T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ

SÜTÇÜ IMAM

REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 11 SAYI / NUMBER: 22

TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER /2013

ISSN-1304-4524

T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. Fatih KARAASLAN (Rektör)

Baş Editor

Yrd. Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

Editörler Kurulu / Editorial Board

DoçDr. Nuri KAHVECİ / Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ / Yrd.Doç.Dr. Halit ÇİL

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ - Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 225 18 05 **Faks:** 0344 225 18 07

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2013

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nahide BOZKURT
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Eyüp BAŞ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Ali KİRMAN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Abdulkadir EVGİN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Halil APAYDIN
KSÜ *İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ÖZ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Necmettin ŞEKER
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

♦ Prof.Dr. Sönmez KUTLU (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ♦ Prof.Dr. Orhan ÇEKER (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ♦ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Katip Çelebi Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Abdurrahman ELMALI (*Harran Ü*) ♦ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali BAKKAL (*Akdeniz Ü*) ♦ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Necmettin Erbakan Ü*) Prof.Dr. A. Turan YÜKSEL (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. Mehmet SOYSALDI (*Fırat Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. Mustafa EKİNCİ (Harran *Ü*) ♦ Prof.Dr. Abdullah ÖZBEK (*Necmettin Erbakan Ü*) Prof.Dr. Ramazan ALTINTAŞ (*Necmettin Erbakan Ü.*) ♦ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Bünyamin ERUL (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan KURT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Ahmet YAMAN (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. Gıyasettin KILIÇ (*Fırat Ü*) ♦ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKPINAR (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ♦ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Ahmet Saim ARITAN (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. M.Ali KİRMAN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. İsrafil BALCI (19 *Mayıs Ü*) ♦ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Şaban ÖZ (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ)*

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:

a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.

b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Stlyle* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.

2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.

3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.

4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.

5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.

6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.

8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER VI
"Es-Salâtü'l-Vustâ" Kavramının Rivayet ve Dirayet Ağırlıklı Tefsirler Bağlamında Metodolojik Tahlili 1
Yrd.Doç.Dr. Yahya YAŞAR..... 1
Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi "Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği" Örneği 43
Yrd.Doç.Dr. Hüseyin AKGÜN 43
Rasyonel Seçim Kuramı 66
Prof. Dr. M. Ali KİRMAN 66
Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi 100
Yrd.Doç.Dr. Yasin YILMAZ 100
Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı 128
Yrd.Doç.Dr. Ali CAN 128
Kadın Eğitim Kurumu Olarak Darulmuallimat ve Eğitime Katkıları Üzerine Değerlendirme 175
Yrd.Doç. Dr. Mustafa ÇOBAN 175
Mükemmel ve Muntazam Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılır?206
Ahmet Sâib..... 206
Sadeleştiren: Doç. Dr. Şaban ÖZ 206
İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri Ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma 238
(İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)..... 238
Ayşe TAŞKIRAN 238
"Mahremin Göçü" Adlı Eserin Sosyal Bilimsel Yöntem Açısından Değerlendirilmesi Mahremin Göçü" 267

"Es-Salâtü'l-Vustâ" Kavramının Rivayet ve Dirayet Ağırlıklı Tefsirler Bağlamında Metodolojik Tahlili

Yrd.Doç.Dr. Yahya YAŞAR*

Özet

Bakara suresi 238. Ayette zikredilen "es-Salâtü'l-Vustâ" gibi bazı ifadeler bir hikmete matuf olarak, Kur'an'da müphem bırakılmıştır. Müfessirlerimiz Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle ayeti açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. "Orta namaz"ın mahiyetini tayin etme hususunda, Rivayetler arası farklılıkların varlığı, meseleyi sadece rivayet üzerinde çözmeyi zor bir hale getirmiş ve yirmiye yakın görüş ortaya çıkmıştır. Tefsir geleneğimizin iki ana omurgasını oluşturan, Rivayet ve Dirayet tefsirleri bağlamında, konuya metodolojik anlamda yaklaşım tarzlarını ortaya koymak, farklılıkları tahlil etmek ve "es-Salâtu'l-Vustâ"nın mahiyetini biraz daha açıklığa kavuşturmak istedik.

Anahtar kelimeler: *Vusta, namaz, rivayet, dirayet, müphem*

"ES-SALÂTÜ'L-WUSTA" ANALYSIS IN THE CONTEXT OF THE ACCOUNTS AND ACUMEN GLOSSES"

Baqara, 238 Referred to in the verse "al-Salâtü'l-Wusta" aiming wisdom as well as some expressions, the Koran is left müphem. Commentators Verse from the Hadith of the Prophet tried to be clarified. "Wusta prayer" regarding the nature of the determination, the existence of differences between the narrations, making it difficult to resolve the matter only on rumor and opinion have emerged close to twenty. Narrated exegesis and tradition form the backbone of the two main methodological sense approaches to the issue in the context of Acumen interpretations put forward to analyze the differences and "es-salâtu'l-Wusta" We wanted to clarify the nature of the bit.

Abstract: *Wusta, prayer, narrated, acumen, müphem*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

Giriş

Kur'an'ın kendine has bir üslubu vardır. Onun âyetlerinin bir kısmı, kendisiyle neyin kastedildiği açık olmasına rağmen diğer bir kısmında müteşabih ayetler, müphem bırakılan hususlar, garip kelimeler ve tahsisi murat edilen umumi hükümler vardır.[1]Bundan dolayı da Kur'an'ın anlam dünyası hiçbir zaman tüketilemeyecektir.

Kur'an, yer zaman, şahıs isimlerini ön plana çıkarmaz. Onun bu anlatım tarzını, sadece Kur'an'ın az sözle çok derin ve zengin manaları dile getirme özelliği olan mucizliğine hamletmek doğru olur. Bunun da ötesinde Kur'an'ın çoğunlukla teferruat olarak kabul edilebilecek bu tür ayrıntılara girmemesinin asıl hikmeti, onun fonksiyonel tarafının ağır basmasıdır. Kur'an teoriyle pratiği birlikte düşünen ve varlık âlemini tümüyle kuşatan, insanlara kendi zihniyetinin boyasını vurmak isteyen bir kitap olarak öncelikle mesajın iletilmesini gaye edinmiştir.[2]

İşte bu tür hikmetlere dayanarak zaman zaman bazı hususlar müphem lafızlarla ifade edilmiştir. Bunlardan birisi de Bakara suresi 238. Ayette zikri geçen "es-Salâtü'l-Vustâ" ifadesidir. Ama bu durum Kur'an'ın anlaşılmasına mani değildir. Esasında sözlerde açıklık ve kapalılık dilin normal yapısıdır. Bazı müphemler Kur'an'ın bizzat kendisi tarafından, bazıları Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.

---

[1] Bkz. es-*Suyuti,*Celaleddin, *el-Itkan fi Ulûmi'l- Kur'an, Dar*-u *İbn-i Kesir*, Dımesk 1993, I/640, Demirci, Muhsin,*Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine,* Birleşik yayıncılık, İstanbul 1996,s.36-39.

[2] Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine,* Şule Yayınları, İstanbul 1996, s.107

Esasında müphematın açıklığa kavuşturulması nakle dayalı bilgi olmadan neredeyse imkânsızdır.[3] Burada özellikle Hz. Peygamberin Kur'an'ı tefsir fonksiyonu önem kazanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'an'ın yalnızca bir mübelliği değil aynı zamanda onun açıklayıcısıdır.[4] "Hz. Peygamber'in tefsiri, Kur'ân'ın mücmel olan ayetlerini tafsil, umumî hükümlerini tahsis, müşkilini tavzih, neshe delâlet etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hale getirme, edebî incelikleri ihtiva eden ayetlerin maksudunu bildirme gibi belli başlı kısımlara taalluk eder".[5]

Peygamberimizin bir kısım beyan ve tefsirleri ümmetten hiçbir kimsenin üzerinde söz söyleyemeyeceği açıklamalardır ki bunlar daha ziyade O'nun gaybî hususlara, ibadât, muamelât ve ukubâtla ilgili pratiğe ait konulara, medlülleri anlaşılamayan bazı ifadelere dair beyanlardır. "es-Salâtu'l-Vustâ" da Hz. peygamberin beyanı olmaksızın anlaşılması zor belki de imkânsız ifadelerden kabul edilmiştir.[6]

Bununla beraber "es-Salâtü'l-Vustâ" ile ilgili birden fazla ve delalet ettiği mana itibariyle farklı neticelere ulaşmayı imkan dahilinde kılan rivayetler bulunmaktadır. Bu farklı rivayetlerin varlığı, ayetin farklı şekillerde yorumlanmasına kapı aralamıştır. es-Salâtü'l-Vustâ hususunda ortaya çıkan ihtilafın nedeni esasında çok da net değildir. İhtimal ki Hz. Peygamber döneminde, sahabe, aslında burada kastedilen manayı anlamışlardı, sonradan başka ihtimallerin ortaya çıkmasıyla görüş ayrılı-

---

[3] Bkz. Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usulü,* TDV. Yayınları, Ankara 1985, s.186

[4] Nahl,16/44.

[5] Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kuranı Tefsiri,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 1983, s 31.

[6] Albayrak, a.g.e., s.139.

ğına düştüler veya o dönemde sahabe bütün namazları muhafaza etme konusunda hassastı fakat dinlerini daha iyi öğrenme isteklerinden kaynaklanan bir ihtilaf söz konusu olmuş ve bu öğrenme istekleri bir anlamda onları meraka sevk etmiş, merak da zorlama yorumlara neden olmuş olabilir.[7] Hz. Peygamber hayatta iken bu namazın hangisi olduğu konusunda peygambere soru sorulduğuna dair sağlam bir rivayetten söz etmek söz konusu olmadığı gibi, o dönemede bir tartışmanın yaşandığına dair net bir bilgiden de bahsedemeyiz.[8] Sadece Said b. Müseyyib'den nakledilen "ashab-ı rasulullah 'es-Salâtu'l-Vustâ' hususunda -ellerini birbirine kenetleyerek- böyleydi" şeklinde bir söz nakledilir.[9] Buna rağmen Klasik tefsir geleneğinde yirmiye yakın farklı görüşün ortaya çıkmış olması bu konu üzerine, gerek metodik anlamda, gerekse "orta namaz"ın mahiyeti hakkında araştırma yapma gereğini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca "es-Salâtu'l-Vustâ" ifadesi üzerine yapmış olduğumuz tefsir okumalarında "İkindi Namazı" neticesinin ağırlı bir görüş olsa da tamamen müsellem bir durum olmadığını fark ettik. Klasik geleneksel tefsir geleneğinde dahi erken dönem yorum kırılmalarının yaşandığını görmemiz "es-Salâtu'l-Vustâ" ifadesinin mahiyetini çözme arzumuzu perçinlemiştir.

Tefsir geleneğimiz iki ana omurgasını oluşturan Rivayet ve Dirayet tefsirleri bağlamında konuya metodolojik anlamda yaklaşım tarzlarını ortaya koymak ve bu farklılıkları tahlil etmek istedik. Maksadımız metodolojik anlamda konuya yaklaşım tarzlarını ortaya koymanın yanında "es-salâtu'l-Vustâ"nın mahiyetine dair tahlilleri

---

[7] İbn Aşur, et-Tefsîru't-*Tahrîr ve't-Tenvîr*, II,467.
[8] Heyet, *Kuran Yolu*, DİB, I/261.
[9] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân,*Mektebetu İbn Teymiye,Kahire t.y.,V/169.

ortaya koyarak, konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmaya matuftur.

Kavramsal Çerçeve

Bakara suresi 238. Ayette "es-Salâtü'l-Vustâ" ifadesi şu şekilde zikredilir.

{حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} "*Namazlara, hele 'es-Salâtü'l-Vustâ'ya dikkat edin ve kalkıp huşû ile Allah'ın huzurunda durun.".* "es-Salâtü'l-Vustâ" beş vakit namazdan biri olduğu halde ayrıca zikredilmiş ve ihtimam gösterilmesi istenmiştir. Ayetin lafzından hareket ettiğimizde beş vakit namazdan her birinin ve Cuma namazının "es-Salâtü'l-Vustâ" olma ihtimali mevcuttur. "Orta namaz" şeklinde tercüme etmemiz mümkün olan "es-Salâtü'l-Vustâ" ifadesinin marife olması, bu namazın farz namazlardan birisinin olmasını da gerektirmektedir.[10] Ayrıca Atıf tegayur (başkalık) gerektireceğinden "es-Salâtü'l-Vustâ" "es-Salavât" tan yani bilinen namazlardan başka bir namaz gibi görünse de aslında "es-Salat" es-Salavât'a dâhil olduğundan bu atıf hassı âmma (özel olanı- genel olana) atıf cinsindendir.[11]

(وسط) Vasat kavramı, kök olarak Arapça "v-s-t" fiilinin mastarıdır.Ele aldığımız ayette ise (وسطى) "Vusta", Evsat'ın müennesi olarak ism-i tafdildir ki orta veya en faziletli demektir.[12] Kelime olarak: iki eşit tarafı olan şeyin ortası[13] anlamına gelir. Sıfat olarak ise; en üstün en ha-

---

[10] *İbn Âşûr,* Muhammed *et*-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, II,467.

[11] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Azim yayıcılık t.y., II,124.

[12] *İbn Manzûr*, *Lisânü'l-Arab, Dâr-u Sadr*, Beyrut t.y., VII, 426.

[13] *et-Tahanevî, Keşşafu Istılahati'l-Fünûn,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998,IV,321.

yırlı, en adil, en faziletli[14] anlamlarında kullanılır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra es-Salâtü'l-Vustâ'nın hangisi olduğu konusunda farklı yorum ve tespitler ortaya çıkmıştır. Yorum yapanların bir kısmı ya "Vusta" kelimesinin "en üstün" الفضلى manasından hareket etmiş ya da bu kelimenin "iki şeyin ortasında" manasından sonuç çıkarmaya çalışmışlardır. İhtilafların çoğunluğu da, esasında, yorumların bu tür itibari(değişken) vasıflar üzerine bina edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Konuya İlişkin Hadis Kaynaklarında Geçen Rivayetler

Her ne kadar Hz. Peygamber hayatta iken bu namazın hangisi olduğu konusunda peygambere soru sorulduğuna dair sağlam bir rivayet olmasa da "Orta namaz"ın mahiyetine dair değişik rivayetler vardır.

es-Salâtü'l-Vustâ'yı tayin etme hususunda en önemli rivayet hiç şüphesiz Ahzab (Hendek) hadisi olarak meşhur olan Hz. Ali'den (r.a.) gelen

ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس

"Onlar bizi güneş batıncaya kadar es-Salât-ü Vusta'dan meşgul edip alıkoydukları gibi, Allah onların kabirlerini ve evlerini ateş doldursun." [15] Rivayetidir. Ebû

---

[14] ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*,Daru'l-Hidaye y.y, XX, 167; *İbn Manzûr*, a.g.e , VII, 426.

[15] *Buhârî, Ebû Abdullah* Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh, Dar*u *İbn-i Kesir*, Dımesk, Deavât, 58,cihad, 98, K. Tefsir, 44, *Müslim, Ebu'l-Hüseyin* Müslim b. el-Haccac (v.261/875), *el-. Câmiu's-sahih,(*Sahih-u Müslim),Dar-u Taybe, Riyad 2006, Mesacid, 204. *Nesâi, Ebû Abdurrahman* b. Şuayb, *Sünen, müeessetetü'r-Risale*, Beyrut 2001,Salât,22 (356), İbn Mâce, Ebû Abdillah el-Kazvînî, *Sünen,*mektebetu'l-Mearif,Riyad t.y., Salât, 684; Müslim'de Hz. Ali'den gelen diğer rivayette ise (Mesacid, 204) anlam açısından

Dâvud, Ahmed b. Hanbel ve Nesei'in rivayetinde hadîsin şekli şöyledir: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا

"*Bizi es-Salâtü'l-Vusta'dan -ikindi namazındanmeşgul edip alıkoydular..."*[16] İbn Mace'deki rivayette bu ilave yoktur.[17] Müslim'in iki rivayetinden biri bu şekildedir.[18]

İbn Mes'ûd (r.a.) dan gelen bir rivayet ikindi namazına daha net bir şekilde işaret etmektedir. "*Resûlüllah (a.s.) Efendimiz, " es-Salâtü'l-Vusta ikindi namazıdır" buyurdu."*[19] Semure'den rivayete göre Resûlullah şöyle demiştir : «es-Salâtu'l-Vustâ, ikindi namazıdır.»[20] bu ve benzeri, Taberi'de "Orta namaz"ın ikindi namazı olduğuna dair 64 rivayet vardır.[21]

"Orta namaz"ın mahiyetini tayin etme hususunda, Rivayetler arası farklılıkların varlığı, meseleyi sadece rivayet üzerinden çözmeyi, oldukça zorlaştırmaktadır. Bu

---

aynı olsa da şu şekilde geçmektedir.("*Bizi bizi güneş batıncaya kadar es-Salât-u vüsta ikindi namazı'ndan alıkoyup meşgul ettiler; Allah onların içlerini ve kabirlerini ateşle doldursun.)* Buhari deki rivayetin birinde olmamasına rağmen, diğerinde hadisin sonunda (Deavât, 58) "O ikindi namazıdır" şeklinde bir ilave vardır.

16 *Nesâi, sünen*,Salât,22 (358), Ahmed b. Hanbel, *el-Musned,* Müeessetü'r-Risale,y.y 1999, 2/240, Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, *Sünen, Beytü'l*-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad t.y., Salât, 5.

17 İbn Mâ ce, *Sünen,* Salât, 684.

18 Müslim,mesacid,205.

19 Et-Tirmizî, Ebu İsa b. İsa, *Sünen, Dar-u İhya*'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut t.y., K. et-Tefsîr.;2985

20 Et-Tirmizî, K. et-Tefsîr.;2983 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned,* 2/240 Semure hadîsini Tirmizi hasenlemiştir. Aynı zamanda tefsir bölümünde sahih olduğunu kaydetmiştir.

21 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* V/168-173

rivayetlerin bir kısmı Hz. Peygamber'den merfû'[22] olarak nakledilmediği için yukarıdaki rivayetler gibi güçlü kabul edilmemiştir. Bunlar daha ziyade sahabenin kavil, fiil ve benzeri durumlarına dair rivayet edilen haber niteliğindedir.[23] Mesela; Berâ' b. Azıb (r.a.)'den yapılan rivayette, demiştir ki: "*Namazlara, özellikle ikindi namazına dikkat edin..." âyeti indi, biz de onu Allah'ın dilediği kadar okuduk. Sonra o âyeti neshetti ve "Namazlara özellikle orta namaza dikkat edin..." âyeti indi. O zaman bir adam şöyle dedi: O takdirde, es-Salâtu'l-Vustâ ikindi namazıdır"*[24]

Bu rivayetin dışında başka bir rivayet daha var ki yine meseleyi başka bir boyuta taşımaktadır. Rivayete göre Hz. Aişe'nin azadlı kölesi Ebu Yunus diyor ki:*"Aişe (r.anh.) bana, kendisi için bir Kur'an nüshası yazmamı emretti ve dedi ki: "Namazlara ve orta namaza dikkat edin." âyetine gelince onu bana bildir." Ben de o âyete gelince ona haber verdim. O da bana: "Namazlara, orta namaza ve ikindi namazına dikkat edin." şeklînde yazdırdı ve dedi ki: "Ben bunu Rasulullah (a.s.) dan duydum.*[25] Bu rivayetin zahiri esas alındığında, "orta namaz'ın" ikindi namazının dışında bir namaz olması katilik ifade ediyor. Aynı rivayetin bir de atıf vavı'nın olmadığı bir rivayet daha var ki Aynî ikinci rivayetin daha sıhhatlı olduğunu delilleriyle zikretmiştir.[26]

---

[22] Hz peygambere izafe edilen söz,fiil ve takrire merfû' denir.(Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, (*terc. Kandemir, Yaşar), DİBY, Ankara 1988,s.181.

[23] Bu hadislere mevkuf denmektedir.(Salih, Subhi,a.g.e.,s.175)

[24] Müslim, Mesâcid ,208.

[25] Müslim, Mesâcid ,207. et-Tirmizî, K. et-Tefsîr.; 2982, Nesei, *Sünen*, Salat, 24 (365), Ebu Davud, Salât, 5. Hz. Aişe'nin yazdırdığı rivayet edilen bu kısım, ilk bakışta ayet gibi de anlaşılabilir, oysa Kur'ân âyetleri tevatür yoluyla sabit olmuştur. Buradaki ilavenin tefsir kabilinden bir rivayet olduğu açıktır.

[26] Aynî "vav"ın zaid olmadığını farzetsek dahi "es-salatu'l-Asr"

Bunlara ilaveten bir de es-Salâtu'l-Vustâ'ın öğle namazı olduğuna dair sebeb-i nüzul rivayeti var; Üsâme b. Zeyd (r.a.)'den yapılan rivayette es-Salâtu'l-Vustâ hakkında şöyle demiştir: *"O, öğle namazıdır. Rasûlullah (a.s.) Efendimiz öğle namazını gün ortasında iyice sıcakta kılardı da arkasında ancak bir veya iki saf cemaat bulunurdu. İnsanların çoğu sıcaktan gölgeliğe çekilmiş ve ticaretiyle meşgul bulunurlardı. Bunun üzerine Allah, Bakara sûresi 238. âyeti indirdi."*[27]

Bu rivayetlerin hiçbirisi Hendek savaşında Hz. Peygamber'den gelen rivayet kadar güçlü ve sıhhatli kabul edilmemiştir.[28] Bu rivayetlerin herbirini destekler mahiyette, rivayet tefsirlerinde geçen başka rivayetler de mevcuttur. Yeri geldikçe müfessirlerin konuya yaklaşım tarzlarını ifade bağlamında bunları zikredeceğiz. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetler es-Salâtu'l-Vustâ' ın tayini husu-

---

ifadesinin te'kid ve tebyin için geldiğini dolayısıyla bu rivayetin de es-Salâtu'l-Vustâ ın ikindi namazı olduğuna delalet ettiğini belirtir.(el-*Aynî*, Bedreddin *"Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhârî" Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001,* XVIII/168), İbn Hacer ve Şevkani de hadisler üzerinde yaptıkları tahlillerde burada geçen atıf vav'ın zaid olduğunu delilleriyle zikrederler.(Bkz. *Şevkanî, Neylu'l-Evtar,*Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,Beyrut,I/335; *İbn Hacer, Fethu'l-Bârî,* Daru'l-Ma'rife,Beyrut 1379, VIII/198)

[27] Ebu Davud, Salât, 5; *Nesâi, Sünen*,Salât,22 es-Salâtu'l-Vustâ ile ilgili zikredilen bu rivayetin, âyetin iniş sebebi olduğuna dair üzerinde ittifak yoktur. Zira Vahidi'nin "Esbâbu'n-Nuzûl".ve Suyuti'nin "Lubabu'n-Nükûl"'ünde bu rivayete değinilmemiştir.

[28] *İbn Hacer, Fethu'l-Bârî,* II/70; en-*Nevevî,* Ebu Zekeriya Yahya İbnu Şeref, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîh-i Müslim İbni'l-Haccâc, Dar-u İhya*'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut t.y.V/129; Azimabadi, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk, *Avnu'l-Mabud Şerhu Süneni Ebi Davud,Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,Beyrut1415,II/59; Mübarekfûrî,* Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.,I/456; Muğlatay, Alâuddin, El-İ'lâm Şerhu Süneni İbni Mâce,Mektebetu'l-Nezzar,Riyad 1999,I/1012.*

sunda en önemli rivayetler mesabesindedir.

Rivayet Ağırlıklı Tefsirlerin Konuya Yaklaşımı

Rivayet tefsirine "me'sûr" veya "menkûl" tefsir adı da verilir. Bu nevi tefsir, Kur'ân'ın Kur'ân ile Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsirini veya sahabenin âyetler hakında Allah'ın muradını beyân etmeye matuf nakillerini ihtiva eder.[29]

Özellikle de Hz. Peygamber bir ayete açıklık getirmek amacıyla söz söylemiş veya söylediği söz âyetin açıklanmasında kilit konumunda ise, işte onun bu tefsirini nakleden müfessir rivayet tefsiri yapmaktadır.[30]

Rivayet tefsirleri bağlamında «es-Salâtu'l-Vustâ" ya yaklaşımları üç kategoriye ayırabiliriz, rivayetleri zikretmekle yetinenler, tercihte bulunanlar ve rivayetleri tenkide tabi tutarak tercihteki vurguyu kuvvetli bir şekilde yapanlar.

Rivayetleri zikretmekte yetinenlere İbn Ebi Hatim ve Suyuti'yi misal olarak verebiliriz. İbn Ebi Hatim tefsirinde "Orta Namaz"a ilişkin rivayetler üzerinden beş farklı görüş zikreder; öğle, ikindi, akşam, sabah ve bütün namazların muhafazası. İkindi namazı ile ilgili görüşü serdederken *"Onlar bizi güneş batıncaya kadar es-Salâtü'l-Vustâ'dan meşgul edip alıkoydukları gibi, Allah onların kabirlerini ve evlerini ateş doldursun."* rivayeti yerine sadece "*Bizi güneş batıncaya kadar es-Salâtü'l-Vustâ ikindi namazı'ndan alıkoyup meşgul ettiler; Allah onların içlerini ve kabirlerini ateşle doldursun."* rivayetini zikretmiştir. Tefsirinde her bir görüşe delil teşkil edecek rivayet ve görüşleri sıralamakla yetinmiştir. "Haddizatında Müellifin bu çalışmasında kendisine ait bir değerlendirme tercih,

[29] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* Fecr Yay., Ankara 2010, s. 524.
[30] Bkz.Pak, Zekeriyya,(Editor:M.Akif Koç) *Tefsir,*s.176.

yorum ve açıklamaya hiç yer verilmemiştir. Tefsirindeki gaye Hz. Peygamber, sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerin naklettikleri sözleri bizlere kadar ulaştırmaktır. Belki tefsirinin en orijinal yönü de nakledilen sözleri peşin bir ön fikre sahip olmaksızın ve te'vilsiz olarak nakletmesidir. Daha çok yaşadığı dönemin saf ve temiz anlayışını aksettirmesi bakımından önemlidir."[31] Suyuti de sadece rivayetleri sıralamış ve tefsirindeki metoduyla tutarlı bir yol izlemiştir. Kendisinin tefsirdeki maksadı rivayetlerin korunması ve nakledilmesidir. Konuya ilişkin bütün rivayetleri zikretmesi tefsirini ansiklopedik bir tefsir konumuna getirmiştir. "Orta namaz"ın mahiyetine dair rivayetlerin yanında, her bir namazın muhafazasının önemine dair Hz. Peygamberden gelen bütün rivayetleri derlemiştir. Tefsirinde sabah, öğle ve ikindi ile ilgili rivayetlerin tamamını, akşam ve yatsıya dair ise birkaç rivayeti zikretmiştir.[32] Suyuti "Orta Namaz"a ilişkin rivayetlere başlamadan önce, yukarıda zikrettiğimiz Said b. Müseyyib'den gelen, sahabenin bu konuda ihtilaf içinde olduğuna dair rivayetini zikrederek başlaması, görüşler arası tercihin, esasında ne kadar zor olduğuna vurgu niteliği taşımaktadır. En son zikrettiği görüşün de "Bütün namazların muhafazası" olması konunun başıyla sonu arasında bir uyum meydana getirmiştir.

Tercihte bulunanlara misal olarak Taberi ve Sa'lebi'yi sayabiliriz. Taberi "Orta Namaz"la ilgili bütün rivayetleri zayıf güçlü demeden tefsirinde derlemiştir. Tefsirindeki metodu zaten bunu gerektirmektedir. Taberi rivayetleri senetleriyle zikrederek sorumluluğu bir an-

[31]Cerrahoğlu, İsmail, İbn Ebi Hatim Tefsiri, A.Ü,İlahiyat Fakültesi Dergisi– 1972, cilt XVIII. S.38–39.

[32] Bkz.Suyuti, Celaleddin, *Ed-Dürrül-Mensur Fit-Tefsir Bil-Me'sur,* Merkezu'l-Hicr, Kahire 2003,III,91-94.

lamda rivayetle karşı karşıya gelene yüklemektedir. Ayrıca Taberi zikrettiği bütün rivayetleri doğru kabul etmemektedir zira kaydettiği rivayetler arasında tercihte bulunmuş ve dirayetini ortaya koymuştur.[33] Ele aldığımız "orta namaz"da Taberi tercihini ikindi namazı olarak belirtir ve şu şekilde izah eder. "Zikrettiğimiz bu görüşler içerisinde doğru olanı, hakkında Resulullah'tan birbirini destekleyen çokça haberler zikredilenidir. O da ikindi namazıdır." Taberi bu tercihinin haklılığını destekleme babında ikindi namazının faziletini ortaya koyan şu rivayetleri de zikreder: Ebu Basra el-Ğifari diyor ki:"Resulullah 'Muhammas' denen yerde bizlere ikindi namazını kıldırdı. Sonra buyurdu ki: '*Bu namaz, sizden öncekilere arzedilmişti. Fakat onlar bunu zayi ettiler. Kim bu namaza devam edecek olursa onun için iki kat mükâfaat vardır. Şahit doğuncaya kadar bu namazdan başka namaz yoktur. (Yani başka namaz kılınmaz) Şahit ise yıldızdır. Resulullah (s.a.v.) ikindi namazını geçiren kimse için 'O adam, ailesi ve malı helak edilmiş gibidir*".[34]

Taberi, Hz. Peygambere ulaşan sahih rivayetleri, isnadlarında ihtiyatlı davranmayı gerektiren bir sorun yoksa bağlayıcı görür.[35] İkindi namazını tercihindeki en önemli saikin bu olduğu kanaatindeyiz.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Taberi dirayetini ortaya koyan bir rivayet müfessirdir. Ancak tercihlerini ısrarla dayatan bir tefsir tasavvuruna sahip değildir.[36] "Orta namaz" konusundaki tefsirinde de bunu net bir şekilde görmek mümkündür.

---

[33] Bkz: Koç,Mehmet Akif,, *Taberi Tefsirini Anlamak Üzerine,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.Dergisi,51:1 (2010). s.81.
[34] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* V/168-228.
[35] Bkz. Koç, *a.g.m,* s.90.
[36] Koç, *a.g.m* , s.90.

Birbirini destekler mahiyetteki rivayetlerin çokluğunu "orta namazı" ikindi namazı olarak tercih sebebi olduğunu belirttikten sonra, tercihini gerekçelendirme adına dirayetini şu şekilde ortaya koyar;

> "Diğer vakitler arasında, özellikle ikindi namazına devam edilmesinin emredilmesi, şu hikmete binaen olmalıdır. Akşam yatsı ve sabah namazları insanların çoğunun işlerini bıraktıkları ve dinlendikleri vakitlerde olduğu için onları kılmaları kendileri için bir zorluğa sebep olmaz. Öğle namazı da sıcağın şiddetli anına rasgeldiğinden, insanların istirahata çekilme anlarında kılınır. Bu da onlar için zor değildir. İkindi namazı ise; insanların çalışmalarının yoğun olduğu bir zamana rastlar. Bu bakımdan onu ihmal etme durumu daha çoktur. Bu sebeple Allah Teâlâ bütün namazlara devam edilmesini emrederken, özellikle ikindi namazına da devam etmelerini emretmiştir. İkindi namazına "Orta namaz" denmesinin sebebi ise, kendisinden Önce iki vakit kendisinden sonra iki vaktin bulunması ve kendisinin beş vakit namazın tam ortasında bulunmasındandır.[37]

Rivayet ağırlıklı tefsir geleneğinde ikindi namazı dışında bir görüşü tercih eden ilk müfessir Sa'lebi'dir. Bir yönüyle de ilk kırılma noktasıdır. Sa'lebi Salâtü'l-Vustâ'yı tayin etme noktasında altı görüş serdetmiştir. Beş vakit namazın her biri ile ilgili rivayetleri tercihte bulunmadan zikrettikten sonra altıncı görüşün en sıhhatli olduğunu belirtmiştir. Tercih ettiği görüş; hiçbir namazı ismen tayin etmeden beş vakit namazdan biri olarak anlamaktır. Görüşü delillendirmede şu argümanları kullanır: "Rebi b. Heysem'e Salâtü'l-Vustâ'nın hangisi olduğu sorulur: Öğrendiğin takdirde onu muhafaza edip diğerlerini ihmal etmeyi mi istiyorsun? Cevaben; Hayır der. Rebi ise ona

[37] Taberi, *a.g.e* , V/226.

şöyle der: Hepsini muhafaza edersen onu da (Salâtü'l-Vustâ) muhafaza etmiş olursun. Sa'lebi Ebu Bekr el- Varrak'ın şu sözünü de nakleder: 'Allah isteseydi 'Salâtü'l-Vusta'yı tayin ederdi, fakat O, kulları bütün namazları muhafaza konusunda canlı tutmak istedi". Sa'lebi yukarıdaki her iki yorumun da güzel olduğunu belirtir ve şöyle devam eder; "Şüphesiz ki Allah nasıl ki tasarrufundaki hikmet ve yarattıklarına olan merhametinin gereği olarak, duaların kabul edildiği vakti Cuma namazı içinde, ism-i âzamı isimleri içinde, Kadir gecesini Ramazan içinde gizlediyse 'Orta namazı'da farz namazlar içinde, onu (es-Salâtü'l-Vustâ) yakalama arzusu ile bütün namazları muhafaza etmesi için gizlemiştir".[38] Sa'lebi'yi bu yoruma sevkeden amilin, ayetin tefsiri bağlamındaki görüşlere geçmeden önce Said b. Müseyyeb'den nakledilen "Ashab-ı rasulullah 'es-Salâtu'l-Vustâ' hususunda -ellerini birbirine kenetleyerek- böyleydi" şeklindeki sözünü nakletderek başlaması olduğu kanaatindeyiz. Yani rivayetler arasındaki farklılıklar ve dolayısıyla tercih imkânının zor olması Sa'lebiyi böyle bir tercihte bulunmaya sevketmiş görünmektedir.

Rivayetleri tenkide tabi tutarak tercihteki vurguyu kuvvetli bir şekilde yapanlar arasında İbn Kesir ve Şevkani'yi zikredebiliriz. İbn Kesir, Taberî gibi rivayetlerin tamamını yer yer senet tahlilleri yaparak zikretmiştir. Tercihini ise ikindi namazı yönünde kullanmıştır. "Orta namaz"ın ikindi namazı olduğuna dair özellikle Hendek savaşında Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*"Güneş batıncaya kadar bizleri 'orta namaz'ı kılmaktan alıkoyduklarından dolayı Allah da onların kabirlerini de evlerini de ateş doldursun. "* hadisinin bu konuda en güçlü

[38] Sa'lebi, Ebu İshak, *El-Keşf ve'l-Beyan,* Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002, II/197.

delil olduğunu, hatta başka bir namaz olma ihtimalini ortadan kaldırdığını belirtmiştir.[39] İbn Kesir'in bu tercihinde etkin olan unsurların, bu rivayetin senedindeki sıhhat, bu konuda yani hendek savaşında zikredilen rivayeti destekler mahiyette birçok farklı rivayetin olması ve diğer rivayetlerin gerek senet yönünden illetli olması ve gerekse bazı rivayetlerin tek kalması olduğunu,[40] söyleyebiliriz.

İbn Kesir tefsire hadis usulünün bilgilerini tatbik etmiştir. Tefsirdeki rivayet merkezli problemlere hadis ilminin ışığında çözümler üreten bir müfessirdir.[41] Me'sûr malzemenin temel unsuru olan senedlerin tahlilini İbn Kesîr'in tefsirinde sıkça görmekteyiz. "Orta namaz"ın öğle namazı olduğuna dair Zeyd b. Sabit'ten Sebeb-i nüzul rivayeti olarak zikredilen *"Allah'ın Rasûlü (sa) öğle namazını günün ortasında sıcağın şiddetli olduğu zamanda kıldırırken arkasında ya bir, ya iki saf olurdu. Bunun üzerine 'Namazlara ve orta namazına dikkat edin...' âyeti nâzîl oldu"* rivayetinin senedindeki Zeberkan'ın sahabeye kavuşmayan biri olduğunu, bunun da bu rivayetin sıhhatini zayıflattığını belirtmiştir.[42]

İbn Kesir yapmış olduğu bu tahlilleri kendi görüşünü destekleme babında değil de kendisinin mudakkik ve muhaddis bir müfessir olması bağlamında değerlendirmenin daha sıhhatli olduğu kanaatindeyiz, zira kendi tercihini destekler mahiyetteki aşağıdaki rivayetin "garib" olduğunu söylemiştir. Rivayetin esasında orta namazın mahiyetini bizzat efendimizden öğrenmeye yönelik bir

---

[39] *İbn Kesîr*, Tefsirü"l-Kur"âni"l-*Azim*, *Kahraman* Yayınları, İstanbul, 1992, I/427.
[40] *İbn Kesîr*, *a.g.e* ,I/429-432.
[41] Bkz.Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* s.584-589.
[42] *İbn Kesîr*, a.g.e ,I/428.

tarafı ve orta namazın ikindi namazı olduğuna dair sarih ifadeli bir içeriği olsa da İbn Kesir'e göre bir karine ifade etmemektedir. Rivayetin metni ise şu şekildedir. *"İbrahim b. Yezit ed-Dımeşkî diyor ki: "Ben Abdulaziz b. Mervanın yanında oturuyordum. O bir adama: 'Ey filan, falan adamın yanına git ve ona de ki: 'Sen Resulullahtan orta namaz hakkında ne işittin? Bunun üzerine orada oturan bir adam şöyle dedi: Ben, küçük bir çocuk iken Ebubekir ve Ömer, orta namazın ne demek olduğunu sormam için beni Resulullaha gönderdiler. O benim, serçe parmağımı tuttu; İşte sabah namazı budur' Sonra serçe parmağımın yanındaki parmağı tuttu; 'Öğle namazı da budur.' dedi. Sonra baş parmağımı tuttu; 'Akşam namazı budur." dedi. Daha sonra onun yanmdakini (şehadet parmağını) tuttu ve 'Yatsı namazı budur' dedi. Sonra da "Hangi parmağın kaldı?" dedi. Dedim ki: 'Orta parmağım.' Dedi ki: Hangi namaz kaldı? Dedim ki: 'İkindi namazı.' dedi ki: İşte orta namaz budur."*[43]

İbn Kesir'in bu rivayetin dışında "Orta namaz"ın ikindi dışında bir namaz olduğunu ortaya koyan en güçlü rivayeti de ele aldığını görmekteyiz. Daha önceden de zikrettiğimiz bu rivayet "*Hz. Aişe'nin azadlı kölesi Ebu Yunus diyor ki: 'Aişe (r.anh.) bana, kendisi için bir Kur'an nüshası yazmamı emretti ve dedi ki: 'Namazlara ve orta namaza dikkat edin' âyetine gelince onu bana bildir. Ben de o âyete gelince ona haber verdim. O da bana: 'Namazlara, orta namaza <u>ve</u> ikindi namazına dikkat edin.' şeklînde yazdırdı ve dedi ki: Ben bunu Rcsulullah (s.a.v.)dan duydum".* şeklindedir.

Bu rivayeti değerlendiren İbn Kesir; bu rivayetin

[43] *İbn Kesîr*, a.g.e ,I/431.

haber[44] niteliğinde olduğunu yani hadis olmadığını ve Müslim'de sadece tek bir rivayetin bulunduğunu ve hadisin haberden daha sıhhatli ve güçlü bir delil olduğunu vurgular. Ayrıca hadiste geçen "salatu'l-Asr'ın" önündeki "vav'ın" da zaid olma ihtimali olduğunu söyler. Bu görüşünü gerek Kur'an'dan âyetler ve gerekse şiirle delillendirmiştir.[45]

İbn Kesir, İbn Ebi Hatim'in İbn Ömer'e dayandırarak rivayet ettiği "bütün namazların muhafazası" şeklindeki görüşün isabetli olmadığını ayrıca bu görüşün ona nispetinin şüpheli olduğunu belirtir. Ayrıca bu görüşü tercih eden, hadis konusunda ilim deryası olarak nitelendirdiği İbn Abdi'l-ber'e[46] de hayret ettiğini, zira bu görüşü destekler mahiyette Kitap ve Sünnet'te hiçbir delilin olmadığını belirtir.[47]

Konuya aynı minvalde yaklaşanlardan biride Şevkani'dir. İbn Kesir'in kullandığı argümanları kullanır ve "orta namaz"ın ikindi namazı olduğunu aksinin ihtimal harici olduğunu özellikle vurgular. Sebeb-i nüzul rivayeti

---

[44] Hadisçiler arasında Haber, Hz. Peygamberin söz ve fiillerinden ibaret olan hadis'in müradifi olarak kullanılmıştır. Bununla beraber, haber'in hadis'e nispetle daha geniş bir manası vardır ve Hz.Peygamber'in hadislerine söylendiği gibi, sahabe ve Tabiinden gelen rivayetleri de içine alır. Bu bakımdan, haberle hadis arasında umum-husus farkı vardır: Her hadise haber denir; fakat her haber, hadis değildir. (Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları,* Ankara 1980,s.118).

[45] *İbn Kesîr,* a.g.e ,I,432.

[46] İbn Abdi'l-ber; (v.978),Künyesi, Ebu Ömer Cemalüddin Yusuf bin Abdillah bin Muhammed bin Abdilberr en-Nemerî şeklindedir. Hadis alimi, edebiyatçı, tarihçi ve münekkit (tenkitçi) bir kişiliğe sahip olup, Maliki fakihlerindendir Büyük İslam alimlerinden olan Celaleddin Suyutî onu, hıfz ve itkan (sağlam kılma; emin olma) açısından zamanın önde gelen hadis alimi olarak nitelemektedir. Fıkıh, Hadis, Tarih, Tabakat, Edebiyat ve Ahlak gibi muhtelif ilim dallarında eserler yazmıştır.(Casim, Leys Suud "İbn Abdülber en-Nemerî", DİA. XVIIII/ 271)

[47] *İbn Kesîr,* a.g.e ,I,433.

olarak zikredilen "Orta namaz"ı öğle namazı şeklinde nitelendiren Zeyd b. Sabit'e dayandırılan rivayetin haber niteliğinde olduğunu diğer sahih hadislerin yanında ilmi bir kıymetinin olamayacağını söyler. Şevkani'nin Taberi ve İbn Kesir'den ayrılan yönü ise "orta namazı" ikindi namazı olarak ikrar etmeyenleri sert bir dille tenkit etmesidir. Tenkitleri şu şekilde sıralar:

> "-Sahih olduğu kesin olan hadislerin bildirdiği bilgi üzerine, akli yorumlar yapılamaz. —Özellikle, öncesinde şu, sonrasında şu namazlar var o zaman "orta namaz" şudur şeklinde yapılan tüm yorumlar sahih hadis'in yanında hiçbir kıymet ifade etmez ve bu görüşler üzerine hiçbir şer'i hüküm bina edilemez.
>
> —Sünnet ilmiyle yetinmemek en hayırlı ve en faydalıdan yüz çevirmedir.
>
> —Bu tip ayetlerde, nakle dayalı ilmi bir veri olmadan yapılan yorumlar tekellüftür."[48]

Şevkani, tefsiri ancak nakle dayalı bir hadisle anlaşılabilecek bir ayet hakkında, Hz peygamber'den gelen sahih rivayetlerin, mutlak anlamda bağlayıcı olduğunu ve bu bilgiyi nazarı itibara almadan, ayet üzerine akli istinbatların yapılamayacağını vurgulamış olmaktadır.

Dirayet Ağırlıklı Tefsirlerin Konuya Yaklaşımı

Dirayet tefsiri Kur'an'ı tefsir ederken sadece rivayetle yetinmeyen, âyetleri Arap dili ve belâğâtı, edebiyat, mantık, kıyas ve daha pek çok ilme dayanmak suretiyle izah eden tefsir çeşitlerini tanımlamak için kullanılır.[49]

Dirayet tefsirlerinin konuya yaklaşımını üç ana kategoride ele almak mümkündür:

Birincisi; tercihte bulunmamayı tercih edenler.

---

[48] *Şevkânî*, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr.* Daru'l-Fikr, Beyrut 1992,I/390.

[49] Polat, Ahmet Fethi, (editor:M.Akif Koç) *Tefsir,* s.189.

İkincisi: rivayet edilen hadisleri, salt hadis kriterleri açısından değerlendirip, ikindi namazına işaret eden Hendek Savaşı esnasında Hz. Peygamberin söylediği hadisi, sahih ve bağlayıcı kabul edip, "Orta namazı" ikindi namazıdır dedikten sonra onu destekler minvalde akli yorum yapanlar.

Üçüncüsü; ise; rivayetler arasındaki ihtilaf ve farklılıklardan dolayı "Orta namazı" daha ziyade dirayet eksenli ele alan ve ikindi namazı dışında bir görüşü benimseyen, bu arada görüşüne uygun düşen rivayeti de kendi görüşüne destekler mahiyette zikredenler.

Birinci yaklaşım tarzını benimseyenlerin, "Orta namazı" hususundaki bu tercihlerinde, rivayetler arası farklılıkların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu rivayet farklılıklarının, müfessirlerimizin bir kısmını, tercihte bulunmanın doğru olmayacağı yönünde bir görüşe doğru sevkettiğini söyleyebiliriz. Yukarıda değindiğimiz üzere Rivayet müfessirlerimizden Sa'lebi de böyle bir tercihte bulunmuştur. Bu görüşleri aynı bağlamda yukarıda zikretmekte mümkündü, fakat metodik anlamda bir resim çekme gayretimizden dolayı böyle bir taksime gittik.

Bu çizgide olan müfessirlerimizden birisi Kurtubi'dir. Âyetin tefsirinde, Bütün görüşleri zikrettikten sonra tercihini şu şekilde ortaya koyar;

> "Orta namaz'ın hangisi olduğu tayin edilmemiştir. Bunu da Nafi', İbn Ömer'den nakletmiş, ayrıca er-Rebi' b. Heysem de böyle demiştir. Şanı yüce Allah, Kadir gecesini Ramazan ayı içerisinde, duanın kabul edileceği anı Cuma gecesinde ve gece saatlerinde saklamıştır ki; gece karanlıklarında kalkıp gizlilikleri bilene yalvarıp yakarsınlar diye. 'Orta namazı' da aynı sebeple namazlar arasında saklı tutmuştur.
>
> 'Orta namaz'ın müphem bırakılıp tayin edilme-

miş olduğu görüşünün sahih olduğuna dair delillerden birisi de Müslim'in Sahih'inde ilgili babın sonlarında el-Berâ b. Âzib'den yaptığı şu rivayettir. el-Berâ' dedi ki: Şu "namazlara ve özellikle ikindi namazına dikkat ediniz" âyeti nazil oldu. Biz bunu yüce Allah dilediği kadar bir süre okuduk. Daha sonra yüce Allah bunu neshetti ve bunun yerine: 'Namazlara ve özellikle 'Orta namaz'a dikkat edin' diye nazil oldu. Adamın birisi: O halde bu namaz ikindi namazıdır dedi. el-Berâ dedi ki: Ben sana bunun nasıl nazil olduğunu ve yüce Allah'ın bunu nasıl neshettiğini söyledim. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

O halde bu şunu gerektirir: Orta namaz önce tayin edilmiş iken daha sonra onun bu tayini neshedildi, müphem bırakıldı ve bu tayin ortadan kaldırıldı. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır. Müslim'in tercihi de budur. Çünkü bu hadisi ilgili babın sonuna kaydetmiştir.[50] Müteahhir ilim adamlarından birden çok kişi de böyle demiştir. Yüce Allah'ın izniyle sahih olan da budur. Çünkü bu konuda deliller çatışmakta, tercihi gerektiren bir sebep ortada bulunmamaktadır. Geriye bütün namazlara gereken dikkati göstererek devam etmek ve bunları vakitleri içerisinde eda etmekten başka birşey kalmamaktadır.[51]

Benzer bir tavır ortaya koyan diğer bir müfessir de dirayet yönünden yaptığı yorumlarla sonraki dönemleri en fazla etkileyen müfessir Razi'dir. "Orta namaz"la ilgili yedi görüşü, gerek rivayet ve gerekse dirayet açısından ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Her bir görüş için kullanılabilecek bütün argümanları kullandığını söylemek mümkündür. Yedi görüşün her birini o kadar kuvvetli akli ve nakli delillerle savunmuştur ki her birini okuduğumuzda es-Salatu'l-Vusta ile kastedilenin o olduğuna

[50] Müslim, Mesâcid ,208.

[51] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm,*Dar-u Alemi'l-Kutub, Mekke t.y., III, 212.

kanaat getirmek mümkündür. Atıf yapılsın, yapılmasın sonraki dönemlerde yapılan yorumlara, Razi'nin tefsirinin kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. "Orta namaz" ile ilgili bütün görüşleri sıraladıktan sonra ayetin tefsirini şu şekilde bitirir; "Ben bunlardan herhangi birini tercih etmedim, çünkü bu iş, çok uzun açıklamalar gerektirmektedir."[52] Her ne kadar bir tercihte bulunmasa da Hendek savaşı esnasında Hz. Peygamberin söylediği hadis'in dikkate alınması gereken önemli bir haber olduğunu da vurgulamıştır.[53]

Burada tabiî ki Kurtubi ile Razi'nin âyetin tefsirine yaklaşımında bir fark göze çarpmakta o da; Kurtubi görüşler arası tercihin zor olduğunu belirterek herhangi bir namazı tercih etmese de yine de Sa'lebi gibi "bütün namazlara gereken dikkati göstererek devam etmek..." şeklindeki yorumu tercih gibi sayılabilir. Fakat ayet'te "Orta namaz"ın ayrıca vurgulanmış olmasının, böyle bir yorumu zayıf kıldığı kanaatindeyiz. Bundan dolayı Razi ile Kurtubi'yi aynı katagori içerinde zikrettik.

İkinci yaklaşım tarzını benimseyen bir kısım müfessirler[54] Taberi, İbn Kesir ve Şevkani gibi rivayet ağırlık-

---

[52] er-Râzî, Fahru'd-Din, et-Tefsîru'l-Kebir, (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981,VI/162

[53] er-Râzî,a.g.e., VI/162

[54] Bkz: es-*Semerkandî*, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulum;* Daru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, I/213; *Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâikı't-Tenzîl, Mektebetü*'l-'Ubeykan, Riyâd 1998, I/466; *Nesefî*, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl,* Daru'n-Nefais, Beyrut 1996, I/189; *Ebu Hayyân* el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II/250; Ebussuûd, Mehmed b. Muhyiddin Mehmed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Mektebetü'r-Riyad, Riyad t.y. I/365; Beydâvî, el-Kâdı Nasruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl,* Daru ihyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.y., I/147; Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân, Daru'ş-Şuruk, Beyrut 1992, I/258; Havva, Said, el-Esâs fi't-Tefsir*, (Tercüme:M.Beşir Eryarsoy)Şamil Yayınları.İstanbul 1989, I/93 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*,Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982. 1/279; *Derveze, İzzet et-Tefsiru'l-*

lı müfessirlerin izlemiş olduğu yolu tercih etmişlerdir. En güçlü ve sıhhatli gördükleri rivayet üzerinden konuyu ele alıp farklı bir yorum yapmayı gerekli görmemişlerdir. Bir yönüyle "Orta namazı" ancak nakle dayalı anlaşılabilecek bir konu addederek özellikle ikindi namazına güçlü bir delil sadedinde zikredilen Ahzab günü rivayeti olarak meşhur olan "*"Güneş batıncaya kadar bizleri orta namazı kılmaktan alıkoyduklarından dolayı Allah da onların kabirlerini de evlerini de ateş doldursun. "* rivayetini temel tercih nedeni görmüşlerdir. Bu tercihlerinde, senet açısından bu rivayetin sıhhatli kabul edilmesi, sahihayn'de geçmesi, kılınmayan namazın yani kazaya kalan son namazın ikindi namazı olması ve diğer rivayetleri bu derece güçlü ve sıhhatli görmemeleri gibi etkenler önemli rol oynamıştır.

Üçüncü yaklaşım tarzının dirayet tefsir geleneğinde ilk örneğini Maturidi'nin sergilediğini söyleyebiliriz. Öncelikle tefsirinde konuya ilişkin ilgili görüşleri zikreder. Tercihini çok net ortaya koymasa da Te'vilatı'nda öğle namazının ilk farz kılınan namaz olmasını esas alarak akşam namazının tam olarak "Orta Namaz"a denk geldiğini belirtir. Maturidi görüşünü destekler mahiyette dört rekatlik ve iki rekâtlık namazların arasında ortanın yine akşam olduğunu belirtir. Bütün görüşleri kısaca geçiştirmenin yanında akşam namazı ile ilgili görüşü serdederken tercihini bu namazdan yana koyar. Ayrıca vakti girdiği zaman farzına direk yönelinen, acele edilen ve öncesinde, ne nafile ne de başka bir şeyle meşgul olunama-

---

Hadis, Ekin Yayınları:İstanbul 1997, V/269. *Zuhayli, Vehbe, et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991, I/394 *Hicazi*, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları, t.y. I/190.

yan bir namaz olduğunu ve bu durumun حَافِظُوا kelimesine bazılarınca verilen "namazların vakte muttasıl kılınması" anlamına uygun düştüğünü belirtir. [55] Dirayet ağırlı tefsir geleneğinin ilk müfessirlerinden kabul edilen Mâturidi'nin akşam namazıyla ilgili kullandığı argümanları her bir namaza, hususiyetleri itibariyle uygulanabilir ve istenilen her sonuca gidilebilir. Es-Salât-ul-Vusta'yı tayin etmede itibari (değişken) vasıflara dayanmak, sadece, konuya ilişkin tefsirlerde, ihtilafların artmasına neden olmuştur. Maturidi dirayet ağırlıklı tefsir bağlamında ilk kırılma noktasını temsil eder, zira bütün rivayet ve dirayet tefsirlerinde muhakkak zikredilen hendek savaşı esnasında Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis'i sadece işareten zikretmiştir.[56] Bir diğer kırılma noktası da dirayet ağırlıklı tefsirler içerisinde ikindi namazı dışında bir namazı tercih eden ilk müfessirdir.

"Orta namaz"ı ikindi namazı dışında bir namaza taşıyan müfessirlerimizden biri de Âlusi'dir. Konuya ilişkin rivayetleri esas alarak ve bu rivayetlerin tedkikini yaparak es-Salâtü'l-Vustâ'nın öğle namazı olduğunu şu şekilde söyler:

> "Çoğunluk Müslim'in naklettiği Hz. Peygamber'in Ahzab (hendek) savaşı günü ' *Bizi es-Salâtü'l- Vusta'dan i-kindi namazından meşgul edip alıkoydular, Allah onların evlerini ateş doldursun.'* dediği şeklindeki Hz. Ali hadisini gerekçe göstererek onun ikindi namazı olduğunun doğru olduğunu söylemektedir. Buna göre insanların ve özellikle arapların meşguliyet zamanına denk geldiğin-

---

55 Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilatü'l-Kur'an,Mizan yayınevi, İstanbul 2005,* II/122

56 فإن كانت عصرا فهو ما ذكر أنّ الكفرة حملوا على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم في صلاة العصر، فلم يتهيأ لهم إقامتها ... "Eğer ikindi namazı ise; kafirler ikindi vaktinde Resulullah'ın ashabına saldırdılar ve onu kılmaları mümkün olmadı..." (Maturidi, a.g.e II. 121)

den özellikle vurgulanmıştır. Bazı muhakkik âlimler ise, mevcut görüşlerin dayandığı deliller dikkate alındığında, onun öğle namazı olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüş Ebu Hanife'ye nispet edilir. Onun ikindi namazı olduğuna dair görüşün dışında kalan diğer görüşlerin hiçbir dayanağı yoktur şeklinde aceleyle verilmiş görüşün izahına gelince:

'Onun ikindi namazı olduğuna dair rivayetler iki kısımdır: Merfû' ve mevkuf rivayetler. Mevkuf olanlar onun ikindi namazı olduğuna delil olamaz. Çünkü bunlar, onun başka bir namaz olduğunu ifade eden diğer sahabe görüşlerine aykırı olan görüşlerdir. Ayrıca eğer bir sahabenin sözü başka bir sahabenin sözüyle çatıştığı durumlarda bu tür rivayetler hiçbir şekilde kesin delil sayılmaz. Sahabe görüşünü delil kabul edip etmemedeki ihtilaf, ancak görüşler arasında bir çatışma olmaması durumunda söz konusu olur. Merfû' hadislere gelince, bunların ekserisi senet açısından eleştirilebilir türdendir. Eleştiriden salim olanlar ise iki kısma ayrılır: 'es-Salatu'l-Vusta ikindi namazıdır' şeklinde muhtasar olarak rivayet edilenler. Bir de içinde bu cümlenin de yer aldığı bir anlatıyı içeren uzun rivayetler. Muhtasar olanlar uzun olanlardan alıntıdır. Bazı raviler onu ihtisar etmişler ve bu ihtisarlarında da sadece vehme dayalı hareket etmişlerdir. Uzun hadislerin tamamı bir şekilde ihtimal içerir ve bundan dolayı onlarla istidlal doğru olmaz. Mesela Müslim' de geçen şu hadiste iki ihtimal vardır:

شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم نار

' Bizi es-Salâtü'l- Vusta'dan ikindi namazından meşgul edip alıkoydular...'

Birinci ihtimal: buradaki 'ikindi namazı' kısmı merfû' değildir. Yani Hz. Peygamber tarafından söylenmemiştir. Bilakis ravi tarafından Hadis'e tefsir kabilinden eklenmiştir. Birçok hadis'te de bunun örnekleri vardır. Müslim'in ikindi namazı'nı kastederek bir başka senetle yine Hz Ali'den naklettiği:

شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غربت الشمس ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا

*Bizi es-Salâtü'l- Vusta'dan meşgul edip alıkoydular...'*şeklindeki hadis'in lafzı da bu durumu desteklemektedir.

İkinci ihtimal: sözkonusu ibarenin müdrec (eklenti) olmaması durumunda iki ihtimal bulunmaktadır الصلاة الوسطى ifadesi صلاة العصر ifadesine atıftır. Ancak aradaki atıf harfi hazfedilmiştir. Buradaki atıf da 'atf-ı nesak'[57] olup 'atf-ı beyan'[58] ya da 'bedel'[59] değildir. Bu durumda ibarenin takdiri şöyle olur: "Bizi orta namazdan ve ikindi namazından alıkoydular" Hz. Peygamber'in Ahzab günü sadece ikindi namazından değil hem öğle hem ikindi namazından alıkonduğuna dair rivayet[60] de bu ihtimali desteklemektedir. Buna göre Hz. Peygamber 'Orta namaz' ile öğle namazını kastetti, ardından da ikindi namazını ona atfederek ifade etti. Her iki ihtimalde de ikindi namazı 'Orta namaz' değildir."[61]

Alusi hadis kriterleri açısından yaptığı bu değer-

---

[57] Atf-ı nesak: Atıf harfleri denen harflerle kelime veya cümleleri aynı hükme bağlamaya atf-ı nesak denir.(Bkz.Çörtü, Mustafa Meral, *Nahiv*, İFAV, İstanbul 2011,s.376)

[58] Atf-ı beyan: Kendinden önceki kelimeyi izah etmek ve daha çok açıklamak için getirilen kelimeye atf-ı beyân denir. (Bkz.Çörtü, a.g.e.,s.371)

[59] Bedel: Kendisinden önceki kelimeyi açıklayıp pekiştiren ve i'râb (hareke) bakımından ona uyan kelimedir. (Bkz.Çörtü, a.g.e.,s.365)

[60] Bu konudaki rivayetlerde kaç vaktin kaçırıldığı tam net değildir. Ahmed B. Hanbel'in Müsned'inde ve Vakidi'nin Megazi'sinde dört vaktin kazaya kaldığına dair rivayet var. İbn Hacer rivayetleri tahlilde sahih olanın sadece ikindi vaktinin kazaya kaldığı belirtir. Zira hadislerde özellikle "Müslim"in rivayetinde ikindi namazının zikredilmesini delil olarak kabul eder. Ayrıca dört vaktin kazaya kaldığı ile ilgili rivayetleri sıhhatli kabul etmez zira yatsı namazının kazaya kalmadığını belirtir.(*Bkz*: *İbn Hacer*, *Fethu'l-Bârî,* II/70. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 2/240; el-*Vakidi*, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğazi.*'Alemu'l-Kutub, Beyrut 1984,II,473)

[61] Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabu'd-Din es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve Seb'i'l-Mesânî*, Dar-u ihyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.y.,II/156.

lendirmelere ilave olarak, savunduğu görüşü teyit sadedinde başka argümanları da zikreder ve şunları söyler:

> "Şayet Efendimiz 'Orta namaz'ın ikindi olduğunu açıktan söylemiş olsa idi sahabe arasında kesinlikle ihtilaf olmazdı. Ayrıca bu hadis orta namazın öğle namazı olduğuna dair rivayet edilen merfû' hadisle çatışmaktadır. Rivayetlerin te'lifi söz konusu olmadığı bu gibi durumlarda, usulcüler sebeb-i nüzul rivayeti olarak zikredilen haberi tercih etmişlerdir. Ebu Davud ve Ahmet b.Hanbel'in Müsned'inde sağlam bir senedle zikredilen Zeyd b. Sabit'ten gelen '*Allah'ın Rasûlü öğle namazını günün ortasında sıcağın şiddetli olduğu zamanda kıldırırken arkasında ya bir, ya iki saf olurdu" Bunun üzerine "Namazlara ve orta namazına dikkat edin...'âyeti nâzîl oldu'* rivayeti 'Orta namaz'ın ikindi olmadığını güçlendirmektedir. Ayrıca Müslim'de geçen Hz. Aişe'nin mevlası Ebu Yunus'a atfedilen *'Hz. Aişe bana, kendisi için bir Kur'an nüshası yazmamı emretti ve dedi ki: 'Namazlara ve orta namaza dikkat edin.' âyetine gelince onu bana bildir.' Ben de o âyete gelince ona haber verdim. O da bana: 'Namazlara, orta namaza ve ikindi namazına dikkat edin.' şeklinde yazdırdı ve dedi ki: 'Ben bunu Rcsulullah'dan duydum.'* rivayetindeki atıf harfi iki namazın farklı birer namaz olmasını icab ettirir."[62]

Âlusi'nin gerek rivayetler üzerinde yaptığı tedkiklerin güçlülüğü, mezhebi saikle hareket etmiş olma ihtimali de olsa, tefsir ilminin Kur'an ayetlerini açıklığa kavuşturulması fonksiyonuna tutarlı bir katkı yaptığı kanaatindeyiz. Alusi yapmış olduğu bütün yorumları daha ziyade sebeb-i Nüzul rivayetini merkeze alarak yapmıştır. Bu rivayette ise hem öğle namazına hem de cemaatle namaz kılmanın önemine vurgu vardır.

İbn Aşur ise Alusi'den farklı olarak "Orta namazı"n

[62] Alûsî,a.g.e.,II/156.

sabah namazı olduğunu belirtir. Konuya ele almada öncelikle metodun sağlıklı belirlenmesine vurgu yaparak "Orta" kelimesinin "en üstün" manasından hareket etmenin ya da bu kelimenin "iki şeyin ortasında" manasından sonuç çıkarmaya çalışmanın zorluğuna işaret ettikten sonra, en sağlıklı yaklaşım tarzının, konuyu rivayetler üzerinden ele almak olduğunu belirtir. Rivayetler açısından, en sağlam iki görüşün olduğunu söyler. Birincisi: sabah namazı olduğunu söyleyen Medine fukahasının görüşü. Çünkü onlar Hz. Peygamberin söz, fiil ve durumlarını en iyi bilenlerdi. İkincisi: ikindi namazı olduğunu söyleyen ehli hadis ekolünün görüşü.[63] İbn Aşur tercihini orta namazın sabah namazı olduğunu söyleyen Medine fukahası yönünde kullanır. İbn Aşur bu görüşünü delillendirirken de Muvatta 'da ve sahihayn'de geçen hadis'in[64] bu durumu açıkça ortaya koyduğunu söyler ve şu şekilde değerlendirmelerde bulunur:

> "Hz Aişe ve Hz. Hafsa kendi Mushaflarına âyet'in şöyle yazılmasını emretti '*Namazlara, orta namaza ve ikindi namazına dikkat edin.*' Hz. Aişe böyle yazılmasını Hz. Peygamber'e dayandırırken Hz. Hafsa ona dayandırmadı. Bu Hadis'e göre ikindi namazı 'Orta namaz'a atfedilmiş olduğundan onun ikindi namazı olduğu görüşü temelsiz kalmıştır. 'Orta namaz' ikindi olmadığına göre sabah namazı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tespit ilgili rivayet açısındandır. Kur'an'a göre ise: '*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar belli vakitlerde namaz kıl ve özellikle sabah namazını! Zira sabah*

---

63 *İbn Âşûr,* Tefsîru't-*Tahrîr ve't-Tenvîr*, II,467.

64 Hz. Aişe'nin mevlası ebu Yunus'a atfedilen "Aişe (r.anh.) bana, kendisi için bir Kur'an nüshası yazmamı emretti ve dedi ki: "Namazlara ve orta namaza dikkat edin." âyetine gelince onu bana bildir." Ben de o âyete gelince ona haber verdim. O da bana: "Namazlara, orta namaza ve ikindi namazına dikkat edin." şeklînde yazdırdı ve dedi ki: "Ben bunu Rcsulullah (s.a.v.)dan duydum."

namazı şahitlidir.'[65] Âyeti de sabah namazının efdaliyetine delildir. Ayrıca kök anlamı açısından 'Orta namaz' ın tam karşılığı yine sabah namazıdır. Çünkü gece ve gündüz arasındaki tek namazdır. Öğle ve ikindi namazı gündüz, akşam ve yatsı namazı ise gece sayılmıştır. Her ikisinden de sayabileceğimiz namaz sabah namazıdır. Bir diğer delil ise namazı muhafaza emri yönüyle bakıldığında, diğer namazların muhafazasını zorlaştıran şartların tayininde millet, zaman ve yer farklılıklarına göre değişkenlik arz edebilmektedir. İş yoğunluğuna denk gelme, değişkenlik arz edebilmesine rağmen, sabah namazına kalkmadaki zorluk, herkes için geçerli bir engel konumundadır."[66]

Âlûsî ve İbn Aşur'u peş peşe zikretmemizin nedeni rivayet açısından aynı hadisten yola çıkarak farklı iki neticeye ulaşmalarından dolayıdır. Mezhebi bağlılıklarının tercihlerinde önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Metodolojik tutarlılıktan bahsetmek gerekirse Alûsî'nin daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Alûsî meseleyi salt rivayet üzerinden alarak kendi iç disiplinleri açısından yaklaşmıştır. Tefsirinde esas almış olduğu *"Namazlara, orta namaza ve ikindi namazına dikkat edin.*" hadis'inde geçen "Orta namaz" ibaresinin öğle namazı olduğunu söylemiştir. Alûsî iki açıdan tutarlıdır; zira Hendek savaşında eğer ikindi namazı dışında bir namaz kazaya kaldıysa onun da öğle namazı olması gerekir. Bu hadis'e dayanarak "Orta namaz"ın Sabah namazı olduğunu söylemek zordur. Ayrıca öğle namazı olduğunu destekler mahiyette bir de sebeb-i nüzul rivayeti vardır. İbn Aşur bir anlamda mezhebi saiklerle[67] kendi içinde

---

[65] İsra 17/ 78.

[66] *İbn Âşûr,* a.g.e. II,468.

[67] İbn Aşur'un yaşadığı kuzey Afrika daha çok Mâliki mezhebinin yaygın olduğu yerlerdir. İbn Aşur da tefsirinde Maliki mezheb görüşlerini ön plana çıkarır.(bkz. Vural,Faruk *İbn Âşûr ve et-Tahrîr*

çelişik bir yöntem takip etmiştir. Zira "Vusta" kelimesinin "en üstün" manasından hareket etmenin ya da bu kelimenin "iki şeyin ortasında" manasından sonuç çıkarmaya çalışmanın doğru olmayacağını, en sağlıklı yaklaşım tarzının, konuyu rivayetler üzerinden ele almak olduğunu belirttikten sonra kendi görüşünü (sabah namazı) destekler mahiyette aynı argümanları kullanmıştır. Nakle dayalı bir görüş benimsenmiş ise en sağlıklı olan en sahih rivayet üzerinden konuya yaklaşmak olmalıydı. Ebu Hayyan el-Endelûsî bu tür görüşleri tefsirinde serdettikten sonra meseleyi şu şekilde değerlendirir: "es-Salatu'l-Vusta şu namazdır' şeklinde tespitin yapıldığı görüşlerin her biri, o namazın faziletine dair varid olan hadislere göre ön plana çıkmakta ya da o namazın diğer şu veya bu namazları ortasında olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımların hiçbirinden kesin bir sonuç çıkmaz. Zira bir namazın faziletinden bahsedilmiş olması Allah'ın "orta namaz ile kastının o olduğuna delalet etmez. Yine o namazın şu veya bu namazların ortasında bulunması, onun hakkında ism-i tafdil kalıbında "الوسطى" 'en orta' denilmesini gerektirmez...."[68]

Yukarıda zikrettiğimiz müfessirlerin yaklaşımı, daha ziyade rivayetleri esas alarak ve dirayetlerini kullanarak Akşam, sabah ve öğle namazı gibi herhangi bir namazı öne çıkaran bir yorum niteliğini taşımaktadır. Dirayet müfessirlerimizin bir kısmı ise herhangi bir namazı öne çıkarma yerine "Orta namazı" daha ziyade bir olgu olarak ele alma yönünde eğilim sergilemişlerdir. Ko-

ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri, İstanbul-2002,Basılmamış Doktora Tezi)

[68] el-Endelüsî, el-*Bahru'l*-Muhît fi't-Tefsîr, II/250.

nuya bu açıdan yaklaşmayı daha uygun bulan müfessirlerimizden biri Reşid Rıza'dır. Rivayet açısından en sahih olanın ikindi namazı olduğunu belirtir. Ardından hocasın görüşünü zikreder:

> "Eğer es-Salatu'l- Vusta beş vakitten birisidir şeklinde bir ittifak olmasaydı zihnimde şu şekilde bir görüş belirirdi; es-Salat'u Vusta'dan kastedilen bizzat namazın kendisidir. yani "el-Vusta" dan kasıt "el fudla" dır. Anlamı ise; namazlardan en efdalini muhafaza ediniz. O da kalbin bizzat namazda olduğu, nefsin kendisiyle Allah'a yöneldiği, zikrinden haşyet duyulduğu, kelamından tedebbür edilen ve gafil ve gösteriş için kılanların namazı gibi olmayan namazdır. Bu görüşümün delili âyetin devamında gelen (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) âyetidir. Burada faziletler arasında bir fazilet ve onun te'kidi vardır. Kunut'a verilen mana aslında, huşu ve haşyetle yakarmaya devam etme şeklindedir. Bu şekilde mana verdiğimizde aslında şunu demek istiyoruz; namazını eda etmek istediğinde Allah'ın azametini, heybetini hissederek, Allah'a karşı haşyet içerisinde bulunarak eda ediniz. Aksi takdirde namaz kılanlarda neşet eden faydaların olmadığı bir namaz olur. Kur'an'da Allahın zikrettiği hakiki bir namaz olmadığı gibi namaz da gerçek anlamıyla tamamlanmış olmaz." Reşid Rıza hocası Abduh'un görüşünü zikrettikten sonra şu şekilde devam eder: Elimizde üstadımızın zikrettiği bu görüşü nefyedecek, herhangi açık bir nâs yoktur. Bazı hadislerde Hz. Ali'ye nispet edilen Hendek savaşı ile ilgili hadiste geçen 'Salatu'l-Asr' lafzının ravi tarafından idrac edildiğine dair görüşler de vardır. Eğer böyle bir şey olmasaydı sahabe arasında ihtilaf olmazdı. Bunun delili Müslim'deki diğer rivayettir. O da *"Onlar bizi güneş batıncaya kadar es-Salâtu'l- Vusta'dan meşgul edip*

alıkoydukları gibi, Allah onların kabirlerini ve evlerini ateş doldursun.".dur[69]

Yine benzer bir yaklaşım sergileyen müfessirimiz Mevdudi'dir. Tefsirinde, Çoğunluğun "orta namaz"ın ikindi namazı olduğu konusunda birleştiğini, bununla birlikte bu yorumu destekler mahiyette açık ve kesin bir hüküm olmadığını belirtir. Hendek günü ile ilgili zikredilen hadisten yola çıkarak bu sonuca vardıklarını söyler.[70] Kendi görüşünü ise şu şekilde ortaya koyar: "Fakat bence burada Hz. Peygamber'in (s.a) anlatmak istediği şey, müslümanların ikindi namazlarını zamanında ve huzurlu bir şekilde kılamamalarına neden olan korku ve huzursuzluktan tamamen onların sorumlu olduğudur. Hz. Peygamber'in (s.a) geçtiğine üzüldüğü namaz, ikindi namazı olduğu için tefsirciler ikindi namazının kendisinin es-Salâtü'l-Vustâ olduğu izlenimine kapılmışlardır. Arapça 'Vusta' kelimesi hem orta, hem de yüce anlamlarına gelir. O halde 'es-Salatu'l- Vusta'nın hem orta namazı, hem de zamanında ve Allah'a tam bağlılıkla eda edilen, yani namazın tüm üstün ve yüce niteliklerine sahip olan bir namazı kasteder. 'Allah'a gönülden boyun eğerek (namaza) durun' ifadesi de 'es-Salatu'l- Vusta'nın Allah için kılınan ve en yüce özelliklere sahip bir namaz olduğu ve beş farz namazdan biri olmadığı şeklindeki tefsiri destekler niteliktedir."[71]

Meseleyi benzer bir şekilde ele alan Elmalılı Hamdi Yazır, bu meseleyi kesin bir şekilde tayin etmenin mümkün olmadığını belirtir. Bu görüşünü teyiden de "Tabiin'in büyüklerinden Said b. Müseyyeb'in "Orta

---

[69] Rıza, Reşid, Abduh , Muhammed- *Tefsiru'l- Menar,* 2.bsk., Kahire 1947, II/438.

[70] Bkz. *Tefhimu'l Kur'an , Mevdudi,* Ebu'l Al'a, *İnsan* Yayınları, İstanbul 1986,I/186.

[71] Mevdudi a.g.e., I/186.

namaz" hakkında Resullullah'ın ashabı şöyleydi, demiş ve parmaklarını birbirine geçirmiştir." beyanını zikreder.[72] Ardından tahlillerine şu şekilde devam eder;

> "Gerçi 'Ahzab' günü hadisi, en kuvvetli bir açıklamadır. Fakat bunun, o günkü ikindi namazına mahsus olması da muhtemeldir. Çünkü en çok engelle karşılaşan o olmuştur. Ve çok meşguliyet hikmetine bakılarak orta namazın, çoğunlukla ikindi namazı olduğunun söylenmesi, insanların çoğu için ikindi namazının, meşguliyetin çok olduğu bir zamana rastlamış olmasından ve böylece ortada kalmasındandır. Halbuki genel duruma bakılırsa, meşguliyetin çokluğu ve engeller, diğer namazlara da rastlayabilir. Bu bakımdan denilebilir ki her şahıs için engellerin çokluğu sebebiyle kılınması zor ve en çok ortada kalıp geçmesi muhtemel olan namaz hangisi ise, onun hakkında namazların en faziletlisi ve orta namazı da odur. Ve yukarıdaki şekilde her namaz hakkında rivayet bulunması, bu şekilde izah edilebilir ve ilk inişteki 'salâtu'l-Asr' (ikindi namazı) açıklamasının, neshedilmiş bulunması da bunu teyid etmektedir. O halde orta namazı hakkında en sahih ve en itidalli söz, beş vakit namazdan herhangi birisinin olmasıdır."[73]

Elmalılı'yı bu görüşe sevk eden amilin sonraki âyetler olduğunu da söyleyebiliriz. Meseleye birazda siyak açısından yaklaşmıştır. Bir sonraki ayetin tefsiri ile "Orta namazı" şu şekilde telif etme yoluna gider:

> Bütün namazlara itina gösterilmesini temin için, 'Orta namaz'ı kesin olarak tayin edilmemiş, ancak açık ve kesin buyurulmuştur ki: Namazların hepsini ve hele orta namazı muhafaza ediniz ve Allah için kalkıp divana durunuz, eğer korkarsanız; düşman veya yırtıcı hayvan gibi bir sebepten ötürü şiddetli bir korkuya düşerseniz,

[72] Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, , II,124.
[73] Yazır, *a.g.e.*, II,124.

> yaya veya binekli, nasıl durabilirseniz öyle kılınız. Yani durum neyi gerektiriyorsa ona göre nasıl ve ne tarafa durmak mümkünse öylece, isterse hayvan üzerinde ima ile olsun tek başınıza kılınız ve her halde mümkün olduğu kadar kılınız, terk etmeyiniz. Bu şekilde gelişine göre namaza, 'korku namazı' denir ki en şiddetli korku zamanındadır… Fakat düşmanla fiilen savaş sırasında bunların hiçbiri yapılamaz; hareket namazı bozduğundan, o zaman namazı kazaya bırakmak zorunlu olur. Nitekim Hendek savaşında 'Ahzab' günü güneş batıncaya kadar böyle olmuş da Resulullah: 'Bizi orta namazı olan ikindi namazından meşgul ettiler…' buyurmuş, dört namazı kazaya bırakmış ve güneş battıktan sonra sırasıyla kaza etmişti."[74]

Ayrıca yapmış olduğu yorum Mevdudi ve Abduh'un yorumuyla benzer gibi dursa da farklı bir yönü vardır. Makalemizin başında zikrettiğimiz gibi "Orta namaz" (es-Salâtü'l-Vustâ) beş vakit namazdan biri olduğu halde ayrıca zikredilmiş ve ihtimam gösterilmesi istenmiştir. Ayrıca "orta namaz'ın" el-Vusta şeklinde marife gelmesinin, bu namazın farz namazlardan birisinin olmasını da gerektirmektedir. Ayrıca atıf tegayur (başkalık) gerektireceğinden "es-Salâtü'l-Vustâ" "es-Salavât" tan yani bilinen namazlardan başka bir namaz gibi görünse de aslında "es-Salat" es-Salavât'a dâhil olduğundan bu atıf hassı âmma (özel olanı- genel olana) atıf cinsindendir. Elmalılı'nın bu yorumu hem "Orta namaz" farz namazlardan biri olma kuralına uygun düşmekte hem de ayetin siyakından hareket etmesinden kaynaklanan orijinal bir çıkarımı içerisinde barındırmaktadır. Mevdudi ve Abduh'un yorumları kendi içerisinde bir orjinalliği barındırıyor olsa da ayetin bağlamından nispeten koparılmış gibidir. Fakat Elmalılı'nın yorumunda ise Hz

[74] Yazır, a.g.e., II,124.

peygamberden gelen rivayeti yorumun merkezine almak suretiyle, Hendek savaşındaki durumdan mülhem, daha işlevsel ve dinamik bir yorum getirmiştir.

Sonuç

Kur'an'da, bir hikmete matuf, neye delalet ettiği belirsiz bazı müphem kelimeler vardır. Müphem olan husus, bazen Kur'an'ın başka bir yerinde tekrar zikredilerek, onun aydınlatılmasıyla bir zenginlik elde edilmekte, bazen de müphemin tayin edilmesinde bir fayda umulmadığı için beyan edilmemektedir.

Kur'an'da müphem bırakılan ifadelerden biride Bakara suresi 238. Ayette zikri geçen "es-Salâtü'l-Vustâ" ifadesidir. Ayetin lafzından hareket ettiğimizde beş vakit namazdan her birinin "Orta namaz" olma ihtimali mevcuttur. Hz. Peygamberin vefatından sonra orta namazın hangisi olduğu konusu merak konusu olmuş ve ortaya farklı yorum ve tespitler çıkmıştır. Yorum yapanlar konuyu esas itibariyle rivayet eksenli ele almış olsalar da rivayetler arasındaki farklılıklar, "Vusta" kelimesinin "en üstün" الفضلى manasından hareket edilmesi ya da bu kelimenin "iki şeyin ortasında" manasının göz önüne alınmış olması, farklı sonuçların doğmasına hatta zorlama yorumlara da neden olmuştur. Yorumdaki farlılıkların büyük çoğunluğu da, yapılan tefsirlerin, bu tür itibari(değişken) vasıflar üzerine bina edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Öncelikle "es-Salâtü'l-Vustâ" gibi müphem ifadeler Hz. Peygamber'den gelen rivayetler göz ardı edilerek anlaşılabilecek şeyler değildir. Ancak "Orta namaz"ın mahiyetini tayin etme hususunda, rivayetler arası farklılıkların varlığı, sadece rivayet üzerinden meseleyi çözmede başlı başına bir zorluğu oluşturmuştur.

Tefsir geleneğimizin iki ana omurgasını oluşturan Rivayet ve Dirayet ağırlıklı tefsirler bağlamında konuya metodolojik anlamda yaklaşım tarzlarını ortaya koymak bu farklılıkları tahlil etmek için önemli gördüğümüz bütün yaklaşım tarzlarını ve argümanlarını ortaya koymaya gayret gösterdik. Maksadımız metodolojik anlamda konuya yaklaşım tarzlarını ortaya koymanın yanında "es-Salâtu'l-Vustâ" nın mahiyetine dair tahlilleri ortaya koyarak, konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmaktı. Bunu sağlama adına rivayet ve dirayet eksenli yaklaşımları ayrı ayrı ele aldık. Bunu yaparken maksatlarımızdan biri de bu tür müphem bir ifadenin tefsiri yapılırken metodolojik alarak nasıl bir yaklaşım sergilendiğinin genel bir fotoğrafını çekmekti.

Rivayet tefsirleri bağlamında konuya yaklaşımların üç kategoriye ayrılabileceğini tesbit ettik; rivayetleri zikretmekle yetinenler, tercihte bulunanlar ve rivayetleri tenkide tabi tutarak tercihteki vurguyu kuvvetli bir şekilde yapanlar. Makaleyi dikkatli okuyanlar göreceklerdir ki rivayet tefsir geleneğindeki farklılıkların ayetlerin anlaşılması ve tahlil edilmesinde ne kadar ufuk açıcı olduğunu göreceklerdir. Esasında rivayet tefsirlerinin ana işlevi, Hz. Peygamber, sahabe, tabi'un ve daha sonrakilerin naklettikleri sözleri bizlere kadar ulaştırmaktır. Bu nakletmedeki metodolojik farklılıklar kendi içlerinde bir orijinal yapıyı barındırmaktadır. Zira İbn Ebi Hatim'de olduğu gibi nakledilen sözlerin peşin bir ön fikre sahip olmaksızın ve te'vilsiz olarak nakletmesi daha çok yaşadığı dönemin saf ve temiz anlayışını aksettirmesi bakımından ne kadar önemli ise Taberi'de olduğu gibi bütün rivayetleri naklederek raviyle okuru karşı karşıya bırakmanın yanında bağlayıcı ifadeler kullanmadan tercihte bulunma da en az onun kadar önemli ve faydalıdır. Sonraki nesiller

açısından ilmi yeterliliklerin zayıflaması nedeniyle bu rivayetlerin tedkik edilip tahlil edilmesi, ayet'in anlamını tahrife varacak derecede yorumlamanın önünde bir sigorta konumundadır ki "es-Salâtü'l-Vustâ" ile ilgili rivayetleri tedkik eden İbn Kesir ve Şevkani gibi müfessirlerin bu noktadaki konumu inkâr edilemez. Sonraki dönemlerde farklı tefsirler ortaya çıksa dahi sağlam bir zemin oluşturmada bu tür tedkik ve tahlillerin önemi yadsınamaz.

Dirayet tefsirlerinin ise konuya yaklaşımını, üç ana metod üzerinden olmuştur.

Tercihte bulunmamayı tercih eden müfessirlerimizden Razi ve Kurtubi rivayetler arası farklılıklara vurgu yapmışlardır. Özellikle Razi her bir görüş ile ilgili argümanları güçlü bir şekilde ele alarak, bir açıdan tercihi okuyan kişilere bırakmıştır.

İkinci yaklaşım tarzını sergileyenler Hendek savaşı esnasında Hz. Peygamberin söylediği hadisi, sahih ve bağlayıcı addedip, onu destekler minvalde akli yorum yapanlardır. Bu bağlamda konuya yaklaşan tefsirlerin sayısının büyük bir çoğunluk oluşturduğunu görmekteyiz. Konuya ilişkin tespit edebildiğimiz tefsirleri makalede zikrettik. Dirayet ağırlıklı tefsir geleneğinin çoğunluğunda Hz. Peygamber'den gelen Hendek savaşı esnasında söylediği *"Onlar bizi güneş batıncaya kadar es-Salâtü'l-Vustâ'dan meşgul edip alıkoydukları gibi, Allah onların kabirlerini ve evlerini ateş doldursun."* rivayetinin sahih ve en güçlü addedilip ayrıca bir yoruma gidilmemesi, tefsir geleneğimizin, bu tür müphem kelimelerin tefsirinde, rivayete dayalı temeller üzerine oturduğunu gösteriyor.

Diğer bir yaklaşım tarzını benimseyenler: Rivayetler arasındaki ihtilaftan dolayı "orta namaz" için ikindi namazıdır hükmünün kolayca verilemeyeceğini söyleyen

"Orta namaz"ı daha ziyade dirayet eksenli ele alan bu arada görüşüne uygun düşen rivayeti de kendi görüşüne destekler mahiyette zikredenlerdir. Konuyu dirayet eksenli ele alan bu müfessirlerin bu tercihlerinde, rivayetler arası farklılıklar etkili olmuştur. Bazen bu farklılıklar müfessirlerin bir kısmını "es-Salâtü'l-Vustâ" hususunda tercihte bulunmamaya dahi sevk etmiştir. Daha çok umumi ifadelerle tefsir etme yolunu tercih etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise kendilerinin daha sıhhatli gördükleri rivayetleri yorumlarının merkezine alarak ikindi namazı dışında akşam, öğle ve sabah namazı gibi namazları "orta namaz" konumuna koymuşlardır. Bunu yaparken mezhebi saiklerin etkin olduğunu söylemek mümkündür. Belki de bu konuda en farklı çıkışı yapan müfessirin, rivayetlerin bağlayıcılığı hususunda hassasiyetiyle bilinen Elmalılı Hamdi Yazır olduğu kanaatindeyiz. Rivayet konusundaki hassasiyetini, ayetin yorumunun hemen başına "gerçi Ahzab günü hadisi, en kuvvetli bir açıklamadır." şeklinde koyarak göstermiştir. Hemen ardından yaptığı yorum ise dirayetini ne kadar etkin kullanabildiğinin bir delilidir. Zira Ahzab günü hadisini, yaptığı yorumun merkezine alarak yaptığı; "Fakat bunun, o günkü ikindi namazına mahsus olması da muhtemeldir. Çünkü en çok engelle karşılaşan o olmuştur. Çok meşguliyet hikmetine bakılarak orta namazın, çoğunlukla ikindi namazı olduğunun söylenmesi, insanların çoğu için ikindi namazının, meşguliyetin çok olduğu bir zamana rastlamış olmasından ve böylece ortada kalmasındandır. Halbuki genel duruma bakılırsa, meşguliyetin çokluğu ve engeller, diğer namazlara da rastlayabilir. Bu bakımdan denilebilir ki her şahıs için engellerin çokluğu sebebiyle kılınması zor ve en çok ortada kalıp geçmesi muhtemel olan namaz hangisi ise, onun hakkında namazların en faziletlisi ve

orta namazı da odur." şeklindeki tahlili oldukça tutarlı ve güçlüdür ve dirayetindeki üstünlüğünü bu ayetin tefsirinde de göstermiştir. Bu yorumun güçlülüğü, ayetin açıklamasında en sahih rivayetin fonksiyonel bir derinlik kazandırılarak tekrar yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Zeyd b. Sabit'ten sebeb-i nüzül babında zikredilen rivayetin içeriği bu yorumu tutarlı kılmaktadır. Zira bu rivayette "…*öğle namazını günün ortasında sıcağın şiddetli olduğu zamanda kıldırırken arkasında ya bir, ya iki saf olurdu Bunun üzerine "Namazlara ve orta namazına dikkat edin..." âyeti nâzîl oldu"* ifadesi, cemaatle kılınması ve itina gösterilmesi gereken bir namazın, havanın sıcaklığından dolayı ihmali söz konusudur. Elmalılı'nın yorumuna göre, havanın sıcak olması meşakkati, sahabeyi öğle namazını cemaatle kılmaya engel olması, o günler için öğle namazını "orta namaz" yapmıştır. Elmalılı'nın bu yaklaşımını, sünnetin Kur'an'ı tefsirdeki fonksiyonuna farklı, dinamik bir yapı kazandırma gayreti olarak değerlendirebiliriz. Sünnet'i Kur'an'ın kuru bir izahı görmekten ziyade, muhatabın onu hayata geçirme sürecine nasıl etkin bir şekilde katkı sağlayacağına matuf bir fonksiyon yükleme gayretini görmek mümkündür.

Son olarak şunu söylemek mümkündür: Eğer Bakara Suresi 238. ayetinde, beş vakit namazdan bir namaz bizatihi kastediliyor ise, gerek konuya ilişkin rivayetin sıhhati, gerekse birden fazla kanaldan destekler mahiyette rivayetlerin varlığı, idrac kabilinden olma ihtimalini içerisinde barındırsa dahi hadis metinleri içinde veya sonlarında "salatu'l-Asr" ifadesinin zikredilmiş olması, "es-Salatu'l-Vusta'nın ikindi namazı olduğunu söyleyenlerin yorumunu en güçlü yorum kılmaktadır. Eğer "salatu'l-Asr" (ikindi namazı) idrac ise sahabenin tefsiri kabilindendir ve bu da "Orta namaz"ın ikindi namazı olmasını

güçlendiren başka bir delildir. Fakat beş vakit namazdan bizatihi isim olarak(ikindi, öğle,sabah vb.) birisine değil de, bir vasfa vurgu söz konusu ise son dönem müfessirlerimizin yaptığı yorumların, özellikle de Elmalılı'nın yorumunun tutarlı ve güçlü bir yorum olduğu kanaatindeyiz. Âyet'in müphem bırakılmasının hikmetlerinden biri de böyle bir yoruma kapı aralamak olsa gerekir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, el-Musned, Müeessetü'r-Risale, y.y 1999.

Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabu'd-Din es-Seyyid Mahmud, Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve Seb'i'l-Mesânî, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.y..

Azimabadi, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk, *Avnu'l-Mabud* Şerhu *Süneni Ebu Davud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.*

Ateş, Süleyman, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.

Beydâvî, el-Kâdı Nasruddin, Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.y.

Casim, Leys Suud "İbn Abdülber en-Nemerî", DİA. XVIIII/ 271.

Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi, Fecr Yayınları, Ankara 2010.

----------, İbn-i Ebi Hatim Tefsiri, A.Ü,ilahiyat fakültesi dergisi–1972,cilt XVIII.

Çörtü, Mustafa Meral, Nahiv, İFAV, İstanbul 2011.

Derveze, *İzzet et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yayınları: İstanbul 1997.

Buhârî, *Ebû Abdullah* Muhammed b. İsmail, el-*Camiu's-Sahîh*, *Dar*-u *İbn-i Kesir*, Dımesk t.y..

Demirci, Muhsin, Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik yayıncılık, İstanbul 1996.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, *Sünen*, *Beytü'l*-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad t.y.,

Ebussuûd, Mehmed b. Muhyiddin Mehmed, İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerim Mektebetü'r-Riyad, Riyad t.y.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, Azim yayıcılık t.y.

İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Dâru Sadr, Beyrut t.y.

el-Endelüsî, *Ebu Hayyân* el-*Bahru'l*-Muhît fi't-Tefsîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Havva, Said, el-Esâs fi't-Tefsir, (Tercüme:M.Beşir Eryarsoy)Şamil Yayınları.İstanbul 1989.

Hicazi, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları, t.y.

İbn Âşûr, Muhammed *et*-Tâhir, Tefsîru't-*Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.

İbn Kesîr, Tefsirü"l-Kur"âni"l-*Azim*, *Kahraman* Yayınları, İstanbul, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillah el-Kazvînî, Sünen,Mektebetu'l-Mearif,Riyad t.y..

İbn Hacer, *Fethu'l*-Bârî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

Koç,Mehmet Akif,, Taberi Tefsirini Anlamak Üzerine, Ankara üniversitesi ilahiyat fak.dergisi,51:1 (2010).

Koçyiğit, Talat, Hadis Istılahları, Ankara 1980.

Kur'an Yolu, Heyet, DİB.

Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm,Dar-u Alemi'l-Kutub,Mekke t.y.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli*'l-Kur'ân, *Daru'ş-Şuruk, Beyrut*

1992.

Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilatü'l-Kur'an, Mizan yayınevi, İstanbul 2005.*

Muğlatay, *Alâuddin,* El-İ'lâm *Şerhu Süneni İbni Mâce,Mektebetu'l-Nezzar,Riyad 1999.*

Mübarekfürî, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, *Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.,*

Müslim, *Ebu'l-Hüseyin* Müslim b. el-Haccac (v.261/875), el-. Câmiu's-sahih,(Sahih-u Müslim),Dar-u Taybe Riyad 2006.

Nesâi, *Ebû Abdurrahman* b. Şuayb, Sünen, *Müeessetetü'r-Risale*, Beyrut 2001,

Nesefî, Abdullah b. Ahmed, Medârikü't-Tenzîl, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996.

en-*Nevevî,* Ebu Zekeriya Yahya İbnu Şeref, el-Minhâc fi *Şerhi* Sahîh-i *Müslim* İbni'l-Haccâc, *Dar-u İhya*'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1392.

Pak, Zekeriyya,(editor:M.Akif Koç) Tefsir.Grafiker Yayınları,Ankara 2012.

Polat, Ahmet Fethi,(editor:M.Akif Koç) Tefsir, Grafiker Yayınları,Ankara 2012.

er-Râzî, Fahru'd-Din, et-Tefsîru'l-Kebir, (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Rıza, Reşid; Abduh , Muhammed, Tefsiru'l- Menar, Kahire 1947.

Salih, Subhi, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, (terc. Kandemir, Yaşar), DİBY,Ankara 1988.

Sa'lebi, Ebu İshak, *El-Keşf ve'l-Beyan,* Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002.

es-*Semerkandî*, Ebu'l-Leys, *Bahru'l*-Ulum; Daru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993.

Suyuti, Celaleddin, Ed-Dürrül-Mensur Fit-Tefsir Bil-Me'sur, Merkezu'l-Hicr, Kahire 2003.

----------, *el-Itkan* fi Ulûmi'l- Kur'an, *Dar*-u *İbn-i Kesir*, Dımesk 1993

Şevkânî, Muhammed b. Ali , *Fethu'l*-Kadîr. Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.

----------, *Neylu*'l-Evtar,Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,Beyrut.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerir, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân,Mektebetu İbn Teymiye,Kahire t.y.

et-Tahanevî, *Keşşafu* Istılahati'l-Fünûn, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Et-Tirmizî, Ebu İsa b. İsa, *Sünen, Daru İhya*'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut t.y.

el-*Vakidi*, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, Kitabu'l-*Meğazi*, 'Alemu'l-Kutub, Beyrut 1984.

Vural, Faruk, *İbn Âşûr ve* et-*Tahrîr ve't-Tenvîr* İsimli Tefsiri, İstanbul–2002,(Basılmamış Doktora Tezi)

Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kuranı Tefsiri, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1983.

ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*,Daru'l-Hidaye y.y.

Zemahşerî, el-*Keşşâf* an Hakâikı't-Tenzîl, *Mektebetü*'l-'Ubeykan, Riyâd 1998.

Zuhayli, Vehbe, et-Tefsiru'l-Münir, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi "Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği" Örneği

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin AKGÜN*

Özet:

Hz. Peygamber'den (sav) gelen hadislerin, râvilerin tasarrufları ile bazı değişikliklere uğrayabileceği malumdur. Bu değişiklikler bazen önemsiz olabileceği gibi, bazen de hadisi ilk halinden çok farklı bir şekle sokabilmektedir. Bunun örneklerinden birisi de Hz. Peygamber'in (sav) cinsel gücünü konu edinen rivâyettir. Çalışmamızda, söz konusu bu rivâyetin nasıl bir değişim geçirdiğini ve sebeplerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Hz. Muhammed, Râvi tasarrufu, Rivâyet, Zındıklar, Uydurma hadis.*

The Effect of Narrator's Dispositions to Narratives The Case of Being Given the Sexual Power of Thirth Male to the Prophet Muhammad

Abstract:

It's known that the hadiths coming from the Muhammad (s) can be undergone some changes with the disposition of narrators. Like these changes some times can be simple, some times, too, can make the hadith transform, which is different from its original structure. Likewise, one of them is, too, the hadith dealing with the sexual power of the Muhammad (s). In this study, we'll try to put forward how these narratives undergone changes and their causes.

Keywords: *Muhammad (s), Disposition of narrator, Tradition, Zindīqs, Fabricated hadith.*

---

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

Bu çalışmamızda, Hz. Peygamber'i (sav) övme amacıyla formüle edilmiş izlenimi veren, Hz. Peygamber'in cinsel gücünü konu alan bir rivayetin/hadisin kökenini[1] araştırıp, kaynaklarını ortaya koymaya çalışacağız. Kanaatimizce bu durum aynı zamanda, bazı hadislerin tarihi süreçte, bağlamından kopartılarak metinde nasıl bir değişim geçirebileceğine de tipik bir örneklik teşkil edecektir. Yine aynı hadis, Hz. Peygamber övülürken insanüstü özelliklerin nasıl devreye sokulabileceğini de bize net olarak göstermektedir.

Şunu öncelikle belirtmeliyiz ki, bu araştırmadaki amacımız, söz konusu hadisi Hz. Peygamber (sav) aleyhine kullanan İslam dini karşıtlarına cevap vermek, ya da hadislerin metni üzerinde şüphe uyandırmak değildir. Bilakis bir hadis metninin zaman içerişinde harici etkenlerle nasıl tebdîl ve tahrîfe uğradığını göstermeye çalışmaktır. Bu açıdan bakıldığında özellikle usûl itibariyle bu alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır.[2]

Hadislerin zaman içerisinde, metin açısından bazı değişikliklere uğrayıp uğramadığının tespit edilebilmesine yarayabilecek değişik yöntemler geliştirilmiştir. Bunlardan en eskisi "hadislerin değişik rivâyetlerini (varyantlarını) bir arada değerlendirme metodu"dur.[3] Daha sonra uygulanmaya başlayan, "kaynakları tarihi sıraya göre ele alma" metodu da[4] bu konuda bize yardımcı olan

---

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, huseyinakgun@hotmail.com.

1 Robson bu sahîh öze "core" demektedir. Bkz. Robson, "Ibn Ishaq's Use of the Isnad", 464.

2 Bu konuda örnek çalışmalar için bkz. Erul, Bünyamin, "Tasarrufâtu'r-ruvâti fî mutûni'l-merviyyât", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLII, Ankara 2001, s. 173-212; Doğanay, Süleyman, "Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler", İSAM Yayınları: İstanbul 2009.

3 Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 91; İbn Hacer, *Hedy*, 384.

4 Bu metodun zayıf noktaları ve kullanılabilirliği için bkz. Motzki,

yöntemlerdendir. Biz de bu araştırmamızda söz konusu bu iki metodu, Hz. Peygamberin (sav) cinsel gücünü konu alan hadis üzerinde uygulamaya çalışacağız.[5]

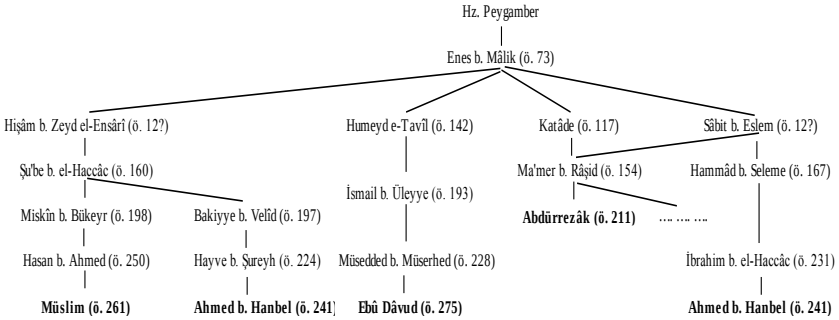
Konuyla ilgili olarak kaynaklarımızda ulaşabildiğimiz en eski rivâyetlerden biri Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826) *Musannef*'indeki şu rivâyettir:

I. Rivâyet:

عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطِيفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ

... Enes b. Malik'ten (ö. 73/692) nakledildiğine göre: "*Rasûlullah (sav) eşleri arasında dolaşır ve tek gusül alırdı.*"[6]

Bu hadisin rivâyet senedi ise şu şekildedir:



Görüldüğü üzere bu rivâyetten Hz. Peygamber'in birden fazla cinsel ilişki için tek gusül abdesti ile yetindiği ve bunun yeterli olduğu hükmünü çıkarmak mümkündür. Bu rivâyetin diğer rivâyetlere üstünlüğü, muttasıl bir senede sahip olan en eski rivâyet olmasının yanı

Hadis Tarihlendirme, 79-84.

[5] Bu hadisin daha önce değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul 1996, s. 147-186.

[6] Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 275; Müslim, "Hayz", 6 (h. no: 309).

sıra, farklı eserlerde Enes'ten en az dört sika râvinin bu lafızla nakletmiş olmalarıdır.

Hadisin aslı bu iken, daha sonraki tarihlere ait kaynaklarda "في غسل واحد (bir gusülle)" yerine "في ليلة واحدة (bir gecede)" ibaresinin geldiğini görmekteyiz. Söz konusu hadisin bu varyantı ilk olarak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

II. Rivâyet:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ الْعَمِّيُّ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ

... Enes'ten rivâvet edildiğine göre: "*Rasûlullah (sav) eşlerini bir gecede dolaşırdı.*"[7]

Metinden de anlaşılacağı üzere bu rivâyette vurgu "tek gusle" değil, "tek geceye"dir. Dolayısıyla hadisin anlamı değişmiştir. Ayrıca bu rivâyet, hüküm bildiren bir ifade olmaktan çıkmış, sadece ihbârî bir nitelik kazanmıştır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in eşlerini bir gecede dolaşması (طاف) mutlaka cîma anlamına gelmeyebilir.[8] Hadis şârihlerini "طاف (dolaştı)" kelimesini cîma olarak anlamaya sevk eden sâiklerden bir tanesi,[9] yukarıdaki rivâyette geçen "غسل واحد (bir gusülle)" ile "ليلة واحدة (bir gecede)" rivâyetlerinin birleştirilmesidir diyebiliriz.[10] Aşa-

---

[7] Ahmed, *Müsned*, XX, 127.

[8] Nitekim Hz. Ayşe'den gelen rivâyette (Müslim, "Hacc", 7, (h. no: 1189)), aynı bağlamda kullanılan "طاف" kelimesi hakkında, Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 371/982) cîmadan kinaye olabileceği gibi, vedalaşma amaçlı da olabilir demektedir. Bkz. İbn Receb, *Feth*, I, 297. Krş. İbn Abdilber, *İstizkâr*, IV, 32; İbn Hacer, *Feth*, IX, 379. Ayrıca bu ifade, cîma anlamında kabul edilse bile, Hz. Peygamber'in, eşlerinden sekizinin her birine bir gece tahsis ettiği rivâyeti ile de çelişmektedir. Bkz. Buhârî, Nikâh, 4 (h. no: 5067)

[9] Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 377; Aynî, *Umde*, XX, 201; Kastallânî, *İrşâd*, VIII, 7.

[10] Sadece bu değil. Aynı zamanda diğer ziyâdeli rivâyetler de bunda

ğıda ele alacağımız diğer bir rivâyette bu durum açıkça görülmektedir:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، وَابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ عَلَى نِسَائِهِ فِي لَيْلَةٍ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

... Enes'ten rivâyet edildiğine göre: "*Nebî (sav) eşlerini bir gecede, bir gusülle dolaşıyordu.*"[11]

Bu rivâyet aynı zamanda önceki hadiste yer alan "بغسل واحد" ifadesi ile "في ليلة واحدة" ifadesi arasındaki anlam ilişkisini de ortaya koyuyor görünmektedir.[12] Ayrıca bu rivâyetlerdeki "nisâ" kelimesinden üç veya daha fazla eş anlaşılabileceğinden, buna da aşağıdaki şu rivâyetle açıklık getirilmiştir diyebiliriz:

III. Rivâyet:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي اللَّيْلَةِ الوَاحِدَةِ، وَلَهُ يَوْمَئِذٍ تِسْعُ نِسْوَةٍ

... Katâde'nin naklettiğine göre Enes b. Mâlik onlara: "*Nebî (sav) eşlerini bir gecede dolaşıyordu. O vakitler onun dokuz eşi vardı.*" demiştir.[13]

---

etkili olmuştur. Mesela Aynî, "طاف" kelimesinin vedalaşma (tecdîd-i ahd) anlamına gelebileceğini kabul etmekle birlikte, karîne olarak kullandığı "Rasûlullah'ın otuz erkek gücüne sahip olduğu ziyâdesi" onun bu hadisteki kelimeyi "cîma" olarak yorumlamasına sebep olmuştur. Bkz. Aynî, *Umde*, III, 213. Ayrıca Şu'be'den gelen bir rivâyette, Hz. Peygamber'in sadece eşlerini dolaştığı ibaresi Enes'ten rivâyet edilirken, "*erâhü ya'nî fî leyletin fî ğuslin vâhidin*" kısmı Şu'be'den bir yorum olarak nakledilmektedir. Bkz. Bezzâz, *Hadîsü Şu'be*, 67.

[11] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 136; Ahmed, *Müsned*, XX, 286; Nesâî, "Taharet", 174 (h. no: 263). Sâbit'in Enes'ten rivâyetleri de benzer lafızlara sahiptir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIX, 148; XX, 263.

[12] Buhârî de, "men tâfe alâ nisâihî fî ğuslin vâhidin" başlığı altında "leyletin vâhidetin" rivâyetini vermektedir. (Bkz. ve "Nikâh", 101 (h. no: 5215)).

[13] Buhârî, "Ğusl", 24 (h. no: 284); Nikah, 101 (h. no: 5215).

Rivâyetteki "*o vakitler onun dokuz eşi vardı*" ifadesi dikkat çekmektedir.[14] Nitekim buraya kadar ele aldığımız rivâyetlerin hiçbirisinde Hz. Peygamber'in kaç eşini dolaştığı ile ilgili doğrudan bir ifade bulunmayıp, sadece o gün kaç eşi olduğu bilgisi verilmektedir. Görünen o ki başlangıçta "نسائه" kelimesi "bütün eşler" şeklinde yorumlanıp daha sonra "تسع نسوة" ifadesi, "نسائه" kelimesinin bir açıklaması olarak ilave edilmiş ve bu ifade daha sonra hadisin bir parçası olarak algılanmıştır.

İlk bakışta rivâyette geçen bu "dokuz eş" açıklamasının Enes b. Malik'e ait bir ilave olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak I. rivâyette görüleceği üzere, söz konusu hadis Enes'ten en az dört *sika* râvi[15] tarafından, bu açıklama cümlesi olmaksızın rivâyet edilmiştir. Mahfûz olanın bu olduğu görünmektedir. Dolayısıyla bu açıklama, Saîd b. Ebî Arûbe'ye (ö. 156/773) ait değilse, muhtemelen Yezîd b. Zürey' el-Ayşî'ye (ö. 182/798) ait görünmektedir.[16] Zira bu rivâyeti Saîd b. Ebî Arûbe'den sadece iki kişinin aldığını tespit edebiliyoruz. Her ikisinin de *sika* olduğu belirtilen[17] bu râvilerden birincisi (III.

---

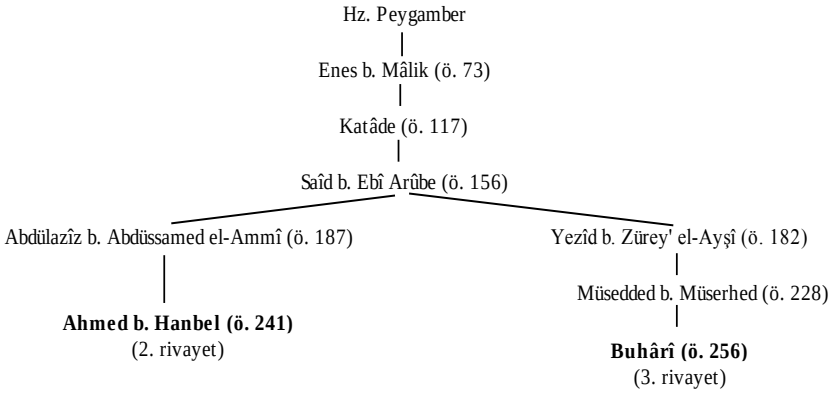
[14] Yezid b. Zürey'in Saîd'den gelen rivâyetlerindeki dokuz eş ziyâdesi, Abdülaziz b. Abdüssamed'in rivâyetinde yoktur. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XX, 127.

[15] Bunlar Katâde, Hişam b. Zeyd el-Ensârî, Sâbit b. Eslem ve Humeyd et-Tavîl'dir. (Rivâyetleri için sırasıyla bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 275; Müslim, "Hayz", 6 (h. no: 309); Ahmed, *Müsned*, XIX, 148; Nesâî, "Tahâret", 174 (h. no: 263)). Ancak Humeyd et-Tavîl'in, Sâbit b. Eslem'den aldığı hadisleri bazen hatalı olarak Enes b. Mâlik'e atfettiği söylenmektedir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 39). Burada böyle bir durum söz konusuysa, râvi sayısını üç olarak kabul etmemiz gerekecektir.

[16] Onun ölmeden önce ihtilat ettiğini dikkate alırsak, bu iki öğrenciden birisinin onun ihtilatı sonrasında bu hadisi almış olabileceğini düşünebiliriz. Ancak kaynaklarda yer alan, Yezîd'in ondan ihtilatı öncesinde hadis aldığı iddiası doğruysa, bu durumda ilgili ziyâdenin kaynağının İbn Ebî Arûbe olduğunu söyleyebiliriz. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 57-58)

[17] Yezîd için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 285. Abdülaziz için bkz. İbn

rivâyetin râvisi) Yezîd, diğeri ise, yukarıda ele aldığımız (II. rivâyetin râvisi) Abdülaziz b. Abdüssamed el-Ammî'dir (ö. 187/803). Abdülazîz'in rivâyetinde "*o gün onun dokuz eşi vardı*" ziyâdesi bulunmadığından, eğer eksik bir nakil söz konusuysa, bu açıklamanın Saîd'e ait olduğu, eğer nakil eksiksiz ise, açıklamanın Yezîd'e ait olduğu sonucuna varabiliriz. Bu durumu aşağıdaki isnad şeması üzerinde gösterdiğimizde, vardığımız sonuç daha anlaşılır olacaktır.



Ayrıca şunu da hatırlatalım ki Saîd'in kaynağı olan Katâde'nin diğer hiçbir rivâyetinde Abdülazîz'in rivâyetini destekler mahiyette, bu "*dokuz eş*" ziyâdesi bulunmamaktadır. Sadece aşağıda ele alacağımız cerh edilmiş bir râvi olan Muâz b. Hişâm ed-Destüvâî'nin (ö. 200/816)[18] rivâyetinde "*on bir eş*" ziyâdesine rastlamak-

Hacer, *Tehzîb*, VI, 309.

[18] Yahya b. Maîn onun hakkında sadûk, ancak hüccet değildir demiştir. Ali b. Medini, Muâz'ın kitaplarındaki hadislerin bir kısmını bizzat babasından işitmediğini bildirmektedir. Yine İbn Adî de onun bazen hata (galat) yaptığını söylemektedir. Bkz. İbn Hacer, Tehzîb, X, 197. İbn Hacer de selefin görüşlerinden hareketle onun hakkında "sadûk, ancak bazen vehimde bulunurdu" demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, 536

tayız. Üstelik Muâz b. Hişâm, aynı hadise, bu dolaşmanın süresi, kaç eşi olduğu ve buna nasıl tâkat getirdiği bilgilerini de ilave ederek hadisi daha da detaylandırmıştır. Söz konusu rivâyet Buhârî'nin *Sahîh*'inde şu şekilde yer almaktadır:

IV. Rivâyet:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدُورُ عَلَى نِسَائِهِ فِي السَّاعَةِ الوَاحِدَةِ، مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَهُنَّ إِحْدَى عَشْرَةَ" قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسٍ أَوَكَانَ يُطِيقُهُ؟ قَالَ: "كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ أُعْطِيَ قُوَّةَ ثَلاَثِينَ"

… Enes b. Mâlik bize rivâyet etti ve dedi ki: "*Nebî (sav) eşleri arasında, gece ve gündüz bir saatte dolaşırdı. Onların sayısı on bir idi." (Katâde) dedi ki: "Enes'e, "buna takat getirebiliyor muydu?" diye sordum". Enes de: "Bizler "ona otuz kişinin gücünün verildiğini" konuşuyorduk…*"[19]

Yukarıdaki rivâyette görüldüğü üzere, Katâde'den (ö. 117/735), Hz. Peygamber'in kaç eş sahibi olduğu ihtilafı da dâhil olmak üzere,[20] üç ilave bilgi daha gelmiştir. Bu ziyâdeler Katâde'nin diğer râvileri olan Ma'mer (ö. 153/770) ve Saîd b. Ebî Arûbe'den (ö. 156/773) gelmemekte, sadece Muâz b. Hişâm'dan gelmektedir.[21] Ayrıca bu haber Enes'ten, ilk yalın haliyle Katâde dışında en az

---

[19] Buhârî, "Ğusl", 12 (h. no: 268); Ahmed, *Müsned*, XXI, 472. Metin Buhârî'ye aittir.

[20] Bu sayı burada diğer rivâyetlerden farklı olarak on bir şeklinde verilmiştir. Halbuki Hz. Peygamber eşleriyle aynı anda evlenmediği gibi, bu sayı hiçbir zaman dokuzu geçmemiştir. Toplam evliliğinin on bir olduğu nakledilmektedir. Ancak İbn Hacer'in, Mâriye ve Reyhâne adlı cariyeleri de ekleyerek on bir sayısına ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 256, 377.

[21] Bu rivâyet İlk olarak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, daha sonra Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almaktadır. Her ikisi de hadisi sadece Muâz b. Hişâm vasıtasıyla almışlardır. Bu da ziyâdelerin, rivâyetlerin ortak kaynağı olan bu râvinin olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

üç sika râviden[22] daha nakledilmektedir. Dolayısıyla Muâz'ın rivâyeti bunlar karşısında şâz kalmaktadır diyebiliriz. Zaten kanaatimizce "*onların sayısı 11 idi* " sözü bile şâzdır. Çünkü tarihî verilere göre Hz. Peygamber'in aynı anda on bir eşi olmamıştır. Bu sayı vefat edenlerle birlikte toplamının sayısıdır.[23] Belli ki burada Muâz diğer bazı rivâyetlerin etkisiyle,[24] bu hadisin aslına söz konusu ziyâdeleri katmıştır.

Bu noktada *Kütüb-ü sitte* içerisinde yer alan kaynaklarda bulunmayan bu illetli hadisi Buhârî'nin (ö. 256/870) eserine niçin aldığı sorusu aklımıza gelebilir. Aslında bu soruya verilebilecek cevap Buhârî'nin tasnif metoduyla da ilgilidir denilebilir. Nitekim bazı âlimlerin de tespit ettiği gibi onun fıkhı bâb başlıklarındadır.[25] Dolayısıyla onun konuyla ilgili bâb başlıkları dikkate alınarak, altında sıralanan hadislerin incelenmesi gerekmektedir. Mesela o, bazen Müslim (ö. 261/875) gibi,[26] ilgili bâb altında önce en sağlam hadisleri (usûl) nakletmekte, daha sonra derece bakımından daha düşük olanları zikretmektedir.[27] Nitekim bu hadisin yer aldığı "Cîma yap-

---

[22] Bkz. dipnot 16.

[23] İbn Hacer, *Feth*, I, 378. İki cariyesi de dâhil edilerek on bir sayısı elde edilmeye çalışılmış olsa da, bu, yukarıdaki dokuz sayısını veren Buhâri'deki diğer rivâyetle çelişmektedir. Zira bize göre bunların her ikisi de râvilerin Hz. Peygamber'in eşlerinin sayısı konusundaki görüşleridir. Bu olayı, cinsel ilişki bağlamından çıkardığımızda, her iki sayı da kabul edilebilir duruma gelmektedir. Yani, onun 9 eşi vardı, vefat edenlerle veya cariyeleriyle birlikte toplamı 11 idi.

[24] İlginç olan, aşağıda ele alacağımız, bu rivâyetlerin kaynağı olabileceğini düşündüğümüz "kefît" hadisinin Muâz'dan da nakledilmiş olmasıdır. Bkz. Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, V, 277.

[25] İbn Hacer, *Hedy*, 13; Itr, *Menhec*, 253.

[26] Bkz. Müslim, *Mukaddime*, I, 4-6; Nevevî, *Şerh*, I, 23; Kâfî, *Menhec*, 143. Nevevî bunlara *el-usûl (asıllar)* adını vermektedir. Bkz. Nevevî, *Şerh*, I, 19, 25.

[27] O, mütâbi ve şâhid türünden bu hadisleri, rivâyeti takviye etmek

tıktan sonra tekrar cîma yapan ve bir gusül ile bütün eşlerini dolaşan kimse" adlı bâbdaki ilk hadis, sıhhat bakımından en üst seviyede olan Hz. Ayşe'nin rivâyetidir. Daha sonra sıhhat bakımından daha düşük olan[28] Enes hadisini ona şâhid tutmuştur.[29] Aslında bu, fıkhî çıkarım yönüyle çok ince bir düşüncenin ürünüdür diyebiliriz. Birinci hadiste Hz. Ayşe'nin, Hz. Peygamber'e koku sürdüğü, bununla gece bütün eşlerini dolaştığı halde sabahleyin kokunun üzerinden gitmediği nakledilmektedir. Muhtemelen Buhârî bu hadiste kokunun etkisinin gitmemiş olmasını, Hz. Peygamber'in sadece bir kez guslettiğine yormaktadır. Bu delilini desteklemek ihtiyacı hisseden Buhârî, mevzubahis Muâz b. Hişâm hadisindeki, "bir saatte dolaşırdı" ifadesini ikinci bir delil olarak kullanmak istemiş gibi görünmektedir.[30] İşte bu durum göz önüne alındığında bazen Buhârî'nin böylesi ikinci dereceden râvilerin naklettiği hadisleri eserinde

(tesebbüt) için kullanmaktadır. İbn Hacer mütâbaât türü bu hadislerin bir kısmının şâz, az da olsa diğer bir kısmının ise münker olabileceğini kabul etmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Hedy*, 384-85; Itr, *Menhec*, 257. Buhârî, bazen bu tür hadisleri aynı bâb başlığı altına koymayıp, konu bağlamında sonraki bâblara da koyduğu görülmektedir. Mesela o, amelin imandan bir cüz olduğu konusunda, buna delil olabilecek çok sayıda bab açmaktadır. Mesela burada yer alan namaz ve zekat ziyâdeli, "*umirtu en ukâtile*" hadisinin, bu görüşüne delil olarak kullandığı sıhhati şüpheli bir hadis olabileceğini düşünmekteyiz. Bkz. Buhârî, "İman", 15 (h. no: 25)

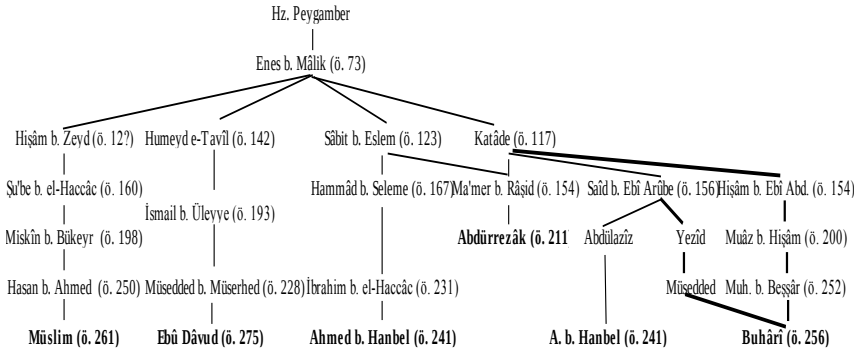
[28] Muâz'ın cerh edilmiş bir râvi olması dolayısıyla.

[29] Fıkhî çıkarımına delâleti açısından daha uygun olan makalemizin başındaki ilk hadisi, Ma'mer'in Katâde'den rivâyetlerini zayıf bulduğu için, prensip olarak kullanamadığından bu hadisi kullanmak durumunda kalmıştır. Bkz. İbn Receb, *Feth*, I, 299-301. Bu, aynı zamanda Buhârî'nin metoduna sadakati açısından çok önemli bir tespit olarak değerlendirilebilir. Bkz. bâb başlıklarındaki bu metodu için Toksarı, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", 116.

[30] Bu doğrultuda bir şerh için bkz. İbn Receb, *Feth*, I, 298-99.

fıkhî kaygılarla kullanmış olduğunu söyleyebiliriz.[31]

Bu rivâyetlerin tamamını bir isnad şeması üzerinde şöyle gösterebiliriz:



Not: Ziyadeli rivayetler kalın çizgiyle gösterilmiştir.

Netice itibariyle biz, Katâde'den gelen Saîd b. Ebî Arûbe ve Muâz b. Hişâm rivâyetlerinde hadisin aslında olmayan bazı ziyâdelerin bulunduğunu savunmaktayız. Nitekim Saîd b. Ebî Arûbe rivâyetindeki ziyâdenin kendisine veya öğrencisi Yezîd'e ait olduğunu yukarıda göstermiştik.[32] Burada ise, bu ziyâdenin "nisâihi" kelimesinin bir yorumu olduğunu, Hz. Peygamber'in bütün eşlerini dolaştığı iddiasının bununla sabit olamayacağını tekrar vurgulamak isteriz. Ayrıca bu sabit olsa bile "طاف" kelimesinin mutlaka cîma anlamı taşımayabileceğine de daha önce işaret etmiştik. Nihayet bütün bu yorumlamalar hadisi ilk fıkhî hüküm halinden çıkarmış, ona ihbârî bir nitelik kazandırarak, Peygamber'in cinsel ha-

---

31 Zayıf bazı râvilerin hadislerini konuyu desteklemek üzere kullandığı hakkında bkz. A'zamî, "Buhârî", VI, 370. Buhârî, "*o gün onun dokuz eşi vardı*" ziyâdeli rivâyeti de aynı fıkhî mantıkla, باب من طاف على نسائه في غسل واحد ve باب كثرة النساء bâbları altında görüşünü desteklemek için sevk etmiştir.

32 Kütüb-ü sitte musannifleri arasında, Buhârî'den başka sadece Nesâî'nin, yine Yezîd kanalıyla bu rivâyeti kitabına aldığını görmekteyiz. Bkz. Nesâî, "Taharet", 174 (h. no: 263)

yatı ile ilgili bir haber şekline dönüştürmüştür diyebiliriz. Öte yandan, yukarıdaki şemaya baktığımızda ziyâdeli rivâyetlerin nasıl şâz kaldığını daha rahat görebilmekteyiz.

Şimdi *Kütüb-ü sitte* içerisinde sadece *Buhârî*'de yer alan Muâz rivâyetinin ziyâdelerinin muhtemel kaynaklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Tespitlerimize göre, bu rivâyetin içerdiği ziyâdelerin yer aldığı ilk hadis eseri Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826) *Musannef*'idir.[33] Orada, bu rivâyetin kaynağı olarak kabul edebileceğimiz yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen şu zayıf (munkatı') bir hadisin bulunduğunu görmekteyiz:

عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أُخْبِرْتُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُعْطِيتُ الْكَفِيتَ" قِيلَ وَمَا الْكَفِيتُ؟ قَالَ: "قُوَّةُ ثَلَاثِينَ رَجُلًا فِي الْبُضَاعِ" وَكَانَ لَهُ تِسْعُ نِسْوَةٍ وَكَانَ يَطُوفُ عَلَيْهِنَّ جَمِيعًا فِي لَيْلَةٍ ...

... Bize İbn Cureyc haber verdi. O da dedi ki, bana Enes b. Mâlik'ten haber verildiğine göre: "*Nebî (sav) dedi ki: "Bana kefît[34] verildi". (Enes'e veya Hz. Peygamber'e) soruldu ki: "Kefît nedir?". O da cevaben: "İlişkide otuz erkek gücü" dedi. Onun dokuz eşi vardı ve hepsini bir gecede dolaşırdı.*"...[35]

Görüldüğü üzere İbn Cureyc (ö. 150/767) bu hadisi kimden aldığını belirtmemiştir. Bunu da genellikle hadisin zayıf olan râvisini saklamak için yaptığı bilin-

---

[33] Muâz'ın rivâyetinin yer aldığı en eski kaynak Ahmed b. Hanbel'in Müsned'idir. Bu rivâyet ise, ona göre daha eski bir kaynakta yer almaktadır.

[34] "Kefît" "koruyucu kap"tır. Hadiste ise "yaşam rızkı" "kendisiyle maişet sağlanan (şey)" denmiştir. Tefsirinde ise, "cinsel güç", "gökten inen bir yemek tenceresidir ki, içinden yenir ve bununla cîma gücü artar" demişlerdir. Ancak Sağânî gökten tencere indirilmesini ehl-i hadisin sahih kabul etmediğini söyler. Bkz. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, V, 64.

[35] Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 507.

mektedir.[36] Yine İbn Cureyc'ten buna benzer munkatı bir rivâyet daha nakledilmektedir.

عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أُخْبِرْتُ، عَنْ ابْنِ الْمُسَيِّبِ قَالَ: "أُعْطِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُضْعَ خَمْسَةٍ وَأَرْبَعِينَ رَجُلًا، وَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُقِيمُ عِنْدَ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ يَوْمًا تَامًّا كَانَ يَأْتِي هَذِهِ السَّاعَةَ وَهَذِهِ السَّاعَةَ يَتَنَقَّلُ بَيْنَهُنَّ كَذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى إِذَا كَانَ اللَّيْلُ قَسَمَ لِكُلِّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ لَيْلَتَهَا"

… Bana, İbnü'l-Müseyyeb'in şöyle dediği haber verildi: "*Nebî'ye (sav) kırk beş erkeğin cinsel gücü verildi. Eşlerinden birinin yanında tam gün kalmadığı zaman, değişik saatlerde her birini ayrı ayrı dolaşır, gece olduğunda ise her birine ayrı bir gece ayırırdı.*"[37]

Bu rivâyette İbn Cureyc'in (ö. 150/767) kaynağı, benzer bir rivâyeti bulunan, aynı zamanda kendisinin hocası olan zayıf râvi Ali b. Zeyd b. Cüd'ân el-Basrî (ö. 131/749) olabilir. Ali'nin rivâyeti de Abdürrezâk'ın *Musannef*'inde aynı yerde "*bâbu kuvveti'n-nebî*" başlığı altında yer almaktadır. Şöyle ki:

عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ يَقُولُ:"أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُوَّةَ بُضْعِ خَمْسَةٍ وَأَرْبَعِينَ رَجُلًا"

… Saîd b. el-Müseyyeb'in (ö. 93/712) şöyle söylediğini işittim: "*Rasûlullah'a (sav) kırk beş erkeğin cinsel gücü verildi.*"[38]

Rivayetlerin senedlerini incelediğimizde İbn Cureyc'in, Saîd b. el-Müseyyeb rivâyetinde zayıf râviyi sakladığı gibi, Enes rivâyetinde de aynısını yaptığını söyleyebiliriz. Muhtemelen bu râvi, aşağıda aynı konuda bir hadis nakleden ve *münkerü'l-hadis* olarak nitelendirilen[39] Mûsâ b. Muhammed b. İbrahim el-Teymî (ö.

---

[36] Dârekutnî onun hakkında şunu söylemektedir: "…O, ancak mecruh olan râvilerden tedlîs yapıyordu." Bkz. İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, 41.

[37] Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 507

[38] Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 506.

[39] İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 328.

151/768) veya aynı paralelde rivâyette bulunan başka birisidir. Mûsâ b. Muhammed'in bu konudaki rivâyeti ise şöyledir:

أَخْبَرَنَا محمد بن عمر حدثنا مُوسَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله (ص):"كُنْتُ مِنْ أَقَلِّ النَّاسِ فِي الْجِمَاعِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الْكَفِيتَ فَمَا أُرِيدُهُ مِنْ سَاعَةٍ إِلا وَجَدْتُهُ. وَهُوَ قِدْرٌ فِيهَا لَحْمٌ"

Bize Muhammed b. Ömer (el-Vâkıdî), o da Mûsâ b. Muhammed b. İbrahim'in babasından şöyle rivâyet ettiğini haber verdi: Rasûlullah (sav) dedi ki: "*Allah bana "kefît"i verinceye kadar ben insanların en az cîma edeni idim. Onu her ne zaman istesem bulurdum. O, içinde et bulunan bir kaptır.*"[40]

Sonuç olarak Abürrezzak'ın "*bâbu kuvveti'n-nebî*" başlığı altında verdiği bu hadislerin hepsinin[41] illetli veya uydurma olduğunu söylemek mümkündür.

İncelediğimiz bu illetli rivâyetler sadece Basralılar tarafından nakledilmiştir. İbn Cureyc'in Basra'ya geldiğini ve Basralıların ondan çokça rivâyette bulunduğunu da bilmekteyiz.[42] O halde Basralıların kaynağı, İbn Cureyc olabileceği gibi, İbn Cureyc'in meçhul kaynağı da olabilir.

Şunu da hatırlatmamız gerekir ki, bu hadislerde yer alan Hz. Peygamber'in (sav) dokuz/on bir eşinin bulunduğu, otuz/kırk/kırk beş erkek gücüne sahip olduğu şeklindeki ifadelerin hiçbiri Hz. Peygamber'e nispet

---

[40] İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 155. Burada "el-kefit" bir yemek, diğer rivâyetlerde cîma. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde olduğu gibi İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında da konuyla ilgili başka uydurma rivâyetler vardır. (Bu hadislerin uydurma olduğu hakkında bkz. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs*, IX, 124-125.) Sonraki kaynaklardaki rivâyetlerde bunların da etkili olmuş olabileceği söylenebilir.

[41] Abdürrezzâk'ın bâbın başında Tâvûs'un doğrudan Hz. Peygamber'den (sav) rivâyet ettiği onun cîma gücüyle ilgili hadis de mürseldir.

[42] Zehebi, *Siyer*, VI, 331, 334.

edilmemiştir. Bunların, sadece Enes'ten geldiği iddia edilen,[43] ancak sonraki râvilere ait tespit, yorum ve ziyâdeler olabileceğini söylemek mümkündür.

Şimdi de bu illetli rivâyetlerdeki, Hz. Peygamber'in (sav) cinsel gücünü ifade eden ziyâdelerin hangi gaye için uydurulmuş olabileceği konusundaki düşüncemizi ortaya koymak istiyoruz. Kanaatimize göre, bunun kaynağında Arapların, cinsel gücü bir övünç meselesi ve üstünlük sebebi olarak görmeleri düşüncesi vardır. Nitekim İbn Seyyidi'n-nâs bu konuda; "*Cîmanın çok olması Araplarda övünülecek bir şeydir. Zira bu, kemâle delil olduğu gibi, erkekliğin sıhhatine de delildir. Cîmanın çokluğuyla övünme ma'rûf bir âdet olarak hâlâ devam etmektedir...*" demektedir.[44] İşte böyle bir düşüncenin ve Müslümanlardaki Hz. Peygamber'e her konuda kemâliyet sıfatını münasip görme arzusunun bir sonucu olarak bu hadisin metninde bazı değişiklikler yapıldığı kanaatindeyiz. Bu anlayışın diğer bir yansımasını bazı şerhlerde de görebilmekteyiz. Nitekim bazı şârihler, Hz. Peygamber (sav) hakkında nakledilen 40 (30, 45) erkek gücünün Hz. Süleyman'ın 100 erkek gücünün altında kalmasını eksiklik kabul ederek, hadiste söz konusu edilen erkeklerin cennet erkeği olduğunu, bunların da her birinin 100 erkek gücünde olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in aslında 4000 erkek gücünde olarak onlardan daha üstün olduğunu ilan etmişlerdir.[45] Çağımız

---

[43] Kaldı ki Enes'in, Hz. Peygamber'in cinsel gücüyle ilgili ifadesi de katî değildir. Yukarıda Buhârî rivâyetinde gördüğümüz üzere, " كُنَّا نَتَحَدَّثُ (biz konuşuyorduk)" şeklinde zan ifade edebilecek bir söz kullanmaktadır. Krş. Ateş, *Oryantalistler*, 158.

[44] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, V, 54. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, III, 281.

[45] Süyûti, *Misbâhu'z-zücâce*, 44; Aliyyü'l-kârî, *Mirkât*, II, 435. Krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 378. Bedrüddîn Aynî ise, "40 peygamber gücü verilmiştir. Dolayısıyla 1600 erkek gücündeydi" demektedir. Bkz.

itibariyle çok tuhaf olan bu anlayış, XV. yy.ın algısıyla olağan karşılanabilir. Zaten mesele bunların o gün yazılmasından çok, bugün nass gibi savunulmasındadır.

Ayrıca bu hadise benzer bir kısım başka rivâyetlerin de uydurma olduğu ehlince tespit edilmiş olsa bile, bunlar ya gözden kaçmış, ya da bir kısmına göz yumulmuş gibidir. Mesela uydurma oldukları tespit edilmiş "herîse" (helva) hadislerinin metni neredeyse "kefît" hadisleri ile aynıdır. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَتَانِي جِبْرِيلُ بِهَرِيسَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ فَأَكَلْتُهَا فَأُعْطِيتَ قُوَّةَ أَرْبَعِينَ رجلا فِي الْجِمَاع"

İbn Abbâs'tan, Nebî'nin (sav) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "*Cebrail bana Cennet'ten bir "herîse" getirdi. Ben de ondan yedim. Bununla bana cîmada kırk erkek gücü verildi.*"[46]

Aynı anlayışın ürünü olduğu anlaşılan şu rivâyetin de uydurma olduğu İbnü'l-Cevzî (ö. 751/1350) tarafından tespit edilebilmiştir.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فُضِّلْتُ عَلَى النَّاسِ بِأَرْبَعٍ بِالسَّخَاءِ وَالشَّجَاعَةِ وَكَثْرَةِ الْجِمَاعِ وَشِدَّةِ الْبَطْشِ"

Enes b. Mâlik'ten Rasûlullah'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "*Ben insanlardan şu dört hususta üstün kılındım: Cömertlik, cesaret, cîmada çokluk ve kuvvet.*"[47]

Yine bu konuda gelen, *kefît* ile ilgili aşağıdaki rivâyete ehl-i hadisin itiraz ettiği nakledilmektedir.

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص:"لَقِيَنِي جِبْرِيلُ بِقِدْرٍ فَأَكَلْتُ مِنْهَا وَأُعْطِيتُ

Aynî, *Umde*, XX, 201.

[46] İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât*, III, 17; Süyûtî, *el-Leâlî*, II, 199-200. Hatta Süyûtî, bu hadislerden birini uyduranın Muhammed b. Haccâc el-Lahmî'nin helva üreticisi olduğunu belirtmektedir.

[47] İbnü'l-Cevzi, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I, 169-70.

الْكَفِيتُ قُوَّةَ أَرْبَعِينَ رَجُلا فِي الْجِمَاعِ"

Safvân b. Süleym'den Rasûlullah'ın şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "*Cebrail bana bir kap getirdi. Ben de ondan yedim ve bana kefît, (yâni) kırk erkek gücü verildi.*"[48]

Hadislerin gittikçe genişlediği (ayrıntılı hale geldiği) tezi[49] her ne kadar bir genelleme olarak kabul edilemez bir iddia olsa da, bazı hadisler için bunun geçerli olduğu bir vâkıadır.[50] Ancak özellikle tarih kaynaklarımızda görülen telfîk (birleştirme) sonucu ortaya çıkan rivâyetlerdeki genişlemeleri[51] bu gruba dâhil etmediğimizi belirtmek isteriz.[52] İşte ele aldığımız Hz. Peygamber'in cinsel gücüyle ilgili bu hadisin sonraki varyantlarında da, öncelikle hadisi açıklama amaçlı ve Muâz b. Hişâm'ın ihtilatından[53] kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bazı genişlemeler olmuştur diyebiliriz.

Bu tür değişiklikler ve ziyâdeler bazen iyi niyetle yapılabildiği gibi, bazen de zındıkların kasıtlı uydurma-

---

48 Bkz. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, V, 64 (Sağânî'nin et-Tekmile adlı eserinden naklen). Hadis için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 155.

49 Schacht, *Origins*, 156-57; Juynboll, *Hadis Tarihi*, 165.

50 Mesela, Miraç (Özellikle namazın farz kılınması ile ilgili rivâyetler için krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 452; Ahmed, *Müsned*, XXIX, 377), Şakkus's-sadr (Bkz. Güzel, Yüksel, "Şakku's-sadr Rivayetinin Tahlili" *Ankara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara 2007), kadının akıl ve dinin eksikliğiyle ilgili (Bkz. Kamil Çakın, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, c. 1, s. 1, Ankara 1998) hadisler gibi.

51 Mesela, İfk hadisi gibi. Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 222 (h. no: 4750); Müslim, "Tevbe", 10 (h. no: 2770).

52 Bu konuda bkz. Erul, "Telfîk", XL, 400-01; Tartı, *Bir Rivâyet Dört Hadis*, 7-22.

53 Rivâyetler bilinçli olarak birleştirilmişse, telfîk de diyebiliriz. Ancak bu durumda bunun telfîkin caiz olmayan bir çeşidi olduğu âşikardır. Zira sahih bir hadisin metnine, zayıf senede sahip olan ziyâdeler, sanki aynı senede sahipmişçesine idrâc edilmiş olmaktadır. Bkz. Erul, "Telfîk", *DİA*, XL, 401.

ları sonucu ortaya çıkabilmektedir.[54] Mesela İslam'ın daha ilk yüz yıllarında Yahudilere atfedilen bir sözde,[55] Hz. Peygamber'in kadınlara düşkünlüğü iftirasında bulunulmuştur.[56] Hatta bazı âlimlerin bir ayetin[57] tefsirinde, Rasûlullah'a verilen "fadl"ın kadınlarla evlenme olduğunu iddia edecek kadar bu propagandanın tesirinde kaldıkları görülmektedir. Ancak Taberî (ö. 310/922) buradaki "fadl"ın –ki biz de aynı kanaatteyiz- nübüvvet olduğunu söyleyerek, bu yanlış yorumlara iltifat etmemiştir.[58] Diğer taraftan bu durum, o günün anlayışında ve gündeminde böylesi bir algının olduğunu da ispatlıyor görünmektedir. Bu algıyı fırsat bilen zındıklar, bunu kullanmaktan geri kalmamışlardır, denilebilir.

Sonuç

Bu makalemizde bir kısım hadisler hakkındaki yorumların, râvi tasarrufları sonucu nasıl hadisleşebileceğini Hz. Peygamber'e verilen cinsel güçle ilgili hadis örneğinde arz etmeye çalıştık. Ayrıca bu yorumların iyi

---

[54] Zındıklar ve hadislerin tahrifi konusunda bkz. Chokr, *Zındıklık*, 183-211.

[55] Bu sözü ilk olarak Mukâtil'in (ö. 150/767) tefsirinde görmekteyiz. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 379-380. Sonraki kaynaklarda ise bu rivâyet, Ebû Hamza es-Sûmâlî (ö. 148/765) adlı zayıf bir râviden (Bkz. Sa'lebî, *Tefsîr*, III, 329) ve yalancılıkla itham edilmiş olan Kelbî'den (ö. 146/763) (Vâhıdî, *Tefsîr*, III, 19) nakledilmektedir.

[56] Nitekim bu rivâyetin isnad edildiği ilk kaynaklar olan, hem Mukâtil, hem de haberin diğer kaynağı Kelbî'nin oğlu ve râvisi olan İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819) zındıkların haberlerini yaymakla suçlanmışlardır. Bu konuda bkz. İbn Hazm, *Fasl*, II, 76.

[57] 4/Nisa, 54

[58] Bkz. Taberî, *Câmî*, VIII, 478-479. Ondan önce de Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu "fadl"ın nübüvvet ve kadınların çokluğu olduğunu kabul etmektedir. Ancak, Hz. Davud (as) ile Hz. Süleyman'ın (as) çok daha fazla eşi olduğu halde Hz. Peygamber'i neden kınadıklarına şaşırmaktadır. Bu sözün bir Yahudi sözü değil, zındık uydurması olabileceği buradan da anlaşılmaktadır. (Bkz. dipnot 52) Zira Yahudilerin kıskandığı şey nübüvvetti. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 379-380.

niyete istinaden olabileceği gibi, bazı râvilerin dikkatsizliğinden istifade eden zındıkların faaliyetlerinin bir sonucu olabileceğine de dikkat çekmek istedik.

Ele aldığımız hadisle ilgili olarak kaynaklarımızda iki tane ziyâdeli varyant tespit edebildik. Bunlardan birincisinde, râvinin Rasûlullah'ın (sav) "dokuz eş"e sahip olduğu yorumunun, daha sonra Enes'in sözü gibi algılanmış olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Diğerinde ise, hakkında bazı cerh ifadeleri bulunan Muâz b. Hişâm adlı râviden gelen, çok sayıdaki diğer rivâyetlere muhalif olarak, Hz. Peygamber'in ne kadar zamanda eşlerini dolaştığı, on bir eşi olduğu ve buna nasıl takat getirdiği bilgilerini ihtiva eden rivâyetin de râvinin uydurma kaynaklı rivâyetlerle asıl rivâyeti karıştırması neticesinde ortaya çıkmış olabileceği sonucuna vardık.

İncelediğimiz bu rivâyet, bize kaynaklarda yer alan, ancak Hz. Peygamber'in veya diğer insanların kişiliği, karakteri, kısacası fıtratı ile uyuşmayan bilgiler ihtiva eden rivâyetlerin tekrar gözden geçirilmesinin bir zaruret halini aldığını göstermektedir. Zira bazen iyi niyetli olarak yapılmış olabileceği düşünülen yorumlar, râvilerin zabt kusuru sebebiyle, zamanla hadisin aslındanmış gibi algılanmaya başlanmıştır. Ayrıca mana itibariyle de tartışmaya açık olan bu hadislerin kaynağı, bazen daha İslam'ın ilk yüzyıllarında İslam'ı ve Hz. Peygamber'i (sav) alay konusu yapmak isteyen Zındıkların ortaya attığı uydurma haberler olabilmektedir. Bunları sanki İslâm dininin bir parçasıymış gibi savunma gayretinde bulunmaya çalışmanın ise büyük bir sorumluluk gerektirdiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., I-XLV, Beyrut, 2001.

Aliyyü'l-kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-mesâbîh*, I-IX, Beyrut 2002.

Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul 1996.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut ts.

Bezzâz, Muhammed b. Muzaffer el-Bağdâdî, *Hadîsu Şu'be b. el-Haccâc*, thk. Salih Osman el-Lahhâm, Amman 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât 1422.

Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, I-VII, Dimaşk 2009.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfeti ve'l-mevdûati ve eserihâ's-seyyii fi'l-ümmeti*, I-XIV, Riyad 1992.

Erul, Bünyamin, "Telfîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 400-401.

J. Robson, "Ibn Ishaq's Use of the Isnad", *Bulletin of the John Rylands Library*, c. 38 s. 2, Manchester, 1956.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim b. Muhammed Atâ, I-IX, Beyrut 2000.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *el-*

Mevdûât, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, I-III, Medine 1966-68.

....., *el-İlelül Mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî, I-II, Faysalâbâd, 1981.

....., *Keşfü'l-müşkili min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, I-IV, Riyad ts.

İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, haz. Nureddin Itr, Beyrut 1986.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Riyad 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibiddîn el-Hatîb, I-XIII, Beyrut 1379.

....., *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, 1379.

....., *Tabakâtü'l-müdellisîn*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Zerka 1983.

....., *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dimaşk 1986.

....., *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1984.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, Kahire ts.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbeli, *Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdü'l-maksûd vd., I-IX, Medine, 1996.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I-VIII, Beyrut 1990.

Juynboll, G. H. A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara 2002.

Kâfî, Ebû Bekir, *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîlihâ*, Beyrut 2000.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Kahire 1905.

Motzki, Harald, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, çev. Bekir Kuzudişli, İstanbul 2011.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, I-V, Beyrut 2002.

Münâvî, Zeynuddîn Muhammed, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I-VI, Kahire 1938.

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Beyrut 1991.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, I-IX, Haleb 1986

Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, I, XVIII, Beyrut 1972.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ku'rân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, I-X, Beyrut 2002.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

Süyûtî, Celaluddîn Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Leâli'l-masnûa fî ehâdîsi'l-mevdûa*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed, I-II, Beyrut 1996.

....., *Misbâhu'z-zücâce (Şerhu Süneni İbn Mâce üç şerh bir mecmûa içerisinde)*, Karaçi ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Avdullah, I-X, Kahire 1995.

Tartı, Nevzat, "Hadis Rivâyetinde Birleşik Yapılar: Bir Rivâyet Dört Hadis", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, 2012, s. 7-22.

Toksarı, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Sempozyumu (18-20 Haziran 1987)*, Kayseri 1996, s. 109-131.

Vâhıdî, Ali b. Ahmed b. Muahmmed, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Âdil Abdülmevcûd vd., I-IV, Beyrut 1994.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc vd., I-XL, Kuveyt 1965-2001.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, I-XVIII, Kahire 2006.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

Rasyonel Seçim Kuramı

Prof. Dr. M. Ali KİRMAN *

1. Giriş

Bilindiği gibi, 17. yüzyıldan itibaren yaklaşık üç asrı aşkın bir süreden beri tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eden modernleşme olgusunun temel karakteristiklerinden biri 'rasyonellik', bir diğeri de 'bireycilik'tir. Bunların dışında toplumsal farklılaşma, uzmanlaşma, özelleşme, çoğulculuk gibi özelliklerden de söz edilebilir (bkz. Kirman 2005a:19-29).

Bu çerçevede rasyonellik ve bireycilik kavramlarının kısa bir açıklamasının hatırlanması yararlı olacaktır. Rasyonellik, "düşüncenin aklîleştirilmesi", yani dünya üzerine düşünürken duyguların işe karışmasından sakınmayı ifade etmektedir. Rasyonelleşme, hem göreli olarak duygudan bağımsız bir bilişsel tutumu hem de düşünürken duygusal sembolizmden çok mantığın kullanımını dile getirir. Aydınlanma döneminin akılcı felsefesinin etkisiyle ortaya çıkan kavram, büyü, doğaüstü ve dinle ilgili fikirlerin toplumda kültürel önemini yitirdiği, bilim ve pratik hesap üzerine kurulu fikirlerin egemen olduğu süreci niteler (Kirman 2011:263). Modernite ve rasyonalite arasındaki ilişkiyi yakından inceleyen Weber'e göre rasyonelleşme ve bürokratik örgütlenme, her ne kadar başka bir takım sıkıntıları da beraberinde getirmişse de, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin bir denetim imkânı sunmuş ve böylece onu, sonu önceden kestirilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin egemenliğinden kurtarmıştır. Öte yandan toplumsal sistemlerin giderek daha çok rasyonalleşmesi ve seküler karakteri,

* KSÜ İlâhiyat Fakültesi, FDB. Bölümü

toplumdaki geleneksel dinlerin gücünün dolaylı veya dolaysız olarak azalmasına yol açmıştır.

Bireycilik ise, insanların yüksek bir özgüven duygusuna sahip olmalarını ve son derece bireyci, yani benmerkezci bir tutum sergilemeleri anlamına gelmektedir. Sosyolojik anlamda ise bireycilik, kendi kendine yeten, kendisini yönlendirebilen rasyonel bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plana çıkartan, tüm toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak olduğunu savunan bir anlayışı ifade etmektedir. Batı toplum ve düşünce yapısı içerisinde monarşiye, kilise hiyerarşisine, insan haklarının sindirilmesine karşı gelişen bireycilik, akıllı ya da ahlaklı olup olmamayı, kısaca her şeyi bireye bırakmaktadır. Bu anlayışın hareket noktası, bireyler arasındaki iktisadî yarış ve rekabetin, doğuracağı sonuçlar itibariyle en yararlı davranış biçimi olacağı kabulüdür. (Kirman 2011:55).

Başta rasyonellik ve bireycilik olmak üzere modernleşme sürecinin temel özelliklerine paralel olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle son çeyreğinde yaşanan değişmeler farklı bir durum ortaya çıkarmıştır. Zira başlangıcından itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan küreselleşme sürecinde ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli ön planda olması, hemen her olgusunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışılması söz konusudur. Bununla birlikte eğitim düzeyleri ve sosyo-ekonomik statüleri yükselmiş olan insanların "homo economicus" tanımına uygun olarak kendilerine sunulan ürün ve hizmetler arasında karşılaştırmalar yaparak en iyi ve en uygun olanı tercih etme eğilimi güçlenmiştir. Dolayısıyla bir "arz-talep ilişkisi"nden söz edilir olmuştur.

Anlaşılan rasyonel seçim kuramı son yıllarda sosyal bilimlerde hızlı bir şekilde yayılmak suretiyle toplumsal cinsiyet, suç ve sapkın davranışlar, aile ve nüfus, din gibi alanlarda önemli bir kullanım alanı bulmuş, hatta zaman zaman sosyal bilimlerin sınırlarını da aşarak felsefe ve hukuk gibi disiplinlerde de kullanılır olmuştur. Ancak her geçen gün bu kurama yönelik eleştiriler de artmaya başlamıştır. Bu tebliğde, rasyonel seçim kuramının ortaya çıkışı, mahiyeti, kapsamı, kullanım alanı ve eleştirisi ele alınacaktır.

2. Kuramın Ortaya Çıkışı ve Temel Kabulleri

İngilizce'de "rational choice theory" olarak bilinen rasyonel seçim kuramı, yeni bir sosyolojik yaklaşım olmasına rağmen Türkiye'de sosyologların, özellikle din sosyologlarının da ilgi alanına girmiştir. Yakın zamanda yayınlanmış olan Türkçe sosyoloji literatüründe bu teori, "rasyonel seçim teorisi" (Demir 1999:41-64), "rasyonel seçim kuramı" (Kirman 2011:263; 2005a:78-81; 2005b:150-9) "akılsal seçim kuramları" (Wallace and Wolf 2004:343), "rasyonel tercih teorisi" ve "rasyonel tercih kuramı" (Zuckerman 2006:75) gibi adlarla anılmaktadır.

Başka disiplinlerde de kullanılan bu kuramın sosyolojiye uyarlanmış şekli ile ilgili yazılar daha ziyade Rationality and Society adlı dergide yayınlanmıştır. Ayrıca The American Sociological Associations ve The International Sociological Associations adlı derneklerin tarafından düzenlenen toplantılarda da bu konuda çeşitli konuşmalar yapılmıştır (Hechter and Kanazawa 1997:191-2). Bu kuram, yapısal ve makro ölçekli modellerin belli yönlerden değer kaybetmesiyle son otuz yılda rağbet görmeye başlamıştır. Dolayısıyla kuramın şöhreti, ekonomik, siyasî ve dinî hayatla ilgili birçok alanda bireylerin rasyonel seçimlerine ilginin artmasıyla eşzamanlıdır (Kirman

2011:263).

Rasyonel seçim kuramları çağdaş sosyolojide ilk olarak alışveriş kuramı bağlamında tanınmaya başlamıştır. Alışveriş kuramı, insanlar arasındaki etkileşimin ödül ve cezalara dayalı olarak gerçekleşen karşılıklı değişim ile oluştuğunu ileri süren mikro sosyolojik bir yaklaşımdır. "Toplumsal alışveriş kuramı" olarak da bilinen bu kuramın iki değişik biçiminden biri, "rasyonel seçim kuramı", diğeri "antropolojik alışveriş kuramı"dır (Kirman 2011:228-9).

İlk dönem sosyologlar arasında alışveriş bakış açısına ilgi gösterilmediği, ancak George Simmel'in bundan istisna olduğu bilinmektedir. Simmel sosyal aksiyonun nedeni üzerinde durmuş ve insanların yalnızlıktan kurtulmak ve toplumsal etkileşime geçmek için ihtiyaçlarını tatmin etmek ve bireysel amaçlarını kovalamak gibi güdülerle motive oldukları üzerinde durmuştur. (Wallace and Wolf 2004:346).

George Homans (1910-1989) ve Peter Blau'nun (1918-1975) çalışmalarında geliştirilen bu kuram, bütün insan ilişkilerinin, kabaca, birbirine eşit değerlerin karşılıklı değişimi ile anlaşılabileceği kabulüne dayanır. Bu değişim, maddî olmaktan ziyade mahremlik, statü birleşmesi gibi elle tutulamayan şeylerle ilgili olarak gerçekleşir. Toplumsal yapı içinde bireyin rolünün yeniden göz önüne alınmasına yönelik bir çabayı temsil eden ve daha ziyade insan davranışlarının anlaşılmasına önem veren alışveriş kuramı, aktivite, etkileşim, duygu, ödül, ceza, statü, iktidar, güç gibi kavramları sıkça kullanır. Bu kuramın sayıtlıları arasında insan davranışının 'akılcı' oluşu; ekonomistlerden ödünç alınan "azalan marjinal yarar yasası" ve toplumsal değişim durumunda insanlar verdikleri ile aldıkları arasında bir denge beklentisi içinde

oluşu sayılabilir (Poloma 1993:53-95; Kirman 2011:228-9). Alışveriş kuramcıları, toplumsal etkileşimi beslenme, gıda ve barınmadan, toplumsal kabul görme ya da sempatiye kadar uzanan, somut veya soyut mal ve hizmetlerin alışverişi olarak kavramlaştırırlar (Wallace and Wolf 2004:346).

Rasyonel seçim kuramı sosyolojik ve sosyal bilimsel kuramlar oluşturulmasında görece formel bir yaklaşım olup, toplumsal hayatı açıklarken bireylerin rasyonel seçimlerine dayanmaktadır. Rasyonel seçim teorisini özetleyen en iyi ifadenin "insanlar bir tercih yapmak durumunda kaldıklarında genellikle en iyi davranış tarzı olduğuna inandıkları şeyi seçerler" cümlesi olduğu söylenebilir (Kirman 2011:263). Rasyonel seçim kuramlarının en temel kabulü, insanlar rasyoneldir ve hareketlerini, amaçlarına erişmekte etkili gördükleri araçlara dayandırırlar (Wallace and Wolf 2004:345). Rasyonel seçim kuramıyla ilgili müstakil bir çalışma yapmış olan James Coleman ve Thomas J. Feraro'ya göre bu teoriyi sosyolojideki diğer bütün teorik yaklaşımlardan farklı kılan bir özellik vardır. Tek kelimeyle bu unsur, "en iyi şekilde kullanma"dır (optimization). Rasyonel seçim kuramı, rasyonel olarak hareket eden bir aktörün en iyi şekilde kullanma biçimleriyle meşgul olacağı anlamına gelir. Bu, bazen kârı maksimize etme, bazen de maliyeti minimize etme şeklinde ifade edilir. Kuşkusuz başka şekillerde de ifade edilebilir. Fakat ne şekilde ifade edilirse edilsin, bütün ifadeler rasyonel seçim kuramının gücünü arttırır (bkz. Thompson 1996:86).

Bu tür kuramlar ekonomi ile yakından ilişkilidir. Rasyonel seçim kuramcıları ekonomi biliminin dört temel önermesini kullanırlar:

a) Kişiler kararlarını, zevkleri ve tercihlerini gözete-

rek veren rasyonel kazanç arttırıcılarıdır. (Homo economicus, Kâr maksimizasyonu)

b) Bir kişi bir şeye ne kadar çok sahip ise, aynı şeyin daha fazlası ile o kadar ilgilenmeyeceklerdir. (Azalan marjinal fayda yasası)

c) Serbest piyasada mal ve hizmet fiyatları doğrudan muhtemel alıcı ile satıcıların zevkleri tarafından belirlenir. Mal ve hizmet arzı ne kadar fazla ise, değeri o kadar az ve fiyatı o kadar düşük olacaktır. (Arz-talep yasası)

d) Bir tekel tarafından sağlanan mal ve hizmetler, birbiriyle rekabet halindeki firmalar tarafından sağlanan mala göre daha pahalı olacaktır (Wallace and Wolf 2004:351).

3. Kuramın Kullanım Alanı

Daha ziyade ekonominin dilini ve mantığını kullanan rasyonel seçim kuramının, insanoğlunun ekonomik davranışları dışındaki faaliyetlerine uygulanmasıyla ilgili tartışmalar geniş kapsamlı ve devam eden bir meseledir. Bununla birlikte rasyonel seçim kuramı son yıllarda sosyal bilimlerde hızlı bir şekilde yayılmak suretiyle önemli bir kullanım alanı bulmuştur. Hatta etki alanının sadece sosyal bilimlerle sınırlı kalmadığı, felsefe ve hukuk gibi disiplinlerde de açıklayıcı bir araç olarak kullanılır olduğu gözlenmektedir. Özellikle sosyolojik araştırmalarda ilgili literatür incelendiğinde rasyonel seçim kuramının oldukça geniş bir kullanım alanı olduğu görülür. Bu kapsamda özellikle başta din olmak üzere, toplumsal cinsiyet, suç ve sapkın davranışlar, aile ve nüfus gibi alanlar sayılabilir. Şu halde kuramın kullanım alanlarını kısaca ele almak yararlı olacaktır.

3.1. Din

Başlangıcından itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan küreselleşme sürecinde yaşanan gelişmeler kaçınılmaz olarak dinî alana da yansımıştır. Bir diğer ifadeyle, ekonominin dili ve mantığı dinî alanı da kuşatmıştır. Söz gelimi bu süreçte dinî grupların, kendilerini eğitim, sağlık, medya gibi hizmet sektörüne yöneltmek ve ekonomik faaliyetler içine girmek suretiyle varlıklarını ve meşruiyet zeminlerini güçlendirme arzusu taşıdıkları gözlenmektedir. Bu yüzden dinî grupları artık birer ticarî firma gibi düşünme eğilimi artmaktadır. Özellikle küreselleşme sürecinde bir şeyler üretmek ve pazarlamak suretiyle insanların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmalarıyla adeta "dinî pazarlar" kurulmuştur (Kirman 2005c). Eğitim düzeyleri ve sosyo-ekonomik statüleri yükselmiş olan insanlar da bu pazara gelerek "homo economicus" tanımına uygun olarak ürün ve hizmet talebinde bulunmaya, ürünleri karşılaştırarak rasyonel tercihler yapmaya başlamışlardır. Artık dinî gruplarla üyeleri arasında bir "arz-talep ilişkisi"nden söz edilir olmuştur.

Anlaşılan din, rasyonel seçim analizi için uygun olmadığı düşünülen bir alan olmasına rağmen kendisi ile ilgili bir rasyonel seçim literatürünün gelişmesini engelleyememiştir (Stark ve diğerleri 1996; Warner 1993). Dine rasyonel seçim yaklaşımı din ile pazar ekonomisi arasındaki yakın bir analojiye dayanır (Stark and Bainbridge 1985, 1987; Young 1997). Dinî bir ekonominin dinî firmaları ve dinî tüketicileri içerdiği düşünülür. Dinî firmalar, firmalar arasında seçim yapan tüketiciye dinî ürün ve hizmetler sunmak için bir diğerine karşı rekabet eder.

Rasyonel seçim kuramı klasik sekülerleşme teorisinin zamanla yetersizliğinin farkına varılmasıyla yeni kuramsal yaklaşımlar geliştirme çabası çerçevesinde or-

taya çıkmıştır. Günümüzde sekülerleşme tezinin etkisi kısmen zayıflamış ve rasyonel seçim kuramı biraz daha ön plana çıkmış gibidir. Din sosyoloji araştırmalarında birbiriyle rekabet halinde iki teorik paradigma vardır: İlki sekülerleşme teorisi, ikincisi rasyonel seçim teorisidir (Davie 2003:62). Avrupa ve Amerika sosyoloji geleneğindeki vurgu farkları, önemli teorik sonuçlarıyla çağdaş dönemde de devam etmektedir. Avrupa'da sekülerleşme tezi egemen paradigma iken, Kuzey Amerika'da rasyonel seçim teorisi ikna edici bir alternatif olarak önerilmektedir. Denilebilir ki, rasyonel seçim kuramının en başarılı uygulama alanlarından biri, ABD'de dinî hayattır. Bu bakımdan Warner'in (1993) Amerika'da sosyolojik din araştırmaları için ileri sürdüğü yeni paradigma ile ilgili makalesi, oldukça önemlidir. Din sosyolojisi literatüründe yeni paradigma denildiğinde rasyonel seçim teorisi anlaşılır. Bu ikisi birbirinin yerine de kullanılır (Davie 2003:68).

Bu yaklaşımı savunanlar arasında Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke, Laurence R. Iannaccone ve Stephen Warner gibi isimler sayılabilir (Bruce 2000:32). Bu isimler arasında özellikle Finke ve Iannaccone, son yıllarda Stark ile çalıştılar ve bu yaklaşımı din olgusuna geniş ölçüde uygulamışlardır. Homojen bir grup oluşturmayan bu teorisyenler arasında bazı konularda görüş farklılığı olduğu bilinmektedir (Spickard 1998:99). Bu isimler arasında Amerikalı sosyolog ve ekonomistlerin ağırlıklı olarak yer alması, serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD'nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunulması, bu çerçevede özellikle 19. ve 20. yüzyılda ABD'deki din üzerine yoğunlaşılması, bir analize tabi tutulduğunda, ABD'de oldukça geniş bir dinî pazarın olması, dolayısıyla bu pazarda son derece yoğun bir rekabetin yaşanması ve dinî mobilitenin çok yaygın olmasıyla açık-

lanabilir (Iannaccone 1991:158-9). Dolayısıyla bu teori, Kuzey Avrupa'daki yerleşik dine karşı olan yaygın ilgisizliğin tersine Amerika'nın son derece dindar olmasını açıklar. Gerçekten de bu teori Amerikan dininin sosyolojik yönden araştırılmasında "yeni bir paradigma" önermektedir (Iannaccone 1995:78; Warner 1993).

Stark ve Bainbridge (1987) bu analojiyi genişletir ve dinî ekonomiyle ilgili çok sayıda öneri sunarlar. Söz gelimi onlar, daha çoğulcu bir dinî ekonominin daha yüksek düzeyde dinî mobilizasyon sağladığını ileri sürerler. Bir anlamda birbiriyle rekabet eden çok sayıda dinî firma vardır ve bunlar uzmanlaşma ve dinî tüketicilerin belli bir kesiminin özel ihtiyaçlarını giderme eğilimindedir. Bu da sonuç itibariyle dinî ekonomiyle yakından meşgul olan dinî tüketicilerin sayısını arttırmaktadır. Bu öneri çok sayıda ampirik araştırmayla teyit edilmiştir. 17 Batılı ülkede, 45 Katolik ülkede (Katolik tekel ile Katolik bağlılık arasında ters ilişki bulundu), 1906 ABD'nin 150 büyük şehrinde, 1855'ten 1865'e kadar New York eyaletinin 942 şehir ve kasabasında ve İsveç'in 284 belediyesinde çoğulculuk ve dinî mobilizasyon ile bağlılık arasında olumlu bir ilişkiye rastlanmıştır. Tıpkı ekonomi alanında devletin varlığı yetersiz ticarî firmalar yarattığı gibi devletin din alanında da etkin olması yetersiz dinî firmalar yaratacak ve dinî tüketicilerin mobilizasyonunu azaltacaktır (bkz. Hechter and Kanazawa 1997:196-198).

İnsanların toplumsal davranışını, yani sosyal aksiyonu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilen sosyolojik rasyonalite teorilerinden biri olan rasyonel seçim kuramı (Demir 1999:42-3), daha sonra dinî davranışın açıklanması amacıyla dine uygulanmıştır. Bu anlamda ekonomik kavramlar üzerine inşa edilen genel bir aksiyon teorisidir. Rasyonel seçim paradigmasını din sosyolojisinde son de-

rece sistematik bir şekilde uygulayan bir sosyolog olan Laurence R. Iannaccone, bu kuramının temel varsayımlarını üç ana başlık altında belirler:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler, yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği kârı hesap eder ve kârı en yüksek olanı tercih ederler.

2. Bireylerin, maliyet ve kâr hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.

3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur (Iannaccone 1995:77; 1997:26).

Bu kabullerden hareket eden Iannaccone, tutarlı bir dinî pazar modeli inşa etmeye çalışır. "Dinî pazarlar" kavramı, dinî cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmek için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri toplumsal alanları nitelemek üzere kullanılmaktadır (Kirman 2011:91). Yeni dinî hareketlerin artmasıyla birlikte üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin bir takım ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarfetmeleri nedeniyle dinî gruplar "ticarî firma"lara, üyeler de "müşteri"lere benzetilmiştir. Buna göre dinî pazara gelen "müşteriler", tıpkı seküler bir mal alışverişi yaptıkları gibi, alacakları dinî malın veya hizmetin maliyetini ve kârını, getirisini ve götürüsünü hesap ederler ve en cazip manevî yatırım seçeneğini tercih ederek en yüksek manevî kazancı elde etmeye çalışırlar. Dinî üreticiler de rakipleri kadar cezbedici olabilmek için "mal" ve "hizmet" sunma çabası ve gayreti içerisinde olurlar. Günümüzde artık din, reklamı yapılır ve pazarlanır, üretilir ve tüketilir, talep edilir ve arz edilir olmuştur (Iannaccone 1992:123). Şu halde bu modele göre bir din piyasasının varlığından ve bu piyasanın tabiatüstü karşılıklar açısın-

dan "borsa" işlevi gördüğünden söz etmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle rasyonel seçim kuramına göre her cemaat, dinî pazarda bir stant oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya, yeni ve daha çok müşteriler bulmaya, bunun için reklam ve propaganda yapmaya, böylece pazar payını arttırmaya çalışmaktadır. Eğitim düzeyleri, sosyal ve ekonomik statüleri yükselen insanlar da bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri "maliyet-kâr analizi" yapmak suretiyle rasyonel tercihlerde bulunacaklardır. Anlaşıldığı üzere, dinin ekonomik teorisi, her şeyden önce dini, bir mal, meta ya da tercih edilebilecek bir nesne olarak görür (Kirman 2005b:153).

Belirtilmesi gereken bir husus, insanların özgür tercih yapabilmeleri her şeyden önce çoğulcu bir toplumsal yapının varlığına bağlıdır. Zira serbest dinî pazarlarda sürdürülen dinî faaliyetler ile dinî çoğulculuk arasında son derece yakın, fakat karmaşık bir ilişki söz konusudur. Dinî ve cemaatçi normların yaygınlaşma derecesine bağlı olarak pazar payı geniş olan dinî grupların daha fazla faaliyet içerisinde olması ve insanlara çok çeşitli ürün ve hizmetler sunması doğaldır. Böyle bir çoğulcu yapıda insanlar, inandıkları dini tıpkı pazardaki bir müşteri gibi araştırır, inceler ve eğer beğenirlerse seçerler ve o dinin esaslarına bağlanırlar. Yapmış oldukları tercihler değişmez değildir. İnsanlar dinî kimliklerini ve dinî inançlarını her zaman değiştirme hakkına ve imkânına sahiptirler ve zaman zaman bu haklarını kullanırlar ve bir başka inanca meyledebilirler (Kirman 2005b:153-4).

Rasyonel seçim kuramının dine uygulanmasını daha iyi anlamak için Rodney Stark ve William Bainbridge'in din görüşlerini ve geliştirmiş oldukları din teorisini yakından incelemek gerekmektedir. Rasyonel seçim yaklaşımının ilk ifadesi Stark ve Bainbridge tarafından ya-

pılmıştır. Bu yaklaşım büyük ölçüde alışveriş teorisine dayanır. Bu temel ve son derece genel teori, dinin oldukça geniş olan özel formları üzerinde geliştirilmiş, özellikle de sekt ve kült gibi dinî oluşumların ortaya çıkışı ve gelişmesini anlamaya uygulanmıştır (Hamilton 2001:215).

Stark ve Bainbridge, birlikte kaleme aldıkları A Theory of Religion (1987) adlı eserde kapsamlı, sistematik ve tümdengelimli (dedüktif) bir din teorisi kurma çabasındadır. Bu çerçevede 344 ampirik önerme ve 104 kavram tanımı vardır.

Freud'un nevrotik illüzyonu, Marx'ın halkın afyonu ya da Durkheim'ın topluma kendine tapınması gibi dinin "tek faktör"e bağlayan indirgemeci yaklaşımlar gibi genellemelere peşinde olmadıklarını, zira belli ölçüde açıklayıcı gibi gözükse de bu tür yaklaşımlarda derinliğin olmadığını belirten Stark ve Bainbridge'e (1987:11) göre din, arzuları memnun etme ve ödülleri güvenceye alma girişimidir. Ödüller insanoğlunun arzu ettiği ve elde etmek için bazı maliyetleri/bedelleri göze aldığı şeyler olarak tanımlanır. Ödüller nihai anlam sorularını çözmek gibi genel şeyleri olduğu gibi son derece spesifik ve sınırlı şeyleri de kapsar. Maliyetler insanların kaçınmak istedikleri şeylerdir. Ödül ve maliyet birbirlerini tamamlar.

Tümdengelimli bir yaklaşım benimsediklerini belirten Stark ve Bainbridge'e (1987:13) göre din, alternatif araçların yokluğunda arzu edilen ödülleri güvenceye alma girişimidir. Bu ikili sekülerleşme konusunda görüşlerini açıklarken, hayat, dünyevi araçlarla asla karşılanamayan çok çeşitli yoksunlukları gerektirdiği için dini, insan toplumlarının evrensel ve kaçınılmaz bir özelliği olarak ele alırlar. Bu ikilinin sistemlerinde en temel aksiyom/önerme budur. Dinî inanç ve davranışların hitap ettiği ödüller çok genel türdendir. Din kaçınılmaz olarak

doğaüstüne yönelir, belli ödüller kolay elde edilemeyeceği için. Gerçek ödülün yokluğunda, uzak gelecekteki ödülün yerini alabilecek açıklamalar kabul edilebilir. Bu tür açıklamalara Stark ve Bainbridge 'denkleştiriciler' adını verir. Denkleştiriciler, sanki ödülmüş gibi, fakat gerçekte gelecekteki ödüllerin umudu ve vaadi gibi ele alınır. Ödülün, elde edilmesi zor olmasına rağmen, çok arzu edildiği yerde denkleştiricileri kabul etme şeklinde bir eğilim vardır. (Hamilton 2001:216).

Son derece genel ödüller vadeden genel denkleştiriciler sadece doğaüstüne atıf yapan açıklamalarla desteklenebilir. Bu, şu demektir: Din, çok genel ödüllerin nasıl elde edilebileceği ile ilgili bir dizi inanç sağlar, tıpkı bu tür ödüllere burada ve şimdi ulaşmanın imkansızlığı karşısında bir dizi denkleştirici sağladığı gibi. Stark ve Bainbridge'in verdiği örnek ölümsüzlük arzusudur. Bu amaca ulaşmanın belirsizliği, denkleştiricileri gündeme getirir. Burada denkleştirici, tecrübî olarak belirlenemese de inanç olarak kabul edilmesi gereken geçerlilik olarak anlaşılır.

Bununla birlikte denkleştiriciler zorunlu olarak dinî bir özellik taşımaz. Din, doğaüstü kabullere dayanan yüksek bir genellik düzeyi ile ilgili bir denkleştiriciler sistemidir. Bu noktada nihai anlam ile hayat ve dünyanın amacı ile ilgili sorular söz konusudur. Bu bağlamda Stark ve Bainbridge anlam teorisyeni olmaya yakındır. Onlar teorilerinin esas itibariyle bir yoksunluk teorisi olduğu fikrine karşı çıkarlar. Yoksunluk dinî gayretin uyarılmasında önemli bir rol oynar, fakat tek araç olmadığı gibi en önemli faktör de değildir. İleri düzeyde olmasa da biraz yoksun olan kimseler temel varoluşsal sorulara cevap ve çözüm bulma arayışına girer ve genellik düzeyi yüksek denkleştiriciler ve açıklamalar ararlar. İnsanlar

ölümün kaçınılmazlığı gibi yoksunlukları zengin ve yoksul farkı olmaksızın eşit derecede paylaşır. Weber'in belirttiği gibi dinî bağlılık sadece yoksunluğun üstesinden gelme umuduyla tercih edilmez, fakat aynı zamanda ayrıcalığın bir ifadesi ve haklılandırılması da olabilir (Hamilton 2001:217).

Stark ve Bainbridge'e göre karşılanamayan ve denkleştiriciler tasarlanması gereken çok özel arzular doğası gereği büyüseldir. Bu ikili, din ile büyünün arasını ayırmak için genel ve özel denkleştirici ayrımı yaparlar. Büyünün kendisi evrenin anlamıyla ilgilenmez, fakat özel amaçlar için gerçekliği maniple eder. Özel amaçlarla ilgili olma ampirik sınanma için kırılgandır, oysa dinî iddialar öyle değildir. Bu noktada büyüsel inançlar bilimsel inançlardan da ayrılır (Stark ve Bainbridge 1987:41). Büyü sadece denkleştiriciler sunar, çünkü gerçek ödül sağlayamaz ve yanlış ödül vaad eder. Dinin tersine büyü, uzman örgütlenmesine zayıflatma ve hatta yok etme eğilimindedir, çünkü o, din gibi genel denkleştiricilerden çok özel denkleştiriciler sunar. Özel denkleştiriciler son derece dayanaksızdır. Kabul görmediği zaman çok çabuk kaybolur. Bu sebeple büyü uzmanları ile müşteriler arasında uzun bir alışveriş ilişkisi gelişmez. (Hamilton 2001:219). Büyü doğaüstü türünden denkleştiricilere dayanmaz, bunu sadece din sunabilir. Stark ve Bainbridge Batılı, rasyonel, teknolojik toplumda canlanan ve çoğu zaman bilimsel düşüncelere dayandırılmaya çalışılan pek çok çağdaş büyü formunu belirlemekte, fakat bunları kanıtla destekleyememektedirler. Bu büyüsel formlar, Stark ve Bainbridge'in, özel arzular için denkleştiriciler sunan fakat doğaüstüne atıf yapmayan "sözde bilimler" ve "sözde terapiler" olarak adlandırdığı şeyleri içerir. (Stark ve Bainbridge 1987:104-5).

Stark ve Bainbridge A Theory of Religion'da tanrılara ve ruhlara inançlar ile dinî uzmanların ve organizasyonların ortaya çıkışını izah etme çabasıyla özgün bir teori geliştirmeye yönelirler. Bunu da genel bir toplumsal yapı ve kültür teorisinden çıkarmaya çalışırlar. Bu ikiliye göre dinî kavramların geliştiği zamanda tanrı fikri de ortaya çıkmıştır. Tanrılar, insanlar gibi bilinç ve arzu sahibi olan doğaüstü varlıklardır. Stark ve Bainbridge'in teorileri alışveriş teorisine dayandığı için doğal olarak ibadet edenlerin tanrılarıyla bir alışveriş halinde olduğu bir ilişki sunarlar. Onların savı şudur: insanlar arzularını kendi başlarına tatmin edemediği zaman onları diğer insanlarla alışveriş ilişkisine girerek tatmin etmeye çalışırlar. Diğer insanların bu konuda yardımcı olamaması durumunda söz konusu arzuları doğaüstü partnerlerle tatmin etmek için denkleştirici bulma arayışı başlar (Stark ve Bainbridge 1987:57-9). Stark ve Bainbridge, Malinowski'yi takip ederek, insanların, yalnızca, daha ucuz ve daha etkili alternatifler olmadığı zamanda tanrılarla alışverişe girdiklerini ileri sürerler.

Toplum genişledikçe ve karmaşıklaştıkça dinî uzmanların ortaya çıkma eğilimi güçlenir. Çünkü insanlar tıpkı diğer işlerinde olduğu gibi dinî konularda da derinlemesine bilgi sahibi olmadıkları ve en az maliyetle en fazla verimi almak için daha çok araştırır ve uzmanlara sorar olmuşlardır. Bu durumda dinî uzmanlar da örgütlenmeye ve hatta dinî tekel oluşturma çabası içine girerler. Dinî uzmanlar ve örgütler önemli toplumsal roller üstleneceği için son derece etkili olacaktır. Ayrıca devletle yakın bir ilişki de söz konusu olacaktır. (Hamilton 2001:218). Bu da din ve devlet ilişkisinin yeniden ele alınmasını gerekli kılacaktır.

Bugün ABD'de liberal kiliseler kan kaybederken

kuralcı kiliselerin güçlü ve gelişmekte olduğu bilinmektedir (Kelley 1972). Iannaccone'a göre (1992, 1994), dinî tecrübe katılarak üretilen kolektif bir metadır. Bu yüzden bir kilisenin üyeleri kolektif aksiyon problemiyle karşı karşıyadır. Çoğu zaman üyelerinden pahalı ve ezoterik taleplerde bulunan kuralcı kiliseler, (bu tür taleplerde bulunan kiliselere sadece samimi bağlananlar katılacağı için) potansiyel beleşçileri temizlemek suretiyle bu problemi çözebilirler.

3.2. Aile ve Nüfus

Önceleri ailenin rasyonel seçim kuramının ilgi alanının dışında kaldığı düşünülmüştür. Zira bilindiği gibi, insan hayatındaki ilk temel kurum olan aile, soğuk ve maddî bir maliyet ve kâr hesabına dayanmayan sevgi ve nefret gibi sıcak ve duygu yüklü motivasyonlar sunar. Gary Becker'in aile ve evlilik yapmış olduğu çalışmaların öncülüğüyle rasyonel seçim kuramı, bireylerin aile kararlarına da uygulanır olmuştur. Bu alanda yapılmış olan ampirik araştırmaların verileri rasyonel seçim kuramıyla uygunluk arz etmektedir (bkz. Hechter and Kanazawa 1997:198-200).

Tarım toplumlarında ya da sanayileşme ve çocuk işgücü hakları kabul edilmeden önce çocuk sahibi olmak ekonomik yönden bir takım avantajlar sunmaktaydı ve aileler genellikle çok çocuk sahibi olma eğilimindeydi. Bu durumu ekonomik açıklamalarla anlamak mümkündü. Ancak modernleşmeyle ve sanayileşmeyle birlikte kadının da iş hayatına girmesiyle daha az çocuk sahibi olma, çocuksuz olma ve hatta evlenmeden birlikte yaşama eğilimi ortaya çıkmışsa da, sanayi ötesi olarak adlandırılan bir çağda, üstelik ekonomik çıkarları açısından olumsuz olarak değerlendirilebilmesine rağmen bireyler, çocuk sahibi olma düşüncelerini terk etmiş gözükmemektedir. Bu du-

rum nasıl açıklanacağıyla ilgili olarak Friedman ve arkadaşları "belirsizlik azaltma kuramı" olarak adlandırdıkları bir yaklaşım ortaya atarlar. Buna göre sanayi ötesi çağda anne babalar hayatlarında artan belirsizliği ortadan kaldırma amacıyla çocuk sahibi olmayı sürdürürler. (bkz. Hechter and Kanazawa 1997:198-200).

Çocuk sahibi olmaya karar veren anne babaların nerede ve ne zaman duracakları bilinmemektedir. Söz gelimi, anne babalar tek cins çocuk yerine hem kız hem erkek çocuk sahibi olmaya büyük önem veriyorlar. Bir cins çocuğu olan aileler mutlaka diğer cinse sahip olmak için çocuk yapmaya devam ediyor. Sonuçta nüfus artışı olgusu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda belirtilmesi gereken bir husus da, nüfusla ilgili olarak rasyonel seçim kuramının, özellikle küreselleşmeyle birlikte önem kazanan göç olayına da uygulanmakta olduğudur.

Türk toplumunda aile ve evlilik konusunda yapılan araştırmalarda eş seçimlerinin görücü usulden tanışma ve anlaşmaya doğru kaymış olması bir anlamda seküler ve rasyonel tercihleri ön planda tutma eğiliminin giderek güçlendiği sonucuna ulaşılmaktadır (bkz. Apaydın ve Kirman 2004; Kirman 2005).

3.3. Toplumsal Cinsiyet

Rasyonel seçim kuramı, kadın davranışlarını göz önüne aldığı gibi "toplumsal cinsiyet" (gender) ayrımını da ihmal etmemiştir. Bu konuda bazı araştırmalar, söz gelimi Mary C. Brinton tarafından Japon aile yapısı ile ilgili olarak yapılan araştırmalar, anne babaların özellikle annelerin, yeteri kadar güvenilir sağlam bir sosyal güvenlik sisteminin olmadığı, erkek egemen bir aile yapısının olduğu bir toplumda ebeveynlerin, yaşlandıkları zaman erkek çocuklarının kendilerine bakacağı, buna karşı kız çocukların başka ailelere hizmet edeceği düşüncesiyle

erkek çocuklarına kızlara göre daha fazla yatırım yaptığını ortaya koymuştur.

Brinton aynı zamanda Japon erkekleri ile kadınları arasında eğitime devam etme farklılığını da rasyonel seçim kuramıyla açıklamaktadır. Ona göre Japon işverenler üniversite eğitimi almış kadınları istihdam etme eğiliminde değildir. Çünkü onlar emekli olmadan önce, birkaç yıl içinde işten ayrılmaktadır. Onlar, lise veya ilköğretim mezunu kadınlara göre şirket için verimsiz bir yatırım imkânlarını temsil ederler. Oysa lise veya ilköğretim mezunu kadınlar okuldan erken ayrıldıkları, daha düşük ücretle çalıştıkları için şirketler için ekonomik olarak daha elverişlidirler. İşverenlerin bu tutumu kadınların daha düşük eğitim almayı tercih etmelerine yol açar (Hechter and Kanazawa 1997:198-200).

Cinsiyetin meslekî uzmanlaşmaya etki ettiğini ortaya koyan çalışmalar da yapılmıştır. Böyle bir çalışmada, tarihte bazı kadınların niçin ünlü ressam oldukları açıklanırken, evlilik ve çocuk bakımıyla ilgili kısıtlamaların görsel sanatlar alanında kariyer yapma hevesini kırdığı şeklinde bir analiz yapılmıştır (bkz. Hechter and Kanazawa 1997:198-200).

Türk toplumunda toplumsal cinsiyet konusunda yapılan araştırmalarda kadınların erkeğin egemenliğinden kurtularak özgürleşme, bir diğer ifadeyle dışarıdan, özellikle erkeklerden gelen bir baskıya göre değil, rasyonel düşünceyle özgürce davranma eğilimlerinin giderek güçlenmiş olduğu sonucuna varılmıştır (bkz. Tunç 2013).

3.4. Suç ve Sapkınlık

Suç ve sapkınlıkla ilgili en etkili çağdaş kuramlardan biri Travis Hirschi'nin "kontrol kuramı"dır. Bu kuram, rasyonel seçim yaklaşımının çok güçlü izlerini taşı-

maktadır. Daha ziyade çocuk suçluluğu üzerinde duran ve bireyin topluma bağlılığı zayıfladığı ölçüde suçluluk olasılığının artacağını savunan Hirschi'ye göre topluma bağlılık birbiriyle ilişkili dört unsurdan oluşur: bağlılık (attachment), taahhüt (commitment), katılım (involvement) ve inanç (belief) (bkz. İçli 2003:571-8; karş. Gottfredson and Hirschi 1994:41-56; Taylor, Walton and Young 1988:183-4). Buna göre Hirschi'nin kontrol kuramı, rasyonel seçim yaklaşımına uygun olarak, gençliğin çocuk suçlarına olan eğilimlerini tercih (attachment, belief), fırsat maliyeti (commitment) kaynak kıtlığı (involvement) gibi kavramlarla açıklar. Kontrol kuramıyla ilgili çok sayıda ampirik destek veren araştırma yapılmıştır.

Suç ve sapkın davranışlarla ilgili yapılan çalışmalarda "caydırma kuramı"na da sıkça başvurulur. Bu kuram da rasyonel seçim kuramının bir uygulaması olarak bilinir. Rasyonel seçim kuramının suça uyarlanması, beklenen ödül ve cezanın bir fonksiyonu olarak suçla ilgili davranışı açıklamak üzere ortaya çıkmıştır. Aktif olarak eroin satanlar, davranışlarını ve kişilerarası ilişkilerini satışlarla kârlarını arttırmak arzusuyla belirlediklerini, tutuklanma riskini en aza indirmek için de kendilerine yardım ve yaltaklık eden gizli narkotik polislerle çalıştıklarını belirtmişlerdir.

Hechter ve Kanazawa, çağdaş Japonya'da düşük suç oranlarını açıklarken, "grup dayanışması kuramı"nı kullanırlar. Japonların gruplara duydukları yüksek güven ve grup içindeki yüksek görünürlük nedeniyle Japonlarda sosyal normlara uyumu arttıran bir grup dayanışması görülür. Hechter ve Kanazawa, Japonya'daki düşük suç oranlarını açıklarken, Çin ve Güney Kore örneklerini vererek kültüre vurgu yapan açıklamaları reddetmektedirler. Çünkü onlar Japonya ile birçok kültürel özellikleri

paylaşmalarına rağmen yüksek suç oranına sahiptirler. Oysa aynı güven ve görünürlük mekanizması Japonya'daki Amerikan oto işçileri arasında aynı etkiyi yapmadığı belirlenmiştir. Zira "grup dayanışması kuramı"na uygun bulgular vardır. Söz gelimi üyeleri arasında yüksek düzeyde bir entegrasyonun olduğu cemaat tipi organizasyonlarda informel müeyyidelerin caydırıcı etkilerinin çok güçlü olduğu bilinmektedir. Anlaşılan normlara uyma güven ve sosyal kontrol etkisini arttırıcı bir fonksiyon görevi görmektedir (bkz. Hechter and Kanazawa 1997: 200-1).

Türk toplumunda suç konusunda yapılan araştırmalarda suç işleyip cezaevlerine düşenlerin önemli bir kısmının durumunu açıklamak üzere rasyonel seçim kuramına başvurulduğu gözlenmektedir (bkz. Kızmaz 2006; İğde 2009; Çimen 2012).

3.5. Diğer Alanlar

Rasyonel seçim kuramı toplumsal tabakalaşma, toplumsal hareketlilik, ırk ve etnik ilişkiler gibi konular ele alınırken de kullanılmaktadır. Özellikle toplumsal tabakalaşma konusunda en temel rasyonel seçim yaklaşımı uzun zamandır "insan sermayesi kuramı" olmuştur. Ancak söz konusu konularla ilgili rasyonel seçim araştırmalarının çoğu teorik düzeydedir. Yine bu kuramın siyaset sosyolojisi alanında da kullanıldığı bilinmektedir. Ancak siyaset üzerine yapılan rasyonel seçim araştırmasıyla kolektif aksiyon arasında sonsuz bir ilgi ve ilişki olmasına rağmen, çalışmaların çoğu ampirik verilerle desteklenmediği için teorik olmaktan öte gidememektedir. Kuram, tıbbî sosyoloji alanında da kullanılır olmuşsa da, bu alanda henüz çocukluk döneminde olduğu söylenebilir.

Rasyonel seçim kuramının kapsamının bireyciliği ön plana çıkaran kapitalist alanla sınırlı olduğunu iddia

edilse de, bazı araştırmacılar, karşılaştırmalı tarihî sosyoloji alanında da elverişli bir kullanım alanı olduğunu, zira tarihî sosyolojideki popüler yaklaşımlardan ikisinin, yapısalcılık ve kültürel analizin, kurumsal değişmeyi ele alırken ciddi problemlerle karşı karşıya olduğunu belirtmektedirler (bkz. Hechter and Kanazawa 1997:202-204).

Özetle söylemek gerekirse, siyaset, iş piyasası, formel örgütler ve kriminoloji gibi alanlardaki rasyonel seçim uygulamaları geleneksel iken, aile, toplumsal cinsiyet (gender) ve din gibi daha özel alanlarda kuramın ampirik katkıları giderek artma eğilimi taşımaktadır.

4. Eleştiri

Rasyonel seçim kuramının, toplumsal gerçekliğin bazı alanlarını aydınlatmada tartışılmaz bir değeri olmasına rağmen iki önemli sorunu olduğu belirtilir. Bunlar bazı teknik zorlukları aşmada ciddi sıkıntıları olması ve pozitif ve pragmatist epistemolojilerle işbirliği halinde olması, yani bireylerin değişkenlik gösteren toplumsal davranışlarını analiz etmeye fazla ilgi göstermemesi şeklinde özetlenebilir (Jary and Jary 1991:407). Bir diğer ifadeyle rasyonel seçim kuramı, rasyonel bir kimsenin özel bir durumda ne yapacağını açıklamaz.

Rasyonel seçim kuramının bağlı olduğu toplumsal alışveriş kuramı da benzer şekilde eleştiriye uğramıştır, Psikolojik indirgemecilik ile itham edilmiş olan bu kuram, ayrıca, insan davranışının karmaşıklığı ile ilgilenmemek, toplumsal grupların ortaya çıkış biçimleriyle uygun biçimde ilgilenmede başarısız olmak gibi noksanlıklarla da eleştiriye uğramıştır (Kirman 2011:228-9).

Sosyologlar arasında rasyonel seçim kuramı ile ilgili kuşkuların bir kısmı yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Eleştirilerden biri, teorinin "biz görüşlerimizin

beklenen sonuçlarını hesap ediyor ve onlardan en iyisini seçiyoruz" şeklindeki sayıtlısındaki gerçeklik eksikliğinde odaklanmaktadır. Birçok sosyal araştırma insanların düşünmeden, duygusal olarak ve alışkanlıkların etkisiyle hareket ettiğini ortaya koyar. Söz gelimi bazen iş, eş ve çocuklarla ilgili üzücü kararlar alabilmekteyiz.

Kuram, bireysel kognitif kapasiteler ve değerler hakkında sayıltılar (belli bir sosyal yapıya maruz kalan nasıl davranacağını niteler) içerdiği gibi, sosyal yapıların özelliklerini de içerir. Bu sosyal yapılar bireysel aksiyon için sosyal ve maddi bağlam olarak hizmet eder.

İkinci eleştiri, kuramın motivasyonel sayıltıları üzerine odaklanır. Rasyonel seçim teorisyenleri hem bireysel değerleri hem de yapısal unsurları, sonuçların eşit ölçüde belirleyicisi olarak kabul ederler; fakat metodolojik nedenlerle ampirik uygulamalarda yapısal belirleyicilere daha fazla vurgu yaparlar. Çünkü değerler ile diğer içsel durumları ölçmek daha zordur. Rasyonel seçim kuramındaki değerlerin işleyişi sadece metodolojik mülahazalardan dolayı olmayıp, teorinin çok yönlü doğasına özgü olan karmaşıklığa bir tepkidir. Bu karmaşıklığı daha anlaşılır hale indirgemek için teorisyenler bazı bireysel aksiyon modelleri kabul ederler. Ancak en uygun model konusunda anlaşamazlar.

Bununla birlikte rasyonel seçim kuramıyla ilgili sosyolojik rezervlerin hepsi yanlış anlamadan kaynaklanmaz. Taraftarları rasyonel seçim kuramını sosyal bilimlerde en kullanışlı genel teori olduğunu ileri sürerler. Bu teorinin sosyolojideki cazibesi, somut ampirik sonuçlar sağladıkça artmaktadır. 1988 yılından itibaren İngilizce yayınlanan yazılarda rasyonel seçim kuramıyla ampirik uygulamalar incelendiğinde rasyonel seçim kuramının makro sosyolojiye yaptığı katkılar görülür. Bu katkıların

çoğu rasyonel seçim kuramının önermelerinden çıkarılmıştır.

Rasyonel seçim kuramının din alanına uygulanması da eleştiriye uğramıştır. Her şeyden önce, bu modelle ilgilenenlerin bir yandan modelin evrenselliği üzerinde dururken, bir yandan da serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD'nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunmak suretiyle sadece bu ülkeye dayalı açıklamalarda bulunmaları, Amerikan dininin sosyolojik yönden araştırılmasında "yeni bir paradigma" öneren modelin sıkça kullandığı "serbest pazar" benzetmesinin ABD dışında uygulama imkanı ve dolayısıyla geçerliliği ile ilgili kuşkuların doğmasına yol açmaktadır (Warner 1997; 1993:1080; Phillips 1998).

Sosyologlar bu modelin bir takım problemleri, açmazları olduğunu açık bir şekilde vurgularlar (bkz. Goode 1997; Scottt 1999). Modelin açmazlarına işaret eden John Scott'a göre, kendi çıkarını düşünen bireylerin dinî pazarlarda rasyonel tercihlerde bulunması esası üzerine kurulu olan bu model, bireylerin dinî gruplarda yapmış oldukları kolektif davranışlarına nasıl yöneldikleri; insanların diğerkâm olmaya yönelten toplumsal normları niçin benimsedikleri; bireylerin davranışları çıkar eksenli ise, bu durumda toplumsal hayatın nasıl mümkün olduğu; toplumsal yapının bireysel davranışlara indirgenmesinin mümkün olup olmadığı gibi sorulara yeteri kadar açıklayıcı cevaplar sunamamaktadır (Scottt 1999). Eleştirilerden biri de, rasyonel seçim yaklaşımın temel kabullerinden olan, dinin telafi edici olduğu için talep göreceği, aksi takdirde ilgi görmeyeceği düşüncesinin geçerli olamayacağı yönündedir.

Rasyonel seçim kuramına karşı çıkanlar dinin rasyonel bir seçime konu olabileceği fikrini çok fazla ciddiye

almazlar. Dine ekonominin dili ve mantığı ile yaklaşmanın, kendi içinde bir takım problemleri olduğunu belirten muhalifler, her şeyden önce, dini analiz ederken "pazar", "mal", "firma", "müşteri", "mübadele-değer", "sermaye" gibi benzetmeler kullanılmasının uygunsuzluğuna işaret ederler (Sharot 2002). Maliyet-kâr analizini de sorgularlar ve dinin rasyonel bir seçime konu olabileceği fikrini çok fazla ciddiye almazlar. Bu çerçevede insanların, her zaman maliyet-kâr hesabıyla hareket edemediklerini; maliyeti en alt düzeye indirme ve kârı en yüksek düzeye çıkarmada her zaman başarılı olamadıklarını belirtirler (Goode 1997:33; Spickard 1998:101-2; Demir 1999:57). Dine bağlılıkta bazen rasyonel bir seçim söz konusu iken, bazen de daha başka faktörler, irrasyonellikler devreye girebilmektedir. Burada en temel soru şudur: Dine olan talep ölçülebilir mi veya nasıl ölçülebilir? Wolfgang Jagodzinski ile Andrew Greeley'e (1999) göre, böyle bir ölçüm, sadece dinin cevap verebileceği temel insanî problemleri belirlemek suretiyle dolaylı olarak yapılabilir.

Dine ekonomik açıdan yaklaşanlar, insanların dinî davranışlarını nitelerken yararlı bir araç olarak ekonominin dilini kullanırlar. Buna karşın Robertson, yapmış olduğu bir çalışmada (1992), din dilinin ekonomikleşmesinin geç modernliğin bir oyunu, aldatması olduğunu belirtir. Bu dönemde her şey, hatta din bile bir meta haline gelmiştir. Ancak geç dönem antikitede durum, modern dünyadakinden çok farklı değildi. Anlaşılan dinî alanda metalaşma yeni sayılmasa da, dinin ekonomik modeli, din kavramını ticarî bir meta gibi ele almakla eleştirilmiştir. Oysa dinî metaların yapısı ve bunların üretildiği şartlar farklıdır. Söz gelimi Iannaccone'a göre, dinî metalar, araba, bilgisayar gibi fizikî mallar kategorisinde olmayıp, soyutturlar. Seküler malların tersine dinî meta-

lar doğaüstü güçlere dayanır. Bu yüzden dinî metalar esas itibariyle risklidir. Onların varlığı ve yararı güvene dayanmaktadır (Iannaccone 1992:124-5). Hal böyle iken her şeyin tamamen homo-economicus şeklinde aşırı rasyonel yaklaşımlar çerçevesinde ele alınması eleştirilmektedir. Bu çerçevede rasyonel seçim kuramının, dinî alana uygulanmaya elverişli gözükse de mevcut yapıları, tarihî ve sosyo-kültürel bağlamları dikkate almadığı (Sharot 2002), bir diğer ifadeyle, tarih ve dinden bağımsız sözde evrensel bir insan modeli ortaya koyduğu, oysa gerçek hayata bakıldığında tam tersi durumların söz konusu olabildiği belirtilmektedir.

Kapsamlı, sistematik ve tümdengelimli bir din teorisi kurma çabası gösteren ve bu konuda oldukça iddialı olan Stark ve Bainbridge'in A Theory of Religion adlı eserinde ortaya koydukları bilimsel önermelerini sanki sorunsuzmuş gibi ele almaları eleştiri konusu olmuştur. Öte yandan rasyonel seçim kuramının her ne kadar sistematik ve tümdengelimli bir yapısı varsa da, bu yapının son derece aldatıcı olduğu belirtilmektedir (Hamilton 2001:222).

Geliştirmiş oldukları denkleştirici kavramını açıklarken Stark ve Bainbridge'in din ile doğaüstüne inancı eşit tutması da ayrı bir sorun olarak ortaya çıkar. Bu ikiliye göre ödül, arzu edilen ve elde edilmesi kutsanan bir şeydir. Denkleştiriciye bir arzunun karşılanamaması durumunda başvurulur. Denkleştirici belki de talihsiz bir seçimdir. Şunun da belirtilmesi önemlidir: Denkleştirici kavramı 1987 yılında yayınlanan A Theory of Religion adlı eserde bahsedilmekle birlikte Stark tarafından 1999 yılında formüle edilmiştir (bkz. Stark 1999).

Rasyonel seçim yaklaşımının kötülük problemi ve ahlak hakkında söyleyeceği çok az şey olduğunu belirten

Hamilton'a göre ahlak ve moral duygular, Durkheim'ın da belirttiği gibi, cemaat ve dayanışma hakkındadır. Oysa rasyonel seçim kuramı dinin bu yönünü tamamen ihmal etmiştir. Din ödül kadar ceza da vaat eder. (Hamilton 2001:224). Öte yandan Stark ve Bainbridge'in büyüyü ele alışları ve büyü ile din arasındaki farkı belirtme tarzları da tatminkâr değildir (Hamilton 2001:225).

"Din ve Rasyonel Seçim" adıyla kaleme aldığı bir yazısında Steve Bruce, rasyonel seçim kuramının ciddi bir eleştirisini yapar (Bruce 1993). Ona göre rasyonel seçim, yararlı benzetmeler ve kaypak konularla ilgili ilave analitik kavrayış verse de, netice itibariyle meseleyi aydınlatmada başarısız olmuştur ve hatta karartmaktadır. Özellikle kültürü ihmal etmekle ekonomik yaklaşım, dinî davranışla ilgili çarpık bir görüş üretmektedir. Dolayısıyla rasyonel seçim yaklaşımı, ancak ve ancak, tamamen seküler olan bir toplumda anlamlı olabilirdi. Bu ifadenin tersten okunuşu, tam manasıyla seküler olan bir toplum olmadığına göre böyle bir yaklaşım pek anlamlı değildir.

5. Sonuç

Yakın zamanda tarih sahnesinde yerini alan 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal, kültürel ve ekonomik alanda meydana gelen hızlı değişme ve gelişmeleri karşısında sosyologlar da, yapmış oldukları araştırmalarda yeni kuramsal yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Söz konusu dönemde özellikle rasyonelleşme ve bireycilik gibi eğilimlerin de etkisiyle daha ziyade küçük grupların ve bireylerin incelenmesi öne çıkmış ve mikro sosyolojik perspektifler ilgi görmeye başlamıştır. Özellikle sosyal aksiyon üzerinde yoğunlaşan bu yaklaşımlardan biri de, adından sıkça söz ettiren rasyonel seçim kuramıdır. Kuram son yıllarda Türkiye'de de yapılan sosyal bilimsel araştırmalarda, özellikle din sos-

yolojisi çalışmalarında büyük bir ilgi görür olmuştur. Yapılan bilimsel araştırmalardan elde edilen bulgulara göre kuramın, özellikle toplumsal cinsiyet, suç ve sapkın davranışlar konusunda oldukça kullanışlı olmakla birlikte din ve aile konusunda yapılan inanç ve eş seçimlerinde sınırlı olduğu dikkat çekmiştir. Anlaşılan her ne kadar önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olsa da, her teorik yaklaşım gibi, bu kuram da çeşitli yönlerden eleştiriye uğramıştır. Buna rağmen sosyal bilimler alanında, özellikle sosyolojik çalışmalarda oldukça geniş bir kullanım alanı olan bu yeni yaklaşım, sosyologlar tarafından sıklıkla kullanılmaya devam eden bir model konumundadır.

Kaynakça

Apaydın, H. ve M. A. Kirman (2004), "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (4): 97-119

Bainbridge, W. S. (2005), "Atheism", Interdisciplinary Journal of Research on Religion, 1 (1): 1-24

Barker, E. (1992), New Religious Movements, 3rd edition, London, HMSO Publications

Berger, P. L. (2002), "Sekülerizmin Gerilemesi ", der. A.Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yay., s.11-32

Bruce, S. (1993), "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", Sociology of Religion, 54 (2): 193-205

Bruce, S. (1999), Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory, New York, Oxford University Press

Bruce, S. (2000), "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", Journal for the Scientific Study of Religion, 39 (1): 32-46

Coleman, J. and T. J. Feraro (1992), Rational Choice Theory, London, Sage Publishing

Çimen, A. (2012), Ceza İnfaz Kurumlarında Yürütülen Eğitim-Öğretim, Sosyal, Kültürel ve Sportif Faaliyetlerin Mahkûmların Islahındaki Rolü, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Projesi

Davie, G. (2003), "The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations", in M. Dillon (ed.), A Handbook of the Sociology of Religion, Cambridge, Cambridge University Press, p.61-75

Demir, A. (1999), "Rasyonel Seçim Teorisinde Eylem Açıklaması", AÜDTCF Sosyoloji Dergisi, 2: 41-64

Gartrell, C. D. and Z. K. Shannon (1985), "Contacts, Cognitions, and Conversion: a Rational Choice Approach", Review of Religious Research, 27 (1): 32-48

Goode, W. J. (1997), "Rational Choice Theory", American Sociologist, 28 (2): 22-41

Gottfredson, M. R. and T. Hirschi (1994), "A General Theory of Adolescent Problem Behavior: Problems and Prospects", in R. D. Ketterlinus and M. E. Lamb, Adolescent Problem Behaviors: Issues and Research, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 41-56

Hadden, J. K. (1995), "Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities", Sociological Focus, 28 (1): 83-100

Hadden, J. K. (2001), "Paradigms in Conflict: Seculariza-

tion and the Theory of Religious Economy", son güncelleme 29.08.2001, (http:// religiousmovements.lib. virginia.edu/ lectures/ secular. html) [5 Ocak 2002]

Hechter, M. and S. Kanazawa (1997), "Sociological Rational Choice Theory", Annual Review of Sociology, 23: 191-214

Iannaccone, L. (1992a), "Religious Markets and the Economics of Religion", Social Compass, 39: 123-32

Iannaccone, L. (1994), "Why Strict Churches are Strong", American Journal of Sociology, 99: 1180-1211

Iannaccone, L. R. (1990), "Religious Practice: A Human Capital Approach", Journal for the Scientific Study of Religion, 29 (3): 297-314

Iannaccone, L. R. (1991), "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", Rationality and Society, 3 (2): 156-177

Iannaccone, L. R. (1992), "Religious Markets and the Economics of Religion", Social Compass, 39 (1): 123-131

Iannaccone, L. R. (1995), "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", Journal for the Scientific Study of Religion, 34 (1): 76-88

Iannaccone, L. R. (1997), "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", in Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, L. A. Young (ed.), New York, Routledge, 25-44

İçli, T. G. (2003), "Toplumdan Kopuş: Suç ve Şiddet", Sosyolojiye Giriş, İ. Sezal (ed.), 2. baskı, Ankara, Martı Yay., 499-558

İğde, İ. (2009), Mahkûmları Suça Yönelten Faktörler ve Din Anlayışları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Jagodzinski, W. and A. Greeley (1999), "The Demand for Religion: Hard Core Atheism and 'Supply Side' Theory", unpublished report, (http://www. agreeley. com) [20 Mayıs 2002]

Jary, D. and J. Jary (1991), The Harper Collins Dictionary of Sociology, New York, Harper Collins Publishers

Kızmaz, Z. (2006), Cezaevi Müdavimleri: İnatçı Suçlular, Ankara, Orion Yay.

Kirman, M. A. (2005a), Din ve Sekülerleşme, Adana, Karahan Yay.

Kirman, M. A. (2005b), "Dinin Ekonomik Modeli", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18-19: 147-161

Kirman, M. A. (2005c), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", İslamiyat, 8 (1): 101-111

Kirman, M. A. (2010), Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi, Ankara, Birleşik Yay.

Kirman, M. A. (2011), Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, 2. baskı İstanbul, Rağbet Yay.

Köse, A. (2002), Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yay.

Lin, N. (2001), Social Capital: A Theory of Social Structure and Action, Cambridge: Cambridge University Press

Perl, P. and D. V. Olson (2000), "Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations", Journal for the Scientific Study of

Religion, 39 (1): 12-31

Phillips, R. (1998), "Religious Market Share and Mormon Church Activity", Sociology of Religion, 59 (2): 117-130

Rambo, L. (1993), Understanding Religious Conversion, New Haven and London, Yale University Press

Robertson, R. (1992), "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach", Social Compass, 39 (1): 147-157

Scott, J. (1999), "Rational Choice Theory", in Theory and Society: Understanding The Present, G. Browning at. all (eds.), London: Sage Publications

Sharot, S. (2002), "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", Sociology of Religion, 63 (4): 427-454

Sherkat, D. E. and C. G. Ellison (2004), "Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", çev. İ.Çapcıoğlu, AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLV (1): 225-262

Shupe, A. and B. Misztal, (1998), Religion, Mobilization, and Social Action, Westport, CT: Praeger

Smith, A. (1776), An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, New York, The Modern Library, (http://www.bibliomania.com/) [16 Kasım 2003]

Spickard, J. V. (1998), "Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' About Rational-Choice Theory?" Sociology of Religion, 59 (2): 99-116

Stark, R. (1999), "Secularization: R.I.P.", Special Issue of Sociology of Religion, 60 (3): 249-273

Stark, R. and L. R. Iannaccone (1994), "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", Journal for the Scientific Study of Religion, 33 (3): 230-252

Stark, R. and W. S. Bainbridge (1985), The Future of Religion. Berkeley: University of California Press

Stark, R. and W. S. Bainbridge (1987), A Theory of Religion, New York: Peter Lang

Stark, R., L. R. Iannaccone and R. Finke (1996), "Religion, Science and Rationality", American Economical Review, 86 (2): 433-437

Taylor, I., P. Walton and J. Young (1988), The New Criminology: For a Social Theory of Deviance, London, Routledge 342pp.

Thompson, K. (1996), Key Quotations in Sociology, London, Routledge

Tunç, H. (2013), Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Wallace, R. A. and A. Wolf (2004), Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. L. Elburuz, M. R. Ayas, İzmir, Punto Yay.

Warner, R. S. (1993), "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", American Journal of Sociology, 98 (5): 1044-1093

Warner, R. S. (1997), "Convergence toward the New Paradigm: A Case of Induction", in Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, (ed.) L. A. Young, New York, Routledge, 87-101

Weber, M. (1985), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Z.Aruoba, İstanbul, Hil Yay.

Zuckerman, P. (2006), Din Sosyolojisine Giriş, çev. İ.Çapcıoğlu, H.Aydınalp, Ankara, Birleşik Kitabevi

Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi

Yrd.Doç.Dr. Yasin YILMAZ*

Özet

İslâm Tarihi'nde Hz. peygamber'in (sav) hayatıyla ilgili olarak ortaya çıkan ilk eserlerden birisi Muhammed İbn İshâk'ın "es-Sîre"sidir. Günümüze kadar da ulaşan bu eser, aynı zamanda temel İslâmî ilimlerin de ana kaynaklarından birisi olma özelliğindedir. Tarihî olayları rivayet ederken isnadı kullanmasının yanında, elde ettiği belgelerle o haberi yazarak gelecek nesillere nakletmeye çalışmıştır.

İbn İshâk yazdığı siyer kitabıyla Kur'ân-ı Kerim'in açıklanması ve yorumlanmasına özellikle de "Esbâbü'n-Nüzûl" alanına büyük katkı sağladığı görülmektedir. Diğer yandan İbn İshâk başta olmak üzere siyer yazarları da, naklettikleri rivayetin doğrulunu belirtmek için ayetler kullanmışlardır. Bundan dolayı Siyer ilmi ile Tefsir ilmi birbirinin mütemmimi saymak abartılı olmasa gerektir. Bu çalışmada İbn İshâk'ın söz konusu eserinde anlatılan bazı hâdiseler vasıtasıyla Siyer-Tefsir ilişkisi ortaya koymaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Siyer, Tefsir, İbn İshâk, Müfessir, Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed, İfk, Benî Mustalık*

ABSTRACT

History of Islam in the Prophet. the prophet about the life of Muhammad Ibn Ishaq emerged as one of the first

* Yıldırım Beyazı Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, yasinyil_63 @hotmail.com.

of the "al-Sira" is si. This work has also reached until today, but also the basic Islamic sciences is characterized as one of its major sources. While using the attribution of historical events narrated Besides, the documents obtained by writing that news has tried to transmit to future generations.

Ibn Ishaq wrote the book speak with the explanation and interpretation of the Quran, especially the "Esbâbü of-revelation" is seen as a major contributor to the field. On the other hand, Ibn Ishaq also writes mainly speak, they are transported to specify the accuracy of rumors have used verses. Therefore Siyer science with the science of Tafsir is not exaggerated to say my mütemmi require each other. In this study, described in the work of Ibn Ishak said by some hadith are Siyer-Tafsir to reveal the relationship of has been studied.

Keywords: *Sira, Tafsir, İbn Ishaq, Saddi, the Holy Quran, Prophet Muhammad, Ifc, Beni Mustalık*

Giriş

Hz. Muhammed'in (sav) hayatı tam olarak bilinmeden İslamî ilimlerde derinlik kazanmak mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm'ın temel ilimleri olan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam alanlarında araştırma yapanların mutlaka Hz. Peygamber'in (sav) hayatını bir bütün halinde incelemeleri gereklidir. Çünkü İslam dini onun hayatıyla şekillenmiş ve İslam'ın kutsal kitabıyla ilgili olan bütün ilimler de onun hayatını ve uygulamalarını temel alarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber hayatta iken ortaya çıkan yeni meseleler ya doğrudan onun tarafından ya da gelen vahiyle çözümlenirdi. O'nun vefatından sonra artık yeni meselelere doğrudan vahiyle çözüm dönemi bitmişti.

Onun yerine âlimler, ortaya çıkan yeni durumların çözümüyle ilgili temel kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnete dayanarak, yorumlar yapmaya başladılar.

Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ilerleyen dönemlerde İslam âlimlerinin, Kur'an'ı Kerimi temel alarak yaptıkları yeni yorumlarla, İslamî ilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Kur'ân-ı Kerimi daha iyi anlamak için tefsir, Hz. Peygamber'in (sav) söz, fiil ve takrirlerini incelemek ve araştırmak için hadis, itikadî konuları Kur'an ve sünnetin ışığında, akıl ve mantık ölçüleri içerisinde değerlendiren ve yorumlayan kelam ile İslamî kuralları temel kaynaklara göre fetva ile belirleyerek yorumlayan fıkıh gibi ilimler ortaya çıkmıştır.

Bu ilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için referans olarak Hz. Peygamber'in (sav) hayatından ve uygulamalarından bilgi aktarımı da Siyer ilmiyle olmuştur. Dolayısıyla Siyerin ana konusu olan Hz. Peygamber'in (sav) hayatının bütün yönlerini derinliğine bilemeyen araştırmacıların, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin gerçek mahiyetlerine vakıf olamayacakları gerçeği ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmamızda Siyer ilminin bu ilimlerden birisi olan Tefsir alanında çalışanlara yaptığı katkıları, İslâm'da tarih yazıcılığı alanında tasnif ve te'lif döneminin[1] en özgün Siyer kaynaklarında birisi olan Muhammed ibn İshâk'ın *es-Sîre*[2] adlı eserinde naklettiği bazı hâdiseleri

---

[1] Müslümanlar arasında tarih yazıcılığının dönemleri ile ilgili olarak bkz; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yay. İstanbul 2008, 89-92.

[2] İbn İshâk'ın bu eserinde özellikle İslâm'ın doğuşundan başlayarak Hz. Peygamber'in (sav) vefatına kadar olan süreyi kapsayan o ilk dönemin tarihi ile ilgili bilgilerinin tamamen güvenilir olduğunda hemen hemen herkesin ittifak ettiği görülmektedir. Bkz; *Sîtetü Muhammed İbn İshâk, el-Müsemmâtü bikitabi'l-Mübtedei ve'l-Meb'asi ve'l-Meğâzî.* Te'lîf, Muhammed İbn İshâk b. Yesâr (h. 85-151),Tahkik ve Ta'lîk Muhammed Hamidullah, Hayırlı Hizmetleri

değerlendirerek söz konusu ilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız.

A. Siyer İlmi ve Muhammed İbn İshak

1. Siyer İlmi

Arapçada سار (yürüdü) fiilinden türeyen السير kavramı (السيرة) kelimesinin çoğuludur. Sözlükte; "*sünnet, tarikat, mezhep ve bir kişinin insanlar arasındaki gidişatı*"[3] anlamlarına gelmektedir. Terim olarak; "*Hz. Peygamber'in (sav) doğumundan ölümüne kadar olan hayatı, ahlakı, adet ve davranışlarının bütünü*" olarak tarif edilmiştir. Bu alanda kullanılan siyer ıstılahı dışında "*savaş yeri*" veya "*savaş"* anlamında **"مغزي"** kelimesinin çoğulu olan **"المغازي"** kelimesi de, Hz. Peygamber'in (sav) savaşlarına yani gazve ve seriyyelerine ıtlak olunmuştur. Meğâzi eserleri zamanla ihtiva ettiği anlam dışında, Hz. Muhammed'in (sav), bütün hayatını ele alan kitaplar olmuştur.[4]

Siyer, Fıkıh ilminin uluslararası hukuk dalına verilen ad olmasına rağmen, bu kelimenin ilk çağrıştırdığı anlam, genellikle *Siyer-i Nebî*, yani Hz. Peygamber (sav)'in doğumundan vefatına kadar bütün hayatı olmuştur.[5] Sonuç itibariyle Hz. Peygamber'in (sav) hayatıyla ilgili yazılmış müstakil eserlere siyer ya da meğâzî adı verilmiştir.[6]

Vakfı, Konya 1401/1981, Takdim (Muhammed el-Fâsî)

[3] İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab,* Tahkik; Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Maârif, Kahire, II, 797.

[4] Abdülaziz ed-Dûrî, Bahsun fî Neş'eti İlmi't-Tarih İnde'l-Arab, Beyrut 1983, 19.

[5] Ali Çelik, "Kur'an ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîretin Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* S. III, 6.

[6] Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu,* Dokuz Eylül Ünv. Yay. İzmir 1985, 357; Ali Çelik, III, 6.

Siyerin diğer bir konusu da Hz. Peygamber'in yaşantısı yani sünneti olmuştur. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de O'nun hayatından övgüyle bahsetmiş ve O'na **"أسوة حسنة"**[7] diyerek, mü'minlere "*örnek*" almaları gereken bir "*model*" olduğunu söylemiştir.[8] Bu konuda Yusuf el-Kardavî; "*Sünnet, Kur'an'ın yaşanmış tefsiri, İslâm'ın ise pratik ve de örnek bir tatbikidir. Öyle ki Nebi, tefsir olunmuş bir Kur'an ve yaşanmış bir İslam idi*"[9] diyerek Kur'ân ve İslam bağlamında O'nun hayatının önemini vurgulamıştır. Çünkü Kur'ân'ı anlayabilmek için Sünneti, Sünneti iyi anlamayabilmek için de Hz. Peygamber'in (sav) sîretini yani O'nun hayatını iyi öğrenmek ve anlamak gerekmektedir.

Siyer ve siyer yazıcılığı konusunda çok sayıda araştırma yapıldığı için, hem konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz.[10] Çünkü Müslümanlar arasında tarih yazıcılığı Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, O'nun hayatını öğrenme merakıyla hızla başlamış ve kısa sürede sayıları artarak dün olduğu gibi bugün de kaynak olarak kullandığımız eserler ortaya çıkmıştır.

2. Muhammed İbn İshak'ın Hayatı

H. 80/M. 699-700 yılında Medine'de doğan ve ömrünün yaklaşık otuz yılını orada geçiren, Muhammed b. İshak b. Yesâr b. Hıyâr Ebû Bekr el-Kuraşî el-Medinî; Kûfe, Cezîre, Rey ve Mısır şehirlerinde ilim tahsili yaptıktan sonra Bağdat'a yerleşmiş ve H.151/M.768 yılında

---

[7] Ahzâb, 33/21.

[8] Ali Çelik, III, 7.

[9] Yusuf el-Kardavî, *Sünnet-i Anlamada Yöntem*, Kayseri, Üçüncü Baskı, 95.

[10] Siyer yazıcılığının ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, 18-21; Mustafa Fayda, 357-367; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*; Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal,* İstanbul 2008, C. IV, S. III, 129-162.

orada vefat etmiştir.[11]

İlk eğitimini başta babası ve amcalarından alan İbn İshâk, birçok müstesna şahsiyetlerin de içinde bulunduğu seçkin ulemadan ilim alarak tedrisini tamamlamıştır. [12] Aldığı bu eğitim sayesinde başta Siyer-Meğâzî, olmak üzere temel İslamî ilimler ile şiir ve eyyâmu'l-Arab alanında otorite haline geldi. Bundan dolayı siyer ve meğâzîde tartışmasız imam kabul edilmiştir.[13]

Muhammed ibn İshâk, hadis ilminde *"emiru'l-mu'minin*" olarak adlandırılmış ve Buhârî ve Müslim başta olmak üzere diğer dört *Sünen* sahibi ondan birçok hadis tahriç etmiştir. Rivayetlerinin sahih olduğu da birçok âlim tarafından teyit edilmiştir.[14] İbn İshâk'la ilgili olarak Ebu Ahmed Abdullah el-Cürcânî (ö.365/976) onun, hükümdarları ve sultanları, Hz. Peygamber'in (sav) sîresine, peygamberliğine ve insanın yaratılışına yöneltmesinin bir fazilet olduğunu belirtmektedir. Sika hadis imamlarının ondan hadis rivayet etmesinden dolayı, ondan hadis almanın sakıncası olmadığını bildirmektedir.[15]

İbn İshâk'ın kitabındaki tarihî bilgileri ez-Zühri'den (ö. 123/741) başlayarak Urve b. Zübeyr'de biten bir isnatla aldığını görmekteyiz. Çünkü İbn İshâk için ez-Zühri, en mühim hadis ravilerinden biri olup sık sık zik-

---

[11] Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Tahkik, Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, 6; Ayrıca İbn İshâk'ın hayatıyla ilgili bkz; Mustafa Sabri Küçükaşçı, İbn İshâk'ın Hayatı, İstanbul Ocak 1996, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. I, S. 4, 185; Şaban Öz, 225-279.

[12] Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad ev Medinetu's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz, I. 215.

[13] Wim Raven, "Sîra and the Qur'ân", *Encyclopaedia of the Qur'ân,* Leiden-Boston 2006, 35.

[14] Abdullah Ünalan, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2009, S. II, 98.

[15] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessese er-Risâle, Beyrut 1412/1992, VII. 48.

rettiği bir otorite olmuştur.[16]

3. Muhammed İbn İshâk'ın Sîresi

İslam kültürünün "*Sîretü'n-Nebî*" alanında ilk yazılı kaynaklarından birisi olan Muhammed ibn İshak'ın "*es-Sire*"si, kendisinden sonraki dönemlerde bütün yazarların başvurduğu ana kaynak olmuştur. Bu eser *Sîretü İbn İshak, İbn İshak'ın Megazi'si ve Kitabu'l-Mübteda ve'l-Meb'as ve'l-Megazi* olarak da bilinmektedir.[17] İbn İshâk bu eserinde nakilci tarih telakkisi[18] doğrultusunda rivayetleri yorumlamamış, genellikle hiç tenkide başvurmamış, naklettiği farklı haberler arasında bir tercihte bulunmadan[19] yıllara göre düzenleme yaparak isnada göre nakletme yoluna gitmiştir. Bundan dolayı bu eserde neden ve nasıl sorularını sorarak bilimsel bir tarihçilik metodunu aramak mümkün değildir. İbn İshak'ın *es-Sîre*'si üç ana bölümden oluşmuştur:

a.el-Mübteda: İbn İshak bu kısımda Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (sav) kadar gelmiş geçmiş peygamberlerin ve toplumların tarihini ele almıştır.[20]

b. el-Meb'as: İkinci kısmı oluşturan bu bölümde Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olarak gönderilmesi, Mekke ve Medine dönemlerinde karşılaştığı olaylar ve

---

16 James Robson, "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı", Ter. Talat Koçyiğit, *AÜİFD*, C. X, Ankara 1962, 120.

17 Klasik nakil dönemi tarihçilerinden Yunus b. Bükeyr'in rivayeti ve eksik olduğu söylenilen bu eserin çok sayıda tahkikiyle beraber baskısı yapılmıştır. Ancak en ciddi baskılarından biri Muhammed Hamidullah'ın tahkik ettiği *Sîretü İbn İshak bi-Mübtede ve'l-Meb'asi ve'l-Meğâzî* adıyla yayınlanmıştır. Yunus b. Bükeyr ve eseri hakkında bkz; Şaban Öz, 351-354.

18 Müslümanlar arasındaki tarih telakkileri hakkında bkz; Şaban Öz, 90-91.

19 Şaban Öz, 91.

20 İbn İshâk, 17-166.

bunlarla ilgili nazil olan ayetler ile Hz. Peygamber'in (sav) sözlerinden oluşmaktadır.[21]

c. el-Meğâzî: Eserin son kısmını oluşturan bu bölüm de ise Hz. Muhammed'in (sav) savaşları ayrıntılı bir biçimde kaleme alınarak anlatılmıştır.[22]

İbn İshâk'ın günümüze kadar ulaşan bu eseri, Hz. Muhammed'in (sav) hayatıyla ilgili ilk kaynakların en sahihlerinden biri kabul edilmektedir. Çünkü onun haberleri aldığı silsilede, hocası ez-Zührî'den başlayıp Urve b. Zübeyr'e kadar ulaşan mevsuk kişilerin olduğunu görüyoruz.[23] İbn İshâk'ın dayandığı Zübeyr ibn Avvâm'ın oğlu ve Hz. Aişe'nin de yeğeni olan Urve b. Zübeyr'in, olayları başta teyzesi Hz. Aişe olmak üzere güvenilir kişilerden almış olması mümkündür. Dolayısıyla ez-Zührî, Urve'den, İbn İshâk da ez-Zührî'den elde ettiği bilgilerle kitabını yazdığını, olayları anlatırken kullandığı isnattan anlıyoruz. Örneğin; İfk olayını naklederken " حدثنا الزهري عن علقمة بن وقاص وعن سعيد بن جبير عن عروة بن الزبير وعن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة" şeklinde bir silsile kullanmıştır. [24]

İbn İshâk'ın yazdığı eserle, Hz. Peygamber'in (sav) hayatını dünya tarihindeki yerine yerleştirmeye çalıştığı açık olarak görülmektedir.[25] Bu yüzden İmam Buharî, (ö.256/869) Vâkidî (ö. 207/823) ve İbn Kesîr (ö.774/1372) gibi kişiler tarafından İbn İshâk, siyer ilminde otorite kabul edilmiştir.[26]

---

[21] İbn İshâk, 167-313.
[22] İbn İshâk, 314-726.
[23] İbn İshâk'ın isnatta kullandığı kişiler için Bkz; Şaban Öz, 255-257.
[24] İbn İshâk, 444; İbn İshâk'ın kullandığı isnad metodu ve zinciri ile ilgili olarak ayrıca bkz; Şaban Öz, 255-257.
[25] İbn İshâk'ın haber silsilesi için bkz; İbn İshâk, *es-Sîre;* James Robson, Ter. Talat Koçyiğit, "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı", 117-126;
[26] Bkz; el-Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzî* Tahkik, Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tahkik,

İbn İshâk'ın bu eseriyle ilgili en ciddi çalışma yapan, onu genişleten ve kendi düşüncesine göre gereksiz gördüğü yerleri çıkararak tekrar yazan İbn Hişâm (ö. 218/813) olmuştur.[27] İbn Hişâm, İbn İshâk'ın eseri üzerinde yapılan eleştirileri göz önüne alarak bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bu bağlamda peygamberler tarihi kısmında Kur'ân'da yer almayan ve Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan konuları, "*edebe mugayir ifadeleri*", ayrıca Arap toplumunda tanınmış şairlere ait olmayan şiirleri eserden çıkardı. Çok fazla olmamakla beraber kendiside bazı ilavelerde bulundu. Bu düzenlemeden sonra İbn İshâk'ın eseri, İslam dünyasında İbn Hişâm'ın adıyla meşhur oldu ve sistemli olmasından dolayı İbn İshâk'tan daha çok itibar gördü. Bundan sonra yazılan siyer kitapları için bu eser, en temel kaynak haline geldi.[28]

Bazı araştırmacılar İbn İshâk'ın el-Vâkidî'nin kaynağı olduğunu ve haberlerin büyük kısmını ondan aldığını belirmektedirler.[29] Çünkü el-Vakidî'nin yazdığı eserde, adını anmamasına rağmen pek çok pasajın İbn İshak'ın ifadeleriyle örtüştüğünü söyleyerek, intihal olabileceğini de söylemişlerdir. Hatta bazı müsteşrikler Vâkidî'nin eserinde قالوا (dediler) başlığını taşıyan her ifadenin İbn İshâk'ı gösterdiğini söylemişlerdir.[30]

Görülmektedir ki İbn İshâk'ın *Sîre*si, Hz. Peygam-

Ahmed Abdülvahhab Fetîh, Daru'l-Hadîs, Kahire 1414/1994.

[27] Bkz; Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Tahkik; Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şalbî, Dâru İbn Kesir, Beyrut-Dımeşk 1426-2005.

[28] Mehmet Özdemir, 132-133

[29] Şaban Öz bu görüşün çürütüldüğünü belirtmektedir. O eserinde Vâkıdî'nin senedlerini geniş bir tablo ile sunmuştur. Bkz; Şaban Öz, Ek-7, 445-474.

[30] el-Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğazî*, I. 29; Abdullah Ünalan, S.II, 100.

ber'in (sav) hayatıyla ilgili ilk yazılı eser olmasından dolayı, ana kaynak olmuştur. Bundan dolayı birçok âlim onun etkisinde kalmış, bazıları isim vererek bazıları da isim zikretmeden eserinde onu kaynak olarak kullanmıştır. Eser siyer alanında yazılmış olmasına rağmen Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi İslam'ın temel bilimleri için de ana kaynak hüviyetindedir.

B. Siyer-Tefsir İlişkisi

Konusu Hz. Peygamber'in (sav) hayatı olan Siyer ilmi, İslam düşünce sisteminde sadece O'nun kültürel ve fikrî hayatını ele alan değil, aynı zamanda bütün İslamî ilimleri kucaklayıp onlara bilgi aktarımı yapan didaktik ve eğitici bir ilim dalıdır. Çünkü Siyer ilmi, İslamî ilimlerin tam anlaşılmasına katkı sağlamasının yanında bütün zamanlarda ümmetin eğitimi, birlik ve beraberliğinin oluşmasında en önemli kaynak olmuştur. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ve onu yazılı olarak bize ulaştıran Siyer ilminin İslam düşüncesi açısından yorumu ve araştırılması, İslam toplumu için bir iş değil, bilakis terki caiz olmayan acil bir ihtiyaçtır.[31]

Siyer; Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi İslamî ilimlerden biridir. Hatta bu ilimlerin teşekkülünde ve gelişmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (sav) hayatını bilmeden, O'nun hayatının birer parçası olan kavlî, fiilî ve takrirî sünnetini öğrenmeden, anlamadan, İslamî hükümleri nasıl yansıttığına vakıf olmadan bu ilimlerin gelişimini anlamada boşluklar meydana gelebilir. Çünkü Hz. Peygamber (sav), Kur'an'a göre en ideal örnektir ve bu örneğin, bütün detaylarıyla bilin-

[31] M. Serhan Tayşi, "İslamî Tarih Düşüncesi ve İlk Dönem Tarih Yazıcılığı", *İlim ve Sanat* (Tarih ve Tarihçiliğimiz), İstanbul 1992, 43.

mesi zaruridir. Bundan dolayı O ideal örneği öğrenmek Sahabeden sonra gelen nesiller için son derece önem arz etmiştir. O'nun hayatını, meslek ve davetini bize bildiren ilimlerin başında şüphesiz siyer ilmi gelmektedir.[32] Bundan dolayı siyer ilmi, Kur'an ve Sünnet kaynaklı İslam'ın temel ilimlerine bilgi vererek, o ilimlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

İslam tarihi'nin ilk döneminde Siyer ve Hadis ilimleri, birbirinin mütemmimi gibi görülse de sîret kavramının sünnetten daha kapsamlı olduğunu görülmektedir. Çünkü Sünnet kavramı da Hz. Peygamber'in Sîreti'nden bahsetse de sınırlı bir alanda kalmıştır. Ancak bu iki ilim yakından incelendiğinde Sîret'in, Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar tüm hayatını bütün yönleriyle ele almasından dolayı Sünnet'ten daha kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle Sünnet verileri içinde Hz. Peygamber'in hayatına dair göremediğimiz bazı ayrıntıları, Sîret verileri içinde görebilmekteyiz.[33]

Bununla beraber siyerin Kur'an'dan ayrı düşünülmesi de mümkün değildir. Çünkü daha sonraki dönemlerde Tefsir ilmiyle de ilişkisinin çok fazla olduğunu müfessirlerin bir ayetin ya da surenin tefsirini yaparken Hz. Peygamber'in (sav) hayatından alıntılar yapmasından anlaşılmaktadır. Bu iki ilim arasındaki ilişki o kadar ileri ki; siyer ve tefsir, biri diğerinin lazımı olan iki alan gibi olmuştur. Çünkü siyer tefsirsiz olmadığı gibi tefsirin de siyersiz olması mümkün değildir. Bundan dolayı ilk dönem Siyer kaynaklarının aynı zamanda Tefsir ilmi için de kaynak olduğunu söyleyenler de vardır.[34] Çünkü bu eser-

---

[32] Abdullah Ünalan, *agm*, S. II, 97.
[33] Ali Çelik, III, 5-6.
[34] Bkz; Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi", *DEÜİFD*, İzmir 2001, S. XIII-XIV, 205-215; İsmail

lerde Kur'ân ayetleriyle ilgili yazılı birçok bilgi bulunmaktadır.[35]

Diğer yandan Kur'ânî bir bilginin tespiti ve Hz. Peygamber'in (sav) o konudaki uygulamasındaki esprinin anlaşılmasında sîretin iyi analiz edilerek değerlendirilmesi zaruridir.[36] Dolayısıyla siyerin bütün İslamî ilim dallarına özelikle de Tefsir ilmine malzeme temin etmesi bakımından öneminin büyük olduğunu ortaya çıkmaktadır. Onun için Sîret bilgisi, Hz. Peygamber'in hayatına dair sadece kronolojik bilgiler olmayıp, Kur'anî verilerin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.[37]

Bu konuda İsmail Cerrahoğlu İbn İshâk'ın eserini inceleyerek tekrar yazan ve ilim dünyasına tanıtan İbn Hişâm'ı örnek vermektedir. Cerrahoğlu; "*İbn Hişam'ın bu eseri, Hazreti Peygamberin hayatına ışık tutması yönünden ehemmiyeti olduğu kadar, Kur'an, Tefsir, Hadis, Arap dili ve edebiyatı yönünden de son derece kıymetlidir. Hazreti Peygamber'in adım adım hayatı anlatılırken, nazil olan ayetler de zikredilmekte, onların nüzul (iniş) sebepleri açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Ayetlerin iniş sebeplerini bilmek, Kur' anı anlamanın ve onu tefsir edebilmenin şüphesiz en mühim unsurlarından biridir. Tefsir alanında Sahabeyi yücelten en mühim amil, onların nüzul sebeplerine vakıf olmalarıdır. Bu muhterem zevat, sebeplerle hükümler arasında münasebet tesis edebilmişlerdir. Ayetlerin iniş sebeplerini bilmek, bize sadece tarihi yönden değil, inana-*

Cerrahoğlu, "İbn Hişam ve Sîresindeki Garibu'l-Kur'anı", *AÜİF İslamî İlimler Dergisi*, Ankara 1977, S. III, 1-28.

35 Bunun için Bkz; Muhammed Abdurrahim, *et-Tefsîru'n-Nebevî*, Kahire 1992, 18-34.

36 Ali Çelik, III, 8.

37 Ali Çelik, III, 5-6.

nın imanını kuvvetlendirmek, inkâr edenin de doğru yolu bulmasına vesile olmak için, emredilen şeylerin hikmetini anlattığı gibi, ayetlerden kastedilen manada kolaylıkla anlaşılmış olur. İbn Hişam'ın bu eseri, nüzul sebepleri yönünden bir tez konusu yapılacak kadar önemlidir"[38] diyerek konunun önemini vurgulamaktadır.

Mevdûdî de Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ile Kur'an'ın diğer bir ifade ile siyer ile tefsirin et-tırnak gibi birbirine bağlı olduğunu birbirinden ayrıldığında, dinin gerçek manada anlaşılamayacağını ve doğru yolun bulunamayacağını belirtmektedir. Hatta bu konuda teşbihler yaparak şöyle demektedir; "*Kur'ân'ı Allah'ın Rasûlünden ayırdınız mı, bir yere varamazsınız. Kitap, Nebî olmadıktan sonra kürekçisi olmayan bir kayık gibidir. Bu kayıkla acemi yolcular, hayat denizinde ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, gitmek istedikleri yere varamazlar. Kitapsız bir peygamber ise, ışığı olmayan bir kılavuz gibidir. Bu gibi durumlarda insanlar, Allah'a varmak isterken, kendilerine yol gösteren kılavuza tanrı diyerek tapmaya başlarlar. Bunun birçok örneğini geçmiş kavimlerde gördük. Örneğin, Hindu'lar kendi peygamberlerinin hayatlarını unutup sadece kitaplarını kaptılar. Ama bu kitaplar onlar için, içlerinden çıkılmaz bir hale geldi. Ve nihayet kitaplarını da kaybettiler. Hıristiyanlar ise, kitaplarını unutup, Peygamberlerinin peşine takıldılar. O'nun kişiliği çevresinde dönmeye başladılar. Sonuç olarak, Allah'ın Peygamber'ini Allah'ın ışığı ve hatta Allah'ın oğlu yapmaktan kendilerini kurtaramadılar. Eski çağlarda olduğu gibi çağımızda da insan, İslâm nimetine ezelden beri süregelen yine şu iki kaynaktan ulaşabilir: Birincisi, Allah'ın Kelâm'ı (Kur'an-ı Kerim), ikincisi, Sîret-i Nebevî ki artık sadece Hz. Muham-*

[38] İsmail Cerrahoğlu, III, 2-3.

med (s.a.v)'in hayatı ve hadislerinde saklı bulunmaktadır. Her zaman olduğu gibi, bugün de insan İslâm'ın idrakine ancak Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'i de Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla kavrayarak varabilir. Her ikisini birbirinin yardımıyla anlayabilen kimse, İslâm'ı da anlayabilmiş demektir. Aksi takdirde ne din anlaşılabilir ne de doğru yol bulunabilir."[39]

Buna mukabil Siyer-i Nebi alanında çalışma yapanlarda, üzerinde durdukları bir olayın teyidi için varsa mutlaka ayeti delil olarak nakletmişlerdir.[40] Özellikle ilk dönem siyer yazarlarının büyük kısmı Hz. Peygamber'in (sav) hayatını anlatırken olayı naklettikten sonra, **وأنزل الله** diyerek konuyla alakalı ayet ya da ayetleri zikretmişlerdir. Diğer yandan Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in (sav) hayatıyla ilgili çok önemli bilgiler vererek, bu ilim için de en mutemet kaynak olmuştur. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'den (sav) gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bahseden çok sayıda ayet bulunmaktadır. Yine Kur'ân'ın tedricî olarak indirilmesi Hz. Peygamber (sav) ve içinde bulunduğu toplumun hayatıyla doğrudan ilgili olmasından dolayı onların ihtiyacına göre şekillenmiştir. Ayrıca Kur'ân'da Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn gazveleri, Tebük Seferi ve Hudeybiye Antlaşması gibi Hz. Pey-

---

[39] Ebu'l-Âlâ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücâdelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı,* Tercüme Ahmed Asrar, Üçüncü baskı, İstanbul 1992, I, 19-20.

[40] Bununla ilgili ilk dönem siyer kitaplarında çok sayıda örnek bulabiliriz. Örneğin; İbn İshak İfk Olayını anlattıktan sonra الله وأنزلdiyerek Nur Suresinin mezkûr ayetlerini zikretmektedir. (Bkz; İbn İshâk, *es-Sîre*, 450); Yine Hudeybiye Antlaşması yapıldıktan sonra, bunun için Fetih Suresinin 18-21 ayetlerini zikretmiştir. (İbn İshak, 465); Aynı şekilde İbn Hişâm, İbn İshâk'tan naklen aldığı haberlerin teyidi için çok sayıda ayet kullanmıştır. Örneğin; Bedir Savaşı sırasında Müzzemmil Suresinin konuyla ilgili ayetleri, kâfirle savaşma emri ayetleri, fey paylaşımı ve esirler ve ganimetler ile ilgili ayetleri zikretmiştir. (İbn Hişâm, 563-564, 567).

gamber (sav) dönemi olaylara yer verilir.[41] Bu olayları hazırlayan sosyal ve siyasî sebepler üzerinde durulmuş, özellikle de bazı şahısların özel durumunu da gayet titiz bir şekilde ortaya koymuştur.[42] Bundan dolayı ilk siyer yazarlarının en önemli ve sağlam kaynağı Kur'ân-ı Kerim olmuştur.[43] Hatta tefsir kaynaklarından istifade ederek siyer yazanlar da olmuştur.

İlk dönemlerde olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde de siyer yazarları, Siyer kaynaklarının yanı sıra doğrudan Tefsir kitaplarından da faydalanmışlardır. Eyüp Sabri Paşa, *Mahmudu's-Siyer* adlı eserini yazarken İmam Begavî'nin *Meâlimü't-Tefsir* adlı eserinden yararlandığını görmekteyiz.[44] Hatta yazar bu eserinde İmam Begavî'nin rivayetlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Garanik olayının anlatıldığı bölümde konuyla alakalı olarak müfessirlerin yorumlarına yer vermiş ve daha sonra da bu yorumları eleştiriye tabi tutarak tutarlı ve tutarsız tarafları göz önüne sermiştir. Dolayısıyla eser bu özelliğiyle bize tenkitçi tarihçiliğin örneğini sunmuştur.[45] Ayrıca Muhammed İzzet Derveze, "*Asru'n-Nebî ve Bietuhâ mine'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Dirâsât ve't-Tahlîlat el-Kur'aniyye*" isim-

---

[41] Bedir Savaşı için bkz: Âl-i İmran, 3/13,121,127,173,174; Enfal, 8/7-12, 19, 42-44, 67,71; Sâd, 38/11; Uhud Savaşı için bkz.: Âl-i İmran, 3/120-122,140-144,155,157,162,165-166,168,172; Hendek Savaşı için bkz.: Âl-i İmran, 3/9-25; Huneyn savaşı için bkz.:Tevbe, 9/25-26;Tebuk seferi için bkz.: Tevbe, 9/38-39,81,83,90 96,102,117-118; Hadîd, 57/7; Hudeybiye Antlaşması için bkz.: Fetih, 48/1-30; Mümtehine, 60/12.

[42] Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplumu,* Tercüme. Nureddin Yıldız, 1988, İstanbul, 29-30.

[43] Wim Raven, 35.

[44]Eyüp Sabri Paşa'nın *Mahmudu's-Siyer* adlı eserinin değerlendirilmesi için bkz; Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, "Osmanlıca Bir Siyer "*Mahmudu's-Siyer*" Kitabı Üzerine", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu,* (20-22 Nisan 2007), İstanbul 2007, 231-235.

[45] Hacıismailoğlu, 235.

li eserini,[46] tamamen Kur'an ayetleri ışığında yazmak suretiyle, bu konuda güzel bir örnek vermiştir.

C. İbn İshak'ın es-Sîre Adlı Eserinden Siyer-Tefsir İlişkisiyle İlgili Örnekler

İslam Tarihi'nde Hz. Peygamber'in (sav) hayatıyla ilgili Musa b. Ukbe'den (ö. 141/758) sonra ilk yazılı kaynak Muhammed İbn İshâk'ın *es-Sîre* adlı eseridir.[47] Gerçi İbn İshâk'tan önce de bazı eserler yazılmış ama hiçbiri bunu kadar meşhur olmamıştır.[48] Hatta İbn İshâk'tan sonra siyer alanında ortaya çıkan yazarların büyük kısmı da eserlerini bu kitabı referans olarak yazmışlardır.[49]

İbn İshâk eserinde Hz. Muhammed'in (sav) hayatından bahsettikten sonra, konuyla ilgili inen ayetleri de zikretmektedir. Yazar rivayet ettiği olayların siyer açısından doğruluğunu teyit etmek için nazil olan ayetleri delil

---

[46] M.İzzet Derveze'nin bu eseri Türkçeye Mehmet Yolcu tarafından "*Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* ismiyle tercüme dilmiş olup eserin ilk baskısı, 1989'da İstanbul'da yayınlanmıştır.

[47] İbn İshâk'ın güvenirliği hakkında yapılan çalışma için bkz; Mithat Eser, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği", *İSTEM (İslam Sanat, Tarih Edebiyat ve Musikisi Dergisi),* S. 13, 279.

[48] Muhammed Hamidullah İbn İshâk'tan önce siyer yazanların sayısının 27 olduğunu belirtmektedir. Bkz; Muhammed Hamidullah, *Siretü İbn İshak el-Müsemmatü bi-Kitabi'l-Mübtedei ve'l-Mea'asi ve'l-Meğazî*, Mukaddime; Arıca Şaban Öz, İslâm tarihçiliğinde İbn İshâk'tan önce başlangıç, risaleler ve cem' dönemlerinin olduğunu ve bu dönemlerde de Hz. Peygamber'in (sav) hayatından değişik kesitleri konu alan veya belirli bir râviye ait rivayetlerin sahife ve risalelerde toplandığını, cem' döneminde de dağınık ve sahifeler halinde olan bu malzemenin bir araya getirildiğini söylemektedir. Bkz; Şaban Öz, 90.

[49] İbn Hişâm eserini İbn İshâk'ın yazdıklarını naklederek şekillendirmiştir. Bundan dolayı bu bilgiler için **قال ابن اسحاق** demiştir. (Bkz; İbn Hişam, 558, 560, 563, 564, 566, vd.), Aynı şekilde el-Vâkidî *Kitâbu'l-Meğâzî*'sini ve Taberî de Tarihini yazarken bazen isim vererek bazen isim vermeden İbn İshâk'ı kaynak olarak kullanmışlardır. (Bkz; Vakıdî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğazî*; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut1429/2008.)

göstermiştir. Dolayısıyla Kur'ân ayetlerini de, Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Bundan dolayı İbn İshâk'ın eserinin ikinci kısmının büyük oranda Kur'ân tefsiri mahiyetinde olduğunu, kullandığı metodun çağdaşı olan Mukatil b. Süleyman'dan (ö. 150/767) farklı olmadığını söyleyenler olmuştur.[50]

Siyer-Tefsir ilişkisini ortaya koymak için İbn İshâk'ın eserinde rivayet ettiği ve anlattığı en önemli olaylardan birisini örnek olarak ele alacağız. Konunun teyidi için seçtiğimiz örnek ise Benî Mustalık gazvesi ve bu sefer sırasında meydana gelen olaylardır. Bu olayları hem İbn İshâk'ın anlatımının tefsire katkısı hem de müfessirlerin İbn İshâk'ın rivayetine bağlı kalarak mezkûr ayetleri tefsir etmelerini ortaya koymaya çalışacağız.

İslam Tarihi'nde, Müslümanların Benî Mustalık kabilesiyle yaptıkları savaştan[51] ziyade, münafıkların bu gazvede çevirdikleri entrikalar üzerinde durulmuştur. Çünkü münafıkların daha önce vukua gelen gazvelerde, Müslüman ordusunu zayıflatma çabalarının ve Müslümanların müşriklere ve Yahudilere karşı mağlup olmaları için besledikleri ümitleri, Hz. Peygamber'in (sav) stratejik hamleleri ile boşa çıkmıştır. Bu durum da onları başka planlar yapmaya itmiştir. Bu yeni planları ise, İslam toplumunu içten yıkmak için Müslümanlar arasında nifak çıkarmak ve onların birlik ve beraberliklerini bozmaktı.

Bunun için de münafıklar, Benî Mustalık gazvesi akabinde liderleri Abdullah b. Ubey ibn Selûl öncülüğün-

---

[50] Wim Raven, 36.

[51] Benî Mustalık Gazvesi'nin Müreysi denilen suyun bulunduğu yerde gerçekleştiği konusunda bkz; İbn İshak, 439; İbn Hişam, 839; Taberi, *Tarihu't-Taberi*, II, 109; İbnu'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el..Cezeri, *el-Kâmilu fi't"Tarih*, Beyrut, 1965, II, 192.

de Ensar ve Muhacirlerin arasını bozmak ve Cahiliye döneminde olduğu gibi fitne çıkararak kabileleri iç savaşa sürüklemek istiyorlardı. Ancak Allah'ın yardım ve Hz. Peygamber'in (sav) ferasetiyle Müslümanlar bu fitneye alet olmadılar. Münafıkların bu fitneleri ortaya çıkınca bu defa Hz. Peygamber'in (sav) şahsına ve eşi Hz. Aişe'ye iftira kampanyası başlattılar.

İbn İshâk eserinde Benî Mustalık Gazvesi'nin hicretin 6. yılı[52] Şaban ayında vuku bulduğunu belirttikten sonra, Asım b. Ömer b. Katade, Abdullah b. Ebî Bekir, Muhammed b. Yahya b. Hibban'dan oluşan isnad[53] silsilesini sıralamıştır. Savaşı, kabile başkanı Haris b. Dırar'ın öldürülmesinde dolayı Müslümanların kısa sürede kazandıklarını haber vermiştir.[54]

Daha sonra münafıkların muhacirler ile ensar arasını açmak için yaptıkları faaliyetler üzerinde durmaktadır. Seferden dönerken bir kuyu başında ordu konaklayınca, kuyudan su çekme hususunda Hz. Ömer'in hizmetçisi Cahcah b. Mesûd ile Sinan b. Veber el-Cühenî arasında meydana gelen anlaşmazlığı nakletmiştir. Bu olay üzerine Abdullah b. Ebî Selûl'un Ensârı, Muhacirler aleyhine kışkırtarak, fitne çıkarmak için yoğun bir çalışma içerisine girdiğini haber vermektedir. Hz. Peygamber'e (sav) Abdullah ibn Selûl'un muhacirler hakkında söyledikleri Zeyd b. Erkam tarafından iletilmesi üzerine, İb Selûl O'na gelerek böyle sözler söylemediğini ifade etmiş-

---

[52]Ancak muhakkik âlimler bu savaşın h. 5. senenin Şaban ayında gerçekleştiğini müşterek olarak söylemektedirler. Bkz; el-Vâkıdî, I, 404; Said Ramazan eI-Büti, *Fıkhu's-Sireti'n-Nebeviyye mea Mucezu li-Tarihi'l-Hilafeti'r-Râşide*, Beyrut, 1991, 297.

[53] İbn İshak'ın isnad kullanımı ile ilgili değerlendirme için bkz; James Robsen, "Ibn Ishaq's Use of The Isnad," *Bulletin of The John Rylands Library,* Manchester, Vol: 38, No: 2, 1952, 449-465.

[54] İbn İshak, 439.

tir. Ancak bundan kısa bir süre sonra Zeyd b. Erkâm'ı doğrulayan, İbn Übey'i ise yalanlayan Münafıkûn suresi nazil olmuş[55] ve bunun üzerine Hz. Peygamber fitneyi önlemek için günün sıcak saatlerinde orduyu harekete geçirdiğini bildiriyor.[56]

İbn İshak'tan sonra kendisini referans alan yazarlar, olayla ilgili olarak onun rivayetine bazı ilaveler yapmışlardır. İbn İshak fitne ile ilgili nazil olan ayetleri zikretmezken,[57] onun rivayetlerini kullanan İbn Hişm ise zikretmiştir.[58] Taberî'nin de konuyla ilgili zikrettiği ifadelerin büyük kısmı, İbn İshak'ın verdiği bilgiler ile örtüşmektedir.[59]

Münafikûn Suresi'ndeki mezkûr ayetleri, müfessirler İbn İshâk'ın, Asım b. Ömer b. Katade, Abdullah b. Ebî Bekir, Muhammed b. Yahya b. Hibbân kanalıyla anlattığı ifadeleri kullanarak tefsir etmişlerdir.[60] Konuyla ilgili ayetleri değerlendiren Mevdûdî, münafıkların amacının

---

[55] İbn İshak bu olay üzerine nazil olan ayetleri zikretmemiştir. Ancak talebesi olan İbn Hişam İbn Selul'un nifakı üzerine inen ayetler indiğini ve Hz. Peygamber'in (sav) Zeyd b. Erkam'ın kulağını tutarak "*Ey çocuk! Kulağın vefakârlık ederek görevini yaptı. Allah senin sözünü tasdik etti"* ilave ettiğini görüyoruz. Bkz; İbn Hişam, 841.

[56] İbn İshak, 440-441.

[57] Ele aldığı korularla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra ayetleri zikretme konusunda çok hassas olduğunu gördüğümüz İbn İshâk'ın, böyle önemli bir konuda ayetleri zikretmemesi çok dikkat çekicidir. Kendisinden nakil yapan İbn Hişâm gibi muahharûn ayetleri zikretmişlerdir. Takipçilerinin ayetleri zikretmesini göz önüne aldığımızda, eserinin çok sayıda nüshasının olduğu söylenilen İbn İshâk'ın ayetler, orijinal nüshasında olup da sonraki nüshalardan çıkarılmış olma ihtimali akla gelmektedir.

[58] Bkz; İbn Hişâm, 841.

[59] Bkz; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, II, 109-111.

[60] Ebu Musa Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakîki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vîl,* Mısır 1966, III, 52; Ebû Cafer Muhammad b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yayınevi, VIII, 297; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yay. İstanbul 1993, VII, 339-343.

Peygamber ve Ebu Bekir'in şerefine ve namusuna saldırmakla muhtemelen amaçları, İslam'ın en büyük serveti olan yüksek manevi üstünlüğü sarsmak ve Muhacirle Ensâr ve Ensâr'ın iki kabilesi olan Evs ile Hazrec arasında bir iç savaş çıkarmak olduğunu belirtmiştir.[61] Nitekim Münafıklar, söz konusu iki Müslüman kabileyi birbirine düşürmek için aynı savaşta, Müreysi suyunun başında yaptıkları nifakla, Ensar ile Muhacirün arasında kavganın çıkmasına sebep olmuşlardır.[62]

İbn İshâk'ın eserinde bütün boyutlarıyla ele aldığı diğer bir olay da Benî Mustalık seferinden dönüşte vukua gelen İfk hâdisesidir. Bu olay Benî Mustalık Gazvesi'nin bir ayrıntısı olması sebebiyle de siyer kitaplarında, Nûr suresinin açıklanması bakımından tefsir kaynaklarında, Hz. Aişe'nin anlattıklarından dolayı hadis literatüründe geniş bir şekilde ele alınmıştır.[63] Nitekim bu gazve sırasında münafıkların Hz. Aişe'ye attığı iftira ve onun durumunu bildiren olaylar Kur'ân kaynaklı olmuş ve Nûr suresinde anlatılmıştır. Dolayısıyla söz konusu gazve ve iftira hadisesi, hem siyer hem de tefsir kaynaklarının konusu olmasıyla bu iki ilim dalı birbirini teyit edici bilgilerle olayları anlatılmışlardır.

Bu hâdise Münafıkların Hz. Peygamber (sav) ve yakınlarını zor duruma düşürmek için nasıl bir faaliyet içerisinde bulunduklarını göstermesi açısından çok önem arz etmektedir. Çünkü İslam tarihinde, hem meydana

---

[61] Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Komisyon, İstanbul 1996, III, 447.

[62] lbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1405/1985, II, 65; lbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 158-159; Muhammed Ebu Şuhbe, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Davi'I-Kur'an ve's-Sünne,* Beyrut 1992. II, 254-255; Muhammed Hudari Bek, *Nuru'I-Yakin fi Sireti Seyyidi'I-Murselin,* tahkik, Nayif el-Abbas vd., Beyrut 1989, 159.

[63] Mustafa Fayda, "İfk Hâdisesi", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 509.

geldiği toplumda derin izler bırakmış hem de daha sonraki dönemlerdeki hâdiselere tesir edecek kadar önemli olan birtakım olaylar yaşanmasına sebep olmuştur.[64] İfk hâdisesi münafıkların en büyük amacının sürekli Müslümanlar arasına fitne sokmak olduğu bir kere daha ortaya çıkarmıştır. Onlar Hz. Aişe'ye iftira atarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Hafsa'ya iftira etmekle Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'le (sav) arasını açmak istiyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebu Bekir'in şeref ve haysiyetini toplum nazarında yok etmek için var güçleriyle çalışmışlardır.

İfk denilen bühtanın toplumda kişiyi rencide eden ve derin izler bırakan bir iftira olduğunu herkes biliyordu. Haliyle temeli yalan ve iftira olan bu fiilin insana olumsuz yönde çok büyük etkisi olmaktadır. Bundan dolayı da ifk, kişiye ansızın ulaşıncaya kadar kendisinin bile hiç hissetmediği bir bühtan olarak tarif edilmiştir.[65] Hz. Aişe'nin böyle bir bühtanla karşı karşıya kalması, olayın boyutunun ne kadar büyük olduğunu göstermesinden dolayı, Benî Mustalık kabilesine karşı kazanılan zafer unutulmuş ve tamamen bunun üzerine odaklanılmıştır.

İbn İshâk eserinde bütün haberleri rivayet ederken yaptığı gibi, bu hâdiseyi de kendisine kadar ulaştıranların isimlerini zikrediyor. İsnadında önce ez-Zührî, Alkâme b. Vakkâs, Saîd ibn Cübeyr, Urve b. ez-Zübeyr ve Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe isimlerini zikrediyor. Bu isimlerden aldığı bilgileri toplayarak hâdiseyi yazdığını belirtiyor.[66] Daha sonra hâdiseyle ilgili tekrar bir silsile sunu-

---

[64] Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Erzurum 15/2001, 343.
[65] ez-Zemahşeri, III, 52.
[66] İbn İshak, 444.

yor. Bu silsilede ise Yahya b. İbâd b. Abdillah b. ez-Zübeyr ve onun babası, Abdullah ibn Ebî Bekr, Umra binti Abdurrahman ve Aişe isimleri belirtilmiştir. Sonra haberi aldığı kişilerin hepsinin bir önceki raviden duyduklarını ve sıka olduklarını bildiriyor. İsnadı ortaya koyduktan sonra da hadiseyi bütün ayrıntılarıyla Hz. Aişe'nin anlattığı ifadelerle aktarıyor.[67]

Tefsir kaynakları bu hadiseyle ilgili ayetlerin nüzul sebeplerini açıklarken de öncelikle İbn İshâk'ın *Sire*'sine başvurmuşlardır. Birçok tefsir İbn İshâk'ın kullandığı isnada dayanarak mezkûr ayetlerin sebebi nüzulünü ortaya koymuştur. Taberî, tarihinde olduğu gibi İbn İshâk'ın silsilesinde olan Hişam b. Urve ve Urve b. Zübeyr ile devam ederek Hz. Aişe'nin ifadeleriyle ayetlerin nüzûl sebebini ortaya koyuyor.[68] es-Suyûtî ise adı geçen ayetlerin nüzûlü ile ilgili hâdiseyi, Buharî ve Müslim gibi hadis ravileri ile Taberî'yi zikrettikten sonra İbn İshâk'ta da geçen ifadelerle Hz. Aişe'nin ağzından naklediyor.[69] Ancak Suyûtî burada İbn İshâk'ın ismini zikretmiyor. İbn Kesîr de tefsirinde, İbn İshâk'ın silsilesindeki ravileri sayarak, hâdiseyle ilgili ayetlerin nüzûl sebebini Hz. Aişe'nin ifadeleriyle anlatmış ve sonra da yorumlamıştır.[70]

Daha sonraki dönemlerde yazılan *el-Hidâye ila Bulugi'n-Nihâye*,[71] *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*[72] ve *Rûhu'l-*

---

[67] İbn İshak, 444-450.

[68] Bkz; Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an*, Tahkik, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire 1422/2001, I. Baskı, XVII, 189-221

[69] Celaleddin esSuyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur et-Tefsiru bi'l-Me'sûr*, Tahkik, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire 1424/2003, XI, 663-685

[70] Bkz; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, İstanbul 1991, XI, 5791-5809.

[71] Bkz; Ebu Muammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ Bulugu'n-Nihâye*, I. Baskı, Birleşik Arap Emirlikleri 1429/2008,

Beyân[73] gibi tefsirlerde de aynı şekilde müfessirler, seleflerinin rivayetlerine bağlı kalarak, söz konusu ayetlerin nüzûl sebebini açıklarken hadiseyi İbn İshâk'ta geçen rivayetler doğrultusunda nakletmişlerdir. Günümüzde yazılan tefsirler de söz konusu ayetleri tefsir ederken İbn İshâk'ın veya ona yakın olan ifadeleri yahut da ondan rivayet edenlerin isimlerini kullanmışlardır.[74]

Sonuç olarak İbn İshâk bu eseriyle, çağdaşı Mukatil b. Süleyman gibi müfessirlere kaynak olmuştur. Özellikle de eserini tekrar yazarak daha sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan İbn Hişâm kanalıyla müfessirlere bir metot ve bakış açısı sağlamıştır. Bu da gösteriyor ki, başta İbn İshâk olmak üzere siyer kaynakları iyice bilinmeden, Kur'ân sureleri ve ayetlerinin açıklanması yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı siyerle tefsir arasında karşılıklı büyük bir iletişim bulunmaktadır. Bu iletişimi de günümüze kadar yazılan binlerce cilt tefsir ve siyer kitaplarının varlığı ispat etmektedir.

Sonuç

İslam'ın temel ilimleri olan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam disiplinleri doğmadan önce, tabiûn dönemindeki Müslümanlar Hz. Muhammed'in (sav) hayatını öğrenmek için, seleflerinden duydukları haberleri yazıya geçirmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in (sav)

VIII, 5041-5049.

72 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1361/1942, XII, 195 vd.

73 Bkz; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, İhtisar M. Ali Sâbûnî, Damla Yayınevi, İstanbul 1995, V, 498-497.

74 Bkz; Elmalılı Hamdi Yazır, V, 368-371; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Ter. Komisyon, Hikmet yay. İstanbul tarihsiz, X, 389-409; Tahsin Emiroğlu, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Konya tarihsiz, VIII, 152-160.

hayatının bütün yönlerini ele alan eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu alanda yazılıp da günümüze kadar ulaşan ilk eser de Muhammed ibn İshâk'ın "*es-Sîre"*sidir.

İbn İshâk'ın ismi geçen eseri İslamî ilimlerin anlaşılmasında Kur'ân'dan sonra önemli kaynaklardan birisi olma özelliğini taşımaktadır. Çünkü İslam Tarihi'nde henüz ilimlerin tedvin edilmediği bir dönemde bir sîre kitabı olarak yazılmış olmasına rağmen bütün İslamî ilimlerin, onu kaynak alarak istifade edebileceği çok sayıda rivayetler bulunmaktadır. Bundan dolayı başta Hadis ve Tefsir ilimleri olmak üzere Fıkıh ve Kelam ilimleri de kendi kendi alanları ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken Kur'ân ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in (sav) yaşamından örnekler vermeleri gerekmektedir. Bunları da ancak başta Kur'an ve Hz. Muhammed'in (sav) hayatını ilk olarak yazıya geçirmiş olan Muhammed ibn İshâk'ın "*Sîre*"sinde bulmuşlardır.

İslam Tarihi'nde Hz. Peygamber'in (sav) hayatını yazan müellifler başta olmak üzere, diğer İslamî ilimler alanında çalışan kişiler İbn İshâk'tan azami ölçüde istifade ettikleri yazdıkları kitaplarda verdikleri bilgilerden anlaşılmaktadır. Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen bir şahsın siyere müracaat etmeden ayetlerin nüzûl sebebini bilemeyeceği aşikârdır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Sünnet'ini araştıran bir kişi de, sünnetten daha kapsamlı olan sîreye mutlaka bakması gerekmektedir. Netice itibariyle Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimleri, bilimsel birer disiplin olabilmelerini, araştırmacıların da söz konusu alanlarda derinlik kazanabilmeleri için Kur'ân'dan sonra mutlaka Siyeri iyi bilmeleri gereklidir.

Kaynaklar

-Abdurrahim, Muhammed, *et-Tefsîru'n-Nebevî*, Kahire 1992.

-Bağdadî, Hatîb, *Tarihu Bağdad ev Medinetu's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz, I.

-Bek, Muhammed Hudari, *Nürü'I-Yakin fi Sireti Seyyidi'I-Mürselin,* tahkik, Nayif el-Abbas vd., Beyrut 1989.

-Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, İhtisar M. Ali Sabûnî, Damla Yayınevi, İstanbul 1995, V.

-Büti, Said Ramazan, *Fıkhu's-Sireti'n-Nebeviyye mea Mucezu li-Tarihi'l-Hilafeti'r-Râşide*, Beyrut, 1991.

-Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Hişam ve Sîresindeki Garibu'l-Kur'anı", *AÜİF İslamî İlimler Dergisi*, Ankara 1977, S. III.

-Çelik, Ali, "Kur'an ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîretin Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. III.

-Derveze, M.İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* Çev. Mehmet Yolcu, I. Baskı, İstanbul 1989.

-Dûrî, Abdülaziz, Bahsun fî Neş'eti İlmi't-Tarih İnde'l-Arab, Beyrut 1983.

-Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-Hidaye ilâ Bulugu'n-Nihaye*, I. Baskı, Birleşik Arap Emirlikleri 1429/2008, VIII.

-Ebu Şuhbe, Muhammed es-Siretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'I-Kur'an ve's-Sünne, Beyrut 1992. II.

-Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yay. İstanbul 1993, VII.

-Emiroğlu, Tahsin, *Esbâbü'n-Nüzul*, Konya tarihsiz, VIII.

-Eser, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshak'ın Güvenilirliği", *İSTEM (İslam Sanat, Tarih Edebiyat ve Musikisi Dergisi),* sayı 13.

-Fayda, Mustafa, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu,* İzmir 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay.

-Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan "Osmanlıca Bir Siyer "*Mahmudu's-Siyer*" Kitabı Üzerine", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu,* (20-22 Nisan 2007), İstanbul 2007.

-Hamidullah, Muhammed, *Siretü İbn İshak el-Müsemmatü bi-Kitabi'l-Mübtedei ve'l-Mea'asi ve'l-Meğazî'nin tahkik ve ta'lîki*, Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1401/1981.

-İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Tahkik; Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şalbî, Dâru İbn Kesir, Beyrut-Dımeşk 1426-2005.

-İbn İshak, Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Tahkik, Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.

-İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Tahkik, Ahmed Abdülvahhab Fetîh, Daru'l-Hadîs, Kahire 1414/1994.

-İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, İstanbul 1991, XI.

-İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab,* Tahkik; Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Maarif, I-VI, Kahire, II, 797.

-İbnu'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezeri, *el-Kâmilu fi't-Tarih*, Beyrut, 1965.

-Kara, Seyfullah, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Erzurum 15/2001.

-Kardavî, Yusuf, *Sünnet-i Anlamada Yöntem*, Kayseri, 3.

Baskı, s. 95.

-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1361/1942, XII.

-Kutub, Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'an*, Ter. Komisyon, Hikmet yay. İstanbul tarihsiz, X.

-Küçükaşçı, Mustafa Sabri, İbn İshak'ın Hayatı, İstanbul Ocak 1996, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Öneri*, C. I, S. 4.

-lbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1405/1985, ll.

-Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücâdelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı,* Tercüme Ahmed Asrar, Üçüncü baskı, İstanbul 1992.

-Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, Komisyon, İstanbul 1996, III.

-Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İslâm Tarih, sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR) Yay. İstanbul 2008.

-Özdemir, Mehmet, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal,* İstanbul 2008, C. IV, S. III.

-Özel, Mustafa, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişam'ın es-Sîresi", *DEÜİFD*, İzmir 2001, S. XIII-XIV.

-Raven, Wim, "Sîra and the Qur'ân", *Encyclopaedia of the Qur'ân,* Leiden-Boston 2006.

-Robsen, James, "Ibn Ishaq's Use of The Isnad," *Bulletin of The John Rylands Library,* Manchester, Vol: 38, No: 2, 1952.

-Robson, James, Ter. Talat Koçyiğit, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", *AÜİFD*, C. X, Ankara 1962, s. 120.

-Suyûtî, Celaleddin, *ed-Dürrü'l-Mensur et-Tefsiru bi'l-Me'sûr*, Tahkik, Abdullah b. Abdulmuhsin et-

Turkî, Kahire 1424/2003, XI.

-Taberi, Ebû Cafer Muhammad b. Cerir, *Taberi Tefsiri*, (*Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an)*, Tahkik, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1422/2001, XVII.

-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut1429/2008.

-Tayşi, Serhan, "İslamî Tarih Düşüncesi ve İlk Dönem Tarih Yazıcılığı", *İlim ve Sanat* (Tarih ve Tarihçiliğimiz), İstanbul 1992.

-Umerî, Ekrem Ziya, *Medine Toplumu,* Tercüme. Nureddin Yıldız, İstanbul 1988.

-Ünalan, Abdullah, "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2009, S. II.

-Vakıdî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğazî*, Daru'l-Kutubi'lİlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

-Vakidî, *Kitabu'l-Megazi* Tahkik, Marsden Jones, Alemü'l-Kütüb, 1404/1984.

-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessese er-Risale, Beyrut 1412/1992, VII. 35.

-Zemahşeri, Ebu Musa Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavil fî Vücuhi't-Te'vîl, Mısır 1966.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Yrd.Doç.Dr. Ali CAN[*]

Özet

Müteşâbih konusu İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze uzanan süreçte en çok tartışılan kavramlar arasında yer almaktadır. Manası itibariyle kapalı olan müteşâbih kavramı çerçevesinde değişik yorumlar ve görüşler ortaya konmuştur. Selef âlimleri, müteşâbihlerin yanlış anlaşılması ihtimaline binaen tevakkuf etmeyi önemserken halef âlimleri ise selefin metoduna saygılı davranmakla birlikte bu nasların te'vil edilmesi görüşünü savunmuşlardır. İşte bu makale, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde adından söz ettiren ve genel itibariyle halefin çizgisinde yürüyen Aliyyü'l-Kârî'nin yakın zamanda matbû hale getirilen tefsirinden hareketle müteşâbih âyetlere yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Aliyyü'l-Kâri, Müteşâbih, te'vîl, halef, selef, ru'yetullah, hurûf-u mukattaa.

Aliyyu'l-Qari's Approach To Metaphorical Verses

Abstract

Metaphorical or allegorical verses (ayat al-mutashabih) have been among the most intensely discussed topics of Qur'anic interpretation since the early days of Islamic scholarship. Mutashabih as a term connotes a verse whose meaning is not definitive. Salaf (predecessors, former scholars) prefered to remain neutral about these verses, as they were concerned of possible misinterpretations, whereas khalaf (later scholars, successors), while maintaining their deep respect for the formers' decision, defended that they had to develop commentaries. Renowned for his contributions to almost all disciplines of Islamic scholarship, Aliyyul-Qari can be considered to have walked in

[*] Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi,

the footsteps of the successors. This paper aims to explore his approach to metaphorical verses based on his recently printed Qur'anic interpretation.

Key words: *Aliyyul-Qari, ayat al-mutashabih (metaphorical verses), ta'wil (commentary), khalaf (laters scholars), salaf, (predecessors, former scholars), ru'yatullah (seeing God), al-huruf al-muqatta'a (isolated letters)*

1.Giriş

İslâmın en temel kaynağı olan Kur'an, kolaylıkla anlaşılabilen muhkem esasları ihtiva ettiği gibi anlamı itibariyle kapalılık arzeden ve anlaşılmasında bir takım zorluklar bulunan müteşâbih beyanları da kapsamaktadır. Yüce Allah Kur'ân'ı iç içe halkalar halinde değişik mana dairelerini ihtiva eden bir kitap olarak indirmiştir.[1] Kur'an'da yer alan bu muhkem-müteşâbih ayrımının temel dayanağı ise Âli İmrân sûresindeki şu âyeti kerimedir: "*Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. Onun âyetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşâbih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: "Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir." derler."*[2]

Yüce Allah bu ayette Hz. Peygamber'e inzal edilen kitabın muhkem ve muteşabih ayetlerden meydana geldiğini, muhkem ayetlerin kitabın temelini oluşturduğunu belirttikten sonra kapleri haktan sapmaya meyilli olanların fitne çıkarmak ve nesnel anlamı çarpıtmak maksadıy-

[1] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili,* İstanbul, 1971, 2/1042-1043.
[2] Âl-i İmrân, 3/7.

la müteşâbih âyetlerin teviliyle uğraştıklarına dikkat çekmiştir. Buna göre Kur'ân'ın çok büyük bir kısmı muhkem olup açık ve anlaşılabilir beyanlardan oluşmakta, bir kısmı müteşâbih olup bunların te'vilini ilimde derinlik sahibi olanlar bilebilmektedir.[3] Ancak burada hangi ayetlerin müteşâbih olduğuna ya da muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla ne kastedildiğine yönelik bir açıklamada bulunulmamıştır. İşte bu noktada tarihten günümüze, değişik ekoller ve gruplar tarafından müteşâbihin tanımı ve mahiyeti tartışılmış, hangi âyetlerin müteşâbih kabilinden olduğu ve nasıl yorumlanmaları gerektiği noktasında da yoğun gayretler ortaya konulmuştur. Bu yoğun gayretler çerçevesinde tefsir külliyatımızda değişik ekoller ve bu ekollere bağlı farklı yorumlar öne çıkmıştır.[4]

Biz "Aliyyü'l-kârî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımı" adlı bu makalemizde, başta fıkıh, kelam, hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen hepsinde değişik eserler kaleme alarak çok yönlü bir âlim profili çizen Âliyyü'l-Kârî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımını son dönemde matbû hale getirilen *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-furkân* adlı tefsirden hareketle incelemek istiyoruz.[5] Bu konuya geçmeden önce müellifimizin hayatına ve ilmî kişiliğine burada kısaca temas etmek istiyoruz.

2. Aliyyü'l-Kârî'nin Kısaca Hayatı ve İlmi Kişiliği

Kıraat ilminde şöhret sahibi olmasından ötürü el-

---

[3] Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, nşr: Heyetü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990, III/135-136.

[4] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 100-106.

[5] Aliyyü'l-Kâri'nin bu tefsiri henüz yazma halinde iken Abdülbaki Turan tarafından doktora çalışması olarak incelenmiştir. Bkz. Abdülbaki Turan, *Aliyyü'l-Kâri'nin Hayatı, Eserleri ve Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsîrindeki Metodu,* (Doktora Tezi) Konya, 1981.

Kârî, Herat denilen yerde dünyaya geldiğinden el-Herevî ve Mekke'de ikâmet ettiğinden dolayı da el-Mekkî, ilmî seviyesi yüksek olduğu içinde Molla diye anılan Aliyyü'l-Kârî'nin[6] doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi verilmemektedir.[7] Herat'ta dünyaya gelen Aliyyü'l-Kâri, bu şehirde ilmî donanımını tamamladıktan sonra Mekke'ye hicret etmiştir. Kaynaklarda hicret yılıyla ilgili de bir tarih zikredilmemiştir.[8] Hattatlığı ile de meşhur olan Aliyyü'l-Kârî'nin her sene kendi el yazısı ile Mushaf-ı Şerif yazdığı ve bunu satarak geçimini temin ettiği ifâde edilmektedir.[9] İlmî yönden oldukça bereketli bir ömür geçiren Aliyyü'l-Kâri, 1014/1605 senesinde Mekke'de vefat etmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre onun vefat haberini işiten dönemin Mısır ulemâsı, Ezher câmiinde gıyaben cenaze namazı kılmıştır.[10] Bu da Aliyyü'l-kâri'nin daha hayatta iken ilmî olarak kendisini ispatlamış olduğunu ve yaşadığı devirdeki âlimlerin teveccühünü kazandığını göstermektedir.

Yaşadığı dönemde pek çok âlimin ilgisini çeken ve bir çok sahada eserler kaleme alan Aliyyü'l-Kâri'nin hayatı hakkında yapılan bir çalışmada, ona nispet edilen eser

---

[6] Aliyyü'l-Kâri'nin hayatı ile ilgili detaylı bilgi almak için bu konuda Halil İbrahim Kutluay'ın arapça mastır tezi olarak hazırlamış olduğu *el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fî ulûmi'l-hadîs* adlı eserine bakılabilir. Zira Kutluay, bu eserinde Aliyyü'l-Kâri ile ilgili bilgi veren önceki kaynaklardan da istifâde etmek suretiyle, müellifin hayatı ve eserleri hakkında oldukça derli toplu bilgiler vermiştir.(bkz. Halil İbrahim Kutluay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fî Ulûmi'l-Hadîs,* Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyîn, ts.)

[7] Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârif, *el-A'lam*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002, V/12; Muhibbi, Hulâsatü'l-Eser, Beyrut, Dâru Sâdır, ts, 1283, III/185; Kettânî, er-Risâletü'l-Müstatrefe, İstanbul, 1986, s. 153; Ayrıca bkz. Halil İbrahim Kutluay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fî Ulûmi'l-Hadîs,* s. 51.

[8] Ziriklî, el-A'lâm, V/12; Kutluay, el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fî Ulûmi'l-Hadîs, s. 53.

[9] Ziriklî, el-*A'lâm*, V/12.

[10] Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, s. 186.

sayısının tam tespit edilemediği ifâde edilmekle birlikte müellife ait bilinen eser sayısının 148 adet olduğu vurgulanmıştır.[11] Öte yandan Aliyyü'l-Kâri'nin hayatı hakkında yazılan bir makale de ise müellife ait 129 eserin olduğu aktarılmış ve her bir eserin matbu ise basıldığı yeri, mahtût ise kayıtlı olduğu yazma eser kütüphanesi kayd edilmiştir.[12]

Oldukça zengin bir ilmî miras bırakan Aliyyü'l-Kâri'nin bütün eserleri hakkında bilgi vermek makalemizin hacmini aşacağından dolayı, burada sadece müellifin en meşhur eserlerinden bazılarını zikretmekle yetineceğiz. Aliyyü'l-Kâri'nin fıkıh sahasında kaleme aldığı *Fethu Bâbi İnâye bi şerhi'n-nukâye'si,* akîde alanında, Ebû Hanîfe'ye ait Fıkhı'l-Ekber'in şerhi olan *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber* adlı eseri; hadîs alanında *el-Esrâru'l-merfûa fî ahbâri'l-mevzûa, Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh, Şerhu'l-müsnedi'l-İmam Ebû Hanîfe ve Şerhu'ş-Şifâ li Kâdı Iyâz* adlı eserleri ve tefsir sahasında yakın zamanda matbû hâle getirilerek ilim ehlinin istifadesine sunulan *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l- furkân*[13] adlı eseri, diğerlerinden daha ziyade maruftur. Araştırmamızda bu tefsirden yararlanmak suretiyle Aliyyü'l-Kârî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Genel itibariyle işârî bir özellikte bulunan bu tefsir, hem dirayet hem de rivâyet özelliğini taşımaktadır. Bu çerçevede onun âyetlerin tefsîrinde önce zâhiri yorumu ortaya koyup ardından işâri yorumları zikretmesi, tefsirini diğer

---

[11] Halil İbrahim Kutluay, el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fi Ulûmi'l-Hadîs, s. 115)

[12] Cağfer Karadaş, "Aliyyü'l-Kâri'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri" *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, sayı: 5, cilt: V, 1983.

[13] Ziriklî, *el-A'lâm*, V/12; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcumi Musannefi Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414, VII/100.

tefsirlerden farklı kılmıştır. Bununla birlikte söz konusu tefsir, özellikle sûfilerce serd edilen pek çok yorumu günümüze taşıması yönüyle ayrıca önem arz etmektedir.[14] Onun işârî yorumlarını naklettiği âlimlerin başında, Sülemî, Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Necmeddin Dâye gelmektedir. Müellif eserinde, İmâm Kuşeyri'den alıntıda bulunurken ondan "üstad" diye söz etmektedir.[15] Ayrıca Aliyyü'l-Kârî'nin tefsirinde dikkatimizi çeken bir diğer nokta ise, onun 113 sûrenin başında yer alan besmeleyi, her seferinde değişik açılardan tefsîr etmesidir. Hiç şüphesiz besmeleye yönelik bu yaklaşım, onun tefsirine farklı bir özgünlük katmıştır.

Müellifimizin hayatına ve eserlerine kısaca bu şekilde göz attıktan sonra şimdi de konumuzun daha iyi anlaşılması için müteşâbih ayetlerin yorumunda dikkat çeken temel yaklaşımlara değinmek istiyoruz.

3.Müteşâbih Âyetlerin Yorumunda Temel Yaklaşımlar

Kur'an'ın anlaşılmasında muhkem-müteşâbih ayrımının dikkate alınması zaruri bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada müteşâbih ve muhkem kavramlarına ait genel geçer bir tanımlamada bulunmak, konumuzun daha iyi anlaşılması açısında son derece faydalı olacaktır. Mütaşabih, manaları kesin olarak bilinemeyen veyahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup bu manalardan birisini tercihde zorluk söz konusu olan

---

[14] Aliyyü'l-Kâri'nin Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı tefsirinin müstakil olarak incelenmesi gerekmektedir. Makalemizin sınırlarını aşmamak için detaya girmek istemiyoruz.

[15] Aliyyü'l-Kâri'nin Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/25; Ayrıca bkz. Abdülbaki Turan, Aliyyü'l-Kâri'nin Hayatı, Eserleri ve Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsîrindeki Metodu, s. 31-32.

ayet, kelime ya da harflere denir. Muhkem ise kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilecek derecede açık olan, nazım ve telifi itibariyle bir ihtilafa yol açmayan ve tek bir anlama delalet eden ayetlere denir.[16] Buna göre anlamı açık, kesin, ifade ettiği mâna tek olup, açıklanması için başka delile ihtiyaç duymayan ve manası zahirinden anlaşılan âyetler muhkem iken nassları birden fazla anlamı içermesi sebebiyle hem manası zahirinden anlaşılmayan hem de manası hakkında kesin bir hüküm verilmeyen dolayısıyla da anlaşılması için başka delile ihtiyaç hissettiren ayetler de müteşâbih kategorisine dâhil olmaktadır.[17] Bu özelliğinden dolayı müteşâbih lafızlar, İslam dininde çeşitli fikir ayrılıklarını netice vermiş, değişik İslamî ekoller arasında müteşâbihlerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair birbirinden çok farklı metodlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Hatta denilebilir ki müteşâbih ayetlerin tevili meselesi, eskiden bugüne tefsir tarihinin en problematik konularından birini oluşturmaktadır. Geçmişten günümüze selef metodu, teşbih metodu, nefy-ta'til metodu ve halef metodu olmak üzere dört ana ekol müteşabihlerin anlaşılmasında öne çıkmıştır. Şimdi bu dört temel ekole ana hatlarıyla değinmek, konumuzun bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine vesile olması yönüyle faydalı olacaktır.

1. Selef Metodu: Müteşâbih âyetlerin yorumunda selef âlimlerinin yaklaşımı, nasları olduğu gibi kabul edip, keyfiyeti hakkında yorum yapmama şeklinde olmuştur.[18] Bir başka deyişle, selef âlimlerinin müteşâbih

---

[16] Muhsin Demirci, Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 38-39.

[17] Abdü'l-Cebbâr Kâdi, Ebû'l-Hasen Kâdi'l-Kudât Abdu'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* nşr. Abdü'l-Kerim Osman, Kahire, 1965, s. 600.

[18] Selefin müteşâbih ifâdeler karşısındaki metodunu görmek için bkz. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam, Mecmuatü Resâili'l-İmâm el-*

naslar karşısındaki tutumu takdîs, tasdîk, aczi itirâf, sükût, imsâk, keff ve teslîm şeklinde hulasa edilebilir. Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzîh etmeye takdîs, nakledilen haberlerin doğruluğuna şeksiz şüphesiz inanmaya tasdik, müteşâbih nasları anlama ve yorumlama da kendisini yetersiz ve bunların anlaşılmasının kendi görev ve mesuliyeti olmadığını hissetmek aczi itirâf, bu gibi naslar hakkında soru sormaktan kaçınmaya sükût, teşâbüh içeren hadîsleri aklî delillerden yola çıkarak te'vîl etmekten uzak durmaya imsâk, kalbi zedeleyecek her türlü düşünce ve araştırmadan sakınmaya keff, ehli ma'rifetin müteşâbihât hakkındaki yorumlarına itimat etmeye ve onların görüş ve izahlarını yeterli görüp, onların görüşlerine tâbi olmaya da teslîm denegelmiştir.[19] Selefin müteşâbih âyetler karşısındaki bu temel yaklaşımlarını, "nasları yoruma tâbi tutmadan geldiği gibi kabul etmek" şeklinde ifâde etmek mümkün olmakla birlikte[20] onların bu tutumlarını "Bila keyfe" doktirini[21] veya "Tevakkuf Mesleği" şeklinde nitelemek de imkân dâhilindedir.[22] Selef metoduna örnek vermek gerekirse, bir gün Ümmü Seleme'ye istivânın mahiyeti ile ilgili soru sorulmuş, o'da bu soruya *"İstivâ vardır, ancak onu akl etmek zordur. Onun varlığını kabul etmek imandandır, olmadığını*

Gazzâlî, Beyrut: Dâru'l-Fikr 2010, s. 301-302; Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiye ve Metod Anlayışı*" Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 2, s. 25-48 Aralık, Sivas, 2004.

[19] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm,* s. 301-302.

[20] M.Hayri Kırbaşoğlu, Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi, Otta Yay, Ankara, 2011. s.130.

[21] Bu konuda yazılan makale için bkz., Abrahamov, Binyamin, "Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslam Kelâmındaki Temelleri" çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 2, s. 213-226.

[22] Metin Yurdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Kayseri, 1983, s. 255-257.

iddia etmek ise küfürdür."[23] şeklinde cevap vermiştir. Mâlik b. Enes (ö.179/795), Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın bid'at olduğunu ifâde etmiş ve çevresindekileri bundan sakındırmıştır.[24] Abdurrahman b. Mehdî, İmam Mâlik'in, "*Sahâbe ve tâbiûn diğer konular hakkında konuşmalarına rağmen, müteşâbih naslarla ilgili konuşmamışlardır. O halde bu naslar hakkında konuşmak batıldır."* dediğini aktarmıştır.[25] Ayrıca İmam Mâlik'in kendisine الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *"Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir."*[26] ayetindeki istivânın mahiyeti hakkında soru soran kimseye "*İstivâ malum, keyfiyeti mechul, ona iman etmek vâcip, onun hakkında soru sormak ise bid'attir.*"[27] şeklinde cevap vermesi de selefin müteşâbih rivâyetler karşısındaki tutumunu açıkca göstermektedir. Zikredilen bu örneklerden hareketle şunu ifade edelim ki selef âlimleri, müteşâbih nasslar karşısında tevakkuf etmeyi önemli bir prensip olarak kabul etmişlerdir. Yine onlar müteşâbih naslar hakkında yapılacak te'vilin, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları hakkında uygun olmayan bir manayı içermesi ihtimalini de dikkate alarak söz konusu ayetleri yorumlamamayı daha uygun görmüşlerdir.

2. Teşbih Metodu: Müteşâbih âyetlerin yorumunda aşırı lafızcı bir yaklaşımı benimseyerek teşbih ve tecsimi andıran yorumlar yapan fırkaların zuhûr ettiği de

---

[23] İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî,* thk., Abdülaziz b. Abdullah b. Abdu'r-rahmân b. Baz, Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâki, Muhibbüddîn el-Hatîb, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, XIII/406.

[24] Hüseyin b. el-Mes'ud el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk., Şuayb Arnavût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, 2. baskı, Mektebetü'l-islamiyye, Beyrut, 1403/1983, I/217.

[25] el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, 1/217.

[26] Taha, 20/5.

[27] İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri,* XIII/407; Ebü't-Tayyib Şemsu'l-Hak Muhammed b. Emir Ali Azimâbâdi, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd,* thk., Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968/1388, XIII/29.

görülmektedir. Bu fırkalar, nasların görünüşte teşbih içermesinden hareketle Ulûhiyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri tamamen beşer için kullanılan kelimelerle birebir aynı anlamda kullanarak yanlış bir yol tutmuşlardır.[28] Bu zümreler içerisinde en çok dikkat çekenler Mücessime ve Müşebbihe ve Haşviyye fırkalarıdır.[29] Teşbih fikrini çok erken dönemde dile getiren Muğire b. Sa'd el-İclî'nin (ö.119/737) "Allah Teâlâ sûret ve cisimdir. Arap harflerine benzer uzuvları vardır. Ayakları elif harfi gibi, gözleri ise ayn harfi gibidir." şeklindeki yorumları, teşbih fikrinin ne derece yanlış telakkilere kapı açtığını göstermektedir.[30] İbn Kuteybe, konuyla ilgili kaleme aldığı risâlesinde, bu fırkaların nassları zâhiri anlam üzere ele alarak teşbih ve tecsime kâil olduklarını ve bu tutumlarıyla aşırıya kaçtıklarını belirtmiştir.[31] Her ne kadar İslâmî nasların anlaşılmasında bu kabil anlama ve yorumlamaların bir yere kadar makuliyeti olsa da günlük dilde kullanılan kelime ve harfleri hiçbir kıstasa tabi tutmadan Allah hakkında kullanmak oldukça sakıncalı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[32] Zira müteşâbih ifâdelerde yer alan ve Allah hakkında kullanılan birtakım vasıfların anlaşılmasında, mesajın kendisine iletildiği insanın müşahede sınırlarına girmeyen bir alana davet edilmiş olduğunu, dolayısıyla kullanılan dilin, görünen âlemden hareketle görülmeyen âlemi bir yönüyle ifâde etmeye çalıştığı-

---

[28] Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyet,* Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 56.

[29] Nuri Tuğlu, "Teşbih İfâde Eden Rivâyetler Ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmâm Mâturîdî'nin Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sayı 21, s. 204.

[30] Muhammed b. Abdi'l-Kerim Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, thk., Muhammed Seyyid Keylânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404, I/172.

[31] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe,* Dâru Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1405/1985, s. 40.

[32] Macit Nadim, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul, 1996. s. 114-126.

nı göz ardı etmemek gerekmektedir.[33] Bununla birlikte söz konusu fırkaların teşbih ve tecsime dönük yorumlarda bulunmaları, onların Kitap ve sünnetin tamamına hakim bulunan tenzih esasını idrak edememelerine ve Kur'ânın uluhiyeti tanıtma uslubunun bir gereği olarak kullandığı teşbih lafızlarının inceliğinden habersiz olmalarına bağlanmıştır.[34]

3. Nefy ve Ta'til Metodu: Teşbih ifade eden nasları reddeden ve Kur'an'da yer alan bütün teşbih unsurlarını te'vil eden kimselerin metoduna nefy ve ta'til yolu denmektedir.[35] Bunlara göre müteşâbih nassları zahiri manasıyla kabul etmek, Allah Teâlâ'yı mahlukatından bir ferde benzetmek anlamına gelir. Bu akımın ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı, Cehm b. Safvân'ın da onun etkisinde kalarak aynı düşünceyi yaydığı kaynaklarda zikredilmektedir.[36] Hicri II. asrın başlarında kelâmî konularla ciddi anlamda ilgilenen Cehm'in düşünce yapısına Allah'ın sıfatları ve varlığı konusunda Hint felsefesinin etkisinde kalan Sümenilerle yaptığı münazaraların ciddi anlamda tesir ettiği de ifade edilmektedir.[37] Müşebbihe'ye bir tepki olarak ortaya çıkan bu akım, en

---

[33] Macit, s. 125; İbrahim Çoşkun, "Teşbih İle Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt, III, Sayı 1, Diyarbakır, 2001. s. 34.

[34] Metin Yurdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod" s. 258.

[35] Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1996, s. 145.

[36] İbn Mende, Ebû Abdillah Muhammed b. İshak Muhammed b. Yahya, *er-Reddu ale'l-Cehmiye*, thk., Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî, Medine, 1982, Mukaddime, s. 5; Ayrıca bkz., İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s.239; Yurdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod" s. 258-259.

[37] Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *er-Red ale'z-Zenâdikati ve'l-Cehmiye*, thk., Muhammed Hüseyin Râşid, Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire, 1393, s. 19; Ayrıca bkz., İbn Muksad el-Abdelî, *Ashâbu't-Te'vîlâti'l-Fâsideti el-Kadîmeti ve'l-Muâsırati,* Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye, Kâhire, s. 289.

çok Mu'tezile'yi etkilemiştir. Bu anlamda Mu'tezile fırkası, inanç doktrini olarak benimsedikleri ilkeleri çerçevesinde Allah'ın zâtından ayrı bir takım sıfatlar kabul etmenin ona bazı şeyleri ortak koşmak anlamına geleceği iddiasından hareketle bir kısım müteşâbih ifâdeleri nefyetme yoluna gitmişlerdir.[38] Özetle ifade etmek gerekirse Mu'tezile taaddüd-i kudemâya meydan vermemek için kadîm manaları zâttan ayrı, mahallü'l-havâdise meydan vermemek için de hadis manaları kabul etmiyordu.[39] Bu noktada Mu'tezile, antropomorfik tanrı telakkisinden kurtulmak için Allah'ı her yönüyle aşkın bir varlık olarak algılama yoluna gitmiştir. Mu'tezilenin başlangıç itibariyle, İslâm akâidini müdafa etme gayesiyle yola çıktığı ancak zamanla Yunan kültürünün etkisinde kaldığı, dolayısıyla da felsefi bir mezhep olarak kalıp başlangıçtaki temel gayelerine zıt hareket ettiği ifade edilmiştir.[40] Ancak Mu'tezili hareketin neşet ettiği ve geliştiği zemin iyi etüt edildiğinde görülecektir ki bu mezhep, yunan felsefesinin bir ürünü olarak doğmamış ve gelişmemiştir. Başta Mecusilik, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere farklı dinlerin hakim olduğu coğrafyalarda İslam'ın tebliği, yayılması ve muhatapların irşad ve ikna edilmesinde Mu'tezilenin önemli katkıları olmuştur.[41] Hatta Mu'tezile mezhebinin hicri 3. yüzyıl Ortadoğu İslam coğrafyasında oldukça etkin olan Maniheizm, Hermesizm ve aşırı Şiilik gibi gnostik karekterli muhtelif din ve kültürlere mensup İslam muhaliflerinin Kur'an'a yönelik saldırılarını bertaraf etmeye, ilhad ve zındıklık gibi karşıt akımların önüne kesmeye yönelik büyük çaba sarfettiği de

---

[38] Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzi'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, c. 10, sayı: 19, s. 43.
[39] Çelebi, İlyas, "Mu'tezile" mad., DİA, İstanbul, 2006, XXXI, 395.
[40] Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, s. 146.
[41] Çelebi, "Mu'tezile" mad., DİA, XXXI, 396.

göz ardı edilemeyecek önemli bir realitedir.[42]

4. Halef Metodu: Müteşâbih nasların anlaşılmasında selefin takip ettiği tefviz ve tevakkuf mesleğinin, zamanla teşbihe kâil olan fırkalar tarafından su-i istimal edilmesi ve dinin ruhuna uygun olmayan değişik inanışların ortaya çıkması, İslâmî tevhid anlayışını muhafaza etmeyi gaye edinen Ehl-i Sünnet kelamcılarını harekete geçirmiştir. Onlar da belirli ilke ve prensipler dâhilinde Arapça'nın dil ve ifâde özelliklerini de dikkate alarak müteşâbih nassları te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Bir başka ifadeyle onlar, yüce Allahın sıfatlarını isbat ve O'nu mahlukata benzerlikten tenzih hedefine haberî sıfatların te'vili yoluyla ulaşmayı tercih etmişlerdir. Geliştirilen te'vîl kuramı sayesinde yanlış anlaşılmaya müsait pek çok nass, İslâm'ın genel prensiplerine uygunluk içerisinde anlaşılır hale gelmiştir. Bu bağlamda te'vîl, aklî bir metod olarak ulûhiyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla genellikle Ehl-i sünnet alimlerinin müteahhirîni tarafından uygulanmıştır.[43] Halef âlimlerinin, avam halkın idrak ve anlayışını gözeterek müteşâbih nassları te'vil etmeleri, İslâm'ın ruhuna ve iletmek istediği mesaja ters olmadığı müddetçe kabul edilmiştir. Bunun da ötesinde bu yaklaşım sayesinde zihinsel ve düşünsel anlamda gelişmeye katkıda bulunulmuş, hatta âyetlerin gelişigüzel yorumlanarak yanlış anlaşılmalarının önü alınmıştır.[44] Bu noktada lafzî anlamı esas kabul ederek Allah Teâlâ hakkında yapılacak yorumların, cisimlere has bir manayı içermesinin önünü almak, tevhid ve tenzih ilkesini muhafaza etmek adına

---

[42] Öztürk, Tefsir Tarihi Araştırmaları, s. 75.

[43] Yurdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod" s. 263.

[44] Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Metodu,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010, s. 181.

te'vilden daha tutarlı ve mantıklı bir yol yöntem olmadığına da dikkat çekilmiştir.[45]

Müteşâbihâta yaklaşımla ilgili olarak ortaya çıkan farklı metodlara ve bunlara bağlı değişik yorumlara rağmen İslâm âlimlerinin genel ittifak halinde oldukları şu husus oldukça önemlidir. Müteşâbih âyetlerin hakiki anlamlarını ve Yüce Allah'ın bu âyetlerden neyi kastettiklerini tam olarak anlamak ve kavramak mümkün değildir. Sonuç olarak müteşâbihâtın tevil edilip edilmemesi konusunda ileri sürülen görüşler arasında selefe nisbet edilen görüşün daha sağlam, muteahhirin ehl-i sünnet kelamcılarına ait olan görüşün ise daha pratik olduğu söylenebilir.[46]

Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan dört temel görüşü ana hatlarıyla inceledikten sonra, şimdi de bu tasnif içerisinde halef âlimlerinin metoduna dâhil edebileceğimiz Aliyyü'l-Kârî'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmek istiyoruz.

4. Aliyyü'l- Kârî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Öncelikle belirtmek gerekir ki Aliyyü'l-Kâri, müteşâbih âyetler konusunda halef âlimlerinin yolundan gitmekte dolayısıyla da selefin tefvîz ve tevakkuf mesleğinden tamamen farklı bir çizgide bulunarak müteşâbih âyetleri te'vîl etme gayreti içerisine girmektedir. Aliyyü'l-kâri, Kur'an'da muhkem-müteşâbih ayrımının temeli kabul edilen "*Onun âyetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise müteşâbihtir.*"[47]

---

[45] Ramazan Altıntaş, "Haşviyenin Doğuşu Ve Kelami Görüşleri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Sivas, 1999, s. 225-227.

[46] Muhsin Demirci, Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine, s. 155.

[47] Ali İmrân, 3/7.

âyetinin yorumunda şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Kur'ân'ın bazı âyetlerinin anlaşılabilmesi, ciddi bir tefekküre ve gayrete bağlıdır. Ancak böylesi bir gayret neticesinde muhkem âyetler ile müteşâbih âyetler arasındaki mutabakat ortaya çıkacaktır. Şayet kişi, müteşâbih âyetlerin inceliklerine ve sırlarına tam anlamıyla aşinâ olamıyorsa, aczini itiraf etmelidir."[48] Aliyyü'l-Kâri'nin bu değerlendirmelerinden hareketle ifâde etmek gerekirse, müteşâbih âyetlerin anlaşılması için gayret gösterilmesi gerekli olmakla birlikte, işin nihâyetinde elde edilen sonucun âyetle ilgili nihâi anlam olmayacağı da göz ardı edilmemelidir. Netice itibariyle yapılan bir içtihaddır ve içtihadın sınırlarını da net bir şekilde çizmek bir hayli zordur. Bununla birlikte o, bazı âyetlerde Kur'an'ın bütünüyle muhkem veya bütünüyle müteşâbih olduğunu haber veren âyetlerin[49] yüce kitâbın bizzat kendi taksiminde yer alan muhkem-müteşâbih ayrımına zıt olmadığını vurgulamıştır.[50] Ona göre Kur'an'ın muhkem olduğunu haber veren âyetler, onun manasının her türlü kusurdan uzak olduğunu ifade etmektedir. Yine yüce kitâbın bütünüyle müteşâbih olduğunu haber veren âyetlerin vurgulamak istediği en temel mesaj ise, fesahat ve belağat cihetiyle Kur'an'ın baştan sona birbirine benzemiş olmasıdır.[51] Aliyyü'l-Kâri'nin Kur'an'daki muhkem-müteşâbih taksiminin menşei olan ilgili âyete getirdiği yorumlardan hareketle ortaya çıkan sonuç, Kur'an'ın bir kısmının rahatça anlaşılabilen ve hem lafız hem de mazmun itibariyle herhangi bir ihtilafa yol açmayan muhkem; diğer bir kısmının ise lafızlarında kapalılık, benzerlik ve bilinemezlik bulunan bu yüzden de ancak ciddi bir

[48] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/259.
[49] Hûd, 11/1; Zümer, 39/23.
[50] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/259.
[51] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/259.

tedebbür ve tefekkür ile fehm edilebilen müteşâbih nasslardan oluştuğudur. Bu anlamda Aliyyü'l-kari müteşâbih bazen dirayet yönünü ortaya koyarak âyeti bizzat kendisi yorumlamış bazen de âyet etrafında ortaya atılan görüşleri naklederek müteşâbih nasslar karşısındaki tutumunu te'vil ve yorumdan yana kullanmıştır.

Aliyyü'l-kârî'nin müteşâbih âyetlere yönelik yaklaşımını genel olarak aktardıktan sonra şimdi de bazı müteşâbih âyetleri nasıl yorumladığını ayrıntılı olarak inceleyebiliriz. Makalemizde müteşâbih âyetleri, Allah'ın sıfatları, Ruyetullah konusu ve huruf-u mukattaa şeklinde tasnif ederek tahlil etmek istiyoruz.

4.1. Kur'ân'da Allah'a İzâfe Edilen Sıfatlar

Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin en önemli bölümünü, Allah'a izâfe edilen müteşâbih sıfatlar oluşturmaktadır. Gerçek mahiyetlerini tespitte akıl yürütme imkanı olmayan ve varlıkları ise sadece sem‟ ve nakil (haber) yoluyla sabit olan sıfatlara müteşâbih/haberî sıfatlar denilmiştir. Bu tür sıfatlar nasslarla sabit olmakla birlikte zâhirî anlamları itibariyle aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün değildir. Bu çerçevede Allah'a izâfe edilen sıfatları, aşağıdaki gibi bir tasnife tâbi tutarak müellifin konuyla ilgili görüşlerine temas edilecektir.

4.1.1. Vech

Kur'ân'ı Kerim'de geçen müteşâbih kavramların başında -en meşhur manası itibariyle- "yüz" anlamındaki "vech" kelimesi gelmektedir.[52] Bu kelimenin geçtiği ayetlere "yüz" anlamını vererek yorumlamak, Allah ile kulları arasında bir müşabehet bulunduğu fikrini akıllara getirmesi sebebiyle uygun görülmemiştir. Bu yüzden olsa ge-

[52] el-Bakara, 2/115; el-En'am, 6/52; er-Ra'd, 13/22; el-Kasas, 28/88; er-Rum, 30/38; er-Rahman, 55/27; el-İnsân, 76/9; el-Leyl, 92/20.

rek Aliyyü'l-Kâri, Allah'a isnâd edilen "vech" ibâresini, Allah'ın zâtı ve rızası olmak üzere iki türlü tevil ederek yorumlamıştır. Söz gelimi o, وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ *"Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin Zâtı baki kalır."*[53] âyetinde Allah'a isnâd edilen vech kelimesinin "Allah'ın zâtı" anlamına geldiğini ifâde etmiş ve onun dışında her şeyin zâil olduğunu vurgulayarak[54] müteşâbih ifâdelerin te'vil edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu göstermiştir. Yine o, وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ *"Onlar, sırf Rab'lerinin rızasını kazanmak için sabreder."*[55] âyetinde zikri geçen "vech" kelimesini de "Allah'ın rızası" şeklinde te'vîl etmiştir.[56] Yine Aliyyü'l-Kâri, bu âyetin te'vîlinde, hakiki mü'minlerin, başkasının değil sadece Allah'ın rızasına tâlip olacaklarını ifâde etmiştir.[57]

O halde Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar başta olmak üzere değişik ekollerin, âyetteki bu ifâdeyi zâhirî manalarına göre yorumlamalarına rağmen Aliyyü'l-kâri' âyetlerde geçen "vech" kelimesini, beşere ait bir uzuv şeklinde değil de kelimenin geçtiği yere göre ya Allah'ın zâtı ya da rızası anlamında kullanmıştır.

4.1.2. 'Ayn

Kur'an'da görülen bir başka müteşâbih ifâde 'ayn kelimesidir. Yaygın anlamı itibariyle "göz" anlamına gelen "ayn" kelimesi,[58] bazı âyetlerde hem tekil olarak hem de "a'yün"[59] şeklinde cemî siğasıyla kullanılmıştır. Konuyla

---

53 Rahman, 55/27.
54 Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, V/77; Ayrıca bk. IV/110, 154.
55 er-Ra'd, 13/22.
56 Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, II/543; Ayrıca bkz., IV/154.
57 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/543.
58 Tâhâ, 20/39.
59 el-Müminûn, 23/27; Hud, 11/37; Tûr, 52/58; Kamer, 54/14.

ilgili âyetlerde geçen bu kelimenin ister müfred ister cemî siğasıyla Allah Teâlâ hakkında zâhiri anlamı itibariyle kullanılması teşbih ve tecsime düşülme ihtimalinden ötürü Ehli Sünnet âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Bu nedenle Aliyyü'l-Kâri وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي *"Nezaretim altında yetiştirilmen için..."*[60] âyetinde geçen 'ayn kelimesini "Allah'ın hıfzı, himayesi ve hüsn-ü muamelesi" şeklinde te'vîl etmiştir. Böylece âyette, Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'yı koruyup kolladığı ve onu murakabe ettiği haber verilmektedir.[61] Yine o, فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا *"Ona bizim gözetimimiz altında gemi yapmasını ferman ettik."*[62] âyetinde geçen a'yün kelimesini zâhiri anlamı üzere almayıp tevîl yolunu ihtiyar ederek bununla Allah'ın gözetiminin ve hıfzının kasd edildiğini vurgulamaktadır.[63] Ayrıca bu ayetin yorumunda müellif, Cüneyd-i Bağdâdî'nin *" Kim Allah'ın her daim kendisini müşâhede ettiği düşüncesiyle amel işlerse rıza mertebesine nail olur."*[64] şeklindeki sözünü naklederek sufi yönünü de ortaya koymuştur. Aliyyü'l-Kâri, konuyla ilgili olarak bir başka surede geçen وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا *"Bizim gözetimimiz altında gemiyi yap."*[65] âyetini ise "Bizim gözetimiziz altında gemiyi yap. Bizim orada hazır olduğumuzdan gafil olma!" şeklinde te'vîl etmekte[66] daha sonra âyette his âlemine ait bir uzuv olan 'ayn kelimesinin a'yün şeklinde çoğul olarak gelmesinin, temsil kabilinden olduğunu belirterek Allah'ın hıfz, himâye ve inâyetinin ne derece büyük olduğunu vurgulama maksadına

[60] Tâhâ, 20/39.
[61] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, III/273-274.
[62] el-Müminûn, 23/27.
[63] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, III/417.
[64] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, III/417.
[65] Hud, 11/37.
[66] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/431.

yönelik olduğunu belirtmektedir.[67] Yine Aliyyü'l-Kâri, فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا "*Çünkü sen Bizim himayemiz altındasın"*[68] âyetini de benzer şekilde te'vîl etmiştir.[69] Aliyyü'l-Kâri, âyette yer alan 'ayn kelimesinin a'yün şeklinde cemî, zamîrin de çoğul gelmesini, Allah'ın Hz. Peygamberi, değişik vesilerle koruyup kollayacağının garantisi şeklinde te'vîl ederek, ayet etrafında yapılan diğer yorumlardan daha özgün bir yaklaşım içerisinde olmuştur.[70]

'Ayn kelimesinin Allah'a izâfe edildiği başka bir âyet ise تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ "*O kadri bilinmemiş değerli insana, bir mükâfat olarak gemi, bizim inâyetimiz altında akıp gidiyordu."*[71] şeklindedir. Aliyyü'l-Kâri, buradaki a'yün kelimesini hıfz ve himâye olarak te'vîl ettikten sonra[72] hocası Kuşeyrî'den şu değerlendirmeleri nakletmiştir: *"Bir görüşe göre âyette zikri geçen a'yün kelimesi ile kasd edilen Allah'ın veli kullarıdır. Başka bir görüşte ise bunun, Allah'ın koruma ve himâye vazifesini icrâ eden melâikenin gözleri olduğu nakledilmiştir. Yine bu ifâdeyle Allah'ın gökten indirdiği sulardan oluşan pınarların da kastedilmiş olabileceği ihtimal dairesindedir."*[73]

Özetle ifâde etmek gerekirse , Aliyyü'l-Kâri, müteşâbih ifâdeler arasında sıkça yoruma tabi tutulan ayn kelimesini "Allah'ın hıfzı, inayeti, gözetimi" şeklinde te'vil ederek selef âlimlerinden farklı bir yol izlemiştir. Yine o, 'ayn kelimesinin bazı âyetlerde cemi siğasında gelmesini de ilgili âyetlerin anlaşılmasında önemli görmüş, bununla birlikte sufilerin görüşlerinden istifâde etmekten de geri

[67] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/431.
[68] Tûr, 52/48.
[69] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/45.
[70] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/45.
[71] Kamer, 54/14.
[72] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/64.
[73] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/64.

durmamıştır.

4.1.3. Kabza

Kur'an'da dikkat çeken bir başka müteşâbih lafız ise "Kabza" kelimesidir. Literal anlamı itibariyle "avuç" manasına gelen bu kelime, şu âyette Allah Teâlâ'ya izâfe edilmiştir: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

"*Ama onlar, Allah'ın kudret ve azametini hakkıyla takdir edemediler, O'na lâyık tazimi göstermediler. Hâlbuki bütün bir dünya kıyamet günü O'nun avucunda, gökler âlemi de bükülmüş olarak elinin içindedir.*"[74] Bu ayette geçen "kabza" kelimesi, cisimlere has bir uzvu ifâde ettiği için te'vil edilmiştir. Aliyyü'l-kâri kabza kelimesini, Allah'ın yüce azametine ve kemal-i kudretine bir tenbih olarak kabul etmiştir. Buna göre Allah Teâlâ'nın herşeye gücü yetmekte ve yeryüzünün onca büyüklüğü O'nun kudreti karşısında bir anlam ifâde etmemektedir.[75]

Görüldüğü gibi Aliyyü'l-Kâri, Kur'an'da tek âyette geçen kabza kelimesini, Allah'ın kudret ve azametine dikkat çekme olarak yorumlayarak selef ulemasından farklı bir yol takip etmiştir.

4.1.4. Yed

Kur'an'da geçen başka bir müteşâbih lafız ise sözlükteki en temel manası itibariyle "el" anlamına gelen "yed" kelimesidir.[76] Toplamda altı âyette yer alan bu lafız, geçtiği yerlerde müfred[77] tesniye[78] ve çoğul[79] olarak kul-

---

[74] Zümer, 39/67.
[75] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/367.
[76] "Yed" kelimesinin değişik anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları için bkz., Firuzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, s. 1669-1670.
[77] Âli İmrân, 3/73; el-Mâide, 5/64; el-Feth, 48/10; el-Hadid, 57/29.
[78] el- Mâide, 5/64; Sâd, 38/75.
[79] Yasin, 36/71.

lanılmıştır. Aliyyü'l-Kâri'nin tefsirine bakıldığında onun Allah'a isnad edilen "yed" lafzını, dildeki mecâzi kullanımları da nazar-ı dikkate alarak te'vil ettiği görülmektedir. Bu noktada müellif, بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ *"Bilakis Allah'ın her iki eli de açıktır."*[80] âyetindeki "iki el" ibâresini, "Allah'ın iki nimeti" şeklinde yorumlayarak, te'vîlci metodu benimsemiştir. Ona göre âyette kasd edilen Allah'ın dünyevi-uhrevî nimetleri ile zâhirî ve bâtınî nimetleridir.[81] Ayrıca bu ayette "yed" lafzının tesniye gelmesinin, ilgili ayetin baş kısmında Yahûdiler tarafından ileri sürülen Allah'ın elinin bağlı olduğu şeklindeki hezeyanlara mübalağalı bir reddiye olduğunu ifâde eden Aliyyü'l-Kâri, bu yorumuyla orijinal bir yaklaşımda bulunmuştur.[82]

Yine Fetih Sûresi'nde biat yapan kimselerin durumları anlatılırken "*Allah'ın yed'i/eli onlarının ellerinin üstündedir.*"[83] mealinde bir başka müteşâbih ifade dikkatleri çekmektedir. Bu âyette temsilî bir kullanım bulunduğunu vurgulayan Aliyyü'l-Kâri, Allah'ın eli ile kastedilenin, Hz. Peygamber'in eli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, selef âlimlerinin pek çoğundan nakledildiği şekliyle evlâ ve eslem olanın te'vile gitmemek olduğunu da belirtmiştir. Buna göre Allah'ın kendi zâtına ve sıfatlarına uygun bir yed'i bulunmaktadır.[84] Yine Kur'an-ı Kerim'de göklerin dürülü olarak Allah'ın sağ elinin (bi yemînihi) içinde olduğu haber verilmiştir.[85] Söz konusu ayetteki yemîn kelimesinin ilk manası "sağ el" olup, bu anlamıyla Allah Teâlâ hakkında kullanılması câiz görülmemiştir. Aliyyü'l-Kâri, bu ifadeyi de Allah'ın her şeye hâkim olan

[80] el-Mâide, 5/64.
[81] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/538.
[82] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/538.
[83] Fetih, 48/10.
[84] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/515.
[85] Zümer, 39/67.

azametine ve kudretine bir tenbih şeklinde yorumlamıştır.[86]

Görüldüğü üzere Aliyyü'l-Kâri, birincil anlamı itibariyle "el" anlamına gelen "yed" lafzı ile sağ el anlamına gelen "yemin" lafzını Allah'ın nimeti ve kudreti şeklinde yorumlayarak te'vîl yolunu ihtiyar etmiştir. Hemen şunu da belirtelim ki Aliyyü'l-Kârî, "yed" lafzının geçtiği kimi âyetleri halefin te'vilci yaklaşımına göre, kimisini ise selefin tefviz ve tevakkuf mesleği çizgisinde hareket ederek eklektik bir metod takip ettiğini göstermiştir.

4.1.5. Cenb

Kur'an'da yer alan müteşâbih ifâdelerden bir diğeri ise "cenb" kelimesidir. Arap dilinde cenb kelimesi yan, taraf, cihet, organ, yakın ve uzak gibi anlamlara gelmektedir.[87] Bu açıdan cenb kelimesinin te'vîl edilmeksizin Allah Teâlâ hakkında kullanılması, mekân ve cisim gibi hususları akla getirmesi ve bunun da tevhid ve tenzih ilkesine zıt düşmesi sebebiyle kabul edilebilir değildir.

Kur'an'ı Kerim'de "cenb" kelimesinin Allah'a izâfe edildiği âyet şu şekildedir:

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ

"Farkında olmadan azab size gelmeden önce 'Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi Allah'ın cenbinde/yanında işlediğim kusurlardan dolayı vay halime! Gerçekten ben alay edenlerden idim." demesin."[88]

Aliyyü'l-Kâri, âyette geçen "cenbillah" ifadesini itaat ve emir manasında kullanarak Zât-ı Ulûhiyete

---

[86] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/367.
[87] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, I/275-277.
[88] Zümer, 39/55-56.

münâsip bir şekilde yorumlayıp te'vilci bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu noktada o, ilgili ayeti *"Allah'a itaat etme hususunda, onun hakkını ihlal ederek işlemiş olduğum günahlardan dolayı vay halime!"* şeklinde yorumlamıştır. Yine cenb'i, Allah'ın kuluna ihsan ettiği nimetler ve lütfu olarak da anlayan Aliyyü'l-Kârî söz konusu âyeti, kulun Allah'ın nimetlerine mukabil işlemiş olduğu kusurlar olarak da tefsir etmiştir.[89] Şu halde Aliyyü'l-Kâri'nin cenb kelimesine yüklediği anlamları kısaca "itaat ve emir" şeklinde belirlemek mümkündür.

4.1.6. Fevk

Arap dilinde bir şeyin başka bir şey karşısında mekân açısından üstünlüğünü ifâde eden bu kavram, aynı zamanda mekân, zaman, cisim, aded ve konum bildiren konular için de kullanılır.[90] Fevk kelimesi, Kur'an'da üç âyet-i kerime de Allah'a isnâd edilmiştir.[91] Ancak bu kelimenin mekân anlamıyla Allah Teâlâ hakkında kullanılması câiz olmadığından, te'vîl edilmesi gerekli görülmüştür. Nitekim Aliyyü'l-Kâri, وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ *"O, kullarının üstünde hükmünü yürüten mutlak hükümrandır."*[92] âyetinde zikredilen fevk kelimesini, Allah'ın her yerde söz konusu olan kudret ve üstünlüğünü ifâde etmek üzere kullanılan bir tasvirden ibâret olarak değerlendirmiştir.[93] Buna göre âyet, Allah'ın kudretiyle kullarını kuşattığını ve tüm kulların O'nun emrine musahhar olduklarını ifâde etmektedir.[94] Yine Aliyyü'l-Kâri, başka bir âyetin tefsîrinde Allah Teâlâ'nın kulları hakkında mu-

---

89 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/363.
90 Firuzabâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, s. 1226-1227.
91 el-En'âm, 6/18, 61; el-Feth, 48/10.
92 el-En'âm, 6/18
93 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/12.
94 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/12.

rad ettiği her türlü işi yerine getirmeye kâdir olduğunu, onun hükmüne ve kazasına hiçbir şeyin karşı koyamayacağını vurgulamıştır.[95] Öte yandan Aliyyü'l-Kâri, pek çok hususta fikirlerinden istifade ettiği Kuşeyri'den bu sefer de yararlanmış ve Yüce Allah'ın kullarının fevkinde olmasını, yükseklik ve yücelik olarak yorumlamıştır. Buna göre Allah Teâlâ kudret bakımından kullarının üstündedir. Zira Allah, tepelerinden onlara azabını indirmeye kâdirdir.[96]

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle ifâde etmemiz gerekirse, Aliyyü'l-Kâri, Allah'a izâfe edilen "fevk" kelimesini, Allah'ın kudret ve hükümranlığına bir delil şeklinde anlayarak hem bir takım yanlış anlamaların önüne geçmiş hem de âyeti te'vilci yaklaşımın temsilcileri olan halef âlimleri çizgisinde ele almıştır.

4.1.7. İstihzâ

Kur'ân'da Allah Teâlâ'ya nispet edilen müteşâbih kelimelerden bir diğeri de istihzâ'dır. Kelime anlamı itibariyle "alay etmek" "hafife almak" gibi manalara gelen istihzâ, ilâhî kelâmda sadece "*…Allah da kendileriyle alay eder ve onları taşkınlıkları içinde bırakır."*[97] mealindeki ayette geçmektedir. İstihzâ kelimesinin te'vîl edilmeksizin Allah hakkında kullanılması İslâm dininin en karakteristik özelliği olan tevhîd ilkesine aykırı düşmektedir. Bu anlamda pek çok tefsîr külliyatında istihzâ kelimesi Allah'ın alay edenlere uygun ceza vermesi ve onlardan intikam alması şeklinde te'vîl edilmiştir.[98] Aliyyü'l-Kâri' de

---

95 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/35.
96 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/35.
97 el-Bakara, 2/15.
98 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, I/301; Firuzabâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz,* s.1639; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5. bs,

ilgili kelimeyi aynı şekilde te'vîl ederek bununla Allah'ın müstehzî kimseleri, yapmış oldukları muamelelere benzer bir şekilde karşılık vererek cezalandıracağının haber verildiğini söylemektedir.[99]

Görüldüğü gibi, Aliyyü'l-Kâri, her ne kadar açıkça vurgulamamış olsa da Allah'a isnad edilen istihza kelimesi hakkındaki yorum ve değerlendirmeleri, arap dilinde yaygın bir kullanım olan müşakele sanatı ile örtüşmektedir. Bilindiği üzere müşâkele, lâfzen aynı olan iki farklı ifadenin manada farklılık arzetmesine denmektedir.[100] Buna göre hem Allah hem de insanlar hakkında müşterek bir kullanım olan istihza kelimesi, lafız olarak aynı olsa da mana açısından farklılık arzetmektedir. Aliyyü'l-Kâri'nin yorumlarında da dikkat çektiği üzere Allah'ın istihza buyurması, kulların istihzası gibi olmayıp, istihza edenlere azabını tattırması şeklinde cereyan edecektir.

4.1.8. Mekr

Literal anlamı itibariyle "hile ve tuzak kurmak" anlamına gelen mekr kelimesi,[101] Allah Teâlâ'ya isnâd edilmiş haliyle Kur'an'da altı âyette geçmektedir.[102] Söz konusu fiil, hakikî anlamı itibariyle insanlar nazarında çirkin bir anlam ifâde ettiği için bunun Allah hakkında kullanılması tevhid ve tenzih düşüncesine münâsip düşmemektedir.[103] Bundan dolayıdır ki Aliyyü'l-Kâri, haddi

---

Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1996/1416, I/183-184.

99 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/41.

100 el-Hatib Kazvini, *el-İzah fi Ulûmi'l-Belâğat*, thk., eş-Şeyh Behic Gazâvî, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1998/1419, s. 327.

101 Firuzabâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, I/1423-1424.

102 Mekr kelimesinin Allah'a izâfe edildiği yerler için bkz., Âli İmrân, 3/54; el-A'raf, 7/99; el-Enfâl, 8/30; Yûnus, 10/21; er-Ra'd, 13/42; İbrâhim, 14/46.

103 Demirci, s. 164.

zâtında hile anlamı içeren bu fiilin Allah hakkında kullanılmasını uygun görmemiştir. Ona göre bu ifâdenin Cenâb-ı Hakk'a isnâdı, ya müşâkele kabilinden kabul edilmeli ya da Allah'ın onlara cezâ vermesi veyâhut misliyle muâmele etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.[104] Buna göre Allah'ın tuzak kuranlara karşı tuzak kurması, hile ve oyun anlamında olmayıp, onların hile ve tuzaklarını başlarına çevirme şeklindedir.[105] Yoksa yaratıcı hakkında yanlış anlamaya müsait bir şekilde mekr kelimesini mutlak olarak kullanmak asla câiz değildir.[106] Öte yandan Aliyyü'l-Kâri, Allah'a isnâd edilen mekr'in izahında Kuşeyrî'den şu yorumu da aktarmıştır: "Mekr, zahirde iyilik yapıyor görünüp işin aslında kötülük peşinde olmak demektir. Allah hakkında mekr'in kullanımı, onun hile ve tuzak kuranlara karşılık vermesi anlamına gelmektedir. Allah'ın inanmayanlara karşı mekri, öncelikle onların kalbine iyilik yapıyor duygusunu atması fakat daha sonra da onlara azabı tattırması şeklinde tahakkuk etmektedir. Yine Allah, bir kavmi dünya ile meşgul eder de sonra onlar dünyaya dalıp ahireti unuturlar. Bu da bir yönüyle Allah'ın mekri olmaktadır. Zira onlar, dünyaya iyice dalıyorlar sonra da azab onları ansızın yakalayıveriyor."[107] Ayrıca Aliyyü'l-Kâri, zengin bir kavmin Allah'ın kendilerine vermiş olduğu rızıklarla hürmet ve itibar görerek çevrelerinden saygı görmelerine mukabil insanlar nezdinde Allah'a yakın görünseler de, aslında O'ndan gafil olmalarını ilâhi mekr kapsamında değerlendirmiştir.[108]

Aliyyü'l-Kâri'nin mekr kelimesi hakkındaki yorum-

---

[104] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/291.
[105] Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân,* 1/291; Ayrıca bkz., II/371; III/30.
[106] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/248.
[107] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/248-249.
[108] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/249.

larından hareketle vurgulamak gerekirse, müellifin, arap dilindeki müşakele sanatının mazmununa göre, bir yorum metodu geliştirdiği görülmektedir. Buna göre Allah ve beşer hakkında ortak bir ifâde olan mekr, Allah hakkında kullanılınca, "tuzak kuran" manasında değil, "tuzakları boşa çıkaran" anlamına gelmektedir.

4.1.9. İtyân ve Mecî

Müteşâbih âyetlerin başında değişik âyeti kerimelerde Allah'a izâfe edilen "İtyan ve mecî" kelimeleri gelmektedir. Türkçe anlamı itibariyle iki kelime de "gelmek" manasını ifade etmektedir.[109] Bu yüzden "gelmek" manasını ifade eden bu iki kelime, zahiri anlamından hareketle anlaşılmaları ve yorumlanmaları hâlık ile mahlûk arasında benzerlik kurulmasını akla getireceğinden kabul edilebilir değildir.[110] Bu çerçevede Bakara suresinde geçen şu ayet-i kerime dikkatleri çekmektedir:

هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُور

"Onlar (İslama girmeyenler) Allah'ın buluttan gölgeler içinde meleklerle kendilerine gelivermesine ve işlerini bitirivermesini mi bekliyorlar."[111]

Bu ayette Allah'a izâfe edilen ityân/gelme eylemi, cisimlere özgü bir nevi hareketin ismi olduğundan te'vil edilmelidir. Bu yüzden olsa gerek Aliyyü'l-Kârî, ilgili âyetin yorumunda, selef âlimlerinden farklı bir yol izleyerek Allah'ın ityân buyurmasını, onun azabının ya da onun emrinin gelmesi şeklinde te'vîl etmiştir.[112] Konuyla ilgili bir başka ayette ise وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا *"Rabbin geldiği ve*

---

[109] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* II/588-589.
[110] el-Bakara, 2/210; el-En'âm, 6/158; er-Ra'd, 13/41; en-Nahl, 16/26; el-Enbiyâ, 21/44; el-Fecr, 89/22.
[111] el-Bakara, 2/210.
[112] Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, I/184; Ayrıca bkz., III/71.

meleklerde saf saf indiği zaman..."[113] buyrularak Allah Teâlâ'ya hareket anlamı içeren "Câe" fiili isnad edilmiştir. Aliyyü'l-Kâri, âyette zikri geçen "Câe Rabbuke" ifâdesiyle Allah'ın kudretine, azametine ve izzetine delâlet eden değişik delillerin gelmesinin kasd edildiğini ifâde etmiştir. Buna göre nasıl ki bir padişahın yanına gidildiği zaman, onun siyasi dehası ve azameti ortaya çıkar. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın kudretinin kemaline işâret eden deliller de bu şekilde zâhir olacaktır.[114]

Öte yandan Aliyyü'l-Kârî, âyette ifâde edilen "Allah'ın mecî buyurmasını" Allah'ın zâtının değil de emir ve hükümlerinin gelmesi şeklinde yoruma tâbi tutarak, bu ifâdeyle, Allah'ın hükmünün açık seçik ortaya çıkacağının kastedilmiş olabileceğine de dikkat çekmiştir.[115] Yine *"Bizim yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmüyorlar mı?"* mealindeki ayette ityân fiili, muzarî siğasıyla Allah'a izâfe edilmiştir. Aliyyü'l-Kâri'nin bu âyete getirmiş olduğu yorum ise son derece ilgi çekicidir. O, söz konusu âyette geçen bu ibâreyi *"Allah'ın Müslümanlara yeryüzünün bütün imkânlarını seferber etmesi"* şeklinde yorumlamıştır.[116]

Görüldüğü üzere Aliyyü'l-kâri, Allah'ın ityan buyurmasını, lafzî olarak anlamamış, selef âlimlerinden farklı bir yol tutarak te'vile gitmiştir. Ona göre Allah'a isnâd edilen "ityan" ve "mecî" fiillerinden murad, Allah'ın ayetlerinin gelmesi ve ortaya çıkmasıdır.

4.1.10. İstivâ

Başta Ehl-i sünnet âlimleri olmak üzere birçok

---

[113] el-Fecr, 89/22.
[114] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/184.
[115] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/184.
[116] Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân,* II/553; Ayrıca bkz., III/332.

mezhep ve ekole mensup ulema arasında ciddi tartışmalara sebebiyet veren müteşâbih ayetlerden birisi de Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildiren âyettir.[117] Luğat anlamı itibariyle karar kılmak, yükselmek, üstün olmak, denk olmak, dosdoğru varmak, kastetmek, yönelmek ve istilâ etmek gibi değişik anlamlara gelen istivâ kelimesi, Kur'an'da mazi kalıbıyla yaklaşık on beş yerde geçmektedir. Hemen belirtelim ki istivâ kelimesi, Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında yönelmek[118] hükümrân olmak ve hükmetmek[119] gibi manalara gelirken başka varlıklar için kullanıldığında olgunlaşmak, gelişmek[120], yukarı doğru dikilmek[121], doğrulmak[122] oturmak[123], yerleşmek[124] ve binmek[125] gibi anlamlara gelmektedir.[126]

İstivâ kelimesinin kullanımlarını bu şekilde özetledikten sonra müellifimizin söz konusu müteşâbih beyan hakkındaki görüşlerine geçmek istiyoruz. Söz gelimi, Aliyyü'l-Kâri, هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ *"O ki yeryüzünde her ne var ise sizin için yarattı, daha sonra semâya istiva etti."*[127] âyetinde zikredilen istivâ kelimesini, *"Allah, irâdesiyle semâya yöneldi, kudretiyle de onu yaratmayı*

117 eL-A'raf, 7/54.
118 el-Bakara, 2/29; el-Fussilet, 41/11.
119 el-Araf, 7/54; Yûnus, 10/21; er-Ra'd, 13/42; Tâhâ, 20/5; el-Furkan, 25/59; es-Secde, 32/4; el-Hadîd, 57/4.
120 el-Kasas, 28/14.
121 el-Feth, 48/29.
122 en-Necm, 53/6
123 el-Hadîd, 57/4.
124 el-Mü'minûn, 23/28.
125 ez-Zuhruf, 43/13.
126 İstivâ kelimesi ile ilgili bilgiler için bkz., Firuzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I/928-929; Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vîl Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 91; Demirci, s.168-169.
127 el-Bakara, 2/29.

kastetti." şeklinde tevîl etmiştir.[128] Yine o, Fussilet Sûresinde[129] yer alan benzeri ifâdenin yorumunda da istiva kelimesinin kasdetmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Şu halde bu kelimeyle mecâzen, Allah'ın yaratmak istediği bir şeye yönelmesi kastedilmektedir. Nitekim Araplar arasında da buna benzer kullanımlar dikkat çekmektedir. Söz gelimi onlar, bir kimsenin ilk işi bitirip, ikinci işine başlamasını da istiva ile ifâde etmektedirler.[130]

Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân adlı tefsirde Allah'ın arşa istivâ ettiğini haber veren âyet ise diğer tefsirlerdeki açıklamalardan biraz farklı olarak, Allah'ın bir şeye hükümran olması ve yaratma işini bununla sonlandırıp onun üstünde başka bir şey yaratmaması şeklinde yorumlanmıştır. Daha sonra da selef ve halef âlimlerinden bir grubun, Allah'ın arşa istivâsının bir sıfat olduğuna, keyfiyetinin ise tam bilinemediğine, bu sebeple konuyla ilgili bilginin Allah'a havâle edilmesi gerektiğine dâir görüşlerine yer verilerek,[131] selefin çizgisine yakın bir duruş sergilenmiştir.

Bunların yanı sıra Allah'a istivâ eyleminin izâfe edildiği âyette, arş'ın zikredilmesini de değerlendiren Aliyyü'l-Kâri, arşın bütün cisimleri kuşatan bir mahiyette olmasından, yüksekliğinden ya da padişahın tahtına benzer bir yönünün bulunmasından ötürü bu şekilde isimlendirildiğini de vurgulamıştır.[132] Aliyyü'l-Kâri, söz konusu ayetle ilgili olarak takdir edilmiş bütün işlerin arş'tan inip âlem-i halk'a ulaştığını da ifâde etmiştir.[133]

Sonuç itibariyle Aliyyü'l-Kâri, istivâ eyleminin Al-

---

[128] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/52.
[129] el-Fussilet, 41/11.
[130] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/405-406.
[131] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/135.
[132] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/135.
[133] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/135.

lah'a izâfe edildiği âyetleri, Allahın her şeye hükümferma olan kudreti şeklinde yorumlayarak halefin te'vil metoduna yakın bir duruş sergilemiş olmakla birlikte konuyla ilgili bazı âyetlerin yorumunda selef alimlerinin yaklaşımını da göz önünde bulundurmuştur.

4.1.11. Gazab

Kur'ân'daki müteşâbih kavramlarında birisi de gazabtır. Bu kavram, bir çok ayet-i kerimede Allah'a izafe edilmiştir.[134] Gazap ise genellikle intikam hırsını içermesi yönüyle beşerî bir duyguyu zihinlerde çağrıştırmaktadır. Bu yüzden gazap kelimesinin te'vîl edilmeksizin Allah Teâlâ hakkında kullanılması, İslam âlimleri tarafından uygun görülmemiştir. Bu noktada Aliyyü'l-Kâri, te'vili önemli bir argüman olarak gören halef ekolünün metodunu benimsemiş, dolayısıyla da âyetlerde geçen Allah'ın gazabı terkibini, *"Allah'ın azabı*" şeklinde izah etmiştir.[135] Nisa Sûresi'nin 93. âyetinde Allah'a izâfe edilen gazab kelimesini de *"Allah'ın kulunu rahmetinden uzaklaştırması ve işlemiş olduğu günahlar sebebiyle ona azab etmesi"* şeklinde yorumlamıştır.[136] Yine Aliyyü'l-Kâri, فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي *"Sonra üzerinize gadabım iner."*[137] ayetini de*"Azabım onlara hak olur ve onlar benim rahmetimden mahrum kalırlar."* şeklinde tefsir etmiştir.[138]

O halde fizikî âleme âit "sinir" ve "kızgınlık" gibi durumları ifâde eden gazap kelimesi, Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı zaman, farklı bir anlam ifâde etmektedir. Aliyyü'l-Kâri, Allah'a atfedilen gazabı, ilk anlamı itibariyle

---

[134] el-Bakara, 2/61; Âl-i İmrân, 3/112; Nisâ, 4/93; Mâide, 5/60; Enfâl, 8/16; Nahl, 16/106; Tâhâ, 20/81; Nûr, 24/9; Feth, 48/16; Mücâdele, 58/14; Mümtehine, 60/13.
[135] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/329.
[136] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/536.
[137] Tâhâ, 20/81.
[138]Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, III/287.

değil de, neticesi itibariyle kabul etmekte ve bu şekilde te'vile gitmektedir. Buna göre, sinirlenme, gazab'ın ilk durumu iken "azab etme" ve "rahmetten uzaklaştırma" gazab'ın neticesi olmaktadır. Bu sebeple, teşbih içeren bir kelimenin Allah hakkında kullanılması durumunda, o kelimenin ilk anlamına değil, son anlamına itibar etmek gerekmektedir.

4.2. Ru'yetullah/Allah'ın Görülmesi

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmasına rağmen, ru'yetullah konusunu müstakil bir başlıkta ele almamız, konunun tarihî arka planının diğer sıfatlara oranla daha fazla zihinleri meşgul etmesi sebebiyledir. Tefsir ve Hadîs kitaplarında ru'yetullah şeklinde ifâde edilen bu kelime aslında, "Allah'ın görülmesi" manasına gelen bir tamlamadır. "Ru'yet", Arapça'da (ra-e-ye) kökünden gelen bir mastar olup ister dünyada, ister ahirette olsun göz ile müşahede etmek anlamına gelmektedir.[139] Bu kelimeye sözlüklerde verilen çeşitli anlamlar arasında; *görmek, bakmak, inanmak, bilmek, sanmak, sonunu düşünmek, tefekkür etmek, planlamak ve rüya görmek* anlamları sayılabilir.[140] Istılahî anlamda ru'yet denilince Allah'ın müminler tarafından cennette görülmesi meselesi akla gelmektedir. Bu mesele hem Kelâmcıların hem de müfessirlerin üzerinde en çok tartıştıkları ve görüş beyan ettikleri konulardan birisi haline gelmiştir.[141] Ancak biz burada ruyetullah'a delâlet eden âyetlerin tefsirine göz atarak müellifimizin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeye çaba göstereceğiz.

---

[139] Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Tarîfât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 109.

[140] Kelimenin değişik anlamları için bkz., İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV/291.

[141] Öz, Selahattin, Kâdı Abdülcebbar ve Kâdî Beydâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) M.Ü.S.B.F., İstanbul, 2011, s.197.

Bu çerçevede Ru'yetullah'a temas eden bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Gözler O'na erişemez. O'nun ilmi ise bütün gözleri ihata eder. (Gözlerin görmediği her şeye nüfuz eden, her şeyden haberdar olan) latîf ve habîr O'dur."[142]

Açıkça görüldüğü üzere ilgili âyette Allah'ın ihata edilemez olduğu ancak onun herşeyi ihatası altına aldığı haber verilmektedir. Aliyyü'l-Kâri bu ayetin tefsirinde ru'yetullah ile ilgili genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. O'na göre Allah, bu dünyada sahip olduğumuz fâni gözlerle değil, ahirette bizlere lütfedilecek olan bâkî gözlerle müşahede edilebilecektir.[143] Yine Aliyyü'l-Kâri *"Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona hitab edince: "Ya Rabbî, dedi, göster bana Zatını, bakayım Sana!" Allah Teâlâ şöyle cevap verdi: "Sen Beni göremezsin. Ama şimdi şu dağa bak, eğer yerinde dururs sen de Beni görürsün!" Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez onu un ufak ediverdi. Mûsâ da düşüp bayıldı. Kendine gelince dedi ki: "Sübhansın ya Rabbî! Her noksanlıktan münezzeh olduğun gibi, dünyada Seni görmemizden de münezzehsin! Bu talebimden ötürü tövbe ettim. (Ben ümmetim içinde Seni görmeden) iman edenlerin ilkiyim!"*[144] mealindeki ayette, Allah Teâlâ tarafından Hz. Musa'ya tevcih edilen "len teranî," ifâdesini Ehl-i Sünnet âlimleri ile aynı çizgide ele alıp yorumlamıştır. Buna göre ru'yetin asıl mahalli dünya değil ahiret yurdudur.[145]

Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ruyetullah'a delil getirilen bir başka âyet-i kerime ise şu şekildedir:

---

142 el-En'am, 6/103.
143 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/59.
144 el-A'râf, 7/143.
145 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/178.

"İyi ve güzel davranışlarda bulunanlara en güzel mükâfat yani cennet ile daha da fazlası olarak Allah'ın cemalini görmek var.Onların yüzlerine ne bir leke bulaşır, ne de bir zillet! İşte onlar cennetliktir. Onlar orada ebedî kalacaklardır."[146]

Bu âyette yer alan *"ziyâde"* kelimesi, Allah'ın cemâli şeklinde te'vil edilmiştir. Aliyyü'l-Kâri, İslam uleması tarafından genel kabul görmüş yorumun dışına çıkmayarak, âyetteki ziyâde kelimesini, *"Allah'ın cemaline nazar etmek"* şeklinde yorumlamıştır.[147] Aliyyü'l-Kâri'ye göre âyetin bizzat muhtevası ve selefin bu konudaki icmaı "ziyâde" kelimesini bu şekilde yorumlamayı gerektirmektedir. Yine o, âyette geçen *"hüsna"* kelimesiyle Allah'ın görülmesinin, "ziyâde" ifadesiyle de onun devamının kasd edilmiş olabileceğine de işâret etmiştir. Ayrıca müellif, ayetteki "Hüsna"'yı Allah'a mülâkî olma, "ziyâde"'yi de mülâkî olma hâlinin uzaması şeklinde te'vil etmiştir.[148]

Diğer taraftan Kıyâme sûresinde yer alan ve üzerinde çok farklı görüşler serdedilen*"Yüzler vardır o gün pırıl pırıl... (O güzel ve Yüce) Rab'lerine bakakalır..."*[149] âyetinin yorumunda da Aliyyü'l-Kâri, ru'yetullah'ın ahirette vukû bulacağına dâir görüşlerini yenilemiştir. Hatta o, bu âyette zikredilen "nâzira" kelimesini *"Onlar Allah'ın nimetlerini beklerler."* şeklinde yorumlayan Mücâhid'in bu görüşüyle selef uleması arasında tek kaldığını, bu konuda ona Mutezile âlimlerinin tâbi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca müfessirimiz, Allah'ın nimetlerini bekleme manasındaki intizarın vech kelimesine isnad edilmesi şeklinde bir kullanımın bulunmadığını da dikkatleri çekmiştir.[150]

---

[146] Yunus, 10/26.
[147] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/377.
[148] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/377.
[149] Kıyâmet, 75/22-23.
[150] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, VI/248.

Yine bu âyetin te'vilinde müellif, isim tasrih etmeksizin sadece "üstad" diyerek bahsettiği hocasından şöyle bir görüş nakletmiştir: *"Âyette vech kelimesi, ilâ harf-i ceri ile birlikte kullanılmıştır. Bu da ancak ru'yet manasına gelir. Yani Allah Teâlâ ahirette, özel bir lutufta bulunarak, inanan kulları için bir ru'yet halk edecektir."*[151]

Sonuç olarak ru'yetullah konusu etrafında ileri sürülen bütün bu yorumlardan da anlaşıldığı üzere Aliyyü'l-Kâri, ru'yetin ahiret âleminde vukû bulacağını kabul etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den rüyetullah'a delalet eden rivâyetlerin de vârid olduğunu vurgulayan Aliyyü'l-Kâri, bu konuda âlimlerin icmasının bulunduğunu da özellikle belirtmiştir. Üzerinde icma bulunan bir hususa Mutezile'nin muhalefet ettiğini söyleyen müellif, onların ru'yete iman etmediklerini ifâde ettikten sonra dikkat çekici bir yorumda bulunmaktadır. Buna göre, Allah'ın âhirette görüleceğine iman etmeyen Mutezile öte dünyada bu itikadlarına göre muamele görecek ve bu nimetten yararlanamayacaktır.[152]

4.3. Hurûf-u Mukattaa

Hurûf-ı mukattaa, Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi yedisi Mekkî, ikisi Medenî olmak üzere toplam yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır. Bu isim, harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile "kesilmiş, ayrılmış" anlamındaki mukattaa kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır. Mukattaa "kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak" manasına gelen kat' kökünden türemiş bir sıfat olup; söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil de kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden "bağımsız ve ayrı harfler" anlamında hurûf-ı mukatta' diye anılmıştır. Bu harf-

[151] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, VI/249.
[152] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/178.

lere aynı sebeple "hurûf-ı tehecci" adı verildiği gibi, sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından "evâilü's-süver" ve "fevâtihu's-süver" de denilmiş, ayrıca ne manaya geldikleri veya bu sûrelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden "hurûf-ı mübheme" olarak da anılmıştır.[153]

Kur'an'daki mukattaa harflerinin manasının net olmaması, onların müteşâbih kapsamında değerlendirilmesine sebep olmuştur. Hatta bu harfler, zahirî itibariyle herhangi bir manaya delalet etmediği için hakikî müteşâbihten kabul edilmiştir.[154] Mukattaa harfleri hakkında eskinden bugüne bir çok yorumlar yapılmakla birlikte temelde iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür: Birinci görüş selef alimlerine aittir. Bunlara göre, mukattaa harfleri Kur'an'ın özü ve sırrı konumunda olup, onların muhakkak manaları vardır. Ancak bu manaları sadece Hz. Peygamber bilebilir.[155] Bu konudaki ikinci yaklaşım ise kelamcılara aittir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın manası anlaşılmayacak bir şeyi ümmete inzâl buyurması abes bir durumdur. Kur'an'da insanları düşünmeye sevk eden pek çok âyetin muktezasına göre de, mukattaa harflerinin yorumlanması ve neye delalet ettiğinin bilinmesi gerekmektedir.[156]

---

[153] M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", DİA, C. XVIII, TDV, İstanbul, 1998,
s. 401; Ali Akpınar, "Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu", Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara: 2003, C. IV, Sayı 11, s. 55 (55-73); Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.142-148.

[154] Hakiki müteşâbihler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, Kuranın Müteşâbihleri Üzerine, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 68-86.

[155] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, İstanbul, 1971, I/159-161; Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, II/102.

[156] Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, II/102; Bu

Bu kısa bilgilerden sonra Aliyyü'l-Kâri'nin huruf-u mukatta'ya getirmiş olduğu yorumlardan hareketle onun müteşâbih ayetlere yaklaşımını biraz daha netleştirmek istiyoruz. İlk olarak müellifin Bakara sûresinin başında geçen huruf-u mukattayı nasıl yorumladığına bakalım. Müellif, söz konusu huruf-u mukattaanın yorumunda öncelikle işâri bir kısım te'villere yer vererek elif harfini, vahdetin elifi, lam harfini lutfun lamı, mim harfini ise mülkün mim'i olarak açıklamıştır. Buna göre âyetin te'vili şöyle olmaktadır: *"Kim her türlü mânia ve engellerden sıyrılarak benim bir olduğuma iman ederse, ona kulluk mertebesinden yüksek konumlara çıkmak gibi bir payeyi nasip ederim."*[157]

Diğe taraftan Aliyyü'l-Kâri, huruf-u mukatta ile ilgili olarak ileri sürülen "*Allah mukattaa harfleri ile hitabına başlamıştır ki bu sayede beşer, o yüce kitabın hakikatini tam idrak edemeyeceğini fehm etmiştir."* şeklindeki te'vîle de yer vermiştir. Yine Aliyyü'l-Kâri, İmâm Kuşeyrî'den nakilde bulunarak mukattaa harflerinin Kur'an'ın bir sırrı olabileceğini belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre her kitabın bir şifresi olduğu gibi, Kur'an'ın şifresi de mukattaa harfleridir. Ayrıca müellif, mukattaa harflerinin esma-ı hüsnanın anahtarları olduğu yönündeki bir diğer işârî yorumu da tefsirinde nakletmiştir. Bunların yanı sıra elifi, Allah; lamı, Cebrâil, mimi ise Muhammed (a.s.) şeklinde de tefsir eden müfessir, bu noktada Allah'ın vahyini Cebrail (a.s.) vasıtasıyla Hz. Muhammed'e inzal buyurduğunu söylemiştir.[158]

konudaki tartışmalar için bkz., Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, s. 71-76.

[157] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/32.

[158] Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, I/32; Aliyyü'l-

Aliyyü'l-Kâri, Âl-i İmrân sûresinin başında yer alan "elif, lam, mim" şeklindeki müteşâbih beyanın te'vilinde ise şu hususun altını çizmiştir: "Harflerle ilgilenen âlimler, Kur'an'da yer alan mukattaa harflerinin ne manaya geldiğini sadece onu indirenin yani Allah'ın bilebileceğini ifâde etmişlerdir.[159]

Aliyyü'l-Kârî, diğer müteşabih ayetlerin yorumunda olduğu üzere mukattaa harflerini de te'vil etmeyi tercih etmiştir. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki müellif, mukattaa harflerini yorumlamada işarî te'vili öne çıkarmış ve önemsemiştir. Söz gelimi, Hûd Sûresinin başında yer alan "Elif-Lam-Ra" şeklindeki mukatta harflerine, "*Ben Allah'ım ve Ben görürüm ve tecellilerim sayesinde de görülürüm. Beni göremeyenlere yazıklar olsun"* şeklinde bir izah getirmiştir.[160] Yine o, Yûsuf Sûresinin başında geçen mukatta' harflerini de "*Ben Allah'ım. Arşın üstünden yerin diplerine kadar her ne var ise hepsini görüyorum.*" şeklinde açıklayarak işari açıdan tevil ettiğini göstermiştir.[161] Mukattaa harfleriyle ilgili olarak ortaya konan bu işarî te'vil, Ra'd Sûresinin başında yer alan "Elif-Lam-Mim-Ra" şeklindeki harflerin tefsirinde de görülmektedir.[162]

Mukattaa harflerinin yorumunda dikkat çeken bir diğer önemli husus ise bunların Allah'ın isim ve sıfatlarına delalet ettiğidir. Bu anlamda müfessir Aliyyü'l-Kârî, Yasin Sûresinin başında yer alan "ya-sin" harflerinin,

---

Kâri, Âli İmrân sûresinin başında yer alan mukatta harfiyle alakalı da Sülemi'den benzer bir yorum aktarmıştır. (Bkz., Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, I/256.)

159 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, I/256.

160 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/414.

161 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/468.

162 Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, II/527.

esma-ı hüsnadan olduğunu ifâde etmiştir.[163] Sufi yönü itibariyle de oldukça meşhur olan müfessirimiz, mukattaa harflerinin Allah'ın isimlerinin anahtarları olduğu yönündeki görüşleri naklettikten sonra Sâd sûresinde yer alan "Sâd" harfinin Allah'ın Sâdık, Sâmed, Sabûr ve Sânî gibi isimlerinin miftahı olduğunu söylemiştir.[164] Yine el-Mü'min Sûresinde yer alan "ha-mim" harflerini de benzer şekilde yorumlayan Aliyyü'l-Kârî, "ha" harfinin Allah'ın isimlerinden hamîd ve hakîm isimlerinin, "mim" harfinin ise mecîd isminin anahtarı olduğunu belirtmiştir.[165] Fussilet Sûresinde geçen "ha-mim" harflerinin yorumunda da aynı metod takip edilerek "ha" harfinin rahman sıfatına, "mim" harfinin ise rahim ismine işâret ettiğine dikkat çekilmiştir.[166]

Bütün bunların yanı sıra, söz konusu tefsirde bazı mukattaa harflerini te'vil ederken siyak-sibak bütünlüğü göz önünde bulundurulmuş ve buna göre bir yorum yapılmıştır. Ancak burada altı çizilmesi gereken bir husus ise şudur: Siyak ve sibak bütünlüğüne göre ayetleri tefsir etme, müfessirin dirayet gücüyle ilgili olup subjektiflik arz etmektedir. Bu bağlamda Aliyyü'l-Kârî, Kalem Sûresinde başında yer alan "nun" harfinin, "balık" anlamına da geldiğini söylemiştir. Onun yaklaşımına göre, denizde bir balık çeşidi vardır ki, ondan siyah mürekkep elde edilebilmektedir. Bu yüzden, "nun" harfinin bu çeşit bir balığın ismi olması, âyetin sonrası ile uyum göstermektedir. Zira peşisıra gelen âyette, yazı işlerinde istimal edilen "kalem" üzerine yemin edilmiştir.[167]

Hâsılı Aliyyü'l-Kârî, müteşâbih âyetler arasında

[163] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/263.
[164] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/317.
[165] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/317.
[166] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, IV/402.
[167] Aliyyü'l-Kârî, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân, V/195.

önemli bir yekün teşkil eden huruf-u mukattaa hakkında bir taraftan bu harflerin manalarını Allah'dan başkasının bilemeyeceği şeklindeki selefe ait görüşü nakletmiş bir taraftan da huruf-u mukattaa ile ilgili ortaya atılan işârî görüşlere de sık sık yer vermiştir.[168] Bu çerçevede Aliyyü'l-Kârî işarî yorumları ve yaklaşımları önemseyerek huruf-u mukattaanın Allah'ın isim ve sıfatlarına işâret eden birer şifre konumunda olabileceklerini de ifade etmiştir. Ayrıca müellif, bu harflerin siyak-sibak bütünlüğü içerisinde değerlendirilebileceği kanısını da taşımaktadır.

Sonuç

Netice itibariyle müteşâbih âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında selef ve halef âlimlerinin görüşleri, çok önemli iki ekol olarak karşımızda durmaktadır. Başlangıçta İslâm'ı müdafa etme gayesiyle yola çıkan ve kelam ilminin teşekkülüne de ciddi katkılar sağlayan ancak ilerleyen dönemlerde Yunan kültürünün tesirinde kalan Mutezileyi de burada zikretmemiz gerekir. Selefin müteşâbih âyetler konusunda tefviz ve tevakkuf mesleğini tercih ederek âyetleri yoruma tabi tutmadan kabul etmesi, esasında bu müteşâbihleri ulûhiyete zıt bir şekilde te'vil etme endişesinden kaynaklanmaktadır. Halef âlimleri ise müteşâbih âyetleri, gerek Kur'an ve Sünnet'te yer alan muhkem nasslardan gerekse de dilin imkânlarından istifade etmek suretiyle te'vîle gidip yanlış yorumların ve fâsid düşüncelerin önüne geçmeyi amaçlamışlardır. Buna göre diyebiliriz ki selef ile halef âlimleri, metodları farklı olmakla birlikte tevhid inancını ve tenzih düşüncesini koruma noktasında aynı hedefe doğru yürümüşlerdir. İşte *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı tefsirini ince-

[168] Örnek için bkz., Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, II/102; 2/359;3/229, 230; IV/3, 33, 70, 112, 141, 177, 465, 475, 486; VI/13.

lemek suretiyle müteşâbih âyetlere yaklaşımını tespit etmeye çalıştığımız Aliyyü'l-Kâri de, selefin metoduna bütünüyle karşı olmamakla birlikte, müteşâbih sıfatları, genellikle te'vil etmeyi tercih etmiştir. Buna bağlı olarak da müellif, hem dirayet yönünü kullanarak hem de ayetler etrafında yapılan açıklamalara ve işarî yorumlara yer vererek müteşâbihatları te'vil etme yoluna gitmiştir.

Aliyyü'l-Kâri, İslam düşünce sistemine damgasını vuran ru'yetullah konusuyla ilgili olarak da Ehl-i Sünnet âlimleri gibi bir yaklaşım içerisinde olmuş ve Allah'ın kendine has bir tecelli ile âhirette görüleceğini ifâde etmiştir. Ruyetullah ile ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî'nin "Allah'ın görüleceğine dünyada iman etmeyenler, ahirette de bu nimetten mahrum kalırlar." şeklindeki yorumu da oldukça dikkat çekicidir. Yine müellifin, hakiki müteşâbihler arasında sayılan huruf-u mukattaanın anlaşılması ve yorumlanmasında, başta işari teviller olmak üzere çok farklı görüşlere ve nakillere yer verdiği görülmektedir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade edelim ki müteşâbih âyetlerin te'vîle gidilmeksizin olduğu gibi kabul edilmesi, saf İslam düşüncesini koruma adına ne derece büyük bir öneme sahip ise aynı şekilde Aliyyü'l-kâri'nin de içinde bulunduğu halefin te'vil metodu da yanlış anlaşılması muhtemel nassları daha sâlim ve doğru bir şekilde yorumlamak ve başkalarına aktarmak gibi hayatî bir vazifeyi ifâ etmesi açısından ayrıca önemlidir.

Kaynakça

Kuran-ı Kerim

Abdü'l-Cebbâr Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* nşr. Abdü'l-Kerim Osman, Kahire, 1965.

----------*el-Muhît bi't-teklîf*, nşr: Ömer es-Seyyîd Azmî,

Kâhire, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *er-Red ale'z-Zenâdikati ve'l-Cehmiye*, thk. Muhammed Hüseyin Râşid, Kâhire: Matbaatü's-selefiyye, 1393.

Akpınar, Ali, "Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara: 2003, C. IV, S. 11, s. 55 (55-73).

Altıntaş, Ramazan, "Haşviyenin Doğuşu Ve Kelami Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Sivas, 1999.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak b. Emîr Alî, '*Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk., Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968/1388.

Baktır, Mehmet, "Mütekaddimun Selefiye ve Metod Anlayışı*" Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 2, s.25-48 Aralık, SİVAS, 2004.

Binyamin, Abrahamov, "Bi-Lâ Keyfe Doktirini ve İslam Kelâmındaki Temelleri" çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2002, cilt: XI, sayı: 2, s. 213-226.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzi'nin *Esâsu't-Takdis* Adlı Eseri*" Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2011/1, cilt: 10, sayı: 19.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktirinler Sözlüğü*, Ankara, ts.

el-Beğavî, Hüseyin b. el-Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, thk., Şuayb Arnavût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, 2. Baskı, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1403/1983.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *et-Terbî ve't-Tedvîr*, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdü's-Selâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire.

Coşkun, İbrahim, "Teşbih İle Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: III, Sayı 1. Diyarbakır, 2001.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabü't-Tarîfât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Çelebi, İlyas, *"Mu'tezile"* mad., DİA, İstanbul, 2006.

Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

....., *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1996.

Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Te'vîl Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2010.

Duman, M. Zeki -Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", DİA, C. XVIII, İstanbul: TDV, 1998.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, İstanbul, 1971.

el-Hatib Kazvinî, *el-İzah fi Ulûmi'l-Belâğat*, thk., eş-Şeyh Behic Gazâvî, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1998/1419.

Firuzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk., Ali en-Neccâr, el-Mektebe'l-

islâmiyye, Beyrut.

Gazzâlî, İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelam, Mecmuatü Resaili'l-imâm el-Gazzâlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2010.

Koçyiğit, Talat, "Cehmiye (Mutezile) de Akılcılık" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1968, Cilt: XVI.

Kırbaşoğlu, M.Hayri, Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi, Otta Yay, Ankara, 2011.

İrfan, Abdü'l-hamîd, *İslamda İtikadi Mezhepler*, çev. Saim Yeprem, İstanbul, 1981.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5. bsk, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1996/1416.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Dâru Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1405/1985.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Muâz Târık b. Ivâdullah b. Muhammed, Suûdiyye, Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ibnî'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk.,

Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâki, Muhibbüddîn el-Hatîb, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut.

İbn Mende, Ebû Abdillah Muhammed b. İshak Muhammed b. Yahya, *er-Reddu ale'l-Cehmiye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî, Medine, 1982.

İbn Muksad, el-Abdelî, *Ashâbu't-Te'vîlâti'l-Fâsideti'l-Kadîmeti ve'l-Muâsırati,* Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye, Kâhire.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1964.

Nadim, Macit, *Kuranın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.

Öz, Selahattin, Kâdı Abdülcebbar ve Kâdî Beydâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) MÜSBF, İstanbul, 2011.

Öztürk, Mustafa, Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

er-Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk., Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

Rıza, *Reşit, Tefsîrû'l-menâr*, nşr: Heyetü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb,1990.

Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîrü'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 4. Baskı, 1993.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf el-Cezâirî, *Tefsîrü's-Seâlibî,* thk. Âdil Ahmed

Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997/1418.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdi'l-kerim Ebî Bekir Ahmed, thk., Muhammed Seyyid Keylanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405.

Tuğlu, Nuri, "Teşbih İfâde Eden Rivâyetler ve Ehli Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtûrîdî'nin Yaklaşımı" *Dinî Araştırmalar Dergisi,* cilt, 8, sayı: 21.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyet,* Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2010.

Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vîl Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Yurdagür, Metin "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1983.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk., Şuayb el-Arnavût, Hüseyin Es'ad, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

Kadın Eğitim Kurumu Olarak Darulmuallimat ve Eğitime Katkıları Üzerine Değerlendirme

Yrd.Doç. Dr. Mustafa ÇOBAN*

Özet

Başlangıcından günümüze kadar insan eğitimine farklı kurumlar aracılık etmiş ve değişik programlar izlenmiştir. Osmanlı Devleti de ilk dönemlerden başlamak üzere kendine özgü eğitim müesseseleri ile ilim dünyasına katkıda bulunmuş, modernleşme dönemine kadar Harem, Enderun, Sıbyan Mektepleri ve Medreseler kurumsal olarak hitap ettikleri kesimlere hizmet etmişlerdir. Modernleşme döneminde bu kurumlardan bazıları varlığını devam ettirememiştir.

Modernleşme döneminden önce XVIII. yüzyıla kadar kadın eğitimi Harem ve Sıbyan mekteplerinin yanı sıra imkânı olanların özel hocalar vasıtasıyla kızlarına sundukları hizmetten ibaret olup, kurumsal anlamda Sıbyan mekteplerinden sonra örgün bir kadın eğitimi kurumu, zihnî planda da fiiliyatta da -istisnalar dışında- yoktu.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı, Modernleşme, Batı, Eğitim, Kadın, Darulmuallimat.*

As A Woman Instution Darulmuallimat And The Evaluation of The Contributions of Education

Abstract

The beginning up to the present different institutions brokerage to human education and different programs has been followed. The first periods of the starting Ottoman State also conributed to science world with distinctive educational institutions, until modernization period as a corporate the Harem, the Enderun, Primary Schools and Madrasas had serviced to addressing seg-

* KSÜ İlâhiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

ments.

Before modernization until XVIII. century, women education was provided at Harem and elementary schools as well as with tutors that only wealthy people have opportunity to keep them. After elementary schools, there was no a formal women education institution practically and mentally.

Key Structures: *Ottoman, Modernization, Western, Education, Female, Darulmuallimat.*

Giriş

XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde hem devlet yapılanmasında hem de resmî kurumlarda değişiklik ve yenileşme faaliyetleri başlamıştır. Modernleşme projeleri ilk olarak eğitim alanında yapılmış ve 1773, 1839, 1908 yıllarında alandaki düzenlemelerde değişimin, okuldan başlaması gerektiği ön kabulüyle yola çıkılmıştır. Osmanlı Devleti'nde değişik tepkiler de hesaba katılarak XVII. ve XVIII. asırlarda daha çok askerî alanlarda sınırlandırılan, değişim ve gelişim adına kısmen başarı da sağlanan modernleşme çalışmalarının ilerideki zaman diliminde yeterli olmadığı; modern bir devlet kurma ve sosyal alanları yeniden şekillendirmenin ancak eğitimle mümkün olacağı anlaşılmıştı. Bu nedenle Tanzimat dönemi idarecileri farklı referanslardan hareketle yeni bir anlayış ve metotla modernleşme çalışmalarının önündeki engelleri kaldırmaya kararlıydılar. Zamanla modernleşme çalışmaları, son dönem eğitim tarihinde de görüldüğü gibi siyasî çalışmalar haline dönüşmüş, eğitimle ilgili yenileşme gayreti ara ara hedefinden sapmıştır. O zamana kadar daha çok İstanbul, Saray ve Hanedan dışında ihtiyaç duyulan alanlarda sürdürülen eğitim faaliyetleri 1869 yılında yayımlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Taşra'ya da yayılmıştı.

Osmanlı'da kadın denilince ilk akla gelen Harem ve

Harem'deki kadınlardır. Diğer kadınlar yok farz edilse de Anadolu'ya ilk ayak basanlar arasında Baciyan-ı Rum[1] kadınlarının olduğunu unutmamak gerekir. Ancak kadının Osmanlı toplumunun her katmanında yer alması gerektiği anlayışı, ilerleyen dönemlerde sosyal hayata yansıtılamadığı için, kadın eğitiminin sadece saray ve hanedan kadınlarında görülebildiği de ifade edilebilir.

Osmanlı Devleti'nin klâsik dönemine (kuruluştan-XVIII. asır başına kadar) bugünden bakılarak kadınların siyasî, ekonomik, askerî, kültürel haklarının olmadığını söylemek doğru olmayabilir. İncelenen Osmanlı kaynaklarına dayanılarak Osmanlı kadınının işlevsiz olduğu söylenemeyebileceği gibi mükemmel olduğu da iddia edilemeyebilir.[2]

Osmanlı kadınının statüsünün incelenmesinde dönem sınırlamasına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Osmanlı kadınının sadece Tanzimat'tan sonra faal olduğu varsayılarak yapılan çoğu -popüler- araştırmalarda Osmanlı tarihinin daha önceki dönemlerinde Osmanlı kadını çoğunlukla yok farz edilmektedir.[3] Oysa dönem itibarıyla başarılı kadınların varlığı tarihi seyri içerisinde görülebi-

---

[1]"Bacıyan-ı Rum", Anadolu Kadınlar Birliği anlamını taşımaktadır. "Bacı" kelimesi, abla, kız kardeş anlamına gelmektedir. "Bacı" kelimesi, günümüzde Anadolu'nun bir çok şehrinde yaygın olarak kullanılmaktadır. "Rum" kelimesi ise Anadolu anlamını ifade etmektedir. İlme, sanata ve ahlâka son derece önem verilen Ahilikte, kadının da sosyal ve ekonomik hayatta önemli bir yeri vardı. Kadınların teşkilatlanıp gelişmesi için Ahi Evran'in eşi Fatma Bacı, dünyanın ilk kadın teşkilatı olan "Bacıyan-ı Rum" teşkilatını yani Anadolu Kadınlar Birliği'ni kurmuştur. (Bayram, Mikail, "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Baciyan-i Rum) Örgütünün Kurusucu Fatma Bacı Kimdir?", Belleten C. XLV-2, s. 180, 1981, s. 457-472 (http://www.yeniosmanlilar.org)

[2] Hanımlara Mahsus Gazete, (1895-1908) Der.: Mustafa Çiçekler-Fatih Andı, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Özel Yay., İst., 2009. s. 36.

[3] Sevim Can, Diyanet Aylık Dergi Şubat 1999, S. 8.

lir.[4]

1. Darulmuallimat'ın Tarihî Süreci:

Sıbyan mekteplerinde kız öğrencilerin erkek hocalardan ders almaları sakıncalı görülmemekle birlikte 1858'de Kız Rüşdiyeleri açılınca kız çocuklarının örtünme (buluğa erme) yaşına ulaşmış olmaları sebebiyle bayan öğretmen konusu bir problem teşkil ediyordu. Darulmuallimat'tan öğretmen yetişinceye kadar Kız Rüşdiyelerindeki öğretmen ihtiyacı, dikiş nakış hocaları veya bayan öğretmenler ya da bayan gayr-i müslim kalfalar temin edilerek gideriliyor, ihtiyacın devamı halinde ahlâkî açıdan güvenilir erkek öğretmenler derslere giriyordu.[5] Aslında problem kızların buluğ yaşına ulaşmış olmaları değildi; çünkü tesettür problemi yoktu. Asıl problem kız çocuklarının erkek öğretmenlerden ders almaları idi. O dönemde toplumun, kız çocuklarının büluğ çağından sonra erkek öğretmenlerden ders almalarının uygun görmemesi de bu konuda yapılan çalışmalara mesnet teşkil edebilir.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde kızlar için Darulmuallimat açılacağı hükmü yer almış, gazetelere de öğrenci ve öğretmen temini için ilân verilmişti.[6] 1870'de yayımlanan ilânla kadın öğretmenler için olgunluk yaşına gelmiş olmaları şart koşulmuş ve uygun maaş verileceği de

---

[4] Baciyan-ı Rum'a ilâve örnek vermek gerekirse bunlardan birisi Ayişe Kadın'dır. 1589 Amasya doğumlu olup, Osmanlının tanınmış şairlerindendir. Sultan II. Selim'in hocası Şemsi Çelebi'nin eşidir. Birçok gazel, kaside ve Mesnevi'si olduğu gibi "Hurşîd-ü Cemşid" unvanlı manzumesi de vardır. (Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Yaylacık Mat., İst., 1972, s. 145.). Ayrıca divan sahibi II.Hâce-i Zenan lakabıyla anılan şair ve hattat Ani Fatma[4] (ö.1710) gibi meşhur hanımlarla bu örnekler çoğaltılabilir. (İslâm'da Kadın Hakları 1, Rehber Basın Yayın, Ank., ts., s. 344.)

[5] Mustafa Şanal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulunda Görev Yapan Kadın İdareci ve Öğretmenler ile Okuttukları Dersler", Belleten, c.68, S. 253, Ank. 2005, s. 650,651.

[6] Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, I-II, Eser Matbaası, İstanbul, 1987, C.II, s. 557.

duyurulmuştu.[7] • İlânda Darulmuallimat'ta okutulacak dersler de duyurulmuştu. Bu dersler Din, Matematik, Tarih, Coğrafya, Arapça, Farsça, Yazı (Sülüs, Rika) Osmanlıca, Ahlâk, Müsbet Bilimler'dir.

Darulmuallimat'la ilgili olarak 1321 Maarif Salnamesi'nde[8] "Darulmuallimat İbtidaiyye ve Rüşdiye'ye muallime yetiştirmek üzere üç sınıf üzerine müesses ise de altı senelik bir de İhtiyat kısmı olup bu da esasa tâbi İnas Mekteb-i Rüşdiyesi'ne muadildir. Sair İnas Mekteb-i Rüşdiyesi'nden Şehadetnâme alanlar misüllü İhtiyat kısmından Şehadetnâme alanlar dahi Darulmuallimat'ın 1. senesine bilâ imtihan kabul olunurlar. İhtiyat kısmı sınıflarına dâhil olmak isteyenler bir heyet-i mümeyyize huzurunda imtihanları icra olunarak müstehak oldukları sınıflara idhal edilirler. Alelıtlak Darulmuallimat'a dahil olmak isteyen inasın Tezkire-i Osmaniye'leri ve hüsn-ü hal ve şanlarına dair mahallelerinden lazım gelen ilim ve haberleri ve Aşı Şehadetnâmesi ile emrâz-ı sâviyeden berî olduğu mübeyyin tabib-i maruf raporunu ibrâz eylemeleri meşruttur. Gerek İhtiyat kısmından Rüşdiye Şehadetnâmesi, gerekse Darulmuallimat'tan Muallime Şehadetnâmesi alacak olan takibatın imtihan-ı umumiyete aldıkları yekun numeronun aded dürûsa taksimi halinde vustâ olarak isabet edecek numaraya nazaran şehadetnâmelerin derecâtı alelusul tayin olunur." şeklinde açıklama yapılmıştır. Bu açıklamalarla Darulmuallimat'ın öğrenim süresi, öğrenci kabul şartları ve bitirme esasları tespit edilmiş olmasına, sayılan dersler arasında, bir öğretmen okulu açı-

---

[7] Yahya Akyüz, "Osmanlı'da Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri", Ank. Ünv., Osmanlı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Dergisi, S.15, Ank., 2004, s. 17.

• Erkek öğretmenlerin yaşlı olmaları şartı, halkın tepkisini azaltma maksadına yönelik olabilir; zira bu döneme kadar Sıbyan mektepleri dışında kızlar erkek öğretmenlerden ders almamışlardı.

[8] Maarif Salnamesi 1321, s. 132.

lacak olmasına rağmen ne eğitim bilimleri ne de öğretmenlikle ilgili dersler bulunmaktadır.

1870'de açılan Darulmuallimat için hazırlıklar 1869'da başlatılır ve ilândan sonra Sultanahmet'te bir bina kiralanıp önce kapıcı ve hizmetli görevlendirilir. Açılması düşünülen gayr-i müslim sınıfının açılmasından vazgeçilir, müzik dersi de talebenin meşguliyetine mani olur düşüncesiyle geri bırakılır. Okulun açılma safhasında uygulamaya konulan hususların çok net olmadığı görülebilir. Bu durum, ileriye dönük, ihtiyaca mebnî, tartışılmış bir hazırlık ve planlama olmadığı için zihinlerde bulanıklık ve sonucunda da kararsızlık olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

26 Nisan 1870 Salı günü devlet erkânının da katıldığı bir törenle okul açılır ve okulun müdürlüğüne Emin Efendi tayin edilir; Maarif Nazırı Saffet Paşa İslâm'ın kadına ve ilme verdiği değerden bahseden bir konuşma yapar. Konuşmasında vurguladığı bazı hususları, şöyledir: "Kadınlar yaratılışları gereği her türlü saygıya lâyıktırlar, kadınların eğitim ve öğretim görmeleri konusuna önem vermek gerekir. Çocuklar doğumundan okula başladıkları zamana kadar annelerinin yanında kalırlar ve onlardan öğrendikleri zihinlerinde yer tutar. İlim öğrenmek erkek-kadın her müslümana farzdır; dolayısıyla kadınların da erkekler gibi ilim öğrenmeleri gerekir. İyi bir eğitim görmüş ve dünyanın durumunu tanımış olan kadınların her zaman namus ve saygılarını korumayı kendilerinin en önde gelen görevi bileceklerine şüphe edilemez. Daha önce erkek çocuklarla Rüşdiye'de birlikte okuyan kızlarımız için Padişahımız sayesinde 7 okul açılmıştır. Ancak bu okulların öğretmenleri erkek olduğu için örtünme gerekçesiyle kızlar bu okullarda 2 yıldan fazla kalamayacaklar; iki yılda da yeterli düzeyde eğitim alamayacakları ortadadır. Kızların Rüşdiye'de 4 yıl kalmaları ancak öğretmenlerinin kadın

olmasıyla mümkün olacaktır. Bundan sonra hem Kız Sıbyan hem de Kız Rüşdiyeleri için Darulmuallimat kurulması Nizamname'de yer almış, uğurlu olması dileğiyle okulu bugün açıyoruz. Daha sonra gayr-i müslimler için de ayrı sınıflar açılacak ve gerekli tedbirler alınacaktır. Bu Darulmuallimat Padişahımız'ın yüce kuruluşlarından biridir ve kadınların eğitimine nihayetsiz yardımcı olacaktır. Bu yüce başarı sebebiyle Padişahımız'ın ömür ve şanının artması için her an dua etmek üzerimize borçtur."[9] Yukarıda da belirttiğimiz gibi gayr-i müslimlerle ilgili sınıf açılması önce düşünülmüş sonra vazgeçilmiş, açıklamada ise bu sınıfın ileride açılacağı ifade edilmiştir.

Bu zihin bulanıklığının neden yaşandığı ile ilgili şöyle bir açıklama yapılabilir: Osmanlı eğitim sisteminin dönüştürülmesinde Fransa'nın rolü büyüktür. 30 Mart 1856'da imzalanan Paris Konferansı'nın şartları Osmanlı topraklarında yaşayan gayr-i müslimlere her alanda yeni kazanımlar sağladığı gibi eğitim kurumları açısından da ayrıcalıklar tanımaktaydı. 1870'de Darulmuallimat açılmadan önce Fransa Bâb-ı Âlî'ye baskı yaparak•, antlaşmanın gereğinin yerine getirilmesini talep ediyordu. 22 Şubat 1867'de Bâb-ı Âlî'ye bir muhtıra vererek[10], Islâhat Fermanı'ndaki hususların yerine getirilmesini istedi. Eğitim sahasında; Paris konferansının şartları ve Islahat Fermanının azınlıklara sağladığı haklar çerçevesinde Fransa tarafından talep edildiği şekilde, Hıristiyanların açtığı okullara yardım edilmesi, bazı illerde okul açıp buralara Hıristiyan çocuklarının alınması, İslâm ve Hıristiyan çocuklarının bir

---

[9] Akyüz, a.g.m., s.17.

• Bu baskıya örnek olarak, Fransız Büyükelçisinin memnuniyetini açıklayan, Fransız Hâriciye Nâzırına yazdığı mektup ve aşağıdaki satırlarda yaptığı açıklamalar gösterilebilir.

[10] Yahya AKYÜZ, Türk Eğitim Tarihi, 15.bs. Pegem Akademi, Ankara, 2009, s. 167.

arada devam edeceği üniversite kurulması, ilkokullar için öğretmen yetiştirilmesi, çeşitli meslek okullarının açılması bu istekleri arasındaydı. Bunun üzerine İstanbul'da öğretim dili Fransızca olan bir lise "Sultanî"nin açılması kararlaştırıldı. Açılışla ilgili olarak Fransa Büyükelçisi memnuniyetini, Fransa Hâriciye Nâzırına yazdığı mektupta; "Yeni lise her sınıf ve dinden talebe kabul edecektir. Fakîr aileden olup hakîkî bir zihnî kabiliyet gösteren talebe için burslar tahsis olunmuştur. Tahsil, icâbına göre, beş veya altı sene sürecektir. Şimdiden okula, Müslüman, Ermeni, Katolik, Rum, Musevî ve Bulgar olmak üzere 300 talebe kayıt için müracaat etti" şeklinde beyân etmiştir. Darulmuallimat'tan önce gayr-i müslimlere hitabeden aynı denklikte bir okul açılmasına ve 300 öğrenci mevcudu olmasına rağmen neden hâlâ gayr-i müslim sınıfının açılmasında ısrar ediliyordu? Bu sorunun cevabı Osmanlı modernleşmesinin temel amacını da ortaya koymaktadır. Osmanlı modernleşmesi bu yönüyle bir "Toplum Mühendisliği" projesidir ki, bunu, uygulamanın her alanında görmek mümkündür.

Bu iddiaya izleyen cümlelerdeki düşünceler örnek olabilir. İlk olarak, Sultanî'nin öğretmenleri genelde Osmanlı aleyhine yapılmış nümayişlere katılan Çakmo, Zankof ve Miholofski benzeri şuradan buradan toplama kişilerdi. Sultanî öğretmen kadrosuna, idarecilerine ve talebe oranına bakıldığında Osmanlı Devleti'nin menfaatine çalışan bir müessese karakterini taşımadığı görülür.[11] Neden mazisinde Osmanlı aleyhinde faaliyetler içerisinde bulunan kimseler Sultanî'ye öğretmen olarak atanmış olabilir?

İkinci olarak bahsedilen projenin kadınlardaki değişim sürecine değinen: "XIX. yüzyıl tüm dünyada olduğu

[11] Bayram Kodaman, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi,Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.137-138.

gibi Osmanlı toplumunda da yapısal ve bireysel alanlarda önemli değişimleri, talep ve eylemleri gündeme getirirken bu bağlamda herkes gibi kadın da toplumsal yapıda söz sahibi olmak istemiş ve sosyal hayattan dışlanmayı reddetmişti. Bu nedenle dergilerde konu ettikleri sorunlardan biri de sokaktaki gündelik yaşamdan soyutlanmaktı. Kadınlar dergilerde gerek topluma gerekse siyasî otoritelere mesajlar vermekteydiler. Kadın yazarlar bu mesajlarda yalnızca aile ile sınırlı olan bir yaşamı kabul etmeyerek, kılık kıyafeti ile kendisini sosyal hayattan mahrum bırakmayan, gündelik hayata katılan, çalışan, eğitimli, baskıcı kurallara karşı durabilen, vatansever kadın modeli yaratmışlardı. Kadınlar eğitimden yararlanmaya, kitap okumaya, yabancı dil öğrenmeye başlamışlardı. II. Abdülhamit'in[12] sansüründen etkilenmeyen moda ve salon dergileri, özellikle şehirli kadını değiştirmeye başlamıştı. Saç ve cilt bakımı, kozmetik kullanımı, kadın sağlığı ve benzeri konular toplum yaşamından soyutlanmış hiçbir alanda belirgin bir düşüncesi bulunmadığı varsayılan kadını, artık ilgi alanına giren konularda bilgi sahibi yapmaktaydı. Gazete ve dergi reklâmları kadını hissedilir biçimde değiştiriyordu[13]" ifadeleri iddiayı güçlendirir niteliktedir.

Bu açıklamadan sonra konumuza devam etmek gerekirse, sayıları az da olsa Rüşdiyelere 1848'e kadar medreselerden, tekkelerden hatta askerî okullardan öğretmenler gelirdi; ancak bu, düzenli bir eğitimin yapılması için yeterli değildi. 1848'de Kemal Efendi öncülüğünde Fatih'te ilk Darulmuallimin açılmış oldu.[14] Bayanlar için ilk öğretmen okulu 1870'de açılan Darulmuallimat olsa da, bayan-

---

[12] En fazla Kız okulu açan padişahtır.

[13] Ekrem Isın, İstanbul'da Gündelik Hayat, 1.bs., İletişim Yay., İst.,1995, s.121.

[14] Cemil Öztürk, Türkiye'de Dünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar, Ank., Türk Tarih Kurumu Yay, 1996, s. 15.

ların bundan önce de değişik yerlerde kendilerini yetiştirerek evlerde, Sıbyan mekteplerinde ve camilerde öğretmenlik yaptıkları bilinmektedir. Bayan öğretmenlerin Erkek Sıbyan Mektebi öğretmenlerinden farkı aynı zamanda cami hocası olmamalarıdır.[15]

Darulmuallimat'ın öğrenci kaynağı Kız Rüşdiyeleri idi. İki şubeye ayrılmış• olan Darulmuallimat'ın Kız Rüşdiyelerine öğretmen yetiştiren kısmına onüç ile otuzbeş yaş arası öğrencilerin kaydolabileceği, gerektiğinde imtihanla öğrenci alınacağı ilanla duyurulmuştu.[16] Bu sayı ilk zamanlar beklenen seviyeye ulaşmasa da 1911'e gelindiğinde çok fazla kızın kaydolma talebi ve sonucu bir gazetede• şu başlıkla ve takip eden ifadelerle aktarılır: Maarif Nezareti'nin nazar-ı dikkatine! Darulmuallimat'a Maarif Nezareti her sene 28 talebe kabul edeceğini ilân etti. Bunların dokuzu taşradan celp edilecekti. Bakiyesi İstanbul'daki Rüşdiye mezuneleri içinden bilâimtihan tefrik olunacaktı. İlânın ilk günlerinden hücum başladı ve bu dereceyi böldü, talebe hemen üç yüze baliğ oluyordu. Fakat bunların içinden ancak on dokuzu kabul olunacaktı. Kabul günü Darulmuallimat mahşer halini aldı. Talebelerin kimi ebeveyni ile kimi yalnız gelmişti. Ah ne acıklı manzara..."[17]

Darulmuallimat'ta öğrenci olma ve kayıt şartları ihtiyaca göre değişiklik arz ediyordu. 1869 Nizamnamesi'nin 73. ve 79. maddelerine göre Sıbyan Mektebi ve Rüşdiye Şehadetnâmesi olanlar imtihansız alınabilir-

---

[15] Akyüz, a.g.m., s. 3, 4.

• Birisi 2 yıl süreli Sıbyan Mektepleri'ne öğretmen yetiştiren, diğeri 3 yıl süreli Kız Rüşdiyelerine öğretmen yetiştiren Darulmuallimat.

[16] Şubat 1870.

• Habibe Leman, Kadınlar Dünyası Gazetesi (No:111, s.7).

[17] Habibe Leman,"Maarif Nezaretinin Dikkatine" Kadınlar Dünyası, No:111, s.7.

ken,[18] 8 Şubat 1870 tarihinde Darulmuallimat'a öğrenci olacaklar Coğrafya, Âmâl-i Erbaa, İmlâ, Sülüs Yazısı, Resim, Nakış, Terzilik derslerinden imtihan yapıldı ve sonucunda müracaat eden 32 kişinin tamamı başarılı oldu.[19]

Mezunlarla ilgili rakamlara gelince, 1873'de ilk mezunlarını veren Darulmuallimat, 39 yılda 737 mezun vermiştir. Mektep kuruluşundan 1895 yılına kadar 25 yıl büyük bir karışıklık devresi geçirmiş, öğretim sistemi tabii ve kat'i yolunu bulamamıştır. Öğrenci kaynağı açısından değerlendirilip, bu döneme denk gelen yıllarda Kız Rüşdiyelerindeki öğrenci sayılarına bakılırsa, Darulmuallimat ile kadın öğretmen açığının ilelebet giderilemeyeceği söylenebilir.

Eğitim süresinde yapılan kısaltma ve uzatmalar ve öğretmen kadrosunda sürekli yapılan değişiklikler 1895 yılında Mehmet Hulûsi Efendi'nin mektebin idaresine getirilmesiyle durulmuş, verdiği mezunlarla kadın öğretmen sayısında ciddî bir artış görülmüştür.[20]

1870 yılında eğitime başlayan Darulmuallimat'ın 1910-1911 yılında Leylî (Yatılı) bölümü Fatih'te Saib Paşa Konağı'nda açılmıştır. Fatih yangını sonrasında inşa edilen ve 1914'te tamamlanan Darulmuallimat binasında bugün Çapa Anadolu Öğretmen Lisesi eğitim ve öğretime devam etmektedir.

2. Darulmuallimat'ın İdareci ve Öğretmenleri ile Darulmuallimat'ın Öğrenci Kaynağı Olan Kız Okulları

Darulmuallimat-ı Sıbyan 'ı bitirenler ya öğretmenliğe başlar ya da Rüşdiye öğretmeni olmak için Darulmual-

---

[18] Mahmut Cevad, Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı, Matbaa-i Amire, İst., 1338, s. 438, 439.
[19] Ergin, a.g.e., s. 558.
[20] Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı Medeniyeti Tarihi, Zaman Yay., İst., 1997, s. 313.

limat'a devam ederdi, Darulmuallimat'ı bitirenler öğretmenlik yapmaya mecburdu ve herhangi bir mazereti olmadan devlet okullarında beş yıl öğretmenlik yapmayanlardan öğrenim hayatı boyunca devletin verdiği maaş geri alınacaktı. Darulmuallimat mezunlarının diğer öğretmen olmak isteyenlere karşı öncelik hakkı vardı. Bu da bize Darulmuallimat'ın yegâne öğretmen yetiştiren okul olmadığını göstermektedir.[21]

Maaşlara gelince; okul müdiresi 1500, muallime ve ustalar 750 ve hizmetliler ise 150 kuruş aylık maaş alırdı.[22] Şu önemli husus burada vurgulanmalıdır ki; bu okulda genellikle erkek müdürler görev yapar ve müdîrelerin iki katı maaş alırdı. Bu da cinsiyetleri sebebiyle kadın ve erkek müdürlerin farklı statüde görüldüğünün ifadesidir ve açılışta vurgulanan hususlar uygulamada yer almamıştır.

Darulmuallimat'ın ilk müdürü Emin Efendi'dir, daha sonra İsmail Efendi müdür olmuştur, bayan olarak ilk müdire 1879'da Fatma Zehra Hanım'dır. Bu dönemde okulda 3 bayan öğretmen vardır; Nakış öğretmeni Hatice Hanım ve Madam Arnik ile Resim öğretmeni Madam Balker'dı.[23] Bu dönemden sonra okulun öğretmenlerinde adına ve açılış maksadına uygun olarak bayan öğretmen sayısı hızla arttı. Sıbyan kısmında 4 öğretmenin tamamı, Rüşdiye kısmında ise 7 öğretmenin 3'ü bayandı; aynı dönemde Tarih öğretmeni Nakiye Hanım başarısı sebebiyle ödüllendirildi.[24]

Açılmasının planlama döneminde bile yani 1869'da okul müdürünün bayan olması Nizamname'nin 71. mad-

---

[21] Cevad, a.g.e., 2001, s. 438-439.
[22] A.y.
[23] Şefika Kurnaz, Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını,(1839-1923), Ankara, MEB. Yay., 1991.
[24] Öztürk, a.g.e., s. 14.

desinde karara bağlanmışken, Temmuz 1895'de yayımlanan Darulmuallimat Talimatnamesi'nde okulun erkek bir müdürünün maiyetinde bayan müdür olacağı, bayan müdürün okulun haricî işleri ile yazışmalara kesinlikle karışmayacağı, okulun dahilî işlerinde de erkek müdürün onayını almadan küçük veya büyük herhangi bir işe girişmeyeceği belirtilmektedir.[25] Böylece 1895 Talimatnamesi, hem gerçek yönetimi erkek müdüre bırakmış, hem de onun ancak "yardımcısı" olmasına izin verdiği müdîrenin yönetimle ilgili yetki ve görevlerini geniş ölçüde kısıtlamıştır. Bu hükümler, o tarihten 26 yıl önce yayımlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre daha geriye giden bir zihniyetin işaretidir.[26] Bu uygulamaya da hemen geçilmiş, 1879'da müdîre olan Fatma Zehra Hanım'ın görevi uzun sürmemiş, Davut Şükrü Efendi müdürlüğe getirilmiş, müdîre de Refika Hanım olmuştur.[27] Böylece erkek ve kadın müdür arasındaki maaş farkında ortaya çıkan durum, Darulmuallimat olmasına rağmen ikinci bir statü farkı ile müdîrenin, müdürün maiyetinde bir memur olarak çalıştırılma uygulamasıyla da teyit edilmiş olur. Bu farklılık eğitim hayatının tamamında göze çarpmaktadır; İstanbul'da yapılan ve Rüşdiye mekteplerinden mezun olanlara verilecek Şehadetnâmeler için yapılan merasimde erkek öğrencilerin Şehadetnâmelerini Maarif Nazırı dağıtmasına rağmen kızlarınki muallimlere bırakılmış, merasimde kız öğrenciler bulunmamıştır.[28] Özenle hazırlandığı düşünülen Darulmuallimat Nizamnameleri'nin hatta genelde Nizamnameler'in sık sık değiştirilmesi, eğitim planlamalarının uygulanabilirliğini zorlaştırmıştır.

---

[25] Akyüz, a.g.m.,2004, s.19.
[26] Ömer Faruk Yelkenci, Türk Modernleşmesi ve II. Abdülhamid'in Eğitim Hamlesi, Kaknüs Yay., İst., 2010, s.166.
[27] Öztürk, a.g.e., s. 14.
[28] Ergin, a.g.e., s. 562.

Darulmuallimat'tan önceki eğitim kurumlarında kız öğrenci durumuna da yeni açılacak okula kaynaklık etmesi bakımından değinmek gerekirse öğrenci durumları şöyledir:

1. 1874/1875 Yıllarında İstanbul'da Kızların Eğitim Gördüğü Mekteplerde Öğretmen ve Öğrenci Sayıları[29]

Rüşdiyenin İsimleri	**Sınıf-ı Evvel**	**Sınıf-ı Sani**	**Sınıf-ı Salis**	**Sınıf-ı Rabi'**	**Yekün**	**Muallim/ Hademe**
Sultan Ahmed	6	5	6	13	30	7
İbrahim Paşa	8	2	4	6	20	4
Şehzade	2	6	4	10	22	7
Fatih	5	7	7	14	33	7
Aksaray	1	5	12	11	29	7
Altay	7	5	5	14	29	4
Beşiktaş	6	4	0	23	33	6
Üsküdar	3	3	4	18	28	6
Üsküdar Gülfem Hatun Rüşdiyesi	0	0	14	10	24	3
Yekün	**38**	**37**	**56**	**119**	**248**	**51**

2.2. 1296/1879 Yılında İstanbul'da Bulunan İnas Rüşdiyeleri'nde Öğretmen ve Öğrenci Sayıları[30]

Rüşdiyenin Adı	**Kız Öğrenci Say.**	**Muallim Say.**
Sultanahmet	65	3

[29] Mahmut Cevad, Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2001, s. 125.

[30] Yahya Akyüz, "Tanzimattan Cumhuriyete Okul Yöneticiliğinde Dönüşümler ve Kadınların Okul Yöneticiliği", Tarih ve Toplum Dergisi, Mart 2011, S. 207, s. 59-60.

Şehzade	40	4
Eyüp	25	3
Fındıklı	25	3
Aksaray	50	3
Eskiali	20	3
Üsküdar	40	3
Gülfem Hatun	35	3
Atpazarı	42	3

2.3. 1316/1899 Yılında İstanbul'daki Kız Okullarında Öğretmen ve Öğrenci Sayıları[31]

Okulun Adı	**Bayan Öğretmen**	**Erkek Öğretmen**	**Ögrenci**
Aksaray Nehari Kız San.Mekt.	14	5	147
Üsküdar Kız Sanayi Mektebi	13	5	152
Mirkos İnas Rüşdiyesi	6	1	131
Beşiktaş İnas Rüşdiyesi	7	1	213
Fındıklı İnas Rüşdiyesi	5	1	120
Üsküdar İnas Rüşdiyesi	5	1	131
Sultanahmet Rüşdiyesi	7	1	245
Eyüp İnas Rüşdiyesi	5	1	180
Molla Gürani İnas Rüşdiyesi	6	1	124

2.4. 1306/1890 Yılında Görev Yapan İdareci/ Öğretmenler[32]

Adı	**Görevi**	**Kısım**

[31] Maarif Salnamesi, 1316, s. 135.
[32] Devlet Salnamesi, 1306, s. 400-401.

İsmail Hakkı Efendi	Müdür	Rüşdiye
Refika Hanım	Müdire	Rüşdiye
İsmail Hakkı Efendi	Arabî, Farisî, Lisan-ı Osmanî, Coğrafya	Rüşdiye
Musa Kazım Efendi	Ulum-u Diniye	Rüşdiye
Refika Hanım	Musiki, Resim	Rüşdiye
Nakiye Hanım	Tarih-i Osman	Rüşdiye
Saniye Hanım	Rik'a	Rüşdiye
Servet Hanım	Muavine	Rüşdiye
Latife Hanım	Muallime	Sıbyan
Emine Hanım	Muavine	Sıbyan
Sudiye Hanım	Muavine	Sıbyan
Makbule Hanım	Muavine	Sıbyan
Fakihe Hanım	Muavine	Sıbyan
Asiye Hanım	Muavine	Sıbyan
Fatma Hanım	Nakış-Dikiş	Sıbyan

Bu dönemde okulun Rüşdiye kısmında 31, Sıbyan kısmında ise 128 öğrencisi vardı.

2.5. 1313/1897 Yılında Görev Yapan İdareci/ Öğretmenler [33]

Adı	**Görevi**
Hulusi Efendi	Müdür
Refika Hanım	Müdire
Nakiye Hanım	Muallime
Sıddıka	Muallime
Hatice Hanım	Nakış Muallimesi
Latife Hanım	Şube Muallimesi

[33] Devlet Salnamesi 1313, s. 452.

2.6. 1316/1900 Yılında Görev Yapan İdareci/ Öğretmenler [34]

Adı	Görevi	Kısım
Hacı Hafız Mehmet Bey	Müdür	
Sıdıka Hanım	Muallime-i Evvel	Rüşdiye
Nefiye Hanım	Farisî ve Tarih	Rüşdiye
Lütfiye Hanım	Destgâh ve Şube Muallime-i Evvelisi	Rüşdiye
Hatice Hanım	Nakış Ustası	Rüşdiye
Reşide Hanım	Kavaid ve Mütenevvia	Rüşdiye
Maide Hanım	Şube Muallimesi	Rüşdiye
Madam Azıl	Şube Muallimesi	Rüşdiye
Servet Hanım	Muavine	Rüşdiye
Aleksandr	Şube Nakış Ustası	Rüşdiye

2.7. 1321/1905 Yılında Görev Yapan İdareci/ Öğretmenler[35]

Görevi	Adı
Müdür	Hacı Numan Efend.
Müdür Muavinesi	Lütfiye Hanım
Hendese ve Hesap	Abdulleyf Bey
Farisi Kavaid ve Kitabet	Said Efendi
Arabi	Halil Efendi
Ulûm-ı Diniyye	Hacı Numan Efendi
Kur'an	Galip Efendi
Rik'a Sülüs	Tahsin Efendi
Kavaid ve Diğer İlimler	Raşide Hanım

[34] Devlet Salnamesi, 1316, s. 639.
[35] Maarif Salnamesi 1321, s. 133.

İdare-i Beytiyye	Hanife Hanım
Kıraat Muallimesi	Maide Hanım
Tarih	Samiye Hanım
Ulum-ı Diniyye	Hatice Hanım
Muallime	Sadiye hanım
Muallime	Feride Hanım
Nakış	Naciye Hanım
Şube Muallimesi	Makbule Hanım
Nakış ve Hüsn-ü Hat Muallimesi Muavinesi	Fatma Hanım
Muavine	Leman Hanım
Muavine	Nakiye Hanım
Muallime	Emine Hanım

İdareci ve öğretmen profiline bakılarak Darulmuallimat'ta görev yapan öğretmen ve idarecilerle ilgili durum şöyle bir özetlenebilir:

Tespit edilebildiği kadarıyla her dönemde okul idarecisi değişti. (1306/1890) dönemi ile (1313/1897) dönemlerinde sadece Müdire Refika Hanım ile Muallime Latife Hanım, (1306/1890) dönemi ile (1321/1900) dönemlerinde ise Rüşdiye kısmında Servet Hanım, (1321/1900) ile (1321/1905) dönemlerinde Lütfiye Hanım, (1306/1890) ve (1321/1905) tarihlerinde Makbule Hanım, (1313/1897) ile (1321/1905) tarihlerinde Hatice Hanım zaman zaman değişiklik olsa da görevlerinde kaldılar. 1879'da kısa süre müdire olarak görev yapan Zehra Hanım hariç, hiçbir dönemde kadın müdür görev yapmadı. (1321/1905) yılı en fazla erkek öğretmenin olduğu dönemdir ki, açılış sebebi olarak Rüşdiye'de okuyan kızların mahremiyet problemi sebebiyle Darulmuallimat'ın, Rüşdiye'ye öğretmen yetiştirmek amacıyla açıldığı açıklansa da, yıllar geçmesine rağmen (otuzbeş yıl) hâlâ kadın öğretmen meselesinin halledilmemiş olması, okulun açılma sebebi olarak beyan edi-

lenin yanında başka önemli hususlar da olabileceğini akla getirebilmektedir ki, Osmanlı modernleştirmesinin kendi içerisinde kadını dönüştürme projesini de kapsadığı düşüncesi, kadınlarla ilgili diğer düzenlemeler de göz önüne alınarak söylenebilir. Abdullah Cevdet'in "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı makalesinde kadının durumunu düzeltici tedbirler olarak ifade ettiği cümlelerle[36] uygulama yan yana getirildiği zaman tarihi seyri içerisinde Darulmuallimat'ın da buna katkı sağladığı düşünülebilir. "Hanımlar Âlemi" Gazetesi'nin 18 Nisan ve 15 Ağustos 1918 tarihli nüshalarına bakıldığı zaman, bu dönüştürme projesinde kadınlarla ilgili düzenlemelerle kat edilen mesafe görülebilir.

3. Ders Programı:

Öğretim süresi iki yıl olan Darülmuallimat-ı Sıbyan kısmında okunacak dersler şunlardır:

Mebadi-i Ulum-u Diniye (Din Bilimine Giriş), Kavaid-i Lisan-ı Osmanî ve Kitabet (Osmanlıca Dilbilgisi ve Yazı), Risale-i Ahlâk, Hesap ve Defter Tutma Usulü, Osmanlı Tarihi, Coğrafya, Malumat-ı Nafia (Bayındırlık Bilgileri), Musiki (bir yıl sonra okunacak), Dikiş-Nakış, her cemaatin kendi lisan dersi (gayr-i müslim şubeleri açıldığı zaman).

Öğretim süresi üç yıl olan Darulmuallimat-ı Rüşdiye kısmında okutulacak dersler ise:

Mebadi-i Ulum-u Diniye (Din Bilimine Giriş), Kavaid-i Lisan-ı Osmanî ve İnşa, Arabî, Farisî, her cemaatin kendi lisanı, İlm-i Ahlâk, Tedbir-i Menzil, Tarih ve Coğrafya, Mebadi-i Ulum-u Riyaziye ve Tabiiye, Emval-i Ameliyat-ı Hıyatiye, Resim, Mûsiki.[37]

---

[36] Danyal Köker, Türkiye'de Kadın Eğitimi ve Siyaset, Yüksek Öğrenim Kurumlarında Kadını Durumu Üzerine Bir İnceleme, Ank. Ünv., Sos.Bil. Enst.,Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1988, s. 62.

[37] Cevad, a.g.e., 1338, s. 438, 439.

II. Abdülhamid dönemi, dönemin ve programın istikrarsızlıklarına, dahilî ve haricî problemlerine rağmen Darulmuallimat'ın gelişme gösterdiği bir süreç olmuştur. Programın istikrarsızlığına birkaç misal verebiliriz. Başlangıçta "öğrencileri meşgul eder" düşüncesiyle eğitimi bir yıl ertelenen Mûsiki dersi 1875'teki programda bile mevcut değildir; ancak Piyano dersi okulun açılışı ile birlikte programda olmamasına rağmen ders olarak okutulmuştur. Başlangıç programında olmayan Makine dersi de okutulan dersler arasındadır. 1869 Nizamnamesi'nde Usul-i Talim dersi mevcut olmamasına rağmen böyle bir dersin eğitimi verilmiştir; dersin muallimi Ayşe Sıdıka Hanım'dır.[38]

1895 tarihli programda haftada 2 saat Arapça 1 saat Farsça dersi vardır. Selim Sabit Efendi'nin bu dersler hakkında hanımların bunlara ihtiyacı olmaz, onlara daha çok gerekli dersler okutulsun düşüncesi kabul görmez.[39] Usûl-i Tedris dersi isim olarak konulmuş olsa da ehemmiyet açısından fazla üzerinde durulmaz; ta ki, Mehmet Hulusi Efendi yeni bir talimatname ile hem programı hem de okulu ıslah edene kadar.[40]

Burada bir nokta, tarihi tecrübenin geleceğe ışık tutması bakımından zikredilebilir. İlk yıllardaki programda öğretmenlik ile ilgili dersler yoktur; ilerleyen yıllarda da bu eksiklik giderilememiştir. Öğretmenlik derslerinin neden Darulmuallimat programında yer almadığı ile ilgili resmi bir belgeye ulaşılamamıştır.

3.1. 1316/1889 Yılı Darulmuallimat Programı[41]

Ders İsimleri	**1.Sene**	**2.Sene**	**3.Sene**

[38] A.y., 1338, s. 438, 439.
[39] Akyüz, a.g.m., 2004, s. 18.
[40] Öztürk, a.g.e., s. 15.
[41] Akyüz, a.g.m., 2004, s.18.

Tecvid ve Kur'an-ı Kerim Tatbikatı	2	1	1
Ulum-ı Diniye	2	2	2
Arabî	2	2	2
Farisî	1	1	1
Kavaid-i Osmaniye ve Müntehabat (Osmanlıca Kaideler ve Seçme Eserler)	1	1	1
Hüsn-i Hat	1	1	1
Usul-i Tedris	2	1	1
Ahlâk		2	1
İlm-i Eşya	1	1	1
Mevalid (Tabiat İlmi) ve Ulum-i Tatbikatı		1	1
Hıfz-ı Sıhha		1	1
İdare-i Beytiyye	1	2	2
Hesap	2	1	1
Hendese	1	1	1
Resim	1	1	1
Coğrafya	2	1	1
Tarih	1	1	1
Musiki	1	1	1
El hünerleri	4	3	3
Kitabet ve Tatbikat (Yazı Yazma ve Uygulama)	1	1	2
Yekün	26	26	26

Usul-i Tedris (Eğitim Metodları) dersinin okutulması öğretmen olacak olan kızlar için meslekî başarılarında önemli bir etkendir.

3.2. 1317/1890 Yılı Ders Programı[42]

1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf
Kur'an-ı Kerim	Kur'an-ı Kerim	Kur'an-ı Kerim
Ulum-ı Diniyye	Ulum-ı Diniyye	Ulum-ı Diniyye
Arapça	Arapça	Arapça
Farsça	Farsça	Usul-u Talim ve Terbiye
Kavaid-i Osmani	Lügat,Kitabet, Kavaid	Lügat, Kitabet, Kavaid
Hesap	Lügat,Kitabet, Kavaid	Lügat, Kitabet, Kavaid
Coğrafya	Coğrafya	Coğrafya
Tarih	Tarih	Tarih
Hüsn-ü Hat	Hüsn-ü Hat	Hüsn-ü Hat
Piyano	Piyano	Piyano
Resim Taklidi	Resim Taklidi	Resim Taklidi
El Hüneri	Hendese	İlm-i Tedbir-i Menzil

3.3. Darulmuallimat'ta Sınıflara Göre Okunacak Derslerin Sayısı[43]

Dersler	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf
Tecvid ve Kur'an-ı Kerim Tatbikatı	2	1	1
Ulum-ı Diniyye	3	3	3
Arabi	2	2	2
Farisi	1	1	1
Kavaid-i Osmaniye	1	1	1

[42] Maarif-i Umumiye Salnamesi 1317, s. 342.
[43] Maarif Salnamesi 1316, s. 435; Maarif Salnamesi 1319, s. 128; Maarif Salnamesi 1321, s. 131.

Müntehabat			
Kitabet ve Tatbikat Kavaidi	1	1	2
Usul-i Tedris	1	1	1
Hüsn-ü Hat	1	1	1
Ahlâk	1	2	1
İlm-i Eşya	1	1	1
Hıfz-ı Sıhha		1	1
İdare-i Beytiyye	1	2	2
Hesap	2	1	1
Hendese	1	1	1
Resim	1	1	1
Coğrafya	2	1	1
Tarih	1	1	1
Musiki	1	1	1
El Hüneri	3	3	3
Yekun	26	26	26

3.4. Darulmuallimat-ı İbtidaiyye Ders Programı Örneği[44]

Ders İsimleri	**(İhzari) (Haz.)**	**1. Sene**	**2. Sene**	**3. Sene**	**4. Sene**
Tecvid ve Kur'an-ı Kerim	2	1	1	1	
Ulum-ı Diniye	2	1	1	1	1
İlm-i Ahval-i Ruh			1	1	

[44] Öztürk, a.g.e., s. 17.

(Psikoloji)					
Ahlâk			1	1	
İdare-i Fenn-i Terbiye/Tedris-i Mekatib					1
Kıraaat ve İnşad (Şiir Okuma)	3	3	2	2	1
Amel	3	2	1		
Sarf Nahiv	1	2	1		
Edebiyat Kitabet				2	1
Coğrafya	1	2	2	1	
Kozmoğrafya					1
Tarih	1	2	2	1	1
Malumat-ı Medeniyye/ Hukukukiyye			1		
Lisan	2	2	2	2	
Usul-i Defter			1		
Hesap	4	3	2	2	1
Hendese		2	2	1	
Cebir				1	1
Malumat-ı Tabiiye		2	2	2	
Hat	2				
Resim	3	3	2	1	1
Prografi				1	
Musiki ve Ğına	2	2	2	2	2
Terbiye-i Bedeniye	2	2	2	1	1

Hıfz-ı Sıhha ve Takayyudat-ı Sıhhiye			1	1	
Dikiş ve Tamir	4	3	3	2	2
Tabahat (Aşçılık)				2	2
İktisad ve İdare-i Beytiyye				1	1
Sanayi Ziraiyye ve Bahçıvanlık				1	2
Çamaşır Yıkama Ütü ve Tadhir					2

Kendi içerisinde değerlendirildiği ve şartlar göz önüne alındığında uygun bir program olduğu düşünülse bile, öğretmen yetiştiren bir kurum olması münasebetiyle pedagojik açıdan bu kadar değişik konularda hayatın her alanıyla ilgili bilgiler sunan bir programın çeşit olarak yeterli olduğu varsayımının, haftalık programın muhtevası açısından problem olacağı düşünülebilir. Hazırlık Sınıfında 15, 1. sınıfta 16, 2. sınıfta 21, 3. sınıfta 23 ve 4. sınıfta 19 çeşit ders vardır. Sosyal Bilimler, Felsefe, Hukuk, İşletme, Ziraat, Ev işleri, Hat, Musiki ve Resim, Gramer, Edebiyat ve Şiir vb. böyle bir programın nasıl bir insan yetiştirmeyi amaçladığını, doğrusu tahmin etmenin zor olduğu değerlendirilebilir.

Sık sık program değişikliklerinin sebeplerinden birisinin de hedef insan tipi konusunda zihinlerde gelişip olgunlaşmış ve sosyal hayatta karşılığı olan düşüncenin uygulama alanına konulamamış olması olabilir.

4. 1873-1911 Yılları Arasında Darulmuallimat ve Mezunları

Darulmuallimat gündüzlü eğitim veren bir okuldu. İlk mezunlarını 1873'te verdi; Arapça, Farsça, Coğrafya,

Tarih, Hesap, İnşa, Rik'a, Sülüs, Nakış, Resim derslerinden yapılan sınavlardan Hafız Fethiye Hanım'ın tam not alarak birinci olarak bitirdiği Darulmuallimat'tan sınava girmeyen 1 öğrenci, mezun olamayan 3 öğrenci olmak üzere toplam son sınıfta okuyan 22 öğrenciden 18'i mezun oldu. Bunların bir kısmı İstanbul İnas Rüşdiyesi'ne atandı.[45]

Okula başlama yaşları farklı olduğu ve otuz yaşına kadar öğrenci kabul ettiği için mezunların da yaşları oldukça farklı idi. 1873 yılında mezun olan 19 öğrenciden en küçüğü 14, en büyük mezunu ise otuz yaşındaydı.[46] 93 (1876-1877 Osmanlı-Rus Savaşı) Harbi yıllarında 2 yıl kapalı kalan Darulmuallimat'tan gün geçtikçe mezun olanların sayısı azalıyordu; 1876'da 5 mezun verdi, bundan sonraki verdiği mezunlar da hiçbir zaman Rüşdiyeler'in öğretmen ihtiyacını karşılayacak seviyede değildi.[47] 1883'te yirmi beş mezuneye Şehadetnâme verilmiştir.[48] 1880'lerden sonra Darulmuallimat'ta öğrenci sayısı hızla arttı, ilk açıldığı zaman 32 öğrenci varken, 1883-84'te 142, 1884-85'te 159, 1885-86'da 183, 1900-1901'de 350 ve II. Meşrutiyet'ten önce 423 öğrenciye ulaşmıştı. Okul 1900-1901 yılında 381 mezun vermiştir. Mezunları Sıbyan ve Rüşdiye'lerin öğretmen ihtiyacını karşılamasa da kız çocuklarının okullaşması ve kız okullarının yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.[49]

---

[45] Ergin, a.g.e., s. 563.

[46] 1873'te mezun olan öğrenciler: Hafıza Fethiye Hanım, Hafıza Ruveyda Hanım, Hafıza Hadice Hanım, Fatma Nigar Hanım, Münibe Hanım, Hadice Hanım, Ferdane Hanım, Büyük Zahire Hanım, Cemile, Zahire Hanım, Hattat Emine Hanım, Küçük Fatma Hanım, Hüsniye Hanım, Emine Hanım, Fatma Hanım, Nebiye Hanım, Hatice Hanım, Elif Hanım, Nazek Mesel Hanım'dır. (Maarif Salnamesi, 1316, s. 640.)

[47] Kurnaz, a.g.e., s. 27

[48] Cevad, a.g.e., 1338, s. 438, 211.

[49] Öztürk, a.g.e., s. 14.

39 yıl öğrenime açık kalan Darulmuallimat'tan toplamda 737 bayan öğretmen mezun olmuştur. 1911 yılına kadar gündüzlü öğrenim yapan okul, 65 öğrenci ile leylî (yatılı) olmuştur.[50] II. Meşrutiyet döneminde Darulmuallimat'ın öğrenci sayısında büyük artışlar olmuştur; meselâ: 1916-17 öğretim yılında 803 yatılı ve 276 gündüzlü olmak üzere 1079 öğrenci vardı. Bu öğretim yılı Darulmuallimat'ın öğrenci sayısı bakımından en fazla olduğu yıldır.

Darulmuallimat'ın mezun sayısı az olarak değerlendirilebilir ancak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden de 26 yılda 125 kız öğrenci mezun olmuştur.[51]

5. Darulmuallimat'ta Yenilik Çalışmaları

Meşrutiyet dönemi eğitimle ilgili sürekli arayışların olduğu ve değişikliklerin ve yeniliklerin birbirini izlediği bir zaman dilimidir. Bu dönemde Satı Bey'in yaptığı yenilik çalışmalarında öncülük Darulmuallimin'e verildi. Bu çalışmalara daha fazla ihtiyacı olan Darulmuallimat o kadar şanslı değildi.[52] Önceki çalışmalar tamamıyla İstanbul'da açılmış olan ilk Darulmuallimat'la ilgili olarak düşünülürken artık Anadolu'ya da okulu yaygınlaştırma çabaları başladı. II. Meşrutiyet döneminde İzmir, Edirne, Bursa ve Konya'da dört önemli Darulmuallimat daha açıldı. Ancak bu açılanlar sadece ilkokul öğretmeni yetiştirmek üzere açıldı. [53]

Birinci Dünya Savaşı yıllarında da Darulmuallimatla ilgili çalışmalar ve düzenlemeler devam etti. 1914-15 öğretim yılında Maarif Nezareti tarafından yayımlanan programla yeni bir tatbikat okulu açıldı. Bu okul dört ana

---

[50] Ergin, a.g.e., s. 566.
[51] İslâm'da Kadın Hakları 2, Rehber Basın Yayın, Ankara, ts., s.37.
[52] Akyüz, "Öğretmenlik Mesleği ve Osmanlı'da Kadın öğretmen Yetiştirilmesi", Tarih ve Toplum Dergisi, Mart 2000, C. 33, S.195, s. 36.
[53] Akyüz, a.g.m., s. 37.

kısma ayrıldı: Öğrenim süresi 5 yıl olan ve daha çok Darulmuallimat-ı İbtidai'nin uygulama okulu olan Kısm-i İbtidai, 1 yıl hazırlık sınıfı olmak üzere öğretim süresi 5 yıl olan Darulmuallimat-ı İbtidai, öğrenim süresi 1 yıl olan ve Ana mektebinin uygulama okulu olan Ana Muallim Mektebi ve Ana Mektebi.

1915'de yeni bir nizamname yayımlandı ve Darulmuallimatlar, Darulmualllimat-ı Âliye adıyla İbtidai 5 yıl, İhzari (hazırlık) 2 yıl, Âlî 3 yıl olmak üzere bir yükseköğretim kurumu hüviyeti kazandı. Âlî kısım Edebiyat, Tabiiyyat ve Riyaziyat olarak üç kısımdı. Âlî kısım mezunları orta ve yüksek okullarda öğretmen olabilecekler, İbtidai bölümünü bitirenler İbtidai Darulmuallimatlar'da öğretmen olabileceklerdir. Okul yatılıdır (leylî) ve bütün masraflar devletçe karşılanacak, gündüzlü (neharî) öğrenci de alınabilecek ve Osmanlı vatandaşları okuyabilecekti.[54] I. Dünya Savaşı yıllarında zorla ayakta kalabilen Darulmuallimat-ı Âli'nin kadrosu giderek azalmış, 1918-19 öğretim döneminde İhzari ve Ana Muallim Mektebi kapanmış, Tatbikat ve İbtidai kısımlarında öğrenci azalmış, 5 Kasım 1922'de Maarif Vekaleti'ne bağlanarak 1924-1925 öğretim yılında adı değiştirilerek İstanbul Kız Muallim Mektebi olmuştur.[55]

Sonuç

Osmanlı toplumu homojen olmayan yapısıyla yüzlerce yıl kendine has, ihtiyaç eksenli bir eğitim yapılanması oluşturmuştu. İnsanların birdenbire Avrupalı modern bir toplum haline dönüştürülme çabaları kültürel değerlerde aşınma ve kesiklik meydana getirmiş, nihayet insanlar hamle yapma cesaretini kaybetmiş, kafa karışıklığı ve zihin bulanıklığı sonucunda her alanda olduğu gibi eğitim alanında da savrulmalar başlamıştır. Önemli olan sosyal de-

[54] Darulmuallimin ve Darulmuallimat Nizamnamesi, İst., 1331., s.131.
[55] Öztürk, a.g.e., s. 17-18.

ğişimlerin, toplumların kendi köklerinden koparılmadan, nesiller arası tenakuz oluşturmadan ve ihtiyaç duyulan alanlarda yeteri kadar yapılmasıdır. Son dönemde devleti parçalanmaya götüren süreçte, Osmanlının bunu tespit edecek bir kadroya sahip olamayışı en büyük şanssızlığı idi. Osmanlının modernleşme dönemi genellikle ihtiyaçların doğru tespit edildiği ve uygulamaların ihtiyaçlar paralelinde yapıldığı bir dönem değildir. Kadın öğretmenle ilgili ihtiyaç tespiti göreceli doğru yapılmış olsa da, ne Osmanlı toplumunda o güne kadar kadın eğitimi ve öğretmenliği ile ilgili müktesebât, ne de ülkenin o zamana kadar sahip olduğu imkânlar buna yeterliydi. Darulmuallimat'ın 39 yılda 737 mezun vermesi (yıllık ortalama 19 mezun) bunun en önemli göstergesidir. Bunlar daha çok Devlet-i Aliyye'nin bölünme sürecinde Batı, özellikle de Fransa tarafından gündeme getirilen geçici ve pragmatist tedbirlerdir. Darulmuallimat kız çocuklarının okuması yolunda önemli bir okuldu. Sıbyan mekteplerinden sonra kızların Rüşdiyelere devamı konusunda önemli katkı sağlamış, hanımlar arasında aydın bir neslin yetişmesine basamak olmuştur.

Darulmuallimat eğitim alanında arzu edilen, beklenen katkıyı sağlamamış olsa da, kadın eğitim tarihimizde önemli bir tarih tecrübe olarak yer almıştır.

Kaynakça

AKYÜZ, Yahya, *"Osmanlı'da Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri"*, Ank. Ünviversitesi Yay., , Osmanlı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Dergisi, S.15, Ank., 2004.

AKYÜZ, Yahya, "*Öğretmenlik Mesleği ve Osmanlı'da Kadın Öğretmen Yetiştirilmesi",* Tarih ve Toplum Dergisi, Mart 2000, C. 33, S.195.

AKYÜZ, Yahya, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999'a), Alfa Yay., İst., 1999.

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi,* 15.bs., Pegem Akademi, Ank., 2009.

CAN, Sevim Can, Diyanet Aylık Dergi Şubat 1999, S. 8., Ank.

CEVAD, Mahmut, Maarif-i umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı, Matbaa-i Amire, İst., 1338.

Darulmuallimin ve Darulmuallimat Nizamnamesi, İst., 1331.

Devlet Salnamesi, 1313.

Devlet Salnamesi, 1306.

ERGİN, Osman,*Türk Maarif Tarihi, I-II,* Eser Matbaası, İst., 1987.

Hanımlara Mahsus Gazete, (1895-1908) Der.: Mustafa Çiçekler-Fatih Andı, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Özel Yay., İst., 2009.

IŞIN, Ekrem, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, 1.bs., İletişim Yay., İst.,1995.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Zaman Yay., İst., 1997.

İslâm'da Kadın Hakları 2, Rehber Basın Yayın, Ank., ts.

KODAMAN, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi,*Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1999.

KÖKER, Danyal, Türkiye'de Kadın Eğitimi ve Siyaset, Yüksek Öğrenim Kurumlarında Kadını Durumu Üzerine Bir İnceleme, Ank. Ünv., Sos.Bil. Enst., Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1988.

KURNAZ, Şefika, Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını,(1839-1923), Ank., MEB., 1991.

KURT KEÇECİ, *Songül, Osmanlı'da Kadın Eğitimi,* Hazine

Yay., İst., 2011.

LEMAN, Habibe, "*Maarif Nezaretinin Dikkatine"* Kadınlar Dünyası, No:111.

Maarif Salnamesi, 1316.

Maarif Salnamesi, 1319.

Maarif Salnamesi, 1321.

Maarif-i Umumiye Salnamesi, 1317. ÖZTÜRK, Cemil, Türkiye'de Dünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar, Ank., Türk Tarih Kurumu, Yay, 1996.

ŞANAL, Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulunda Görev Yapan Kadın İdareci ve Öğretmenler ile Okuttukları Dersler", Belleten, c.68, S. 253, Ank. 2005.

TAHİR, Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, Yaylacık Mat., İst., 1972.

YELKENCİ, Faruk, Türk Modernleşmesi ve II. Abdülhamid'in Eğitim Hamlesi, Kaknüs Yay., İst., 2010.

http://www.yeniosmanlilar.org

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

Mükemmel ve Muntazam Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılır?

Ahmet Sâib

Sadeleştiren: Doç. Dr. Şaban ÖZ[*]

-I-[1]

Geçmiş hâdiseleri düzenli ve araştırmaya dayanarak kaydeden her esere tarih ismi verilebilir. Şu var ki, bu hâdiselerin doğru olarak kaydedilmesi ve anlatılacak ve incelenecek hâdiselerin doğal halinde anlatılması ve açıklanması şarttır. Çünkü aksi halde tarih ismi verilen eser, bir masaldan ve tarih için hiçbir önemi olmayan bir takım hurafelerden ibaret kalır.

Hikâyelerin ve nakillerin bazı defa tarih için faydalı olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Mamafih bu rivâyetler ve nakiller, eski zamanlara ne kadar ait ve geçmişi olursa, onların güvenilirlik ve önemi de o derece azalır. Çünkü zaman ilerledikçe ağızdan ağza nakledilen bu rivâyetler büsbütün değişir, şekilden şekile girer. Zamanında kaydedilmediği takdirde –bu nakillerin temeli doğru ve gerçeğe uygun olsa bile- sonraları kendisine pek çok lüzumsuz şeyler ilave olunduğundan tarih açısından tamamıyla ehemmiyetten düşer.

Şairane ve özellikle nazımla yazılan tarih eserlerinin dahi tarih ilmi açısından önemi o kadar büyük değildir. Çünkü malum olduğu üzere, hangi millette olursa olsun bir tarihî hâdiseyi anlatan manzum eserlerde daima mübalağa vardır. Şairler, hakikati olduğu gibi yazmakla yetinmezler. Eserlerini birçok şiirsel anlatımla süslerler. Doğal olarak gerçek ve olayların hakikat ve sıhha-

---

[*] KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

[1] "Mükemmel ve Muntazam Târîh-i Osmanî Nasıl Yazılır-I", Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası, yıl: 3, cilt: V, sayı: 92, 26 Muharrem 1337/2 Teşrîn-i Sâni 1918, İstanbul, sayfa: 1110-1112.

tinden uzaklaşırlar.

Bu eski realiteden biri malumdur. Meşhur Aristoteles, "*Tarihçi ile şair birbirine benzemez iki insandır. Birisi fikrini şairane, diğeri yine o vakayı sadece hikâye, birisi vakayı olduğu gibi, diğeri olması ihtimali şeklinde nakleder*" demektedir.

Tarihten layıkıyla faydalanmak için tarihin verdiği bilgilerin, gerçeğe, hem de çıplak bir surette sadece gerçeğe dayanmış bulunması şarttır. Bu bağlamda ilk asırların meşhur tarihçilerinden Thukydides kendisinden belki daha meşhur olan *Mora Muharebeleri* (*Pelopponnes Savaşlarının Tarihi*) ismindeki eserinde şunları söylemektedir; "*Savaş esnasında gerçekleşen olayları sadece duyuma dayanarak kaydetmek doğru olmaz. Her olayı başlı başına ayrıca incelemek gerekir. Bunun ise ne kadar zor bir iş olduğu erbabınca bilinir. Tarihi yazarken bu konuda pek çok zorluk çektim, birçok sıkıntıya uğradım. Aynı olayı bizzat görenler başka şekil ve içerikte naklediyorlardı. İçinden hakikati bulup meydana çıkarmak ancak birçok araştırmalardan sonra mümkün oluyordu. Bununla beraber bıkmadım. Çalışmayı bırakmadım. Çünkü bu suretle yazılmayan bir tarihten başkasını yayınlamayı uygun bulmadım. Muhtemelen okuyucularıma sunduğum bu naçiz eser masal ve tatlı tatlı hikâyeler barındırmadığı için bazılarının hoşuna gitmez. Fakat insanlığa fayda verecek tarihin ancak bu şekilde yazılması gerektiğini iddia ediyorum. Çünkü geleceğe bakışta böyle tarihlerden istifade edilir. Ve gelecek için bunlar bir misal ve ibret teşkil edebilir…*"

Bununla beraber eski Yunanlılar, tarihe bizden, yani şimdikinden bambaşka bir nazarla bakıyorlardı. Onlar **[1110]** için tarih bir fen, bir ilimden daha çok bir sanat idi. Bir tarihçinin görevi halkın arzusunu okşamak ve

bazen kamuoyunu istenilen tarafa çevirmekti. Siyasî yönlendirmeler için bazen hükümdarlar dahi bu sanata başvuruyorlardı.

İlkçağ tarihlerinde en çok önem verilen "biyografi" idi. Bu suretle meşhurlardan birçoğunun hayatı, ibret olması için anlatılıyordu.

Thukydides de kendi tarihinde birçok meşhurun nutuklarını aynen naklediyor ki bu da bizim görüşümüzü teyit etmektedir.

İlkçağda Yunanlılardan birçok tarihçi çıkmıştır. Kısacası meşhur Herodot vardır ki bu şahsın tarihe dair bazı hikâyeleri masal ve hurafeden ibaret olsa dahi kendisi ile çağdaş olan Asya ve Afrika'da mevcut bulunan devletler hakkında verdiği bilgiler oldukça muteber kabul edilmektedir. Herodot, coğrafya konusunda da meşhur olmuştur. Kendi asrına dair verdiği coğrafî bilgiler içerisinde çok değerli vesikalar vardır. Herodot, tarihçiler arasında *Tarihçilerin Babası* ismiyle bilinir. Bundan başka Thukydides, Eflatun, coğrafyacılardan Strabon gibi daha başkaları da meşhurdurlar. Her biri tarihi başka başka üslûp ve şekilde yazmışlardır. Her birinin verdiği bilgileri bir araya getirince eski Yunan hakkında mükemmel malumat elde etmek mümkündür.

Yunanlılardan sonra Romalılarda da birkaç tarihçi ortaya çıkmış ise de bunların kaleme aldıkları tarihler, eski Yunan tarihçilerinin üslûbu taklit edilerek yazılmıştır.

Ortaçağda yazım üslubu değişmiştir. Biyografiden ziyade hâdiselerin sırasıyla kaydedilmesine önem verilmiştir. Ancak o zaman Avrupa'da yazılan tarihler genellikle kapalı bir üslupla kaleme alınıyordu. Çünkü tarih yazanların çoğunluğu manastırlarda oturan rahiplerden ibaretti.

Bir devirde mükemmel ve muntazam tarihler vücuda getiren millet Araplardır ki bunların tarih ilminde ortaya koydukları gelişme diğer ilimlerde olduğu gibi çok büyüktür.

Ortaçağda da Araplardan ve daha doğrusu Müslümanlardan pek çok meşhur tarihçi yetişmiş ve pek çok tarih eseri telif edilmiştir. Abbâsîler zamanında Bağdat'ta, Mısır'da, Endülüs'te ve diğer büyük İslâm merkezlerinde neşredilen tarihler, mükemmel ve muntazam yazılmış eserler sayısızdır. Müslüman tarihçileri bizzat birçok eser telif ettikten başka diğer milletlerin mesela Hintlilerin yazdıkları tarihleri de kendi dillerine tercüme etmişlerdir.

Arab tarihçileri, tarih yazımında uygulana gelen eski yöntemi de ıslah ederek, kolay bir yazı üslubu seçmişlerdir. Araplar arasında meşhur tarihçiler olup coğrafya ilminde de büyük hizmetleri olan meşhur coğrafyacılar da çoktur. Öncelikle Mısırlı Muhammed Mesûdî zikredilebilir ki, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdiun'l-Cevher* ismindeki eseri, Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya çok önceden tercüme edilmiştir. Bu eserde Mesûdî, o zaman bilinen ve dünyanın farklı bölgelerinde bulunan coğrafya ve devletler hakkında ayrıntılı ve izah edici bilgiler vermektedir. Mesûdî, hicretin dördüncü asır tarihçilerindendir.**[1111]**

Mesûdî'nin, söz konusu bu eserinde gerek tarih ve gerekse dünya coğrafyası hakkında verdiği bilgiler son derece doğru ve eşsizdir.

Arap tarihçilerden İbnu'l-Esîr'in de gayet faydalı eserleri vardır. Bilhassa Haçlı Savaşları hakkında verdiği bilgiler, genel tarih açısından son derece değerlidir.

Ebu'l-Fidâ meşhur coğrafyacılardandır. Eserleri Avrupa dillerinin tamamına tercüme edilmiştir. Makrizî mükemmel bir tarihçidir. Meşhur İbn Haldun tarihçilerin yüz akıdır. *Mukaddime*'si hemen hemen bütün dillere

tercüme edilmiştir. Bu eser hakkında fazla bir şey söylemek gereksizdir. Özellikle son zamanlarda İbn Haldun'un şöhreti Avrupa'da çok fazla artmıştır.

Ortaçağ sonlarında Avrupa'da Arap ve Yunan tarihleri tercüme edilmeye başlandı. Bu tercümelerden gelişme bakımından çok istifade edildi. Zamanla Avrupa'nın büyük merkezlerinde üniversiteler açıldığı zaman tarih ilmine daha çok önem verilerek birçok eser ortaya konuldu. Milâdın on sekizinci asrında felsefede görülen gelişim, tarih ilmi için de yeni yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Söz konusu asrın sonunda Vico, Wolter gibi meşhurlar bu ilme çok hizmet ettiler. Meşhur Fransa büyük inkılâbından sonra bu ilimdeki gelişmeler harikulâde bir dereceye ulaştı. O zamana kadar tarih yazımında takip edilen yöntem terk edilerek yeni bir takım esaslar ortaya konuldu ki zamanımızda Avrupa ve diğer gelişmiş bölgelerde yazılan tarihler hep bu yönteme göre kaleme alınmıştır.**[1112]**

-II-[2]

Bu yöntem neden ibarettir?

Bilindiği üzere Avrupa'da ruhban sınıfının zuhuru, ortalığı altüstü etti. Bunlar dinî ve felsefe tereddütlerinden sonra kendi bakış ve düşüncelerini tarih ve siyaset üzerinde de uygulamaya başladılar. Mesela meşhur *Boning Brown, Tetebbuât-ı Tarihiyye* ismindeki kitabında eski Yunan tarihçilerinin naklettikleri rivâyetlerle alay etmektedir. Bu zat, yazılacak tarihte insan aklının kabul etmediği kaynağa önem vermeyerek, geleceğin tarihçilerine her vesikanın ciddi bir şekilde incelenmesini önemle tavsiye etmektedir.

---

[2] "Mükemmel ve Muntazam Târîh-i Osmanî Nasıl Yazılır-II","Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası, yıl: 3, cilt: V, sayı: 93, 4 Safer 1337/9 Teşrîn-i Sâni 1918, İstanbul, sayfa: 1117-1123.

Meşhur *Voltaire* de aynı fikri paylaşmakta, *Ruhu'l-Kavm* ve *Ahlak ve Adât Hakkında Tecârüb* ismindeki eserlerinde tarihin araştırılmasında en ziyade ehemmiyete alınacak maddenin akletmek olduğunu ileri sürmektedir.

Yine meşhur İngiliz tarihçilerinden Mister Mill bir eserinde diyor ki, "*İnsanlar tarafından elde edilen her tecrübe ve bilgi, insan düşüncesinin taşıdığı şek ve tereddüt sayesinde ortaya çıkmıştır.*" Tarihte yazılan hâdiselerin doğru olup olmadığını bilmek için o anlatıya akıl dairesinde olarak yaklaşmak **[1117]** tenkit ve tahlil etmek gerekliliği vardır. İşte bu yaklaşım ve tahlil yöntemi tarih ilmi için yeni bir çığır açmıştır. Herodot ve diğer tarihçiler ve bilhassa bizim Müslüman tarihçiler, kendi eserlerinde bazen beşer kudretinin dışında hikâye edilen ve şüphesiz hurafelerden ibaret olan vakaları naklediyorlar ki bunlara inanmak için gayet cahil ve gözü kapalı olmak gerekir.

Titiz bir tarihçi bu tarzda yazılan eserleri kendi kitabı için kaynak olarak kullanamaz. Araştırma ve incelemeye girişir, akıl yürütür, ciddi bir tarih de ancak böyle yazılır.

Çağdaş tenkitçi, değil hurafeleri akıl dairesinde yazılan tarihleri bile birçok durumda kaynak için, her tarihin bir vaka hakkındaki verdiği bilgi ve haberlere güvenmez, tarihçinin hâdiseye bizzat şahit olup olmadığını, eğer şahit oldu ise bu olayla şahsî alakası olup olmadığını, diğer vesikaları derinlemesine ve ayrıntılı olarak inceleyip incelemediğini araştırmaktadır.

İngiliz bilim adamlarından meşhur Edward Gibbon'un *Roma İmparatorluğunun Çöküşü* (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*) ismindeki yedi ciltlik eseri, eşsiz bir tarih olup burada müellifin gösterdiği yetkinlik ve beceri fevkalâdedir. Gibbon, bu tarihi yazmak için yirmi seneden fazla uğraşmıştır. Latin, Rum,

Fransız, Alman ve diğer milletlerin dillerinde yazılmış tarihlerin tamamını mütalâa etmiştir. Bu eserde İslâmiyet'e ait kısımları yazmak için o zamana kadar Avrupa dillerine tercüme edilmiş Arap tarihlerini bile son derece ciddi bir şekilde mütalâa etmiş, incelemiştir. Gibbon'un bu eseri telifindeki yeteneği her türlü çabanın üstündedir. Özellikle de koca imparatorluğun yıkılış nedenlerini tahlil ederken harikalar gösteriyor. Hıristiyanlığın ortaya çıkışı, bu yeni dinin yayılması ve genişlemesinin nedenleri, bunun için farklı ilim adamlarının fikir ve uzmanlıkları konusunda yaptıkları inceleme ve araştırmaları öncelikle Batı ve sonra Doğu İmparatorluğunun yıkılması, Osmanlı saltanatının başlangıcı hakkında kaydettiği fikirler hiçbir kitapta görülmemiştir. Bu eserin yayınlanmasının üzerinden yüz sene geçtiği halde bugün bile önemini kaybetmemiştir. Gibbon'un tarihi, gençlerin araştırmaları için Avrupa ilim adamları tarafından en çok tavsiye edilen kitaptır. Avrupa dillerinin tamamına tercüme edilmiştir. Şüphesiz şimdiye kadar Türkçe'ye tercüme edilmemesi son derece üzücüdür.

Almanyalı Schlosser, on dokuzuncu asrın başlarında yetişen ilim adamlarının yüz akıdır. Bu zat gençliğinde fen bilimleri ile birlikte, tıp ve birçok dil eğitimi almıştır. Daha sonra tarih ve siyaset ilimleri ile ilgilenmiştir. Bir dönem felsefe ile de uğraşmıştır. Bu geniş bilgi birikimini daha sonradan telif ettiği *Genel Tarih*'inde ortaya koymuştur.

Schlosser'in tarihinde göstermiş olduğu yetkinlik ve kendisine has olan üstünlüklerini özellikle kendisinden önce yazılan eserlerin incelenmesinde göstermiştir. Schlosser, yukarıda söylediğimiz "şüphe ve kararsızların" (eleştirmenlerin) reisi konumundadır. Bu şahıs için mukaddes olan bir şey yoktur. Söz konusu bu durumu ken-

disi de inkâr etmemekte, açık açık ifade etmektedir. Yazdığı tarihin girişinde şunları söylemektedir; "*Okuyucularımdan beni affetmelerini rica ederim. Ben bir şey ortaya koymadığım gibi başkalarının* **[1118]** *da yaptığı eserleri tenkit ederek mahvediyor, ehemmiyetten düşürüyorum. Bence gerçek ne ise onu meydana çıkarmak her şeyden kutsaldır. Bir tarihçi için asıl görev de budur. Tarih dedikleri ilim, para ile satın alınmaz bir mahkemedir. Bu mahkemede falan falan kitabın ehemmiyeti mevzubahis olamaz. Çürük mütalâalar, yanlış muhakemeler yine çürük yine yanlıştır. Ey okuyucu! Tarihte kimsenin sözüne önem verme! Kimin olursa olsun başkasının fikrini kendine düstur kılma! Hatta benim sözlerime dahi inanma! Herkeste akıl var! Hesap var! Sen kendi muhakemene bak! Tarihçilerin araştırma ve incelemelerini dikkatle incele! Fakat neticeye sen ulaş! İşin doğrusu da budur!*". Schlosser, buradaki sözleri ile büyük bir tevazu örneği gösteriyorsa da tespitlerinin doğru olduğu şüphesizdir. Schlosser, hemen aynen naklettiğimiz bu ifadelerinden sonra tarihçi ve okuyucularına birkaç prensip daha kaydetmektedir ki başlıcaları olarak şunları söyler; "*Bir tarihçi rasyonalist olarak her şeyi aklen ve zihnen yeniden ortaya koymalıdır. Bir tarihçi, tarihle dinî kitapları, edebî kitapları ve diğerlerini birbirinden ayırmalıdır. Bir tarihçi daima işin gerçek yönü ile ilgilenmeli, hurafeleri bertaraf etmelidir*".

Voltaire hakkında burada bir şey söylemeği gereksiz görüyorum. Çünkü ilim ile münasebeti olanlardan bu meşhur tarihçinin faaliyet ve yaptıklarını bilmeyen yoktur.

Zamanımızda mükemmel ve muntazam tarihlerin telifinin gittikçe farklı bir şekil aldığını her gün görmekteyiz. Asrımızda genel tarihler çok az yayınlanmakta olup, daha çok tarihin bir kısmına, ayrıntılara dair olan yayın-

lar yapılmaktadır. Şimdiye kadar bilinmeyen ve çoğunluğu doğuda yayımlanmış eserlerin yeniden neşri ve incelenmesi ile de oldukça çok ilgilenilmektedir. Bununla beraber son yarım asırda dünyanın her tarafında gayet önemli eserler yayınlanmıştır. Tarihçilerin sayısı son derece artmıştır. Tarihin teferruatını tetkik için uzmanlar ortaya çıkmaktadır. Bugün Fransa, Almanya, İngiltere, Rusya'da kendi uzmanlık alanlarında büyük tarihçiler vardır. Bunlar kendi vatanlarının tarihini açık ve ayrıntılı bir şekilde yazmışlardır. Birçokları diğer milletlerin tarihleri ile de uğraşmakta ve bu hususta büyük başarılara nail olmaktadır.

Bize gelince maalesef mükemmel ve muntazam bir şekilde telif edilmiş bir Osmanlı Tarihi'nin ortaya konulduğunu göremiyoruz. Şüphesiz ki kenarda köşede bazı şahısların kaleminden çıkma tarihlerimiz yok değil, ancak bunların hiçbiri tarihî gelişmeler paralelinde bugün ortaya konulmuş temel kurallara uygun olarak yazılmamış, gelişi güzel yazılmıştır. Yalnız bunlar arasında Hammer'in *Tarih*'i istisna edilebilir. Söz konusu eser, bundan yetmiş sene önce yazılmış, noksanları çok fazla, tenkit edilecek yerleri az değilse de herhalde şimdiye kadar kaleme alınan Osmanlı tarihlerinden daha iyidir. Yeterince bilgiye ve bir dereceye kadar yazım düzgünlüğüne sahiptir.

Bununla beraber şurası da inkâr edilemez ki, istibdat devrinde muntazam ve mükemmel bir tarih yazmak mümkün değildi. Şükürler olsun bugün ulaştığımız ve sahip olduğumuz meşrutiyet idaresi, bu gibi teşebbüslere uygun gibi görünüyor. Bu durumdan istifade ederek âcizane bir tarih yazmak değil (çünkü haddim dâhilinde değildir) yalnız düşünceme göre herhangi bir tarih yazmak için ne tür kaidelere uymak, bundan sonra kaleme

alınacak tarihlerde ne gibi şartları dikkate almak gerektiğini ve tarih yazmak isteyen tarihçilerimizin ne gibi sıfat ve meziyetlere sahip olmaları gerektiğini izah etmek istiyorum. **[1119]**

Şüphesiz tarihçi olan şahsın, öncelikle genel ve temel bilgilere sahip olması elzemdir. Özellikle de tarihte uzun elli olması şarttır. Burada iyice bilinmesi gereken sadece Osmanlı tarihi değildir. Genel tarih ve her milletin kendi özel tarihlerini de bu bilgi birikimine eklemek gerekir ki bu konuda gerekli olan bilgi altyapısını tam manasıyla sağlayabilmesi için tarihçi olan şahsın hiç olmazsa doğu dillerinden başka bir iki Avrupa diline de aşına olması önemli bir meseledir. Çünkü mükemmel ve muntazam yazılmış olan önemli eserlerin tercümelerini okumak başka, kendi lisanlarında okumak başkadır. Bundan başka bir tarihçinin birkaç dil bilmesi, her milletin kendisine özel olan yazım usûlünü bilmek için de faydalıdır. Her şeyi bir tarafa bırakalım, asrımızda tarihe dair yazılan ve bu alanda ciddi değişiklikler ortaya çıkartan eserlerin çok az bir kısmı bile Osmanlı diline tercüme edilmemiştir. Tekrar söylüyoruz ki, zikrettiğimiz bu husus önemle dikkate alınması gereken bir durumdur.

Bir tarihçinin iyi bilmesi gereken bilimlere gelince; öncelikle eski İslâm yazıları, mesela talik, kûfî ve diğer yazıları kolayca okuyabilmek.

İkinci olarak; eski fermanları ve bunların asırlara göre değişim gösteren yazım şekilleri ve İslâm dünyasında kullanılan mühürlerin incelenmesini ve birbirlerinden farklarını öğrenmek.

Üçüncü olarak; Müslümanlarda mevcut ve kullanılan nesep şecerelerinin yöntemini hakkıyla bilmek.

Dördüncü olarak; meskûkât yazılarının okunabilmesi, meskukât bilimini (numismatik-parabilim) de gü-

zelce kavramak.

Beşinci olarak; eski eserleri ve özellikle de eski İslâm eserlerini gerektiği gibi tetkik etmek. Diğer bilgiler ise bunların tamamını elde etmek için Hz. Peygamber'in zamanından bu zamana kadar İslâm tarihi vakalarının cereyan ettiği memleketlerin coğrafî durumlarını, iktisat durumlarını mükemmel derecede öğrenmek ve bunun için Farsça ve Arapça dillerine çok iyi bir düzeyde hâkim olmak elzemdir. Mükemmel bir tarih yazmak için en iyi vesikalar ve daha doğrusu tarih için en iyi kaynaklar, devletin resmî evrakıdır. Bu evrak, devletin arşivlerinde, eski mahkemelerde, devletin resmî dairelerinde, bakanlıklarında, hapishanelerde ve özellikle de bâb-ı âli arşivinde ve vakıflar nezaretinde mevcuttur. Bundan sonra genç tarihçilerimiz bütün gayretlerini bu tarafa harcamalıdırlar. Tarihimizde mevcut vesikalar bugüne kadar oldukça tetkik edilmiştir. Onlardan yeni kaynaklar çıkarmak mümkün değildir. Bu vesikalar herkesçe bilinir. Hâlbuki devlet dairelerinin sahip olduğu evrak bize pek çok yeni kaynak keşfettirebilir. Öyle ki tarihlerimizde kayıtlı olan ve bilinen bazı hâdiseler tamamıyla başka bir renk ve şekilde gösterilebilir. Avrupa'da bu durum birçok kez gözlemlenmiştir. Bizde de öyle olması son derece kuvvetle ihtimal dâhilindedir.

Biz biliyoruz ki bu hususu kendi tecrübemize dayanarak söylüyoruz. Tarihimizin tamamında mevcut olan hâdiseler hakkında içeriğini tamamıyla başka bir şekilde gösteren kaynaklar bulmak mümkündür. Şu var ki, tarihî hâdiselerin oluşum zamanı bizden uzaklaştıkça konuyla ilgili kayıtların bulunması zorlaşıyor. Mesela İstanbul'un fethinden önceki hâdiselere dair resmî evrak bulmak son derece zor bir iş ise de fetihten veya Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra bizde mevcut olan *hazine-i evrak*

(arşiv) içinde sayısız tarihî vesikalar güzelce korunmuştur. Bu evrakın bir kısmını bizzat müşahede ettik ise de görmediğimiz evrak gördüklerimizden çok daha fazla olduğunu biliyoruz. **[1120]**

Bununla birlikte bizce tarihçi olan şahsın, devletin her resmî evrakını kaynak olarak kabul etmesi bazı durumlarda uygun değildir. Her evrakı iyice tetkik etmesi gerekir. Çünkü bazı devletlerin bir vakayı farklı bir renkte göstermesi menfaati gereği olabilir. Örneğin fetih döneminde meşhur Şehzade Düzmece Mustafa meselesi buna delil olabilir. Malum olduğu üzere Osmanlı tarihlerimizin hemen hemen tamamı Çelebi Sultan Mehmet ve II. Murat zamanında ortaya çıkan Şehzade Mustafa'nın *düzmece* lakabıyla Sultan Bâyezid'in oğlu olmadığını iddia ediyorlarsa da bizce gayet muteber bulunan *Neşrî Tarihi*, bu zatın Ankara Savaşından sonra şüphesiz şehzade olduğunu söylemektedir. Dönemin Rum müellifleri de Neşrî'nin sözlerini onaylamaktadırlar. Bu zatın verdiği bilginin doğruluğunu teyit eden başka deliller de vardır. Hâlbuki diğer Osmanlı tarihçileri ve hem de Neşrî'nin çağdaşları o döneme yakın bir zamanda yaşayan tarihçiler, büyük bir ihtimalle saltanat hanedanına dalkavukluk etmek amacıyla veya devletin emriyle gerçeği açıktan açığa tahrif etmişlerdir. Bize yakın dönemlere gelince hükümetin resmî evrakında derebeyler meselesi de aynı şekildedir. Yeniçerilerin imhasına dair kaleme alınan *Üss-ü Zafer* ismindeki meşhur eserin, hükümetin emriyle kaleme alındığı ve onun bildirdiği görüşler çerçevesinde yazıldığı bugün kesinlik derecesine ulaşmıştır.

Hükümetin resmî evrakından başka tarih araştırmaları için önemli olan vesikalardan biri de bir vaka hakkında hâdisenin çağdaşları tarafından aynen müşahede edilip kaleme alınan ve nasılsa neşrolunmayıp biri-

lerinin ellerinde kalan risalelerdir ki bu risalelerin tarih için çok büyük faydası olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Ancak bunların kullanım şekli ve kaynak olarak kullanılmasının büyük bir ihtiyat ve basiret gerektirdiği de unutulmamalıdır. Çünkü bu risâlelerde bazı gerçekleri gizlemek veya tahrif ederek vakayı olduğundan başka bir şekilde göstermek isteyenler de olmaktadır. Bu gibi risaleler yakın devirlerde çokça yazıldığı ve mesela merhum Said Paşa'nın kaleme aldığı eserler gibi efkâr-ı umûmiyyeyi aldatmak için yazıldığını unutmamak gerekir.

Avrupa'da tarih kaynaklarına çok büyük hizmet eden vasıtalardan birisi de devlet büyüklerinin veya bir aile ferdinin diğer aile fertlerine yazdıkları özel haberleşmeleridir. Bizde bugüne kadar bu kayıtlara önem verilmemiştir ve galiba verilmiş olsa bile bundan sonra gereği gibi istifade etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü Osmanlı coğrafyasında aile haberleşmelerini asırlardan beri koruyan köklü aile neredeyse yok gibidir. Bununla beraber birçok Osmanlı ailesinde dedelerine verilen fermanların muhafaza edildiği görülmüştür. Bu gibi evrak, Müslümanlarda olduğu gibi Hıristiyan ve Musevi ailelerinde de mevcuttur. Fermanlardan başka, son asır zarfında dedeleri büyük mevkide bulunan bazı ailelerde devlet işlerine ait evrak da bulunduğu görülmüştür. Böyle ailelerde bazen Osmanlı padişahlarının bizzat kaleme aldıkları yazılar dahi çıkabilmektedir. İşin uzmanları bu gibi evrak ve fermanlardan nasıl istifade edileceğini bilir.

Bizde şimdiye kadar hiç de ehemmiyet verilmeyen fakat bazı durumlarda çok ciddi kaynak olabilecek eserlerden bir bölümü de farklı devirlerde yazılan ve zahiren tarihe ait olmayan edebiyatımızdır. Bu eserler iyice incelendiği takdirde yazıldığı asrın ruh ve fikirlerine, âdetlerine ve geçimlerine dair pek çok malumat elde etmek

mümkündür ve hatta edebiyatımızda hurafeden ibaret kabul edilen Seyyid Battal Gazi, Köroğlu, Bin Bir Gece **[1121]** gibi hikâyelerin dahi yetenekli bir tarihçinin elinde iyi işe yarayacağı şüphesizdir. Bundan sonra bu yolda gayet ciddi incelemeler yapılması gerekmektedir.

Osmanlı Tarihi için en önemli kaynaklardan birisi de birkaç asırdan beri Osmanlı coğrafyasının başkentinde oturan yabancı elçilerin kendi devletlerine verdikleri raporlardır. Bu raporlar çeşitli olup Avrupa'nın farklı milletlerine mahsus olmak üzere ta Sultan Fatih'ten itibaren başlar. Hicretin dokuzuncu asrından itibaren Venedik, Ceneviz, Ragusa, Avusturya, Fransa elçilerinin bizim işler hakkında kendi hükümetlerine gönderdikleri raporlar, Osmanlı tarihi için son derece kıymetlidir. Yukarıda ismini zikrettiğimiz Hammer bu tür evraktan çok istifade etmiştir. Bunların raporlarında söz konusu dönemlerde eski Osmanlıların özel hayatlarına, siyasetlerine, yaşam şartlarına, dönemin padişahı ve birçok Osmanlı devlet adamının ahlak ve özelliklerine dair pek çok bilgiler vardır. Bazı defa bu raporlarda Osmanlı tarihinde kayıtlı ve bizler tarafından bilinen vakalar hakkında tamamen başka şekilde bilgiler verilebiliyor ki, bu hâdiseler bizim bildiklerimizden bambaşka bir şekilde cereyan ettiğini gösteriyor. Özellikle elçilerin raporlarının kıymeti bizce şuradadır: Tarihlerimizin tamamı bizim için çirkin olan ve özellikle saray ve padişahlarımızın özel hayat ve geçimlerine dair bazı önemli gizliliklerini ifşa etmekten geri durmaları, sadece tercih ettikleri nedenleri kaydettikleri ve böylece okuyucu için tarihte zikredilen vakanın sebepleri tam olarak anlaşılamadığı halde yabancıların raporları vakaya sebep olan durumlar hakkında pervasızca uzun uzadıya bilgiler vermektedirler ki, bu bilgiler sayesinde vaka hakkında tam bir fikir edinmek mümkün olur.

Bununla beraber şurası da doğrudur ki, yabancıların bizim işlerimize ait yazdıkları raporlar tarafsız olmadıklarından onları kaynak olarak kullanmak için gayet ihtiyatlı davranmak gerekir. Çünkü bu şahısların yazdıkları raporların, Osmanlı âdet ve yaşantısı hakkında tam bir bilgi sahibi olmadan yazıldıkları muhakkaktır. Birçok tahrifata, dedikoduya, halk ağzında dolaşan hikâyelere, uydurmalara fazlasıyla önem verilmiştir.

Geçen asırlarda Osmanlı ülkesi dâhilinde seyahat eden seyyahların bıraktıkları *seyahatnameler* de Osmanlı tarihçileri için dikkate almaları gereken kaynaklardır. Tarihçilerin bazı durumlarda bunlardan faydalanabileceği şüphe götürmez.

Mescit, Tekke, Camiler ve Müslüman mezarlıklarındaki mezar taşı yazılarının önemleri de bir tarihçi için son derece büyüktür. Bazı zaman böyle yazılarda öyle önemli kayıtlara rastlanır ki başka hiçbir yerde bulunmaz. Özellikle meşhur ve bilinen zatların vefat tarihlerini öğrenmek için en iyi vasıta, yukarıda zikredilen mevkileri gezmektir. Bu durum birçok defa tecrübe edilmiştir.

Şu son asırlarda tarih için meskukâtın (parabilim) önemi de layıkıyla takdir edilememiştir. Sırf meskukât vasıtasıyla tarihlerde isimleri bulunmayan ve bulunsa dahi pek az bilgi içeren eski birçok hükümdar ailelerine mensup zatların isimlerini ortaya çıkarmak mümkün olabilmiştir. Binaenaleyh bu yolda gösterilen çabanın da Osmanlı tarihi için çok büyük önemi vardır. Hamdolsun bu son kırk-elli sene zarfında Osmanlı ülkesinde güzel meskukât koleksiyonları toplayanlar az değildir. Bunlardan istifade etme yollarını arama zamanı gelmiştir. **[1122]**

Burası böyle, fakat Osmanlı tarihçilerimiz için zikredilen bu kaynaklardan daha önemli, milletimizin ruhu-

nu anlamak için daha kıymetli bir vesikamız vardır ki o da; Anadolu ve Rumeli'de halkın ağızlarında gezen millî şarkılarımızdır. Tarih açısından bu şarkılar gayet önemlidir. Çünkü Osmanlı ülkesinde ve özellikle Anadolu Türk ve Türkmen aşiretlerinde Osmanlı tarihinde zikri geçen birçok vakaya dair şarkılar mevcut olduğunu bizzat kendimiz gözlemledik. Fakat... Fakat... ne yazık ki tarihimiz için bitmez tükenmez olan bu sermaye günden güne mahvolup gidiyor. Çünkü şarkıları ezberden söyleyen insanların sayısı günden güne azalıyor. Gençler de hepsini ezberlemiyorlar. Böylece çok kıymetli şarkılar milletin hatırından çıkıyor, unutuluyor. Bunların kaydedilmesine zamanında önem verilmedi ve hâlâ verilmiyor. Avrupa'da bulunan her millet, bu hususa fazlasıyla önem vermiş, kendi millî şarkılarını korumak için büyük gayret göstermiştir. Onlar, bu şarkılar ile son derece hacimli eserler vücuda getirmişlerdir. Bizde de bu hususa önem verip çalışanlar çıkarsa milletin kendilerine şükran borçlu olacağı şüphesizdir.

Mükemmel ve muntazam Osmanlı tarihi yazmak isteyen tarihçi ne gibi vesikalara başvurması gerektiğini yukarıda söyledik. Şimdi de görüşümüzü tamamlamak için yazımın ne şekilde olunacağını beyan ve izah etmek kalmıştır. **[1123]**

-III-[3]

Mükemmel bir tarih için yazım usûlünün önemi hiç de az değildir, çoktur. Öncelikle burada tarihçi için en çok önem verilecek husus; ileri sürdüğü görüşün doğruluğunu ispat etmek için tarihî gerçekliğe sahip kesin de-

[3] "Mükemmel ve Muntazam Târîh-i Osmanî Nasıl Yazılır-III", Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası, yıl: 3, cilt: V, sayı: 94, 16 Teşrîn-i Sânî 1918/11 Safer 1337, İstanbul, sayfa: 1133-1135.

liller bulmak ve bu delilleri yerinde ve mahirane yerleştirmektir ki bu gibi eserlerde gösterilen bu yeteneğe tarih sanatı denir.[4]

Zamanımızda tarih yazmak önceki asırlarda yazılan tarihlerden tamamıyla başka bir sanattır. Eskiden yazılan tarihlerin en iyileri sade ve abartısız bir üslupla hadiseleri harfiyen nakleden tarihlerdir. Bizim Osmanlı tarihçilerimiz arasında bu yazım usûlünde en çok şöhret kazanmış olan merhum Nâima Efendi'dir. Fakat asrımızda böyle bir tarih ortaya koymak yeterli değildir. Yazılsa dahi o kadar önemli olmaz ve basit *hikâye anlatıcılığ*ından (hikayenüvis) ibaret kalır ki asıl gerekli olan şey, "*tenkidî* (eleştirel)" tarih vücuda getirmektir ki tarihçinin mahareti, bilgi kapasitesi, derinlik ve iktidarı burada tezahür eder. **[1133]** Eski tarihçiler hâdiseleri nakletmekle iktifa ettiği halde yeniler, tarihî vakalara ruh verecek surette kalemlerini kullanırlar. Hâdisenin gerçekleştiği asrı iyice tetkik ederek bu vakaya ait oradan buradan bir araya topladığı delillerle okuyucularına yalnız bir kaynaktan değil, farklı farklı kaynaklardan bilgiler verirler ki, söz konusu hâdise hakkında tam bir fikir edinmeleri mümkün olsun. Yeni tarihçiler, tarihte ismi büyük olan ve halk tarafından kutsanmış olan zatları tanımazlar. Onların eylemlerini, akıl çerçevesinde değerlendirirler. Takdir edilecek bir davranış ise bunu söylerler. Fakat bazı durumlarda da büyük tanınan şahsın davranışı olumsuz ise bu durumu ortaya koymaktan çekinmezler. Tarihçi olan zat, bu dünyada evliyalar olmadığını, insanlar hangi asırda olursa olsun yine insan olduklarını, bir zatın şahsında pek çok meziyet ve faziletin toplanabileceği gibi yine o sıfatlara sahip olan zatın ahlak ve karakter bakımından zayıf, diğer bazı yakışmayan özelliklere sahip olabileceğini

[4] Bkz., Fransa Medeniyet Tarihi isimli eser.

ve bu gibi şahısların örneklerinin tarihlerde birçok defa ortaya çıktığını bilir. Ona göre tenkidini yürütürken ancak bu şekilde tarihlerde isimleri geçen simalar hakkında tam bir fikir edinmek mümkün olur.

Asrımızdaki meşhur tarihçiler sadece birkaç konuyu incelemeye aldıkları halde orijinal kabul edilebilirler. Bunların orijinallikleri yok yerden hikâye uydurmak değil, mevcut hâdiseyi her yönüyle tetkik ettikten sonra onu okuyucularına öyle bir şekilde sunabilmesidir ki tarihçi bir vaka hakkında kendi uzmanlığını okuyucularına da aktarabilsin. Bu amaca ulaşması tarihçinin geniş bir bakış açısına sahip olmasına bağlıdır ki bu konuda bir tarihçinin şairlerle benzerliği var ise de tarihçi, gerçekten yani kaydedilen hâdiseden ayrılmaz. Türkçesi; vakayı değiştirmez. Değiştirirse tarihçi olamaz, şair ise buna riayet etmez, istediğini yazar.

Bir tarihçinin, eserinde bahsedeceği hâdiseyi hakkıyla anlatabilmesi için gayet mükemmel bir gözlemci olması gerekir. Vakaya sebep olan unsurların doğal çerçevesinde ahlak ve özelliklerini ortaya koyabilmek yeteneği çok önemli bir meseledir. Hâdisede rasgele gerçekleşen durumlar ile insanlığın gereği olarak vukua gelen durumları birbirinden ayırıp tahlil etmek hususu unutulmamalıdır.

Bir de tarihçi olan zat, hoş bir yazıya daha doğrusu yazı usûlüne sahip olmalıdır. Şüphesiz bir tarihçi romancı değildir. Eserini roman diliyle yazamaz. Fakat hoş bir üsluba sahip olursa okuyucularını daha fazla memnun eder. Eseri çabuk rağbet görür. Bu sayede millet, geniş bilgi edinmiş olur. Bu durum birçok tecrübe ile kesin olarak ispat edilmiş ise de tarihçilerin çoğu tarihe ait ciddi bir eserin halkın hoşuna gidecek şekilde yazılmasını uygun bulmayıp, ciddi bir dille daha doğrusu muğlâk bir

dille yazarlar ki, bu çaba hiç de istenen bir durum değildir. Avrupa tarihçileri ortadırlar.

Mükemmel bir tarih ortaya koymak için, önemli olan hususlardan birisi de yazılacak eserin planını önceden amaca uygun bir şekilde hazırlamaktır. Bazı hadiseler hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Diğerleri kısaltılır ve özetlenir. Bu husus tarihçinin görüş ve planına göre değişir. Fakat burada en çok dikkat edilecek husus şudur: **[1134]** Bir tarihçi, tarihte ismi kaydedilmeye değer bir şahıstan bahseder iken, hiçbir surette o zata dostluk veya düşmanlık göstermemelidir. Daima şahıslara karşı tarafsız olması gerekir. Çünkü aksi halde tarihin önemi düşer. Asrımızda tarihî vakalarda zikredilen şahısların önemleri hakkında çok fazla tartışmalar olmuş ve halen de olmaktadır. Birçok tarihçi, hâdisede tarihî şahsiyetlerin icraatlarının, bunların güç ve kudretlerinin hâdiselere zerre kadar etkili olmadığını, hâdiselerin ortaya çıkmasının doğal süreç içerisinde gerçekleştiğini, doğal bir determinizmin neticeleri olduğunu iddia ederek tarihî hâdiselerde şahısların önemini düşürmektedirler. Diğer tarihçiler de bunların tamamıyla karşısında yer almaktadırlar. Mesela meşhur Spencer bu konuda, "*Bence tarihî vakalar, meşhurların biyografilerinden ibarettir*" diyor. İngiliz meşhur bilim adamı Morley bu görüşün tamamen karşısında yer almıştır; "*Her milletin tarihi doğal süreci içerisinde ortaya çıkmıştır*".

Biz asıl konumuza dönelim. Buraya kadar mükemmel ve muntazam tarih yazmak için tarihçinin ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğini, müracaat edeceği vesikaların, kaynakların neler olacağını ve kaleme alınacak tarihin ne şekilde yazılması gerektiğini söyledik. Şimdi de yukarıda zikredilen kural ve şartların pratikte Osmanlı tarihi vakalarına nasıl uygulanacağından bahsedeceğiz ki

bu amaç için bizde mevcut eski ve yeni tarihlerimizi kabataslak gözden geçirmemiz gerekir.

Bizde fetihler dönemi hâdiselerini kaydeden tarih kitabı sayısı beştir. Bunlardan önce Osmanlı hanedanı padişahlarının övgü ve yüceltilmesi için kaleme alınan bazı eserler varsa da bunlar manzum halinde yazılmış olup, tarihî önemleri neredeyse *hiçbir şey* hükmündedir. Bunlardan birincisi *Hamzevî*'dir. Diğerleri bu zatı takip etmişlerdir. Tamamı *Acem şehnameleri*ni taklit edilerek yazılmıştır. Hâdiseleri kaydetmekten ziyade her padişahın özellikleri ve meziyetlerini hakkıyla anlatmak ve binaenaleyh bu gibi eserler için hükümdarlar tarafından verilecek ihsanlara nail olmak için kaleme alınmışlardır.

Yukarıda zikrettiğimiz tarihler böyle değildir. Müelliflerinin hayatta oldukları asra uygun yazılmış, genel hâdiseler kronolojik olarak kaydedilmiştir. Bunlardan en eskisi *Âşık Paşazâde Tarihi*'dir ki müellifi II. Murat, Fâtih ve Sultan II. Bâyezid'in çağdaşıdır. Kendisinden önceki hâdiseleri şifahî olarak almış ise de verdiği bilgiler diğer tarihlerin içeriklerine uygundur. **[1135]**

-IV-[5]

Âşık Paşazâde hiç de kötü bir tarihçi değildir. Osmanlı Devletinde ilk tarihçi olduğundan bize göre de çok muteberdir. Dili açıktır. Gayet saf ve hüsnü niyetle yazdığı, hemen her satırdan anlaşılmaktadır, iktidara karşı minneti de yoktur. Bazı hususların eleştirisinden ve kendi asrında gördüğü ve bildiği kötülükleri söylemekten çekinmeden yazmıştır. İleride Osmanlı vakalarının izahına giriştiğimiz zaman söz konusu bu eser bizim için güzel bir kaynak olacaktır.

---

[5] "Mükemmel ve Muntazam Târîh-İ Osmanî Nasıl Yazılır-IV", Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası, yıl: 3, cilt: V, sayı: 95, 18 Safer 1337/23 Teşrîn-i Sâni 1918, İstanbul, sayfa: 1149-1155.

Kendi hayatına kadar Osmanlı tarihine dair vakaları kaydetmiş olan ikinci tarih sahibi ise merhum *Neşrî Efendi*'dir. Bu zat da Fatih Sultan Mehmet ve II. Bâyezid'in çağdaşıdır. Tarihi şimdiye kadar basılmadığından nüshaları azdır. Şahsen bu eserin son derece kıymetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Neşrî, Fatih'in son devrini ve Bâyezid'in saltanatı dönemindeki hâdiseleri sadece kendi şahitliği çerçevesinde yazmaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan kendi asrına kadar cereyan eden ve başka tarihlerde bulunmayan veya bulunsa dahi tahrif edildiği şüphesiz olan bazı hâdiselere dair değerli haberler nakletmektedir. Yukarıda bahsi geçen Şehzade Düzmece Mustafa meselesi bu tür bilgiler arasında sayabiliriz. Neşrî diğer hususlarda da **[1149]** adaletli bir tarihçidir. Kendisinin saray ve saray erkânı ile yakın ilişkisi olmadığından tarihinde mübalağalı ve manasız övgülere asla rastlanmaz. Eserinde genel hâdiseler doğal çerçevesinde cereyan eder. Dili daha sadedir. Parlak cümleler, şiirler yoktur. Mümkün olduğu kadar hakikati meydana koymak için çalıştığı, yazım üslubundan anlaşılmaktadır.

Neşrî'nin muasırı fakat ondan biraz sonra *Heşt-i Behşet* ismindeki eseri kaleme alan zat meşhur *İdrîs Bitlisî*'dir. Bu zat Sultan Selim devrinde doğu bölgelerinin Osmanlı Devleti'ne iltihakı için büyük hizmetlerde bulunmuştur. *Bitlisî* kendi asrında büyük âlimlerden biriydi. Tarih eserini Farsça yazmıştır. O, asrın gereğinden olarak, birçok hususta şark ve daha doğrusu Acem tarihçilerini taklit ederek yazmıştır, övgüleri çoktur.

Eski fakat yine o tarzda yazılan tarihlerden biri de *Târîhu't-Tevârih* ismindeki eserdir. Bu eserin müellifi meşhur *Hoca Sadeddin Efendi*'dir ki bu zat Yavuz Sultan Selim'in nedimelerinden Hasancan'ın oğludur. Küçük yaşından itibaren devlet ve saraya intisap ederek birçok

defa *Şeyhülislâmlık* yapmıştır. Hoca'nın tarihi en parlak tarihlerimizden sayılmaktadır. Fakat içerisinde yer alan övgüler çok fazladır. Bazen Hoca Efendi, padişahların ağzından şiirler bile uydurmuştur. Kosava Savaşında güya Sultan I. Murat'ın söylediği şiirin bu tür bir şiir olduğu şüphesizdir.

Eski tarihlerimizin beşincisi merhum Ali Efendi'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ıdır. Ali Efendi bu eseri gayet güzel yazmıştır. Özellikle bu eserde mevcut bazı şahısların biyografileri önemlidir. Kendisi uzun süre devlet hizmetinde bulunmuştur. Cidde valiliğine kadar çıkmıştır. Kendi asrındaki mevcut nüfuz sahibi insanlara yaklaşarak onlardan hususi bilgiler toplamış ve bunları tarihinde kaydetmiştir. Kendi asrında vukua gelen bazı hoş olmayan durumlardan da bahsetmekten çekinmemiş, eleştirmiştir.

Fetihler Devrinin sonlarında bu eserlerden başka mesela *Peçevî*, *Selânikî* gibi önemli tarihler olmasına rağmen hiçbiri yukarıda zikrettiğimiz beş eserle kıyaslanamazlar. Çünkü onlar birinci el kaynaklar arasında sayılabilir. Diğerleri ise kendi türlerinden veya kendi türlerine yakın olan devirlerden haber vermektedirler.

Hicrî bin yılından sonra yeni şekil ve usûlde kaleme alınan tarihler de olmuştur. Bunlar arasında en iyilerinden biri şüphesiz meşhur *Naimâ Tarihi*'dir. Söz konusu eserin müellifi merhum Naimâ, Osmanlı Devleti'nin tarihî vakalarını hicrî bin yılından sonra kaydetmektedir. Tarihinde kayıtlı bulunan altmış altı senelik hâdiseyi kendisi bizzat görmemiş fakat son derece güvenilir vesikalara dayanarak yazmıştır. Özellikle bu döneme yakın yaşamıştır (on ikinci asrın başlarında). Son derece meşhur olduğu için *Naimâ Tarihi* hakkında fazla bir şey söylemek gereksizdir. Kâtib Çelebi'nin *Tarih*'i de hatırı sayılır eserlerdendir. Gerek Kâtib Çelebi'nin bu eseri ve gerekse

Koçi Bey'in risaleleri de o asrın bizlere bıraktığı değerli eserlerdendir.

Naimâ Tarihi'nden sonra kaleme alınan tarihlere gelince, bunlar tam manasıyla tarih sayılamazlar. Çünkü tarihçinin fikrî mahsulü olmayıp, hükümet tarafından kaydedilmesi lüzumlu görülen farklı vakaların bir araya toplanmasından ibarettirler. Bunlar **[1150]** vakanüvislikle şöhret kazanmışlardır. Aslında içlerinde hedeflenen amaca uygun olanlar yok değildir. Fakat tarih ilmi açısından bunların, fetihler devri tarihçilerinden çok aşağı bir seviyede oldukları muhakkaktır. Bizde bin yüz yılından sonraki vakanüvisleri okurken Osmanlı Devleti'nin söz konusu dönemde içinde bulunduğu durum hakkında bir fikir edinmek mümkün değildir. Bereket versin ki o dönemler için Avrupa tarihleri bizlere en azından şeklen de olsa yardımda bulunmaktadırlar. Karlofça Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile olan ilişkileri artmış ve Osmanlı coğrafyasında vukua gelen her vaka Avrupa basınında yalan yanlış kaydedilmekten kurtulamamıştır. Bundan dolayı vakanüvislerimizde bulunmayan veya kapalı geçen her hâdiseye ait bilgileri oralarda bulmak mümkündür. Vakanüvislik memuriyeti bizde halen mevcut ise de eski önemini kaybetmiştir. Bunun da nedeni Sultan II. Mahmut zamanında gerçekleştirilen inkılâptır ki biz şimdi bu inkılâp ve bu inkılâbın tarih ve tarihçilerimiz üzerinde ne tür bir etki ettiğinden bahsedeceğiz.

Vaka-i Hayriyye'nin Osmanlı ülkesinin genel durumuna çok büyük tesir icra ettiği malumdur. O tarihten itibaren devlet idaresinde, halkın yaşam şartlarında ve hatta giyim-kuşamlarında bile büyük değişiklikler ve yenilikler ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti, bundan sonra askerî düzenlemeleri kabul etmeye, idareye intizam ge-

tirmeye ve bunları sağlamak için de gerekli alt yapıyı hazırlamakla uğraştı. Askerî düzenlemeler için Avrupa'da yürürlükte olan kanunnamelerin dilimize tercüme edilmesi gerekti. Bu sırada faydalı kitaplar da tercüme edilmeye başlandı. Yavaş yavaş tıp, mühendislik, coğrafya ve tarihe dair kitaplar tercüme edildi. Diğer taraftan da gazeteler yayınlanmaya başladı.

Sultan Abdülhamid zamanında işler önceki döneme oranla daha ileriye gitti. Söz konusu dönemde Avrupa dillerini, Avrupa medeniyetini, Avrupa edebiyatını iyi bilen şahıslar vardı. Her ne kadar sayıları az olsa da mevcuttular. İçlerinde Avrupa'yı taklit ederek yeni bir üslup ve düzen çerçevesinde eserler yayınlanma hevesine düşünler dahi vardı. Bu şekilde birkaç eser vücuda geldi ki bunların içinde tarih ilmi açısından en önemlisi meşhur Cevdet Paşa'nın tarihidir.

Aslında merhum Cevdet Paşa'nın *Tarih*'i bu son kırk elli sene zarfında yazılan tarihlerin en önemlisidir. Bu eser, Avrupa'da yazılan tarihlerin usûlü uygulanarak yazılmıştır. Bu *Tarih*'teki hâdiseler sadece bizdeki vesikalara değil, Avrupa tarihlerinin çeşitli vakalar hakkında verdikleri bilgilere de dayandırılmıştır. Cevdet Paşa, Vaka-i Hayriye'den önce Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu üzücü durumu gayet güzel tasvir etmiş, aydınlatmıştır. Hicretin bininci yılından sonra Osmanlı Devleti'nin günden güne düştüğü maddî ve manevî çöküşü çok güzel kaleme almıştır. Osmanlıların yeni inkılâbı gerçekleştirmek için gösterdikleri gayreti Sultan I. Abdülhamid döneminden başlayarak yeniçerilerin sistem aleyhindeki serkeşliklerini, idarenin düzeltilmesi için vezirlerden idareye bağlıların örneğin Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın gayretini, daha sonra Sultan III. Selim döneminde bu yolda gösterilen çabaları, çaresiz kalan Sultan Selim'in

azledilmesini ve sonra şehit edilmesini doğuran olayları etkili bir dille yazmıştır.

Bu eserde, Sultan II. Sultan Mahmut'un saltanatının başlangıcı ve bu döneme ait diğer birçok hâdise hakkında oldukça bilgi verilmiş, izahlar yapılmış ise de Cevdet Paşa, başka bir çevrede mesela **[1151]** Meşrutiyet devrinde yaşamış olsaydı eserinden daha fazla yararlanılacağı şüphesizdir. Çünkü merhum Paşa, o döneme ait bildiği birçok bilgiyi yazmaktan geri durduğu anlaşılmaktadır. Mesela Alemdâr Paşa vakasında zamanın padişahı olan şahsın konumu hakkında birkaç eleştirisi varsa da gerçek durum tam manasıyla aydınlanamıyor. Onun ihtiyatlı davrandığı anlaşılıyor. *Tarih*'i dikkatle mütalaa edenler için eserin bu yönünü görmemek mümkün değildir.

Cevdet Paşa'nın eserinde hâdiselerin resmî yönü ise hedefe uygun olarak aydınlatılmıştır. Tarihçi, mevzubahis olan söz konusu döneme ait bütün vesikaları görmüş, gözden geçirmiş, bizim işlerimizle ilgili Avrupa dillerinde yazılmış eserlere dahi başvurmuştur. Bu eserin değerini artıran bir diğer husus da sade bir dille yazılmış olmasıdır. Burada şaşalı kelimeler, tumturaklı cümleler, şiirler yoktur. Her satırda müellifin bilgi sahibi ve müdekkik olduğu apaçık ortadadır.

Cevdet Paşa'nın *Tarih*'inden biraz sonra yayınlanan Hayrullah Efendi'nin *Tarih*'i de kaydedilmeye layıktır. Aynı şekilde bu *Tarih* de yeni yazım usûlü çerçevesinde telif edilmiştir. Fakat ne yazık ki söz konusu *Tarih*, sadece Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkmasından sonraki iki asırlık hadiseleri ihtiva etmektedir. Bu iki asırlık tarih çok güzel aydınlatılmıştır. Bu eserin kıymetini artıran bir diğer husus ise, müellifin Osmanlı tarihini genel yani Avrupa tarihi ile birlikte ele almasıdır ki bu yöntemle kaleme alınan ilk Osmanlı tarihidir.

Sultan Abdülaziz devrinde ismi geçen bu iki eserden başka eserlerin de yayınlandığı malumdur. Fakat bu tarihler medrese ve mekteplerde eğitim için kaleme alınmıştır. Padişah hazretlerinin azlinden sonra Osmanlı Devleti'nin idaresine meşrutiyet hâkim olduğundan bundan sonra Osmanlı yayıncılığı için genel durumun çok uygun olacağı hesap ve tahmin edilmişti. Heyhat ki öyle olmadı! Sultan Abdülhamid döneminde yayıncılık üzerindeki baskı malum olduğundan biz o tarafın ayrıntılarına girmiyoruz. Şu kadarını söylemeliyiz ki, söz konusu dönemin başlarında yayın faaliyetleri kısmen de olsa serbestti. Bu durumdan istifade ederek tarihte söz sahibi olan bir iki şahıs mekteplerde eğitim için bir takım eserler yayınladılar ki bu eserler içerisinde en iyisi Murat Bey'in *Tarih-i Umûmî*'sidir.

Murat Bey'in *Tarih-i Umûmî*'si gerek yazım üslubu ve gerekse tertip usûlü açısından Avrupa mekteplerinde ve bilhassa Alman ve Rus mekteplerinde kabul edilen sistemde yazılmıştır. Bu usûlün güzel tarafı özet bir anlatımla hâdiselerin ruhunu öğrencinin anlaması ve bir de tarihî hâdiselerden çıkartılan gerçekleri öğrencinin zihnine kolayca yerleştirmesidir. Murat Bey'in *Tarih*'inin bu amaca iyi hizmet ettiği açıktır. Mülkiye mektebinde okutulan bu eser, Osmanlı Devleti için son derece aydın görüşlü şahıslar yetiştirmiştir ki bu öğrenciler bugün devlette önemli mevkilerde bulunmaktadırlar.

Temmuz inkılâbının Osmanlı ülkesinin genel durumu üzerinde bıraktığı etki malumdur. Bu inkılâp Osmanlı milletinin genel yaşamında ciddi değişiklikler meydana getirerek, Osmanlılara yeni bir hayat bahşettiği gibi, sosyal durumumuzda ve özellikle de yayın hayatımızda da etkili olmuştur. O tarihten **[1152]** itibaren yayınlarımız bir dereceye kadar serbest görüş bildirmeye, fikrî tar-

tışmalarda bulunmaya hak kazanmış oldu. Bu durumun neticesi olarak tarihçilerimiz yeni eserler vücuda getirdiler ve hâla getirmektedirler. Özellikle zikrolunan inkılâptan sonra milletimizin aydın görüşlü kesiminde Osmanlı tarihinin ruhuna gerçekten vakıf olmak isteği uyandı. İnsanlarımız, inkılâptan sonraki istibdat döneminde yazılmış fakat Osmanlı topraklarında neşredilmesi mümkün olmayıp dışarıda basılmış olan eserlere, tarihlere hücum ettiler. Bir müddet sonra dâhilde de farklı konulardaki kitaplar, risaleler neşredildi. Bu yolda gösterilen çaba az zaman içerisinde çok büyük neticeler doğurdu. Osmanlı tarihine ciddi hizmet etmek üzere bir *Tarih Encümeni* oluşturuldu.

Bununla beraber şurası da doğrudur ki şimdiye kadar ortaya konulan eserler arasında Osmanlı tarihini etraflıca ele almış olan tek bir eser yoktur. Bunların çoğunluğu bir vakaya ait olup sadece o vakayı az çok aydınlatmaktadır. İçlerinde zamanında devlet idaresinde büyük makamlar mesela sadaret makamında bulunan şahıslar hakkında kaleme alınan eserler dahi vardır. Bu eserlerin önemi hiçbir zaman inkâr edilemez. Ne var ki, bunlar tam manasıyla tarih de değillerdir. İçlerinde yalnız Murat Bey, bu amacı gerçekleştirmek için çalışmıştır. Fakat bu zat da söz konusu amaca ulaşmada başarılı olamadı. Eseri tamamlanamadı, yarım kaldı.

Târîh-i Ebu'l-Fâruk isimli eser Meşrutiyet devrinde yazılmıştır. Bundan dolayı müellif, eserini özgür bir şekilde kaleme almıştır. Osmanlı tarihinin birçok dönemini, konuları hakkında derinlemesine araştırmalarda bulunmuş ve şimdiye kadar fikir beyan edilmesinin mümkün olmadığı bazı şahıslar hakkında serbest ve açık olarak görüşünü açıklamıştır ki burada ileri sürülen fikirler kabul edilmese dahi bir görüş olup samimiyetle ifade edildi-

ği için takdire şayandır.

Bununla beraber *Ebu'l-Faruk Tarihi*'nde bazı zatlar hakkında ileri sürülen fikirler gayet sert ve şiddetli olduğunu iddia edenler de vardır. Bize kalırsa bu iddia yanlış ve gerçeğe dayanmamaktadır. Burada dile getirilen görüşler şimdiye kadar bazı şahıslar için Osmanlı tarihinde kabul edilen fikirlere aykırıdır. Burası doğru olabilir. Bunun için makbule dahi geçmez. Fakat tarih herkesin hoşuna gitmesi için yazılmaz. Özellikle de neşriyatın serbest olduğu memlekette bir mesele, bir şahıs hakkında farklı fikirler olabilir. Ve hatta diyebiliriz ki olmalıdır da! Çünkü tarihî simalar hakkında fikirler birbirlerine muhalif olduğu zaman hakikat meydana çıkacaktır. Bundan başka tarihimizde büyük ve mukaddes tanınan şahısların büyük faaliyet ve makbul hareketleri olduğu gibi, hiç de bu zatların karakter ve ahlaklarında olmaması gereken ve memlekete büyük zararlar veren hoşa gitmeyen durumlarının olması da ihtimaldir. İnsan hiçbir zaman tam manasıyla mükemmel olarak yaratılmamıştır. Tarihçi, bu iki yönü de değerlendirmeye almaya mecburdur.

Şükürler olsun ki Meşrutiyet devrinde yeni ve genç tarihçiler yetişmeye başlamıştır. Bunların birincisi Ahmet Refik Bey'dir. Refik Bey başından nihayetine kadar Osmanlı tarihi yazmıyor, sadece dönem ve hâdiseleri aydınlatmaya çalışıyor. *Köprüler*, *Kadınlar Saltanatı* kitapları bu amacı güzel bir şekilde ortaya koymuştur. Refik Bey'in **[1153]** eserlerinin kıymetini artıran husus da eserlerinin gayet uygun bir şekilde yazılması ve bir de ele alınan konuların hoş ve okuyucu için ilgiyle okunacak hâdiselerden seçilmesidir.

Şu son dört beş sene zarfında saydığımız bu tarihlerden başka birçok eser yayınlanmıştır. Bunları burada saymak gereksizdir. Yalnız Meşrutiyet idaresi sayesinde

oluşturulan *Tarih Encümeni* bilhassa tarihe ait konular ile ilgilendiklerinden bu encümen hakkında bazı bilgiler vermenin gerekli olduğu kanaatindeyim.

Diyebiliriz ki bizde başka ülkelerde olduğu gibi *Tarih Encümen Heyeti*'nin teşkili doğal bir gereklilikle oluşturulmuştur. Meşrutiyet'ten sonra böyle bir müessesenin ihtiyaç hissettirmesi zaruri idi. Çünkü Osmanlı tarihi için gerekli olan vesikaları toplamak, şahsa değil bir kuruma ait meseleydi. Nitekim öyle de oldu. Bununla beraber cennet mekân Sultan Mehmet Reşâd'ın isteği, yani kendi zamanında mükemmel bir tarih hazırlanması arzusu işin hızlanmasına hizmet etmiş oldu.

Her ne ise! Hüseyin Hilmi Paşa'nın sadaretinde böyle bir encümen oluşturuldu. Şu var ki bu encümenin kurulmasının üzerinden birçok yıl geçmesine rağmen istenilen amaç gerçekleştirilemedi ise de böyle bir kurumun dağılmayıp kalması gelecek için tarih sevenlere çok büyük ümitler vermekte olduğu da inkâr edilemez.

Tarih Encümeninin genel beklentilerin arzusuna uygun iş görmediği meselesine gelince bu hususun gerçek nedeninin; encümenin teşkilinden beklenen amacın yanlış olduğu düşüncesindeyim. Bu encümenden mükemmel bir Osmanlı tarihi ortaya koymaları isteniyor. Hâlbuki bir encümen bu arzuyu hiçbir zaman gerçekleştiremez. Çünkü encümen birçok üyeden oluştuğu için her üyenin tarihî vakalara bakış ve değerlendirmeleri farklı farklı olacağından, birisinin değerlendirme ve sonuçları diğerine uymayacak ve fikir birliği mümkün olmayacaktır.

Bu hakikat Avrupa'da çok zamandan beri bilindiğinden orada tarih ve tarih ilmi encümenlerinin görevleri tarih eserleri yazmak değil, yazılacak eserlere belgeler toplamaktan ibarettir. Encümenler elde edilmesi müm-

kün olan evrakın toplanmasına çalışır. Devletin resmî arşivindeki evrakını değerlendirmek ve incelemek için devletten izin ister. Gerekirse sağda solda bulunan evrakları satın alır. Tarihçisine mümkün olduğu kadar kolaylıklar sağlamak için kütüphaneler kurar ve bunun gibi hizmetlerde bulunur.

Aslında bizde oluşturulan encümen de bu gibi faaliyetlerde bulunmak için girişimlerde bulundu. Fakat bu yolda yapılan çabalar neticesiz kaldı ve daha doğrusu arzu edilen sonucu vermedi. Buna sebep olan gerekçeler konusunda ise encümenin teşekkül şeklinde görülen bazı istenilmeyen durumlar ile faaliyet için encümenin çizdiği programın yanlış yola girdiğinden kaynaklandığına inanıyorum.

Bizde eskiden beri bir kural vardır ki o da; devlete doğrudan doğruya ait olmayıp, sadece genel menfaatler icabı oluşturulan müesseseleri bile doğrudan devletin kontrolü altında bulundurmak **[1154]** isteğidir. Devlet, zikredilen amaç için yeni müesseseye başkan olması için kendi memurlarından veya devlet hizmetleri ile bilinen bir şahsı atayarak söz konusu kurumu kontrolü altında bulundurur.

Hâlbuki bu gibi teşkilât, istibdat döneminde mümkün olsa dahi meşrutiyet döneminde uygun olmayacağı tecrübelerle sabittir. Fiilen uygulamaya konulduğu halde, müessesenin genel faaliyetlerine sekte vurulduğu birçok defa görülmüştür. Mesela bugün bizde mevcut olan Tarih Encümeni heyetini ele alalım. Bu komisyonun üyesi olmak, Osmanlı tarihi alanında az çok çalışan, eserler telif eden bütün Osmanlıların hakkı iken bugün birçok tarihçilerin dışarıda bırakıldığı görülmüştür. Âdeta bu encümen birkaç adama münhasır kılınmıştır. Bu encümene dâhil olmak için tarih alanında çalışmak yeterli

değildir. Bilakis onun bunun destek ve ilgisini de kazanmak gerekir ki, bu husus da özgür bir müessese için hiç de istenilen bir durum değildir. Bu konuda daha çok şey söylemek mümkünse de bazı mülahazalara binaen sözü daha ileri götürmek sanırım uygun olmayacaktır.

Âcizane fikrime göre bizim Tarih Encümeninin tam başarıyla çalışmasına mani olan ikinci sebep ise; söz konusu heyetin kendi faaliyetleri için bir eylem planına sahip olmamasıdır. Bu heyet gelişi güzel çalışmaktadır. Öyle ki, Tarih Encümeni tesis edileli çok zaman olmasına rağmen bu komisyonun ne ile meşgul olduğu hâlâ tam manasıyla anlaşılmamıştır. Aslına bakılırsa bir dergi yayınlanmaktadır. Fakat bu çaba yeterli midir? Ellerinde bulunan devletin resmî arşivi tanzim ve tasnif edilmiş midir? Asıl mesele de buradadır. Edilmedi ise neden edilmemektedir? Hiç olmazsa bu evrak güzel bir şekilde korunuyor mu? Encümen bu hususa dair ara sıra bilgi verse idi birçoklarını memnun edeceği şüphesizdir. Şimdi mevcut olan durum ise birçok söylentilerin doğrulanmasına hizmet etmektedir ki, bu söylentilerin geçenlerde basına dahi yansıyarak epey ses getirdiği bilinmektedir.

Bir son söz olmak üzere şunu da söyleyelim ki, şahsî düşüncemize göre Osmanlı Tarihi Encümeni bugün olduğu gibi birkaç şahsa münhasır kalmayıp, tarihle ilgilenen ve az çok tarihimizin aydınlatılmasına çalışanlar veya çalışmak isteyen bütün Osmanlılara hasredilmelidir. Üyelerin seçimi özgür ve bütün Osmanlı tarihçileri bu seçimlere katılabilecek şekilde yapılmalıdır. Hükümet ve daha doğrusu Maarif Nezareti bütün tarihçileri ve tarih sevenleri bir kere davet ederek, üye, reis ve diğer görevlilerin seçimlerini bunlara havale etmelidir. Başka bir şeye karışmamalıdır ki, ortadaki iltimaslar, yandaşlıklar kalksın. Âcizane fikrime göre böyle davranmak, bugün sahip

olduğumuz meşrutiyete de tamamıyla daha uygun olacaktır. **[1155]**

KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri Ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma

(İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)

Ayşe TAŞKIRAN *

Özet

Bu makalede İlahiyat Fakültelerinin müfredatında yer alan ve Felsefe Tarihi, Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi Anabilim Dalları içerisinde mütalaa edilen Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerinin fonksiyonlarını inceleme konusu yapılmaktadır. Sosyal bilimler araştırma metodolojisine uygun olarak İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneğinde görüşme ve gözleme dayanan veriler ışığında yapılan bu araştırmaya göre, FDB derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin zihin dünyasında önemli bir yeri olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin eleştirel, sorgulayıcı ve toplumun her kesimini kapsayan hoşgörülü bir bakış açısı ve din anlayışı geliştirmelerinde bu derslerin son derece fonksiyonel olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri*

A Study on the Status and Functions of the Lessons of the Department of Philosophy and Sciences of Religion, in the Curricula of the Faculties of Divinity

Abstract

In this paper, the status and functions of the lessons of the Department of Philosophy and Sciences of Religion, which they called The History of Philosophy, Philosophy of Religion, Islamic Philosophy, Sociology of Religion, Psychology of Religion,

---

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

Bu makalenin hazırlanmasında anket ve görüşme aşamasında katkıları olan arkadaşlarıma; yöntem ve verilerin analizi aşamasında ise desteğini gördüğüm hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

History of Religions, and Religious Education, in the curricula of the Faculties of Divinity were studied. According to this research doing within the process of the research methodology of social sciences, the lessons of the Department of Philosophy and Sciences of Religion have important in the mentality of students of Faculties of Divinity. Moreover these lessons have functions on the students' critical, liberal and tolerant views and religious understandings.

Keywords: *Faculty of Divinity, Philosophy and Sciences of Religion*

1. Giriş

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada din ve din ile ilgili konuların daha çok ilgi gördüğü ve tartışıldığı gözlenmektedir. Bu ilgi ve tartışmaların neticesinde klasik sekülerleşme tezinin sorgulandığı ve yeni paradigmaların geliştirilmesine yol açtığı bilinmektedir. Artık sekülerleşme tartışmaları yerine de-sekülerleşme tartışmaları yapılır olmuştur (bkz. Kirman 2005). Ancak din ve dini karakterli olayların bu denli yoğun bir ilgi görmesine karşın aynı ilginin İslam'a karşı gösterilmediği, İslam'a karşı daha ziyade olumsuz bir bakış açısı sergilendiği, önyargıların öne çıkarıldığı, İslamofobik tutum ve davranışların tüm dünyada artış gösterdiği de bilinmektedir. Bu bağlamda İslami çevrelerde İslam'ın şiddet ve terör üreten bir din olmadığı, barışçıl ve hoşgörülü yönünün öne çıkarılması gerektiği ifade edilmektedir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için de Müslüman çoğunluklu toplumlarda din eğitimi ve öğretimi paradigmasının değişmesi gerektiği kaçınılmaz bir zorunluluk arz etmektedir. Bir diğer anlatımla, İslam dininin eğitim ve öğretiminin nasıl ve hangi ilke ve yöntemlerle yapılması gerektiği önemli bir araştırma problematiği olarak Müslümanların önünde durmaktadır.

Bu bağlamda tüm dünyada diğer İslam anlayışları içerisinde barışçıl ve hoşgörülü yönüyle farklılaşan Türk Müslümanlığı gerçeğinin ve tecrübesinin ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Bu durumda kaçınılmaz olarak Türk toplumunda din eğitimi ve öğretimi gündeme gelmekte, din ve laiklik ilkesi bağlamında sürekli tartışma konusu yapılmaktadır.

Türkiye'de genelde din eğitimi ve öğretiminin, özelde de İlahiyat Fakültelerinde verilen yüksek din eğitimi ve öğretiminin diğer İslam ülkelerinden oldukça farklı olduğu bilinmektedir. Bu farklılığın en temel dayanaklarından biri, Türk İlahiyat Eğitimi'nde İslamî Bilimler ile Felsefe ve Din Bilimleri (FDB) derslerinin birlikte okutuluyor olmasıdır. Bilindiği gibi, daha çok inanca dönük dersleri içeren Teoloji bölümlerinde mensup olunan dinin kaynaklarına dayalı normatif bilgiler öğretilmektedir. Felsefe ve Din Bilimleri kapsamında ise dinî olay ve olguları araştıran, sorgulayan ve dine bilimsel açıdan yaklaşan bilimler öğretilmektedir. Bu bilimler, dinin bireysel, toplumsal, kültürel, tarihsel vb. yansımalarını nesnel bir bakış açısıyla incelemektedir. Bu çerçevede İlahiyat Fakültelerinde yüksek din öğretimi alan öğrencilerin konuya nasıl baktıkları önemli bir araştırma konusu olarak kendisini hissettirmektedir.

1.1. Amaç ve Önem

İlahiyat öğrencilerinin bu konuda ne düşündüklerini belirleme amacıyla yapılan bu araştırmada "İlahiyat eğitimi sadece Temel İslam Bilimleri (TİB) üzerine mi yoğunlaşmalı yoksa Felsefe ve Din Bilimleri dersleriyle desteklenmeli midir" sorusu etrafında öğrencilerin fikirleri ele alınmış ve inceleme konusu yapılmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültelerinde okutulan Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin ilahiyat öğrencilerinin

dinî anlayış, algı ve yorumlarında bir değişiklik veya bir katkı yapıp yapmadığını tespit etmek şeklinde ifade edilebilir.

Kur'an, içeriğinde toplumsal hayatın gerçekliğini ve bireyin özelliklerini dikkate alarak açıklama yapar. Çünkü bu gerçeklik ve özellikler, Kuran'ın muhatabının iyi tanınması, onunla etkileşim ve iletişimde önemli bir faktördür. Dinî açıdan toplumun gerçeklerini ve bireyin özelliklerini kavramada Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin katkısı yadsınamaz. Bu araştırma bu katkının neler olduğunun ortaya konulması bakımından önemlidir.

İnanç ve akıl birlikteliği geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Bu noktada ilahiyat öğrencileri aldıkları ilahiyat eğitiminde inanç edinme mi, yani temel İslam bilimleri derslerini mi yoksa inancın aklen temellendirilmesini sağlama açısından Felsefe ve Din Bilimleri derslerini mi ağırlıklı olarak okumak istemektedirler. Bunu tespit açısından da bu çalışma büyük öneme sahiptir.

1.2. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri

Ampirik bir alan araştırması özelliği taşıyan bu araştırma nitel araştırma metodolojisine sadık kalınarak gerçekleştirilmiştir. Zira anlayıcı paradigmanın esaslarına (bkz. Özlem 1998:59-60) sadık kalmanın, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin FDB derslerini nasıl algıladıkları ve değerlendirdikleri ve bu dersleri aldıktan sonra kendi zihin dünyalarında ne gibi bir değişim meydana geldiğini görmek veya en azından böyle bir süreçte ortaya çıkan genel bir eğilimi belirlemek amacına daha çok hizmet edeceği düşünülmüştür.

Bu araştırmada Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde verilen din eğitimi ve öğretimi içerisinde Felsefe ve Din

Bilimleri derslerinin yeri ve önemi içeriden bir bakış açısıyla aynı fakültelerin öğrencileri örneğinden hareketle ele alınmış ve inceleme konusu yapılmıştır. İçerden bakış açısının İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bilinçlerinin, iç dünyalarının ve düşünce ufuklarının dışa vurulması açısından çok uygun bir yol olduğu kabulünden (Çiftçi 2004:104) hareket edilmiştir.

Bu araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış bir mülakatla İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan örneklemden toplanmıştır. Bir başka anlatımla önceden soruların büyük bir kısmı hazırlanmış olup bu sorular çerçevesinde mülakatta konuyu açıcı sorular da sorulmuştur. Daha ziyade nitel araştırma teknikleriyle elde edilen veriler tablolar halinde sunulmuştur. Bu bakımdan nicel ve nitel sosyoloji metodolojisine (Neuman 1994) uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

Bununla birlikte öğrencilerle derinlemesine görüşmeler yoluyla elde edilen verilerin desteklenmesi amacıyla, kendisi de bir İlahiyat Fakültesi mezunu olan ve halen yüksek lisans eğitimini sürdüren araştırmacının söz konusu Fakültenin öğrencilerini çok yakından tanıyan biri olması nedeniyle sahip olduğu zengin deneyim ve gözlemlerine de başvurulmuştur. Bununla da yetinmeyip İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarıyla görüşmeler yapılmış, onların düşünceleri de alınmıştır. Ayrıca son günlerde medyada yer alan tartışmalar da göz önünde bulundurulmuştur.

1.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri öğrencileridir. Örneklem grubu ise, tesadüfî örnekleme yöntemiyle 12 farklı üniversiteden seçilmiş 60 bayan ve 62 erkek öğrenci olmak üzere toplam 122 İlahiyat öğrencisinden oluşmaktadır. Buna göre örneklem grubun

%49.2'si kız, %50.8'i erkek öğrenciler temsil etmektedir. Örneklem grupla ilgili detaylı bilgi Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Örneklemin Üniversitelere Göre Dağılımı

ÜNİVERSİTE (İlahiyat)	Kız		Erkek		TOPLAM	
	n	%	n	%	n	%
KSÜ	20	33.3	19	30.6	39	32.0
Atatürk Ü.	2	3.3	16	25.8	18	14.8
Ankara Ü.	10	16.7	7	11.3	17	13.9
9 Eylül Ü.	8	13.3	8	12.9	16	13.1
Çukurova Ü.	6	10	7	11.3	13	10.7
Fırat Ü.	4	6.7	2	3.2	6	4.9
Uludağ Ü.	3	5	1	1.6	4	3.3
İnönü Ü.	3	5	-	0.0	3	2.5
Sakarya Ü.	2	3.3	-	0.0	2	1.6
Selçuk Ü.	1	1.7	1	1.6	2	1.6
Erciyes Ü.	1	1.7	-	0.0	1	0.8
Rize Ü.	-	0.0	1	1.6	1	0.8
TOPLAM	60	100	62	100	122	100

1.4. Sınırlılıklar

Bu araştırmada esas olarak alınan veriler, daha ziyade 2012-2013 eğitim ve öğretim yılı öğrenimlerini sürdüren örgencilerle yapılan gözlemlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, her şeyden önce, yapıldığı tarihle ve örneklemi teşkil eden ilahiyat öğrencileri ve bu öğrencilerin mülakat sorularına verdikleri cevaplarla sınırlıdır.

Hiç kuşkusuz en büyük sınırlılık veri toplama teknikleriyle ilgilidir. Zira son dört yıldan beri İlahiyat Fakültelerinin hem sayı hem de öğrenci kontenjanlarının artmış olması nedeniyle daha geniş bir örneklem grubu be-

lirlenmesi ve bu gruba anket uygulaması tercih edilebilir ve böylece daha fazla öğrenciye ulaşılarak daha çok veri toplanabilirdi. Ancak bu durumda anket uygulaması kaçınılmaz olacaktı, bu da öğrencilerin iç dünyalarının yeterince kavranamaması sonucunu doğurabilecekti.

1.5. Varsayımlar

Bu araştırmanın ana varsayımları şu şekilde ifade edilebilir:

1. İlahiyat Fakültelerinde okutulan Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü dersleri, İlahiyat öğrencilerinin rasyonel ve eleştirel bakış açısı geliştirmelerine katkıda bulunmakta ve dolayısıyla dinî algı, anlayış ve yorumlarında oldukça belirgin bir değişikliğe sebep olmaktadır.

2. Felsefe ve Din Bilimleri dersleri, dışlayıcılık yerine daha kapsayıcı bir bakış açısı geliştirmekte, bundan dolayı bu dersler diğer dinlere karşı daha hoşgörülü olmayı sağlamaktadır.

3. Felsefe ve Din Bilimleri dersleri, özgürlükçü ve demokratik değerlerin gelişmesine katkıda bulunmaktadır.

4. Bütün bu fonksiyonlarından dolayı Felsefe ve Din Bilimleri derslerini öğrenciler ilahiyat eğitimi esnasında almayı lüzumlu görmektedirler.

2. Dine Felsefî ve Bilimsel Bakış

Birbirinden farklı da olsa aslında bütün dinler, taraftarlarından inançları hakkında bilgi sahibi olmalarını bekler. Ancak dinler arasında dindar insanın neyi veya neleri bilmesi gerektiği konusunda farklılık vardır. Bu da farklı din yorumlarının ve farklı dindarlıkların ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Bir başka anlatımla gerek dinin algılanmasında ve yaşanmasında ve gerekse bilimsel olarak incelenmesinde dindarlığın farklı boyutları söz

konusudur (bkz. Glock 1998). Bu yüzden bir kişinin dindarlığı üzerine yorum yaparken konunun uzmanları "nasıl dindar" ve "ne yönden dindar" şeklinde yaklaşmanın realiteye daha uygun bir yaklaşım olduğunu belirtmektedirler (bkz. Kirman 2011:90).

Kuşkusuz dinin farklı algılanması ve yaşanması noktasında sosyo-kültürel çevreyi ve şartları gözeterek akıl ve tecrübe yardımıyla yapılan yorumların çok önemli bir yeri vardır. Bu noktada şu soru sorulabilir: Dinin yorumlanmasında aklın ne gibi fonksiyonları vardır? Bu soru din bağlamında şu şekilde de sorulabilir: Akıl, insanı, dinin temel kaynaklarından bağımsız yorumlanmasına mı götürür yoksa dinin öğretilerinin hayatın realitelerini göz ardı etmeden, asıl anlamına uygun bir biçimde kavranılmasını mı sağlar? Bu sorular dinden ve felsefeden ne anlaşıldığına bağlı olarak farklı biçimlerde cevaplandırılabilir. İman, itaat ve teslimiyet kavramlarıyla şekillenen geleneksel çizgide felsefe ve türevi bilim dalları, isyankâr fikirlerin tahrikçisi olarak görülürken, dini özüne uygun bir biçimde aklen anlamak ve kavramak isteyenler için ise felsefe, sosyoloji ve psikoloji vb. dersler hayatî bir önemi haizdir. Bir başka anlatımla akıl, felsefe ve türevi derslerle bulanmayıp, aksine onlar sayesinde daha fonksiyonel olur.

Bir dine inanmak veya bir dinî inanca bağlanmak ile o dinin veya inancın bilimini yapmak birbirinden tamamen farklı hususlardır. Bir dine inanmak imanın konusu iken, din üzerine düşünmek ve araştırma yapmak ise bilimin konusudur. Bununla birlikte bir dine inanan kişinin, imanını devreye koymaksızın objektif usuller çerçevesinde o dini bilimsel olarak incelemesi de pekâlâ mümkündür. İlahiyat Fakültelerinin ders programında yer alan Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin önemi tam da

bu noktada önem kazanmaktadır.

Felsefe ve Din Bilimleri dine ve dinî olana bilimsel yaklaşma çabasıdır. Bilgi sadece eğitim ve öğretim için edinilmez. Bilimin belirli işlevleri vardır. Bilimin temel işlevleri anlama, açıklama ve kontrol etmektir. Anlama var olan durumun olduğu gibi ortaya konulmasıdır. Bu ise incelenen şeyin tek tek ya da ilişkiler bağlamında tanınması ve özelliklerinin öğrenilmesi ile olur. "Nedir?" sorusuna cevap arar. Açıklama ise tanımlanan durumun, olası nedenlerini tespit etmektir. "Niçin?" sorusuna cevap arar. Bilimin son işlevi olan kontrol ise, anlama ve açıklama ile elde edilen bilgilerin uygulanması ve bunun sonucu olarak durumun denetim altına alınmasıdır (Karasar 1995:8-10). İlahiyat eğitimindeki Felsefe ve Din Bilimleri derslerinde anlama ve açıklama yeterince sağlanamadığı durumlarda, kontrol de iyi yapılamamaktadır. Felsefe ve Din Bilimleri derslerinden sağlanan bilgi birikiminin değerlendirilmesi de kontrol aşamasında gerçekleşir. Bu birikiminin sağladığı kazanımlar, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde düşünülmelidir. Ayrıca pratik faydanın yanında, bilimsel çalışmalarda disiplinler arası katkılar da göz önünde bulundurulmalıdır.

Din ile ilim arasında bir karşılaştırma yapıldığında, dinin merkezinde Tanrı vardır; kaynağını inanç ve vahiyden alır; objeler değerlerdir; insan ruhuna huzur ve mutluluk vermeyi gaye edinir. İlmin merkezinde ise insan vardır; kaynağı akıl ve deneydir. Araştırmalarında kendi metotlarına dayanır, objeleri kendi vardığı bilimsel sonuçlardır, amacı da insana refah bir hayat sağlamaktır. Bu durumda din teolojik bir yaklaşımla değil de, insan davranışlarının, inançlarının ve tecrübelerinin bir fenomeni olarak ele alınınca sosyal bilimlerin konusu haline gelmektedir. Felsefe ve din bilimlerinin konuları incelenirken

ilim adamının ve din adamının bakış açılarının birbirine yaklaşması araştırma ve çalışmalardaki verimi arttıracaktır. Aslında din adamı ve ilim adamının farklı tutumlarının birbirine benzeyen tarafları vardır. İlim adamının ilim hakkındaki inancı ile din adamının din hakkındaki inancı arasında benzerlik vardır. İlim adamı, ilmin zaman içinde her şeyi aydınlatacağını ve ispat edeceğine inanır, ama bunu hemen ispat etmeye gücü yetmeyebilir. Bununla birlikte araştırma ve deneyler yaparak elde ettiği verileri anlamlı bir şekilde birbirine bağlamaya çalışarak tam ve gerçek bilgiyi elde etmek için uzun ve yorucu çalışmalarda bulunur. Bir dindar veya din adamı da inandığı hususları ispat edemez ama inanır. İnancına uygun hareket edebilmek için de çeşitli yorucu faaliyetlerde bulunur. Davranış ve tutumlarında bu benzerliklerin bulunduğu ilim adamı ve din adamı için birbirlerine karşı katılığın ve müsamahasızlığın bırakılması gerekir (Fırat 1989:36-38). Bu bakış açısının en iyi değerlendirmesini ve uygulamasını ise İlahiyat Fakültelerindeki, din eğitimi ile din bilimleri eğitiminin birlikteliğinde görebiliriz. Böylelikle olaylara bilimsel açıdan bakabilen bir din adamı ile yine olaylara dinî açıdan bakabilen bir din adamı anlayışı ideal olmanın dışına çıkabilir.

Dikkatli bir Kuran okuyucusu, Kuran'ın içeriğinden dolayı Felsefe ve Din Bilimleri kapsamında okutulan derslere duyarsız kalamaz. Çünkü Kuran, bir yandan toplumsal olgu ve olaylara, yani din sosyolojisine; insanın iç yaşantısına, dinî anlayış ve algısına, yani din psikolojisine; insanlığın geçmiş tarihinden ve diğer dinlerden bahseder; yani Dinler Tarihine ve yine diğer bilim dallarına dikkat çeker. Bu yüzden bu dallardaki konulara yönelik incelemeler aslında İslam dünyasında eskiden beri mevcuttur. Fakat İslam'ın yabancı kültürlerle etkileşimi ve

Batı felsefe ve bilim anlayışının etkisi ile İslam toplumlarında bu yabancı anlayışlar tartışılmaya başlamıştır. Felsefeyi çeşitli yönleriyle dinî inanç ve öğretilere aykırı bularak eleştiren Gazali, psikoloji ile ilgili bilgilerin dine aykırı olmadığını, bunları kullanmanın bir sakıncası olmadığını dile getirmiştir. Çünkü ona göre bunlar gözlem yolu ile bilinen gerçeklerdir (Hökelekli 2006:410). Allah'ın toplumsal alanda geçerli kanunları bu çerçevede işlemektedir. Bu da İslamî anlayışta, sosyal bilimlere olan bakışı göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ancak İslam dünyasında önemli bir kırılma yaşanmış ve Kuran-ı Kerim'de daha ziyade toplumların gidişatıyla ilgili yasalar anlamında kullanılan 'Sünnetullah' zamanla Müslümanlar tarafından tabiat yasaları haline dönüştürülmüştür (bkz. Özsoy 1999).

3. Felsefe ve Din Bilimleri Dersleri

3.1. FDB Derslerinin İçeriği ve Amacı

Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde yer alan dersler, insanlık tarihi kadar eski olan din ve inanç kavramlarını, dinin felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutlarını, bir başka ifadeyle insan ve din arasındaki ilişkinin temellerini, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki yeri ve fonksiyonlarını, din ve akıl arasındaki ilişkiyi bilimsel yaklaşımla ele alır. Bu bölüm şu anabilim dallarından oluşmaktadır: Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Mantık, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi.

Bölümdeki **Felsefe Tarihi Anabilim** Dalı, Batı felsefi düşüncesinin Antik Grek felsefesinden günümüze kadar bütün bir düşünce tarihinin gelişimini incelemektedir. Bu ana bilim dalının amacı ise, düşünce, kültür ve medeniyet hakkında perspektif kazandırmaktır.

İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İslam filozoflarının metafizik, ontoloji, bilgi, ahlak ve siyaset başta olmak üzere pek çok konudaki düşüncelerini araştırır. Amacı ise, İslam medeniyetinde felsefe geleneğinin tarihsel gelişimini varlık, bilgi ve değer problemleri açısından ele alarak başlangıcından İşrakiliğe kadar incelemek ve İslam dünyasında üretilen felsefi düşüncelerin anlatımını, eleştiri ve açıklamasını yapmak, bu yolla öğrencilerin özgüvenlerinin gelişmesine katkı sağlamak ve onların temel problemleri kavrama ve çözüm yolu bulmalarına kılavuzluk etmektir.

Din Felsefesi Anabilim Dalı, Din-Felsefe ilişkisi, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, insan, Tanrı ve evren ilişkisi, teodise, dinî çeşitlilik gibi temel sorunları konu edinir. Amacı ise, dinin temel kavram ve konularını teoloji veya kelamdan farklı bir şekilde rasyonel bir zeminde savunulup savunulamayacağı noktasında felsefi analiz gücü kazandırmaktır.

Doğru düşünmenin ilke ve kuralları **Mantık Anabilim Dalı'**nın araştırma alanına girer. Amacı ise, mantığın tanımı, amaçları, temel kavramları, önermeler, kıyas, akıl yürütme, beş sanat ve mantık yanlışları hakkında öğrencilerin bilgi edinmeleri ve problem çözme yeteneklerini geliştirmelerini sağlamaktır.

Dinler Tarihi Anabilim Dalı dinlerin ortaya çıkışını, tarihsel gelişimlerini, birbirleriyle etkileşimlerini ayrı ayrı ve/veya karşılaştırmalı olarak inceler. Amacı ise, din araştırmalarının akademik bir şekilde ele alınmasının gerekliliğini benimseme, dine farklı yaklaşımları, tanımlamaları ve dinin farklı unsurlarını ayırt etme, dinlerin kendi orijinal metinleri ve müntesiplerinin inanç biçimleri ile onların yakın ilişkide oldukları diğer dinlerin inanç ve pratiklerini kıyaslama, insanlığın dinsel tercihlerinin ge-

tirdiği farklılıkların, onların insan olma yönlerine etki etmediğine yönelik bir anlayış duyarlılığı ve olgunluğu geliştirme, dünyanın büyük dinlerinin temel inanç ve uygulamalarını tanımlama, farklı dinsel metinleri ve burada yer alan zıt dinsel iddiaları, hem empati yaparak ve hem de eleştirel aklı kullanarak değerlendirmektir.

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı din ile toplum arasındaki ilişkinin farklı boyutlarını, toplumun dinî yapısını etkili biçimde yorumlamaya çalışır. Amacı ise, din sosyolojisinin doğuşu, tanımı, alanı, din-toplum ilişkileri, dinin toplum hayatındaki yeri, din sosyolojisinde ortaya çıkan temel kuramlar ve uygulamalı din sosyolojisi çalışmaları hakkında öğrencilerin bilgi edinmelerini sağlamaktır.

Din Psikolojisi Anabilim Dalı ise, dinin bireysel hayattaki tezahürlerini inceler. Amacı ise, din psikolojisi konuları hakkında bilgi edinmeyi, insanı bütüncül olarak psikolojik açıdan tanımayı, insanın ihtiyaçlarını, çözüm yollarını anlamayı, kavramayı ve değerlendirebilmeyi sağlamaktır.

Din Eğitimi Anabilim Dalı ise, bireylerin dinî düşünce ve davranışlarının şekillenişini, dinin teorik ve pratik yansımaları arasındaki ilişkiyi araştırır. Amacı ise, öğrencilere din öğretiminde yöntem ve teknik kullanımının önemi fark ettirilip, bunları kullanabilmeleri için kılavuzluk yapmaktır.

3.2. FDB Derslerinin Bireysel ve Toplumsal Kazanımları

Felsefe ve Din Bilimleri dersleri, Temel İslam Bilimleri derslerinde edinilen bilgilerin bireysel ve toplumsal yansımalarını, bilimsel yöntem ve tekniklerle anlamaya ve açıklamaya çalışır. Felsefe ve Din Bilimleri bunu yaparken doğru-yanlış, iyi-kötü gibi değer biçici ifadeler

kullanmaz yani objektif ve nesnel bir şekilde incelemelerini yapar. İlahiyat Fakültelerinde, bilimsel bir çerçevede bilgi kazandırmayı amaçlayan bu dersleri alan öğrenciler çok yönlü kazanımlar sağlamaktadır.

Dinî metinlerin genel itibariyle değişmez bir çerçevesi olsa da, bireylerin dinin bu metinleri anlayışı ve yaşayışı farklı farklıdır. Dinin insan hayatına dönük açıları zamana göre hatta kültürlere göre değişiklik göstermektedir. Bu değişikliklerin dinin temel anlayışına aykırı olmaması için akılcı ve yorumlayıcı anlayışlara ihtiyaç vardır. Bu anlayışların gelişmesinde de Felsefe ve Din Bilimlerinin etkili olduğu görülmektedir. Şu halde Felsefe ve Din Bilimleri dersleri alan öğrencilerin en önemli bireysel kazanımları bu noktada ortaya çıkmaktadır. Birey dini anlama ve anlamlandırma açısından daha bilinçli bir bakış açısı edinir. Toplumsal hayattaki dinî anlayış ve davranışlara da daha bilimsel ve bilinçli gözlemler yaparak değerlendirmelerde bulunur. Kendisinin ve çevresinin dinsel davranış, duygu ve düşüncelerini doğru çözümleyen kişi de daha mutlu, huzurlu ve sağlıklı olur (Kayıklık 2003:95).

Toplumsal kazanımlar açısından ise İlahiyat Fakültesi mezunları yaygın bir çalışma alanına sahiptir. En çok görev alanlar ise din görevliliği ve öğretmenliktir. Mesleğini insana yönelik icra eden bir kişinin, bir yandan insanı çok iyi tanıması, diğer yandan da meslekî bilgiler açısından donanımlı olması ve bu birikimini pedagojik anlamda muhataplarına nasıl aktaracağını da bilmesi gerekir. Bir öğretmenin ders verdiği öğrencisinin fiziksel, duyuşsal, bilişsel ve toplumsal gelişim özelliklerini iyi bilmesi, onun mesleki verimliliğini yükseltecektir. Bir vaizin vaaz verdiği bir konuyu çiftçiye anlatması ile esnafa anlatması, köylülere anlatması ile şehirdekilere anlatma-

sı, kadınlara anlatması ile erkeklere anlatması farklı farklıdır. Yine bir din görevlisi toplumda her kesim insanla irtibat halindedir; örneğin başka dinden birisi ile karşılaştığında nasıl yaklaşması gerektiğini iyi bilmelidir. Bu da din sosyolojisi, dinler tarihi, din psikolojisi, din eğitimi gibi alanların gerekliliğini ortaya koyar (Kayıklık 2003:96-97).

Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin sağladığı faydalardan birisi de aile ortamındadır. Ailede, birbirlerinin dinsel davranışlarını anlayan eşler, birbirlerini eleştirmek yerine birbirlerine daha anlayışlı davranacaklar ve birbirlerine yardımcı olmaya çalışacaklardır; böylece daha huzurlu ve mutlu bir aile ortamı sağlanacaktır. Çocukların ailedeki din eğitimi de düşünüldüğünde bu derslerin hayata katkısı daha iyi anlaşılacaktır (Kayıklık 2003:97).

Yine bu derslerin sağladığı kazanımlar sayesinde kişi toplumdaki değişik inançlara karşı hoşgörülü olur. Hatta günümüzde insanlar farklı dinlerdeki inançlara değil, kendi dinleri içerisindeki farklı anlayışlara ya da farklı düzeylerde dini yaşayan insanlara karşı tahammülsüz olabilmektedir. Tam da bu noktada Felsefe ve Din Bilimlerindeki dersler dinî algı ve anlayışımızı genişletmesi bakımından önemlidir. Çünkü küreselleşen dünya da dinî algı ve anlayış oldukça çeşitlilik göstermekte ve bu çeşitlilik içerisindeki bir toplumda yaşamaktayız.

Bütün bu ifadelerden, Felsefe ve Din Bilimleri bilmeyen insanların hayatta başarısız olacağı, bireysel ve toplumsal hayatta varlık göstermeyeceği sonucu çıkarılmamalıdır. Sadece bu dersleri alan kişilerin, kendilerinin ve çevresindekilerin dinsel inanç ve değerlerini anlama ve açıklama konusunda donanıma sahip olmayanlardan daha avantajlı olarak hayatlarını sürdüreceğine vurgu yapılmak istenmektedir (Kayıklık 2003:100).

4. Bulgular ve Yorumlar

4.1. FDB Derslerinin Dine Bakışa Etkisi

Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerin öğrencilerin dine bakışı, dinî algı, anlayış ve yorumlarında farklılık veya etki yapması durumunu tespit etmek amacıyla sorulan soruya verilen cevaplar Tablo 2'de gösterilmiştir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 86.9) Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerin dine bakış, dinî anlayış ve yorumlar üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir. Burada dikkat çeken bir husus ise kız öğrencilerin yüzdesinin (% 91.7) erkeklerden (% 82.3) daha yüksek olmasıdır.

Tablo 2: FDB Derslerinin Dine Bakışa Etkisi

	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Evet	55	91.7	51	82.3	106	86.9
Hayır	3	5.0	11	17.7	14	11.5
Kararsız	2	3.3	-	0.0	2	1.6
Toplam	60	100	62	100	122	100

İlahiyat Fakültesi öğrencileri de kendileriyle yapılan görüşmelerde bu hususu vurgulayan ifadeler kullanmışlardır. Mesela Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir kız öğrenci, kendisiyle yapılan görüşmede şunları söylemiştir:

"*Bu dersler bakış açımı yumuşattı diyebilirim. Eskiden daha sert daha katı iken sonraları bir hoşgörü sahibi olmaya başladım. Her dersten ve her hocadan bakış açımızı etkileyecek bir şeyler öğrendik. Sora sora yol kat ettik. Özeleştiri yapabilmeyi, kendimizi de sorgulayabilmeyi öğrendik. Hatalar yapılabileceğini insanları hemen tekfir etmemeyi, hemen yıkmamayı, her insanın hatalarla da olsa*

kazanılması gereken bir fetih olarak görebilmeyi öğrendik. Başkalarını eleştirirken kendimizin de hiç masum olmadığı ortaya çıktı. Bütün bunları bu dersler ve hocalarımız ve okumalarımız sayesinde öğrendik."

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir kız öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Bu dersler, dinî bilgilerimize körü körüne inanma yerine, şüphe etme, araştırma, eldeki bilgilerle yetinmeme gibi duygu, düşünce ve füllerde bir araştırmaya sevk etti.*"

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Felsefî temelli dersler her zaman çok zengin fikir ve görüşlerin konuşulduğu, gelenek prangasının kırılıp, üzerine yeni şeyler eklenerek sürekliliğinin sağlandığı ortamlar oluşturmuştur. Bu bağlamda yorum farklılıkları her zaman bireyin ve toplumun dünyasını geliştirme hususunda önemli mihenk taşlarıdır.*"

Bununla birlikte Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir erkek öğrenci ise şunları söylemiştir:

"*Bence bu dersler gerekli değil. Üzerimizde olumsuz etki yaptığını düşünüyorum. Tam bir kafa karışıklığı. Neyin doğru neyin yanlış olduğu karışıp duruyor. Şu ana kadar doğru bildiklerimiz bu derslerde yanlış oldu. Yeni ufuklar açmak yerine var olan ufkumuzu saptırdı.*"

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir erkek öğrenci ise şunları söylemiştir:

"*Bu dersleri lisans düzeyinde lüzumsuz buluyorum. Her şeyden önce bilimlerin sınıflandırılması meselesinde bu konu örnek olarak gösterilebilir. Bu sınıflandırmayı öncelikle kim, nasıl, neden, ne şekilde, hangi etkenlere dayanarak yapmış? vs. Diyeceğim şudur ki, İlahiyat Fakül-*

tesindeki Anabilim Dalı ayırımı Batı ilmi kültürünün –ki bu da oryantalist kafanın– ürünüdür. Ben her şeyden önce böyle bir bilim dalını kabul etmiyorum. Bu ilimlerin ismi bile İslami literatürde yok. Sosyoloji, Psikoloji Latince sanırım. İslam Felsefesi diye bize yutturulan ilim İslam'ın pratik aklını teorik aklından; din sosyolojisi diye yutturulan ise İslam'ı toplum hayatından dışlayan, ayıran, yok sayan; din psikolojisi diye anılan sözde ilim İslam'ı bireysel hayattan silen Batı'nın dini yok sayan ilmi aklın ürünleridir."

4.2. FDB Derslerinin Değerlere Etkisi

Öğrencilere FDB derslerinin değer itibariyle dinî özgürlük, demokratikleşme vb. türden anlayış ve yorumlar üzerindeki etkisi de sorulmuştur. Tablo 3'te de görüldüğü gibi, öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 78.7) Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerin değer itibariyle dinî özgürlük, demokratikleşme vb. türden anlayış ve yorumlar üzerinde etkili olduğu kanaatindedir. Burada kız öğrencilerin yüzdesinin (% 81.7) erkek öğrencilerden (% 75.8) yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 3: FDB Derslerinin Değerlere Etkisi

	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Evet	49	81.7	47	75.8	96	78.7
Hayır	9	15.0	11	17.7	20	16.4
Kararsız	2	3.3	4	6.5	6	4.9
Toplam	60	100	62	100	122	100

Nitekim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci, kendisiyle yapılan görüşmede şunları söylemiştir:

"*Bu derslerin, 'öteki' görülenin ötekileştirilmeden kabul edilmesinde, dolayısıyla bizden farklı düşünüşlere*

sahip insanlara karşı hoşgörü ve saygı temelinde yaklaşımı geliştirici etkide bulunduğunu düşünüyorum."

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir kız öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Bu dersler kafamdaki kalıplardan kurtulup daha evrensel, daha hoşgörülü, daha demokratik düşünmemi sağladı. Manzarayı pencereden değil de çatıya çıkıp görmemi sağladı diyebilirim. Ayrıca eleştirel bakabilme yeteneği kazandırdı. Bendeki karanlık noktaları bile fark ettim.*"

Küreselleşen dünyada sadece İslam değil bütün dinler hakkında bilgi sahibi olmanın gerekli olduğunu düşünen öğrenciler bu dersler sayesinde diğer dinlere karşı daha hoşgörülü olduklarını söylemektedirler. Kuşkusuz bu noktada Türk kültürü içerisinde barışçıl ve hoşgörülü temaların, farklı kültürden insanlarla ötekileştirmeden temasa geçmeyi kolaylaştırdığı söylenebilir. Zira insanı değiştirmek için öncelikle insanı anlamak gerektiği açıktır. Bu çerçevede Türk toplumu ve onun insanının çok karmaşık tarih ve kültür koşulları içinde oluşmuş olduğu bilinmektedir (Cüceloğlu 1992:7).

4.3. FDB Derslerinin Dinî Metinlerin Yeniden Yorumlanmasına Etkisi

Öğrencilere FDB derslerinin dinî düşünce ve yorumların günümüz toplumsal değişim ve gelişmeleri bağlamında yeni dinî anlayışlar oluşturması ve geleneksel olarak muhafaza edilen dinî metinlerin yeniden yorumlanmasına etkisi de sorulmuş olup, alınan cevaplar Tablo 4'te gösterilmiştir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 85.3) Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerin dinî metinlerin yeniden yorumlanması ve yeni yorumlar yapılması noktasında önemli olduğunu düşünmektedir.

Tablo 4: Dinî Metinlerin Yeniden Yorumlanması

	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Evet	52	86.7	52	83.8	104	85.3
Hayır	7	11.7	9	14.5	16	13.1
Kararsız	1	1.6	1	1.7	2	1.6
Toplam	60	100	62	100	122	100

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir kız öğrenci de benzer bir düşünce içerisinde olduğunu ifade etmiştir:

"*Bu dersler ayet ve hadislerin yorumlanmasında özellikle farklı bakış açıları kazandırdı. Toplumun dinî algı ve anlayışını gözlemleme anlamında katkı sağladığını düşünüyorum.*"

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci de şu düşünceleri ifade etmiştir:

"*Felsefe ve Din Bilimleri dersleri eleştirel düşüncenin dine de uygulanması açısından oldukça önemlidir. Aksi takdirde tıpkı Gazali çizgisinde bir din anlayışı devam ettirilmiş olur.*"

Bu ifadeler İslam Tarihinde Gazali ve İbn Rüşd gibi isimler etrafından yapılan önemli bir tartışma konusuna gönderme yapmaktadır. Zira İslam düşünce tarihi içerisinde önemli bir yeri olmakla birlikte yazmış olduğu *Filozofların Tutarsızlıkları* () eseriyle felsefeye önemli bir darbe vurduğu kabul edilen Gazali sorgulamaya yer vermeyen itaate dayalı bir din anlayışını savunmuştur (bkz. Hanefi 1999:28). Buna karşılık İbn Rüşd *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (1986) adlı eseriyle felsefeyi ve rasyonel bir anlayışını savunmuştur.

Öte yandan Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakülte-

sinden gelenekselci bir erkek öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Yeni dinî anlayış da ne demek oluyor? Yeni icat edildi hep bunlar. Dinî metinler değişmez.*"

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir kız öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Değişim yapacağız, yeni fikirler üreteceğiz diye insanlar elindekileri kafasındakileri de kaybediyor. Bir arkadaşımız yeni fikir üretme adına düşünün namazı bile terk eder hale geldi. Farklılık yapayım derken böyle talihsiz olaylar da olabiliyor.*"

4.4. FDB Derslerinin Eleştirel Düşünebilme Yeteneği Sağlaması

Tablo 5'te yer alan verilere göre öğrencilerin neredeyse tamamına yakını (% 95.9) FDB alanındaki derslerin İlahiyat öğrencilerinde eleştirel bakabilme yeteneği sağlaması noktasında fonksiyonel olduğunu ve bu yüzden İlahiyat eğitimi için gerekliliğine işaret etmiştir.

Tablo 5: FDB Derslerinin Eleştirel Düşünebilme Yeteneği Sağlaması

	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Evet	59	98.3	58	93.5	117	95.9
Hayır	1	1.7	4	6.5	5	4.1
Kararsız	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Toplam	60	100	62	100	122	100

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci, kendisiyle yapılan görüşmede şunları söylemiştir:

"*Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki dersler, eleştirel*

bir bakış açısını kazanmama, kıyaslanabilir bilgileri farkına varmama, pozitif bilimlerde ön kabullerin yer almayacağına dair bazı değişimler oluşturdu."

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Geleneksel yargıların eleştiri süzgecinden geçirilmesi zaruretini hissetmenin, derslerimizin bizlere kazandırdığı en mühim yeti olduğunu düşünüyorum. Tarihin seyri içerisinde şekillenmiş geleneği eleştirmenin onu yok saymak anlamına gelmediği gibi, aksine gelenek eleştirisinin sağlıklı bir gelecek inşasının kilometre taşı olduğu bilinci ışığında, geleneğin ihtiyaca cevap veren yönleri alınarak günün ilim/bilim verileriyle yeniden yorumlanmasının gerekliliği bilincinin edinilmesinde Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin katkısı yadsınamaz.*"

Bununla birlikte Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir erkek öğrenci ise şunları söylemiştir:

"*Bize gerekli olan felsefe değil, çok bir şey de anlamıyoruz zaten; ya dersin içeriğinden ya da işlenişinden. Eleştirel bakabilmek için felsefe dersine ihtiyaç yoktur. Mesela raviler felsefe bildikleri için mi bu kadar eleştirel ve seçici oldular?*"

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir kız öğrenci de şunları söylemiştir:

"*İlahiyat eğitiminde felsefeyi lüzumlu görmüyorum. Kelam bu konuda yeterlidir.*"

4.5. İlahiyat Eğitimi Sadece TİB Üzerine Yoğunlaşmamalı

Tablo 6'da ise öğrencilerin "İlahiyat eğitimi sadece TİB üzerine yoğunlaşmamalı, dinin yorumunda konteksle re de ihtiyaç vardır" düşüncesine katılıp katılmadıkları-

na dair veriler yer almaktadır. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 87.0) bu düşünceye katılmaktadır.

Tablo 6: İlahiyat Eğitimi Sadece TİB Üzerine Yoğunlaşmamalı, Dinin Yorumunda Kontekslere İhtiyaç Olması

	Kız		Erkek		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Evet	56	93.3	50	80.6	106	87.0
Hayır	3	5.0	5	8.1	8	6.5
Kararsız	1	1.7	7	11.3	8	6.5
Toplam	60	100	62	100	122	100

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden bir erkek öğrenci, kendisiyle yapılan görüşmede şunları söylemiştir:

"*Felsefe ve Din Bilimleri dinî anlayışları ve yorumlamaları yapabilmesi için olmazsa olmazdır. Dinî öğretimin teorik alanı temel İslam bilimleri, pratik ve uygulama alanı ise Felsefe ve Din Bilimleri dersleri içerisinde gözlenir. Sadece Temel İslam Bilimlerine ağırlık verilmesi ezber ve tekrardan öteye geçilmemesine neden olur diye düşünüyorum.*"

Öte yandan Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir erkek öğrenci ise şunları söylemiştir:

"*Orijinal metinler aynen muhafaza edilmeli. Dinde yeni anlayış olmaz, din Allah'tan gelendir, efendimizin yaşadığıdır. Din uydurulmaz dine uyulur.*"

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelenekselci bir erkek öğrenci de şunları söylemiştir:

"*Geleneksel metinlere bağlı kalınmalıdır. Amerika'yı yeniden keşfetmeye gerek yok. Gazali felsefecilere ağzının payını vermiş zaten.*"

5. Sonuç ve Değerlendirme

Yapılan görüşmeler ve gözlemler neticesinde dinî bilgiler edinmek amacıyla İlahiyat Fakültesine gelen öğrencilerin zihin dünyasında FDB derslerinin önemli ve dönüştürücü bir yeri olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle öğrencilerin zihinsel düzlemde büyük değişim ve dönüşüm içinde oldukları sonucuna varılabilir. Nitekim İlahiyat Fakülteleri öğrencileri üzerinde yapılan çeşitli araştırmalarda da benzer tespitlere rastlamak mümkündür. Mesela Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilere atfedilen kişilik değerlendirmelerinin bugün belli ölçülerde değiştiğinin altı çizilmiş ve bu değişim, Türk toplumunda meydana gelen genel sosyo-kültürel değişme süreçleri ile ilişkilendirilmiştir (bkz. Taştan, Kuşat, Çelik 2001:171). Aslında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşadığı dönüşümün altında yatan sebepler sorgulandığı zaman öncelikle Türkiye'nin modernleşme sürecinde çok önemli fonksiyonlar yüklenmiş olan modern eğitimin seküler yapısının dinî alana yansımalarının, insanların din anlayışı üzerindeki etkisinin öne çıktığı söylenebilir. Bilindiği gibi Türk Eğitim Tarihi içerisinde eğitimi modernleştirme hareketinin temelleri Tanzimat öncesine kadar gitmekle birlikte asıl Cumhuriyet döneminde yoğunlaştığı bilinmektedir (Koçer 1991:245). Zira bu dönemde başta eğitim ve öğretimin birliğini sağlamak üzere 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu olmak üzere yapılan bir dizi reformun, akılcılığın ve bilimselliğin rehberliğinde merkezci, modern, millî bir eğitim sistemi için, yeni değerler etrafında yeni bir kimlikle yeni bir millet yaratmak için önemi büyüktü (Akşit 1993:118-9).

Araştırma neticesinde elde edilen verilerden anlaşıldığı kadarıyla günümüzde İlahiyat Fakültelerinin ders

programında yer alan Felsefe ve Din Bilimleri dersleri ile ilgili olarak bu derslerin içeriği ve amacı bu derslerle ilk defa karşılaşan öğrenciler için çok büyük bir önem taşıdığı gibi, aynı zamanda büyük bir merak konusudur da. İlahiyat Fakültelerinin bilimsel bir yapıda ele alınabilmesi ve medrese anlayışında eğitim veren bir yapısının olmaması için Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin müfredata konulması İlahiyat öğrencileri için gerekli olduğu düşünülmektedir. Çünkü İlahiyat eğitimi alan öğrenciler dinî yönden donanım sağlamayı amaçladıkları gibi, Felsefe ve Din Bilimleri derslerini de almak suretiyle bilimsel bir eğitim görmeyi de amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: "Felsefe ve din bilimlerinin İlahiyat öğrenimindeki konumu, ilahiyat bilimleri ile sosyal bilimler arasında köprü ve etkileşim hattı olmaktır. Yani felsefe ve din bilimlerine ait dersler ikili bir işlevle bir yandan dini ilimleri sosyal bilimlerle yakınlaştırır, onların sahip olduğu metodolojik ve kuramsal birikimden yararlanmasını sağlarken, diğer yandan sosyal bilimleri de ilahiyat bilimlerinin özelliklerinden ve niteliklerinden haberdar kılarak disiplinler arası etkileşimi mümkün kılar. İlahiyat bünyesinde yer alan sosyal bilimler, dini ilimleri tamamlayıcı bir karaktere de sahiptir." (bkz. Çelik 2013).

Bu araştırma kapsamındaki öğrencileri 'modern', 'geleneksel' ve 'kararsız' şeklinde üç ayrı kategoride değerlendirmek mümkündür. Geleneksel toplumlar üzerine çalışmalar yapan Daniel Lerner'e göre modern birey yapısının temel özelliği hareketli olması, hızlı davranması ve empati yeteneğinin olmasıdır. Anlaşılan modern birey, olaylardan rasyonel olarak bizzat kendisini sorumlu tutar. Yine deneylere açıktır. Ayrıca insanlar arası ilişkilerde rasyonellik ve başarı durumunu önemser ve geleceğe

yönelik bir kişilik özelliği gösterir. Tabi şunu da belirtmek gerekir ki, bu belirlemeler bir sosyal bilimciden diğerine göre değişir (bkz. Güllülü 1988). Yapılan araştırmada örneklem grubunun yaklaşık % 86'sı modernliği savunmaktadır.

Gelenekçilik ise, toplumdaki inanç, kurum ve kuralların meşruluklarını geçmiş dönemlerde de uygulanmış olmalarına dayandıran davranış ve düşünüş biçimidir. Geleneksel olanı modern olana tercih etme tavrıdır. Başka bir deyişle geleneklerin ve geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan yaklaşıma gelenekçilik denmiştir (Demir, Acar 1997:93). Yapılan araştırmada örneklem grubunun çok küçük bir kesimi, yaklaşık % 10'u gelenekçiliği savunmaktadır.

Modern görüşlü olanlar ile geleneksel görüşte olanların yanı sıra oran olarak küçük de olsa belli bir kararsız kesimin varlığı da dikkat çekmiştir. Fakat her halükarda öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun İlahiyat eğitiminde FDB derslerinin önemli olduğunu belirtmiş olması, kendilerinin seküler ve rasyonel değerleri benimseme eğilimlerin güçlü olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılan birçok araştırma üniversite öğrencileri arasında seküler ve rasyonel değerleri benimseme eğiliminin giderek güç kazandığı yönünde veriler sunmaktadır (bkz. Koştaş 1995; karş. Kirman 2005). Özellikle İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan araştırmalarda da (Apaydın ve Kirman 2004; Akyüz 2007; Çapcıoğlu 2008) benzer sonuçlar elde edilmiştir.

İlahiyat öğrencileri, çağdaş bir dinî anlayış geliştirme ve üretme kapasitesine talip olmaktadırlar. Bu da sadece teolojik içerikli derslerle sağlanamayacağı açıktır. Bu noktada modern bilimlerin dine bakış açılarının da öğrenilmesi gerekmektedir. Çünkü bireysel olarak dinî

anlayışı olmayan birey, toplumun dinî anlayışına uymak zorunda kalır ki bunu da İslam dini eleştirmektedir. Fakat Felsefe ve Din Bilimleri dersleri okunduktan sonra, bu derslerin kazandırdığı bakış açısı ve anlayışların, pratik hayatta faydaları görüldükçe Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin gerekliliği daha iyi anlaşılmaktadır.

Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin İlahiyat öğrencilerine kazandıracağı anlayış, Temel İslam Bilimleri derslerinin içeriklerinin anlaşılmasında ve uygulamaya dönük çalışmalarda oldukça gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tüm bunlar ilahî kelamın daha iyi anlaşılması noktasında aracılık edecek anlayışları kapsadığı gibi yeni yöntem ve tekniklerin geliştirilmesi noktasında da son derece önemli fonksiyonlar yerine getirebilme potansiyelini haizdir.

İleri sürülen düşünce ve ilkeleri araştırmadan, kanıt aramadan, incelemeden, eleştirmeden, tartışmadan doğru ve mutlak hakikat sayan dogmatik anlayış, her devirde ilerlemenin, gelişmenin karşısında durmuştur. Yapılan araştırma sonucu FDB derslerinin bireyleri dogmatik bir din anlayışından alıkoyduğu görülmektedir. Öğrenciler, bu dersler sayesinde körü körüne inanmaktansa araştırmayı, eleştirmeyi, soru sormayı öğrendiklerini bu sayede inançlarının daha da pekiştiğini söylemektedirler. Ayrıca öğrencilerin büyük bir kısmı bu derslerin dinî algı ve anlayışlarında olumlu manada etkisi olduğunu savunmaktadırlar.

Toplumla iç içe olan bir ilahiyatçının toplumun her kesimini kapsayan bir bakış açısı geliştirmesi gerekmektedir. İçinde yaşadığı toplumu ve insanları iyi tanıyan bir ilahiyatçının aynı zamanda mesleğinde de başarılı olacağı açıktır. FDB derslerinin bu konuda katkısı yadsınamaz. Nitekim öğrencilerin vermiş oldukları cevaplarda bu

alandaki derslerinin gerekliliği bu bağlamda önem arz etmektedir.

Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde okutulan Felsefe ve Din Bilimleri henüz ideal olan noktaya ulaşamamıştır. Ancak bu alanlardaki gayret ve bilimsel çalışmalar hem ideal olan seviyeye ulaşılacağına hem de ilahiyat eğitiminde kalitenin artacağına işaret etmektedir. Öte yandan din bilimlerinin Türkiye'deki gelişimi büyük ölçüde İlahiyat kökenli bilim adamlarınca sağlanmaktadır ve bu alanda önemli bir birikimin varlığı söz konusudur. Bu yüzden İlahiyat eğitiminde verilen FDB derslerinin gereksizliğinden ziyade belki de yetersizliğine işaret etmek ve eğer mümkünse müfredatta ağırlıklarını arttırmak, mümkün değilse TİB derslerinin sosyal bilimsel bakış açısına uygun bir şekilde işlenmesini sağlamak tartışılmalıdır. Türkiye'nin realitesi bunu gerektirmektedir.

Gerek dinî gerekse felsefî gelenek çerçevesinde ortaya konulmuş olan ürünlerin, günümüz bilim anlayışı çerçevesinde yeterli şekilde ele alınıp değerlendirilemediği bir gerçektir. Bilimsel gelişmelerin yüzyılları aşan bir uğraş çerçevesinde çıkıp, yeni keşif ve atılımlar yaptığı düşünülecek olursa, günümüzdeki Müslüman araştırmacılar her şeyden önce kendi geçmiş ilmî mirasa sahip çıkmalıdır. Günümüz modern dünyasının ortaya çıkardığı dinî meselelerin ancak böylelikle üstesinden gelinebilir (Hökelekli 2006:421).

Son olarak bir hususun altını çizmek gerekmektedir. Din bilimlerinin Batı kökenli metodolojisi, Hristiyanlık esas alınarak oluşturulduğundan o ülkelerin, o ülkelerin din bilimleri adına geliştirdikleri metodoloji İslam'a uygulandığında ne kadar sağlıklı sonuçlar vereceği tartışma konusudur (Fırat 1989:33). Bir başka anlatımla, İslam dinini çok fazla hesaba katmayan Batı'nın yapmış

olduğu sosyal bilimler yardımıyla İslam'ı anlamanın, Müslüman bireyleri ve toplumları tanımlamanın oldukça zor olduğu düşüncesi ileri sürülebilirse de, bu düşüncenin aşılabilmesi için de İslam düşüncesi ve dünyası üzerine odaklanmış özgün Felsefe ve Din Bilimleri çalışmalarının en kısa zamanda oluşturulması büyük bir gerekliliktir. Üstelik TİB Bölümü dersleriyle, örneğin Tefsir ve Hadis dersleriyle Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji gibi bilim dalları doğru ve otantik bir din anlayışı için disiplinler arası yaklaşımla araştırma ve incelemeler yapmak durumundadır. Dolayısıyla şu an İlahiyat Fakültelerinde okutulan FDB alanındaki derslerin içeriklerinin kendi din anlayışımız ve değerlerimiz çerçevesinde yeniden ele alınması kadar klasik din bilimlerinin de çağımızın realiteleri, toplumumuzun ihtiyaç ve talepleri karşısında yeni bir içeriğe kavuşturulması zarureti söz konusudur. Bu zaruret, Türk toplumunda dinin yeri ve önemi gerçeğiyle yüzleşmenin ve zorunlu olarak din ve laiklik, din ve sekülerleşme eksenli tartışmaların en kısa zamanda ve son derece kapsamlı bir biçimde yapılmasının bir işareti olarak okunabilir.

KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi
22 (2013)

"Mahremin Göçü" Adlı Eserin Sosyal Bilimsel Yöntem Açısından Değerlendirilmesi Mahremin Göçü"

Nilüfer GÖLE

Elif FİLİK *

(Söyleşi: Ayşe ÇAVDAR, Hayykitap, İstanbul, Şubat 2011, 239s. ISBN: 978-605-4325-42-9)

Eser Hakkında

Bu eser, Ayşe Çavdar'ın Paris'te Göle ile on gün boyunca yaptığı söyleşilerden oluşmaktadır. Bir anlamda bu kitap, Nilüfer Göle'nin akademik hayatının geçtiği aşamaları anlatmaktadır. Eserde Nilüfer Göle'nin nasıl uyguladığı anlaşılmak istenmiştir. Onu bilgiye, analize götüren ilk soruyu nasıl formüle ettiği, hangi teorik kaynaklardan yola çıktığı, toplumu nasıl gözlemlediği, bilgiyi kamusallaştırırken kullanacağı dili nasıl kurguladığının açıklanması amaçlanmaktadır.

Kitabın adı üç nedenle "Mahremin Göçü" olmuştur. Birinci neden; Göle, atölyesini -bir araştırmacı olarak mahremini- on sekiz yıllık İstanbul tecrübesinin ardından Paris'te inşa etmiştir. İkinci neden; atölyede çalışılan meselenin doğrudan doğruya göçle ilgili olmasıydı. İslam, göçmenler aracılığıyla Avrupa'ya taşınmıştı. İç içe girişin sebebi, küresel medya aracılığıyla sürekli dolaşım halinde olan bilgi değil; aksine fiziksel, bedensel karşılığı olan göç süreciydi. Üçüncü neden; kavramların göçüydü. Mahrem, başörtülü kızların moderniteyle aralarındaki arz talep ilişkisine dair bir kavram olmaktan çıkıp, Avrupa'ya kamusal alanını yeniden anlamlandırabildiğimiz bir analiz çerçevesine dâhil olmuştu (s.7-13).

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri

Eserde Nilüfer Göle'nin hayat hikâyesinin, bir sosyal bilimci olarak yönelimleri nasıl etkilediği üzerine sorular sorulmuştur. Göle, Cumhuriyete kendini adamış bir aile kızı olup evin en sakin üyesi ve gözlemcisidir. Evde küçük tarihle büyük tarihi hep iç içe yaşamıştır. Göle, Cumhuriyet çocuğu olmasına rağmen babasıyla ilintili olarak doğulu bir tarafı vardı. Ailesi laik bir aile olup, din eğitimi daha çok ahlakî niteliktedir. Göle'yi sosyal bilime taşıyan, edebiyat dersi olmuştur. Oğuz Atay, Ahmet Hamdi Tanpınar, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Göle'yi gençliğinde etkileyen yazarlardır. Karl Marx, Lenin, Eric Fromm, Sigmund Freud, Herbert Marcuse, Frankfurt ekolünün yazarlarını okumuştur. Konser, opera, bale, tiyatro Göle'nin kültürünü oluşturmasında etkili olmuştur.

Göle, Ankara Kolejinden ODTÜ'ye (Sosyoloji Bölümü) giderek yeni duygular, bilgiler, fikirler vaat eden bir dönem yaşamıştır. 1970'lere kadar hem hippi hem solcu çevreler arasında olmasına rağmen hiç militan olmamıştır. Ardından 1970 darbesi. Göle, Menderes'in asılmasını korku ve utançla yaşarken; Deniz Gezmiş'in asılmasıyla, Cumhuriyetin çocuklarını yeterince sevmediğini o zaman düşünmeye başlamıştır. 1974'te mezun olduktan sonra yüksek lisansa yine ODTÜ'de başlamıştır. Fakat boykotlara girince yarım kalmıştır. Fransa'ya yüksek lisans için gitmiştir. Yüksek lisans tezi, doktora tezinin ilk hazırlığı gibi olup, daha çok literatür taraması şeklindeydi (s.15-43).

Göle'nin doktora çalışması olan, *Mühendisler ve İdeoloji*'nin 1980'de 12 Eylül darbesinden birkaç gün önce alan araştırması tamamlanmıştır. Araştırmada, ilk bakışta mühendisliğin; gündelik hayatı, politik ilişkileri, toplumu ve yalnızca bireysel değil, toplumsal geleceği de

tasarlama pratiği olarak anlamı sorgulanmıştır. Bu eserde "nasıl mühendislik?" sorusunun cevabı aranmıştır. Tüm toplumlarda mühendislerin fazla önem kazanması, mühendislerin gözle görülür projelerinin olmasından kaynaklandığı vurgulanmıştır. Mühendislerin önerdikleri çözümler pragmatik bir niteliğe sahip olup, toplumsal mühendisliğin temeli, toplumu kafada tasarlayıp, yeniden şekillendirip, tasarlamaktır (s.45-64).

Göle'nin *Modern Mahrem* adlı eseri ise *Mühendisler ve İdeoloji* çalışmasıyla devamlılık gösteren bir çalışmadır. Türkiye'de üniversiteli genç kızların başlarını örtmeleri ve bu eylem etrafında vuku bulan tartışma, Göle'nin örtünme meselesini araştırmasına sebep olmuştur. Göle'nin bu kitapta kullandığı yönteme, sosyolojik müdahale denilse de, Alain Touraine terminolojisi yöntemini değiştirerek, bu yönteme ilişkin kendi tartışmasının sonucunda oluşan yöntemi kullanmıştır. Göle eserde daha çok analizi kullanarak, analizde aktörün kendi hareketi üzerine düşünmesine fırsat ve zemin hazırlamıştır. Araştırmacı, müdahale etmeyerek; aynı mesafede analizini yapmasını, müdahaleyi ise katılım anında yaparak, araştırmacının araştırılan gruba katılmasını sağlamıştır. Yöntem ve araştırmanın yapılmasından sonraki aşama ise dildir. Göle'ye göre sosyoloji bir dildir. Teoriyi kullanabilmek için, araştırma yaparken gördüklerinizi sosyolojinin diline çevirebilmek gereklidir (s.65-104).

Melez Desenler adlı eseri ise Göle'nin kitapları arasında zanaatın (araştırmacılığın) dile getirildiği, kendini sınadığı, sosyal bilimden taşıp sözün sanatla özel bir biçimde ilişkilendiği bir kitaptır. Eserde Türkiye'yi bir tablo, birbiriyle çatışan kesimlerin seslerini ise o tabloyu oluşturan renkler olarak konumlandırıyor. Onların birbiriyle kâh didişerek kâh anlaşarak oluşturdukları harmoniyi

okumak için sosyal bilimlerle yetinmeyip sanatın kavramlarına, toplumu, kültürü, siyaseti okuma pratiklerine referanslar veriyor (s.105-141).

Göle, *Melez Desenler* de kaldığı yerden *İç İçe Girişler* adlı eseriyle devam etmiştir. Eserde yirminci yüzyılın son çeyreğinden başlayarak Batı fikri ile İslam fikrinin birbiriyle kurdukları iletişim ve diyalog biçimlerini araştırmıştır. Berlin Duvarı'nın yıkıldığı günlerden başlayarak Avrupa'nın geçirdiği içsel dönüşümü, bu dönüşüm sürecinde Bosna ve Balkanlar'da yaşanan Avrupa'yı utandıran İkinci Dünya Savaşı anılarını canlandırırcasına görüntülere sahne olan trajedileri ortaya koymuştur. Diğer yanda ise İslam dünyasındaki küresel yarışa katılmanın getirdiği şiddetli coşkuyu ortaya koyarak Göle, bu iki akıntının birbirine nasıl karıştığını aktarmıştır. Çatışma demek yerine iç içe giriş diye tanımlayarak, bu yeni iletişim şeklini açıklamıştır. Çelişkileri salt düşmanlıklar şeklinde okumak yerine, tarafların kendilerini yeniden var etme ve tanımlama sürecinde yaşadıkları içsel gelgitler aracılığıyla anlamlandırmıştır (s.143-201).

"Modern Mahrem ve Bugün" söyleşinin son bölümü olup bu bölümdeki yazılar, Bilgi Üniversitesi Satralistanbul Kampüsü'nde gerçekleştirilen "Modern Mahrem ve Bugün" başlıklı atölyede yapılan konuşmaların metinleridir. Bu metinler "Modern Mahrem"in yayınlandığı tarihten o güne başörtüsü etrafında şekillenen tartışmaların içerik ve biçiminde nelerin değiştiğine odaklanmıştır (s.203-239).

Metodolojik Bir Değerlendirme

Eserin adı "Mahremin Göçü"dür. Öncelikle başlık çok dikkat çekicidir. Fakat Göle'yi tanımayan birinin kitaptan beklentileri farklı olabilir ki bende de öyle olmuştu. Bu yüzden eserin başlığıyla içerik pek uyumlu olma-

mış denilebilirdi. Ta ki eserin önsözünde neden "Mahremin Göçü" sorusunun cevabını okuyana kadar. Eserde giriş, içindekiler bölümü, başlık ve alt başlıklar vardır. Kaynaklar gösterilmiştir. Alıntılar belirgindir. Eser Göle'nin özel hayatıyla ilgili bilgiler edinilmesini sağlayıp, çocukluğunda yaşadığı olayların, sonraki yaşamının belirleyici olmasındaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Eser boyunca genelde söyleşinin özelliklerine dikkat edilmiştir. Fakat genel itibariyle, kitabın sosyolojiye gönül vermiş olanların dışında kalan ve dolayısıyla alanla ilgili bilgi ve donanıma sahip olmayan kesimlere hitap etmediği söylenebilir.

Çavdar, eserin temelini tamamen Göle'nin kitapları üzerine kurmuştur. Eser "Bu insanın anlattığı nedir sorusu yerine neden bu konularla ilgilendi?" sorusunun cevabını aramıştır. Nilüfer Göle'nin hayatını öğrenmek ve onu anlamak isteyen bir kişinin bu eseri okuyarak anlaması pek mümkün değildir. Bu eseri anlamak için Göle'nin bütün eserlerini okumak gereklidir. Diğer kitaplarını okumuş olanlar için ise tamamlayıcı ve tekrar gözden geçirilmesini sağlayıcı bir eserdir. Ancak "Modern Mahrem ve Bugün" adını taşıyan altıncı bölümden yazarın kendine has yorumuyla bir sonuç bölümü yazılmalıydı.

Eserin metodolojik açıdan eleştirilmesinden ziyade Göle'nin metodolojisi hakkında bilgi verilip, değerlendirme yapılacaktır. Göle, kimsenin önemsemediği konuları önemseyerek sosyolojik literatüre çok önemli eserler verse de, bu her zaman böyle gerçekleşmeyebilir. Göle eserleriyle tanınmış biridir. Göle gibi olmak isteyen, ancak yeterli sosyal bilimsel araştırma metodolojisine veya metodolojik bilginin uygulama boyutunda yeterliliğe sahip olamayan araştırmacılar, kimsenin önemsemediği konuları araştırmak isteyip, sosyolojik olarak sadece bilgi kirli-

liği veya aynı konuların tekrarı şeklinde araştırmalar yapabilirler.

Göle eserlerinde aktör, özne ve bireyselliğin ön plana çıktığını ve bu çıkış sürecini göstermeye çalışmıştır. Bireysel özne, aktör total ideolojilerin devam edip etmeyeceğine karar verecek tek otoritedir. Göle sübjektifliğini, bilimsel objektifliğe zarar vermeden duygularını, ideolojilerini araştırma sonucunu etkileyecek tarzda yansıtmamıştır. Göle, bunu nasıl başarabilmiştir? Dindar bir aileden gelmemesine rağmen örtünme meselesini araştırması ve bu araştırmada objektifliğini koruması büyük bir başarıdır. Toplumsal öznelerin değişim sürecindeki rollerini tespit etmeye ve değişen Türk toplumunda modernliğin seyrini görmemize katkı sağlamıştır. Aktör sosyolojisini araştırmalarında kullanarak bu yöntemi tanımamızı sağlamıştır. Göle araştırmalarında toplumsal değişimi ideolojilerde aramak gibi kolaycılıktan kaçınarak, bireysel tarihsel aktörlerin bilinci ve ideolojileri üzerinde çalışarak zoru başarmıştır.

Nilüfer Göle sosyolojik müdahale yöntemini değiştirerek o zamana kadar alışılmadık bir tarzda kullanmıştır. Bu yöntemde sosyolog, sosyal hareketin niteliğini yansıtacak bir araştırma grubu ve bu grubun kendi düşüncelerini yansıtabilmesini sağlayacak ortam oluşturur. Bu yöntem katılımcı gözleme benzemekle birlikte onu aşmaktadır. Göle, "katılmacı sosyolojik yöntem" adını verdiği müdahale metodunun ne olduğunu, amacını ve onu diğer bazı metot ve tekniklerden ayıran farklılıkları şöyle belirtir:

"... Kantitatif bir anket, sosyolojik profili çizebilir; örneğin kadınların kaçta kaçı kendi isteğiyle örtünmekte, anne-baba, eğitim, gelir düzeyleri nedir? vb." gibi sorulara sayısal cevaplar verebilir. Ancak hareketin siyasi ya da

toplumsal anlamına ışık tutamaz. Bunun yanı sıra hareketin yayınladığı broşür, kitap vs. yazılı metinler üzerinde yapılacak bir çalışma da, hareketin ideolojisi hakkında bize bilgi vermekle birlikte, bu ideolojinin ardındaki toplumsal dinamikler konusunda yeterli ipuçlarını sağlamayacaktır. Katılmacı sosyolojik yöntem ise, "saha" çalışmasını, bilgi "toplamanın", anket "uygulamanın" ötesine taşıyarak toplumsal aktörler ile sosyolog arasında devamlılığı olan ve derinlemesine sağlanan bir etkileşimden elde etmeyi amaçlamıştır. Bu, toplumsal pratik ile toplumsal analizin, araştırma ile teorinin karşılaştığı bir yöntemdir. Amaçlanan, ampirik bilgilerin tercihi yapılmış teorik modellere oturtulması değil, toplumsal pratiğin analitik bir mesafe ile yorumlanabilmesi, kavramsallaştırılabilmesi, teorileştirilmesidir. Bu nedenle bir toplumsal hareketin analizinden hareketle sınırlı kalmayıp, toplumsal ilişkilerin niteliğini, iktidar örüntülerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır (Göle, 1991:120).

Göle'ye göre, "sosyologun görevi, aktörlerin sunulan hipotezlerin ışığında kendi kendilerinin analizini yapabilmelerini sağlamaktır." Sosyolog eğitici ya da gözlemci olmaktan uzaklaşıp müdahaleci olmalıdır. Gelişigüzel bir tartışma grubu değil, sosyologun müdahalesinin ışığında aktörlerin tarihsel rollerini sorgulayabildikleri bir analiz grubudur. Anket profilinde olduğu gibi toplumsal bir profil çizmez, değişimin yönlendirilmesinde aktörlerin rolü ve değişen toplumsal dinamikler üzerine bilgi verir." (Göle, 1998: 25). Böylece Göle, anket tekniğinin yetersizliğine vurgu yaparak, tekilden elde edilen bilgilere önem verilmesi gerekliliğini göstermiştir. Ancak tekilden elde edilen bilgilerin objektifliği ve geneli ne kadar temsil edeceği ayrı bir tartışma konusudur.

Nilüfer Göle'nin çalışmaları derinlik ve etki bakı-

mından çok saygın bir konumdadır. Bunun sebeplerinden biri, gördüğü kavramları ve teorileri üstünkörü kabul edip, kendi toplumunda uygulama yoluna gitmemiş olmasıdır. Göle, bize gözle görünenin ötesinde görünmeyen daha çok karmaşık ilişkilerin olduğunu bilim adamına yakışacak şekilde ciddi çalışmalar yaparak ortaya koymuştur. Öte yandan Türkiye'de sosyoloji bilimini bütün ideolojik ve dini saplantılardan uzak biçimde ele alan kişilerden biridir. Özellikle İslam ve İslam'daki kadın algısı üzerine çok başarılı saptamaları dikkat çekicidir. Din sosyolojisi açısından kaynak niteliğinde farklı bakış açısı kazandırmayı sağlayan eserleri mutlaka okunmalıdır.

Göle, anlayıcı-yorumlayıcı yöntemi benimsemiştir. Eserlerinde genelde kullandığı yöntem toplumun gözlenmesi ve sosyal aksiyonların yorumlanması suretiyle oluşturulmuştur. Sonuç olarak modernleşme, sekülerleşme ve küreselleşme süreçlerinin, birçok alan ve kesimde gelişim ve dönüşüme sebep olduğu ülkemizde, anlayıcı-yorumlayıcı yöntemin sosyolojik çalışmalarda kullanılmasının gerekliliği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Göle'nin eserleri gibi bu eser de okunmaya değerdir; zira bu eser Nilüfer Göle'nin neredeyse tüm eserlerini tamamlar mahiyettedir.