer alan, ve konulara olan bilimsel yaklaşımdaki değişimin görülebileceği bir madde olması açısından seçildi. Bunun dışında özel bir amaç taşıyor bu maddenin seçimi.

F. Betül Güney Altıntaş: Peki sizce maddeler hangi bakış açısı ile ele alınıyor ve yazılıyor? Siz editör olarak yazarların fenomenolojik bir yaklaşım tarzı mı yoksa daha farklı yaklaşım tarzları mı kullandıklarını düşünüyorsunuz?

Everett K. Rowson: Buna cevap vermek zor. Zira bu yazardan yazara ve konuya göre değişebiliyor. Biz maddelerin bilimsel tarzda yazılmış olmasını istiyoruz. Fakat dediğim gibi bu şartlara göre değişebiliyor. Tabi ki dediğiniz gibi maddelerin fenomenolojik tarzda ele alınması düşünebildiğim en iyi yaklaşım. Problematik bir kelime olan “Objektif” ile dile getirilmesine kıyasla en azından.

Zaman zaman çeşitli yönlerden istemediğimiz tarzda maddeler de yazılabiliyor. Bu durumda maddeleri reddediyoruz. Yazılmış bir maddeyi reddetmek nadiren yaptığımız birşey. Genellikle düzeltilmesi için geri yollanır ama nadir de olsa reddediyoruz ve yeni bir yazar buluyoruz o konuyu yazacak. Mesela hatırladığım bir reddimizin sebebi maddenin ansiklopediye uygun olmayan bir dille, gazetecilik uslubuyla yazılmış olmasıydı. Bazı kişiler ansiklopedi maddesi yazmayı tam olarak bilmiyorlar. Kimileri dipnot koymaya çalışıyor, kimileri konular hakkındaki kendi anormal düşüncelerini müzakere etmeye çalışıyor. Oysa bir konunun tartışmaya uygun farklı yönlerini ansiklopedide ortaya koymak tartışmaya yol açacak birşeydir. Ansiklopedi kişilerin kendi görüşlerini tartışmaya açacakları bir yer değildir. Bunun yerine konuyu nötr bir şekilde sunmak gerekir. Bu gibi şeyler söylenebiler yaklaşımla ilgili.

F. Betül Güney Altıntaş: Ansiklopedide İslam’a olan yaklaşım tarzı bir din olarak mı yoksa bir kültür olarak mı daha ağır basıyor?

Everett K. Rowson: Tabi ki her iki şekilde de yaklaşıyor dine. Her iki yaklaşım tarzını da birleştirmek zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Eİ2’nin, modern öncesi Ortaçağla ilgili olarak İslam’a daha çok kültürel manada yaklaşan güçlü yönlerini yok etmemek gerekiyor. Örneğin seküler klasik Arap şiiri. Bunun İslam’la ilgili bir yönü yok aslında. Fakat bunu göz önüne alarak Ebu Nuvas gibi bir şairi de ansiklopedi dışında bırakmak uygun görünmüyor. Mesele modern dünyaya geldiğinde iş daha da zorlaşıyor. Mesela Yâsir Arafat İslamî bir figür müydü? Modern dünyadaki birçok figürle ilgili bunu sormamız gerekiyor. Ve modern döneme de Modern öncesi dönemde yaptığımız gibi kültürel açıdan yaklaşmaya kalkarsak durum çığrından çıkar. Yani Modern periyotta İslam’a kültürden çok bir din olarak yaklaşıyor.

F. Betül Güney Altıntaş: Anladım. Tekrar çok teşekkür ederim bu aydınlatıcı cevaplarınız için.

Everett K. Rowson: Ben teşekkür ederim.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ihsançapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Hidayet Işık	0.538.6809540	isikhidayet@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555.6263053	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232.2852932/227 0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435 0.352.4374937/31259	kankadir@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhammet Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Abdüsamet Bakkaloğlu	0.533.2645433 0.505.8421451	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Mehmet Dilek	0.507.3443287 0.414.3440020	mdilek25@hotmail.com
Şırnak	Hamdi Gündoğar	0.507.2400353	hamdigundogar@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com