



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 12 SAYI / NUMBER: 24
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER /2014**

ISSN-1304-4524

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. Durmuş DEVECİ (Rektör)

Baş Editor

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

Editörler Kurulu / Editorial Board

Doç.Dr. 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

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 – 2014

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

- Prof.Dr. Mehmet OKUYAN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mehmet SOYSALDI
Fırac Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Zekeriya GÜNER
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nihat YATKIN
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Muhittin UYSAL
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Abdullah ÖZBEK
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Ziya ŞEN
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Halil KİRAZ
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Halil APAYDIN
Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Fahri HOŞAB
KSÜ İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Mualla YILDIZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Cengiz MÜRSELOV
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN
KSÜ İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

♦ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla 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. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya 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. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk 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. S. Kemal SANDIKÇI (Emekli Öğretim Üyesi) ♦ 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. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Beyazıt Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Ali KIRMAN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ♦ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Halil APAYDIN (*Amasya Ü*) ♦

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 Style* 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 isim-siz 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
Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur'an Bağlamında Tahlili.....	1
<i>Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY</i>	1
Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlâk Algısı Ve Eğitimi.....	31
(Kâzım Nâmî'nin "Ahlâkı Nasıl Telkin Etmeli" Kitabı Özelinde).....	31
<i>Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN</i>	31
Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir HadîsinTahlîli	71
<i>Yrd. Doç. Dr. Fahri HOŞAB</i>	71
Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili	89
(Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)	89
<i>Yrd. Doç. Dr. Yahya YAŞAR</i>	89
Cerh Ta'dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar	129
<i>Yrd.Doç.Dr. Veysel ÖZDEMİR</i>	129
Din Psikolojisinde Değerler ve Erol Güngör'ün Değerler Hakkındaki Görüşleri.....	177
<i>Arş.Gör. Sezai KORKMAZ</i>	177
Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme	201
<i>Davut DOĞAN</i>	201

Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur'an Bağlamında Tahlili

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY*

Özet

İlmin önemi toplumun hayatında yadsınamaz bir gerçektir. İlme sahip olanların ve onu öğretenlerin değeri de öyle. Buradan hareketle âlimin naslardaki konumu ve değeri ele alınmıştır. Bu çalışmada Rabbâniyyûn, ribbiyyûn ve ahbâr kavramlarının ne anlama geldikleri ve âlim kavramı ile bağları incelenmektedir. Âlimlerin rabbani olma vasfına sahip olmaları gerektiği tespit edilmiştir. İlmîyle amel eden bir âlimin toplumdaki etkisi ve toplumun ona ihtiyacı irdelenmiştir. Çalışmadaki temel amaç, âlimlerin sahip olmaları gereken özellikleri ve âlimlerin rabbanileşmeme sorununu bir değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: İlim, âlim, rabbani, ribbi, ahbâr.

Absract

The importance of knowledge is a fact that can not be denied in the life of society. In addition, the ones who have knowledge and the ones who teach knowledge. Thus, analyzed the standing and worth of scholar in The Holy Qur'an and The Prophet Muhammad's deeds. In this aticle examined that meanings of the concepts of rabbaniyun, ribbiyyun, akhbar and their relations with the concept of scholar. Determined that especially scholars should have the qualification of being Rabbani. Make an effort to understand the effect of a scholar, who act with his knowledge, on society and society's need for scholars. The main purpose of this study is understanding the qualifications that scholar should have and examine the "can not be Rabbani" problem of scholars.

Key Words: Science, scholar, Lord's, Ribbe, the Ahbâr

Giriş

İlim ve âlimin toplum nazarındaki önemi şüphe götürmez bir gerçektir. İlimden, dolayısıyla bilgiden yoksun olan

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

toplumların müreffeh olmaları ve istenilen başarı düzeyine gelmeleri mümkün değildir. İlimin/bilginin toplumda gelişip yayılması âlimlere ve onların çabalarına bağlıdır. Âlimin yetişmesinde ya da görevini icra etmede sıkıntı varsa toplumu oluşturan bireylerin öğrenmesinde ve bilgisini arttırmasında da sıkıntı olması kaçınılmazdır. Bu nedenle öncelikle ilmin ne olduğunu, önemini ve fonksiyonunu iyi bilmek gerekir.

İlim, kesin olarak, bütünüyle veya kısmen kolay ve sade olarak iki veya daha fazla şeyi kavramak¹, ma'rifet², yakîn, şüphesiz tasdik, tasavvur (zihinde canlandırma), yakîn ve tasavvurun ulaştığı, elde ettiği şey³, ma'lum (bilinen)⁴, cehaletin zıddı⁵, okuma sûretiyle elde edilen bilgi, gözlem ve delile dayanarak sonuç çıkarma yani tefekkür, müşahade, deney ve tecrübeye dayanan bilgi⁶, bilme, bir şeyin doğrusunu bilme⁷, bilim, bilgi, bir şeyin ilmini almak⁸, haber, vukuf⁹, fıkıh, şuur¹⁰, ihsas (hissetmek), akletme, tevehhüm, hayal etme¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Dikkat edilirse lugat itibarıyla ilim kelimesi kesin bilgiyi ifade ettiği gibi, vehim ve tahayyül gibi kavramlarla ifade olunan, kesinliği belli olmayan bilgi anlamını da ihtiva etmektedir.¹²

İlim, kendisine yaklaşanı, yaklaşılabildiği kadar aziz;

¹ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyât Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Luğavîyye*, Tah., Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1412/1996, 1.b. s.610-611; et-Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşfu Istilahati'l-Fünûn*, Tah: Mevlevi Gulam Kadir-Mevlevi Abdulhak, Kalkûta, 1862, II/1056.

² el-Kefevî, s. 610-611; et-Tehanevî, II/1056; İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan Zeyyad vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İst., 1986, II, 624.

³ et-Tehanevî, II/1056

⁴ el-Kefevî, s. 611.

⁵ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1410/1990, 1.b., XII/417; Firûzâbadi, Ebu Tahir, *el-Kamûsu'l-Muhîtt*, Çev.: Mütercim Asım Efendi, Matbaa-i Bahriye, İst., 1305, II/ 410.

⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1990, 9.b., s. 513; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ank, 1981, 1.b., s. 462.

⁷ Devellioğlu, s. 513

⁸ *Büyük Larouse*, Gelişim Yay, İst., 1986, IX/5640.

⁹ Doğan, age., s. 462.

¹⁰ İbn Manzûr, age, XII/418.

¹¹ et-Tehanevî, II/1057.

¹² Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi*, İnsan yay. İstanbul, 2013, s 8.

uzaklaşanı da uzaklaştığı nispette zelil eden, insan için var edilmiş büyük bir güçtür.¹³

Meşhur olan bir sözde denildiği gibi; “İlim, öyle bir şeydir ki ona kendini bütünüyle vermediğin takdirde o, sana bir bölümünü bile vermez.”

İlme/bilgiye sahip olmak yeterli değildir. Sahip oldukları bilgilerin sorumluluğunu bilmeyen ve onun gereğini yerine getirmeyen kişiler ciddi bir sorumluluk ve yük altındadırlar. Bu konuda John Dewey der ki; “İnsanı hayata hazırlamayan ve işe yaramayan her bilgi sahibini altında ezen bir yüküdür.”

Her bilgiyi de “ilim” olarak nitелеmek doğru değildir. Sıradan bilgilerin vahyin “ilim” adını verdiği şeye dönüşmesi için, insan zihninde bir çevrim istasyonu bulunmalıdır. Bu istasyon muhakemedir. Bir ilahi inşa projesi olan vahyin amacı, insan zihnindeki söz konusu çevrim istasyonunu programlamaktır. Bu sayede sıradan bir bilgi, hayatın illet, hikmet ve gayesini gösteren bir “ilme” dönüşür.¹⁴

Kur'an-ı Kerim'de yer alan; “Kulları arasından yalnız anlama ve kavrama yeteneğine sahip olanlar (âlimler) Allah'tan (hakkiyla) korkarlar, (çünkü yalnız onlar bilir ki) Allah kudret sahibidir, çok bağışlayıcıdır.” (Fatır, 35/28)

“Tevrat'ın yükü ile onurlandırılmış iken bu yükü taşıyamamış olanların durumu, sırtına kitaplar yüklenmiş (ama onlardan habersiz bulunan) merkebin durumuna benzer. Allah'ın mesajlarını yalanlamaya şartlanmış olanların durumu ne acıdır, çünkü Allah rehberliğini böyle zalim bir halka ihsan etmez!” (Cuma, 62/5)

“Yoksa (o inkârcı), gece vakitlerinde secde ve kıyamda durup kendisini ibadete adayan, âhiret kaygısı taşıyan ve Rabbinin rahmetini dilenen kimseyle aynı safta tutulur mu? De ki: “Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Doğrusu ancak sağduyu sahipleri öğüt alır. (Zümer, 39/9) ayetlerinden yola çıkılarak ilim ve âlim tarifi yapılacak olursa; ‘ilmin haşyet,

¹³ M. Said Çekmegil, *Bilginin Gücü*, Timaş Yayın., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 15.

¹⁴ Mustafa İslamoğlu, “Vahiy Eksenli Bir Hayatın İnşasında Âlimlerin Rolü”, Kur'ani Hayat Dergisi, Kasım 2010, Sayı 15/4.

âlimin de Allah'a karşı huşu içerisinde olan kişi' olduğunu söylemek mümkün olur.

Fâtır Suresi 28. ayet zımnen bir âlim tarifi yaparken Cuma Suresi 5. ayet de zımnen öğrendiği bilginin gereğini yerine getirmeyenlere âlim denilemeyeceğini ifade etmektedir. Zaten kitabı yüklenenler ifadesi kullanılmakta; ilim ve âlimden söz edilmemektedir. Zümer Suresi 9. ayeti de "ilmin haşyet" olduğunu ifade eden tarifi en güzel yansımalarından biridir. Çünkü bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı ifade edilirken "bilenlerin/âlimlerin" nasıl olması gerektiğini de harika bir biçimde dile getirmektedir.

Bu makalede âlim ve rabbânî kavramları merkeze alınarak aralarındaki anlam ilişkisi, ilgili ayetler ve dil kaynakları dikkate alınarak incelenecektir. Bununla yetinilmeyip âlimin sahip olması gereken özellikler ile günümüzde âlimlere ve rabbânilere olan ihtiyaç ve bu ihtiyacın nasıl karşılanabileceğine yönelik çözüm önerileri sunulma çabası içerisinde olunacaktır.

1. Rabbânî Kavramı

1.1. Lügat Anlamı

Rabbâniyyûn kelimesi "rabbânî"nin çoğulu olup, Rabbe mensup, Rabbe ait demektir. Hz. Ali; "ben bu ümmetin rabbânisiiyim" buyurmuştur.¹⁵ Kelime, Arapça kökenli olduğunu düşünen bilginler tarafından değişik şekillerde açıklanmıştır: "Rabb'ini bilen ve daima O'na kulluk etme çabası gösterenler", "ilim erbabı", yani insanları bilgilendiren ve onları iyiliğe teşvik edenler, "mürebbiler", yani insanları eğiten ve topluma yön veren kişiler. Bazı bilginlere göre bunun aslı Süryânîce veya İbranîce'dir.¹⁶ Kelimenin İbranîce'deki anlamı şudur: Kelimenin aslı rab (rav) olup "büyük" demektir. Daha sonra kelime "efendi, sahip" anlamını kazanmıştır, Mişna ve Talmud'un hazırlandığı dönemlerde ise "din bilgini, üstat" manasında kullanılmıştır; "rabbi" de "üstadım, efendim" an-

¹⁵ Ebi'l Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb el İsfahani, *el- Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Daru'l Marife, Beyrut trs., s. 184.

¹⁶ Muhammed Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l Gayb*, Daru'l Fikr, I. Baskı, Beyrut, 1981, VIII/122-123.

lamındadır. Rabban (çoğulu rabbanim) kelimesi de rab kelimesinin pekiştirilmiş şeklidir ve aynı manadadır. Özetle İbrânîce'de rabbâniyyûn (rabbanim), dinî ilimlerle ve bilhas-sa Tevrat'la meşgul olup halka doğru inanç öğreten din üstatları demektir.¹⁷

Rabbâniyyûn kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki ayette "*yahudi din bilginleri*" anlamına gelen "*ahbâr*" kelimesiyle birlikte geçmekte olup bu iki gruptan, Tevrat'ın hükümlerini korumakla ve bunları Yahudilere öğretip gereğince yaşama-larını sağlamakla görevli kişiler olarak söz edilir.¹⁸

Âyet-i kerimede geçen ve "Halis kullar olun" diye tercüme edilen "Rabbâniyyûn"un kim olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan bazıları şöyledir: Beydavi (ö.685/1286); "takvalı âlimler ve rablerine kulluk yapanlar"¹⁹ Müberrid (ö.285/899)/ tarafından "ilim sahipleri", Abdullah b. Mesud (ö.32/653) ve Ebu Rezin tarafından "*Hikmet sahipleri ve âlimler*", Hasan-ı Basri (ö.110/728), Katade (ö.24/644), Süddi (ö.128/745) Yahya b. Akiyl ve Dehhak (ö. 95/713) tarafından, "Fakihler ve âlimler", Abdullah b. Abbas tarafından "*Hikmet sahipleri ve fakihler*", Said b. Cübeyr (ö. 95/713) tarafından, "*Hikmet sahipleri ve muttakiler*", Mücahid (ö. 104/722) tarafından "ulemadan üstün kimseler", İbn Zeyd (ö. 189/804) tarafından "İdareciler ve liderler", Hasan Basri tarafından "*kendisinde ilim ile basiretli bir yöneticiliği toplayan*", Ebû Ubeyde (ö. 18/659) tarafından ise "*helâli, haramı, emirleri ve yasakları bilen, ümmetin durumuna, olanlara ve olacıklara vakıf olan kimsedir*" şeklinde izah edilmiştir.²⁰

Sîbeveyh'e (ö. 195/809) göre; rabbânî, "*kendisini, özellikle Rabbini (er-rabb) tanımaya ve O'na itaat etmeye adanmış*"

¹⁷ Ömer Faruk Harman, "Rabbâniyyûn", İFAV, *agm.*, III/570.

¹⁸ Maide, 5/44,63.

¹⁹ Nasiruddin Ebu'l Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydâvi, "*Envaru't -Tenzil ve Esraru't -Te'vil*", Dar İhyau't Turasil Arabi, Beyrut, ts. II/41.

²⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, (Tahkik; Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki), Muessesetu'l Risale, Beyrut, 1426/2006, V/184-185.

kişidir": İngilizcedeki "a man of God" (Allah adamı) ifadesine çok yakın bir anlamdadır²¹.

Taberi (ö. 310/922), 'Rabbâniyyûn' kelimesi hakkında özetle şunları söylemiştir: 'Rabbâniyyûn' kelimesi 'rabbânî' kelimesinin çoğuludur. Bunun mânâsı ise "İnsanları yetiştiren, işlerini düzene koyan ve onları sevk ve idare eden" demektir. Bu nedenle, âlimler de, fakihler de, hikmet sahipleri de, müttakiler de, liderler de, eğitimciler de, 'Rabbâniyyûn' kelimesinin ihtiva ettiği mânâyâ girmektedirler. Çünkü bunlardan her biri, kendi ihtisasları alanında insanları yetiştirirler, eğitirler, işlerini düzeltirler, sevk ve idare ederler.²²

1.2. İstilah Anlamı

Rabbânî (rabbi) Yahudilerin dinî işlerini yöneten, ibadetlerini düzenleyen ve kanununu yürüten, yorumlayan dinî görevlinin adıdır.²³ Bununla birlikte yukarıda zikrettiğimiz Rabbani kelimesinin anlamlarından hareketle 'Rabbâniyyûn'u istilah olarak şu şekilde tarif etmek mümkündür: "Allah'ın rab sıfatına bürünmek için ilahî vahyi öğrenen, tatbik eden ve başkasına öğreten, olgunlaşıp Allah'a mensup kullar haline gelen kişilerdir."²⁴

Rağıb (ö. 425/1033), rabbâniyyûn kavramını açıklarken, onu, dışarıdan bilgiyi alıp kendi nefsinin, yani şahsiyetini onunla geliştirip, oradan tekrar bilgiyi dışarıya vuran adam olarak görmektedir.²⁵

Rabbânî kelimesinin eğitici ve öğretici anlamına gelen "Rabbân" kelimesi ile de anlam ilişkisi vardır. Bu durum da Rabbânî, Rabb'e bağlanarak O'na kulluk eden ve diğer insanları eğitip öğretebilecek yüksek seviyeli kimsedir.

²¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları. İstanbul 1999. I/106.

²² Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Cami'ul-Beyan an Te'vili Ayil-Kur'an*, I. Baskı, Kahire 2001/1422, VIII/451-452.

²³ Ebu'l A'la el-Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, (çev. komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1986, I/239.

²⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007, IV/212-213.

²⁵ Rağıb, *age.*, s. 184.

Buhari'de İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre: *"Rabbânî, insanlar üzerinde ilim ile siyaset icra eder ve büyük bilgiden önce, küçük bilgilerle onları (kademe kademe) terbiye eden ilim ve velayet erbabıdır".*²⁶

2. Rabbânî Kavramının Tarihsel Gelişimi

2.1. Kur'an'da Rabbani Kavramı

Rabbani kavramı Kur'an-ı Kerim'de üç yerde **"rabbâniyyûn"**, bir yerde de **"ribbiyyûn"** olarak geçer.²⁷ Kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın yer aldığı ayetlerden birinin nüzul sebebine göz atmakta fayda mülâhaza ediyorum.

Bir rivayete göre Âl-i İmran 3/79 ayeti Necran Hristiyanlarının Medine'de bulundukları sırada cereyan eden münakaşalardan biri üzerine inmiştir. Buna dair İbn İshak kanalıyla İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir haber şöyledir: Yahudi hahamları ve Necran hey'eti Hz. Peygamber (sav)'in huzurunda bir araya gelip de Allah'ın Resulü (sav) onları İslâm'a davet ettiğinde Kurayza oğulları Yahudilerinden Ebu Râfi': *"Ey Muhammed, Hristiyanlar'ın Meryem oğlu İsa'ya ibadet ettikleri gibi sen de bizim sana ibadet etmemizi mi istiyorsun?"* dedi. Necranlılardan, Reis dedikleri bir Hristiyan da: *"Ey Muhammed, bizden bunu istiyor ve bizi buna mı davet ediyorsun?"* dedi. Allah'ın Rasûlü (sav): *"Allah korusun, Allah'tan bir başkasına ibadet etmemizden, ya da Allah'tan bir başkasına ibadeti emretmemizden Allah bizi korusun. Allah beni bunun için göndermedi, bana bunu da emretmedi."* buyurdu da Allah Tealâ bunun üzerine bu ayeti kerimeyi inzal buyurdu.²⁸

"Allah'ın vahiy, sağlam muhakeme ve peygamberlik bağışladığı hiç kimsenin bundan sonra halkına, "Allah'ın yanı sıra bana da kulluk edin!" demesi düşünülemez; aksine, on-

²⁶ Buhârî, İlim, 10.

²⁷ Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l Kur'ani'l Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987, s.299; Âl-i İmran, 3/79,146; Maide, 5/44,63.

²⁸ et-Taberi, age, V/521; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Mektebetü Ubeykan, (1. Baskı) Riyad 1418/1998, I/574; Kurtubi, age, V/184.

lara şöyle öğüt verir: “ilahî kelâmın bilgisini yayarak ve kendiniz onu derinlemesine inceleyerek Allah adamları olun!” (Âl-i İmran, 3/79)

Ayet dikkatlice değerlendirildiğinde rahatlıkla, “Rabbânî olma gerekliliğinin” Yüce Allah’ın bir emri olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü ilmi öğrenmek ve onu etkili bir şekilde başkasına öğretmek, ancak öğrenileni yaşama aktarmakla, amel etmekle yani rabbani olmakla mümkündür.

İnsan, kendi şahsiyetini ve bilgiyi ne ile geliştirir? Bu sorunun cevabını ayette bulmaktayız: “Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbaniler olun.” (Al-i İmran, 3/79) Burada insanların, öğretim ve tedrisat denen yollarla gelişip rabbe mensup kimseler olabileceklerine işaret vardır. Hem ferdin hem de toplumun gelişimini temin edebilmek, Kur'an'ı iyice öğrenmekle, onu tetkik edip, ondaki hayati öneme sahip manaları açıklamak ve başkalarına öğretmekle mümkün olacaktır. Bu ayette, daha çok öğretim boyutuna vurgu yapılırken, şu ayette de eğitim boyutuna dikkat çekilmektedir: “Rabbâniyyûn ve ahlâk, onları günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten men etselerdi ya! İşledikleri fiiller ne kötüdür.” (Maide,5/63)

Rabbânîler'in, toplumu yalan ve haram lokma yemekten menetmeleri, uyarmaları ve eğitmeleri, “rabbani” kavramına mana olarak yüklenmektedir.²⁹

Rabbânî, Allah’ın dinini iyi bilen ve ilmiyle amel eden kimsedir. İlmiyle amel etmeyen âlim değildir.³⁰

Bu izahlar dikkate alındığında, ayette geçen “Rabbânîler olun” cümlesini, peygamberlerin bütün insanlara “Allah’a içtenlikle kulluk etme” çağrısı olarak anlamak mümkün olduğu gibi, özellikle ilim emanetini üstlenen veya toplumlara yön verme mevkiinde bulunan kişilere, doğruları öğretme ve gerçek kurtuluş yolunu aydınlatma hususundaki sorumluluklarını hatırlatma ifadesi olarak düşünmek de müm-

²⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul,1988, III/24.

³⁰ Kurtubî, *age*, V/185.

kündür.³¹

Rabbânî, yalnızca sahip olduğu ilim ile insanları eğitmekle kalmayıp, aynı zamanda onlar üzerinde velâyet (yönetme ve yönlendirme) işini yürütebilmektedir.

2.2. Rabbânî Ve Rıbbî Arasındaki Fark

Rabbânî ve Rıbbî kelimeleri arasında anlam farkı olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı âlimler bunların aynı kökten gelen ve aynı anlamı taşıyan lafızlar olduğunu ifade ederler.³²

'Ribbiyyûn' kelimesi, 'ribbi' kelimesinin çoğuludur ve 'rabânî' gibi rabbe nispettir. Rabbe kulluk eden anlamına gelir. 'Rabbânî' mürebbi (terbiyeci) demek olan 'rabbe'ye nispet edildiği gibi 'rıbbi' de cemaat demek olan 'rıbbe'ye nispet edilir. Buna göre 'ribbiyyun', cemaatler, topluluklar anlamına gelmektedir.³³ İbn Zeyd, 'rabbani'nin "veli imamlar", 'ribbi'nin ise "halk"ı ifade ettiğini söylemiştir. Buna göre bu kelimelerin ikisi de 'rabbe intisap' manasını içermekle beraber, 'ribbiyyûn' "rabbe bağlanmakla terbiye ve öğrenim görmüş topluluk", 'rabbani' de "rabbe bağlanmakla diğerlerine öğretim ve eğitim yaptırabilecek yüksek seviyede bulunanlar" demektir.³⁴

Rabbânî ile anlam ilişkisi olan "Ribbiyyûn" kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân Suresi 146. ayetinde, "Nice peygamber var ki, kendileriyle beraber birçok rubûbiyyete âşina (Ribbiyyûn) kişiler çarpıştılar; Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, zayıflık göstermediler, boyun eğmediler" buyrularak her peygamberin ümmeti içerisinde Rabb'e bağlı mücahit rabbanelerin olabileceğine işaret edilmektedir.

Kavramların zikredildikleri ayetleri ve kavramlarla ilgili yapılan tanımlamaları dikkatlice incelediğimizde görmekteyiz ki; 'rabbânî', "yol gösteren", 'rıbbi', "o yola tabi olan",

³¹ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, DİB. Yayınları, Ankara 2007, I/455-456.

³² Rağib, *age.*, s.184;

³³ Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hazin, *Lubabu't- Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Çağrı yayınları, İstanbul 1984, I/602.

³⁴ er-Râzi, *age.*, VI/24; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, II/440.

'rabbânî', "öğreten, önder", 'rîbbî' ise "öğrenen ve önderin peşinden giden halktır".

2.3. Rabbânî ve Ahbâr

Kur'an-ı Kerim'de 'Rabbâniyyûn' kavramı, "âlim, derin bilgi sahibi kişi" anlamına gelen '**ahbâr**' kelimesi ile de zikredilir.

Ahbâr kelimesinin müfredi 'hibr'dir. Hibr, "âlim kişi" demektir. 'Tahbir' ifadesinden alınmadır. Bunun anlamı ise şudur: iyileştirmek, güzelleştirmek. Ahbar'a böyle denmiştir, çünkü onlar; ilmi güzelleştirirler, yani onu açıklar ve çekici hale getirirler.³⁵

'Rabbâniyyûn ve ahbar'ın kimler olduğu konusunda farklı görüşlere rastlamak mümkündür.

İbn Abbas, 'ahbar' fakihlerdir derken İbn Zeyd, "Rabbâniler' yöneticiler, 'ahbar' ise âlimlerdir" demektedir. Hasan'dan gelen bir rivâyette ise, "Rabbâniyyûn, Nasranî âlimleri; ahbâr, Yahudî âlimleridir" denmektedir.³⁶

Zemahşeri (ö. 538/1143) şu açıklamayı yapar: "*Rabbâniyyûn ve ahbâr, Harun (a.s)'ın evladından olup, peygamberlerin yoluna sülûk eden zahitler ve âlimlerdir.*"³⁷ Buna göre; 'Rabbâniyyûn' zahitler, 'ahbar' ise âlimlerdir.

Rabbâniyyûn'dan söz eden ayetleri, hadisleri ve İslâm âlimlerinin tariflerindeki içerikleri göz önüne aldığımızda, bu sıfatların genel olduğunu görürüz. Öyle ki İbn Abbas vefat ettiğinde Muhammed b. el-Hanefiyye: "*Bu ümmetin rabbânisi öldü*" demiştir.³⁸ İbn Abbas (ö.68/687) için "*Hibrul-Ümme*" dendiği de meşhurdur. Kendisine bir feraiz meselesi sorulan Ebû Musa el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ud'u kastederek: "*Bu 'hibr' (derin bilgi sahibi kişi) aranızda olduğu sürece bana bir şey sormayın*" demiştir.³⁹

Resulüllah'da; "*Erkek olsun, kadın olsun, hür veya köle olsun, her mü'minin Kur'an'dan bir şeyler öğrenip dinin ince-*

³⁵ Kurtubî, *age*, VII/195.

³⁶ Kurtubî, *age*, V/185; VII/195.

³⁷ ez-Zemahşeri, *age.*, I/574.

³⁸ Kurtubî, *age*, V/185.

³⁹ Buhârî, Ferâiz, 7.

liklerini bellemesi, Allah'ın o mü'min üzerindeki hakkıdır" buyurmuş ve "Rabbaniler olunuz" (Âl-i İmrân, 3/79) ayetini okumuştur.⁴⁰

2.4. Sünnette Rabânî Kavramı

Sahip olduğu ilmi başkalarına öğretene ve ilmiyle amel olan sahabeleri tanımlarken bazıları onları rabbânî olarak tanımlamaktadır Mürre İbn Şürâhbîl "Alkame, insanlara Kur'ân'ı öğreten rabbânilerden idi" şeklindeki sözü bu hususa delâlet etmektedir.

Hiz. Peygamber, âlimleri birçok hadislerinde övmüştür. En çok övdüğü âlimler ise ilimleriyle amel edenler⁴¹ olmuştur. İnsanları ilimleriyle irşâd edip, onlara ilmini duyuran kimseyi Allah toplum içinde sözü dinlenir kimse kılar.⁴² Buna karşılık ilmiyle dünyaya talip olan âlimler de yine Resulullah tarafından yerilmiştir.⁴³ Müslüman daima Hiz. Peygamber'in dua buyurduğu gibi, Allah'tan dünya ve ahiretine yararlı bir ilim ister.⁴⁴ İnsanların en hayırlıları âlimlerin en hayırlılarıdır.⁴⁵

"Beşerden hiç kimsenin, Allah kendisine Kitabı, hükmü ve peygamberliği versin de sonra o, insanlara; "Allah'ı bırakıp bana kulluk edin" deme (hakkı ve) yetkisi" yoktur. Fakat o; "öğretmekte olduğunuz ve ders alıp vermekte bulunduğunuz kitaba göre Rabbaniler olunuz." (Âl-i İmrân, 3/79) ayetindeki "Fakat rabbâniler olunuz" sözü gereğince peygamberlerin görevi, eğitim ve öğretim ile rabbânileri, yani öğrendikleri ile amel edip yönetenleri, yönlendirenleri yetiştirmek olduğu beyan edilmiştir. Özellikle de kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği için Hiz. Muhammed'in nübüvvetinin hikmetlerinden birinin de rabbâniler yetiştirmek olduğu ifade edilmektedir. İbn Abbas'dan gelen bir nakilde, ayette geçen rab-

⁴⁰Kurtubî, *age*, V/186.

⁴¹Dârimî, Mukaddime, 27/259,260.

⁴²İbn Hanbel, II/162, 223-224.

⁴³Tirmizî, İlim, 6.

⁴⁴Müslim, Zikir, 73; Ebû Dâvud, Vitir, 32; İbnu Mâce, Mukaddime, 23

⁴⁵Dârimî, Mukaddime, 34/370.

banilerin, "hilim sahibi, fakih, yani dinde derin görüş sahibi kişiler" olduğunun belirtilmesi de bunu pekiştirmektedir.⁴⁶

"Âlimler peygamberlerin vârisleridir"⁴⁷ buyuran Resulullah âlimlerin toplumu yönlendirme hususunda peygamberlere vekil ve halef olduklarını beyan etmiştir.

Ebû'd-Derdâ'dan (ö.32/653) rivayet edilen bir hadiste Resulullah âlimleri şu şekilde övmüş ve müjdelemiştir: "Her kim ilim yoluna girer ve ondan bir ilim talep ederse; Allah onu Cennet yollarından bir yola koyar ve ilim isteyen meleklere kanatlarını verirler. Bunu o âlimin uğraşısından hoşlandıkları için yaparlar. Peygamberler ne dinar ne de dirhem miras bırakmadılar. Onlar yalnız ilmi miras bıraktılar. Şu halde onu alan çok büyük bir nasip almış olur."⁴⁸

Naklettiğimiz bütün rivayetler göstermektedir ki, hem Hz. Peygamber hem de onun sadık takipçileri olan sahabe salt ilme sahip olmayı âlim olarak anılmaya yeterli görmeyip, sahip olduğu ilmin gereğini yerine getireni âlim yani rabbani olarak görmektedirler. Hz. Ali'nin şu beyanı bunun ispatı sayılabilir: İnsanlar üç türdür: Birincisi Rabbani âlim, ikincisi kurtuluş yolundaki öğrenci ve üçüncüsü de her öten kargaya tabi olan ahmaktır. Bu sonuncusu her rüzgârla birlikte sallanır, ilmin ışığından faydalanıp aydınlanmaz ve sağlam bir kaleye sığınmaz.

2.5. Daha Sonraki Dönemlerde Rabbânî Kavramı

İslam tarihi, ilk asırlardan itibaren faydalı ilimlerle uğraşmış, hayatını bu işe adanmış hatta bunun için canını feda etmiş nice âlimlerle/rabbanilerle doludur. Zaman zaman sayıları ve etkinlikleri azalsa da âlimler/rabbaniler her dönemde var olmuşlardır. İlmin izzet ve şerefini korumak, onu hayata rehber kılmak için her engeli aşmak için çaba göstermişlerdir.

Hatırlamak adına birkaç yiğit âlimin adını sayacak olursak öncelikli olarak şunları zikretmek mümkün olacak-

⁴⁶ Buhârî, İlim, 10

⁴⁷ Buhârî, İlim, 10; Ebû Dâvud, İlim, 1; İbnu Mâce, Mukaddime, 17

⁴⁸ Buhârî, İlim, 10; Müslim, Zikir, 37; Ebû Dâvud, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 19; İbnu Mâce, Mukaddime, 17

tır: Hz. Ali, Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Mes'ud, Said bin Cübeyr, İmam-ı Azam Ebu Hanife, İmam Şafi, Hasan el-Basri, İmam Gazali, Zemahşeri, Ebu's Suud, Said Nursi, Muhammed Hamdi Yazır, Seyyid Kutup, İmam Rabbani, Muhammed Hamidullah, Muhammed İkbal, Mevdudi, Muhammed Hüseyin Fadlallah, Ömer Muhtar, Bilge Kral Aliya İzzet Begoviç ve daha niceleri...

3. Rabbânî Ve Âlim Kavramları Arasındaki İlişki

3.1. Âlim Kavramı

İlim, sözlükte “علم” (bildi, bilgilendi, tanıdı, öğrendi, anladı) kökünden gelir ve “bir şeyi hakikatiyle idrak etmek” demektir.⁴⁹ **Ulûm** (bilim), **âlim** (bilen/bilgili, uzman, mütehasıs, öğrenim görmüş) ve **âllâme** (çok bilgili, bir şeyi çok iyi bilen, herhangi bir konu hakkında kapsamlı bilgisi olan) kelimeleri de bu köktendir.

Âlim kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de “âlim, ulema', Âlimin, alimun ve er-Rasihuna fi'l-İlm” şeklinde farklı şekillerde kullanılır. Âlim olarak tekil kullanıldığı tüm ayetlerde⁵⁰ Allah için kullanılmaktadır. Bunun anlamı bizce şudur; *her şeyi hakkıyla bilen tek kişi Allah'ın bizzat kendisidir*. Diğer âlimler onun bu ilminden bir kısmını ve kendisinin dilediği kadarını öğrenebilirler. Melekler de bu hakikati ifade ederek “*senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur*”⁵¹ diyerek bu hakikati ifade ederler. İnsana bilmediğini öğretene⁵² ve öğrettiğiyle eşyayı isimlendirme⁵³ kabiliyetini ihsan eden de Allah'tır.

“Herkes bildiği konunun âlimi, bilmediği konunun ise öğrencisidir. Kur'an'dan bir tek meseleyi dahi iyi bilen bir Mü'min, o meselenin âlimi olur. Onu tebliğ ederse o ölçüde Hz. Peygamber'e varis olur. Bilmediği meselenin de öğrencisi olur. Bu durum ölene kadar sürer.”⁵⁴

⁴⁹ Rağıb, age., s. 343.

⁵⁰ Abdalbaki, age., s. 475.

⁵¹ Bakara, 2/32.

⁵² Alak, 96/5.

⁵³ Bakara, 2/33

⁵⁴ Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, 3. Baskı, s. 177

İlmin hakiki manada ilim olabilmesi, benimsenerek amele dökülmesine, yani hayata yansıtılmasına bağlıdır. Kur'an'ın ifadesiyle, gerçek anlamda ilim sahibi olmak, ancak Allah'a karşı duyulan haşyet nispetinde mümkündür.⁵⁵ Aynı şeyler Rabbânîler için de geçerlidir. Çünkü İlmiyle amel ettiği için rabbânî vasfını alan kişiler haşyet içinde olması gereken en öncelikli insanlardır. Büyük sahabi İbn Mes'ud, bu hususta şunları ifade ediyor: *"İlim, çok sözden ibaret değildir; ilim, Allah'tan çok korkmaktır."*⁵⁶

3.2. Âlimlerin Sahip Olmaları Gereken Vasıflar

Allah'ı hakkıyla bilen bir âlimin, sahip olması gereken bazı vasıflar bulunmaktadır. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür.

3.2.1. Haşyet, Huşu

Haşyet; tazimle karışık bir korkudur. Arapça'da yine korkuyu ifade için kullanılan "havf, huşû', hudû" gibi kelimelerden farklı olarak haşyet, genel itibariyle; saygıdan doğan, ümide yönelik, yüceltmeyle birlikte bulunan ve sahibine Cenâb-ı Hakk'a yakınlık nimetini kazandıran bir korku manasında kullanılmıştır. Genellikle bu duygu, korkulan şeyle ilgili bilgiden ileri gelir. Çünkü bu korkuyu daha çok bilenler hisseder.⁵⁷ Bu duygu inanan insanın gönüllü ve gönülden hissedip de yaşaması gereken bir haldir. Yüce Yaratıcı insanların kendisine "huşu" duymalarını istemektedir.⁵⁸ Çünkü evrende bunu hak edecek yegâne varlığın kendisi olduğunu bildirmektedir.⁵⁹

Allah'tan samimiyetle "haşyet" duyanlar Allah'ın yapılmasını istediği güzel işleri yapar,⁶⁰ yapılması nefse ağır gelen işlerden de sıkıntı duymazlar.⁶¹ Buna karşılık bu dünyada Allah'a karşı haşyet duygusu taşımayanlar ise ahirette mec-

⁵⁵ Fatır, 35/28.

⁵⁶ Mevdudi, age, IV/498.

⁵⁷ Rağıb, age., s.149.

⁵⁸ Maide, 5/3,44.

⁵⁹ Tevbe, 9/13; Ahzab 33/37.

⁶⁰ Tevbe, 9/18.

⁶¹ Bakara, 2/45.

buri bir haşyet hali içerisinde olacaklardır.⁶²

Kur'ân-ı Kerim'de de çoğunlukla; '*azamet ve yüceliği sebebiyle Cenâb-ı Hak'tan korkmak*' manasında kullanılmıştır. Allah'dan haşyet duyma, Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde farklı zümrelerin sahip olduğu bir vasıf olarak zikredilmiştir. Bunları ayetlere istinaden şu şekilde tasnif etmek mümkündür: *Peygamberler*,⁶³ *melekler*,⁶⁴ *muttakiler*,⁶⁵ *ulu'l-elbâb (akıl sahipleri)*,⁶⁶ *âlimler*⁶⁷ ve *taşlar*.⁶⁸

Ayetlere istinaden sayılanlara bakıldığında meleklerden taşlara varıncaya kadar evrendeki varlıkların Allah'a karşı bir haşyet içerisinde olduğu görülmektedir. Aklını kullanabilen insan da bunun dışında kalamaz. En iyi akledabilen insanlar âlimler olduğuna göre, âlimler haşyetin merkezinde olmak durumundadırlar.

Âlimler, zamanla sahip olmaları gereken vasıflardan uzaklaşınca, huşu da yitirilir. Huşu yitirildiğinde de oluşabilecek tehlike büyük olacaktır. Ebû'd-Derdâ'nın Peygamberimizden aktardığı rivayet bu hususu çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "*Rasûlullah ile beraberdik. Derken dehşetle göğe bakakaldı. Sonra şöyle buyurdu: "İşte insanlardan ilmin kapıp alınacağı anlar! Öyle ki onlar o (ilimden) hiçbir şey elde edemeyecekler."* O zaman Ziyâd b. Lebîd el-Ensârî şöyle dedi: "*Yâ Rasûlallah! Kur'ân'ı okumuş olduğumuz halde o (ilim) bizden nasıl kapıp alınır? Bundan sonra da, vallahi, onu okuyacağız, kadınlarımıza ve çocuklarımıza da okutacağız."* Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "*Annen seni kaybedesice! Ziyâd, ben seni hakikaten, Medinelilerin fakihlerinden sayardım. İşte şu Tevrat ve İncil, Yahudi ve Hristiyanların yanında. Peki, onlara ne faydası oluyor?"* Cübeyr dedi ki: "*Daha sonra Ubâde b. Sâmit'le karşılaştım. (Ona), 'kardeşin Ebû'd-Derdâ'nın ne söylediğini duymuyor musun?'* dedim

⁶² Şura, 42/45; Kalem, 68/43; Naziat, 79/9.

⁶³ Ahzab, 33/39.

⁶⁴ Enbiya, 21/26-28.

⁶⁵ Enbiya, 21/48-49.

⁶⁶ Ra'd, 13/19-21.

⁶⁷ Fatır, 35/28.

⁶⁸ Bakara, 2/74.

ve söylediği şeyi ona haber verdim. Şöyle mukabele etti: “Ebû'd-Derdâ doğru söyledi. İstersen, insanlardan (alınıp) kaldırılacak ilk ilmi sana muhakkak ki haber veririm: Huşu'! Yakında Cuma Mescidine gireceksin de orada huşu' sahibi hiç kimse görmeyeceksin.”⁶⁹

Huşu yitirildiğinde oluşabilecek durumu şu ayeti kerime ne güzel ifade etmektedir: “Allah için huşu sahibi olarak, O’nun ayetlerini az bir dünya metai karşılığında satmazlar” (Âl-i İmran, 3/199). Haşyet insanı metalaşmaktan ve sahip olduğu yüce değerleri metalaştırmaktan korur. Bununla ilgili olarak Said b. Cübeyr: “Haşyet; seninle Allah'a isyan arasında perde olan ürperti, Allah korkusudur” demektedir. Haşyet sahibi olan âlimi Hasan Basri, “âlim, Allah'ı görmediği halde korkan, Allah'ın sevdiğini seven ve Allah'ın sevmediğinden uzak kalan kimsedir”⁷⁰ diye bir tanımlama yapmaktadır.

İlmiyle âmil olan âlimler taşıdıkları samimiyet ve gösterdikleri teslimiyet sayesinde Halik-ı Zülcelâl'in övgüsüne mazhar olmuş ve insanlar içerisinde Allah'a karşı en fazla huşu duyan kullar olmuşlardır.⁷¹

3.2.2. Tevazu

Âlime tevazu da gereklidir. Çünkü kibir, katılık ve kabalık âlime yakışmayacak vasıflardır. Âlimlerin kendisine mirasçı oldukları Hz. Peygamber, bu vasıflardan uzaktı. Allah'ü Teâla onu eğitirken şöyle buyurmuştur: “Müminler için tevazu (şefkat) kanadını indir.” (Hicr, 15/88).

İlim sahibi, cahil kimselere ve ilim öğrettiği talebelere karşı çok mütevazı olmalıdır. Tevazu her insanı yüceltmekle beraber ilim adamını daha da yüceltir ve insanların saygısını kazanmaya sebep olur.

Şahsın konumu ne olursa olsun, kibir ve bencillikle bilgi sunması, kesinlikle terk edilmesi gereken kötü bir tavidir.

3.2.3. Güzel Ahlak

⁶⁹ Tirmizi, İlim: 2653; Darimi, Mukaddime: 288.

⁷⁰ Mevdudi, age, IV/498.

⁷¹ Fatır, 35/28.

Âlimin sahip olması gereken vasıflardan olmazsa olmazıdır güzel ahlak. Çünkü ilim öğreten bir âlimin yumuşak huylu, ağır başlı, sabırlı ve çok mütehammil olması gerekir. Zorba, zalim ve kibirli bir âlim, âlim ve öğretmen olma vasfını kaybeder. Dolayısıyla saygınlığını da yitirmiş olur. Bu durumda ilminden istifade edenlerin sayısını da azaltmış olur.

Bunun içindir ki bir esnaf gayri meşru bir iş yaptığında ona '*Falanca esnaf uygunsuz bir iş yapmış*' der geçerler. Ya da bir attar (koku satan) kötü bir iş yapsa '*Falan attar kötü bir iş yapmış*' der geçerler. Ama bir âlim, bir din adamı uygunsuz bir harekette bulunacak olursa, '*falan din adamı yanlış bir hareket yapmış*' demezler de '*İşte tüm din adamları böyledir. Kıyamet hacıdan hocadan kopacaktır*' derler. İlim ehlinin oldukça ağır görevleri vardır. Ulemanın sorumluluğu diğerlerinden daha fazladır.⁷² Sözlerinde ve davranışlarında ahlaki ilkelere daha fazla dikkat etmek zorundadır.

3.2.4. Gücün Yanında Yer Almayıp Hakkın Yanında Olmak

Bu alan âlimlerin en fazla hassasiyet göstermesi gereken alanlardan biridir. Maalesef insanların birçoğu güce kul-luk ederek yaşıyorlar. Müslümanların bu güç saplantısından kurtulmaları gerekir. Buna öncülük edecek olanlar da âlimlerdir. İktidara sahip olan güçler her dönemde âlimlerin gücünden ve insanlar üzerindeki etkilerinden faydalanmak istemişlerdir. Hak üzere olursa bunda bir beis yoktur ve güzel bir şeydir. Ama yapılan yanlışlıkları ve zulmü örtbas etmek için kullanıldığında çok ciddi sıkıntılar meydana getirmektedir. Böyle yanlışlıklar karşısında onurlu davranıp destek vermeyen birçok âlim işkenceler görmüş hatta öldürülmüş-tür.

İnsanlara en az 'eyvallah eden' kişiler, erdem sahipleri, iktidarın albenisine ram olmayanlar hâsıl-ı kelam 'çağın soy-luları' hayatta güzel söz söylemekten başka meziyetleri olmayan insanlar arasından çıkar. Bunlar, hayatı güç toplama

⁷² İmam Humeyni, *Cihad-ı Ekber*, (çev. Ali Nurhah), Akademi Yayınları, İstanbul 1989, s.32.

yarışına çevirmeyenler, ağır ve düşünceli yürüyenler ve yalnız Allah'ın önünde eğilenlerdir.⁷³ Yani âlimler, dervişler, sanatkârlar, şairler ve kâinatı kuşatan İlahi Nağme'yi terennüm edenlerdir.

İlmiyle âmil bir İslâm âliminin en büyük âmiri Allah Teâlâ'dır. Allah için O'nun dininin (Rabbani) âlimi, kulların hatırı veya korkusu yüzünden ilmine hiyânet etmez, doğru bildiğini her yerde olsa söyler veya -çaresi yoksa gerekiyorsa-susar.⁷⁴

3.2.5. Ataların Yanlışlıklarına Uymayıp Öncülük Etmek

Ataları körü körüne taklit, Kur'an'ın şiddetle yediği bir durumdur. Eleştiri konusu yapılan durum geçmişten ya da babalarımızdan bir şey almak değil, bunu yaparken ilahi ölçülerin aksine hareket ederek almaktır. Âlimler de öncelikli olarak bunun farkında olmak durumundadır. Son dönemin önemli isimlerinden biri olan Cevdet Said diyor ki; “*Babamın dinine bağlı kalsaydım bazı hakikatleri anlayamaz, böyle düşünemezdim.*”⁷⁵ Ali Şeriâti de “*Anne Baba Biz Suçluyuz*” adlı kitabında benzer tespitleri yapmakta, hurafeler ve bidatlerle doldurulmuş din anlayışı için “**bu din benim dinim değildir**” demektedir.⁷⁶

Halkın kendi atalarını körü körüne taklit etmesi kötüdür. Ama bunun daha kötüsü âlimlerin körü körüne bir taklidin içerisine girmesidir. Çünkü sorgulamadan taklit eden âlimler kendi dönemindeki insanları daha ileri bir seviyeye taşıyamazlar. Bununla geçmişin birikiminden istifade etmeyi kast etmiyoruz. Kastımız geçmiş doğru-yanlış süzgecinden geçirdikten sonra güzel ve doğru olanı çağa taşıyıp onun üzerine günümüzü ve geleceğimizi inşa etmektir. Ka-

⁷³ Kemal Sayar, *Hayat Teselli Bulmaktır*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s.74.

⁷⁴ <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/1/0310.htm>, 17.11.2011.

⁷⁵ Cevdet Said ‘Âlimin Sorumluluğu’ Üzerine Söyleşi’, (Söyleşi yapan Fatma İlhan, Kur'an'ı Hayat Dergisi, Kasım-Aralık 2010, Sayı 15/52.

⁷⁶ Ali Şeriati, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, Fecr Yayınları, Ankara, 2013, s, 65, 69-71

naatimizce âlimlerden beklenen de budur.

3.2.6. Taassuptan Uzak Durmak

Âlimler topluma rehberlik eden insanlardır. Dolayısıyla taassup hastalığına en çok uzak durması gereken kişilerdir. Ama maalesef tarihte olduğu gibi günümüzde de kendisini âlim gören veya müntesipleri tarafından böyle kabul edilen birçok kişi buram buram taassup kokmaktadır. Hem de taassubun her çeşidini görmek mümkündür. Mezhep, meşrep, ırk, renk, cemaat, hizip ve daha envâi çeşidi. Bu taassup âlim diye geçinenlerle kalmayıp –âlim geçinenler diyorum çünkü yukarıda esas âlimin kim olduğunun tarifini yapmıştık- bunların takipçilerine de yansımakta ve futbol takımlarının taraftarlarında bile görülemeyecek derecede fanatiklik görmek mümkün olmaktadır. Birbirlerine yaptıkları hakaret ve aşağılamalar bunun cabası. İnternet sitelerine bir göz atılacak olursa bunların örneklerini bolca görmek mümkündür.

Taassup yaygın olunca da, ne zaman dinle ilgili bir mesele gündeme gelse fırka ve mezheplerin şemsiyeleri altında toplanmış olan insanlar mezhep ve meşreplerine göre önce ulemanın ve özellikle kendi mezhep ve meşrep ulemasının ne söylediğine veya kitaplarının ne yazdığına baktı, sonra bu pencereden Kur'an'ın ne söylediğine baktı; yahut Kur'an'a ulaşmadan orada gördüklerini dinin anlayışı ve görüşü olarak seslendirdi.⁷⁷ Bu duruma içerleyen Cevdet Said; "Allah, ahirette bize Ebu Hanife'den ya da İmam Şafii'den sormayacak. Ben bu kitabı indirdim ona ne yaptın? Diye soracak" demektedir.⁷⁸ Cevdet Said'in bu sözlerini Ebu Hanife ve İmamı Şafi'de problem var anlamında anlamaktan ziyade, mezhebi bağlılıktan ziyade Kur'an'a bağlılığın ön planda tutulması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır.

3.2.7. Çıkarıcı Olmamak ve Dünyevileşmemek

Kitabın bilgisiyle nefislerine kutsiyet elbisesi giydirerek

⁷⁷ İbrahim Sarmış, *Kültürün Bayileri Değil Vahyin Âlimleri*, Kur'ani Hayat Dergisi, Kasım-Aralık 2010, Sayı 15/39.

⁷⁸ Said, ag. söyleşi, 52.

onu dünya menfaatine çevirmek, bir âlim için hiç de onurlu bir eylem değildir. Çünkü Âlime zühd de gereklidir. Allah'ı Teâlâ âlimlerin zühdüne şu ayeti kerimede işaret buyurmuştur: *"Kendilerine ilim verilenler: "Yazıklar olsun size! İman edip salih amel işleyenler için Allah'ın sevabı daha hayırlıdır. Ona da ancak sabredenler kavuşur," dediler."* (Kasas, 28/80)

Ancak zamanla bu âlim profili değişmeye başladı. Değişen Düzenler ilmi de metalaştırdı ve bazı ilim adamlarının açgözlü bir tüccara çevirdi. Çoluk çocuğunun ikbali için onu da agorada⁷⁹ tezgâh açmak zorunda bıraktı.⁸⁰ Bu durum da âlimin değerini düşürdü. Hâlbuki âlim, İmrân'dan yapılan şu rivâyetteki gibi olmalıydı. İmrân anlatıyor: *"Bir gün Hasan (Basrî'ye), söylediği bir şey hakkında: "Ebû Sa'îd! Fakihler böyle söylemiyor?" dedim. Bunun üzerine o şöyle dedi: "Yazıklar olsun sana! Sen, kendin, fakih gördün mü hiç? Fakih dediğin, dünyaya karşı isteksiz, âhirete karşı arzulu, dininin işinde uyanık olan, Rabb'ine ibadete aralıksız devam eden kimsedir ancak!"*⁸¹

3.2.8. Birikimlerini Başkalarına Aktarmak

Âlimler sahip olduklarını kendilerine saklayıp diğer insanlarla paylaşmazlık edemezler. Çünkü âlimler birer rabbani olmak durumundadırlar. Rabbânî kelimesi, gelişmişliği ifade etmesinin yanı sıra, gelişmişliğin de bilgiyi üretmek ve yaymakla olacağına işaret etmektedir. Ancak bu şekilde hem faydalanmak, hem de faydalandırmak mümkün olabilir. Hz. Peygamber, *"Faydasız ilimden ve huşu duymayan kalpten Allah'a sığınırız"*⁸² derken bunu kastetmiştir.⁸³

İlim, ta'lim ve tedris, sahibinin rabbani olmasını gerektiren şeylerdir. Binaenaleyh kim bundan başka bir gaye ile öğretim ve eğitim işiyle meşgul olursa, onun gayretleri boşa gitmiş ve işi neticesiz olmuş olur. Bu, zahiren güzel görünen

⁷⁹ Eski Yunan sitelerinde, önceleri toplantı yeri, sonraları dini, siyasi ve ticari merkez olarak kullanılan meydan.

⁸⁰ Sayar, *age.*, s.74.

⁸¹ Darimi, Mukaddime: 29/294.

⁸² Ebu Dâvud, İstiaze, 1548; Nesai, İstiaze, 5542; İbnu Mace, Mukaddime, 250.

⁸³ Bayraklı, *age.* 4/213.

bir ağaç dikip, meyvesinden istifade edemeyen bir kimsenin durumuna benzer.⁸⁴

4. Rabbânîlerin Görevleri

Yüce Allah'ın insanlığa yol gösterici olarak gönderdiği Peygamberler, vahiy yoluyla öğrendikleri hakikatleri yaşamlarına yansıtmışlar ve bu konuda örnek olmuşlardır. İşte bu örneklikten en çok istifade etmesi gerekenler âlimlerdir. Çünkü **“âlimler Peygamberlerin mirasçısıdır.”**⁸⁵ Âlim/rabbânî olanlar bu öğrendiklerini yaşamak ve diğer insanlara öğretmek durumundadırlar. Hem nasıl olmasınlar ki? Rabbimizin şu ikazı gün gibi ortada iken: *“Tevrat'ın mesajını ulaştırma ve onu uygulama yükümlülüğünü kabul ettikleri halde, sonra bu yükümlülüğü yerine getirmeyenler, tıpkı ciltlerle kitap taşıyan merkebe benzer. Allah'ın ayetlerini yalan sayan kimselerin düştükleri durum ne feci! Allah böyle-si zalim gürüha hidayet etmez, onları emellerine ulaştırmaz.”* (Cuma, 62/5)

Âlimler/rabbânîler hem kendilerini hem de çevrelerini aydınlatmakla yükümlüdürler. İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak durumundadırlar. Bu onlardan beklenen bir görevdir de aynı zamanda; *“Kendilerini Rabbe adanmış olanlarının / Rabbânîlerinin ve bilginlerinin onları günah söz söylemekten ve haram yemekten alıkoymaları gerekmez miydi? İşlemekte oldukları şeyler ne kadar kötüdür!”* (Maide, 5/63)

Ayet açık bir şekilde ifade etmektedir ki, âlim konumunda olan insanların öncelikli görevlerinden birisi toplumda gördükleri yanlışları gidermeye çalışmak doğru ve güzel olanı öğretmektir. Bu güzel haslet âlimlerden başlayarak bütün topluma yayılmalıdır. Tıpkı Peygamber (s.a.v.)in; *“sizden birisi bir münker görürse onu eliyle düzeltsin ...”*⁸⁶ buyurduğu gibi.

⁸⁴ ez-Zemahşeri, *age.*, I/575.

⁸⁵ Buharî, İlim 10.

⁸⁶ Müslim, İman 78; Ebu Davud, Salâtu'l-İydeyn 248; Tirmizî, Fiten 11; Nesâî, 17; İbnu Mâce, Fiten 20.

İbn Mes'ud anlatıyor: Rasûlullah şöyle buyurdu: "Ben-den önce Allah'ın gönderdiği her peygamberin mutlaka ümmetinden havarîleri ve arkadaşları olmuştur. Bunlar onun sünnetiyle amel ederler, emirlerini de yerine getirirlerdi. Sonra, bu peygamberlerin ardından öylesi kötülükler zuhûr etmişti ki, yapmadıklarını söyleyip, kendilerine emredilmeyeni de yapmışlardır. Kim bu gûruhla eliyle mücahede ederse mü'mindir. Kim onunla diliyle mücahede ederse o da mü'mindir. Kim de onlarla kalbiyle mücahede ederse o da mü'mindir. Bunun gerisine, artık zerre miktar iman yoktur."⁸⁷

Bu hakikate Kur'an-ı Kerim de dikkatimizi çekmektedir: "Sizden önceki nesillerden akıllı kimselerin, (insanları) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan menetmeleri gerekmez miydi? Fakat onlar arasından, ancak kendilerini kurtardığımız pek az kişi böyle yaptı. Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düşüp şımardılar ve suç işleyenler olup çıktılar. Halkı ıslah edici kimseler olsaydı. Rabb'in, o şehirleri haksız yere helak edici değildi." (Hud, 11/116-117)⁸⁸

Rabbânî olanlar, ilimle yetinmezler. Öğrendiklerini başkalarına da öğretirler. Allah, Hz. Peygamber'den bunu istemiş; "Rabbi'nin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et"⁸⁹ buyurmuştur. Bu ilke bütün peygamberlerin kendi takipçilerine öğretti geldikleri bir ilkedir. Aynı İbn Mes'ud'un anlattığı gibi. Hz. Peygamber buyurdu ki: "İsrailoğulları bir kısım günahlar işlemeye başlayınca âlimleri onları bu işlerden menettiler. Ancak onlar dinlemediler, vazgeçmediler. Zamanla âlimler de onlarla oturmaya, dayanışmaya ve beraber içmeye başladılar. Allah da bunun üzerine, berikinin dalâletini öbürüne katarak, biriyle diğerinin küfrünü artırdı. "Davud'un ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle onları lânetledi..." (Maide, 5/78). Sonra, ayakta bulunan Resûlullah oturarak sözünü tamamladı: "Hayır, nefsimi kudret elinde tutan Zat'a yemin ederim, onları hak adına kötülüklerden men etmezseniz, siz de rızaya

⁸⁷ Müslim, İman 80.

⁸⁸ Ayrıca bkz. Maide, 5/78-79.

⁸⁹ Nahl,16/125.

eremezsiniz.”⁹⁰

Âlimlerin görev ve sorumluluklarından birisi de, Allah’tan başka ilah olmadığına tanıklık etmek ve adalete şahitlik etmektir. Bu görev ve sorumluluk bizzat Yüce Yaratıcı tarafından onlara verilmiştir; *“Allah, melekler ve hak ve adaleti gözeten ilim sahipleri O’ndan başka tanrı olmadığına şahittir: O’ndan başka tanrı yoktur, Kudret ve Hikmet Sahibidir.”* (Al-i İmran, 3/18) Peygamberlerin varisleri olan âlimler, onların tevhide tanıklık ve adaleti ikame etme konusundaki görevlerinin de varisleridir.

Toplumda bir takım olumsuzluklar ve fitneler baş gösterdiğinde bunları ortadan kaldırmak için ilk adım âlimler tarafından atılmalıdır. Çünkü ilme en çok ihtiyaç duyulacak anlardır bunlar. Hz. Ali: *“Gerçek fakih/âlim, insanları Allah’ın rahmetinden ümitsizliğe düşürmeyen; onlara, Allah’a isyan hususlarında kolaylık tanımayan; onları, Allah’ın azabından emin kılmayan; Kur’ân’ı, onu istemeyip başkasına meylederek terk etmeyen kimsedir. Durum şu ki; kendisinde ilim olmayan ibadette, kendisinde anlama olmayan ilimde, kendisinde düşünme olmayan okumada hiçbir hayır yoktur”*⁹¹ buyurarak ilim sahibinde bulunması gereken vasıfları ve görevlerini saymıştır.

Bu duruma dikkat çeken Maide Suresi 63. ayetin tefsiri bağlamında M. Huseyn Fadlallah şunları ifade etmektedir: *“Ehli kitabın içerisinde dini Allah için halis kılmuş gibi davranan rabbânîler ve sahip oldukları ilimlerle yüksek mertebelere ulaşan Ahbârlar vardı. Fakat bunlar böyle olmasına rağmen, toplumu günaha sürükleyici konuşmalar yapmaktan ve haksız kazanç yemekten alıkoyacak uyarıları yapmıyorlardı. Korku, şirin görünme vb. kişisel kaygılarla söylemeleri gereken gerçeği söylemiyorlardı. Sahip olunan rabbanilik vasfı, Allah’tan uzaklaşmaya vesile olan davranışlar karşısında insanı mücadeleye ve karşı koymaya sevk etmiyorsa ne kıymet ifade eder? Sahibini Allah’a yakınlaştıracak ve fesat ve*

⁹⁰ Ebu Dâvud, Melâhim 17; Tirmizî, Tefsîr, Mâide (3050), İbnu Mâce, Fiten 20.

⁹¹ Dârimi, Mukaddime: 29/297,298.

*dalalet çizgisinden uzaklaştıracak bir bilinç düzeyine ulaştır-
mayan ilmin rolü nedir ki?*⁹²

Görüldüğü gibi bu hadis gereğince, âlimler ilimleriyle halkı aydınlatmalıdırlar; özellikle din adına bir takım bidatler ortaya çıktığında bütün müslümanların, özellikle de âlim sınıfının susup bidatler karşısında seyirci kalmamaları gerekmektedir. Çünkü her âlim Hz. Peygamber'in şu uyarısını bilir; *"Bana hayat bahşeden Allah'a and olsun ki, siz ya iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarsınız ya da Allah kendi katından sizin üzerinize bir azap gönderir. O zaman dua edersiniz fakat duanız kabul edilmez"*.⁹³

Bütün bunlarla birlikte rabbânî/âlim, yalnızca sahip olduğu ilim ile insanları eğitmekle kalmayıp, aynı zamanda onlar üzerinde velâyet (yönetme ve yönlendirme) işini yürütebilmektedir. *"Onlardan çoğunun gûnahta, düşmanlıkta ve haram yiyicilikte çabalarına hız kattıklarını görürsün. Yapmakta oldukları ne kötüdür. Bilgin yöneticileri (Rabbaniyyûn) ve yüksek bilginleri (ahbâr), onları günah söylemelerinden ve haram yiyicilikten sakındırmalı değil miydi? Yapmakta oldukları ne kötüdür!"* (Mâide, 5/62-63)

Ayetlerde kitap ehli toplumların içine düştükleri kötü hal anlatılırken rabbaniler bu durumdan sorumlu tutulmuşlardır. Ayetlerin akışı, şeriatı uygulamayı üstlenen Allah'a bağlı kimselerin ve dini bilimleri öğretmeyi üzerine almış bilginlerin, tüm bunlara sessiz kalışlarını, kavmin günah ve haksızlıkta yarışmalarına, haram yemelerine ses çıkarmayıp, kötülükte yarışmaktan alıkoymamalarını kınarken, bozulmuş toplumlarının karakteristik özelliklerinden birine işaret etmektedir.⁹⁴

Rabbâniler hem halkı ilim ile eğitip terbiye etmek, hem de onların fena hallere düşüp Allah'a isyan etmelerine engel olmak, aynı zamanda ayetlerin öncesi göz önüne alındığında; gerek kendi içlerinden, gerek diğer insanların içinden

⁹² Muhammed Huseyn Fadlallah, *Min Vahyi'l Kur'an*, Daru'l Melek, Beyrut, 1419/1998, VIII/243-245.

⁹³ Ebû Dâvûd, Melâhim, 16; Tirmizî, Fiten, 9; İbn Hanbel, V/388

⁹⁴ Seyyid Kutup, *Fizilali'l Kur'an*, Daru's Şuruk, Beyrut, 1985, II/928-929.

çıkabilecek tağutlara ve onların çıkarabileceği zulüm ve kargaşalara engel olmakla yükümlüdürler.

5. Günümüzde Rabbânîlere Olan İhtiyaç

Âlime en çok din konusunda bir müşkülât olduğu zaman ve insanların kararsız kaldığı şüpheli şeyler anında ihtiyaç duyulur. Abdullah b. Mes'ud şöyle demiştir: *“Aranızda, tereddüde düştüğünüz ve içinden çıkamadığınız şeyleri halledecek, doğrusunu söyleyip sıkıntıyı giderecek kimseler bulunduğu müddetçe hayır üzere kalırsınız. Allah’a yemin olsun ki, böyle bir kimseyi bulamayacağınız vakitler çok yakındır.”*⁹⁵

Peygamberler insanlara âlimler ile oturmalarını tavsiye etmişlerdir. Havariler Hz. İsa’ya *“Kiminle oturalım” diye sorduklarında Hz. İsa “Gördüğünüz zaman size Allah’ı hatırlatan, konuştuğunuz zaman size faydalı olan ve bilginizi artıran, amelleri ile size örnek olan ve sizi ahrete teşvik eden kimselerle oturun”*⁹⁶ buyurmuştur. Böyle bir kimse ile oturmak insanın dünyada da ahirette de şerefini artırır.

Din mensupları arasında Allah'ın dininin ucuzladığı, bu dünyanın mallarından birinin pahasına bile değmez kouna düştüğü her çeşit arzu ve isteğe rahatlıkla boyun eğerek hale geldiği, her ümmetin başındaki felakettir bu! Bağlılığı bozulan, Allah adına bile yalan uydurmaktan çekinmeyen, Allah'ın kullarına yaltaklık için O'nun sözlerini saptırmaktan çekinmeyen, Allah'ın dinine aykırı olan saptırılmış arzularının peşinde koşan her ümmetin durumu budur. Sanki yüce Allah bu açıklama ile müslüman cemaati o bulaşıcı hastalıktan sakındırmaktadır. Çünkü Yahudilerden liderlik emanetinin alınmasına bu olumsuz tutumlar neden olmuş bulunmaktadır.⁹⁷

Günümüz insanının ilme ve âlime bu gözle bakmadığını maalesef üzülererek söylemek zorundayız. Öğrenilen bilgiden dünyalık ne elde edebilirimin kaygısı ön planda olmaktadır. İllaki insanlar dünyalıklarını düşünmek durumundadırlar. Fakat doğru bir tercih ve doğru bir öncelik sıralaması yap-

⁹⁵ Dârimi, *Mukaddime*, 24/221.

⁹⁶ İbnu Mâce, *Zühd*:37.

⁹⁷ Kutup, *age.*, I/419.

mak durumundadırlar. Rabbimiz sıralamanın nasıl olması gerektiği hususunda bize yol göstermektedir: “Allah'ın sana verdiklerinden yararlanarak yalnızca ahiret yurdunda iyi bir yer tutmanın yolunu ara; bu arada, pek tabii, bu dünyadaki nasibini de unutma ve Allah nasıl sana iyilikte bulunduyorsa, sen de başkalarına öyle iyilikte bulun ve sakın yeryüzünde bozgunculuk, karışıklık çıkarmaya çalışma: çünkü şüphesiz, Allah bozguncuları sevmez!” (Kasas, 28/77).

Bilginin çok büyük bir güç olduğunun daha iyi farkına varıldığı günümüz toplumlarında, bu güce sahip olanlar, diğerlerini istedikleri gibi yönlendirmenin yanı sıra bu bilgileriyle de ekonomik güç de kazanmaktadırlar. Bilen kişinin her dönemde ön plana çıktığını Kur'an çeşitli örneklerle bize sunar. Bunlardan birisi Hz. Musa'yı eğitebilecek kadar bilgi sahibi olan ve Kur'an'ın *'nezdimizden rabbânî bir ilim öğrettiğimiz kul'*⁹⁸ diye nitelediği kişi, diğeri ise Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi ile anlatılan kıssasında Melikenin tahtını göz açıp kapayıncaya kadar Sebe'den Hz. Süleyman'ın bulunduğu yere getiren ve kendisinden *"kitabın bilgisine sahip"*⁹⁹ diye bahsedilen kişidir.

Dün olduğu gibi bugün de bilgiyi üreten, geliştiren insanlar ve toplumlar ön plana çıkmakta; ekonomik olarak gücü ellerine geçirebilmektedirler. Bunun yanı sıra bilgiyi üreten ve yayan toplumlar, aynı zamanda bununla beraber kendi kültürlerini ve değerlerini yayma gücünü de ellerine geçirmektedirler. Bu durumun en bariz örneklerini çizgi film ve sinema sektöründe görmek mümkündür. Bu filmleri yapanlar, izleyen herkesi rahatlıkla yönlendirebilmektedirler. Hatta körpe zihinlere kendi inanç, değer ve kahramanlarını rahatlıkla kabul ettirebilmektedirler. Bütün bunlar bize ilmin, bilginin dolayısıyla âlimlerin/rabbânîlerin toplumda ne kadar büyük bir rol üstlendiklerini net bir şekilde göstermektedir.

Yaşadığımız dünyada en çok ihtiyaç duyduğumuz, şeylerden biri de âlimlerin önderliğidir. Bunun yokluğunun ne

⁹⁸ Kehf, 18/65-66.

⁹⁹ Neml, 27/40.

anlama geldiğini sevgili Peygamberimiz hadislerinde bize haber vermektedir; *"Âlimin ölümü İslâm'da açılan bir gediktir."*¹⁰⁰ Bunun nasıl bir sonuca yol açabileceğini de başka bir sözlerinde açıklamaktadır; *"Allah, ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiyle değil, fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir âlim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendilerine lider edinirler. Onlara birtakım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer, hem de insanları saptırırlar."*¹⁰¹

Âlimlerin önderliğinden mahrum olan toplumlar adeta rotayı şaşırırlar. Toplumlar rehbersiz kalınca kargaşa halini yaşamaya başlar. Bu kargaşanın önlenmesinde en önemli görev topluma kendi kabul ettirmiş güvenilir âlimlere düşmektedir.

İşte bunun için günümüzde, entelektüel bilgi sahibi olmanın ötesinde, Rabbini önceleyen, Peygamber ahlaklı ve Rabbânîlik vasıflarını taşıyan âlimlere ihtiyaç vardır ki aktif iyilik hareketleri bütün insanlığı kucaklasın ve insanların sorunlarına çözüm oluşturabilsin.

Sonuç

Günümüzde rabbânî sıfatına sahip âlimlere olan ihtiyaç kanaatimizce her dönemdekinden daha fazladır. Çünkü bilgiye erişim tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar kolaylaşmıştır. Bu nedenle bilgiyi öğretecek kişiye değil onun hayata nasıl aktarılacağını, yani uygulamayı gösterecek kişilere ihtiyaç vardır. Sadece öğretenlere değil, öğrettiğini yaşayan âlimlere muhtacız. Özellikle İslam dünyasının buna daha da fazla ihtiyacı vardır. Müslüman toplumlardaki kargaşa, kavga ve ihtilafların giderilebilmesi, âlimlerin ciddi çabasına ve örnekliğine bağlıdır.

Kur'an ve sünnette âlimlere verilen değer, onlara yüklenen görev ve sorumluluk dikkate alındığında, ülkemizdeki ve dünyadaki âlimlerin Seyyid Ebu'l-Ala Mevdudi'nin yaptığı

¹⁰⁰ Dârimî, Mukaddime, 32/324; Heysemi, Mecmauz-Zevaid I/201.

¹⁰¹ Buhârî, İlim 34; Müslim, İlim 13; Tirmizî, İlim 5; İbnu Mâce, Mukaddime 8.

şu güzel çağrıya kulak vermelerinin önemli olduğunu düşünüyoruz: “Gelin dünyanın her yerinde yayılmış olan zulme ve kargaşaya son verelim. İnsanın insana tahakkümünü kökünden kazıyalım. Beşeriyetin gerçek yerini tekrar alacağı, insanların şerefle, özgürce, adalet ve kardeşlik içinde yaşayabileceği, Kur'an'ın gösterdiği çizgi üzerinde, yeni bir dünya kurulum...”

Kaynakça

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l Kur'an'ül Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- BAYINDIR, Abdülaziz, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- BAYRAKLI, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.
- el-BEYDAVÎ, Nasıruddin Ebu'l Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi, *Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil*, Daru İhyai't Turasil Arabi, Beyrut, ts
- BİLGİZ, Musa, *Kur'ân'da Bilgi*, İnsan yay. İstanbul, 2013.
- BÜYÜK LAROUSE, Gelişim Yay, İst., 1986.
- ÇEKMEGİL, M.Said, *Bilginin Gücü*, Timaş Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996.
- ed-DARİMÎ, Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen'üd Darimi*, Karaçi, trs.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1990.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ank, 1981.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları. İstanbul 1999.
- FADLALLAH, Muhammed Huseyn, *Min Vahyi'l Kur'an*, Daru'l Melek, Beyrut, 1419/1998
- FİRÛZÂBADÎ, Ebu Tahir, *Kamûsu'l-Muhît*, Çev.: Mütercim

- Asım Efendi, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1305.
- EL- HAZİN, Alauddin Ali b. Muhammed b. Ibrahim, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't Tenzil*, (Mecmau't Tefasir içinde), Çağrı yayınları, İstanbul 1984.
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't Tenvir*, Dar et-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1410/1990.
- İBRAHİM MUSTAFA-Ahmed Hasan Zeyyad vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İst., 1986.
- İMAM Humeyni, Cihad-ı Ekber, (çev. Ali Nurhah), Akademi Yayınları, İstanbul 1989
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Vahiy Eksenli Bir Hayatın, İnşasında Âlimlerin Rolü*, Kur'ani Hayat Dergisi, Kasım 2010, Sayı 15.
- KARAMAN, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, D.İ.B. Yayınları, Ankara.
- el-KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Luğavîyye*, Tah., Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1412/1996.
- el-KURTUBÎ, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, (Tahkik; Aadullah b. Abdul Muhsin et-Türki), Muessesetu'l Risale, Beyrut, 2006.
- KUTUP, Seyyid, Fizilali'l Kur'an, Daru'l Şuruk, Beyrut, 1985.
- el-MEVDUDÎ, Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*, (Çev. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- er-RAZÎ, Muhammed Fahrüddin, *Mefatihü'l Ğayb*, Daru'l Fikr, I. Baskı, Beyrut, 1981.
- SAİD, Cevdet. 'Alimin Sorumluluğu' Üzerine Söyleşi, Kur'ani Hayat Dergisi, Kasım-Aralık 2010, Sayı 15.
- SARMIŞ İbrahim, *Kültürün Bayileri Değil Vahyin Âlimleri*, Kur'ani Hayat Dergisi, Kasım-Aralık 2010, Sayı 15.

- SAYAR, Kemal, *Hayat Teselli Bulmaktır*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013
- ŞERİATİ Ali, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, Fecr Yayınları, Ankara, 2013.
- et-TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Cami'ul Beyan an Te'vili Ayıl Kur'an*, I. Baskı, Kahire 2001/1422,
- et-TEHANEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Fünûn*, Tah: Mevlevi Gulam Kadir-Mevlevi Abdulhak, Kalkûta, 1862.
- ez-ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Mektebetü Ubeykan, (1. Baskı) Riyad 1418/1998.

**Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlâk Algısı Ve Eğitimi
(Kâzım Nâmî'nin "Ahlâkı Nasıl Telkin Etmeli" Kitabı
Özelinde)**

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN*

Özet

Bu çalışmamızda Cumhuriyetin ilk yıllarında ahlâk algısı ve eğitimi ile ilgili yazılmış bir kitaptan yola çıkarak, dönemin ahlâk telâkkisi ve eğitimi üzerine araştırma yaptık. Ahlâkın hukuktan öte üst prensipler oluşturduğu düşünüldüğü ve referansları göz önüne alındığında toplumlarda farklı ahlâk algılarının ve bu algı sonucunda hedef bir ahlâk eğitiminin planlandığını tarihi süreç içerisinde görmek mümkündür. Cumhuriyet döneminde de maziden gelen ahlâk anlayışını temele alarak yola devam etmek yerine, seküler değer algısının etkili olduğu yeni bir telâkki ile yeni bir sürece girildiği gözlemlenebilir. Bu düşünce sosyal hayatın her alanında etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ahlâkın Referansı, Din, İslâm Medeniyeti, Cumhuriyet, Osmanlı.

Firs Of The Repuplic Of Moral Percention And Education

Abstract

In this study, We investigated by taking the road a book that written over perception and education ethics in the first year Republic. If it is thought and got references that ethics is the top principle beyond law for society, it will be possible to see difference perception morality and a target of moral education is planned with the conclusion of that perception in historical process. In the Republican period inherited from the past by taking a basic understanding of morality instead of continuing on the road, perception of secular values considered to be effective with a new process is created can

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,

be observed. This idea has been effective in every area of social life.

Key Words: Ethics, References of Moral, Religion, Islamic Civilization, Ottoman.

Giriş

Toplumları bir arada tutan ve kültürleme yoluyla nesilden nesile varlığını devam ettiren önemli değerler vardır. Ahlâk da bir değerdir;¹ hem evrensel ilkelere sahip olması hem de dinî referansları dolayısıyla bu değerlerin başta gelenlerindendir. Toplumların ahlâkî değerlerle bir arada ve var olabilecekleri tezinden hareketle, ahlâksız fertlerin birey olarak yaşayabilecekleri, ancak bu bireylerin bir araya gelerek toplum oluşturmamayaacakları söylenebilir. Ahlâk olmazsa toplum da olmaz.² Muhtevası ve referansı değerlendirildiği zaman farklı ahlâk tanımları yapılabilir, ancak burada Gazzâlî'nin ahlâk tanımını vermeyi uygun gördük. O'na göre ahlâk: "İnsan nefsinde (ruhunda) yerleşen öyle bir meleke- dir ki, fiiller hiçbir fikrî zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla, rahatlıkla ortaya çıkar."³

Ahlâk hem referans hem de dinî inanç bağlamında değerlendirildiği zaman soyut bir kavramdır. Etimolojik açıdan bakılırsa, kelimenin, anlamının ötesinde manalar ifade ettiği, kendi iç dünyasında insanı farklı yargılar içerisine sürükleyebildiği, hayata bakışı başta olmak üzere, toplumsal ilişkilerde belirleyici rol oynadığı düşünülebilecek olan etkin bir değer olduğu görülebilir. Bu sebeple, somut ve fiziksel boyutunun ötesinde bir ön anlama gerektirmektedir. *Huy, seciye, fitrat ve karakterle* doğrudan alâkalı olduğu sürece, ahlâk

¹ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Yay., İst., 2000, s.119.

² Recai Doğan, *Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s.153; M.Zeki Aydın, *Ailede Ahlâk Eğitimi*, Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 15.

³ Mustafa Çağırıcı, "Ahlâk", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C. I, İFAV Yay., İst., 1997, s. 63; Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İst., 2000, s. 59.

kelimesi anlamlıdır. Daha açık bir deyişle salt zihinsel, bedensel veya muhayyile güçlerimizle kavranabilecek gerçekliğe işaret etmez. Tam tersine ahlâkı anlamlı kılan şey, insanın huyu, karakteri, seciyesi ve fitratıyla, bu kelimenin gerisinde bulunan ontolojik gerçekliğin uyuşması, uzlaşması ve kaynaşmasıdır.⁴ Somut olarak görülmese de “Ahlâk bir inanç ve düşünce sistemidir.”⁵

İslâm’da ahlâk kavramı, düşüncenin ötesinde daha çok sahada görülebilen bir uygulama alanıdır. İfade ettiği anlamların soyut olması münasebetiyle anlaşılması örnekleri arttırmak yoluyla sağlanabilir. Bu sebeple ahlâk kavramı ilkesel ahlâk, kural olarak ahlâk, ahlâkî niyet, ahlâkî eylem veya ahlâkî eylemlerin sonuçları bağlamında anlaşılabilir, bu tanımlamalar da uygulamada görülebilecektir.

Ahlâk toplumsal alanda bir irade beyanı olarak da görülebilir.⁶ Temele ahlâkiliği alarak uygulamaya konulan eylem, sonucunda bir arzu veya talebin yerine getirilmesini hedefler. Ahlâklı olmak Müslüman insan tipinin ana özelliğidir⁷, ilimden irfana, ibadetten, ihsana, ihsandan güzel ahlâka doğru yönelmek zirve noktadır.

“Ahlâk bir uygulama alanı ve irade beyanı ise bu alanı ve iradeyi şekillendirecek, sınırlandıracak ve ona referans olacak olan nedir?” sorusu akla gelebilir ki, bu da bizi “ahlâkın kaynağı nedir?” sorusuna yöneltebilir. “Ahlâk bir değerdir” denildiğinde ise “onu şekillendirecek, sınırlandıracak, ona kaynak olacak olanın üst bir değer olması gerekir” düşüncesi akla gelebilir. Bu sebeple ahlâk ne sadece normatif ilkelere, ne sadece iyi niyete, ne sadece eylemlere, ne de sadece eylemlerin amacına indirgenebilir.

Referans Bağlamında Ahlâk

Bu başlıkla ilgili bilgilere girilmeden önce “ahlâk”ın re-

⁴ Burhanettin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslâm’a Giriş Ana Konularıyla Yaklaşımlar*, DİB. Yay., Ank., 2006, s. 194.; Çağırıcı, a.g.m., s. 63.

⁵ Aydın, a.g.e., s. 15.

⁶ Ahlâkî fiiller ahlâkın kendisi olmayıp onun sonuçları ve ortaya çıkardığı görünümüdür. (Çağırıcı, a.g.m., s. 63.)

⁷ Fazıl Tiyekli, *Kur’an’da Ahlâk*, Yılmaz Tic. Mat., Kahramanmaraş, 2007, s. 50.

feransının neliğini belirleme çalışmasının aslında bir içerik çalışması olduğu söylenebilir. Zira girişte de ifade edildiği gibi referans, ahlâkı şekillendirecek ve kaynak olacak olandır.

Bu bağlamda Kant haz ahlâkından (Hedonizm)* bahseder “tamamen kendiliğinden hareket ederek ‘iyi’yi arzulasmasını ahlâk”⁸ olarak algılar ki burada şahsî istekler, çıkarlar ahlâk ilkesine dönüşebilir.

Sokrat ve Platon ahlâkın kaynağını “iyi” idesinde görürken tüm ahlâkî eylemlerin evrensel biçimde ölçüldüğü ve değerlendirildiği bir kriter ve zemin olmasından bahseder; buna göre ahlâk evrensel değerler temellidir.⁹

Aristo ise Sokrat ve Platon’un ahlâk anlayışının içi boş bir iyi idesine dayandığını söyleyerek ahlâkın kaynağının insanın kendi pratik hayatı içerisinde aranması gerektiğini belirtir; bir anlamda ahlâkın toplumsallığına vurgu yapar. Ayrıca Aristo ahlâka insan aklının üzerinde bir statü verir ki bununla, insan aklının ahlâkî ilkeleri denetleme konumunda, bu ilkelerin doğruluğunu tespit edemeyeceğinden ahlâk dışı bir alanda kalabileceğini açıklar. Bu durum hangi hakla aklın ahlâkı denetleme ve sorgulama çabasında bulunabileceği gibi bir sorunu da ortaya çıkarmaktadır.¹⁰ Aristo’ya göre ahlâk bireyseldir denilirse ahlâkî ilkelerin toplumsal bir yapıtım aracı olmasına geçit bulunamayabilir.

Felsefe disiplini olarak ahlâk, temellerini iyi ve kötünün teşkil ettiği bir takım değer kavramıdır.¹¹ XVII. ve XVIII. Yüzyıllardaki İngiliz Ahlâk Felsefecileri ahlâkın doğuştan geldiğini öne sürerler.¹²

Aydınlanma dönemi İngiliz ahlâkçıları Ahlâk’ın kaynağını insanın duygusal boyutu olarak değerlendirmiş, man-

* Aristippos’un temsil ettiği ahlâk sistemi. (Hasan Küçük, *İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yay., İst., 1980, s. 482.

⁸ Tatar, a.g.e., s.197.

⁹ Hasan Küçük, a.g.e., s. 472, 473.

¹⁰ Tatar, a.g.e., s. 199.

¹¹ *Türk Ansiklopedisi*, C. I, Maarif Basımevi, Ankara, 1945, “Ahlâk” Mad., s. 237.

¹² A.y.

tıkçı Alfred Ayer ise: "Ahlâkın dil kullanım sorunu olduğunu düşünmüş" ve "dış dünyada ahlâki gerçeklik ve ahlâken iyi diye bir şeyin olmadığını"¹³ söylemiştir. Bununla da ahlâkın kaynağı insan duygusunda aranır ve ahlâkî fiiller sadece duygusal bir tatmine yol açan vasıtalar olmaktan öteye gidemez.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise* bazı felsefecilerin dini ahlâk, ahlâkı da din gibi kabul ettiklerini, onlara göre dinin bir ahlâk meselesi olduğunu, ahlâkın olduğu yerde dine ihtiyaç olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder.¹⁴ Din hedefleri itibarıyla ahlâk gibi kabul edilebilir, ancak ahlâk din yerine geçemez. Ne ahlâk dinin mutlak vazifesini görebilir, ne de din ahlâktan ibaret kalabilir.¹⁵ Ahlâk kaynak itibarıyla dîndir, tezahür itibarıyla dünyevîdir, sosyal hayatın, kısaca hayatın içindedir; ferdi ahlâkileştirmek, sosyalleştirmektir.¹⁶ Ahlâkın kaynağı Ahmet Naim'in Daru'l Fünun Medreselerinde okutulan kitabı, Ahlâk-ı İslâmiyye'de "Her yerde olduğu gibi kavâid-i ahlâkiyyeyi, vâcibât-ı insaniyyeyi, hayat-ı beşeri tanzim eden muâmelatın kavânîn-i nâzimesini insanlara ilk tâlim eden dindir"¹⁷ şeklinde özetlenmektedir. Mebâdi-u Felsefe İlmi Ahlâk adlı eserde Ferid* "Ehl-i Edyân'a göre ahlâkın menşei telkîni semâvidir ve ahlâkın ilk muallimleri Peygamberân-ı izamdır"¹⁸ ve "ahlâklılık çok büyük bir fazilettir"¹⁹ açıklamasında bulunur. Bu üç eser sahibi de ahlâkın

¹³ Tatar, a.g.e., s. 204.

* Burada Baltacıoğlu İslâm Filozoflarını ayırmamış; Mesela el-Kindî'den itibaren Müslüman filozoflar İslâm Ahlâkının temelini Kur'an ve Sünnete dayandırmışlar, Felsefe'yi "hikmet-i ameliye" olarak ele aldıkları için Ahlâkın Başlıca konuları Felsefî Ahlak'ın da konuları arasında yer almıştır. (Çağırıcı, a.g.m., s. 71.)

¹⁴ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, Çev. Abdullah Özbek, Esra Yay., İst., 1996., s. 31.

¹⁵ Baltacıoğlu, a.g.e., s. 43, 44.

¹⁶ Baltacıoğlu, a.g.e., s. 44.

¹⁷ Ahmet Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye*, Sebilürreşad Kitaphanesi Yay., 1340, İstanbul, s. 5.

* 2. Soyadı yok.

¹⁸ Ferid, *Mebâdi-u Felsefe İlmi Ahklâk*, Vilayet Matbaası, Ankara, 1339-1341, Mukaddime'den.

¹⁹ Hüseyin Tevfik, *Mi'yâr-u Hüsn-ü Ahlâk* (Gazzâlî, İhya-u Ulumiddin, Tercümesi), İst., Matbaa-i Osmaniyye, 1305, s. 2, 3.

kaynağını din olarak vurgular.

İslâm'ın da ahlâk'ın kaynağını imanla ilişkilendirerek din olarak vurguladığı, “Allah’a inandım de; sonra dosdoğru ol”²⁰ ve Hz. Aişe'nin naklettiği “Hz. Peygamberin ahlâkının Kur'an olduğu”²¹ vb. rivayetlerde görülebilir; İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir.²² Sünnette ahlâk kelimesi sadece ahlâk olarak değil, “güzel ahlâk” olarak kullanılmaktadır.²³ Aslında “güzel ahlâkı tamamlamak” bütün peygamberlerin görevidir.²⁴ O zaman Allah, peygamberlerinden tevhid akidesinin tebliğinden sonra, insanlığı güzel ahlâka davet etmelerini istemiştir, denilebilir.

Ahlâkın kaynağının din olduğu düşüncesinin, hem ortaya çıkması hem de sonuçları itibariyle referans olarak huktan, dinden, görgü kurallarından ayrı değerlendirilebileceği ifade edilir. “Ahlâk: Çoğunluk toplum tarafından benimsenmiş davranış kodlarını temin eden görgü kurallarından, hukuk ve dinden ayırt edilir. Görgü kuralları, ahlâkla ilişkili olan eylem türlerinden daha az ciddi olduğu düşünülen davranış için kullanılır. Hukuk ise ahlâktan belirli kuralları, yasaları, yaptırımları yorumlayıp cezalar veren resmî görevlilere sahip olmak bakımından farklılık gösterir.”²⁵ Hukuk ahlâk ilişkisi ise şu cümleyle özetlenebilir: Ahlâk, insan davranışlarını iyi veya kötü diye nitelendirerek toplum hayatında düzenleyici rol oynayan ancak devletin yaptırım gücünden yararlanmayan kurallar ise de; ahlâk kuralları hukuk düzeni içinde dolaylı olarak etkinlik gösterirler. Örneğin:

²⁰ Müslim, *İman*, 13.

²¹ Müslim, *Misafirun*, 139.

²² Çağırıcı, a.g.m., s. 68; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. I., TDV. Yay., İst., “Ahlak” Mad., s.1.; Ahmet Ağırakça, “Ahlâk”, *Şamil İslâm Ans. C. I.*, Şamil Yay., İst., 2000, s. 111.

²³ Ebu Davud, *Sünnet*, 15; Tirmizî, *Birr*, 33, 55; Müslim, *Müsafirun*, 201; İbn Hanbel, II, 381.

²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslâm*, C. III., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., V. bs., Ankara, 2013.

²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2005, Ahlâk Mad., s. 28.

Türk hukukunda ahlâka aykırı sözleşmeler geçersiz sayılır.²⁶

Fenomenolojik açıdan bakıldığı zaman ise ahlâk “kişinin başkası için iyi olan şeyi kendisi için de iyi olarak kabul etmesidir.”²⁷ Görülüyor ki bu ahlâk algısında da ahlâkı denetleyen ve değerlendiren üst bir anlayış(din) değil, kişilerin kendi düşünceleri ve fiilleridir. Oysa ahlâkın ferdî değil, toplumsal olduğu belirtilmişti. Buna rağmen ahlâkı farklı tanımlayarak bireysel düzeyde kurallar ve yaptırımlardan oluşan bir paradigma olduğu şu ifadelerle açıklanır: Ahlâk birey tarafından bağlayıcı/baskın görülen ve onun herkesçe benimsenmesini istediği davranış rehberi anlamına gelebilecek şekilde yorumlanabilir. Ahlâkın bu anlamında, o, bir toplum ya da grup tarafından ortaya konulan davranış kodu yerine bir birey tarafından kabul edilen bir davranış rehberine gönderme yapar.²⁸

Mutlak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan kurallar bütünü, insanların kendilerine göre, yaşadıkları veya kendilerine rehber edindikleri ilkeler bütünü, ya da kurallar toplamı²⁹ diye terim anlamıyla tanımlanmasına rağmen, ahlâk iyi ve kötü olan tüm huyları içerir. İslamî literatürde “hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; iyi huylar “mehâsinü’l-ahlâk, mekârimü’l-ahlâk, kötü huylar ise sûü’l-huluk, el-ahlâku’s-seyyie gibi terimlerle karşılanmıştır.”³⁰ Kur’an’da ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte bu anlamda iki surede (Şuara 137 ve Kalem 4) “hulk” kelimesi geçmektedir. Bunun yanı sıra gene Kur’an’da *takva*, *hidâyet*, *sırat-ı müstekîm*, *hayır*, *amel-i salih*, *ma’ruf*, *ihsan*, *istikâmet* gibi iyi özelliklerin yanında, *fahşâ*, *münker*, *seyyie*, *hevâ*, *israf*, *hatie*, *bağy*, *fücur*, *zulüm*

²⁶ *Hukuk Sözlüğü*, Derin Yay., İst., 2002., Ahlak Mad., s. 23.

²⁷ Çağırıcı, a.g.e., s. 68.

²⁸ Robert Sokolovski, *Pictures, Quotations and Distinctions*, Notre Dame: Universty of Notre Dame Press, 1992, s. 245.

²⁹ Cevizci, a.g.e., s. 28.

³⁰ Cevizci, a.g.e., s. 28.

³¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. I., s. 1.

gibi kavramlarda *kötü ahlâk* anlamında kullanılmaktadır.³¹ Buradan hareketle herkes mutlaka ahlâk sahibidir. Kötü huy sergileyen kişi ahlâkı olmayan anlamında “*ahlâksız*” değil, sadece ahlâkî erdemlerden mahrum anlamında “*kişiliksiz*” olarak adlandırılabilir.

Özet olarak kaynağı ister dine, ister felsefeye ister akla, isterse başka bir otoriteye dayansın, insanlar arası davranışların bir bölümü, daima iyi ve kötü gibi değer yargılarına göre ele alınıp, değerlendirilecektir; bu değerlendirmelerin olduğu yerde ahlâkî davranışlar söz konusudur.

Kâzım Nâmî'nin Hayatı

Türkçe öğretimi tarihinde çok önemli bir isim olan³² Kâzım Nâmî Duru 1877 de Üsküdar'da doğmuş asıl adı Mehmet Kâzım'dır. Nâmî adını şiirlerde kullanır. Selânik Askerî Rüştiyesi'ni bitirir, Manastır Askerî İdadisi'ne gider³³ Kâzım Nâmî, Rüştiye mektebinde Abdürrahman adında bir başmuallimle arkadaş olur. Bir gün kendisine, mektebinde ders okutup, okutamayacağını sorar. Aldığı müspet cevap üzerine Abdürrahman Efendi Din dersleriyle, Arabî ve Farisî derslerinden başka bütün dersleri ona verir. İşte Kâzım Nâmî'nin hocalığa başlaması ve hocalığa olan aşkı bu şekilde başlamıştır.³⁴ Hocalık merakı Kâzım Nâmî'de pedagoji öğrenme isteği uyandırır. Eline bir Fransızca pedagoji kitabı geçer, okumaya başlar, edebî kitapları çok güzel anladığı halde, pedagoji kitabından bir şey anlamaz. Bir psikoloji kitabı tedarik eder, ondan da bir şey anlamaz. Bunun üzerine Fransız muallim mekteplerinde okutulan “Anatomie et physiologie applique sur hygiene” adında bir

kitap getirtir. Bu kitabı bir doktor arkadaşıyla okur ve anlar.³⁵ Kendisi ayrıca

³¹ A. y.

³² Kâzım Nami Duru, “Bir Otodidakt” *İlköğretim Dergisi*, C. 6 Sayı: 103-104-105-108, 115-120, 1942, s. 1301.

³³ A.y.

³⁴ Duru, a.g.m., s. 1477.

³⁵ Fahri Temizyürek, Fatma Dinçer, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihinde Önemli Bir İsim: Kâzım Nami Duru Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 10 Sayı 19 (Bahar 2014) s. 175.

Fransızca'dan 'Çocuk Bahçesi Rehberi' adlı bir kitap çevirmiştir.³⁶

1899 yılında Harp okulundan mezun olur, subay olduktan sonra Tiran'da redif taburunda görevli iken fahri öğretmenlik yapar. 1901 yılında tabur kâtibinin kızıyla evlendirilip Berat'a gönderilir. Eşi ile özellikle çocukların eğitimi konusunda görüş ayrılıklarına düştüğü için ayrılır ve Sabiha Hanım'la evlenir ve ölene kadar onunla yaşar.

1903 yılında Selanik'te bulunan üçüncü orduya yaver olarak atanır. İdâdide öğretmen vekilliği, Hamidiye Sanayi Mektebi'nde Hendese ve Fizik öğretmenliği, Ravza-î Sıbyan Mektebi'nde Alfabe öğretmenliği, Mission Laigue Française'de Türkçe öğretmenliği yapar.³⁷

Kâzım Nâmî Duru, Osmanlı dönemi ilk ana sınıfının kurucusudur. Mondros Ateşkes Antlaşması yıllarında medrese ve iki ayrı okulda Edebiyat, Türkçe ve Tarih öğretmenliği yapmıştır. Hükümet değişince bu görevlerden kendi isteğiyle ayrılarak özel bir okulda Edebiyat öğretmenliği yaparak, geçimini sağlamıştır.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Muallimler Cemiyeti'nin reisi-
sidir.³⁸ Bu sırada Yunanlılar Eskişehir'i alıp, Ankara'ya doğru ilerlemektedir. Kâzım Nâmî ailesini alarak Kayseri'ye gitmiştir. Köylü kadınlarının kahramanca vatan işine sarılmaları Kâzım Nâmî'yi derinden etkiler. Sakarya Savaşı kazanıldıktan sonra tekrar Ankara'ya döner.³⁹

1918'de silah bırakımı zamanında Kâzım Nâmî Medrese-tül-Vaızın'de İctimaiyat ve Terbiye, Çapa Kız Öğretmen Okulu'nda Edebiyat, Mercan Sultanisi'nde de Türkçe ve Tarih öğretmenliği yapar. Kurulan yeni hükümet, Kâzım Nâmî'yi medreseden ve Kız Öğretmen Okulu'ndan atar. Mercan Sultanisi'ndeki görevini de Vefa Sultanisi'ne nakleder,

³⁶ Yahya Akyüz, "Anaokullarının Türkiye'de Kuruluş ve Gelişim Tarihçesi". Milli Eğitim Dergisi, Sayı 132, 1996.

³⁷ Temizyürek, Dinçer, a.g.t., s. iii.

³⁸ Kâzım Nami Duru, *Cumhuriyet Devri Hatıralarım*, İstanbul, 1958, Sucuoğlu Matbaası, s. 177.

³⁹ *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 10 Sayı 19 (Bahar 2014) s.178.

buradan da Kâzım Nâmî kendi isteğiyle ayrılır. Türk Dünyası gazetesini çıkarmaya başlar. Gazete önce rağbet görür fakat Millî Müdafaa taraflılığı yaptıkları için kısa sürede sansüre uğrar.⁴⁰

Kâzım Nâmî 19 Mayıs 1923 yılında Beykoz, 26 Mayıs 1923'te Validebağı Darüleytamı müdürlüğüne atanır. Eşini de Validebağı Darüleytamı'nda müdür yardımcılığı görevine verirler. Bu okulda müdürlüğün yanında Edebiyat derslerini de üzerine alır.⁴¹

1935 yılında Atatürk'ün isteğiyle Manisa ilinden mebus olur.

1939'da Bulgaristan'a oradan Yunanistan'a gider, eğitim sistemlerini araştırır. 1940 yılında kızını da yanına alarak gezme amacıyla Suriye, Şam ve Beyrut'a gider. Ankara'ya dönünce, milletvekilliği vazifesini layığı vechile yapmadığını düşünerek, yabancı ülkeleri gezmekten vazgeçer. Kendini, elinden geldiğince Manisalılara hizmet etmeye adar. 1947 yılında Demokrat Parti'nin kurulmasıyla çoluk çocuk bu partiye geçerler. Bu iş Ticaret Odasındaki işine mânî olmamıştır. Yılda bir iki defa izin alır ve bazı illerde konuşmalar yapar ve bazı gazetelerde yazılar yazar. Bu yazıların Halk Partisi tarafından farklı algılanması nedeniyle 1948 yılında Ticaret Odası genel kâtipliğinden bu yazıları yazmaktan vazgeçmesi gerektiği aksi takdire işinden çıkarılacağı ihtarı gelir. Kâzım Nâmî aldırılmaz ve yoluna devam eder. En sonunda 1950 Ocak ayında yaş haddi bahanesiyle tazminatını vererek Ticaret odasından atarlar.⁴²

Bundan sonra Karaköy'deki Saint Benoit Kız Ortaokulu'nda iki yıl Türkçe öğretmenliği yapar. Müdür muaviniyle arasının açılması üzerine bu okuldan ayrılır. Harbiye'de Ermeni Lisesi'nde Coğrafya öğretmenliği yapar. Burada bir buçuk yıl çalıştıktan sonra oradan ayrılır ve Ticaret Odasında çalışırken bir arkadaşıyla ortak çıkardıkları Türk, Anglo-

⁴⁰ Duru, a.g.e., s. 3.

⁴¹ İhsan GÜNEŞ, *Türk Parlamento Tarihi: TBMM V. Dönem (1935-1939)*, C. II., TBMM Basımevi Müdürlüğü. Ankara, 2001, s. 537.

⁴² Duru, a.g.e.,s. 66.

Amerikan Postası adlı derginin yayınıyla ilgilenir.⁴³

Boş durmayı sevmeyen Kâzım Nami aynı zamanda okullarda dersler verir ve Dil Kurumuyla da yakından ilgilenir.

14 Ekim 1967'de İstanbul'da vefat eder ve Zincirlikuyu mezarlığına defnedilir.⁴⁴

Cumhuriyet döneminin ilk yılları, aydınların eğitim sistemine hâkim oldukları bir dönemdir. Bu dönemde aydınlar görev aldıkları kademelerde yapısal değişikliklere önderlik etmişlerdir. Bu aydınlardan Kâzım Nâmî Duru da birçok yeniliklere imza atmıştır. Duru, hem Osmanlı, hem de Cumhuriyet döneminde yaşamış bir aydın olduğu için Cumhuriyet'in ilanından sonra, Türk eğitim sistemini daha iyi bir duruma getirebilmek için Batı'nın eğitimini incelemiş ve Türk eğitim sisteminde Atatürk İlke ve İnkılâplarına bağlı kalarak uygulamaya çalışmıştır. Cumhuriyet dönemi eğitimcilerimiz arasında Batı'nın eğitim sistemini bilinçli olarak incelemiş ilk aydınlarımızdan birisi olan Kâzım Nâmî toplumumuza pedagojik prensiplere dayanan eğitim anlayışını benimsetmek amacıyla yola çıkar. Bu nedenle eserlerini de bu ideale ulaşmak gayesiyle yazar.

“Kâzım Nâmî, hiçbir zaman tutucu olmamış, yeniliklere açık kalmış, inkılâpçılık ilkesi doğrultusunda ülkede yaşamı ve eğitim sistemini çağdaşlaştırma çabalarına girişmiştir. Karma eğitimi savunmuştur. Bunun, hem sosyal ve cinsel yaşamın sağlıklı gelişimi açısından; hem de kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği gidermek bakımından önemini belirtmeye çalışmıştır”⁴⁵ denilmektedir ancak, eğitimde tutucu olmamak evrensel eğitim ilkeleri ve amaçları doğrultusunda hareket edebilmektir. Oysa Kâzım Nami, 1924 yılında yazdığı bir yazıda; “devlet gibi okulun da lâik olması, ulusal eğitim, ulusal birlik gibi konuların soyut kalmayarak, gerçekleştir-

⁴³ Fatma DİNÇER, *Kâzım Nami Duru Hayatı, Eserleri ve Türkçe Öğretimine Katkıları*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Ens. Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007, s.51.

⁴⁴ Duru, a.g.e., s. 66.

⁴⁵ Fuat Baymur, *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri*, UNESCO: Türkiye Milli Komisyonu, Ankara., 1987, s. 79.

rilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.⁴⁶ Yazar bu konuda yalnız değildir zira 1. Maarif Şurasında Falih Rıfkı “bu münevver ve serbest hayat kadrolarını alaylı ve şarklı unsurlardan tasfiye ederek, ahlâk ve zihniyet tekâmülünü temin ettiği kadar gelecek zamanlara emniyetle bakabiliriz”⁴⁷ diyerek hedef koymuştur.⁴⁸

Eserlerinden Bazıları

Terbiye-i Vataniyede İlk Adım⁴⁹, Mektepte Ahlak, (Jules Payot’tan çeviri)⁵⁰, İş Ordusu⁵¹, Frobel Usulüyle Küçük Çocukların Terbiyesi (Çev.)⁵², Mekteplerde Ahlâk Nasıl Telkin Edilmeli?,⁵³ Nikomed, (Pierre Corneille’den Çev.)⁵⁴, Pedagoji Önünde Gazi⁵⁵, Tecrübî Pedagoji, (Richard Gaston’dan Çev.)⁵⁶, İlköğretim Dergisi,⁵⁷ Ortaokul İçin Tarih, Sınıf, III⁵⁸, Ziya Gökalp’tan Seçme Yazılar.⁵⁹

Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlâk Algısı ve Eğitimi

Toplumlar, toplumsal hayatla ilgili dönüşümlerini geçmiş bilgi ve tecrübeleriyle oluşturur ve geleceği bu temel üzerinden kurgularlar. Bu dönüşümü en çok etkileyen kavramlar toplumsal hayatta en fazla yer alan, hassasiyet taşıyan, genel de kültürel veya dîni temelli soyut kavramlardır. Dîni temelli olanların referans itibarıyla insan hayatında çok fazla yer aldıkları söylenebilir. Bu dönüşümde bazen daha katı bir din anlayışının, bazen de dinden uzaklaşarak yeni bir sosyal çizgi oluşturmanın hedeflendiği görülebilir. Genellikle yeni bir ahlâk alanı oluşturma ve sosyal hayatı ahlâk üzerinden dizayn etme gayretleri eski olandan, ihtiyaç olma-

⁴⁶ Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara, 1982, s. 150.

⁴⁸ Falih Rıfkı Atay, *Maarif Şûrası*, Ulus 20 Temmuz 1939.

⁴⁹ Selânik 1911.

⁵⁰ Selânik, 1913.

⁵¹ İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı Amire, 1916.

⁵² T.C. Maarif Vekâleti Neşriyatından, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1924.

⁵³ Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1925.

⁵⁴, Devlet Matbaası, İstanbul, 1927.

⁵⁵ Devlet Matbaası, İstanbul 1928.

⁵⁶ İstanbul Maarif Vekâleti, Devlet Matbaası, 1928.

⁵⁷ Ankara Maarif Vekillîği, Maarif Matbaası, Sayı: 98-108.

⁵⁸ Maarif Basımevi, Ankara, 1945

⁵⁹ Kenan Basımevi, İstanbul, 1940.

dığı, işe yaramadığı için vazgeçmek değil, yeniye sadece yeni olduğu için almak, ihtiyaç duyulduğu için tercih etmemek anlamına gelebilmektedir.

Cumhuriyetin ilk yılları da bu coğrafyada yaşayan farklı referanslara sahip insanların yapılan yeni düzenlemeler sonucunda hayata özgü anlam kaygıları ve anlam sapmaları yaşadıkları dönem olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, sonuçları uzunca yıllar görülebilecek olan bir evrilme ve kırılma noktası olmuştur. Zira toplum sadece siyasî, ve iktisadî alanla sınırlı olmayan din, ahlâk ve değer üçgeninde önemli değişikliklere icbârî uyma durumunda bırakılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında zaman zaman muktedir olanlar siyasî hedeflerine ulaşmak için toplumun dinî ve ahlâkî normlarını göz ardı etmekten ya da değersiz saymaktan çekinmemişlerdir. Bu dönemin sert ve tavizsiz geçmesine Osmanlı son döneminde yenileri açıldığı için, geri plana düşen, zaman zaman da ihmal edilen, “Medrese ve Ulema”nın döneme uygun yeni bir ahlâk algısı ve eğitimi geliştirememesinin sebep olduğu da öne sürülebilir. XVIII. Asrın ikinci yarısında başlayan, Cumhuriyetle tarih olarak biten ancak etkileri Cumhuriyet döneminde de devam eden Osmanlı Modernleşmesi, sürecin tamamlanması olarak ele alınabilir. Bir başka deyişle “kuruluş yıllarında benimsenen eğitim anlayışı, Osmanlının son dönemlerinde yaşanan modernleşme ve Cumhuriyeti kuran iradenin benimsemiş olduğu milliyetçilik, batıcılık ve bilimsellik anlayışını temellendirme ile eğitimde yaşanan yenileşme çabalarından etkilenmiştir.

Uygulamalara, zamanın yayımlanmış eserlerine⁶⁰ baktığında Osmanlı son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yılları ahlâk kavramının anlam kaymasına ve sapmasına uğradığı, referansını dinden ve değerlerden alan bir toplumsal düzenleyici olmaktan çıkarıldığı, “Seküler, Batı referanslı” bir algıya doğru kaydırıldığı dönem olarak da değerlendirilebilir. Bu yeni referans, toplumun yaşamak için ihtiyaç duyduğu bütün alanlarda etkili olduğu için, ahlâk algısının değişmesi

⁶⁰ Fatma Kılıç Denman, *Kadın Dergisi 1908-1909*, Kadın Eserleri Küt., Yay. İst., 2010.

de süreç içerisinde beklenen bir sonuç olarak ifade edilebilir.

Ahlâk algısı ile ilgili o devirde yaşayanlar ya da yazanlardan örnekler verilecektir. Ancak Cumhuriyetin tamamında ahlâk eğitiminin tarihi seyrini kısaca aktarmak gerekirse “Türkiye’de ahlâk eğitimi sekteye uğrayarak var olmaya çalışmıştır. Örneğin Cumhuriyet Dönemi öğretim programlarında ahlâk dersine baktığımızda, 1924 İlk mektepler Müfredat Programı’nda ‘Musahabât-ı Ahlâkiye ve Mâlumât-ı Vatanîye’ adı altında ahlak dersine yer verilmiştir. 1924 programından sonra 1926, 1936, 1948 ve 1968 yıllarında hazırlanan programlarda “Ahlâk” adı altında bir derse yer verilmiştir. 1975 yılına gelindiğinde, IX. Milli Eğitim Şûrası’nda 4. ve 5. sınıflarda 1 saatlik Ahlâk dersi yerleştirilmiştir. 1982 yılında ise, hazırlanan yeni anayasanın 24. maddesi gereği ‘Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi’ dersi zorunlu ders olarak ilköğretimin sınıflarında okutulması kararı alınmış ve günümüze kadar da gelmiştir.”⁶¹

Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı aydınların ahlâk ve din konusunda düşünceleri net, zihinleri dingin olmamasına rağmen, bu konudaki fikirlerini baskın paradigmanın etkisiyle sert bir şekilde ortaya koydukları görülebilir. Bazılarında ise aynı konuda birbirini nakzeden ifadeler bulunmaktadır. Osmanlının geri kalmasına dinin sebep olduğunu, ahlâkın kaynağının din olmadığını, bunu Batı aydınının ispat ettiğini ileri süren Celal Nuri İleri (1882-1936)⁶², dinî durumun zayıflamasının ahlâkı zayıflattığını ve aile ile milleti oluşturmada ihtiyaç duyulan malzemeyi dinden almamız gerektiğini ifade edebilmektedir. “Diyanet-i İslâmiyye’nin ferâmini (çerçeve) ahlâkiyyesini harfiyen ve sarîan icra ettirmek zan olduğundan pek kolaydır....Kavânîn-i tebdil ile aile esasını, aile ile millet teşkilatını yapmalıyız. Ve bu binayı inşa için lazım gelen malzemeyi Mekke-i Mükerre ve Medi-

⁶¹ Seval Yınlımez Akagündüz, Ümüt Akagündüz, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Ahlâk Eğitiminin Analitik Felsefe Bağlamında İrdelenmesi”, 1-3 Ekim 2012 Sinop Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim Bilimleri Araştırmaları Sempozyumu, <http://www.researchgate.net/>.

⁶² Hüseyin Karaman, “Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din ve Ahlâk İlişkisi” Diyanet İlmî Dergi, 2012/2, DİB. Yay., Ankara, 2012, s. 111.

ne-i Münevvere'den celb etmeliyiz.”⁶³ Bu tezadın sebebi devrin fikir cereyanlarına kapılmak olarak da ele alınabilir; zira dönemde taraftar bulan birçok paradigmanın yanında baskın olanın “eskiye ait olandan değersizleştirilerek vazgeçmek, yeniye kabullenmek” olduğu söylenebilir.

Bu dönemde yaşayan ve eser yazan Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) ise ahlâkın dine dayanması gerektiği kanaatindedir. Ahlâkî emirler aynı zamanda dinî emirlerdir. Din-den uzak ve din ile temellendirilmemiş olan ahlâk yok hükümündedir. Akseki din ile temellendirilmeyen ahlâkın menfaati ön plana çıkaracağı ve böyle bir ahlâkın her an yıkılabileceği düşüncesindedir.⁶⁴

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) ise “ahlâkın en mükemmel, en hakikî istinatgâhı din-i ilâhîdir” diyerek ahlâkın kaynağının dinden başka bir şey olamayacağını ve olsa bile bunun kabule şayan olamayacağı tespitinde bulunur.⁶⁵

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) din ve ahlâk arasında bir ayrışma olduğundan bahisle bunların ayrı ayrı olduklarını ve uzlaşamayacaklarını öne sürer. Ülken'e göre dinden hareketle ahlâk temellendirilemez; Ülken bunu savunurken Kant'taki ahlâktan hareketle dinin temellendirilmesi tezi- ne de karşı çıkar.⁶⁶

Nurettin Topçu (1909-1975) ahlâkı, doğuşu, evrimi ve gayesi itibarıyla dinle ilişkilendirir. Doğuşu ve evrimi bakımından ahlâk kurumları din kurumlarıyla beraber doğmuş, evrim geçirmiş ve toplum hayatında ahlâk kaideleri, geniş ölçüde dinin emir ve yasakları ile birlikte meydana gelmiştir. Gayesi açısından ise din gibi ahlâk da iradeli davranışları konu edinir; her ikisinin de gayesi insanın ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuzluğa doğru yöneltmektir.⁶⁷

Kâzım Nâmî de Cumhuriyetin dönüştürme ve değiştirme çabalarına eğitim sahasında büyük destekler vermiş,

⁶³ Karaman, a.g.m., s. 112.

⁶⁴ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (Sad.: Ali Aslan Aydın), Nur Yay., Ankara, 1991, s. 7.

⁶⁵ Karaman, a.g.m., s. 117.

⁶⁶ Karaman, a.g.m., s. 118.

⁶⁷ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergah Yay., İstanbul, 2005, 29, 30.

alanındaki gayretlere omuz verecek çalışmalar yapmış, eserler ortaya koymuş eğitimcilerden birisidir. Kâzım Nâmî'nin “*Ahlâkı Nasıl Telkin Etmeli?*” adlı Osmanlıca kitabı üzerinden Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlâk algısı ve Ahlâk Eğitimi üzerinde durmaya çalışalım. Eserin ahlâk algısı ve eğitimi üzerine vermeye çalıştığı bilgiler kendi içerisindeki düzeni bozmamak adına sayfa takip edilerek sunulmaya çalışılacaktır.

Kâzım Nâmî'nin Ahlâk Algısı ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirme

Kâzım Nâmî, döneminde ahlâkî bozulmanın sadece Türkiye’de değil, bütün dünyada önemli bir problem olduğundan bahisle “ahlâkî terbiye meselesi son zamanlarda bütün dünyayı şiddetle meşgul ediyor. Bunun için her memlekette cemiyetler teşekkül etmekte, beynelmilel ahlâk kongreleri toplanmaktadır. Cihan harbinden evvel de ahlâkî terbiye medenî memleketlerde büyük bir ehemmiyetle nazar-ı dikkate alınıyordu, fakat bu korkunç harbin neticeleri, halkın ahlâkı üzerinde öyle fena tesirler yaptı ki, milletlerin hayatı, refahı için ictimâî nizamın daha kuvvetli olması lazım geldiğini düşünenler ve bilenler bir müstevlî hastalık gibi dünyayı saran bu müthiş âfete karşı daha kuvvetli mücadele etmenin yolunu aramaya koyuldular”⁶⁸ diyerek ahlâkın toplum hayatı için vazgeçilemez bir olgu olduğunu kabul etmektedirler.

Kâzım Nâmî kitabında eğitim ve ahlâkla ilgili sürekli olarak Batı’lı bilim adamlarının düşüncelerine müracaat etmiş ve onları referans olarak kullanmıştır. Ahlâkın bu derece bozulması konusunda G. Belot’un “hâkim olan ictimâî tarz, kendine uygun terbiyevî tesirlerden mürekkeb bir mecmu yaratır.” ifadelerine yer vermiş, çoğu kez Batı referansları kullanmıştır. Kitabın bir yerinde yarım sayfa İslâmî referanslardan bahsederken “bizim nazarımızda din, bütün hadiseler gibi; ahlâkı da kendi sahasından hariç görmez. “Rutab, Yâbis ancak Kur’an’dadır ”* ayet-i celilesi

⁶⁸ Kâzım Nâmî, *Ahlâkı Nasıl Telkin Etmeli*, Kanaat Matbaası, 1925, İstanbul, s. 3.

*En’am 59.

bütün mevcûdât gibi ahlâkı da din çerçevesi içine alır. Bütün dinler ahlâkî umdeleri kendi esasları adâdine idhal ettiği gibi İslâmiyet de bütün ahlâkı kendinde mündemic görür. Peygamberimiz Efendimiz ahlâkın küçük şâibeden masûn, mükemmel enmûzecidir: “Ve inneke laalâ hulugın azîm”.⁶⁹ “Muhakkak ki sen âlî bir ahlâk üzeresin.”[♦] Kendileri hüsn-ü ahlâkı tamamlamak için gönderildiklerini bir hadis-i şeriflerinde zikir buyuruyorlar. İslâmiyetin ahlâk hakkındaki bu nokta-i nazarına hiçbir diyecek yoktur⁷⁰; “yalnız din üzerine müesses bir ahlâk bu ihtiyaca hakikaten derin bir cevap verebilir”⁷¹ ifadelerine yer vermesine rağmen sosyal hayata ahlâkı yansımalar ve eğitimle ilgili olarak din temelli ahlâkı davranışlardan bahsetmemektedir. Başlangıçta ahlâkın referansı konusunda dînî kaynaklarla kanaat açıklanırken neden daha sonra tamamen Batı kaynaklı açıklamalara meyledilmiştir diye düşünülürse; “Baticılık hareketi ile ilişkilendirilen Celal Nuri İleri ile Anadoluculuk hareketinin kurucularından felsefeci ve sosyolog Hilmi Ziya Ülken’in düşüncelerinde, din-ahlâk ilişkisi noktasında ahlâkı din ile temellendirmeyerek ahlâkı dinin dışında başka bir kaynakla temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan esas problem: Ahlâkî rölativizm ve şüpheliliktir⁷² cevabı verilebilir.

Birinci Dünya savaşıdan sonra “bozulan iktisâdî hayatın ahlâkın bozulmasına sirayet etmiş olduğu ifade edilirken, ahlâkla ilgili bu gidişe dur diyecek kimdir sorusuna ilk merhalede verilen cevabın “ailelerden çok bir şey bekleyemeyiz, bugünkü aileler, dünküler kadar gâilesiz değildir. Eski-den ana, baba çocuklarıyla az çok uğraşmaya muvaffak olurlardı; fakat bugün, bilhassa iktisâdî amillerin tesiriyle ebeveyn vazifeyi tamamıyla değil, hatta nâkıs bir surette bile yapmıyor. ‘Kenarına bak bezini al, anasına bak kızını al’

⁶⁹ Muvatta, *Hüsnü'l-Hulk*, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381 (Kitapta kaynak verilmemiştir.)

[♦]Kalem 4.

⁷⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 8.

⁷¹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 66.

⁷² Karaman, a.g.m., s. 124.; Recep Kılıç, “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, Felsefe Dünyası, S.8, Temmuz 1993

meselenin hükmü eskisi kadar doğru değildir.”⁷³ Ailenin ahlâk eğitimi ya da genel eğitim konusunda fonksiyonel olmadığı düşüncesi isabetli değildir. Aile bu konuda daima göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahiptir.⁷⁴ Yazar ahlâk eğitimi konusunda kitabın başından-sonuna kadar tek vazifeli/sorumlu kurum olarak okulu ele almaktadır. Bu yazarın şu sözleriyle teyit edilebilir: “Fakat ahlâkî terbiye nasıl telkin edilir? İyi ahlâk i’tiyadları nasıl kazandırılır? İşte mektep muallimlerince bilinmesi lâzım gelen şey, bunu teyyüd edecek usullerdir”⁷⁵ ifadesiyle tüm sorumluluğu okula vermiştir ki bu hem sosyal bir kurum olan ailenin çocuk eğitimi konusundaki ağırlığını hem de eğitim basamağında önemli bir model olan anne- babanın bu etkisini göz ardı etmek demektir.

Eğitimde şiddet dînî ve insanî bir araç olarak düşünülemez. Kâzım Nâmî’nin “şimdiye kadar ahlâk nasihatlerle, okşamak, yahut korkutmakla verilmeye çalışılırdı. “Dayak cennetten çıkmadır.” sözü atalarımızdan kalmış en doğru sözlerden biri addolunurdu. Kanunun men’ine rağmen, birçok muallimlerce, dayanın terbiyevî kıymeti vardır. Ziya Paşa merhum ‘nush ile yola gelmeyi etmeli tekdir-tekdir ile uslanmayanın yani hakkı kötektir demişti ” ⁷⁶ cümleleri onda ‘şiddete meyilli bir usule yol açar’ diye düşünülebilse de önceki sayfalarda⁷⁷ eğitimde şiddet konusunu eleştirdiği görülecektir ki; “Muallim kâni olmalıdır ki korkutmak terbiyevî bir şey değildir; çocuğa muhabbet, hürmet telkin etmek muvaffak olmanın ilk amillerindendir ”⁷⁸ diyebilmektedir. Gene yazar kitabının başka bir yerinde “çocuklara karşı hâkimane davranmanın, şiddet göstermenin bir fayda vermeyeceği tecrübe ile sabittir. Böyle sertlikle dayakla büyüyen çocuklarda

⁷³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 6, 7.

⁷⁵ Eğitim olgusunun nerelerde gerçekleştiği sorusu akla ilk olarak aileyi getirmektedir. Aile hem sosyalleşme alanı hem de eğitim alanıdır. Ailede yapılan eğitim özellikle ilk çocukluk yıllarında hafife alınamayacak bir eğitimidir. (Doğan, Ege, a.g.e., s. 39.)

⁷⁵ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 7.

⁷⁶ A.y.

⁷⁷ Kâzım Nâmî, a.g.e., s.7.

⁷⁸ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 47.

hiç arzu edilmeyen huylar, meselâ duygularını saklamak yalan söylemek, kin gütmek, riyakârlık etmek.. gibi çok ahlâkî nakisalar yerleşiyor”⁷⁹ ifadeleri ile doğru bir tespitle bulunmuştur.

Ahlâkî davranış toplumsal hayatta ortaya çıkar, dolayısıyla bireyin ahlâklı olduğunu iddia etmesi test edilmemiş bir düşünce olmaktan ileri gidemez. Yazar da⁸⁰ “tek başına yaşayan bir fert mevcut olsaydı, onun için ahlâk tasvirine bile ihtiyaç olmazdı, ahlâk ancak cemiyet hayatının mevlûdudur, cemiyet içinde, cemiyet için mevzubahis olabilir. Binaenaleyh ahlâkın bu ictimâî olan esasını göz önüne getirerek ferdi, cemiyet içinde hayırlı kılacak bir şekilde yetiştirmek, din, mezhep, tarikat, sınıf, mevki farklarının tevlîd ettiği buğzlardan çocuklarımızın nezih yüreklerini korumak, oraya insanî bir ahlâkın i’tiyadlarını yerleştirmek lazım gelir”⁸¹ ifadelerini kullanmıştır. Aynı zamanda “*din, mezhep, tarikat, sınıf, mevki farklarının*” olmadığı seküler bir ahlâk algısından bahsetmektedir ki bunu realize etmek mümkün değildir; zira önceki açıklamalarında ahlâkın referansı olarak dinden bahsetmişti ki, dinler üstü bir ahlâk nasıl, kime, neye göre, niçin gibi birçok istifhamı beraberinde getirir.

Kitapta sıkça Osmanlıda din ve mezhep husumetinden bahsederken bundan kaynaklanan başka bir de ahlâk zafiyeti sebebiyle burjuvanın işçinin hakkını vermediği ve işçinin ezildiği ifade edilir.⁸²

Yazar “mekteplerimizde ahlâkî terbiyenin ilmî bir usul dahilinde verildiğini iddia etmeyeceğim; ta’lîm mesleğine büyük bir aşkla ittisâb edenlerin çoğu maalesef bu vukuftan pek az nasip almışlardır; çünkü bizde klasik ahlâk tedrisâtı öteden beri ya kitaptan okutarak izah etmeye, yahut bir musâhabe şeklinde idare eylemeye münhasırdır. Halbuki ahlâk kitaptan öğretilmediği gibi nasihatle de telkin edilemez” diyerek sadece yaşadığı dönemin dikkate aldığı gözlem-

⁷⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 55, 56.

⁸⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 9.

⁸¹ A.y.

⁸² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 10.

lenebilir. Halbuki Sıbyan Mektepleri ve Medrese ders programlarının⁸³ yazarın düşüncesini teyit etmediği görülebilir. Bu programlarda zaman zaman düşüşler olsa da devrine göre ihtiyacı karşılayan bir eğitimden bahsedilmektedir.

Ayrıca yazarın bazı değerlendirmelerinde özel durumları genel geçer ifadelerle dillendirdiği ve öznel bir ahlâk anlayışının yanında olduğu söylenebilir. “Ders esnasında çocuğun yerinden kımıldanması, gözlerini muallimin gözlerine dikmesi, ders dinliyor gibi görünmesi bir muallim için istihsâl edilmiş en büyük ahlâkî muvaffakiyettir. Teneffüste muallim uzaktan bakar; vazifesi çocukların birbirini itip, düşürmemelerine, birbiriyle kavga edip başlarını, gözlerini yarmamalarına dikkat etmeye münhasır kalır. Muallim çocuğun fevkinde bir mahluk olduğuna kâildir. Çocuğa yüz vermek, maazallah, muallimliğin şerefini kırar; bazı genç muallimlerin, yeni öğrendikleri fikirleri yanlış tatbik etmeye kalkarak, çocuklarla horon tepmeye başladığını gören ağırbaşlı muallim bundan son derece müteessir olur. Ahlâkın başı korkudur; çocuk muallimden korkmalıdır. Çocuğun muhabbetine itimad edilmez; kendini çocuğa sevdirmeye çalışmak manasızdır. Kaşlar çatılınca çocuk tir tir titremeli, bir bağıınca herkes bir tarafa sinmelidir.”⁸⁴ • ve “Halbuki bizde çocuk tetkik edilmez. Çocuğa adeta bir rakip gözûyle bakılır; hele pek zeki bir çocuk, hatırına gelen herhangi bir suali hocasına sormak küstahlığında bulunursa o çocuk muallimin, menfuru olur, gider. Bu çocukla muallim arasında itiraf edilemeyen bir muhâsame başlar. Bunun pek çok misallerine şahit olmuşuzdur.”⁸⁵ ifadelerinde Kâzım Nâmî eğitimde metot ve ilke olarak benimsenmeyen konulardan

⁸³ Ömer Özyılmaz, T.C. Kültür Bakanlığı, Yayınları / 2850, Ankara 2002, s. 23-24.

⁸⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 13.

• Bilgiler çelişmektedir. “Çocuklardan körü körüne itaat ve inkiyad isteyen, onları lüzum ve hikmetini anlamadıkları sıkı bir nizâmat ve mücâzat silsilesiyle tahdit ve takyid eden, şahsiyet ve seciyelerin inkişâfına müsaade etmeyen teavün ve tesanüd hislerinin tesisine imkan bırakmayan mektep, ancak mutkaliyet idarenin istediği fertleri yetiştirebilir.” (Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 14.)

⁸⁵ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 14.

bahsetmektedir.

Zamanındaki Ahlâk dersi (Musahabat-ı Ahlâkıyye ve Ma'lûmât-ı Vataniyye dersleri) müfredat programlarından bahsederken “dersin gayesini gençlere Türkiye Cumhuriyeti'nin bir vatandaşı olmak sıfatıyla malik oldukları hak ve vazifeleri tanıtmak, bütün hareketlerinde hakim olması lazım gelen ahlâk esaslarını telkîn etmek velhasıl millî ve insanî vazifelerini takdir ve ifâ edebilecek bir hale getirmektir” şeklinde özetlemektedir.⁸⁶ Ahlâkın, yazarın da kitabın başında din referanslı olduğunu ifade etmesi ve evrensel olduğunu açıklamasından sonra, - bir yönüyle millî bir karakterinin olduğu kabul edilebilir ancak - millî bir ahlâktan bahsetmek ve iyi vatandaş yetiştirmek için ahlâk dersinin müfredatta yer almış olması ne derece doğru olabilir? Zira ahlâk “bir düşünce ve inanç sistemidir. İnsanları bir arada tutan manevî bağlardır..... Manevî sistemlerin en ilerisi olan dinler bile büyük ölçüde birer ahlâk sistemidir.”⁸⁷ Bu noktada ahlâkın bir yönüyle evrensel özellik taşıdığı ifade edilebilir.⁸⁸

“Bu devrede (ilkokul ilk sınıflarında) çocuklara mücerred ahlâk kaidelerini öğretmekten ziyade kendilerine ahlâkî ve ictimâî i'tiyadlar kazandırmak lazımdır”⁸⁹ cümlesi ahlâkî erdemlerin kazandırılma zamanı hakkında isabetli bir düşünce serd etmektedir.

Yazar genellikle eğitimle ilgili görüşleri, siyasi mülâhazalarını ve geçmişle ilgili tasvip etmediği değerlendirebilecek

⁸⁶ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 15.

⁸⁷ Recai DOĞAN, Remziye EGE, *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ank., 2013, s. 154.

⁸⁸ Yazarın genel anlamıyla millî ahlâk düşüncesi 15-23 Şubat 1943 tarihinde düzenlenen II. Milli Eğitim Şurası Gündeminde Okullarda Ahlâk Terbiyesinin Geliştirilmesi başlığı altında şöyle görülür: “Türk ahlâkının sosyal ve kişisel prensiplerinin belirtilmesi, ilk ve orta dereceli okullarda bu prensiplerin gerçekleşmesini sağlayacak tedbirlerin düşünülmesi mesleki ve teknik, okullarda ayrı prensiplerin iş ahlâkına da tatbiki, bu tedbirlerin programa bağlanması, Ortaöğretim kurumlarındaki sosyoloji ve ahlâk dersleri programının bahse mevzu prensipler bakımından incelenmesi, Yükseköğretim gençliğinde ahlâk prensiplerine bağlılığın işlenmesi, talebenin okul dışı durumlarının murakabesi meselesinin incelenmesi.

⁸⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 16.

düşüncelerini de açıklar. Takip eden cümlelerde öğrenmenin sürece dahil olmak ve isteyerek katılma ile mümkün olabileceğinden hareketle “Çocuklardan körü körüne itaat ve inkiyad isteyen, onları lüzum ve hikmetini anlamadıkları sıkı bir nizâmat ve mücâzat silsilesiyle tahdit ve takyid eden, şahsiyet ve seciyelerin inkişâfına müsaade etmeyen teâvün ve tesânüd hislerinin tesisine imkan bırakmayan mektep, ancak mutlâkiyet idaresinin istediği fertleri yetiştirebilir”⁹⁰ denilmektedir. Aynı şekilde Eğitimin Siyasi Temelleri konusundan kaynaklı olarak eğitimin amacının sistemin amacından ayrı olamayacağını vurgular ve öğrencilerin “Türk Cumhuriyetinin hür, faal, müteşebbis, vazifeşinas, salahi-yatdâr vatandaşları olarak yetişir ”⁹¹ ifadelerini kullanır.

Kâzım Nâmî öğretmenlerimize ahlâk dersinin konusu ve metoduna dair bilgileri sitayişle bahsettiği Fransa’nın 1887 de yayımladığı talimatnâmeden aktarır, “biz onları unutmak değil, muallimlerin yeniden tefekkürüne arz etmek emelindeyiz, hususiyle ilk mektepte bu (Ahlâk dersi) bir ilim değil, hür iradeyi hayra meylettirmek sanatıdır”⁹² denir. Ahlâk dersinin kazanımları konusunda ise ahlâk dersi “insanda, bizzat insan, yani bir yürek, bir zeka, bir vicdan inkişâf ettirmeye çalışır” ifadesini kullanır ve ahlâkın mantıkî izahlardan çok hislere heyacana , muhakemeden ziyade kalbe hitab ettiğini vurgular.⁹³

Yazar öğretmene öğüt verirken hangi ahlâk sorusuna “lâik, demokrat ahlâk” cevabı ile eğitiminin hedefini gösterir,⁹⁴ bu da kitabın başındaki ahlâkın referansında verdiği bilgilerle çelişmektedir; zira lâik ahlâkın insan fitratında karşılık bulması zordur. Ahlâk vicdanî ilkeleri muhtevî olduğu için, bu ilkelere uyduğu zaman karşılığının nasıl ve kim tarafından verileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Lâik ahlâkın böyle bir kurumu yoktur. Eğer farklı dine mensup insanlara karşı ahlâkî davranış söz konusu ise bunu İslâm

⁹⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 17.

⁹¹ A.y.

⁹² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 18, 19.

⁹³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 18.

⁹⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 19.

uygulamaları ile göstermiştir. Yazar demokrat ve lâik ahlâktan bahsederken dinî atıflarda bulunmayı -bil'akis çocukların büyük kısmı, kendilerini kainat etrafında insanların babası olan bir Allah fikriyle, bir Hristiyan, yahut bir Musevî dininin ananeleri, akideleri, amelleriyle ünsiyet ettiren dinî bir ders almış, yahut almakta bulunmuş olarak mektebe geliyor; bu din vasıtasıyla, bu dine has şekiller altında ezeli kevnî olan ahlâkın esaslı malumatını da almışlardır; lâkin bu malumat çocuklarda henüz filizlenmeye başlayan cılız bir tohum halindedir: Onların ruhuna derin bir surette dalmamıştır -⁹⁵ da ihmal etmiyor ancak atıflarda İslâm dininden bahsedilmiyor; burada Fransızca bir eserden iktibas etmesi sebebiyle böyle bir sonuca ulaştığı söylenebilir.

Yazar Fransız 1887 Talimatnamesi'nden yaptığı alıntıda ahlâk dersindeki öğretmen davranışının önemi ile ilgili bilgiler verirken öğretmenin seciye ve tavrı ile örnek olması gerektiğinden bahseder ve “ kalpten gelmeyen şey kalbe varmaz, kendinde olmadığı halde düstur sayan öğretmenin zahmet çekmekten başka bir şey yapmadığını, soğuk, adi, kuru bir ahlâk dersi, ahlâkı sevdirmedeği için, ahlâkı öğretmez ” ⁹⁶ şeklinde ifadeler kullanır. Eğitimle ilgili olarak Descartes'in iradenin en iyi bir terbiye vasıtası olan muhakemenin teşekkülüne, terbiyesine bir faydası yoksa, hiçbir kıymeti de yoktur,⁹⁷ sözleriyle düşünme ve tefekkürden bahseder. Bundan sonra öğrenilen ahlâk prensiplerinin okullarda uygulamasına örnekler verir. Okul kooperatifleri, jimnastik, endaht (atış) cemiyetleri, ağaç, yahut kuş dostları cemiyetleri, “iyilik heyetleri”nin, teşekkül ettirilebileceği, çocuğun gerek kendi kendine, gerek arkadaşlarıyla müzakere ederek bir karar alabilme fırsatı yakalayabileceği gibi.

Ahlâk eğitiminden sonra yazar Fransızcadan tercüme “Alâka Psikolojisi”nden bahseder. Bu psikolojinin de çocuğun doğumuna kadara olan süre için Ontojeni, doğduğundan tamamıyla insan halinde teşekkül ettiği ana kadar olan

⁹⁵ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 19.

⁹⁶ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 21.

⁹⁷ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 22.

devreye de Filojeni⁹⁸ diye adlandırıldığını anlatır.

Çocuğun değişik dönemlerde farklı alâkalar içerisinde yaşadığından bahisle süreci şöyle devirlere ayırır: 4-6 yaş dağınık alâkalar, oyun devresi, 7-9 yaş aracasız alâkalar devresi, 10-12 yaş Monografiler devresi (Tercüme-i hal), 13-15 yaş basit somut alâkalar devresi, 16-18 yaş erkeklığe, genç kızın Biyoloji, Psikoloji, Felsefe, Din, İctimâî, İktisâdî, Siyasî, Hukukî ilimler gibi somut mevzularla⁹⁹ alâkadar olduğu devre. Konumuzla direkt ilgili olmadığı için bu dönemlerin günümüz eğitim psikolojisinin tasniflerine uygun olup-olmadığı konusuna girilmeyecektir, zira yazar da bu devrelerle ilgili çok detaylı bilgi vermemiş, iktibasla yetinmiştir.

Ahlâk öğretilen ancak yansımaları sosyal hayatta görülebilen bir durum olduğu için bu öğreti ya da eğitimin üzerinde farklı etkileri oluşturacak eğitim çevresi vardır. Yazar bu konuda “Tabiî muhit ve İctimâî muhit”ten bahseder. Tabiî muhit iklim, yaşanan bölge, hatta güneşin bile etki ettiği bir durum olarak açıklanır. Şiddetli dalgalı yerlerde yaşayan insanların sert mizaçlı, ziraatla uğraşanların ise mûnis olduklarını anlatır.¹⁰⁰ İctimâî muhit ise aile, okul, ictimâî seviye ve milliyet olmak üzere dört unsurdan meydana gelir. Bunların her biri etkilidir; birbirine oranla az veya çok etken olduğu söylenemez. Her biri bazı durumlarda daha kuvvetli olur; tesirleri fertlere göre tamamiyle değişir.”¹⁰¹

Sağlıklı olmanın eğitim üzerindeki etkisinden bahsedilirken “sefalet içinde büyüyen, iyi beslenmeyen bir bünye maddî zaafırlar gibi manevî zaafırlara da mahkumdur. Babası alkolik olan, yahut çürük bir nesil yetiştirecek sıhhi arızalar taşıyan bir çocuk sû-i hale pek müsteiddir. Avrupa’da mücrim murâhikler (bülüğ çağına yaklaşmış erkek çocuk) hakkında tutulan ihsâî cetveller bunların ekseriyetle alkolik, yahut, illetli babalardan, sefalet içinde yüzen ailelerden geldiklerini gösteriyor. Hastalandığınız vakit sinirleriniz daha

⁹⁸ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 28.

⁹⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 29-31.

¹⁰⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 33.

¹⁰¹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 34.

ziyade tesire müsaittir; az bir şeyden çarçabuk kızar, kalp kırmaya, tamiri kabil olmayan hatalarda bulunmaya kalkarsınız”¹⁰² cümleleri kullanılır. Beden sağlığının korunması için de jimnastik tavsiye edilir ve uzun uzun vücudu geliştirdiğinden, bedenî kuvvetleri dengede tuttuğundan bahsedilir; örnekler verilir. Burada tavsiye edilen jimnastiğin İsveç usûlü müzikli jimnastik olduğu bunun bıkkınlık vermeyeceği vurgulanır.¹⁰³

Futbol farklı bir kategoride ele alınır; İngiltere’de yirmi, Fransa’da on sekiz yaşında futbol oynamaya izin verilirken bizde ise on yedi yaş futbol oynamaya başlama yaşı olarak kabul edilmesi ve okullarda bundan önce izin verilmemesine rağmen daha erken yaşarda antrenör nezaretinde oynanmadığı için ahlâka da zarar verdiği vurgulanmaktadır. Harpten yeni çıkmış, henüz devlet olma yolunda çabaları olan bir ülkede antrenör eşliğinde futbol oynanması¹⁰⁴, o gün oldukça güç yerine getirilebilecek bir durum olarak değerlendirilebilir.

Yazar spora karşı rezervle başladığı satırları yine öyle devam ettirmektedir. “Bedenî terbiyeye pek büyük ehemmiyet atfeden yeni mektepler, bereket versin, programlarından, spor yerine tarla işlerini koymuşlardır. Gençlerimizin bedenî kudretlerinin fazlasını futbol gibi kaba oyunlar oynamaktansa, faydalı işler yaparak sarf etmeyi öğrenmeleri herhalde daha iyi olur.”¹⁰⁵ Ayrıca sporda profesyonelliğin ve rekabetin doğuracağı sonuçlarla ilgili öngöründe bulunur. “Filhakika burada mevzu bahis olan ifrattır. Her şeyde muzır olan ifrat, bittabî sporda da muzırdır: Fakat sporun hususiyetlerinden biri ifradının insanda hayvaniyete galibiyet vermesi, ince hisleri öldürmesidir. Hele (profesyonel) denilen şekli aldıktan sonra artık spor her türlü ahlâkî düsturlardan vareste kalır. Bazen iki rakip spor kulübünün yekdiğerinin kanına susamışçasına birbirine düşman oldukları, birçok kadın erkek taraftarlarının da muhasameye iştirak ettikleri görülüyor.

¹⁰² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 35.

¹⁰³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 36.

¹⁰⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 37.

¹⁰⁵ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 38, 39.

Bu halde spor gayr-i ahlâkî bir vaziyete girmiş oluyor.”¹⁰⁶

İzciliğin ahlâk eğitimi ile ilgisi konusunda ise İngiliz Robert Stefanos’un izciliği ilk tesis eden olduğundan ve on madde “İngiliz Sekavet Kanunu” ve on iki madde olan “Fransız Sekavet Kanunu”ndan bahseder. Biz de izciliği yalnız bir gösteriş niyetiyle değil, sırf terbiyevî bir gaye ile tatbik edersek çocuklarımızın hem sıhhatlerine, hem fikirlerine, hem de ahlâklarına pek büyük hizmetler etmiş oluruz. diye uygulamadan müşteki olduğunu beyan eder. Yalnız bunun için izciliği tatbik etmeye yarayacak malumata büyük bir ihtiyacımız olduğunu unutmayalım ¹⁰⁷ diye eklemede bulunur.

Ahlâkî terbiyede öğretmenlerin şahsiyeti kısmına engelli çocukların eğitiminden bahsederek başlar. Engelsiz çocuklar için iyi bir öğretmen olan kimsenin engelli çocuklarda aynı başarıyı sağlayamayabileceğini söyler. Bu konudaki bilgiler Jack Rousso Enstitüsü öğretmenlerinden Matmazel Alis Dekoder’den aktarılır.¹⁰⁸

Gerek engelli gerekse engelsiz çocuklarla ilgili ahlâk eğitiminde öğretmenin örnek olmasının önemi vurgulanır; Dekoder’den aktarılır: “Her iki nev’i çocuklar için ahlâkî terbiye ahvâle, çocukların zihniyetine ne kadar tevîk olunursa olunsun, sözden, kaideden, hatta fıkralardan ibaret olmamalı, belki (muallimin canlı örneği)nde bulunmalıdır. Gayr-i salimin kimlikle meşgul olacağını bilmek hususundaki derin sezişinden birçok defa mütehayyir olduk: Zihnî nokta-i nazardan hiç olan bazı çocuklar genç bir muallim muavini ile, yahut daha tecrübeli bir adamla nasıl muamelede bulunulabileceğini tamamıyla takdir ediyorlar; bu, görünüşlere rağmen, ahlâk meselelerinde ne dereceye kadar iyi hakim olduklarını gösterir”¹⁰⁹; diğer bir sayfada gene örnek olma konusunda “hakikaten hayra, adalete, fazilete, aşka dair olan fikirleri, çocukların amellerine tatbik etmeleri muvafık olan mücerred meziyetlerin sadece isimlerinden ibaret olmamalı-

¹⁰⁶ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 39.

¹⁰⁷Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 41, 42.

¹⁰⁸Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 44.

¹⁰⁹Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 44.

dır”¹¹⁰ şeklinde açıklamada bulunulur. Eğitenin örnek olması Din Eğitiminde de “Örnek Olma Metodu” içerisinde açıklanan bir konudur. Eğitimin olduğu yerlerden hem aile, hem okul, hem de yakın çevrede olumlu örneklerin bulunması çocuk ve çocuğun kazanımı açısından oldukça önemlidir.

Yazar öğretmenliğin bir sanat olduğu düşüncesiyle devam eder: Özellikle engelli çocukların eğitimi konusunda öğretmenin “tavrından, sesinden, el, yüz hareketlerinden nüfuz intişar eden (ahlâkî bir şahsiyet) bulunmak lâzımdır; bundan başka pek sade bir şey – çocukları seven, anlayan, bilâmenfaat onlara fedakârlık eden biri, gayri salimlerin terbiyesini bir zevk olarak ittihâb eyleyen biri olsun, bedbaht çocuklarla meşgul olmak için arzu lazımdır; gayr-i salimlerin terbiyecisi, sa’yinin yorucu, çorak, bazı defa da cesaret kırıcı ciheti kendisini bıktırmamak için oldukça yüksek ahlâkî, ictimâî bir mefkûreye sahip olmalı: İctimâî nokta-i nazardan gayr-i salimlerde çok defa mâsum kurbanları kusurları, mümkün olduğu derecede tetkik etmek, hafifletmek arzusu, ahlâkî nokta-i nazardan da hayatta bir yer tutabilmeleri ümidi pek azalmış olduğundan hayata giren bu zekâ mahrumlarına o intizam, o sa’y zevkini o vicdanı, iyi bir muallimin uzun müddet idaresi altında bulunanlar, muktedir olduğu kadar hemen mutlaka ilgâ ettiği daha yapmak iradesini telkin edebilmek kabiliyeti.”¹¹¹ Özel eğitime muhtaç çocuklar özel öğretmenlerce, özel programla ve itina ile eğitilmeli. Bu husus oldukça etkili cümlelerle açıklanmaktadır ki, yaklaşık doksan yıl önce özel eğitimle ilgili bu bilgilerin eğitim hayatımızda konuşulur, yazılır olması önemlidir.

Kâzım Nâmî ahlâk eğitiminden sonra çocuk ictima-iyyâtına geçmiş, sosyolojik düşünceler aktarmıştır. Özellikle Ziya Gökalp ve Satı Bey arasındaki münakaşalardan ve eğitimde uygulanabilecek ictimâî müeyyidelerden bahseder. “Ziya Bey ictimâî müeyyideleri ikiye ayırıyordu: Mûteazzî (örgün eğitim) müeyyideler, münteşir (yaygın eğitim) müey-

¹¹⁰Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 46.

¹¹¹Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 45.

yideler. Müteazzî müeyyideler cemiyet içinde birer kaide haline girmiş, daima tekâmül eden ictimâî hayatın isyanına sebep olan müeyyidelerdi; münteşir olanları ise ictimâî hayatın kendi içinden doğan müeyyidelerdi”¹¹² cümleleri ile hem eğitim tanımı içerisinde yer alan “eğitim çeşitleri”nden hem de eğitimde “pekiştireçler”¹¹³ konusunda incelenen yaptırımlardan bahsetmektedir.

Müeyyidelerden bahsederken eğitimde cezanın yapılan hata ile aynı cinsten olması gerektiği, öğretmenin gücünden kaynaklanan bir motivasyonla bunu yapmasının çok yanlış olduğu vurgulanır; doğru bir yaklaşımdır. Yazar konuyu şöyle açıklar: “Müteazzî müeyyide: Çocuk mektepte meselâ derste aklına bir şey geliyor, kendini tutamıyor, gülüyor, derhal muallim onu meselâ bir izinsizle cezalandırıyor. Bu cezanın amelle münasebeti yok. Muallimin, haiz olduğu kudrete güvenerek muayyen cezaları tatbik etmeye kalkışması, çocuk ruhiyatına vakıf olmamasındandır. Onun müeyyidesi müteazzîdir, katıdır; faydadan ziyade zarar verir.”¹¹⁴ Bunu şöyle örneklendirebiliriz: Sınıfta yaramazlık yapan öğrencinin cezası sınavlarda ona düşük not vermek olmamalıdır.

Devamında münteşir müeyyideye zararsız bir öğrencinin, öğretmene yakın olmak için başka bir öğrenci tarafından haksız yere ihbar edilmesi, gerçeğin ortaya çıkması sonrasında muhbir öğrenciyle arkadaşlarının alay etmesi örnek olarak gösterilir.¹¹⁵

Çocuğun sosyalleştiği alanlarla ilgili olarak da şöyle bir alıntı ile açıklama yapılır: “Çocuk ictimâiyyâtıyla uğraşanlardan Varendonek’in 1914 senesinde neşr ettiği Çocuk Cemiyetlerine Dair Taharrîler isimli kitabında bu hususta kıymetli vesikalar buluruz. Varendonek çocuklarda ictimâî faaliyetin pek erken meydana çıktığını söylüyor. Üç ile yedi yaş arasında alelâde bir ictimâî kabiliyet görünüyor; çocuk

¹¹² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 48.

¹¹³ Öğrenciyi öğrenim görevini öğrenmeye güdüleyen her şey (İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Yay., Ankara, 2005, s. 218.

¹¹⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 49.

¹¹⁵ A.y.

uyanmak için bir iki arkadaş arıyor. Asıl cemiyet ruhu mektepte tezahür ediyor. Mektebe devam etmeyen çocuklarda ise bu tezâhür biraz daha geç vakî oluyor. Birlikte anlaşmak, birlikte yaşamak müşterek oyunlarda başlıyor. Sekiz yaşına doğru mektepte, elebaşılar¹¹⁶, arkadaşları üzerinde az çok bir hâkimiyeti hâiz olurlar; lâkin henüz mektep haricinde (çete)ler teşekkül etmiyor.”¹¹⁷ Eğitimin önemli işlevlerinden birisi de insanı sosyalleştirmesidir; bu konuda zamanın bakış açısıyla yapılan tespit değerlendirilmelidir. Bu bölüm gene Varendonek’in “terbiyenin vazifesi teayyün etmiştir: Terbiye çocukta cemiyet teşkiline olan meyelâna istikamet vermeli, onu ahlâkî terbiyeye bir vasıta ittihaz eylemelidir”¹¹⁸ cümlesiyle biter.

Eğitimde hedef birliği açısından yazılmış olan şu cümleler önemlidir: “Muallimin ahlâkî vazifesinden bahsederken dediğimiz gibi, muallim sözlerini imanlı söylemeli, bundan başka da muallimle çocuk zümresi arasında zıddiyet olmamalı.”¹¹⁹ Hem çıktının verimliliği hem de öğrenci psikolojisi açısından bu dikkate değer bir husustur.

Yazar eğitimde daha serbest bir anlayışın hem eğitim hem de ahlâk gelişimine önemli katkılar sağlayacağını vurgular ve bu bölümü de tavsiye ve temennî cümleleri ile kapatır. “Demek istiyoruz ki Türkiye Cumhuriyeti’nin küçük vatandaşları hür bir terbiye ile yetiştirildikçe cumhuriyete lâyık meziyetleri hâiz gençler olacaklardır. Her halde çocuk ruhiyatına, hususiyle çocuk ictimâiyâtına lazım gelen kıymeti vermeli, çocukların ahlâkî inkişaflarını temin etmelidir.”¹²⁰

Ailenin ve ebeveynin sağlığının çocuğun sağlığı ve eğitimdeki başarısı üzerinde etkili olduğundan bahsederken “Atavizm=Ceddânîlik” diye bir kavramdan bahseder. Tezini de şu örnekle açıklar: “Bir içki mübtelâsının, yahut bir veremlinin çocuğundan, tamamıyla salim mahluklardan doğmuş bir çocuğun bedenî müvazenesi istenebilir mi?... Hid-

¹¹⁶ Fransızca Menenur mukabili kullandık ki sevk, idare edenler demektir.

¹¹⁷ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 50.

¹¹⁸ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 49.

¹¹⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 55.

¹²⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 57.

detli bir babadan, yahut hasta bir anadan gelen bu küçük sinirliden sağlam, makul ebeveynden gelen bir çocuğun akl-ı selîmini aramak doğru mudur?...¹²¹ İddialar, kesin bilgi (ilim) ifade edecek oranda doğru olmasa da çocuk terbiyesinde eğitimin oluştuğu ilk çevre olan ailenin etkisi yadırganamaz.

Ahlâk eğitiminde izlenecek metot konusuna yazar William James'in "Ahlâkın nazarî olarak tedrisi insanlara iyi hareket etmeyi aslen öğretmemiştir" ifadesine Kâzım Nâmî de "eskilerde "fazilet öğrenilmez derlerdi" diye eklemeye bu-
lunur.¹²²

Sonrasında devrindeki ahlâk eğitimi metodu ile ilgili "bu hakikate göre ahlâkın tedrisinde halen takip edilen usulün bir faydası olduğunu zannetmek doğru değildir. Muallimin şahsiyeti nazar-ı dikkate alındıktan sonra artık ahlâkın tecrübî bir usul ile tedrisini düşünmek lazım gelir. Her şeyden evvel çocuğa salim, temiz bir tabîi muhit ile bir ictimâî muhit hazırlamalıdır. Maalesef bizde mevcut mekteplerin yüzde doksan dokuzu münasip bir tabîi bir muhîte nail olamamıştır"¹²³ cümlesinde mevzu edilen mekân algısının eğitim usulü ile ilgisi anlaşılabilmiş değildir. Zira devamla tadilatla okul haline getirilen ancak eğitim-öğretime müsait olmayan binalardan, karanlık dehlizlerden, sebze meyve yetiştirmeye müsait olmayan okul bahçelerinden bahsedilir. Ahlâk eğitimi usulü ile ilgili Forster'den Psikolojik Pedagoji'ye ahlâk eğitiminde duyulan ihtiyaçtan bahseden bir alıntı ve Shopenhauer'den ise "ahlâkı tavsiye etmek kolay, tesis etmek güçtür" ifadelerini naklettikten sonra Eğitim İlke ve Yöntemlerinde "Taksonomik Davranışlar" başlığı ile izah edilen basitten mürekkebe, mâlumdan meçhule, mücerretten somuta canlı hadisten (sezgi) hareket etmek esasının uygulanmadığını, sebebinin ise ahlâkî icapların azametiyle kat'iyeti, pedagogu ancak istidlâlî bir surette hareket etmeye mecbur ettiğinde aramalıdır"¹²⁴ şeklinde belki de usul olarak

¹²¹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 58.

¹²² A.y.

¹²³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 60.

¹²⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 62.

eğitimin problemlerinden yalnız biri üzerinde durulmaktadır.

Ahlâk eğitiminde istikrâî usul'den¹²⁵ bahseder. Bunu açıklarken Dante'nin İlahi Komedi'sinden örnekler verir; Modern dönemde Avrupalıların bile Eflatun'un bu usulünden yaralandıklarını açıklar.

Usulle ilgili "istikrâî usul, ahlâkî, gayr-i ahlâkî olan şeylerin hakîkî neticelerini tanımaya çalışır; cemiyetin, yahut mektebin falan, yahut filan amellere sun'î bir surette attettiği neticeleri değil, belki muayyen bir hareket tarzının kendimiz için, yahut başkası için bizzarura tehassul eden neticeleri. Binaenaleyh, ders verir, öğretirken olmak lazım gelen şeyden ziyade olunan şeyle iştigâl edilir"¹²⁶ cümlesiyle açıklayıcı bilgiler vermektedir. İstikrâî usulde "insanın gözleri önüne bir ameli, bütün muhtevasını, gerek kendi, gerekse başkası üzerinde husule getirdiği zararları koyduktan sonra ona: "Yine bunu yapmak ister misin? " diye sorulduğunu¹²⁷ belirtir.

Fransız okullarında ahlâkın sadece eğitim ve düsturlar manzumesi olarak verildiğini, bunun ötesinde "insan hatalarından nasıl kurtulur? Mağlubiyetlerine nasıl tahammül ederek onları lehine kullanabilir? İrade kuvvetini hayır için nasıl arttırabilir?"¹²⁸ gibi teknik meselelere girilmediğini bunun da normal olduğunu beyan eder. Ancak eğitimde amaç bilgi aktarımı değil, kalıcı ve iz bırakıcı davranış değişikliğidir. İrade kuvvetinin eğitimi ile ilgili iki örnek verir: Ağzından kötü söz çıkacak kimsenin dudaklarını büzüp sıkarak bu sözü sarf etmekten uzak kalabileceği ve yemek yerken büyük bir iştihâ ile beklediği bir yemeği sabredip yemeyerek kendi iradesini eğitebileceği

Ahlâk eğitiminde düşündürtmenin önemi uzun misallerle maddeler halinde anlatılır : Sirkat, yalan ve namuslu-

¹²⁵ Bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapmaya çaba harcama anlamına gelen istikra mantıkta "tikelden (cüz'î) tümele (küllî), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem" için kullanılan bir terimdir. (<http://www.fetva.net>)

¹²⁶ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 58.

¹²⁷ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 65.

¹²⁸ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 67.

luk/namussuzluk kavramları üzerinden sorular sorularak muhatap düşünmeye sevk edilmiştir.¹²⁹ Gene istikrâi usulde “yapmayacaksın” şeklinde emreden bir tavrın doğru olmadığını o zamanki nesil de bunun karşılığının bulunmadığından bahisle, nefse uygun olmayan bu emrin istenilmeyen şeyi daha güçlü yapma arzusunu ortaya çıkaracağını beyan eder.¹³⁰ İstikrâi usulde bir sohbet örneği verir: İnsanların korkularından bahseder; karanlık, dişçi, fırtına, ceza vb. eğer korkular konuşarak eğitimle ortadan kaldırmaya çalışılmazsa korkan üzerinde hayatı boyunca etkili olur. Yazar böyle bir açıklama yaptıktan sonra gelecekte şu noktaların problem olabileceğinden bahseder; maddeler halinde sıralar: “Korkunun sebepleri, korkunun insanı nerelere sevk ettiği, korku üzerimizde ne tesir yapar? Korkuya karşı ne yapılabilir?”¹³¹ ve bunları bir musâhabe konusu yapar.

Yazar bundan sonra eğitim kurumlarından ilkokul konusunda bilgi aktarır. “İlk tahsilin bir gayesi de edebî ihtiyatları kazandırmak olacaktır. Okuma yazma ile birlikte insana bütün hayatınca lâzım gelen mâlumat da mektepte öğrenilir. Bu öğrenilen şeyler hayatta yalnız intifâi muvaffakiyeti temine alet olmakla kalmamalı, belki ahlâki terbiyede de en mükemmel vasıtalar meyanına girmelidir.”¹³² Bugün 4+4+4 Eğitim programlarına bakıldığı zaman, hem medrese hem de Cumhuriyetin başındaki ilkokul algısının çok farklı olduğu, öncekilerin daha çok pratiğe yönelik, sonrakinin ise teori baskın bir planlama olduğu görülebilir.

Bu konuda Forster'den tercüme ederek ecnebî lisanı dersinden bahsettikten sonra şöyle diyor: “Milli harsımızla yabancı medeniyetlerin münasebetlerine dair bir istitrat yapmak için de bundan istifade edilebilir. Yabancıyı hakkıyla anlamanın, onun hakkında objektif (şeyî-objektif) bir surette hüküm vermenin olgunluğumuz, hatta rûhî sıhhatimiz için ne kadar ehemmiyetli, lâkin başka memleketlerin adetleriyle müesseselerini esircesine memleketimize ithal etmenin ne

¹²⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 74, 75.

¹³⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 76.

¹³¹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 77.

¹³² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 82.

büyük hata olduğunu söylemelidir. Kuvvetli bir şahsiyet haricinin tesirlerini reddetmez; onları kendi lisanına geçirmeyi, kendine temsil etmeyi bilir.”¹³³ Bu cümleler her ne kadar Forster’in ahlâk algısı ve ahlâk eğitimi ile ilgili olsa da Osmanlı Modernleşmesinin nerede hata yaptığı konusuna bir cevap teşkil edebilir.

Kitabın Mektep Cemiyetleri adlı bölümünde yazar, nazariyat ile tatbikat arasında çok büyük mesafe vardır, ancak bunu doldurmak lazım¹³⁴ diyerek teorik ahlâktan uygulamaya, pratiğe geçme sadedinde örnekler vermektedir. “Mekteplerde çocuklar arasında üç, dört, hatta beş türlü cemiyet husule getirilebilir: Hilâl-i Ahmer, Kooperatif, İyilik, Tesanüd, Spor cemiyetleri.”¹³⁵ Bu cemiyetler devrin düşünce dünyasında yer tutan bazıları klasik ve tarihî, bazıları ise zamanın şartlarına uymada daha becerikli kuruluşlardır. Yazar uygulamanın nasıl olacağına da bir örnek verir. “Meselâ bazı iyi muallimler Hilâl-i Ahmer’e iâne toplamak, yahut fakir çocuklara kitap gibi, kağıt, kalem gibi şeyler tedarik etmek üzere dershanelere, yahut koridorlara kapalı kutular astırmış, bu kutuların muhtevasını lâzım gelen yere teslim etmek için çocuklardan komite intihâb etmiş, yahut ettirmiş, hesaplarını tutturmuşlardır. Böyle müteşebbis arkadaşlarımızdan birkaçını tanıyoruz; fakat hakikî manasıyla cemiyet teşkil edilmemiştir.”¹³⁶ Çocukların sosyalleşmesi adına zamanın ihtiyaçlarına göre değişik faaliyet alanları oluşturulup, çocukların sanal aleminden gerçeklerle yüzleşeceği dünya hayatına dair etkinlik düzenlenmesi elbette faydalıdır. Kâzım Nâmî Millî Mücadeledeki başarıyı da oluşturulan kolektif ruha bağlamaktadır. Yazar okullarda ahlâk eğitimi için cemiyet oluşturmanın örneğini gene Batı’dan Gençlik Salib-i Ahmer’i¹³⁷ üzerinden verir, bunun bizde de uygulanması

¹³³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 83.

¹³⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 89.

¹³⁵ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 90.

¹³⁶ A.y.

*Gençlik Salib-i Ahmeri Milli Salib-i Ahmer’in, azası on yedi yaşından aşağı olan çocuklardan müteşekkil bir şubesidir. Bu şubenin hedefi onları Salib-i Ahmer’in gayesine alakalandırmak, diğergâm mefkûre dâhilinde terbiye etmek, onları iyi vatandaş yapmak üzere, ahlâkca,

gerektiğini büyük bir iştihâ ile dillendirir: “Sizi onları müsmir bir surette taklit etmeğe sevk edebilirse bizce bahtiyarlık!”¹³⁸ Bu cümle Tanzimatta mayalanmış olan Cumhuriyetin temellerinin Batı Medeniyetinden olma yolundaki çabalarına bir örnek teşkil eder. Uygulamadaki amacı tespit açısından üç şubeden ibaret Belçika Salib-i Ahmer’i örneğini alıyoruz.¹³⁹ Belçika Gençlik Salib-i Ahmer’i programı birinci şubenin amaçları: Çocukların hıfz-ı sıhhaca terbiyesi, Vatan muhabbetinin inkişâfı, Gençliği alâkadar eden millî, beynelmilel muâvenetler, mektepler arasında muhabere. İkinci şubede kooperatifçilik üzerinde durulmaktadır. Üçüncü şube ise gerek bir memleketin vilayetleri, gerekse Gençlik Salib-i Ahmeri şubelerinin mevcut olduğu her hangi yabancı memleketler arasında mektuplar ile mektebin, milletin hayatına ait vesikalar teatisi.¹⁴⁰ Bunlar şu konularda olabilir: : “Siya-sî, istihsâlî memleket haritası, bulunulan vilayet haritası, millî sancak ile hükümdar, yahut cumhur reislerinin fotoğrafları, millî marş, mektep ile sınıf, mekteple fotoğraflar, mektep teşkilatıyla mesaisine dair notlar, folklor, mahallî tarih, resimler, ehli hayvanlar, mahallî hayvanlar, çiçekler, nebatlar, tabii manzaralı yerler, tarihi mevkiler, sanayiye ait şeyler, posta pulları, gazete, mecmua numuneleri...ilh.”¹⁴¹

Bu bölümde kooperatifçiliğin umûmî menfaate dayalı birlikler olması gerektiğinden, öğrencilerin önce küçük meblâğlar biriktirerek yardımlaşma ruhu içerisinde hareket edebileceklerinden bahsedilmektedir.¹⁴²

Yazar Fransız Paul Lapa’dan yaptığı alıntı ile okullarda

bedence salim bir hale koymaktır. Bu cereyan Amerika’da doğmuştur. Büyük harb esnasında milletleri sarsan heyecan dalgasına birbiri ardınca yakalanan, memleketlerine yaramak arzusuna kapılan kanat, Şimali Amerika, sonra Avusturalya çocukları muallimlerinin idaresi altında toplandılar, (Gençlik Salib-i Ahmeri) nin ilk şubelerini teşkil ettiler. (Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 92.)

¹³⁸ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 92.

¹³⁹ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 94.

¹⁴⁰ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 95.

¹⁴¹ A.y.

¹⁴² Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 100.

iyilik cemiyetleri kurulabileceğini açıklıyor. “İyilik cemiyeti şudur: Çocukların her gün bir, yahut birkaç iyi amelde bulunmağa gayret etmeğe taahhütleri. Buna muvaffak olunca yaptıkları işi gösterir bir ufak kâğıdı kapalı bir kutuya bırakırlar”¹⁴³ bu anlatım Din Eğitiminde Ahlâk Eğitimi konusunda “Fırsat oluşturmak” başlığı altında ifade edilen bilgilerle değerlendirilebilir.

Bu tarzın ilk faidesi ahlâk dersinin müşahhas, canlı bir şekil almasıdır. Ahlâk dersi öğrenilemiyor, tatbik ediliyor. Muallimin ahlâk derslerinde tabîi çocukların bizzat naklettikleri bu ameller mevzu oluyor. Diğer derslerde olduğu gibi müşahhasan mücerrede gidiliyor.”¹⁴⁴ Eğer çocuk kutuya yapacağını taahhüt ederek attığı kağıtta yazılı olanın dışında bir hareket yapmaya kalkarsa ona kutudaki kağıdı alması isteniyor. Kitap “Birkaç ders numunesi başlığı altında örnek anlatımlarla bitiyor.

Sonuç

Ahlâk insanların birarada yaşamalarını sağlayan önemli toplumsal değerdir, toplumsaldır, ferdi plânda değer oluştursa bile ancak toplumsal ortamda gözlemlenebilir. Muhtelif tartışmalara rağmen ahlâkın kaynağı dindir; bu, aklın ret edildiği anlamına gelmez, zira akli olmayan, dinin ve ahlâki değerlerin muhatabı değildir. Din ahlâka göre üst bir kurumdur, referansı olması sebebiyle denetleyen konumundadır; dinin yerine başka bir kavram referans olarak düşünülürse ahlâkî davranışın sonunda iyi/kötü olanın karşılığı nasıl verilecek problemi ortaya çıkabilir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında genellikle ahlâkın referans değişikliğine uğradığı görülebilir; Batılı seküler anlayışın bu değer dünyasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu süreçte değişime katkı sağlayan aydınlar zaman zaman birbirleriyle tezat teşkil eden cümleler yazabilmişlerdir. Toplumların gelecekle ilgili değişimlerinin klasik olanın ret edilmeyip, yeni olanın, hitap edeceği insanların değer dünyası ile çatıştırıl-

¹⁴³ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 101.

¹⁴⁴ Kâzım Nâmî, a.g.e., s. 101-103.

madan kurgulanması bir arada yaşama kültürünün devamı açısından önemli katkılar sağlayabilir.

İncelediğimiz eserden yola çıkarak şu sonuçlara varılabilir:

Ahlâk eğitimi toplumların vazgeçemeyeceği bir konudur. Yazarın yaşadığı dönemde dünyadaki iktisadî hadiseler ve rekabet, ahlâk eğitimini önemli derecede etkilemiştir. Yazar da Cumhuriyetin ilk döneminde bozulan iktisadî hayata rağmen ahlâk eğitiminden vazgeçilemeyeceği düşüncesi hakimdir, ancak ahlâk eğitimi konusunda aileler değil okul sorumluluğu kanaatindedir. Ahlâk eğitiminin temel konusu çocuğa iyi alışkanlıklar nasıl kazandırılır olmalıdır ve şifahî değil pratik eğitim yapılmalıdır. Öğretmen çocuğun karşısında değil yanında yer almalıdır. Yazar kitabın ilk bölümlerinde İslâm referanslarından bahsederken ilerleyen bölümlerde bu görülmemekte; hatta ahlâkın kaynağını din olarak algılanmamaktadır. İş ahlâkından bahsederken işçinin hakkının verilmediği kanaatindedir.

Bahsi geçen benzeri konularda Osmanlı Modernleşmesinde Fransa'nın daha etkin olduğu düşünülürse bu etkiyi eserde de görmek mümkündür. Eğitimle ilgili atıflar 1923 Fransız Talimnamesine yapılmaktadır. Bu nedenle yazar lâik ahlâkı kabul eder, aynı referansla Alâka Psikolojisinden bahseder. Çocuğun eğitim devreleri de gene Madam Monte Sori'nin sınıflandırmasından aktarılır. Fiziki bünyenin sağlığının ahlâk eğitimini olumlu yönde etkileyeceğinden; bunun içinde ahlâk eğitiminde özellikle jimnastiğin oynadığı rolü açıklar. Yazara göre izcilik ve kooperatifçilik de pratik ahlâk eğitiminin önemli unsurlarındandır. Öğretmenin şahsiyeti ve çocuk ictimaiyyatı da ahlâk eğitiminde önemlidir. Bu açıklamalar örneklendirilirken sürekli olarak hem eğitimciler hem de öğrencilerle ilgili Batı'lı isimler kullanılmaktadır.

Kâzım Nâmi'nin eseri özelinde dönemin ahlâk algısı ve eğitim anlayışı incelendiğinde sonuç olarak, Tanzimatla başlayan ve değişik süreçlerden sonra Cumhuriyete geline modernleşme döneminde Batı tarzı eğitim anlayışının ağırlığını hissettirdiği hem yazarın düşüncelerinde hem de eserinde görülmektedir. Eğitimle ilgili yaşanmış tecrübelerin, örnekle-

rin ve tekliflerin devamlı olarak Batıyı referans alan şekilde vurgulanması bunun göstergesi olabilir.

Bir toplumun sahip olduğu değerlerle ilgili ihtiyaç duyulduğu düşünülen değişimlerin mümkün olduğunca az problemlili gerçekleştirilmesi, toplumun bu değişiklikleri kabullenmesi ve bunların yanında olması ile mümkün olabileceği düşünülmektedir; aksi takdirde toplum vicdanında yıllarca çalkantılı bir alan olarak varlığını hissettirir.

Kaynakça

- AĞIRAKÇA, Ahmet, “Ahlâk”, *Şamil İslâm Ans. C. I.*, Şamil Yay., İst., 2000.
- AHMED NAİM, *Ahlâk-ı İslâmiyye*, Sebilürreşad Kitaphanesi Yay., İst., 1340.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (Sadeleşt: Ali Aslan Aydın), Nur Yay., Ankara, 1991.
- AKYÜZ, Yahya "Anaokullarının Türkiye'de Kuruluş ve Gelişim Tarihçesi". Milli Eğitim Dergisi, Sayı, 132, 1996.
- ATAY, Falih Rıfkı, *Maarif Şûrası*, Ulus 20 Temmuz 1939.
- AYDIN, M. Zeki, *Ailede Ahlâk Eğitimi*, Timaş Yay., İstanbul, 2012.
- BAŞARAN, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Yay., Ankara, 2005.
- BAYMUR, Fuat, *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri*, UNESCO: Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, 1987.
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşioğlu Yayınevi, Ankara, 1982.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İst., 2005, “Ahlâk” Mad.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, “Ahlâk”, *İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi C. I.*, İFAV Yay., İst., 1997.
- DİNÇER, Fatma, *Kâzım Nami Duru Hayatı, Eserleri ve Türkçe Öğretimine Katkıları*, Gazi Üniversitesi Eğitim

- Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, Hadislerle İslâm, C. III., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., V. bs., Ankara, 2013.
- DOĞAN, Recai, EGE, Remziye, Din Eğitimi El Kitabı, Grafiker Yay., Ank., 2013.
- DOĞAN, Recai, Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili, Ankara Üniv., Dergisi, C. XXXVII, Ankara 1997, s. 407-442.
- DURU, Kâzım Nami, “Bir Otodidakt” İlköğretim Dergisi, C. 6 Sayı: 103-104-105-108, 115-120, 1942.
- DURU, Kâzım Nami, Cumhuriyet Devri Hatıralarım, Sucuoğlu Matbaası, İstanbul 1958.
- ERDEM, Hüsameddin, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Dem Yay. İst., 2000.
- FERİD, Mebâdi-u Felsefe İlm-i Ahlâk, Vilayet Matbaa., Ankara., 1339-1341, Mukad.
- GÜNEŞ, İhsan, Türk Parlamento Tarihi: TBMM V. Dönem (1935-1939), C. II., TBMM Basımevi Müdürlüğü. Ankara, 2001.
- Hukuk Sözlüğü, Derin Yay., İst. 2002., Ahlâk Mad.
- HÜSEYİN TEVFİK, Mi'yâr-u Hüsn-ü Ahlâk (Gazzâlî, İhya-u Ulumiddin, Tercümesi), İst., Matbaa-i Osmaniyye, 1305.
- KARAMAN, Hüseyin, “Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din ve Ahlâk İlişkisi” Diyanet İlmi Dergi, 2012/2, DİB. Yay., Ankara, 2012, s.112.
- KÂZİM NÂMÎ, *Ahlâkı Nasıl Telkin Etmeli*, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1925.
- KESGİN Safiye, “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlâk Eğitimi”, Ank. Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi 52:1 (2011), s. 209-238.
- KILIÇ, Recep, “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, Felsefe Dünyası, S.8, Temmuz 1993.

- KILIÇ DENMAN, *Fatma, Kadın Dergisi 1908-1909*, Kadın Eserleri Küt., Yay. İst., 2010.
- KÜÇÜK, Hasan, *İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yay., İst., 1980.
- SOKOLOVSKI, Robert, *Pictures, Quotations and Distinctions*, Notre Dame: Universty of Notre Dame Press, 1992.
- TATAR, Burhanettin, “*Ahlâkın Kaynağı*”, *İslâm’a Giriş Ana Konularıyla Yaklaşımlar*, DİB. Yay., Ank., 2006.
- TEMİZYÜREK, Fahri, DİNÇER Fatma, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihinde Önemli Bir İsim: Kâzım Nami Duru* Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi Yıl 10 Sayı 19 (Bahar 2014)
- TİYEKLİ, Fazıl, *Kur’an’da Ahlâk*, Yılmaz Tic. Mat., Kahramanmaraş, 2007.
- TOPÇU, Nurettin, *Ahlâk*, Dergah Yay., İstanbul, 2005, s. 29, 30.
- Türk Ansiklopedisi C.I, Maarif Basımevi, Ankara, 1945, “*Ahlâk*” Mad.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. I. , TDV. Yay., İstanbul., “*Ahlâk*” Mad.
- YİNİLMEZ AKAGÜNDÜZ, Seval, AKAGÜNDÜZ Ümüt, “*Türkiye Cumhuriyeti’inde Ahlak Eğitiminin Analitik Felsefe Bağlamında İrdelenmesi*”, 1-3 Ekim 2012 Sinop Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim Bilimleri Araştırmaları Sempozyumu
- http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/05093852_2_sura.pdf (II. Millî Eğitim Şurası Gündemi)
- <http://www.researchgate.net/>. (09.12.2014)

Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir Hadîsin Tahlîli

Yrd. Doç. Dr. Fahri HOŞAB*

Özet

Hadîslerin doğru ve sıhhatli anlaşılabilmesi için metnin lafız açısından durumunun tespiti önemlidir. Hadîsin lafzı mecâzî bir ifade taşıyorsa, fakih bir nazarla te'vîl edilmesi gerekir. Bir hadîsin lafzında bulunan mecâzın hakikate hamledilmesi, hadîsin fikhını hatalı değerlendirmeye sebep olabilir. Hadîsten doğru ve sıhhatli bir fikhın çıkarılması, bilhassa akâid ve ahkâm açısından çok önemlidir. Bu sebeple hadîslerdeki mânâ ve maksadı kavramak için lafzın delâletini bilmek ve iyi anlamak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, sünnet, mecâz, te'vîl, fikh.

The Importance Of Metaphor For Correct Understanding Of The Hadiths And The Analysis Of A Hadith About Handshake

Abstract

It is important to determine the word and meaning of the text in order to understand and hadiths correctly and well. If the word of a hadith means a metaphor it must be interpreted with an expert perspective. If hadith's metaphoric meaning is interpreted as a truth, it can cause a wrong consideration of the hadith's exact meaning. Correct and well inferring of a hadith is important especially for faith and commands. So, to comprehend the meaning and aim of hadiths the proof of word must be known and understood well.

Key Words: Hadith, sunnah, metaphor, interpretation, fiqh (islamic jurisprudence)

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

Giriş

“Mecâz” lügatte, “gelip geçilen yer, gelip geçilen zaman veya gelip geçmek” mânâsı taşır.¹Belâğatta ise, “kelimenin bir alâka veya münasebetle vaz’olunduğu mânânın dışında bir mânâdakullanılması”dır.²

Dilin bünyesinde tabii bir şekilde bulunan mecâzlar, günlük dilde de farkına varılmadan kullanılır.³ Nitekim bütün dillerde mecâzî anlatım kaçınılmazdır. Mecâz ve benzeri ifade şekilleri dile ayrıca zenginlik katar.⁴Bazen mecâzîbir ifade, anlatılmak istenen konuyu, lügat mânâsına dayalı kelimelerle ifadeden daha iyi ve daha açık anlatabilir.⁵

Dilde asıl olan zahiri mânâdır. Delilsiz, mecâz olduğuna delâlet eden bir karine bulunmadan, sözün hakikat (gerçek anlam) mânâsının bırakılarak mecâz olduğuna karar verilmesi uygun değildir.⁶ Ancak metnin lafzî mânâsı bâtil/isabetsiz bir mânâ ihtiva ediyorsa, mecâzîmânânın tercih edilmesi zarurî olmaktadır.⁷

Hukuk dilinde bir sözün gerçek mânâsının anlaşılmasına engel bulunmadıkça mecâza gidilmez. Ancak gerçek anlam kullanımdan düşmüş ise veya maksadın o olduğu şeklindeki düşünce problem doğuruyorsa o zaman mecâz tercih edilir. Edebiyat metinlerinde ise durum farklıdır. Bu metinlerde hakikat öncelikli yerini mecâza bırakmıştır. Bundan dolayı zihin, kavradığı ilk anlam gerçek anlamı olduğu hâlde mecâzı arar, her ikisi de ihtimal dahilinde ise, daha ziyade mecâza yönelir. Aynı anda bir kelimedenden hem hakikat hem mecâzmânâsı anlaşılmaz.⁸

Kur’ân ve hadislerdemecâzî ifadeler yer almış, bilhassa

¹Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. ‘Abdirrahmân, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, Beyrût 1980, II, 392; *et-Telhis*, İstanbul 2001, s.200-201.

²MütercimÂsım, *KâmûsTercemesi*, II, 788, İstanbul 1888.

³Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*, İstanbul 2010, s. 112.

⁴Câhız, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân*, Beyrût 1969, V, 426.

⁵Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 120-121.

⁶Eş‘ârî, Ebu’l-Hasen, *Kitâbu’l-Luma’ fi’r-Redd ‘alâEhli’z-Zeyğve’l-Bid’a*, Beyrût 1852, s. 35.

⁷Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, İstanbul 2002, s. 175.

⁸Saraç, *a.g.e.*,s. 109.

dinî ıstılahlar, mecâzîmânâların esas alınması ile ortaya çıkmıştır. Meselâ; rûkû' ve secde "salât" (namaz) diye isimlendirilmiştir. Salâtın lûgat mânâsı "duâ"dır. Namazda duâ edildiği için namaza "salât" denilmiştir.⁹ Bu sebeple âyet ve hadîs lafızlarındaki mecâzı tespit, Kur'ân ve Sünnet'in fikhî-ni kavrama faaliyetinde ilk basamağı teşkil etmektedir.

Nebevî BeyândaMecâz

Hz. Peygamber tebliğ vazifesinin yanı sıra tebyîn (vah-yin muhtevasını açma/açıklama) vazifesini yerine getirirken, insanlara dîni daha anlaşılır ve daha etraflı anlatma maksadıyla teşbîhî, tenzîhî ve temsîlî ifade şekillerine başvurmuş, mecâz ve istiâreleri oldukça fazla kullanmıştır.¹⁰ Onun bu ifade şekillerini ihtiva eden çok sayıda hadîs tespit etmek mümkündür.

Hadîslerde, diğer ifade şekilleri gibi mecâzî anlatım da çokça yer alır. Hz. Peygamber'in beyândamecâzî anlatıma başvurduğunu gösteren bazı misâller aşağıya sıralanmıştır:

Şeytanın yemeği sol eliyle yediğini, bu sebeple, Müslümanların sağ el ile yemelerini emreden hadîsin¹¹ mecâzîmânâ taşıdığına hükmeden İbnüKuteybe, buradaki mânânın "şeytanın insanların sol eli ile yemek yemelerini istediği ve teşvik ettiği" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.¹²

"... Hayâ imandan bir şubedir."¹³ hadîsinde, iman gibi hayânın da insanı günahattan alıkoymasından hareketle, aradaki benzerlikten dolayı hayâ, imanın bir şubesi kabul edilmiştir.¹⁴

⁹İbnKuteybe, 'Abdulah b. Müslim, *Te'vîluMuhtelifi'l-Hadîs*, Kâhire 2006, s. 309.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 247-269.

¹¹Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, II, 8.

¹²İbnKuteybe, *a.g.e.*, s. 411-412.

¹³Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el- Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992, İmân 3; Müslim b. el-Haccâc

Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, İmân, 57, 58.

¹⁴İbnKuteybe, *a.g.e.*, s. 308-309.

Haz. Peygamber'in "Bu Uhud Dağı, biz onu severiz, o da bizi sever."¹⁵ hadisinde, Uhud Dağı ile Uhud ehli, yani Ensâr kastedilmiştir.¹⁶ Hadîste, "ehl" kelimesi hazfedilmiştir.¹⁷ İfade mecâzîdir; dağın gerçekten sevmesi veya sevilmesi kastedilmemiştir.¹⁸

"Ey âdemoğlu! Hastalandım beni ziyaret etmedin..."¹⁹ kudsîhadîsindede mecâzîbir anlatım yer almaktadır.Bu hadîsteAllah Teâlâ, kendini zikrederek, zatında veli kullarını kastetmiştir.²⁰

"Kabrim (evim) ile minberimin arası, cennet bahçelerinden bir bahçedir."²¹hadîsinde, orasının aynıyla bir cennet bahçesi olması değil, burada kılınan namazın ve yapılan zikrin insanın cennete girmesine sebep olması anlatılmaktadır.²²

Mecâzî ifade taşıyan hadîslere dair daha birçok örnek sıralamak mümkündür. Zikredilen hadîsler, Haz. Peygamber'in dinîtebyînindemecâzayer verdiği tespitin misâllerindendir.

Mecâz, Haz. Peygamber'in kendi beyânlarında mevcut olduğu gibi, O'nun sünnetini ve sîretini nakleden, O'nunla aynı dili konuşan ve üslûbunu örnek alanashâbının ifadelelerinde de yer almıştır. Bu sebeple Haz. Peygamber'in lisanından dökülen lafızların yanı sıra, ashâbının,O'nunla ilgili müşahede ve kanaatlerini ifade eden rivâyet lafızlarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Hadîs Lafızlarında Mecâzın Tespiti ve Te'vîlive Fıkhu'lHadîs Açısından Neticesi

Sened açısından sıhhatine hükmedilen hadislerin metinlerinin lafzîmânâsı,ilk bakışta anlaşılamiyor veya bâtil ya

¹⁵Buhârî, İ'tisâm, 16.

¹⁶İbn Kuteybe,a.g.e., s. 343.

¹⁷İbn Fûrek, EbûBekr Muhammed b. Hasen, *Müşkilu'l-Hadîs ve Beyânuh*, Beyrût 1985,s. 282.

¹⁸Şerîf er-Radi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*,Kâhire 1967,s. 15.

¹⁹ Müslim, Birr, 43.

²⁰İbn Fûrek,a.g.e., s. 151.

²¹Buhârî, İ'tisâm, 16; Müsned, III, 150.

²²İbn Kuteybe,a.g.e.,s. 177-178.

da isabetsiz bir mânâ ihtiva ediyorsa, mecâzîmânânın tercih edilmesi zaruret hâlini alır. İslâm Hukukunda önemli bir yeri olan Mecelle'nin, “إعمال الكلام أولى من إهماله / Kelâmın i'mâli ihmalinden evlâdır.”²³; “إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز / Mânâ-i hakikî müteazzir oldukça mecâza gidilir.”²⁴ şeklindeki küllî kâideleri, bu zarureti ifade eder.

Metinde mecâzın tespitini müteakip te'vîl ihtiyacı doğar. “Te'vîl”, Arab dilinin kâidelerini ihlâl etmeden lafızları hakiki delâletinden mecâzî delâlete dönüştürmek;²⁵ farklı mânâlara gelen kelâmı tefsir etmektir. Bu da lafzın dışında bir mânâyla gerçekleşir.²⁶ Bu durumda te'vîl yoluyla hadislerde kimânâ, nebevî gaye ve makasîd çıkarılmaya çalışılır.

Te'vîl faaliyeti neticelendiğinde hadîsin fıkhi ortaya çıkar. “Fıkıh”, sözün mânâ ve maksadını kavramaktır.²⁷ İmam Mâturîdî'ye göre, fehm, nazar, teemmül, tefekkür, istidlâl, taakkul, ma'rife ve hikmet kelimeleri, fıkıh ıstılahının mânâ çerçevesinde yer alır.²⁸

Hadislerdeki nebevî gaye ve maksatları kavramayı “fıkhü'l-hadîs” ıstılahı ifade eder.²⁹ Mecâzın tespit ve te'vîlinin fıkhü'l-hadîs açısından bir takım neticeleri vardır. Hadislerin mânâsının bilinmesi, anlaşılması ve kavranması, fakih bir zihni, ifadenin taşıdığı gaye ve makasîda/birtakım hükümlere ulaştırır.

Bir hadîsin lafzını mecâza hamletmeden önce metnin iyi tahlil edilmesi gerekir. Bazı hadislerin metni, akâid ve ahkâma dair fevâidin çıkarılmasına uygun olabilmektedir. İsa-

²³ Mecelle 60.

²⁴ Mecelle 61.

²⁵ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, Faslu'l-Makâlimâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Ser'atimine'l-İttisâl, İstanbul 1992, s.33.

²⁶ İbn Manzûr, Cemâluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, Lisânu'l-'Arab (evlmd.), Kâhire 1979, I, 172.

²⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, İ'lâmu'l-Muvakkîn, Beyrûtts., I, 219.

²⁸ Özcan, Hanefî, “Mâturidinin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi”, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı:4, İzmir 1987, s. 143.

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Görmez, a.g.e., s.102-110.

betsiz tespitler, itikad ve dinin tatbikatına dair hayatî yanlışları netice verebilir. Aynı şekilde, bir metinde mecâzî ifadeyi tespit edememek, hakikate hamletmek defakihi hatalı hükümlere sevkedebilir. Bu sebeple fakihin, Kur'ânâyetlerinin tefsirinde olduğu gibi, hadislerin şerhi, te'vili ve fıkhnı tahricten önce isabetli tespitler ve sıhhatli teşhislerde bulunması önemlidir.

Lafzında Mecâz Taşıyan Bir Buhârî Hadîsi

Lafzındamecâz taşıyan ve mânâsınınmecâza ve hakikate hamli hususunda ihtilâfa düşülen bir hadis örneğiyle mevzuyu daha müşahhas bir hâle getirmek istiyoruz

Tahlile tabi tutacağımız Buhârî'nin(v. 256) *Sahîh*'inde, Edebkitabında Muhammed b. İsâ b. Necîh (v. 224) Huşeym b. Beşîr (v. 183) →Humeyd b. EbîHumeyd et-Tavîl (v. 142, 143) →Enes b. Mâlik (v. 93) tarikiyle gelenhadîs şu şekildedir:

إِنْ كَانَتْ الْأَمَةُ مِنْ إِمَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَمْ تَلْطَمْ بِرِيسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَطْلُقْ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ

“Medîne cariyelerinden herhangi bir cariyeye de olsa, Resûlullah'ın elinden tutar ve O'nu istediği yere kadar götürürdü.”³⁰

Bu rivayet, yakın lafızlarla Ahmed b. Hanbel'in(v. 241) *Müsned*'inde de Muhammed b. Ca'fer (Gunder v. 193, 194) ve Haccâc b. Muhammed (v. 206) →Şu'beel-Haccâc (v. 160) →'Alî b. Zeydb. Cud'ân(v. 131) →Enes b. Mâlik tarikiyle şu şekilde yer almaktadır:

إِنْ كَانَتْ الْوَلَاءُ يَلَةً مِنْ لَدُنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فَتَأْخُذْ بِرِيسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا يَنْزِعُ يَدَهُ مِنْ يَدِهَا حَتَّى تَذْهَبَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ

“Medine cariyelerinden bir cariyeye de olsa, Resûlullah'ın elinden tutardı. Nebîde (sav), cariyeye onu istediği yere götürünceye kadar cariyenin elini bırakmazdı.”³¹

Hadîs,bu iki rivâyetten farklılık taşıyan lafızla İbnMâce'nin(v. 273) *Sünen*'indede,Nasr b. 'Alî (v. 250) 'Abdussamed b. 'Abdilvâris (v. 206) ve Selm b.Kuteybe (v.

³⁰Buhârî, Edeb, 61.

³¹Müsned, III, 174.

200)→Şu'be→‘Ali b. Zeyd→Enes tarikiyle yer almaktadır:

إِنْ كَانَتْ الْأَمَةُ مِلْحًا فَلَا تَأْخُذْ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَيْثُ يَدُّ مِنْ يَدِهَا حَتَّى تَذْهَبَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ مِنَ الطَّيْنَةِ فِي حَاجَتِهَا

“Medine ehlinden bir cariye bile Resûlullah’ın (sav) elinden tutsaydı, elini onun elinden çekmezdi de, cariye ihtiyacı için, O’nu, Medine’nin istediği yerine götürürdü.”³²

Rivâyetlerin üçünün de kaynağınınashâbtan Enes b. Mâlik olduğu görülmektedir. Hadîsin lafzının sevkinden anlaşılan odur ki, rivâyet,Enes b. Mâlik’in Hz. Peygamber hakkındaki bir müşahedesini değil, bir tespit ve değerlendirmesini ihtiva etmektedir. Râvî Enes, rivâyetinde,Hız. Peygamber’in bir hasletini edebî birtasvirle anlatarak, kastettiği mânâyılafza dercetmiştir. Bu hususun tespiti, Hadîs’in sıhhatli anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

Hadîsin Lafzını Mecâza Hamledenler

Buhârîşârihlerindenİbn Hacer (v. 852), hadîsin lafzının mecâzîmânâ taşıdığı kanaatine varmış ve hadîsin fikhını bunun üzerine bina etmiştir. Müellif, “Fethu’l-Bârî” isimli eserinde mezkûr hadîsi şöyle şerhetmiştir:

“Elden tutmaktan maksat, bunun gerektirdiği incelik ve yumuşaklıktır. Hadîs, erkeği değil kadını, hür kadını değil cariyeyi, ‘cariyeler’ şeklinde umumiyet ifadesiyle de herhangi bir cariyeyi, ‘istediği yere’ sözüyle de herhangi bir yeri ifade ettiğinden, tevâzu ile ilgili birtakım mübâlağanevîlerini içine almaktadır. ‘Elden tutma’ ifadesi ise, tasarrufu tamamen cariyeye verdiğine bir işarettir. Öyle ki, eğer cariyenin ihtiyacı Medine dışında olsa ve Nebî’den (sav) bu ihtiyacı için kendisine yardım etmesini istese, mutlaka buna da yardım ederdi. Bu da, Nebî’nin (sav) fazlaca mütevâzı olduğuna ve kibrin bütün çeşitlerinden uzak olduğuna bir delildir.”³³

İbn Hacer’in ifadelerinden, hadîsin lafzı itibariyle bir faraziyenin varlığından bahsettiğini anlıyoruz. Bu da, muha-

³²İbnMâce,Ebü ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd,es-Sunen, İstanbul 1992, Zühd 16.

³³İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali,Fethu’l-Bârî ŞerhiSahîhi’l-Buhârî, Beyrûtt.,X, 490.

tapların anlayışına itimatla hadîsin lafzından, “Şayet olsaydı...” mânâsının hazfının gerçekleştiğini göstermektedir.

Buhârî şârihlerinden Kirmânî (v. 786) ve Aynî (v. 855), İbnu Hacer gibi hadîsin lafzını mecâza hamlederek, “elden tutma”yı, rıfk (yumuşaklık/nezâket) ve inkiyad(talebe boyun eğme/karşılıksız bırakmama) olarak değerlendirmiş³⁴ ve hadîsin lafzından “tevâzu” hasletini anlamıştır.

Bir diğer Buhârî şârihi Kastallânî de (v. 923) yine, hadîsin lafzında yer alan “elden tutma” ifadesinin, tevâzuun zirvesini barındıran bir inkiyadı ve Hz. Peygamber’in kibrin her çeşidinden uzak olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir.³⁵

Yukarıda zikredilen değerlendirmeler, “hadîs tarihinin/ilminin tehzib devri” şerh kaynaklarında, hadîsin metninin hakikate hamledilmediğini, lafzında mecâz tespit edilerek te’vîl edildiğini göstermektedir.

Hadîsin Lafzını Hakikate Hamledenler

Çağdaş İslâm âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî, “*Keyfe Nete’âmeluma’a’s-Sunneti’n-Nebeviyye*” adlı eserinde, erkeklerin kadınlarla tokalaşmasının nehyine dair sünnetten bir delil bulunmadığını, bilakis bunun câiz olduğuna dair rivâyetlerin yer aldığı kanaatini beyan eder. Karadâvî, bu iddiasını delillendirmek için de, yukarıda zikredilen Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer alan rivâyeti, peşinden yine yukarıda zikrettiğimiz Buhârî rivâyetini zikreder. Karadâvî, sözkonusu Buhârî rivâyetini değerlendirirken de İbnu Hacer’in tespit ve izâhına itiraz ederek şöyle der:

“Hafız İbn Hacer’in kaydettiği bu şeyler, bütünü içerisinde kabul edilebilir. Fakat onun ‘elden tutma’yı, muhtevâsından hareketle zâhirîmânâsından çıkarıp incelik ve yumuşaklığa yorması kabul edilemez. Çünkü burada her ikisi birden kastetilmektedir. Bir sözde asıl olan, onun belirli bir de-

³⁴Kirmânî, Ebû’Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, Beyrût 1981, XXI, 206;

‘Aynî, Bedruddîn Muhammed b. Ahmed, *‘Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrûtts., XXII, 221-222.

³⁵Kastallânî, Ebu’l-Abbâs Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu’s-Sârîli Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Bülâk 1305, IX, 51.

lil veya karine bulunmadıkça, zâhirine hamledilmesidir. Burada buna engel olacak bir şey göremiyorum. Bilakis İmam Ahmed'in rivâyetindeki, 'Cariye onu dilediği yere götürünceye kadar elini onun elinden çekip almaz...' ifadesi, açıkça bundan zâhirin kastedildiğine delâlet etmektedir. Bunun dışına çıkmak ise, zorlama ve saptırma kabilindendir."³⁶

Karadâvî, bu delillendirmeleri ve izahları çerçevesinde kadınla erkeğin birbirine şehvetle dokunmadıkça, mücerret tokalaşmanın haram olmadığı hükmüne varmaktadır.

Günümüz ilahiyatçılarından Ahmet Keleş ise, "*Kadınlar ile Tokalaşmanın Haramlığını Bildiren Hadîslere Semantik Bir Analiz*" isimli makalesinde, sözkonusu Buhârî rivâyetini, "Hz. Peygamber'in eşleri dışındaki kadınlarla temas ettiğini gösteren deliller" arasında zikretmektedir.³⁷ Konu ile ilgili hadisler üzerine yaptığı tahliller neticesinde, kadınla erkeğin tokalaşmasının câiz olduğu hükmüne varan Keleş, sözkonusu Buhârî rivâyetine dair ise, "... Hz. Peygamber'in bir cariye'nin elinden tutarak Medine'nin her yerinde gezdirmesini, sadece O'nun tevâzuu ile açıklayamayız."³⁸ değerlendirmesini yapmaktadır.

Değerlendirme

İbn Hacer, Kirmânî, 'Aynî ve Kastallânî gibi Buhârî şârihleri, söz konusu hadîsi, hadîs ve sünnet külliyyatının bütünlüğü içinde değerlendirip te'vîl ederken, Karadâvî ve Keleş, hakikate/zâhirine hamlederek değerlendirmiş ve fikhını bunun üzerine bina etmiştir.

Tahlîle konu olan Buhârî hadisi, sünnetin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, mecâz taşıdığı kanaati oluşturmaktadır. Zira kadınla tokalaşmanın nehyine dair rivâyetler, sıhhat değerlendirmesinde daha kuvvetli ve sayıca daha fazladır. Meselâ; Hz. Peygamber'in kadınlarla bî'atına dair rivâyetler, O'nun kadınlardan bî'atı sözle aldığını, ha-

³⁶Karadavi, Yusuf,, Keyfe Nete'âmeluma'a's-Sunneti'n-Nebeviyye, Kâhire 2004, s. 183-184.

³⁷ Keleş, Ahmet, "Kadınlar ile Tokalaşmanın Haramlığını Bildiren Hadîslere Semantik Bir Analiz", İslami Araştırmalar Dergisi, C. 14, sayı: 3-4, 2001, s. 520.

³⁸ Keleş, a.g.m., s. 525.

nımlarından başkasına elinin değmediğini nakletmektedir.³⁹

Bahsi geçen eserinde, “Sünnetin sahîh bir şekilde anlaşılabilmesi için yapılması gereken şeylerden birisi de, bir konudaki bütün sahîh hadislerin toplanmasıdır. Bu şekilde, o hadislerden müteşâbih olan muhkeme arz edilir, mutlak mukayyede hamledilir ve âmm olan hâss olanı açıklar. Böylelikle kastedilen mânâ anlaşılırken, hadislerde birbirine zıt düşmezler.”⁴⁰ cümlelerine yer veren Karadâvî, ortaya koyduğu “bütünlük” kâidesini sözkonusu Buhârî hadisinde uygulamazken; Keleş, hadîsi müstakil değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Hadîsi söz konusu “bütünlük” kâidesi içerisinde te’vil etmeyerek hakikate hamletmek, bahsi geçen Buhârî rivayeti ile yine Buhârî’de yer alan ve erkeğin kadınla tokalaşmasının nehyini ifade eden rivâyetler arasında bir “ihtilâf”a sebep olmaktadır. Râvilerden hadis alma hususunda en sıkı şartlara sahip olmasıyla tanınan ve “*el-Câmi’u’s-Sahîh*” isimli eseri sahîh hadisleri derleyen kaynaklar arasında birinci sıraya yerleştirilen bir müellif/muhaddis olan Buhârî’nin,⁴¹ rivâyetleri arasında “te’âruz”un varlığını iddia etme, müddeiyi, ihtilafı giderme adına zorlama değerlendirmelere sevk edeceği âşikârdır.

Aynı şekilde, Ahmet b. Hanbel’in *Müsned*’inde Buhârî rivâyetine yakın bir lafızla yer alan mezkûr hadîsin de, aynı eserde yer alan, “... *Elin zinâsı dokunmaktır.*”⁴² hadîsiyle te’âruz söz konusu olacaktır.

Faraza, her iki müellifin rivâyetleri arasında bir te’âruzun varlığı kabul edilse bile, bunu gidermenin yolu,

³⁹ Bkz. Buhârî, Ahkâm, 49, Şurût, 1, Tefsîru Mumtehine, 2, Talak 20; Müslim, İmâret 88; Ebû Dâvûd, Suleymân b. El-Eş’as, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Cihâd, 9, İmâret 9; Nesâî, Ebû ‘abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Bey’at, 18; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Siyer, 37, Tefsîru Mumtehine, 2; İbnu Mâce, Cihâd, 43; Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdillâh, *el-Muvatta*’, İstanbul 1992, Bey’at, 2; Müsned, VI, 114, 153, 270, 357, 459.

⁴⁰ Karadâvî, *a.g.e.*, s. 123.

⁴¹ Meselâ bkz. İbnu’s-Salâh, ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *‘Ulûmu’l-Hadîs*, Dimaşk 1986, s. 17-21, 27-28.

⁴² Müsned, II, 349.

her iki rivâyetin lafzını mecaza hamledipte'vîl ederek diğer rivâyetlerle arasını te'lîf etmektedir.

Dikkat çeken başka bir husus ise, klasik dönemin tartışması olmayan kadınla erkeğin tokalaşması meselesinin yirminci yüzyılda ortaya çıkmış olmasıdır. Bu da, İslâm coğrafyasının Batı kültürüyle tanışmaya ve kaynaşmaya başladığı devre tekâbül etmektedir. Aslında bu durumu, “çağdaşlık” propagandasıyla Müslüman kitlelere nüfuz etmeye çalışan Batı kültürünün bir telkini ve İslâmî kaynakları kendi hedefleri istikametinde te'vîl gayreti olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

Karadavî, bahsi geçen eserinde, çağdaş kültürün tesiri altında yetişen bazı şahısların, mecâza hamledildiğinde mânâsı anlaşılan bazı hadisleri, hakikate hamledip mânâsında problem gördüklerini ifade etmiştir.⁴³ Müellif bu tespitiyle bir anlayış inhirafına dikkat çektiği hâlde, tokalaşma hususundaki değerlendirmesiyle, çağın hâkim kültürünün tesiriyle oluşmuş “çağdaş bir din anlayışı”nakatki sunmuş ve kendisi ile bir nevitena kuza düşmüştür.

Keleş ise, makalesinin henüz giriş paragrafında, “... yaşadığımız çağın sosyal şartlarının, kadın erkek ilişkilerini farklı boyutlara taşımasıyla daha belirgin hâle gelen tokalaşma problemi...”⁴⁴ ifadesiyle, “çağdaş bir değerlendirme” kaygısını dile getirir ve ilerleyen kısımlarda bunu daha da açar: “Çağdaş yaşamın Müslümanlar nezdinde ortaya koyduğu önemli problemlerden biri de kuşkusuz kadın erkek ilişkisidir. Sosyal hayatın çeşitli katmanlarında, farklı etkinlik ve münasebetlerde ortaya çıkan bu problemin en göze batan cephesi tokalaşmadır. Ülkemiz başta olmak üzere, modernitenin getirdiği yaşam biçimini ve sosyal hayatın şartlarını bir türlü tarihsel İslâm'ın öngördüğü ölçüler çerçevesinde uzlaştıramayan ülke ve toplumlar, zikrettiğimiz alanlarda çok ciddi sorunlar yaşamaktadırlar.

“...Hadis külliyatlarında tahriç edildikleri ‘kitap’ ve ‘bab’ başlıkları ve ihtiva ettikleri anlamalar itibariyle de tamamen

⁴³Karadavî, *a.g.e.*, s. 178.

⁴⁴ Keleş, *a.g.m.*, s. 517.

bî'at konusuna ait olan rivâyetler, asıl anlamları yapılan bu tarihî olaylardaki Rasûlullah'ın davranışını tespitten ibaret iken, İslâm Dini'nin kadın erkek ilişkilerini düzenleyen dinî ilkelere dönüşmüştür. ... bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in bireysel bir tercihi olmaktan çıkıp, bütün ümmetini bağlayan, bütün Müslümanlar için her zaman ve mekânda geçerli olan bir yasağa dönüşmüştür..."⁴⁵

Keleş'in, klasik dönem fıkhnın, tamamen "tarihî İslâm anlayışı"nın bir mahsulü olduğu kanaati, ifrata varan bir anlayış tarzının ürünü olarak gözüktürken, uzun ve teferruatlı tartışmaları üretmeye de müsait olup başka bir incelemenin konusudur.

Yazarın, "modernite"yle İslâm'ı uzlaştırma teklifi ise, İslâm'ı ve kaynaklarını, çağın ve hâkim kültürün tesiri altında anlamatavsiyesi ihtiva etmektedir ki, bunun sağlıklı bir değerlendirme olarak kabul görmesi zordur. Zira çağ/çağdaş kültür tamamen sıhhatli anlayış ve uygulamalara dayanmamaktadır. Bilim, sanat ve teknolojinin sunduğu çeşitli imkânlardan faydalanarak Câhiliye devri bâkiyesi birtakım anlayış ve tatbikatın hayat bulduğu çağdaş dünyada, bir "postmodern cahiliye" den dahi bahsetmek mümkünken, modernitenin insanlığa ürettiği problemleri çözmek için İslâmî hayatı da çağa/hâkim kültüre göre tanzim etme projesi, pragmatik bir hedef olmaktan başka bir mânâ ifade etmeyecektir.

Âyet⁴⁶ ve hadislerde ifade edildiği gibi İslâm "fıtrat dîni"dir.⁴⁷ Bu sebeple insanların kendilerine Allah'ın yarattığı fıtratı ölçü almaları gerekir. "Huzur" denen ruh hâlinin, ancak fıtrata göre tanzim edilmiş bir hayatla mümkün olduğunu, ferdî ve sosyal tecrübeler göstermektedir. Modernitenin de fıtrata göre tanzimi ve tâdili, çağın bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmaktadır.

⁴⁵ Keleş, *a.g.m.*, s. 526.

⁴⁶ Bkz. Rûm 30/30.

⁴⁷ Bkz. Buhârî, Libâs, 63, 64, 86; İsti'zân, 51, Tıbb, 36; Müslim, Tahâret, 49, 50, 56, Libâs, 119; *Muvatta'*, Sifâtu'n-nebiyy, 3; Ebû Dâvûd, Tahâret, 29, libâs 8, Tereccul, 5, 16; Tirmizî, Edeb, 14; Nesâî, Tahâret, 10-15, Zînet, 1, 20; Müsned III, 435.

Bunun yanında bazı ilmî araştırmalar ve beşerî tecrübeler de, fıtrat meselesini ve buna bağlı olarak sözkonusu Buhârî hadîsini anlamamız hususunda bize ışık tutmaktadır. İnsanın dokunma ve görme duyuları üzerine laboratuvar ortamında ve elektronik cihazlarla ölçümleriyapılarak gerçekleştirilen bazı araştırmalar, karşı cinse dokunma, yüz ve bedenini seyretmenin insanların beynindeki haz bölgesini harekete geçirdiğini ve karşı cinse dokunma ve bakma vasıtasıyla cinsî bir zevk aldıklarını ortaya koymuştur.⁴⁸ İnsanda, görme ve dokunmanın yanısıra, işitme ve hayâl etmenin de aynı cinsî tahrike sebep olabildiği, yine bilimsel kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁹

Yukarıdaki bilgiler ve tespitler, beşerî tecrübelerde de karşılığı bulunan bir “fıtrat okuması” olduğundan, karşı cinse dokunmanın muhtemel neticelerini de zımnen izah etmektedir. İnsanın mahremi olan yakın akrabası ve meşru beraberliği olan eşi dışında, karşı cinsten kimselere dokunması, ahlâkî, hukukî ve insanî açıdan problem teşkil edecek duygu ve arzuların uyanmasına sebep olabilir. Burada İslâm fıkhnın “Seddu’z-zerâyi’ (kötülüğe vasıta olan yolları kapamak) vaciptir... Harama vesile olan haramdır.”⁵⁰kâidesini hatırlamakta fayda vardır.

Keleş’in ayrıca, kadın ve erkekten müteşekkil insan toplumunun bütününe ilgilendiren, karşı cinslerin tokalaşması gibi bir meselede, Hz. Peygamber’in mahremi olmayan kadınlarla tokalaşmama sünnetini, Müslüman toplumu bağlamayan ferdi bir tercih olarak görmesi, sıhhatli bir hüküm

⁴⁸Meselâ Bkz. Aharon, Itzhak; Etcoff, Nancy; Ariely, Dan; Chabris, Christopher F.; O’Connor Ethan; Breiter, Has C.; “Beautiful Faces Have Variable Reward Value: fMRI and Behavioral Evidence”, Neuron, Vol. 32, November

8, 2001, s. 537- 551; Francis, S.; Rolls, E. T.; Bowtell, R.; McGlone, F.; O’Doherty, J.; Browning, A.; Clare, S.; Smith, E.; “The representation of pleasant touch in the brain and its relationship with taste and olfactory”, NeuroReport 10, 1999, s. 453-459.

⁴⁹Meselâ bkz. Baram, David A.; Basson, Rosemarry, “Cinsellik, Cinsel İşlev Bozukluğu ve Cinsel Saldırı”, Berek&Novak Jinekoloji, İstanbul 2011, s. 316.

⁵⁰Karafi, Ebu’l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Ebi’l-A’lâîldris, *Tenkihü’l-Fusûl*, Mısır 1306, s. 200.

olarak değerlendirilemez. Yine günümüz ilahiyatçılarından Zekeriya Güler, “*Kırk Hadiste Kadın*” adlı eserinde, Hz. Peygamber’in bey’at esnasında yabancı kadınlarla tokalaşmamasına dair hadislerden hareketle, erkeklerin, fitne korkusu bulunmayan ve şehvet duyulmayacak kadar yaşlı olan kadınlar dışında, nâmahrem kadınlarla tokalaşmasının haram olduğu hükmüne varmış ve konuyu şöyle açıklamıştır:

“Rasûl-i Ekrem’in bey’at esnasında buyurduğu, ‘Ben kadınlarla tokalaşmam/tokalaşmıyorum’ ifadesi, bağlayıcılık açısından umumî bir mahiyet arz etmelidir. Dolayısıyla bu ifade, biat zamanına has bir uygulama olmamalıdır. Çünkü fıkıh usûlüne göre, lafız umumî olup hususî bir karîne yoksa sebebin özel oluşuna itibar edilmez ve ilgili delilden genel hüküm çıkarılır. Ayrıca tabiatı icabı biatın el sıkışma yoluyla olması gerektiği halde, Rasûlullah (s.a) kadınlardan biat alırken bunu yapmamıştır. Böyle olunca, biat dışında normal zamanlarda yabancı (nâmahrem) bir kadınla tokalaşmanın haydi haydi haram olduğu anlaşılır. Kendine sonderece hâkim ve günah işlemekten uzak olan Hz. Peygamber (s.a), biat sırasında bile kadınlarla tokalaşmaktan kaçınıyorsa, onun izinden giden ümmetinin daha dikkatli olması gerekiyor, demektir.”⁵¹

Keleş, söz konusu makalesinde Güler’i, “‘Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir’ prensibini dikkate alırken, bu prensipten çok daha önemli olan bir kısım ilkeler göz ardı edilmiştir. Örneğin, ‘haram’ hükmünün verilebilmesi için kat’î delilin gerektiği ilkesi bu konuda dikkate alınmamıştır.” ifadeleriyle tenkit etmektedir.⁵² Ancak kaleme aldığımız bu makalede ulaştığımız neticeler, Güler’in değerlendirmesinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında Keleş’in, meseleyi, ashâbının Hz. Peygamber’den tevarüs ederek hayata geçirdiği ve gelecek nesillere naklettiği tatbikat olan “yaşanan/yaşayan sünnet”ten bağımsız olarak değerlendirmesi de, varılan hükmün, indî bir mütalaa olduğu intibainı uyandırmaktadır.

⁵¹ Güler, Zekeriya, *Kırk Hadiste Kadın*, Konya 1997, s. 255.

⁵² Keleş, a.g.m., s. 526.

Kanaatimizce, hadislerin bütünlüğü çerçevesinde, sözkonusu hadis hakkında varılacak en sıhhatli netice; bu rivâyette “elden tutma”nın mecâzîmânâ taşıdığı, -yaşlı ve şehvet uyandırmayan kadınlar müstesna- yabancı kadınlarla tokalaşmanın cevâzına dair bir hükmün çıkamayacağıdır.

Netice

Hadislerindogru ve sıhhatli olarak anlaşılması için metnin lafız açısından durumunun tespiti önemlidir. Hadisin lafzı mecâzî bir ifade taşıyorsa, te’vili gerekir. Lafzında mecâz bulunan bir hadisin mânâsının hakikate hamledilmesi, hadisin fikhını hatalı değerlendirmeye sebep olabilir. Bu durum, akaid ve ahkâm açısından daha da vahim sonuçlara götürebilir.

Yukarıdaki tespite bir örnek, Hz. Peygamber’in tevâzu hasletini, “bir cariyenin O’nun elinden tutup götürmesi” tasviriyle ifade eden bir rivâyette yer alan mecâzî ifadeyi hakikate hamleden değerlendirmelerdir. Zira bu değerlendirmelerden hareketle, yabancı kadınlar ve erkeklerin birbiriyle tokalaşma yolu açılabilceğı gibi, haram-helâl konusunda ciddi tartışmalara sebep olabilecek bir hüküm ortaya konmaktadır. Hadisleri bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde, ifadenin hakikate hamledilmesive bu hadisin lafzından böyle bir hükmün çıkması mümkün gözükmemektedir.

Bu tür değerlendirmeler zaman zaman çağdaş kültürün tesiriyle de ortaya çıkabilmektedir. Kur’ânâyetlerini ve hadisleri yaşanan çağ ve içinde bulunulan şartlar çerçevesinde değerlendirme gayreti, fakîhi, bu iki kaynağın fikhını etraflı ve sıhhatli bir şekilde ortaya koyma konusunda yeterli bir zihni nüfuz gücünden mahrum bırakır. Fıtrat dini olan İslâm’ın kaynaklarını fıtrat merkezli olarak değerlendirmek, daha etraflı ve daha sıhhatli hükümlere ulaşmayı beraberinde getirecektir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992.

Aharon, Itzhak; Etcoff, Nancy; Ariely, Dan; Chabris, Christopher F.; O’Connor Ethan; Breiter, Has C.;” *Beautiful Faces Have Variable Reward Value: fMRI and*

Behavioral Evidence”, Neuron, Vol. 32, November 8, 2001.

‘Aynî, Bedruddîn Muhammed b. Ahmed, *‘Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrûtts.,

Baram, David A.; Basson, Rosemarry, “Cinsellik, Cinsel İşlev Bozukluğu ve Cinsel Saldırı”, Berek&Novak Jinekoloji, Trc.: Gürkan Kazancı, İstanbul 2011.

Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl, *el- Câmi‘u’s-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Câhız, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân*, Beyrût 1969.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992.

Eş‘ârî, Ebu’l-Hasen, *Kitâbu’l-Luma‘ fî’r-Redd ‘alâEhli’z-Zeyğ-ve’l-Bid‘a*, Beyrût 1852.

Francis, S.;Rolls, E. T.; Bowtell, R.; McGlone, F.; O’Doherty, J.; Browning, A.; Clare, S.; Smith, E.; “*The representation of pleasanttouch in the brain and itsrelation ship with tasteandolfactory*”, NeuroReport 10, 1999.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.

Güler, Zekeriya, *Kırk Hadiste Kadın*, Konya 1997.

İbnuFûrek, EbûBekr Muhammed b. Hasen, *Müşkilu’l-Hadîs ve Beyânuh*, Beyrût 1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *Fethu’l-Bâribi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrûtts.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. EbîBekr, *İ‘lâmu’l-Muvakkîn*, Beyrûtts.

İbn Kuteybe, ‘Abdulah b. Müslim, *Te’vîluMuhtelifi’l-Hadîs*, Kâhire 2006.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sunen*, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-‘Arab*, Kâhire 1979.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati mine'l-İttisâl*, Trc.: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- İbnu's-Salâh, 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l- Hadîs*, Dımaşk 1986.
- Karadavî, Yusuf, *Keyfe Nete'âmelu ma'a's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Kâhire 2004.
- Karaî, Ebu'l-Abbâs Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Ebi'l-A'lâî İdrîs, *Tenkîhu'l-Fusûl*, Mısır 1306.
- Kastallânî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârîli şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bûlâk 1305.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğat*, Beyrût 1980.
- et-Telhîs, İstanbul 2001.
- Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Beyrût 1981.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992.
- Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Mütercim Âsım, Kâmûs Tercemesi, İstanbul 1305/1888.
- Nesâî, Ebû 'Abdi'r-Rahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- Özcan, Hanefî, *Mâturidinin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi*, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı:4, İzmir 1987.
- Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*, s. 109, İstanbul 2010.
- Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Kâhire 1967.
- Tekineş, Ayhan, *Hadîsleri Anlama Problemi*, İstanbul 2002.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1992.

**Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti
Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili
(Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)**

Yrd. Doç. Dr. Yahya YAŞAR*

Özet

Sebeb-i Nüzûl rivâyetleri âyet veya âyet gruplarının anlaşılmasında önemli bir dinamiktir. Özellikle hüküm bildiren âyetlerin illet ve hikmetlerinin anlaşılmasında kendisine sık sık başvurulmuş unsurlardan biridir. Klasik usul geleneği, "sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mani değildir" ilkesiyle sebeb-i nüzûl rivâyetlerine bir sınır çizerken modern dönemde ise "metin dışı bağlam" kavramı çerçevesinde sebeb-i nüzûl rivâyetleri ve tarihsel bağlam metnin anlamını belirlemede daha etkin hale gelmiştir. Biz bu makale çerçevesinde Cilbâb âyeti olarak bilinen Ahzâb sûresi 59. Âyetin metin dışı bağlam veya sebeb-i nüzûl rivâyetleri merkezli yorumunu (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde) eleştirel bir bakış açısıyla inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Esbab-ı Nüzûl, tarihsellik, tesettür, cilbâb, Ahzâb.

**Analytical Re-Evaluation Of Reports Of Occasion Of
Revelation Of Verse 59 Of Surat Al-Ahzâb In The Context
Of The Historicity Of Revelation
("Quran Road" In Commentary Special)**

Abstract

Occasion of revelation (Sebeb-i Nüzûl) or exegetical reports dynamic is important in understanding. In particular, the verse states that the provisions of the malady is one of the important elements in understanding and wisdom. Classic procedural tradition, "reason particular that the wording of the publicness is not contrary to the principle of" the cause-i-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

revelation narrated a limit for a draw in the modern era the "non-text context" within the concept of cause-i-revelation narratives and historical context of the text in determining the meaning more effectively has become. Within the framework of this article, we Cilbâb verse 59 of Surat al-Ahzâb verse known as the non-text-based reviews("Quran Road" in Commentary Special) of context or reason-I narrated revelation will examine a critical perspective.

Keywords: Occasion of revelation, historicity, Headscarf, Jilbab, Groups

Giriş

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlatılan, kullanmış olduğu anlaşılır ve sade dil sayesinde herkese hitap eden *Kur'an Yolu* isimli tefsirde, Ahzâb sûresi 59. Âyet olan: "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle: Ev dışına çıktıkları zaman dış elbiselerini üzerlerine salversinler. Böyle yapmaları onların (ıffetli) tanınmaları ve (kendilerine sarkıntılık edilerek) incitilmemeleri yönünden en uygun bir davranıştır. Allah gafurdur, rahîmdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)"ın tefsiri, âyetin en fazla bilinen nüzûl sebebi ; "Medine evleri dardı ve içlerinde tuvalet, defî hacet edecek mekânlar yoktu. Dolayısıyla kadınlar defî hacette bulunmak üzere geceleri çıkar kırlarda defî hacet eylerlerdi. Medine'de bazı günahkâr (fâsık) erkekler bunların peşine düşer, onları ta'ciz ederlerdi. Daha ziyade cariyelerin peşine düşerlerdi. O zamanda hür kadınlar sokağa çıktıkları zaman üzerlerine bir üst elbise alırlar, cariyeler ise buna dikkat etmezlerdi. İşte bu fâsık erkekler sokakta üst elbisesi olan bir kadın gördüler mi "Bu hür bir kadın." deyip ona ilişmezler, üst elbisesi olmayan bir kadın gördüler mi ona sarkıntılık ederlerdi. İşte bu gibi davranışlar üzerine bu âyet-i kerime nazil olmuştur.¹ şeklindeki rivâyet esas alınarak şu şekilde yorumlanmıştır: "...Burada emredilen cilbâb giyme ise asayışı

¹ Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan el-Vahîdî, *Esbabu'n-Nüzûl*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 257.

korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen **geçici bir tedbirdir**. Toplum içinde câriye kalmayınca veya hür-câriye farkını ortaya koyacak başka bir işaret bulunduğunda yahut da tacizi engelleyecek farklı tedbirler alma imkânı hâsıl olunca dışarı çıkarken, usulüne göre tesettür (kapanması gereken yerlerin örtülmesi) yapıldıktan sonra ayrıca bir de, **hür kadın alâmeti olarak cilbâb vb elbiseler giymek gerekli olmaktan çıkmıştır**.

“Kuran Yolu” tefsir kitabında Ahzâb 59. âyetin tefsiri ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz, “...*Dış elbiselerini(cilbâb) üzerlerine salverme...*” hükmünün tarihselliğini açıkca ifade eden bu yorum, Nur sûresi 60. âyetinin tefsirini de etkilediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira Cilbâb’a sebeb-i nüzûl rivâyeti üzerinden “geçici bir tedbir” yorumuyla iptal hükmü verilince, Nur sûresindeki ilgili âyette geçen “*çocuktan kesilmiş, nikah ümidi kalmamış yaşlı kadınlar için*” tesettür konusundaki hafifletme hükmü olan “*vad'u's-siyâb*” (“elbiselerini çıkarmaları”) şeklindeki ifade mecburen “başörtüsünün açılması..., ...baş ve boynun açılması...” şeklinde anlaşılmıştır.²

Makalemizde özellikle sebeb-i nüzûl bağlamında Ahzâb sûresi 59. âyete verilen tarihsellik hükmünün ne kadar isabetli olup olmadığı meselesini geniş bir zaviyeden değerlendirmeye çabası içerisinde olacağız. Ayrıca bu âyeti nasıl anlamamız gerektiğini ortaya koyma ve tahlil etme zarureti doğduğuna inandığımızdan, konuyu ele alıp incelemek istedik. Kavramsal çerçevenin yerli yerine oturması için, sebeb-i nüzûl ve tarihsellik kavramlarını açıklamak, sonrasında ise âyetlerin tefsirini bu bağlamda ele almak sûretiyle meseleyi netleştirmek niyetindeyiz. Esasında ön bilgi mahiyetinden vereceğimiz bu kavramsal çerçeve, ele aldığımız meselenin büyük oranda kendiliğinden netleşmesini sağlama fonksiyonuna da sahiptir. Ana maksadımız Cilbâb’ın fıkhi hükmünü

² Heyet (Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağırıcı, Prof. Dr. İ. Kafi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş) *Kur'an Yolu*, DİB Yay., İstanbul 2012, IV/117-118.

ortaya koymak değil, ilgili âyet hakkında yukarıda zikrettiğimiz yorumu, tefsir ve usulü açısından incelemek olacaktır.

1- Esbabü'n-Nüzûl Ve Tarihsellik İlişkisiSebeb-i

a. Nüzûl Rivâyetlerine Klasik Dönem Bakış Açısı:

Değişik şekillerde tanımlanan esbab-ı nüzûl'un derli toplu tarifi şu şekilde verilir: "Hz. Peygamber zamanında meydana gelen bir hadise veya kendisine sorulan bir soru dolayısıyla bir veya birkaç âyetin, yahutta bir sûrenin inmesine amil olan şeylere, nüzûl sebepleri denir."³ Klasik tefsir usulü kitaplarındaki sebeb-i nüzûle dair tanımların yanında, günümüz Kur'an ilimleri kitaplarından faydalanılarak yapılan en kapsamlı tanım olarak ise "nüzûl sebebi" şu şekilde ifade edilmiştir: "Nüzûl ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, hadiseyi, soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye denmektedir."⁴

Âyet ve sûrelerin Allah Taala'nın maksadına uygun olarak anlaşılmasında sebeb-i nüzûl'ün çok büyük bir ehemmiyeti vardır. Gerçekte, sahabenin Kur'an tefsirinde isabetli görüş sahibi olmaları ve yüce mertebelere ermeleri, bu ve benzeri ilimlerle mücehhez bulunmalarındandır. Onlar tenzile şahit olmuşlardır. Hz. Peygamber'e bir âyet veya bir sûre indirildiğinde, onların sebebini, hangi vak'anın buna amil olduğunu, soru soranın psikolojik ve kültürel durumunu ve sual sormasındaki saiki iyi bilirlerdi. Yine sahabe, değişik olaylara ve çeşitli sebeplere bağlı olarak indirilen âyetlerin tazammun ettiği mana ve hükümleri anlama ve değerlendirmeye hususlarında birbirlerinden farklıydılar. Onların bazı-

³ Bkz. M. Abdülazim Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1995, I/89; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yay.,Ankara 2011, s.115.

⁴ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994, s.68.

sı, tahsisen, tefsirle meşgul olan mümtaz zevat, umumiyetle Hz. Peygamber'in yanında bulunuyorlar, olayların sebep ve hükümleri arasındaki alaka ve münasebetleri kavrayabiliyorlardı. Sebeb-i nüzûl ilminin esas hedefi de budur. Sahâbeden bazılarının ve onlardan sonra gelen bir kısım âlimlerin tefsirden çekinmeleri, hep sebep-hüküm (sonuç) arasındaki münasebeti kuramamalarındandı.⁵

Bu bağlamda sebeb-i nüzûlün önemini vurgulama hususunda, nüzûl sebeplerini âyetin anlaşılmasında olmazsa olmaz bir şart olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde yorumlayan İslam âlimleri olmuştur. Mesela, Muhammed b. Sirin (Ö. 110/728) şöyle diyor: Kur'an'daki bir âyeti Ubeyde b. es-Selmani (Ö. 72/691) den sordum. Bana, "Allah'tan kork ve doğru söyle; Allah'ın Kur'an'ı hangi şeyler hakkında indirdiğini bilenler gitti" dedi.⁶ Vâhidî (Ö. 468/1076) bu konuda şöyle demektedir: "Bu gün, bu hususta konuşanlar, âyetin nüzûl sebebini bilmeden konuşmanın tehlikesini düşünmeksizin cehalet yularını takıyor ve yeni şeyler icad edip yalanlar uyduruyorlar. Yine aynı zat, "Bir âyetin nüzûl sebebi bilinmeden onun tefsirini anlama imkânı olmaz" demiştir.⁷

Bu konuda daha mutedil görüşler de mevcuttur. Takıyyuddin ibn Dakıkî'l-İd: "Nüzûl sebebini açıklanması, Kur'an'ın anlamlarının kavranılması hususunda kuvvetli bir yoldur" demektir.⁸ İbn Teymiyye ise şöyle söylemektedir: "Nüzûl sebeplerini bilmek âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olur; çünkü sebebini bilinmesi müsebbebin (sonucun) bilinmesinde amil olur."⁹

⁵ Mustafa Çetin, *Nüzûl Sebepleri* (Esbabü'n-Nüzul), Diyanet İlmi Dergi, 1994, cilt 30, sayı 2, s.96.

⁶ Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan el-Vahidî, *Esbabu'n-Nüzul*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut 1991, s.11.

⁷ Vahidi, *a.g.e.*, ss.10-11.

⁸ Celaleddin Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, I/93.

⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, Tahkik: Adnan Zarzûr, Beyrut

Klasik tefsir geleneğinde, Kur'an'ın anlam dünyasının netleştirilmesinde Sünnet vazgeçilmez bir unsur kabul edilmiştir. Esbab-ı nüzûl, ilke olarak anlamı belirleyici bir unsur olarak değil, muhtemel anlamlardan birini tercihte bir kriter olarak kullanılmıştır.¹⁰

b. Modern Dönemde Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Tarihselci Yorum Anlayışı Tarafından Yeniden Değerlendirilmesi.

Modern Kur'an okumalarında sebeb-i nüzûl rivâyetleri, hadisler konusundaki ihtiyatdan dolayı âyetlerin anlaşılmasında olmazsa olmaz kabul edilmemiştir. Genelde sebeb-i nüzûlü âyet ya da âyet gruplarının bağlamından çıkarmaya çalışırlar. Ayrıca güncel hayattaki bazı sorunlara sık sık referansta bulunarak âyetleri bir yorum aracı olarak nüzûlünden sonraki olaylara tatbik etmeye gayret ederler. Bununla birlikte özellikle tarihselci okumaların ısrarlı vurgusu sonucu sebeb-i nüzûllerin önemi son dönemlerde yeniden gündeme gelmiştir.¹¹

Tarihsellik ise anahatlarıyla herhangi bir vakıanın, yaşanmış, geçmiş olması hasebiyle artık bugünün değil, geçmişin malı ve geçmişin doğrusu olmasıdır. Kur'an ahkamı açısından baktığımızda ise "mevcut şartlar uyarınca verilen hükmün o dönem için geçerli ve o dönem için aslî hüküm olması gerektiği" şeklindedir. Kur'an'ın tarihselliğini iddia edenlere göre bir sebep üzerine inen âyetler, o sebeple adeta etle tırnak gibi bütünleşir, âyetin anlaşılması da, taşıdığı hüküm de o sebeple sınırlı kalır. Çünkü onlar sebebi, âyeti oluşturan ve onu doğuran bir etken olarak görürler. Sebep onlara göre âyetin taşıdığı hükmün illetidir. Bunun için de Kur'an'ın tamamına yakınının bir sebep üzerine indiğini id-

1392. s.96.

¹⁰ Bkz. Yunus Apaydın, *Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik*, Dinî Hükümlerin Kaynağı Ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18 -19 Aralık 2009), İSAM 2010, Ankara, s.332.

¹¹ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ana Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s.34.

dia edenler dahi vardır.¹²

Bu süreçte adeta sebebi nüzûller âyetin sebep-i vücudu (varlık sebebi) olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylece sebep-i nüzûllerin vazgeçilmezliği tezi, daha ziyade tarihsellik ve nas-olgu ilişkisi bağlamında ele alınmakta; âyetlerin anlamı miladi yedinci asırla sınırlandırılmakta, ilahi mesajın her asra hitap eden dinamik yönü gözardı edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında vazgeçilmez öğeler olduğu iddia edilen nüzûl sebepleri, olağan epistemik değerden çıkarıp Kur'an vahyinin neliğiyle doğrudan ilişkilendirilerek ontolojik bir düzeye taşınmaktadır¹³

Bu bakış açısı şu noktalardan tenkit edilmiştir:

Kur'an'da Şarinin maksadı, hükümlerin illeti ve bu illetin hususiyet ve unsurları ve onları değerlendirmedeki kriterler ve temel ilkeler bizzat âyetlerin kendisinde mündemictir. Bu ilke ve illetlerin tespitiinde yardımcı unsurlarlardan biri de sebep-i nüzûl rivâyetleridir. Ancak sebep-i nüzûl mutlak ve kalıcı bir illet değil âyetin yorumlanmasında bir araçtır. Âyetin anlamını pekiştirir ve hükmün anlaşılmasını kolaylaştırır. Bununla birlikte âyetin içerdği hükmü ve manayı belirlemesi ve sınırlaması söz konusu değildir.¹⁴

Nüzûl sebeplerine evrensellik açısından baktığımızda Kur'an ile o dönem olayları arasındaki ilişki, nedensellik şeklinde olmamıştır. Yani olgu ya da olay, yönlendiren ya da etkileyen, vahiy etkilenen bir diğer ifade ile tabi olan konumunda değildir. Şâyet böyle olmuş olsaydı, Kur'an'ın bütün isteklere istendiği şekilde cevap vermiş olması gerekirdi. Hâlbuki vakıa böyle değildir. Mesela; muhtelif zamanlarda meydana gelen bazı olaylardan dolayı Hz. Peygamber'den isteklerde bulunulmuş, ancak vahiy onların beklediği anda

¹² Bkz. İsmet Ersöz, *Kur'an Ve İlmu Esbabî'n-Nüzul*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları -III Tartışmalı İlmi Toplantı, 14-15 Ekim 2000 İstanbul, s.322; Apaydın, *Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik*, s.332; Aşmavi, *Cevheru'l-İslam*, el-Vatanu'l-Arabi, Beyrut 1984, s.143.

¹³ Bkz. Ahmet Fethi Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kurana Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.279.

¹⁴ Bkz. Apaydın, *Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik*, ss. 331-332.

onların isteklerine, istedikleri şekilde cevap vermemiştir. Neticice olarak Kur'an, indiği ortamda meydana gelen hadiseleri sürekli gözetmiş, dikkate almış, ancak mutlak anlamda her zaman o dönemdeki herhangi bir istek ve olay Kur'an'ın iniş zamanını ve şeklini tayin etme durumunda olmamıştır. Yani nüzûl sebepleri, belirleyici ve zorlayıcı anlamda bir sebep olmayıp, ancak vahyin planına uygun olaylar ile vahyin inişinin birbiri ile eş zamanlı olmasından ibarettir.¹⁵

Esbab-ı nüzûlün tarihsel bir gerçek olması ile tarihe bağımlı olması da birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü esbab-ı nüzûl dini bir fenomen olarak, hakikatı, tarihsellikten bağımsız olan bir gerçek olarak da düşünülmelidir. Çünkü esbab-ı nüzûl "orijinal yorum – orijinal tarihtir. Sahabe bizzat şahidi oldukları nüzûl asrı olaylarını esbab-ı nüzûl olarak merfu müsned hadis olarak aktarmakla bu orijinal tarihi meydana getirmişlerdir. Bu orijinal tarih, Kuran-ı Kerim'in anlaşılmasında insani suretleri (biçim- form) sonraki benzer insani sûretlere taşımakta temel unsurdur. Dolayısıyla Kur'an daima yaşanan, hayatla içiçe ve insan sorunlarına cevap veren bir kutsal kitap olma özelliğini sürdürür.¹⁶

Her nesilde tekerrür eden ve her çevrede benzerine rastlanan bu beşerî «örnekler» başlangıçta belli şahıslar nüzûllerine sebep olmuş ve âyet'ler başlangıçta onları kastediyordu. Ama Kur'an'da öyle beşeri guruplardan bahsedilir ki, müfessirler bu âyetlerle kimlerin kastedildiğini tayin etmek için ne kadar gayret etseler de onları tayin edemezler. Çünkü bu âyetler zaman, mekan ve şahıslar üstüdür. Başlangıçta da her hangi bir sebep ve mukaddime üzere inmemişlerdir. Sanki onlar, insan cinsini birbirine benzer bir bütün olarak yahut bu cinsten birbirine benzeyen özellikler taşıyan fertleri tasvir eden sanat tablolarıdır.¹⁷

Kuran vahyi, nazil olduğu fikri, sosyal ve manevi çevre-

¹⁵ Kerim Şükrü Ünlü, *Delil Olması Açısından Kur'an (Tarihsel Yorum ve Evrensellik Açısından)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 39.

¹⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Şule yayınları, İstanbul 1996, s.68

¹⁷ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (çev. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya ty.,s.123.

de (Mekke’de olsun, Medine’de olsun) var olan insani birçok probleme ve insanların bu problemlerinden kurtulmak ve rahatlamak arzularına cevap vermiştir. Çünkü Kur’an toplumun dünya görüşünü, kavramlarını kısaca insanın bütün yapıp etmeleri ilahi mesajla oluşturmak ister. Yani Kuran, vahiy-insan- hayat bütünlüğünü esas alır. İşte nüzûl asrında Kurana muhatab olan insanlar, dünyevi hayatı sürdürüp gündelik işlerini görürken bu Kur’ani ilke işlevini yerine getirmiştir. Kuran-insan- hayat ilişkisinde bu insani faaliyetlerin (yapıp etmelerin) bir kısmı nüzûl sebebi olabilmıştır.¹⁸

Bununla beraber nüzûl ortamının tarihsel bir unsuru olan esbab-ı nüzûl, tarihsel bir şart değildir. Yani “Kur’an-ı Kerim’in inzali onun varlığı ile kaim yokluğu ile mümkün olamaz” denilemez. Kur’an ilahi iradenin meşietiyile (Allah’ın buyurmasıyla, isteğiyle)inzal olunmuştur. Dış etkenlerin ortaya çıkışı (nüzûl sebepleri gibi) onun indirilişinin gerçek sebebi değildir.¹⁹

2- Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Tefsiri

b. Klasik Tefsir Geleneğindeki Yorumu:

Kur’an’da kadının örtünmesinin niteliğine ve biçimine ilişkin temel açıklamalar hımâr, cilbâb ve hicâb kelimeleri üzerinden yapılır. Üzerinde durduğumuz ana konu olan cilbâb Ahzâb sûresi 59. âyet şu şekildedir.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّزَوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيزٍ ۚ ذَٰلِكَ أَذَىٰ أَنْ
يَعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle: Ev dışına çıktıkları zaman dış elbiselerini üzerlerine salıversinler. Böyle yapmaları onların(iffetli) tanınmaları ve (kendilerine sarkıntılık edilerek) incitilmemeleri yönünden en uygun bir davranıştır. Allah gafurdur, rahîmdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)”.

Âyette Cenab-ı Hak « Eşlerine, kızlarına ve mü’min kadınlara...» ifadesindeki tafsilatla, hitabın kapsamını geniş

¹⁸ Serinsu, a.g.e, s.81.

¹⁹ Serinsu, a.g.e., s.82.

tutulmuştur. Âyetteki « mü'min kadınlara » ifadesi, örtünmenin bütün mümin kadınlara emredildiğine, onların da bu umumi hitaba dâhil olduklarına, kesin bir şekilde delalet ettiği kabul edilmiştir.²⁰

Genelde dış/üst elbise şeklinde çevrilen "celâbîb" kelimesi kadının normal elbiselerinin tamamını kaplayan ya da bütün bedeni örten dış/üst elbise (yani çarşaf, ferace, ehram, pardösü, abaye, geniş manto vb.) anlamındaki "cilbâb" kelimesinin çoğuludur.²¹ *الجلابيب* ibaresindeki idnâ masdarı "yaklaştırmak" demek ise de, âyette *على* ile kullanılması, "kapsamak sûretiyle sarkıtmak" mânâsını da ifade ettiğinden üzerinden sıkı örtmek demek olur.²²

Âyetin sebeb-i nüzûlu olarak bazı nüans farklılıkları olsa da benzer mahiyette şu rivâyetler zikredilir:

Dahhâk'ten rivâyette o şöyle anlatıyor: Medine-i münevvere'de bazı münafıklar görünüşü ve elbisesi kötü bir kadına rastladılar mı onun hür mü yoksa cariye mi olduğunu ayırt edemez ve onu fahişe zannederek sarkıntılıkta bulunur ve böylece mü'min kadınlara eziyet verirlerdi. İşte bunun üzerine Allah Teâlâ bu "Ey Peygamber, hanımlarına, kızlarına ve mü'min hanımlara söyle..." âyet-i kerimesini indirdi.²³

Ebu Salih'ten gelen bir rivâyette ise yukarıdaki "erkeklerin, kadınların peşine düşerek sarkıntılık ettikleri" şeklindeki bilgi yerine kapılarının önünde yani sokakta oturarak ip eğirdikleri ve yoldan geçen ümmehâtü'l-mü'minin de bundan rahatsız oldukları ve bunun üzerine işte bu örtünme emrinin geldiği anlatılmaktadır.²⁴

²⁰ Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dar-u Alemlî'l-Kutub, Mekke t.y. XIV/243. Muhammed Zahid el-Kevseri, *Makalat*, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire t.y., s.228.

²¹ Kurtubî, a.g.e., XIV/243.

²² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim yay., t.y., VI/338.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Dar-u Hicr, Kahire 2001, XVII/361.

²⁴ Taberî, age. XIX/183.

Süddî bunu biraz daha farklı anlatır: Medine evleri dardı ve içlerinde tuvalet, defî hacet edecek mekânlar yoktu. Dolayısıyla kadınlar defî hacette bulunmak üzere geceleri çıkar kırlarda defî hacet eylerlerdi. Medine'de bazı günahkâr (fâsık) erkekler bunların peşine düşer, onları ta'ciz ederlerdi. Daha ziyade cariyelerin peşine düşerlerdi. O zamanda hür kadınlar sokağa çıktıkları zaman üzerlerine bir üst elbise alırlar, cariyeler ise buna dikkat etmezlerdi. İşte bu fâsık erkekler sokakta üst elbisesi olan bir kadın gördüler mi "Bu hür bir kadın" deyip ona ilişmezler, üst elbisesi olmayan bir kadın gördüler mi ona sarkıntılık ederlerdi. İşte bu gibi davranışlar üzerine bu âyet-i kerime nazil olmuştur.²⁵

İbn Sa'd'ın Tabakât'ında Ebu Mâlik'ten rivâyetle tahrir ettiği bir haberde o şöyle anlatıyor: Hz. Peygamber (s)'in hanımları geceleyin bazı ihtiyaçları için dışarı çıkarlardı. Münafıklardan bazıları da onların önüne çıkar ve onları rahatsız ederlerdi. Hz. Peygamber (s)'in hanımları bu durumdan şikâyetçi oldular da o münafıklara bunu yapmamaları söylendiğinde onlar: "Biz bunu sadece cariyelere yapıyoruz." diyerek kendilerini müdafaa etmek istediler ve işte bunun üzerine bu "Ey Peygamber, eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle: Üstlerine örtülerini alsınlar. Bu, onların tanınip da incitilmemeleri için daha elverişlidir...." âyet-i kerimesi nazil oldu.²⁶

Bu hadisenin Süddî ve Kelbî tarafından bir önceki âyet-i kerimenin nüzûl sebebi olarak anlatıldığını görmekteyiz. Esbab-ı Nüzûl konusunda çalışması olan Bedreddin Çetiner bu iki âyet-i kerimenin aynı sebeple nazil olduğunu belirtmiştir.²⁷

Bu rivâyetlerin dışında farklı bir mahiyet arz eden iki rivâyet daha zikredilir:

²⁵ Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, s. 257.

²⁶ Celaledin es- Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Ebabi'n-Nüzul*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1994, s.179.

²⁷ Bedreddin Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2000, II/738-739.

H. Aîse'den naklediler ki; o, şöyle demiştir: “Hicab konduktan sonra Sevde ihtiyacını gidermek için dışarı çıktı. Boylu boslu bir kadındı ve onu tanıyan için bilinmemesi imkânsızdı. Ömer ibn Hattab onu gördü ve dedi ki: ‘Ey Sevde, Allah’tan korkmaz mısın ki bizden saklanmazsın. Baksana nasıl dışarı çıkarsın?’ H. Aîse: ‘Sevde geri dönerek kaçındı, Rasulullah da (s) benim evimde akşam yemeğini yiyordu. Elinde etli bir kemik vardı. Sevde yanına gelip dedi ki: ‘Allah’ın Rasulü ben ihtiyacım için dışarı çıktım, Ömer bana şöyle ve şöyle dedi’. H. Aîse: ‘Allah Teâlâ ona bu âyeti indirdi. Etli kemik elinde duruyordu ve onu bırakmamıştı ve Rasulullah buyurdu ki’: ‘Allah Teâlâ ihtiyacınızı gidermek için size dışarıya çıkma iznini verdi.’”²⁸

Daha ziyade Ahzâb sûresi 53. âyet²⁹ ile ilişkilendirilerek zikredilen bu rivâyeti İbn Ebî Hâtim ve Suyuti, bu âyetin sebebi nüzûlu olarak ele almışlardır. Buharide geçen bu sahih rivâyetin şerhini yapan Ayni de cilbâb âyetinin bu hadise üzerine nazil olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bunu gerekçelendirirken, yine H. Aîse'den rivâyet edilen “hicab âyeti bunun üzerine nazil oldu” şeklindeki ifadeyle kastedilenin ancak cilbâb olabileceğini, zira sevde validemizin bu olay yaşandığında zaten örtülü olduğunu kaydeder.³⁰

²⁸ *Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Camiu's-Sahîh, Daru İbn-i Kesir, Dimesk, Kitabu'l-Vudû, 147.*

²⁹ “Ey iman edenler! Siz zamanını gözetlemeksizin, bir yemeğe davet edilmedikçe, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmemekte, fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız asla caiz olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah) tır.”

³⁰ Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Ayni, *Umdetu'l-Kari, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II/434*; İbn Hacer'in yorumu ise farklı olmuştur: “Hz. Ömer'in bu talebi, Hz. peygamberin eşleri tesettürlü olsalar da şahsiyetlerini belli etmemeleri konusundaki aşırı hassasi-yetine karşı, kadınlar için sıkıntı olmaması ve meşakkat oluşturmaması için Allah'tan bir izin verilmiş olabilir.”(İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari, Mektebetu Melik Fahd, Riyad 2001, VIII/401.*)

Ahzâb sûresi 59. âyetin sebep-i nüzûlu ile ilgili bu rivâyetlerin farklılığından anlaşılmaktadır ki lian ve zihar âyetlerinde olduğu gibi nüzûl sebebi ile ilgili bir netlik sözkonusu değildir. Gerek mürsel olarak bize ulaşan bu rivâyetlerin ravilerinin, hangi âyetin hangi sebep üzerine indiği konusundaki içtihad farklılıkları, gerekse sonraki dönem de bu rivâyetleri eserlerine alan müelliflerin, rivâyetler arasındaki tercih farklılıkları, böyle bir vakıanın oluşmasına neden olmuştur. Bunun sebebi ise yaşanan hadiselerin, âyetin sebep-i nüzûlu olarak ilişkilendirmesindeki içtihadı olgunun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, bu tür bir hadise veya hadiselerin yaşanmadığı anlamına gelmemektedir.

Birinci grupta zikrettiğimiz nüzûl sebebi ile ilgili rivâyetler ile sonradan zikrettiğimiz rivâyetler arasında mahiyet farklılığı vardır. İlk olarak zikrettiğimiz rivâyetler, daha ziyade, bazı fasık ve münafıkların, gerek gündüz, gerekse gece ihtiyaç için dışarı çıkan kadınlara, özellikle de cariyelere sarkıntılık yapmaları ve rahatsız etmeleri, fakat gece olması ve giysi konusunda ayırt edicilik unsurunun net olmaması sebebiyle hür kadınların da bu tacizlerden etkilenmeleri söz konusu olmaktadır. Bu durumu nakleden ravilere göre “cîlbâb” âyeti bu sıkıntıyı giderme adına nazil oldu. Taberi’de geçen Ebu Salih’ten gelen rivâyette ümmehâtü'l-mü'minin erkeklerin tavrından rahatsız olmaları ile ilgilidir. Hür cariye ayırımına bir vurgu yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber’in eşlerinin rahatsız edilmesi üzerine cîlbâb âyetinin nazil olduğunu belirten rivâyetlerin varlığıyla, âyetin hitabının “*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle...*” şeklinde gelmesi de dikkate şayandır.

Hz. Aişe’den nakledilen, Hz. Sevde’nin dışarı çıkması esnasında, heybetli yapısından dolayı, Hz. Ömer tarafından tanınması ve bundan rahatsız olması ile ilgili rivâyet, hür ve cariye ayrımı şeklinde bir sıkıntının giderilmesi yönelik değil, daha ziyade kadınların, özellikle de Hz. Peygamber’in eşleri için, Hz. Ömer’in daha sıkı bir örtünme beklentisi üzerine âyetin nüzûlü ile ilgilidir.

Klasik tefsir geleneğinde bu âyet yukarıda zikrettiğimiz

sebebi nüzûl rivâyetleri dikkate alınarak yorumlanmıştır. Özellikle *لَا يَحِلُّ لَكَ الْفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرُ* ifadeleri hükmün temel hikmetleri kabul edilmiş ve bu hikmetlerin yorumlanması ise, âyetin iniş sebebi olarak zikredilen hür-cariye ayrımını öne çıkaran rivâyetler üzerinden yapılmıştır.

Taberi bu âyetin tefsirinde şöyle der: "Muhtereme kadınlar evlerinden çıktıklarında, açık ve yüzleri örtüsüz cariyeler gibi görünmemelidirler. Örtülerinin veya dış elbiselerinin bir kısmını yukarıdan bırakıp örtünmelidirler ki, kötü niyetli kimseler onlara zarar vermesin."³¹

Razi bu âyeti yorumlarken, bir önceki âyet bağlamında³² ele alarak, burada emredilen cilbâbın hikmetini şu şekilde izah eder: Allah Teâlâ, mü'minlere eziyet eden kimsenin, bir bühtanı (iftirayı) üstlendiğini belirtip, bu ifadede, mükellefi mü'minlere eziyet etmekten men etme manası yatınca, eziyet sahibi olacak olan töhmet yerlerinden kaçınmasını mü'mine emretmiştir. Böylece, men edilen eziyet verme işinin ortaya çıkmasını önlemek istemiştir.³³

Elmalılı da âyetin tarihi bağlamına da vurgu yapmanın yanında genel bir formata da dönüştürmek sûretiyle şu şekilde tefsir eder: Bu tesettür onların tanınmalarına, dağınık cariyelerden, adi kadınlardan vakar ve heybetle seçilerek hürmet edilmelerine ve dolayısıyla incitilmemelerine elverişli olan biçimdir. Gerçi eziyeti kendilerine davet edecek olan içi bozukları örtü tutacak değildir. Fakat imanlı, temiz kadınların, kirli bakışlardan yuvalarında gizli inciler gibi korunmuş kalmalarına en uygun olan biçim de budur. Asıl o zamandır ki onlara eziyet edecek olanların açık bir vebal ve iftira yüklenmiş oldukları ortaya çıkar.³⁴

Âyetin lafzının *يُحَرِّمُ* (**tanınmaları**) ifadesiyle açık kılınmış olmasına rağmen gerek âyetle ilgili rivâyetler, ge-

³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX/181.

³² 'Erkek mü'minlerle kadın mü'minlere, işlemedikleri (bir günah) yüzünden *ezâ edenler de, muhakkak ki bir yalan ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir*' (Ahzâb, 58).

³³ Fahrü'd-Din er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, (Mefâtihu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXV/231.

³⁴ Yazır, *a.g.e.*, VI/338.

rekse müfessirlerin yorumları, söz konusu ‘**tanınma**’nın ‘kadınların hür (dokunulmaz) olduklarının giysileri dolayısıyla bilinmesi’ şeklinde olmuştur. Ancak bu şekilde bir izah tarzı getiren hiçbir müfessirimiz, söz konusu illeti, yokluğunda hükmü ortadan kaldıracak bir illet olarak görmemiştir. Ayrıca bir kısım müfessirler sebab-i nüzûlu zikretmekle beraber hür-cariye hiç değinmeyerek veya hür-cariye ayırımına değinse de âyetin mutlak anlamda iffetli bilinmelerine yönelik bir emir olduğunu vurgulamışlardır. “Bu şekil bir tesettür bütün kadınların iffetli bilinmeleri, taciz edilmemeleri ve dolayısıyla hoşlanmadıkları bir duruma maruz kalmamaları için daha uygundur” şeklinde veya benzer ifadelerle tefsir etmişlerdir.³⁵ Bu tarz yorumlar hicri 8. Asır sonrası artmıştır zira ilk dönem tefsirlerde yapılan hür-cariye ayrımı, tarihi bağlam açısında önemini yitirmeye başlamıştır. Razi’nin bu konudaki yorumu, önemli çıkışlardan biri olarak değerlendirilebilir. Zira o âyete şöyle yaklaşır:

“Âyetin ifadesinde mükellefi müminlere eziyet etmekten men etme manası yatınca, eziyet sahibi olacak olan töhmet yerlerinden kaçınmasını mümine emretmiştir. Böylece, men edilen eziyet verme işinin ortaya çıkmasını önlemek istemiştir. Allah, özellikle, sözlü eziyetlerden bahsedince, bilhassa sözlü eziyetin sebebi olan şeyden de bahsetmiştir. O da kadınlardır. Cahiliyede hem hür kadınlar, hem de cariyeler, açık saçık olarak dışarı çıkıyorlardı. Bundan dolayı zinaya düşkün kimseler onları takip ederler ve böylece de bir töhmet doğardı. Bu sebepten dolayı Allah, hür kadınlara örtünmelerini emretmiştir. Bu âyetin manasının,

³⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr’u Mukâtil*, tahkik: Ahmed Ferid, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II/56; *Ebu Hayyân* el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-Muhîr fî’t-Tefsîr*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1993. VII/240; Ebu’l-Fadl Şihabü’d-Din es-Seyyid Mahmud Alûsî, *Ruhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azim ve Seb’i’l-Mesânî*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut t.y., XXII/90; Ahmed Mustafa el-Meragî, *Tefsiru’l-Meraqî*, Mektebetu Mustafa, Kahire 1946. XXII/38; Muhammed es-Seyyid *Tantavî, et-Tefsîru’l-Vesîr*, Daru’l-Maârif, Kahire 1993, VI/276; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI/338.

‘Onlar hür olarak tanınırlar, böylece de peşlerine kimse takılmaz’ şeklinde olduğu ileri sürülmüştür. Şöyle de denilebilir: ‘Böylece onların zinakâr olmadıkları anlaşılır.’ Çünkü “avret” (kapatılması gereken yer) olmadığı halde yüzünü de kapatan kadının, örtülmesi gereken yerlerini açabileceği düşünülemez. Böylece de bu kadınların, kendilerine zina teklifi imkânsız olan birer mesture oldukları anlaşılır.”³⁶

Bununla beraber müfessirlerimizin büyük bir çoğunluğunun, cilbâb âyetinde geçen فَتَعْلَمُونَ (bilinmesi-tanınması) şeklindeki ifadeyi, sadece “hür olarak tanınmaları” şeklindeki tefsirleri, hem âyetin anlaşılmasını kısmen perdelediğini³⁷ hem de İslam’ın genel maksatları açısından bir tutarsızlığa kapı araladığını söyleyebiliriz. Tutarsızlık ise; âyeti bu şekilde yorumlama, cariyelere taciz uygulanmasının meşru bulunduğu şeklindeki bir yanlış anlayışa yol açabileceğidir. Zira İslam’ın temel bakış açısı, bütün insanların- sorumluluk açısından bazı farklılıklar olsa dahi- herkesin kulluk bilincinin geliştirilmesi gerektiği şeklindedir. ³⁸ “Hicab” isimli eserin sahibi Mutahhari, bu âyete dayanarak cariyelere sarkıntılık etmenin bir sakıncası olmadığını sanılmasının yanlışlığı üzerinde durmuş, münafıkların da bunu kendilerine geçerli bir özür olarak ileri sürdüklerini söylemiştir: “Cariyelere saçlarını örtmeleri farz değildiyse bunun sırrı, onların başkalarının rağbetini kazanacak kadar ilgi çekici ve tahrik edici olmamalarındandı, zira onlar hizmetçilik vazifesi görüyorlardı. Ancak münafıkların bu sarkıntılıkları cariyeler hususunda da günah sayıldığından, bu hareketlerini özür olarak gösteremezlerdi.”³⁹ Ayrıca Kur’an’da iffetli (temiz) kal-

³⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXV/231.

³⁷ Bkz. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya 2008, s.304.

³⁸ Ebu Musa el-Eşari’den Hz. Peygamber, “Bir erkek, cariyesini güzelce eğitim ve öğretime tâbi tutup, sonra da azad edip onunla evlenirse iki ecre nail olur.” dediği rivâyet edilmiştir. Buhari, İlim 31.

³⁹ Mutahhari, *Hicab: Örtünmenin Felsefesi*, (çev. Mücteba Mir), Şûra Yayınları, İstanbul 1999. s.123. Mutahhari’nin burada zikrettiği, cariyenin çekici olmaması olgusunu, genelde o şekilde olmasından dolayı söylemiş olmalıdır. Zira bazı kadınlar hizmetli de olsa çekici

mak isteyen cariyelerin fuhşa zorlanmaması da bildirilmiştir.⁴⁰

Meseleye şu şekilde izah getirenler de olmuştur: Cariye, işinin tabiatı gereği sürekli dışarı çıkması ve çarşı-pazar dolaşması gerekmektedir. Eğer hür kadınlar gibi üst elbise giymeyle mükellef kılınsa idi ciddi bir meşakkat oluşturmaktı. Fakat bu şekilde hüküm verilmesi cariyenin eziyet edilebileceği anlamına gelmemelidir. Cariye kadınlarda kendileri açısından bir kolaylık oluştuğunda cilbâb giymelerinde bir mahsur yoktur.⁴¹ Ayrıca Hz. Peygamber hayatta iken örtünme konusunda hür cariye ayrımının yapıldığına dair hiçbir rivâyet mevcut değildir.⁴² Aksine Hz. Peygamber döneminde namaz kılan cariyelerin başlarının örtülü olduğuna dair rivâyetler mevcuttur.⁴³ Bu konuda, Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtülü giyinen cariyelerin bu davranışlarını engellemeye yönelik tutumlarına dair çeşitli olaylar aktarılmaktadır. Bu olaylarda Hz. Ömer'in cariyelerin başörtüsü ve cilbâb giymelerini hoş karşılamadığı rivâyetlerde belirtilmiştir. Ancak bu konuda Hz. Ömer'e atfedilen rivâyetler çelişkilerle doludur. Bazı rivâyetlere göre, Hz. Ömer'in cariyelere yasakladığı şey, cilbâb (dış örtüsü) iken bazılarına göre başörtüsüdür. Rivâyetin bütün tarikleri toplandığında, Hz. Ömer'in yasakladığı şeyin, cariyeleri hür kadınların kıyafetleri içinde süsleyerek sokağa bırakmak olduğu anlaşılabacaktır.⁴⁴ Olay şöyle cereyan etmiştir:

Hz. Ömer bir gün insanlara hitab ederken, Hafsa'nın evinden (bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in eşlerinin evinden), üzerinde cilbâb olan, süslenmiş bir cariyenin çıktığını görür. Eve girerek çıkan cariyenin

olabilir.

⁴⁰ Nur, 24/33.

⁴¹ *Tantavi, et-Tefsîru'l-Vesit, VI/275.*

⁴² Mehmet Görmez, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, İslamiyat IV,2001,Sayı 2,s.31.

⁴³ Abdurrezzak es-San'ânî', *el-Musannef*, el-Meclisu'l-İlmi, Beyrut t.y., III/134.

⁴⁴ Görmez, *a.g.m.*,s.31.

kim olduğunu sorar. Kendilerine ait bir cariye (bir rivâyette, falanlara ait bir cariye, bir rivâyette Hz. Hafsa'nın kardeşi Abdurrahman'ın cariyesi, diğer bir rivâyette ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin cariyesi Âkile) olduğunu söylerler. Bunun üzerine Hz.

Ömer şöyle der: siz insanları fitneye düşürmek için mi cariyelerinizi süsleyip sokağa bırakıyorsunuz.⁴⁵

Bu rivâyetten Hz. Ömer'in cariyelere örtündüğü için kızdığı anlamı çıkmaz. Aksine cariyelerin süslenip dışarı çıkmasına kızmaktadır.

İbn Hazm ve Ebu Hayyan gibi Endülüslü âlimler, örtünme konusunda hür kadınlarla cariyeler arasındaki bu ayrımı kabul etmemişlerdir.⁴⁶ Ebu Hayyan'ın konuya yaklaşımı şu şekildedir: Âyetteki «mümin kadınlar» ifadesinin zahiri, hür kadınları da cariyeleri de içine almaktadır. Cariyeler için fitne tehlikesi daha çoktur. Çünkü onlar hür kadınlara nisbetle dışarıda daha çok bulunurlar. Cariyeleri «müminlerin kadınları» ifadesinin kapsamından çıkarabilmek için çok açık bir delil lazımdır. Böyle bir delil olmadığına göre onların da örtünmeleri lazımdır. «Bu, onların tanınip eza edilmemelerine daha uygundur» âyetinden maksat, «onlar örtüleri sebebiyle iffetli olarak tanınırlar. Bu sebeble hiçkimse onlara dokunamaz» demektir.⁴⁷

Sâbûnî, Ebu Hayyan'ın bu görüşünün, isabetli bir görüş olduğunu belirterek, kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁸

Gerek yukarıda zikrettiğimiz, Razi'nin âyeti yorumladaki önemli çıkışı, gerekse Ebu Hayyan'ın görüşü ve akabinde oluşan onu destekler mahiyetteki yorumlar, bizlere Kuran'ın değil, tefsirlerin tarihselliğe maruz kalabileceğini ve âyeti yorumlamada zaman ve mekânın bir dereceye kadar

⁴⁵ Abdurrezzak, *el-Musannef*, III/135-136.

⁴⁶ Bkz. Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd *İbn Hazm*, *el-Muhalla*, Matbaatu'n-Nahde, Kahire t.y., III/218-219.

⁴⁷ Ebu Hayyan. *El-Bahru'l-Muhit*, VII/240.

⁴⁸ Muhammed Ali Sabuni, *Ravaiu'l-Beyan*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1997, II/355.

yorumlarda etkili olduğunu gösteren önemli bir göstergedir.

b. “Kuran Yolu”nda Ahzâb 59. Âyetin Tefsiri

“Kuran Yolu”nda âyetin tefsiri, klasik tefsir geleneğinde olduğu gibi sebep-i nüzûl rivâyeti esas alınarak yorumlanmıştır. Ancak nüzûl sebebi adeta âyetin hükmünün illeti şeklinde ele alınmış ve şu şekilde tefsir edilmiştir.

“...Burada ise eza ve tacizlerin engellenmesi gayesiyle dışarı çıkarken kadınların dış giysi kullanmaları istenmektedir. Hemen bütün tefsirlerin tarihe dayanarak verdiği ortak bilgiye göre Medine evleri dar ve tuvaletsiz idi. Kadınlar ihtiyaçlarını gidermek için geceleri evlerinden çıkar, biraz uzaklaşarak ihtiyaçlarını giderir ve dönerlerdi. Bu durumu fırsat bilen bazı münafıklar ve kendini bilmezler uygun yerlerde durur, kadınlara söz ve elle tacizde bulunurlar, yakalandıkları zaman da “biz onları **câriye** sandık” derlerdi. Bu mazereti ortadan kaldırmak üzere **hür kadınların**, dışarı çıkarken, cilbâb ismi verilen dış giysilerine bürünmeleri emredildi.

Konumuz olan Ahzâb sûresinden sonra inen Nûr sûresindeki örtünme âyeti devamlı ve iffeti korumaya yönelik bir farzdır. Burada emredilen cilbâb giyme ise asayiş korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen **geçici bir tedbirdir**. Toplum içinde câriye kalmayınca veya hür-câriye farkını ortaya koyacak başka bir işaret bulunduğu yahut da tacizi engelleyecek farklı tedbirler alma imkânı hâsıl olunca dışarı çıkarken, usulüne göre tesettür (kapanması gereken yerlerin örtülmesi) yapıldıktan sonra ayrıca bir de, **hür kadın alâmeti olarak cilbâb vb. elbiseler giymek gerekli olmaktan çıkmıştır**. Genellikle tefsircilerin, “evlerde oturma, zaruret bulunmadıkça dışarı çıkmama” emri Peygamber hanımlarına mahsus olduğu halde, diğer hanımları da bu hüküm çerçevesine almaya çalışmalarını ve dışarı çıkarken -tesettüre ek olarak- bir dış giysiye bürünmeyi devamlı bir farz haline getirmelerini, haklı bir dinî ve ahlâkî gerekçeden çok içinde yaşadıkları çağın ve toplumun âdet ve değerlerine, bir de erkeklerin aş-

mazda saçlarının avret (açılması haram) olduğundan hareket ederek istisnayı, Ahzâb sûresindeki cilbâb âyetine (33/59) bağlamışlar ve izin verilen açılmanın yalnızca cilbâb (başörtüsünün ve entarinin üzerine örtülen dış giysi) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu gruptan bazıları, "Maksat yabancı kimsenin görmediği yerde başını açmasıdır" demişlerse de Cessâs, haklı olarak "Bunu yaşlı kadınlara özgü kılmanın anlamı yoktur, genç kadınlar da yabancı kimsenin görmediği yerlerde başlarını açabilirler" diyerek bu yorumu eleştirmiştir.

Bize göre burada izin verilen açılma baş ve boyunla ilgilidir; âyet, Ahzâb sûresindeki cilbâbla değil, bu sûrenin 31. âyetindeki başörtüsüyle ilgili bir istisna getirmektedir. Çünkü Arapça'da, "elbiselerini çıkarmaları" diye tercüme ettiğimiz "vad'u's-siyâb", dış giysinin değil, **başörtüsünün açılması mânasını ifade etmektedir.** (İbn Atıyye, IV, 195; Kurtubî, XII, 308) Baş ve boynu örtmenin gerekçesi cinsel cazibe idi, yaşlılarda bu sebep ortadan kalktığı için örtünme külfeti hafifle-tilmiştir; nitekim 31. âyetteki istisnalardan biri de "şehvetle ilgisi olmayan veya kalmayan" kimse-lerdir. **Hafifletme dış giysinin değil, başın ve boyunun açılmasıyla hâsıl olur.**⁵⁰

Yapılan bu yorumda da şu hususlar dikkat çekicidir:

-Âyetin tefsirinde geleneksel klasik tefsircilerin ittifakla yaptıkları, en azından Cumhur'un görüşü diyebileceğimiz bir yorumu⁵¹, "bazı tefsirci ve fıkıhçı" şeklinde zikredilmesi ifade

⁵⁰ Heyet, *Kuran yolu*, IV/117-118.

⁵¹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII/360; Ebu İshak es-Sa'lebi, *El-Keşf ve'l-Beyan*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002, VII/117; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV/23; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm*, XII/309; Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib *İbn-i Atıyye*, *El-Muharrerü'l-Veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, IV/195; Akûsî, *Ruhu'l-Meânî*, XVIII/216; el-Meragî, *Tefsiru'l-meragî*, XVIII/133; *İbn Kesir*, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1992, VI/91. Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, IV/77; Bkz: Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulum*; Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993,

açısından problemlidir.

-İbn Atiye ve Kurtubi'ye yapılan dipnot atfı da, usûl açısından sorunludur. İbn Atiye ve Kurtubi'de sadece zayıf ve tenkit edilen bir görüş olarak zikredilen bu ifade, sanki bu müfessirlerin görüşü şeklinde atıf yapılmıştır.

-Âyetin tefsirinde iç bağlamı yani iç dinamikleri ve lâfzî boyutu göz ardı edilmiştir.

-Tesettür ile ilgili âyetlerin tamamı bir bütünlük arz etmektedir. Birisi ile ilgili yapılan bir yorum diğerine de bir şekilde yansımıştır.

c. “Kuran Yolu”ndaki Yorumların Değerlendirilmesi

Ahzâb sûresi 59. âyetle ilgili olarak öncelikle sebeb-i nüzûl hususunda şu üç hususun âyetin yorumlanmasında göz ardı edildiğini söyleyebiliriz:

1. Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri bize Kur'an'ın indiği ortamın tam bir tablosunu vermesini beklememeliyiz. Sahabe, Kur'an'ın anlamını da bir sonraki nesle aktarma misyonunu taşıyorlardı. Dolayısıyla tefsir sadedinde esbab-ı nüzûlü de naklediyorlardı. Esbab-ı nüzûl ilmi de böylece oluşmaya ve gelişmeye başlamış oldu. Esbab-ı nüzûl rivâyetleri, teşri' amaçlı âyetlere yönelik olarak hükmün anlaşılması bakımından bir açıklayıcılık (tefsir) vasfına sahiptir. Âlimler de esbab-ı nüzûl rivâyetlerine bu gözle bakmış ve aynı doğrul-

II/449; *Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, Mektebetü'l-'Ubeykan*, Riyâd 1998, IV/322; Abdullah b. Ahmed Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996, III/227; Mehmed b. Muhyiddin Mehmed Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-Selîm*, Mektebetü'r-Riyad, Riyad t.y., IV/147; el-Kâdî Nasruddin Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Daru ihyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.y., IV/114; Seyyid Kutub, *Fî Zilâlil-Kur'an*, Daru's-Şuruk, Beyrut 1992, IV/2533; Ebu'l Al'a *el-Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, III/503; Said Havva, *el-Esâs fi't-Tefsir*, (Tercüme: M.Beşir Eryarsoy) Samil Yayınları, İstanbul 1989, X/147; Vehbe Zuhayli, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991, XVIII/297; Muhammed Mahmud Hicazi, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları, t.y.IV/284; İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, VI/371; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/40.

tuda değer atfetmişlerdir.⁵²

2. “Kur’an Yolun”da yapılan yorumda nüzûl sebebi “nassın varlığını kendi varlığına, yokluğunu da yokluğuna bağlı” hakiki illet konumuna getirilmiştir. Ancak sebep-i nüzûl terimindeki sebeb, “bir neticenin meydana gelmesi için şart olan şey” manasında felsefi bir muhteva taşımayıp, Kur’an’ın bir kısım âyetlerinin indirilmesine vesile olan ortam demektir.⁵³

Dolayısıyla âyetin varoluşu, indirilişi şu hadise sebebiyledir, dendiğinde o sebep olmasaydı bu âyet inmeyecekti manası anlaşılmaz. Bütün insanlık için hidâyet rehberi olan Kur’an-ı Kerim’i bir hadiseye bağlı kılmak ve sınırlamak onun evrenselliğine gölge düşürür.⁵⁴ Nitekim Zerkeşi *el-Burhan* adlı eserinde şöyle demektedir: “Ashab ve tabii’lerin bu konudaki tutumlarının şöyle olduğu bilinmektedir. Onlardan biri, şu âyet şu sebeple indi, dediği zaman, o âyet o hükmü taşıyor, anlamını kastediyordu. Yoksa o sebep olmasaydı o âyet inmeyecekti, anlamını değil.⁵⁵

Buna göre sebep; sorulan soru veya meydana gelen olay gerçekleşmeseydi de o konuda bir hüküm indirilecekti; ancak o hükmün inmesine soru veya olayın meydana gelişi denk düşmüş oldu, demektir. Nitekim sebep bir kişi olduğu halde onunla ilgili âyette çoğul sıygası kullanılmaktadır. Sebep dikkate alınmasa da âyet doğrudan anlaşılabilir. Ayrıca sahabe ve tabii’lerin bir sebep üzerine inen âyeti genel olarak uyguladıkları konusunda icma vardır. Kimse de buna karşı çıkmış değildir.⁵⁶

Kaldı ki yukarıda değindiğimiz gibi sebep-i nüzûl olarak zikredilen rivâyetler arasındaki mahiyet farklılığı âyetin hüküm bakımından illetini belirleme noktasında kuvvetli ve

⁵² Selim Türcan, Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi, İslami İlimler Dergisi, Yıl 2, Sayı 1, Bahar 2007 (119-138) s.121.

⁵³ Suat Yıldırım, *Kuran İlimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s.89.

⁵⁴ Bkz. Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kurana Yaklaşımlar, s.240-241.

⁵⁵ Bedreddin *ez-Zerkeşi el-Burhân fî Ulûm’i’l-Kur’an*. Daru’t-Turas, Kahire ty,1/32.

⁵⁶ Ersöz, Kur’an Ve İlmu Esbabî’n-Nüzul, s.322.

kat'i bir delil oluşturmaz. Sadece Medine döneminde tesettür ile ilgili inen âyetlerin nüzûl ortamını anlama noktasında katkısı söz konusu olabilir. Genel teşri bir hüküm olması yönüyle kati bir hükmü, içtihadı, bir anlamda zanni bir illet üzerinden geçerliliğini kaldırma teşebbüs ve düşüncesi usul açısından hatalı ve yanlıştır.⁵⁷ Allah (c.c.) bu âyetin inzaliyle, nüzûl sebebi olarak zikredilen, kadının iffetini koruma ve evden dışarı çıkması halinde karşılaşılabileceği rahatsızlıkları bertaraf etmeyi de murad etmiş olabilir. Zira vahiy insani birçok probleme, insanların bu problemlerinden kurtulmak ve rahatlamak arzularına cevap vermiştir. Çünkü Kur'an toplumun dünya görüşünü, kavramlarını kısaca insanın bütün yapıp etmelerini, ilahi mesajla oluşturmak ister. Nüzûl sebebi olarak zikredilen tarihi vakıalar, bir bakıma, Kuran-ı Kerim'in anlaşılmasında insani sûretleri (biçim- form) sonraki benzer insani sûretlere taşımakta temel unsurdur. Dolayısıyla Kur'an daima yaşanan, hayatla iç içe ve insan sorunlarına cevap veren bir kutsal kitap olma özelliğini sürdürmüş olacaktır. Kadınların iffetli tanınmaları ve kendilerine sarkıntılık edilerek incitilmemeleri gerçeği, zaman ve mekândan kaynaklanan teferruat sayılabilecek değişken unsurların varlığına rağmen, kıyamete kadar devam edecek hayati öneme sahip temel bir meseledir.

3. Her âyet için bir inme zamanı ve ortamı tespit etmek mümkün olmadığı gibi her âyetin de sebeb-i nüzûlu yoktur. Kaldı ki âyetlerin dizilişi, mutlak iniş sırasına ve sebebine göre olmamıştır. İnişleri bir hadiseye bağlı olan âyetlerin, bu hadiseleri bir sebep olarak kullanan, fakat onu aşan boyutları vardır. Bundandır ki sebebin özel oluşu değil lafzın genelliği dikkate alınır. Yani âyetin hükmü, sebeple birlikte aynı neviden benzerlerine doğrudan şamil olur. Usûl âlimlerinin dilinde, "mu'teber olan lafzın umumudur, sebebin hususu değildir" ifadesi meşhur olmuştur. Bununla şunu anlatmak istemektedirler: Bir soru, bir vak'a gibi hususi bir sebeple varid olsa bile "Amm, umumu üzere bakidir". Şu halde hüküm nasslara, nassların şumulündeki hükümlere

⁵⁷ Bkz. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.248

göredir; yoksa hüküm bu nassların varid olmasına vesile teşkil eden sebeplere göre değildir. Buna göre nass, Amm sigası ile varid ise, nassın umumuyla amel etmek lazımdır. Bu umumi nassın nüzûl ve vüruduna sebep olan şey bir sual yahut vuku bulmuş bir hadise olsun, sebebi dikkate alınmaz. Zira nassın umum sigasıyla varid olması demek, Şari' (Allah)'ın, nassın hükmünün umumi olmasını istemesi, sebebine has olmamasını dilemesi demektir.⁵⁸ İslam âlimlerinin çoğunluğu, hakkında nüzûl sebebi olan âyetleri yorumlarken veya onlardan hüküm çıkarırken sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar etmişlerdir. Zira onlara göre esas olan, nasların şümulündeki hükümlerdir yoksa onların indirilmesine vesile teşkil eden sebepler değildir.⁵⁹

Mûlaane âyeti buna en güzel örnek teşkil eder. Ashaptan Hilal ibn Ümeyye hanımını zina etmekle suçlamış, fakat iddiasını isbat edebilecek şahitleri getirememiştir. Bunun üzerine de: "Eşlerine *zina* isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesidir"⁶⁰ âyeti nâzil olmuştur. Olayın kahramanı sadece Hilal'dir, yani bir kişidir. Oysa âyette geçen ism-i mevsul çoğuldur. Şâyet âyetin hükmü sebeple sınırlı kalacak olsaydı, çoğul sıygası değil de tekil sıygası kullanılırdı.

Meseleyi fıkhi boyutta ele alan Şafi'i de âyetin kazf suçunu işleyen her kocayı kapsayacağını söyleyerek bunu şu şekilde gerekçelendirir: Çünkü âyet, zevcesine iftira eden tüm erkeklere şamil olacak şekilde umumdur. Böylece iftira eden her kocaya mula'ane haddi uygulanır... Sonuçta bu âyet zevce ve zevceler için âmmdır. Bu âmmin kapsamından hür veya köle ve hür ve köle zimmî zevceler çıkmaz.⁶¹

⁵⁸ Abdulkerim Zeydan, *el-Veciz fî Usulî'l-Fıkıh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1978, s. 310; Kamil Miras, "Amm", İslam-Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1369/1941, I/ 337, 338.)

⁵⁹ Muhsin Demirci, *Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri*, MÜİF Dergisi Sayı: 11- 12, 1993- 1994, İstanbul 1997, s. 22.

⁶⁰ Nur, 24/4.

⁶¹ Muhammed b. İdris Şafi, *Ümm*, Daru'l-Vefa, Mısır ty., ss. 63-64.

Ayrıca sahabe; lian, zihar, hırsızlık ve zina ile ilgili âyetleri, belli bir sebep üzerine inmelerine rağmen, sebepleriyle sınırlı tutmamış, benzer olaylara da bu âyetlerin hükümlerini uygulamışlardır. İçlerinden kimse de buna karşı çıkmamıştır. “Kuran Yolu”nda ise evrensel bir hitab tarihselliğe (hususî bir sebebe) mahkûm edilmiştir.

Üzerinde durulması gereken önemli diğer bir husus ise; bu âyetin ne şekilde uygulandığı meselesidir. Nüzûl sebebinde zikredilen “gece dışarı çıkma esnasında fasıkların sarkıntılık yapması, cariye hür ayırımında sıkıntılar yaşanması vb” olgularının uygulamada tezahürü nasıl olmuştur. Uygulama sadece bu bağlamda mı ele alındı? Hadis kaynaklarında sahih rivâyetlere baktığımızda vücudun bir şekilde setredilmesi yeterli görülmemiştir. Zira “üst elbise” şeklinde nitelendirilebileceğimiz cilbâb almak öylesine yerleşmişti ki başörtüsü (hımar) bulamadığı için değil, cilbâb bulamadığı için bayram günü musallaya çıkamayan kadınların bulunduğu Hz. Peygambere bildirilince O (s) “Onu da cilbâbını vererek kardeşi giydirsin” buyurarak emanet cilbâb bulduktan sonra namaza gelmesini emredilmiştir.⁶² Bu da kadınların dışarı çıkarken iffetli bilinmeleri ve rahatsız edilmemeleri, dolayısıyla kadının bizzat kendisinin rahat etmesini sağlama bağlamında “üst elbise” almanın ne kadar hassasiyetle uygulandığını göstermektedir. Sahih hadis kaynaklarında âyetin hükmünün uygulamasına yönelik rivâyetler ve “yaşayan sünnet” bağlamında, bu tatbikatın sürekli devam etmiş olması, en geçerli tefsir niteliğindedir.

Elbetteki cilbâb uygulamasının şekli unsurlarında, tarihi bağlamından ve zaman-mekândan kaynaklanan farklılıklar olacaktır. “cilbâb” dan o dönemdeki Arapların giydikleri bir elbise şekli kastedildiğinde, değişken bir unsurun varlığı ve şekli uygulama farklılıkları (çarşaf, ferace, ehram, pardösü, atkı vb.) kendiliğinden söz konusu olur.

Bu değişkenliğe vurgu yaparak, âyetin şekli uygulamasındaki tarihselliğe değinen müfessir ibn Aşur’dur. *İslam*

⁶² Bkz. Buhari, Hayz 53, İydeyn 20, Hac 81, Müslim, İydeyn 12, Tirmizi, Cuma 36.

hukuk felsefesi (Gaye Problemi) şeklinde tercümesi yapılan “*Mekâsıdu’s-Şer’ati’l-İslâmiyye*” isimli kitabında âyete şu şekilde bir yorum getirir: Ahzâb 59. âyeti, Arapların adetlerinin gözetildiği bir hukuki düzenlemeyi ortaya koyar. Cilbâb giymeyen kavimleri, bu düzenleme ilgilendirmez.⁶³ İbn Aşur’un bu yorumunda, bizatihi giysinin örfi şekli olan cilbâb’ın mı, yoksa “üst elbise” şeklinde değerlendirebileceğimiz formatın hükmünün mü kalktığı tam anlaşılmıyor. Bu kitabı tercüme edenlerden biri olan Mehmed Erdoğan “Ahkâmın Değişmesi” isimli kitabında bu görüşü şu şekilde değerlendirir: “Ancak hemen belirtelim ki bu durum “cilbâb” dan o dönemdeki Arapların giydikleri bir elbise şekli kastedildiğinde söz konusu olur. Ama cilbâbdan, çarşaf, ferace, ehram, pardösü, atkı vb. gibi dışarı çıkarken kadınların üzerlerine aldıkları “üst elbise” kastediliyorsa- ki bu daha uygundur-bu takdirde âyet genel bir teşri hüküm getirecektir ve her bölgede kadınlar, dışarı çıkarlarken kendi yörelerinde âdet olan üst elbisesini üzerlerine alacaklardır”.⁶⁴ Fahreddin Attar bir yazısında, İbn Aşur’un burada kastının bizzat “üst elbise” olduğu kanaatine varır ve de bu görüşünde isabetsiz olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Müellif, Ahzâb süresinin 59. âyetinin, Arapların adetlerinin gözetildiği bir hukukî düzenlemeyi ortaya koyduğunu ve cilbâb giymeyen kavimleri, bu düzenlemenin ilgilendirmedini ileri sürmüştür. Hâlbuki bu âyetteki hukukî düzenleme, Arapların örf ve adetlerine istinat etmez. Çünkü bu düzenlemeden önce Araplarda tesettür adet değildi. Şu halde tesettürle ilgili hukukî düzenleme, Arap olsun olmasın bütün toplumları ilgilendirir.”⁶⁵

İbn Aşur’un gerek tefsiri et-Tahrir ve’t-Tenvir’den, gerekse “*Mekâsıdu’s-Şer’ati’l-İslâmiyye*” kitabından, hükmün

⁶³ Muhammed Tâhir İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)* (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan) Rağbet Yayınları, İstanbul 199, s.97.

⁶⁴ Mehmed Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, MÜVY, İstanbul 1994, s.116.

⁶⁵ Fahreddin Attar, *İslam Hukuk Felsefesi*, Altınoluk 1988, sa.33, ss.42-43.

iptali anlamını “Kuran Yolu” tefsirinde olduğu gibi, net bir şekilde çıkarmak pek mümkün değildir. Zira tefsir kitabında, cilbâb’ın tarihselliğine dair net bir ifade bulunmamaktadır.⁶⁶ Bizleri, onun, cilbâb’ın şekli unsurunu kastettiğine dair bir kanaate sevkeden de bu olmuştur.

İzzet Derveze “cilbâb” âyetini tefsirinde bu meseleyi ele almış ve şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Şüphesiz âyette kullanılan ifade üslubu, süreklî ve hukukidir. Ancak bize göre âyetin ruhu ve nazil olduğu ortam göz önüne alınmak koşuluyla buradaki hukuki olgu, şekli olmaktan ziyade kıyasidir. Yani mu’min kadınlar, fesatçıların eziyetlerinden koruyacak, onları diğerlerinden ayırt edecek özel bir giyiniş biçimine sahip olmalıdırlar. Meselenin şer’i (hukuki) yönü saklı kalmak şartıyla, âyetin nazil olduğu dönemde cari olan şekli giyiniş tarzına bağlı kalmak zorunluluğu mevzu bahis değildir. Kaldı ki bu Kur’an’ın genel hukuki yapısıyla ve Kur’an’ın olumlu karşıladığı ilke/hedeflere uygundur. Nitekim zaman, mekân ve zaruretlere göre değişim/ gelişim yönünde olan şekli giyinişe bağlı kalmamak Kur’an’ın doğal karşıladığı hususlardandır”.⁶⁷

Zahid el-Kevseri’nin bu husustaki tespiti konuyu daha da netleştirecek mahiyettedir: “Zamanın ve mekânın değişmesiyle hükmün de değişmesi, hükmün değişik hallere göre tafsilatından ibarettir. Yoksa zamanın değişmesi ile mutlak manada hükümlerin değiştiğini düşünmek, ilahi nizamı insan ürünü kanunlar seviyesine indirmek demektir”.⁶⁸

Nur sûresi 60. âyete “Kuran Yolu”nda yapılan yorum ise şu açılardan değerlendirilebilir:

Öncelikle belirtmek gerekir ki “*Evlenme arzusu kalmamış, oturan (ihtiyar) kadınların...*” çıkartmalarında günah olmayan elbisenin “cilbâb” (üst elbise) olduğu konusunda bir-

⁶⁶ Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenwîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus t.y.,XXII/107.

⁶⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VI/51.

⁶⁸ el-Kevserî, *Makâlât* s.95.

kaç aykırı ve zayıf görüş dışında ittifak vardır.⁶⁹ Nakle dayalı delil açısından kuvvetli bir delil de Abdullah b. Mesud'un kendi şahsi Mushafında, "vad'u's-siyâb"ın tefsiri kabilinden kendisi tarafından kaydedilen من جلايبهن ifadesidir.⁷⁰

Müfessirlerin bir kısmı, "Araplar "vad'u's-siyâb"ı başörtüsünün (hımar) açılması mânasında kullanmıştır" şeklindeki görüşü, zayıf bir yorum olduğunu vurgulama bağlamında قيل sıygasıyla veya قال العرب şeklinde zikretmişlerdir.⁷¹ Tabiîn âlimlerinden Câbir b. Zeyd ve Suddi' den nakledilen bu tip görüşler vardır.⁷² Bunun dışında İbn Abbas'dan gelen bir görüş var ki o da bu âyetin Nur sûresi 31. âyetin istisnası olduğu yönündeki görüşüdür.⁷³ Klasik tefsir geleneği içinde bu iki görüşü tercih eden hiçbir müfessir yoktur. Ayrıca İbn Abbas'ın, çıkartılma ruhsatı verilen elbisenin cilbâb olduğu görüşü, tefsir kaynaklarında zikredilmiştir.⁷⁴

Çağdaş müfessirlerimizden İbn Aşur çıkarılabilecek elbisenin "hımar" veya "cilbâb" olabileceğini belirtmiştir. İbn Abbas'ın yukarıda zikrettiğimiz görüşünü de en başta zikretmiş ve tercih etmiştir. Bu hükmün, Kur'an'ın tanımladığı kadınlar için bir ruhsat olduğunu ve ruhsatın illetinin de erkeklerin yaşı ilerlemiş kadınlara rağbetinin kalmaması şeklinde açıklar. Âyette geçen "süslerini göstermeye çalışmayarak" ifadesi için: Bu elbise çıkartma zinetini ortaya koyacak bir açılıp saçılmaya götürmemeli ve de mümin kadınların örtmeyi alışkanlık haline getirdiği yerleri ortaya çıkarmamalı" ⁷⁵ şeklinde bir yorumda bulunur. Ayrıca yorumun devamında, yaşlı bir kimse dahi olsa ruhsatta genişleme yapmadan bunu yapması gerektiğini, sadece kocasına göste-

⁶⁹ Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm, XII/309. *Mevdudi, Tefhi-mu'l-Kur'an*, III/503;

⁷⁰ Bkz. *İbn-i Atıyye, El-Muharrerü'l-Vecîz*, IV/195; Sa'lebi, Ebu İshak, *El-Kesf ve'l-Beyan*, VII/117. Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm, XII/309.

⁷¹ Kurtubî, a.g.e., XII/309.

⁷² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *En-Nüket ve'l-Uyun*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut T.Y., IV/121.

⁷³ *İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI/91.

⁷⁴ *İbn Kesir*, a.g.e., VI/91.

⁷⁵ *İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII/298.

receği ziynet yerlerini açtığında, erkeklerin dikkatini çekebileceği ve kendisini ilginin artabileceğini, bunun da Adâba muhalif olduğunu ve kadının vakarını zedeleyeceğini belirtir.⁷⁶ İbn Aşur bu yorumuyla “Kuran Yolu”nda geçen ifadelerden daha dikkatli bir üslub kullanmıştır. Bir anlamda yapmış olduğu yorumda, âyetin iç bağlam ve lâfzî boyutunu göz ardı etmeme gayretini görmek mümkündür.

“Kuran Yolu”nda bir diğer problemlili husus ise: “vad'u's-siyâb”, dış giysinin değil, başörtüsünün açılması mânasını ifade etmektedir” şeklindeki tarifi sanki İbn Atiye ve Kurtubiye ait bir yorum gibi atıf yapılmasıdır. İbn Atiye ve Kurtubi tefsirlerinde bu konuyu, sadece literal anlamda böyle bir kullanımın da olduğuna işaret etme bağlamında zikretmişlerdir. Her iki müfessir “vad'u's-siyâb” ile kastedilenin cilbâb (rida) olduğunu delilleriyle ele almışlardır.⁷⁷ “Kur’an Yolu”nda kendisine atıf yapılan diğer bir müfessirimiz Cassas ise meseleye fıkıhî boyutuyla şu şeklide değinmiştir: “Şüphesiz kadının saçı avrettir. Genç birinde olduğu gibi yaşlının da yabancı birine hiçbir surette caiz değildir. Baş açık namaz kılan bir yaşlı kadının hükmü fasit olması açısından gencin hükmü gibidir. Bundan dolayı “vad'u's-siyâb” ile kastedilen hiçbir şekilde başörtüsü (hımar) olamaz. Sadece rida’sını başörtülü olduğu taktirde örtmeyebilir. Yüzünü ve elini açabilir. Çünkü ilgi çekiciliği kalmamıştır”.⁷⁸

Bir diğer husus ise “...süslerini göstermeye çalışmaya-rak... Ama sakınmaları, kendileri için daha hayırlıdır” şeklindeki ifadeler âyetin lâfzî boyutta dahi “Kuran Yolu”ndaki yorumu tekellüflü kılmaktadır. *فَاتِحَاتُ رِزْقٍ* ifadesi, ziynetlerini yani süslerini göstermeme şartıyla kendilerine bir ruhsat verildiği görülmektedir. “Teberrüc” ‘açılıp saçılma’ ve cazibedar güzelliklerini gösterme anlamında kullanılan bir kelimedir.⁷⁹ Günümüzde ‘açılıp saçılma’ denildiği zaman, bunun

⁷⁶ İbn Âşûr, a.g.e., XVIII/298-299.

⁷⁷ Bkz. Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’âni’l-Azîm, XII/309; İbn-i Atiyye, *El-Muharrerü’l-Veciz*, IV/195.

⁷⁸ Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cassas, *Ahkamu’l-Kur’an*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut 1992,V/196.

⁷⁹ Bkz. *Râğıb el-İsfahânî*, el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân, Daru’l-Kalem,

sınırı çok farklı biçimde anlaşılabilmekte, hatta bundan sınırsız bir açılma anlaşılmaktadır. Oysa Kur'an'ın sözünü ettiği ve Hz Peygamberin hanımlarına hitabı sırasında nehyettiği teberrüc⁸⁰ kadının bugünkü anlamıyla çıplak, çırlıçıplak dolaşması hali değildir.⁸¹ Elmalılı'nın dediği gibi süslenip çıkmaktır, cahiliyye âdetince ziynetlerini göstermektir.⁸² Bir anlamda 'kadının başörtüsünü başına çatmaksızın başına koyması, böylece gerdanlığının, küpelerinin ve boynunun açılmasıdır.⁸³ Âyet bu şekildeki bir teberrüce izin vermemektedir. Âyetin lâfzî boyutuna baktığımızda yaşlı da olsa bir kadının, dışarı, başını ve boyun kısmını açarak çıkmayacağı aşikârdır.

Ayrıca "Evlenme arzusu kalmamış, oturan (ihtiyar) kadınların" şeklinde verdiğimiz âyetin anlamına "hayızdan kesilmiş, çocuk doğurma yaşını geçmiş, cinsel şehvet sınırını aşmış vb. anlamlar verilmiştir.⁸⁴ Yaşlılık, evlenme arzusu kalıp kalmama, hayızdan kesilme yaşı, değişkenlik arzeden durumlardır. Bazen yaşı çok ileri olsa dahi bedensel cazibesini yitirmeyen kadınlar olabilmektedir. Elmalılı, bu ve benzeri durumları göz önünde bulundurarak âyeti şu şekilde yorumlar:

"Ve oturmuş, çocuktan kesilmiş yaşlı kadınlar ki bir nikah ümidi beslemezler ziynetlerini göstermeksiz üst örtülerini bırakmalarında kendilerine bir vebal yoktur. Yani hayız ve nifastan kesilmiş kadınlar yukarıda geçen "Başörtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtsünler, zinetlerini teşhir etmesinler"⁸⁵ emri gereğince gizlemeleri gereken zinetlerden hiçbirini göstermek şartıyla üzerlerindeki çarşaf, ferâce gibi dış elbi-

Dimeşk 1997, s.115.

⁸⁰ Ahzâb, 33/33.

⁸¹ Dücane Cündioğlu, *Başörtü Risalesi*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1995, s,50

⁸² Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI/309.

⁸³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukâtil*, II/51.

⁸⁴ Bkz. Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm, XII/309.

⁸⁵ Nûr, 24/31.

selerini bırakıp yalnız başörtüsüyle çıksalar bir sakınca yoktur, günah olmaz. Fakat kadının kendisini süsleyip sokağa çıkması gençler için günah olduğu gibi ihtiyarlar için de gûnahtır. Süslenmeleri günah değil, süsle yabancı erkeklere çıkmaları gûnahtır. İhtiyar kadınlar süslenir mi, dememeli. Ne yaşlı kadınlar vardır ki, gençlerden daha çok güzel görünmeye özenirler.”⁸⁶

Bu şekildeki değişken unsur üzerinden “Hafifletme dış giysinin değil, başın ve boynun açılmasıyla hâsıl olur.” şeklindeki yorum, tatbikatta birçok keyfiliği beraberinde getirebilir. Bu da Allah’ın muradına ters bir uygulamaya kapı açabilir. Cumhurun tercih ettiği “sadece üst elbisenin” çıkartılabileceği ruhsatı, hem yaşı ileri kadınlara hükümde bir kolaylık ve rahatlama meydana getirirken, iffetin muhafazası adına da daha ihtiyatlı bir yol izlenmiş olur. Yıllarca tesettüre bürünmüş birinin yaşlılıkta başını ve boynunu açması işin tabiatına çok da uygun değildir. Cenab-ı hakkın âyetin sonuna doğru bunu hatırlatırcasına “...Ama sakınmaları, kendileri için daha hayırlıdır...” buyurması da bunu destekler mahiyettedir. Bununla beraber genç bir kız gibi dikkatli davranması da kendisi için bir meşakkattir ve gerekli de değildir.

Sonuç

Kur’an-ı Kerim’in birçok âyette “hakk” teriminin üzerinde durması⁸⁷ Kur’an’ın vaz’ettiği hükümlerin mutlak doğru ve adalete uygun olduğunu bildirmek içindir. Âyetler hak olduğu sürece geçerlilikleri de devam edecektir. Kur’an hükümlerinden birinin geçerliliği kaybettiğini iddia etmek o hükmün “hakk” olduğunu kabul etmemek demektir.

Kuran, sadece Hz. Peygamber dönemindeki tarihsel durumu değil geçmiş ve gelecek bütün tarihi dikkate alarak indirilmiştir. Kur’anın bir kısım âyetlerinde o dönemin bazı tarihsel dokularını yansıtmaması, Kur’an’ın tarihin bir dönemi-

⁸⁶ Yazır, *a.g.e.*, VI/40.

⁸⁷ Tevbe, 9/33; Nahl,16/102; Nisa,4/105; Yunus,10/94; Hac,22/62, Bakara, 2/176;Ali İmran, 3/ 60.

ni adeta yeniden inşa etmesi ile ilgili bir gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Yoksa âyetler, indirildiği dönemin tarihsel durumu ile kayıtlı değildir. Kur'an, indiği ortamda meydana gelen hadiseleri sürekli gözetmiş, dikkate almış, ancak o dönemdeki herhangi bir istek ve olay Kur'an'ın iniş zamanını ve şeklini tayin etme durumunda olmamıştır. Nüzûl ortamı bilgisi, her ne kadar Kur'an'ı anlamada önemli ise de âyetin geçerliliği ile ilgili nihai merci yine Kur'an'ın kendisi olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Âyetlerin nazil olduğu şartları ve ortamı hükümlerin üzerine bina edildiği "illet" olarak kabul etmek de isabetli değildir. Sebeb-i nüzûl mutlak kalıcı illet değil, âyetin yorumlanmasında bir dinamiktir. Âyetin anlamını pekiştirir ve hükmün anlaşılmasını kolaylaştırır. Bununla birlikte âyetin ihtiva ettiği hükmü belirlemesi ve sınırlaması söz konusu değildir. Bütün insanlık için hidâyet rehberi olan Kur'an-ı Kerim'i bir hadiseye bağlı kılmak ve sınırlamak onun evrenselliğine gölge düşürür.

Ahzâb sûresi 59. âyetin tefsirinde, Heyet tarafından hazırlanan "Kur'an Yolu" isimli tefsirde sebeb-i nüzûl'un, hükmün üzerine bina edildiği bir illet gibi, âyetin yorumunda kullanıldığını gördük. Âyeti yorumlarken, tefsir ve usûlü açısından yukarıda zikrettiğimiz temel gerçeklerin göz ardı edilmiş olması, netice itibarıyla, âyetin hükmünün geçersizliği şeklinde bir sonuca neden olmuştur. Âyetin birden fazla sebebi nüzûl rivâyetinin olması ve rivâyetler arasında mahiyet farklılıklarının olması bile tek başına, sebeb-i nüzûlu, hakiki illet mesabesine çıkarmama hususunda yeterli bir nedendir. Esbab-ı nüzûl rivâyetleri bize Kur'an'ın indiği ortamın tam bir tablosunu vermesini beklememeliyiz. Kaldı ki mücerret ihtimallere binâen genel teşri bir hükmün iptal edilmesi doğru değildir.

Herhangi bir âyetin tahsisi ve takyidine dair bir karine ve delil olmadıkça âyet umuma hamledilir. Allah (c.c.) bu âyetin inzaliyle, nüzûl sebebi olarak zikredilen, özellikle te-settûrüne daha dikkat eden ve etme durumunda olan hür kadının evden dışarı çıkması halinde karşılaşabileceği rahatsızlıkları birinci derecede bertaraf etmeyi de murad etmiş

olabilir. Belli bir dönem cilbâb giyme, hür-cariye ayrımı noktasında bir statü kazanma vasıtası ve neticede kadınların umumi anlamda rahatsız edilmeme adına bir rahatlık sağlamış da olabilir. Zira Kur'an daima yaşanan, hayatla iç içe ve insan sorunlarına cevap veren bir kutsal kitaptır. Fakat kadınların iffetli tanınmaları ve kendilerine sarkıntılık edilerek incitilmemeleri gerçeği, kıyamete kadar devam edecek hayati öneme sahip temel bir meseledir. Bunu sağlama adına Allah, kadınların baş (hımar) ve mahrem yerlerini örtmelerinin yanında, üzerlerine bir "üst elbise" (çarşaf, ferace, ehram, pardösü, vb.) almalarını emretmiştir. Ve Burada emredilen cilbâb (üst elbise) giyme asayışı korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen geçici bir tedbir olarak görme isabetli değildir.

Müfessirlerimizin büyük bir çoğunluğu cilbâb âyeti olarak bilinen bu âyeti, sebeb-i nüzûl üzerinden yorumlamış ve cilbâbı hür-cariye ayrımı noktasında bir statü kazanma vesilesi olarak ele almıştır. Zaten tefsirin ana fonksiyonu eldeki bütün verileri, âyetin anlaşılmasında ortaya koymaktır. Tarihsel bir olgunun, âyetin tefsirinde zikredilmesi de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ancak bu şekilde bir izah tarzı getiren hiçbir müfessirimiz, söz konusu âyete bir tarihsellik atfetmemiştir. Mukatil b. Süleyman, Razi, Ebu Hayyan ve Alusi gibi bir kısım müfessirlerimiz ise daha dikkatli bir üslub kullanarak, nassın metninin lâfzî boyutunu göz ardı etmeden kendi bütünlüğü içerisinde ele almışlardır. Zira aslolan Şari'nin hitabıdır.

Makalemizde son olarak ele aldığımız bir mesele de Nûr sûresi 60. âyet olmuştur. "Kuran Yolu"ndaki Ahzâb 59. âyetin tefsiri, Nûr sûresi 60. âyetin tefsirini de etkilemiştir. Zira Cilbâb'a sebeb-i nüzûl rivâyeti üzerinden "geçici bir tedbir" hükmüyle iptali kararı verilince, Nur sûresindeki ilgili âyette geçen "*çocuktan kesilmiş, nikah ümidi kalmamış yaşlı kadınlar için*" tesettür konusundaki hafifletme hükmü "vad'u's-siyâb" ("elbiselerini çıkarmaları") şeklindeki ifade mecburen "başörtüsünün açılması... ,...baş ve boynun açılması..." şeklinde verilmiştir. Esasında "Kuran Yolu" tefsirinin genelinde dikkat edildiğini gördüğümüz, âyetin iç bağ-

lamı yani iç dinamikleri ve lâfzî boyutu, burada göz ardı edilmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki “*Evlenme arzusu kalma-
mış, oturan (ihtiyar) kadınların...*” çıkartmalarında günah ol-
mayan elbisenin “cilbâb” (üst elbise) olduğu konusunda bir-
kaç aykırı ve zayıf görüş dışında ittifak vardır. Cumhurun
tercih ettiği “sadece üst elbisenin” çıkartılabileceği ruhsatı,
hem yaşı ileri kadınlara, âyetle kastedilen hafifletmeyi mey-
dana getirirken, hem de iffetin muhafazası adına daha ihti-
yatlı bir yol izlenmiş olmaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur’ana Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Alûsî, Ebu’l-Fadl Şihabu’d-Din es-Seyyid Mahmud, *Ruhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azim ve Seb’i’l-Mesânî*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut t.y.
- Apaydın, Yunus, *Fıkıh usulünün Temel kabulleri ve tarihselcilik*, Dinî Hükümlerin Kaynağı Ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18 -19 Aralık 2009), İSAM 2010.
- Aşmavi, *Cevheru’l-İslam*, el-Vatanu’l-Arabî, Beyrut 1984.
- Atar, Fahreddin, *İslam Hukuk Felsefesi*, Altınoluk 1988, sa.33.
- Ayni, *Umdetu’l-Karî*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Beydâvî, el-Kâdı Nasruddin, *Envâru’t-Tenzîl ve Esraru’t-Te’vîl*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut t.y.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Camiu’s-Sahîh*, Dar-u İbn-i Kesir, Dimesk.
- Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu’l-Kuran*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDVY., Ankara 2011.
- Cündioğlu, Düccane, *Başörtü Risalesi*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Çetin, Mustafa, *Nüzül Sebepleri* (Esbabü’n-Nüzûl), Diyanet İlmi Dergi, 1994, cilt 30, sayı 2.

- Çetiner, Bedreddin *Esbab-ı Nüzûl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2000.
- Çiftçi, Adil, Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Demirci, Muhsin, *Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 11- 12, 1993- 1994, İstanbul – 1997.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Ebussuûd, Mehmed b. Muhyiddin Mehmed, *İrşâdu'l-akli's-Selîm*, Mektebetü'r-Riyad, Riyad t.y.
- el-Endelüsî, *Ebu Hayyân el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Erdoğan, Mehmed, *Ahkâmın Değişmesi*, MÜVY, İstanbul 1994.
- Ersöz, İsmet, *Kur'an Ve İlmu Esbabî'n-Nüzûl*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları –III Tartışmalı İlmi Toplantı, 14-15 Ekim 2000 İstanbul.
- Görmez, Mehmet, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, İslamiyat IV, 2001, Sayı 2.
- Havva, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, (Tercüme: M. Beşir Eryarsoy), Şamil Yayınları. İstanbul 1989.
- Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş,) *Kur'an Yolu*. DİB Yay., İstanbul 2012.
- Hicazi, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları, t.y.
- İbn Aşur, Muhammed Tâhir, *İslam hukuk felsefesi(gaye problemi)* (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan) Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- , *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus t.y.
- İbn-i Atıyye, *El-Muharrerü'l-Vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, Mektebetu Melik Fahd, Riyad 2001.

- İbn Hazm, *el-Muhalla*, Matbaatu'n-Nahde, Kahire t.y.,
- İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, Tahkik: Adnan Zarzûr, Beyrut 1392.
- el-İsfahânî, *Râğıb*, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1997.
- Kamil Miras, *"Amm"*, İslam-Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1369/1941.
- el-Kevseri, Muhammed Zahid, *Makalat*, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire t.y.
- Kotan, Şevket, *Kur'an Ve Tarihsellik Üzerine*, İslami İlimler Dergisi, Yıl I. Sayı 2, Güz 2006.
- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dar-u Alemlî-Kutub, Mekke t.y.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Daru's-Şuruk, Beyrut 1992.
- Maverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *En-Nüket ve'l-Uyun*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.,
- el-Meragî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meragî*, Mektebetu Mustafa, Kahire 1946.
- Mevdudi*, Ebu'l Al'a, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr'u Mukâtil*, tahkik: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Mutahhari, *Hicap: Örtünmenin Felsefesi*, çev. Mücteba Mir, Şûra Yayınları, İstanbul 1999.
- Nesefti*, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996.
- Polat, Ahmet Fethi, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kurana Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- er-Râzî, Fâhru'd-Din, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (*Mefâtihu'l-Gayb*), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Ravaiu'l-Beyan*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1997.
- Sa'lebi, Ebu İshak, *El-Keşf ve'l-Beyan*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-

- Arabi, Beyrut 2002.
- es-San'ânî', Abdurrezzak, *el-Musannef*, el-Meclisu'l-İlmi, Beyrut t.y.
- Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulum*; Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*, Şule yayınları, İstanbul 1996,
- Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (çev. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya ty.
- Suyuti, Celaledin, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- , *Lübâbu'n-Nukûl fî Ebabi'n-Nüzûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1994.
- Şafi'î, Muhammed b. İdris, *Ümm*, Daru'l-Vefa, ty.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*. Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya 2008.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Dar-u Hicr, Kahire 2001.
- Tantavî, Muhammed es-Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vesît*, Daru'l-Ma-arif, Kahire 1993.
- Türcan, Selim, *Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi*, İslami İlimler Dergisi, Yıl2, Sayı 1, Bahar 2007 (119-138) .
- Ünlü, Kerim Şükrü, *Delil Olması Açısından Kur'an (Tarihsel Yorum Ve Evrensellik Açısından)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- el-Vahîdi, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan *Esbabu'n-Nüzûl*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim yayıncılık t.y.
- Yıldırım, Suat, *Kuran İlimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

- Zerkanî*, M. Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Zemahşerî*, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, *Mektebetü'l-'Ubeykan*, Riyâd 1998.
- ez-Zerkeşî*, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru't-Turas, Kahire ty.
- Zeydan*, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkıh*, Müessetu'r-Risale, Betrut 1978.
- Zuhayli*, *Vehbe*, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.
- (ö.538/1144), *el-Keşşâf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucühi't-Te'vil*, I-VI, (Thk: Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud ve Şeyh Ali Mihammed el-Muavviz), *Mektebetü'l-'Ubeykan*, Riyad 1418/1998.

**Cerh Ta'dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler
ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken
Hususlar**

Yrd.Doç.Dr. Veysel ÖZDEMİR*

Özet

Sünnet İslâm Dînin'nin Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynağıdır. Bu önemli kaynağın malzemesinin günümüze ulaşmasını büyük oranda hadisler sağlamıştır. Kur'ân'ın tefsiri ve tebyîni sayılan Sünnet'in sağlıklı bir şekilde ortaya konulması son derece önemlidir. Onun içindir ki Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ashâb, O'na ait olan hadislerin aktarımında bazı usul ve esaslar ortaya koymuş, sonraki nesiller ise bunları daha da geliştirmişlerdir. Nihayetinde İslâm toplumunun elinde şekillenerekulûmu'l-hadîs denilen bu alanda hadisricâlini ayrıntılı olarak araştırmakdenkîde tabi tutan ve adına cerh ta'dîl denilen bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Ana hedefi hadislerin naklinin güvenilir kişilerden gelip gelmediğinin ortaya koymak olan cerh ta'dîl ilminde; hadis ricâli adalet ve zabt açısından detaylı bir şekilde tenkîde tabi tutulmuş vehadisrivâyetine ehil olmaya engel olan râvî kusurları belirlenmiştir. Bu kusurlara sahip olan râvîler tecrîh edilerek rivâyetleri reddedilmiş, kusuru olmayan râvîler ise ta'dîl veya tezkiye edilerek rivâyetleri alınmıştır. Ortaya çıktığı asırdan bu yana cerh ta'dîlalanında birçok âlimsöz söylemiştir. Bunlardan ricâli tenkîd, ta'dîl ve tezkiye etmede katı ve tavizsiz (müteşeddît) olanlar olduğu gibi müsâmahakâr (mütesâhil) olanlar da olmuştur. Bir başka deyişle basit kusurlar nedeniyle râvîleri ta'dîl etmeyenler ile normal kusurları dâhi görmezden gelip ta'dîl ve tezkiye edenler olmuştur. Buna bir anlamda cerh ta'dîlde ifrât ve tefrît de denilebilir. Bu makalede cerhte aşırı gidenler olarak tanımlanan müteşeddît ile tevsikte kolaycı/müsâmakâr olarak adlandırılan mütesâhil âlimlerin teşeddüt ve tesâhüllerine örnekler verilerek özellikle müteşeddîtlerin teşeddüt sebepleri üzerinde durulacak, böyle-

* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

likle cerh ta'dilde önemli bir sorun olan teşeddüt ve tesâhül olgusuna dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hadîs, Cerh, Ta'dil, Müteşeddîd, Mütêsâhil.*

Excessive Transmitter in the Scientific of Impugment and Justification and Lax Transmitter Scholars and the Issues to be Considered in Their Practice

Abstract

Sunnah is the second most important source of Islam religion after the Qur'an. The survival of circumcision materials of Sunnah is largely provided by the hadith. It is very important to put forth the Sunnah which is seen as exegesis and description of the Qur'an in a healthy way. So, after the Prophet 's death, his companions developed some principles and procedures in the transmission of hadith belong to Him and the following generations have developed them further. Consequently, a branch which investigates and criticizes the narrator of hadith that called science impugment and justification has emerged in this area that are shaped by hand of the Islamic community and called hadith sciences. The science impugment and justification whose main goal is to put forth if the transmission of hadith from a reliable person or not are subjected to criticize in a detailed way on the perspective of trust and powers of memory. Impunging defects which are not eligible to hadith have been identified. The impungings which have these defects are preferred by denying their narratives but the impungings that have no defects are justified or approve and their narratives are accepted. Many of scholars has said something in the history of the science impugment and justification. Some of these are excessive transmitter while others are lax transmitter in impugment and approving. In other words; on the one hand, some haven't approve the simple defected, on the other hand, some haven't even seen the eligible defectes and denied the impungings. It can be

said excesses and tephrite in the impugment and justification. In this article, the information about the scholars excessive transmitters who are known as extremes defined and lax transmitter who are known as documented by the simplistic will be exemplified by their excessives and laxes and the reason of their excessiveness (teşeddüt) will be discussed. Thus, it will attempt to draw attention to the fact of excessiveness (teşeddüt) and laxity (tesâhül) that is an important problem in impugment and justification.

Keywords: Hadith, Impugning, Approving, Excessive Transmitter, Lax Transmitter.

Giriş

Hız. Peygamber'in sünneti, İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci ana kaynağıdır. Sünnet bilgisi ise büyük ölçüde hadislere dayanmaktadır. Bu sebeple Hız. Peygamber'i gören ve görmeyen bütün müslümanlar, O'nun hadislerini öğrenme arzusu içerisinde girmişler ve böylelikle Hız. Peygamber'in vefatından kısa bir zaman sonra hadis rivâyeti bizzat sahâbenin öncülüğünde ve mürâkâbesinde başlamıştır. Ancak Hız. Peygamber'in vefat ettiği tarihten uzaklaştıkça beşerî, sosyal, siyasî vb. bir çok faktörün de etkisiyle hadislerin rivâyetinde problemler ortaya çıkmıştır. Özellikle Hız. Osman'ın katline ve sonrasında olaylara sebep olan fitne hareketiyle birlikte hadis uydurma faaliyetleri zuhûr etmiş, bu da hadislerin isnâdlı bir şekilde rivâyet edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Zaten isnâdlı hadis rivâyeti; hadislerin sağlam ve güvenilir kimselerden alınması yani Hız. Peygamber'e ait olan ile olmayan haberlerin birbirinden ayırt edilmesi anlamına gelmektedir¹.

¹ Bunu İbn Sîrîn'in (ö. 110) şu sözünden anlamaktayız: "Önceleri isnâddan sormuyorlardı. Ne zaman ki fitne vukû buldu, '(hadîsi rivâyet ettiğiniz) râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin' demeye başladılar. Sünnet ehline bakılır (râvî sünnet ehline ise) hadisleri alınır, bid'at ehline bakılır (râvî bid'at ehline ise) hadisleri alınmaz." Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Mukaddime, 5.

Hadîsin sıhhatini tespit etmedeki en önemli unsurlardan biri haberi nakleden kişinin sorgulanmasıdır. Bu yüzden hadîs ilminde râvî olarak adlandırılan hadîs nakilcisi, çeşitli açılardan tenkîde tâbî tutulmuştur. Bu tenkîd faaliyeti, hadîs ilimleri içerisinde cerh ta'dil olarak isimlendirilen ilmî bir disiplin çerçevesinde yapılmıştır. Aslında cerh ta'dil ilmi, zaman içerisinde belli bir aşama sonucunda ortaya çıkmıştır. Hadîs ilmindeki tenkîd faaliyetlerinin târihini kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Hicri I. asırda sahâbe ve büyük tâbiîlerin yaşamıştır. Sahâbe ve büyük tâbiîlerin geneli deâdîl ve sika, hadîs rivâyetinde dikkatli ve titiz oldukları için hadîslerin sıhhati büyük orandakorunmuştur. Ancak bu asırda az da olsa beşerî zaafiyetten kaynaklanan bazı hatalı hadîsler ile mezhepçilikten dolayı uydurulan rivâyetler olmuştur². Bu rivâyetleri Saîd b. el-Müseyyib (ö. 94), Alî b. Hüseyin b. Alî (ö. 93), Urve b. Zubeyr b. el-Avvâm (ö. 94), Ebu Seleme b. Abdîrrâhman b. Avf (ö. 94/102), Ebû Bekr b. Abdîrrâhman b. Hâris b. Hişâm (ö. 94), Saîd b. Cübeyr (ö. 95), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96), Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe (ö. 98), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 99), Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 101/106), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104) Sâlim b. Abdillâh Ömer (ö. 106), Süleymân b. Yesâr (ö. 107), Tâvus b. Keysân (ö. 106) ve Hasanü'l-Basrî (ö. 110) gibi kibâr-ı tâbî'iden âlimler tenkîde tâbî tutmuştur³.

Hicri II. yüzyıla gelindiğinde; bu asrın ilk yarısında

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Zikru men Yu'temedu Kavluhu fi'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Erbeu' Resâil fi 'Ulumi'l-Hadîs içinde), (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetu Metbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007, s. 173; Babanzâde Ahmed Naim, *Hadîs Usûlü ve Hadîs Istilâhları*, (Yay. haz. Hasan Karayığit), Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 350.

³ Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'efâi ve'l-Metrûkîn*, I-II, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî), Dâru's-Semîi, Riyâd, 1420/2000, I, 39-40; Zeynuddîn Ebî'l-Ferec Abdîrrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (thk. Nuruddîn İtr), I-II, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 1429/2008, I, 43.

hadîs uydurmacılığı daha da artmış⁴, tedvin hareketinin yaygınlaşması ile birlikte sahafiler ortaya çıkınca da tashîf ve tahrîf diye isimlendirilen rivâyet hatalarında artış başlamıştır⁵. Bu dönemde başta İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124), Saîd b. İbrâhîm (ö. 125), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143), Süleymân et-Teymî (ö. 143), Hişâm b. Urve (145), Abdullah b. Avn (ö. 151) gibi âlimler tenkîd faaliyetlerinde bulunmuşlardır⁶. II. asrın ikinci yarısında ise rivâyet hataları ve bid'at, taassup, felsefe ve ilhâd hareketleriyle yaygınlaşan hadîs uydurma faaliyeti daha da artınca⁷, râvîlerin adalet ile zabtları başta olmak üzere rivâyetleri de birçok yönden tenkîde tabi tutulmuştur⁸. Hicaz'da Mâlik b. Enes (ö. 179) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198), Irak'ta Süfyânü's-Sevrî (ö. 161), Şu'be b. Haccâc (ö. 160), Hammâd b. Zeyd (ö. 179), Şam'da ise el-Evzâî (ö. 158) bu dönemin meşhûr tenkîdçilerindendir⁹.

Hicri III. asırdan itibaren ise cerh ta'dîl faaliyetleri olgunluk çağını yaşamaya başlamıştır¹⁰. Bu dönemin meşhûr cerh ta'dîl âlimleri ise şunlardır: İbn Sa'd (ö. 230), Yahyâ b. Maîn (ö. 233), Züher b. Harb (ö. 234), Ebû Ca'fer Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (ö. 234), Ali b. el-Medîni (ö. 234), Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235), İshâk b. Râhûye (ö. 238), Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Dârimî (ö. 255), Buhârî (ö. 256), Müslim

⁴ Emin Aşikkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta'dîl İlmi)*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 53.

⁵ Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, TDVY, Ankara, 1997, s. 169-170; Ahmet Yücel, *Hadîs İstîlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 34.

⁶ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 40; İbn Receb, *Şerhu 'İlel*, I, 43.

⁷ Aşikkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkîdi*, s. 54-55.

⁸ Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s. 170; Yücel, *Hadîs İstîlâhlarının Doğuşu*, s. 105. Bu dönemin önde gelen tenkîdçi âlimlerinden bazıları şunlardır: Ebu Abdullah Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1371/1952, I, 10-11; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 41.

⁹ Ebu Abdillâh Abdurrahmân er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1371/1952, I, 10-11; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 41.

¹⁰ Ahmed Naim, *Hadîs Usûlü*, s. 351-352; Muhammed Mustafa el-'Azamî, *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn Neş'etuhu ve Târîhu*, Mektebetu'l-Kevser, Riyâd, 1410/1990, 16-17.

b. Haccâc (ö. 261), el-İclî (ö. 261), Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275), Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 277), Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279).

Hadîs tenkîd tarihinin başladığı zaman olarak ifâde edebileceğimiz tâbiûn dönemi ile birlikte münekkidâlimler, Hz. Peygamber'e ait olan hadîsleri tesbit edebilmek için işe râvîlerin durumlarını araştırmakla başlamışlardır. Bunun için ise hadîsi nakleden râvînin adalet¹¹ ve zabtı¹² sorgulanmış; neticede adaleti ve zabtında kusuru olanların rivâyetleri terkedilmiş, olmayanların ise alınmamıştır. İşte bu noktada âlimlerin bazıları cerhte veya ta'dilde aşırıya gitmiştir. Bunlara cerh ta'dil ilminde müteşeddîd ve mütesâhil kimseler denilmektedir. Bu âlimlerin kimler olduğu, teşeddüt ve tesâhül sebeplerinin neler olduğu ve uygulamalarında dikkat edilmesi gereken hususlara dâir açıklamalara geçmeden önce müteşeddîd, mütesâhil ve mu'tedil gibi kavramların tanımlarına bakmak gerekmektedir.

A. Teşeddüt, Tesâhül, İtidâl ve Bunlarla Aynı Anlamda Kullanılan Kavramlar

¹¹*Adalet*; takva ve mürüvvat halini gerektiren bir melekedir. Takva ise şirk, fîsk ve bid'at gibi kötü işlerden sakınmaktır. Adaletle taalluk eden kusurlar beş tanedir. Bunlar en şiddetli olanından hafifine doğru şöyledir: 1. Râvînin kasti bir şekilde Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi ona izafe etmesi. 2. Râvînin Hz. Peygamber'in hadîslerinde yalanı görülmese bile toplum içerisinde yalan söyleyen bir kimse olarak tanınması. 3. Râvînin küfür derecesine varmayan (İslam'ın haram kıldığı büyük günahları irtikap ettirecek) fiil ve sözlerinin bulunması. 4. Râvînin ehl-i bid'at olup, savunduğu fırkanın dâilerinden olması. 5. Râvînin mechûl olması yani cerh ve ta'dil (adalet ve zabt) yönünden bilinmemesidir. Hâfız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Nûruddîn İtr), Matbaatu's-Sabâh, Dimeşk, 1421/2000, s. 58, 88.

¹²*Zabt* iki çeşittir. *a.* Göğsün zabtı yani insanın duyduğunu dilediği zaman hatırlayabilmesine imkân sağlayacak şekilde bellemesidir. *b.* Kitabın zabtı ise, işittiği ve tashihini yaptığı andan edâ edinceye kadar kitabındaki hadîsleri korumasıdır. Zabta taalluk eden kusurlar da beş tanedir: 1. Râvînin aşırı hata (fuhş-u ğalat) yapması. 2. Aşırı gâfil (fuhş-u ğaflet) olması. 3. Vehm üzere rivâyet etmesi. 4. Sika olan râvîlerin rivâyetlerine muhalefet etmesi. 5. Doğrularını geçmeyecek derecede az hata yapan kötü hafızaya sahip (su-i hıfz) biri olması. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 58-59, 88.

1. Teşeddüt ve te'annüt

Teşeddüt; “كَدَّدَ” fiilinin tef'il babından mastarıdır ve sözlükte “Sağlam, kuvvetli, tavizsiz, katı, müsâmahasız olmak” anlamlarına gelmektedir¹³. *Te'annüt* (التعنت) ise; “نَعَتَ” kelimesinin mastarıdır ve “Birisini zorluğa/sıkıntıya düşürmeye çalışmak, sıkıntı vermek, inat etmek, kibirlenmek” gibi anlamlara gelmektedir¹⁴. Hadis ilminde *müteşeddit* (المتشدد) ve *müte'annit*(المتعنت) kavramları; “Râvîleri cerhetmede katı davranan, bir-iki yanlıştan dolayı râvîyi hemen cerhedip zaîf sayan âlim” anlamında kullanılmaktadır¹⁵.

2. Tesâhül

Tesâhül (تساهل); “سَهَّلَ” fiilinin tefâ'ul babından mastarıdır ve sözlükte “Hoşgörülü, müsamahakâr olmak, kolaylık göstermek”¹⁶ gibi anlamlara gelmektedir. *Mütesâhil* ise Hadis ilminde “Râvîleri cerh ve ta'dil ederken titizlik göstermeyen, gevşek davranan kişi” için kullanılmaktadır¹⁷.

3. İtidâl ve İnsâf

İtidâl (الإتدال); “عَلَّ” fiilinin ifti'âl babından mastarıdır ve sözlükte “Doğru olmak, normal/mu'tedil, dengeli olmak” gibi anlamlara gelir¹⁸. *İnsâf* (الإنصاف); “أَنْصَفَ” kelimesinin mastarıdır ve “Yarılacak, âdil/insafî olmak, hakkı gözetmek, doğru davranmak” gibi anlamlara gelir¹⁹.

Mu'tedil (المعتدل) ve *munsif* (المنصف) kavramları hadis ilmin-

¹³ Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fî'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Dâru'l-Maşrık, Beyrût, 2001, s. 754; İbrahim Enis vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz., s. 476.

¹⁴ Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “نَعَتَ”, *Lisânu'l-Arab*, I-LV, Dâru'l-Meârif, Kahire, tsz., XXIV, 3120; *el-Müncid*, s. 1025; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 458.

¹⁵ Abdullah Aydın, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul, 2009, s. 230; Abdurrahman b. İbrahim el-Humeysî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Dâru'l-Endülüs, Cidde, 1421/2000, s. 74.

¹⁶ *el-Müncid*, s. 716-17; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 630

¹⁷ Aydın, *Hadis Istilâhları*, s. 231; Humeysî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Hadîs*, s. 196.

¹⁸ *el-Müncid*, s. 956; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 588.

¹⁹ *el-Müncid*, s. 1417; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 926.

de "Râvîleri cerh veya ta'dil ederken aşırılığa kaçmayan, itidalli davranan âlim" anlamında kullanılmaktadır²⁰.

Konumuzla ilgili kavramların anlamlarını verdikten sonra cerh ta'dilde müteşeddît, mütesâhil ve mu'tedil olarak bilinen âlimlerin kimler olduğu ve bunlar hakkında cerh ta'dil âlimlerinin görüşlerine geçebiliriz.

B. Müteşeddît veya Müte'annitÂlimler ve Teşeddüt Sebepleri

Müteşeddît veya müte'annitâlimler, cerhi gerektirmeyecek en küçük bir sebeple dâhi râvîleri cerh etmiştir. Dolayısıyla bu özellikteki âlimlerin tevsîkleri muteber;teferrüd etmeleri durumunda ise tecrîhlerinin makbûl olmadığı beyân edilmektedir²¹. Buna göre râvî değerlendirmesi yaparken müteşeddît olarak bilinen âlimlerin kimler olduğunu bilmek çok önemlidir. Bu kısımda cerh ta'dil ilminde müteşeddît olarak bilinen münekkidler ve özellikle teşeddüdü ile meşhûr olmuş müteahhir dönem müellifleri ele alınacaktır. Ayrıca bu âlimlerin, hangi sebeplerden dolayı müteşeddît sayıldıkları ve teşeddüt sebeplerinin neler olduğu tesbit edilmeye çalışılacaktır.

1. Müteşeddît veya müte'annit âlimler

Cerh ta'dil ilminde müteşeddît olarak tanınan âlimler şunlardır: Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160), İmâm Mâlik (ö. 179), Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198), Yahyâ b. Ma'în (ö. 233), Ebû Hâtim (ö. 275), İbn Hirâş (ö. 283), Nesâî (ö. 303), İbn Hibbân (ö. 354), Ebû'l-Feth Muhammed b. el-Hüseyn el-Ezdî (ö. 374), Muhammed İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456) ve Ebû'l-Hasen İbnu'l-Kattân (ö. 628)²².

²⁰ Aydın, *Hadis Istılahları*, s. 230.

²¹ Zafer Ahmed et-Tahânevî, *Kavâ'id fî Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007, s. 178-79.

²² Zehebî, *el-Mûkiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1425, s. 83; a.mlf., *Zikru men Yu'temedu Kavluhu*, s. 172; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdu'l-Hay el-Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil fî'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru's-Selâm, Kâhire, 2009, s. 275; a.mlf., *el-Ecvibetü'l-Fâdilâ li'l-Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile*, (thk. Selmân b. Abdi'l-Fettâh Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1426/2005, s. 178-79; Tahânevî, *Kavâ'id*, 179; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.

Ricâl tenkîdinde müteşeddît âlimlerin hepsinin bu kadar olmadığı bir vâkı'adır²³. Ancak çalışmanın makale boyutunda olduğunu göz önünde bulundurarak, ricâl tenkîdinde en meşhûr ve en fazla teşeddût gösterenlerizikretmekle iktifa edeceğiz. Şimdi bu âlimlerin her birini ayrı başlıklar altında, haklarında münekkîd âlimlerin görüşlerini de iktibâs ederek teşeddût içeren uygulama örneklerine bakalım.

1.1. Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160)

Hicrî II. asrın en meşhûr münekkîd âlimlerinden olan Şu'be b. el-Haccâc, ricâl hakkındaki tenkîdleri çok olduğu için cerh ta'dîl ilminde ilk söz sahibi olan kişi olarak tanınmış, hatta ricâl tenkîdinde teşeddût gösteren ilk kişinin olduğu da söylenmiştir²⁴. Şu'be'nin cerhteki teşeddüdü ile ilgilibirkaç örnek ve münekkîd âlimlerin tenkîdciliği hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir:

Şu'be, Âsım b. Ubeydillah b. Âsım²⁵(ö. 132) hakkında “Şayet ona, Basra mescidini kim yaptı? diye sorulsa; falan kişi falan kişiden, o da Nebi (s.a.s.)’den şeklinde veya bana falan tahdîs etti o da falandan, o da Hz. Peygam-

Ma’in, *Târîhu İbni Ma’in (Rivâyetu’-d-Dûrî)*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, Mekte, 1399/1979, I, 72; Emin Mahmûd Mehdi, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Tatbîk*, Tantâ, 1428/2007, 57-80.

²³ Müteşeddît âlimler ve bunların tatbikatlarından örnekler için bkz. İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî Mukaddimetu Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Fethu’l-Bârî ile birlikte basım), (thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru’l-Feyhâ, Dimaşk, 1421/2000, s. 648-53.

²⁴ Bu konu hakkındaki çeşitli görüşler için bkz. Abdulvahap Özsoy, *Şu’be İbnu’l-Haccâc ve Hadîşçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2004, s. 104-05.

²⁵ Âsım b. Ubeydillah b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb (ö. 132): Babası, babasının amcası Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillâh ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Şu’be, iki Süfyan (es-Sevrî ve İbn Uyeyne), Mâlik (bir hadîs) ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Hakkında Yahyâ b. Sa’îd “Zayf”, Ebû Hâtim “Münkeru’l-hadîs, muzdaribu’l-hadîs”, Ahmed b. Hanbel “Leyse bi zâke”, Buhârî “Münkeru’l-hadîs”, İclî “Lâ be’s bihi” demiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 348; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb fî Ricâli’l-Hadîs*, (thk. Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-VII, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1425/2004, III, 322-23.

ber'den: 'Basra'nın mescidini falan bina etti'der!'"²⁶ diyerek ağır bir şekildetenkîd etmiştir. Bu sözlerinden Şu'be'nin Âsım'ı, anında hadis uyduran kezzâb birisi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Süleyman Kurre b. Süleyman el-Cehdemî, İmâm Mâlik'in (ö. 179) Şu'be hakkında şunları söylediğini aktarmaktadır: "Sizin Şu'be, ricâl tenkîdinde müteşeddittir; ama Âsım b. Ubeydillah'dan da rivâyet etmiştir."²⁷ Buna göre İmâm Mâlik, Şu'be'nin hem râvîleri tenkîd ederken müteşeddît davrandığı hem de hakkında ağır konuştuğu Âsım gibi birinden rivâyet ettiğini söyleyerek çelişkili davrandığını imâ etmektedir. Zirâ başka bir sefer Mâlik "Şu'be'ye hayret ediyorum, hem râvîleri cerh ve ta'dîle tâbi tutarak kimlerden hadis alınabileceğini ayırt eder hem de Âsım b. Ubeydillah'dan rivâyet eder."²⁸ demiştir. Ayrıca Ebû Zur'a'nın İbnü'l-Mübârek'ten "Ricâl tenkîdinde Şu'be'den daha müteşeddîdini görmedim"²⁹ şeklinde naklettiği ifâdesinde, onun da Şu'be'yi müteşeddît olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Son olarak Zehebî de Şu'be'nin râvî değerlendirmesinde müte'annit bir âlim olduğunu ifade etmektedir³⁰.

1.2. Mâlik b. Enes (ö. 179)

Ali b. el-Medîni (ö. 234), Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198) "Ricâtenkîdinde Mâlik'ten daha müteşeddîdi ve onların durumlarını daha iyi bilen yoktu."³¹ şeklindeki sözünü aktararak, İmâm Mâlik'in müteşeddît biri olduğunu beyân etmiştir.

1.3. Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198)

²⁶ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1400/1980, X, 502-03.

²⁷ Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'efâi'r-Ricâl*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997, VI, 387.

²⁸ Ali b. Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh (İbn Asâkir), *Târîhu Medineti Dimeşk*, (thk. Ömer b. Ğarâme el-Omrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1415/1995, XXV, 265.

²⁹ Ebû Zur'a Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Süelâtu'l-Bürza'î li Ebî Zur'a er-Râzî ve ma'ahu Kitâbu Esmâi'd-Du'efâ*, (thk. Sa'dî el-Hâşimî), I-III, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medîne, 1402/1982, II, 681.

³⁰ Zehebî, *el-Muğnî fî'd-Duafâ*, (thk. Nûruddîn İtr), I-II, İdâretu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Katar, tsz., II, 792.

³¹ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 23; VIII, 204; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, XXV, 260; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 111.

Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın müteşeddit bir âlim olduğunu cerh ta'dilulemâsından birçok kişi dile getirmiştir. Yahyâ el-Kattân'ın müteşeddit olduğunu dile getiren bazı âlimler ve teşeddüdüne dâir birkaç örnek şöyledir:

Ali b. el-Medînî; Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'a, Muhammed b. Amr b. Alkame'nin (ö. 145) nasıl biri olduğunu sorduğunda, Yahyâ *"Hatalarını görmezden gelerek mi değerlendirmemi istiyorsun yoksa müteşedditolarak mı"* demiş, Ali b. el-Medînî de müteşeddit olarak değerlendirmesini istediğini söyleyince, Yahyâ *"O senin istediğin (sika) kimselerden değil!"* diye cevap vermiştir³². Muhammed b. Amr³³ genelde sika bir râvî sayılmasına rağmen Yahyâ el-Kattân tarafından cerhedilmiştir. Ali b. el-Medînîde bu rivâyette hocası Yahyâ b. Sa'îd'in müteşeddit tarafına imadabulunmuştur.

Ali b. el-Medînî başka bir yerde şöyle demiştir: *"Yahyâ b. Sa'îd ile Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198), bir râvînin terki hususunda ittifâk etseler, ondan rivâyet etmem; ancak ihtilâf etseler Abdurrahman'ın sözüne göre hareket ederim. Zira Abdurrahman daha dengeli/mu'tedil, Yahyâ ise müteşeddittir."*³⁴

³² İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 455; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdilmevcûd), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1995, VI, 283.

³³ Muhammed b. Amr b. Alkame el-Leysi el-Medenî (ö. 145): Babası ve Ebû Seleme b. Abdurrahman'dan (ö. 94/104) rivâyet etmiştir. Kendisinden de Mâlik ve Süfyânü's-Sevrî gibileri rivâyet etmiştir. Hakkında Yahyâ b. Ma'n bir defasında *"Hadîsine gûvenilirdi"*, başka bir defasında ise *"Sika"*, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277), *"Sâlihu'l-hadîs, yüktebu hadisuhu (hadîsi yazılır) ve o şeyhtir"*, Nesâî ise bir defasında *"Leyse bihi be's"*, başka bir defa ise *"Sika"* demiştir. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiş fakat hakkında *"Hata yapardı"* demiştir. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, (thk. Mustafa Abdulkâdir Ata), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1429/2008, I, 191-92; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 31; Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sikât*, (thk. Şerefuddîn Ahmed), I-IX, Dâru'l-Fikr, y.y., 1395/1975, VII, 377; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'efâ ve'l-Metrûkîn*, (thk. Abdullah el-Kâdî), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406, III, 88; Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitte*, (Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatib), Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, Cidde, 1413/1992, II, 207; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 773.

³⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût,

Zehebî, Yahyâ'nın hâl tercemesini verirken ricâl tenkîdinde müte'annit olduğunu belirtmiş³⁵, hatta ricâl ile ilgili te'lifâtının birçok yerinde onun bu özelliğini vurgulamıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Yahyâ b. Sa'îd'in kendisiyle aynı yılda (198) vefat etmiş olan Süfyân b. Uyeyne'nin H. 197 yılından sonra ihtilâta maruz kaldığı, dolayısıyla bu tarihten sonra ondan alınan rivâyetlerin bir değerinin olmadığı şeklindeki ifâdelerinin te'annütünden kaynaklanan beyânları olduğunu belirtmiştir. Süfyân b. Uyeyne, Zehebî'ye göre mutlak olarak sikadır ve böyle bir kusuru olmamıştır. Yine ona göre *Kütüb-ü Sitte* şeyhlerinin geneli bu tarihten önce Süfyân'dan sema' etmiştir. Ayrıca Yahyâ b. Sa'îd, Süfyân b. Uyeyne'den birkaç ay önce vefat etmiştir. Vefatından sadece birkaç ay önce Mekke'de ikamet eden Süfyân'dan gelen bir bilgi ile onun muhtelit olduğuna kanaat getirilmesinin ancak te'annüt eseri olabileceğini söylemiştir³⁶. Zaten Yahyâ b. Sa'îd, İbn Uyeyne'ye ait bu bilginin 198 yılının hac dönüşünde gelecek olan bilgilerle teyit edilmesine bir başka deyişle sağlamasının yapılmasına fırsatı olmadan vefat etmiştir.

Zehebî bir başka yerde Yahyâ b. Sa'îd'in, Seyf b. Süleyman³⁷ ve Abdurrahman b. Abdillâh b. Dînâr'dan³⁸ rivâyet

trsz., X, 243.

³⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâût), I-XXIX, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1402/1982, IX, 183.

³⁶ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III, 247.

³⁷ Seyf b. Süleyman el-Mekki (ö. 150): Mücâhid, Kays b. Sa'd ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Süfyân es-Sevri, Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Veki', İbnu'l-Mübârek ve daha başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ahmed b. Hanbel "Sika", Ali b. el-Medîni ve Ebû Zur'a "Sebt", Ebû Dâvud "Sika, kaderi olduğu söyleniyor", Nesâi "Sika, sebt", İbn Adiy "Lâ be'se bihi" demiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 274; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 475; a.mlf., *Siyeru A'lâm*, VI, 338-39; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 122-23.

³⁸ Abdurrahman b. Abdillâh b. Dînâr el-Medenî: Etbâu't-tâbiinin büyüklerinden olan Abdurrahman babası, Zeyd b. Eslem ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Yahya b. Sa'îd, İbnu'l-Mübârek ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'in "Fî hadîsihi da'f (hadîsi zayıftır)", Ali b. el-Medîni "Sadûk", Ebû Hâtim "Fîhi leyyin (biraz gevşektir), yüktebu hadîsuhu ve lâ yuhteccu bihi (hadîsi

etmesini “Müte’annit olmasına rağmen rivâyet etmiştir”³⁹ şeklinde ifâdeederek bu yönüne vurgu yapmıştır. Yine Yahyâ b. Sa’îd’in; Habîb b. el-Muallim’i⁴⁰ “Hüccet”, Harb b. Şeddâd’ı⁴¹ da “İmâm, hâfız” olarak ta’dil ve tavsîf etmesine rağmen onlardan hiç rivâyette bulunmamasını onunte’annütüne bağlamıştır⁴². Keza Abdurabbihî b. Nâfi’nin⁴³ tevsikinde ulemânın

yazılır ancak ihticâc edilmez”) İbn Adiy “Bazı münker rivâyetleri vardır ki bunlar zayıf râvilerden yazdıklarıdır” demiştir. İbn Ma’in, *Târih*, IV, 203; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, V, 254; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 485-88; İbnu’l-Cevzî, *ed-Du’efâ*, II, 96; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XVII, 208-09.

³⁹ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, III, 352; IV, 296.

⁴⁰ Habîb b. Ebî Kureybe Ebû Muhammed el-Muallim (ö. 130): Atâ, İbn Sirîn ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Yezîd b. Zürey’, Hammâd b. Seleme ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Amr b. Ali “Yahyâ b. Sa’îd ondan rivâyette bulunmamıştır”, Ahmed b. Hanbel “Sika, hadîsi ne kadar güzeldir”, Yahyâ b. Ma’in ve Ebû Zur’a “Sika”, Nesâî “Leyse bi’l-kaviyy (kuvvetli değildir)” demiş, İbn Hibbân da *Sikât*’ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, III, 101; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 183; Ebû Hafs Ömer Ahmed b. Osman b. Şâhin, *Târihu Esmâi’s-Sikât*, (thk. Subhî es-Semerrâî), Dâru’s-Selefiyye, Kuveyt, 1404/1984, s. 64; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, V, 412-13.

⁴¹ Harb b. Şeddâd el-Yeşkurî (ö. 161): Yahyâ b. Ebî Kesir, Katâde ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de İbn Mehdi, Ebû Dâvud et-Tayâlisî ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Hakkında Ahmed b. Hanbel ve Abdussamet b. Abdilvâris “Sika”, İbn Ma’in ve Ebû Hâtim “Sâlih”, Amr b. Ali “Yahyâ b. Sa’îd ondan rivâyet etmemiş, İbn Mehdi ise rivâyet etmiştir.” demiş, İbn Hibbân da *Sikât*’ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, III, 250-51; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 230-31; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, I, 686.

⁴² Zehebî, *er-Ruvâtu’s-Sikât Mutekellemu fihim bi-mâ lâ-Yücib Reddehum*, (thk. Muhammed İbrahim el-Mevsilî), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût, 1412/1992, s. 79; a.mlf., *Siyeru A’lâm*, VII, 194.

⁴³ Abdurabbihî b. Nâfi’ Ebû Şihâb el-Hannât (ö. 171/172): Yahyâ b. Sa’îd el-Ensârî, el-A’mes, Şu’be, Hâlid el-Hazzâ ve birçoklarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Yahyâ b. Âdem, Sa’îd b. Mansûr ve birçokları rivâyette bulunmuştur. Hakkında Yahyâ b. Sa’îd “Hâfız (hüccet) değil”, Ahmed b. Hanbel “Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmem”, İbn Ma’in ve Ya’kûb b. Şeybe “Sika”, Nesâî “Leyse bi’l-kaviyy”, İclî bir defasında “Lâ be’sse bihi”, başka defasında “Sika”, İbn Hirâş “Sadûk”, Sâcî “Sadûk, hata yapar”, Ezdî “Hata yapar”, İbn Numeyr “Sika, sadûk”, Bezzâr “Sika”, İbn Sa’d “Sika, kesîru’l-hadîs” demiş, İbn Hibbân da *Sikât*’ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, VI, 42; İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 154; Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebû’l-Hasen el-İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât*, (thk. Abdu’l-Azîm el-Bustî), I-II, Mektebetü’d-Dâr, Medine, 1405/1985, II, 71; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XVI, 485-87; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, III, 755.

ittifakının olmasına rağmen sadece onun tevsîk etmeyişi dete'annütüne hamletmiştir⁴⁴.

İbn Hacer de Buhârî'nin el-Hasen b. Zekvân'dan⁴⁵ gelen bir rivâyeti⁴⁶ *Sahîh*'i tahrîc etmesini⁴⁷, el-Hasen'den rivâyet edenin ricâl tenkîdinde müte'annit olan Yahyâ b. Sa'îd'in olmasına bağlamaktadır⁴⁸. Yine Buhârî'nin zayıf olduğu iddiasıyla Osman b. Ömer⁴⁹ yoluyla gelen rivâyeti tahrîc etmesinden dolayı kendisine yöneltilen eleştirilere; "Osman'ı zayıf görenin sadece Yahyâ b. Sa'îd olduğu, onun da ricâl tenkîdinde çok müte'annit olmasından dolayı taz'finin dik-kate alınmaması gerektiği" şeklinde cevap vermiştir⁵⁰.

1.4. Yahyâ b. Ma'in (ö. 233)

⁴⁴ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, VI, 566.

⁴⁵ el-Hasen b. Zekvân el-Basrî (ö. 141): Atâ, İbn Sîrîn, Tâvus ve birçoklarından rivâyet etmiş, kendisinden de Yahyâ b. Sa'îd, İbnu'l-Mübârek ve başkaları rivâyetinde bulunmuştur. hakkında Ebû Hâtim ve Nesâî "*Leyse bi'l-kavîyy*", İbn Adiy "*Lâ be'se bihi olduğunu umuyorum*", Sâcî "*Mezhebinden dolayı zayıf addediliyor ve fî hadîsihi ba'du'l-menâkir (hadîslerinden bazıları münkerdir)*", Yahyâ b. Ma'in "*Zayıf, Münkeru'l-hadîs, kaderî*", Ahmed b. Hanbel "*Hadîsleri batıldır*", Ebû Dâvud "*Kaderî*" demiş, İbn Hibbân ise *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III, 13; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Duefâ*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd b. İsmâîl), I-IV, Dâru's-Sumey'î, Riyâd, 1420/2000, 224-25; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 163; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 158-60; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'efâ*, I, 201; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 145-47; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 34-35.

⁴⁶ Buhârî, Rikâk, 51.

⁴⁷ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh limen Harrace anhu'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-Sahîh*, (thk. Ahmed Lübzâr), I-III, y.y., trsz., I, 477; Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Ebû Nasr el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sadâd (Ricâlu Sahîh el-Buhârî)*, (thk. Abdullah el-Leysî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1407/1987, I, 156.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), I-XIII+I, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk, 1421/2000, XI, 538.

⁴⁹ Osman b. Ömer b. Fâris el-Abdî (ö. 209): Şu'be, Mâlik b. Enes ve daha birçoklarından rivâyet etmiş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Zühîlî ve daha birçokları rivâyet etmişlerdir. Hakkında Ahmed, İbn Ma'in, İbn Sa'd "*Sika*", İclî "*Sika, hadîste sebtir*", Ebû Hâtim "*Sadûk, Yahyâ ondan razı değildi.*" demiş, İbn Hibbân ise *Sikât*'ında zikretmiştir. İclî, *Sikât*, II, 129; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI, 159; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 451; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IX, 557-58; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 437.

⁵⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 600.

Zehebî'nin müteşeddît ulemâ arasında zikrettiklerinden biri de Yahyâ b. Ma'în'dir⁵¹. Kaynaklarda İbn Ma'în'in teşeddüdüne dâir sadece bir örnek tesbit edebildik. O da İmâm Şâfiî'nin sika olmadığı hakkındaki değerlendirmesidir. Ahmed b. Hanbel'e İbn Ma'în'in Şâfiî hakkındaki düşüncesi sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “*Yahyâ, Şâfiî'yi nereden tanıyor? O Şâfiî'yi tanımıyor. Söyledikleri ise cehaletten kaynaklanan bir tür muhalefettir.*”⁵² İbn Hanbel, vermiş olduğu bu cevapla İbn Ma'în'in te'annütüne dikkat çekmiştir.

1.5. Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 275)

Meşhûr müteşeddît âlimlerden birisi de Ebû Hâtîm er-Râzî'dir. Ricâl kitaplarında teşeddüdüne dâir bir çok örnek görmek mümkündür. Meselâ Zehebî; imâm, hâfız, sika ve Mısır'ın muhaddisi olarak ta'dil ve tavsîf ettiği Yahyâ b. Bükeyr'i⁵³ Ebû Hâtîm'in “*Yüktebu hadîsuhu ve lâ yuhteccu bihi (hadîsi yazılır fakat ihticâc edilmez)*” şeklindeki değerlendirmesini şu sözleriyle eleştirmiştir; “*Ebû Hâtîm'in ricâl tenkîdinde müte'annit olduğu bilinmektedir. ...Ancak imâmlıkta, isabetli fetva vermede ve ilmî derinlikte onun dengi yoktur*”⁵⁴. Yine Zehebî, Ebû Hâtîm'in Tâlût b. Abbâd⁵⁵ hak-

⁵¹ Zehebî, *el-Mükiza*, s. 83.

⁵² Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber el-Kurtûbî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, (thk. Ebû Abdîrrahman Fevâz Ahmed Zümerlî), I-II, Müessesetü'r-Reyyân, y.y., 1424/2003, II, 310.

⁵³ Yahyâ b. Abdillâh b. Bükeyr el-Mısri (ö. 231): Mâlik, Leys ve birçoklarından rivâyet etmiş, kendisinden de Buhârî, Müslim, Zühli, İbn Ma'în ve daha birçokları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ebû Hâtîm “*Yüktebu hadîsuhû ve lâ yuhteccu bihi*”, Nesâî bir defasında “*Zayîf*”, başka bir defasında “*Sika değildir*”, es-Sâci “*Sadûk*”, İbn Adiy “*Leys'in komşusu idi ve Leys'in hadîslerinde en sağlamı odur*”, el-Halîlî “*Sika*”, İbn Kâni “*Sika*” demiş, İbn Hibbân ise *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 165; İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 262; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 401-03; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 63-64.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (thk. Zekerîyya Umeyrât), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419/1998, II, 8.

⁵⁵ Tâlût b. Abbâd es-Sayrafî el-Basrî (ö. 238): Hammâd b. Seleme, Vüheyb ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Muhammed b. Hâlid ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Hakkında Ebû Hâtîm “*Sadûk*”, İbnu'l-Cevzî “*Nakîl ulemâsı onu zayîf addetmiştir*”, Zehebî “*Sika, onu zayîf addedeni bilmiyorum*”, İbn Hacer “*Leyse bihi be's, şimdiye kadar araştırdım, onu zayîf addedeni göremedim*” demiş, İbn Hibbân ise *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 495; İbn

kında “Sadûk”demesini,müte’annit bir tutum olarak belirtmiştir⁵⁶. Aynı şekilde İbrahim b. Hâlid’i⁵⁷ “Reyiyle hüküm verir, bazen hata yapar bazen isabet eder, hadîste ilmi geniş olanlardan değildir.” diyerek cerhetmesini de “Bu,Ebû Hâtim’in – Allah onu affetsin – aşırılığıdır”⁵⁸ şeklinde eleştirmiştir.Ayrıca bu örneklerin haricinde Zehebî ve İbn Hacer birçok yerde Ebû Hâtim’in te’annütüne dikkat çekmişlerdir⁵⁹.

1.6. İbn Hirâş (ö. 283)

Abdurrahman b. Yûsuf b. Sa’îd b. Hirâş, Zehebî’nin ricâl tenkîdinde müteşeddît saydığımızünekkidlerdenidir. Ayrıcaİbn Hacer de İbn Hirâş’ın, Süleyman b. Dâvud⁶⁰hakkındaki“Cerh ta’dil ulemâsı onu tenkîd etmiştir, sadûktur”ifâdesini“İbn Hirâş’ıniddiasının aksine hiç kimsenin onu tenkîd ettiğini bilmiyorum”⁶¹şeklinde eleştirerek teşeddüdüne vurgu yapmıştır.

1.7. Nesâî (ö. 303)

Hibbân, Sikât, VIII, 329; İbnu’l-Cevzî, ed-Du’efâ, II, 62; Zehebî, Siyeru A’lâm, XI, 25-26; a.mlf., el-Muğnî fî’l-Du’efâ, I, 314-15; İbn Hacer, Lisânu’l-Mizân, (thk. Dâiretû’l-Ma’rûfi’n-Nizâmiyye-el-Hind), I-VII, Müessesetü’l-‘Alemlî li’l-Metbûât, Beyrût, 1406/1886, III, 205.

⁵⁶ Zehebî, Siyeru A’lâm, XI, 26.

⁵⁷ İbrâhim b. Hâlid b. Ebî’l-Yemân el-Kelbî (ö. 240): İbn Uyeyne, Vekî’, Şâfîi ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Ebû Dâvud, İbn Mâce, Müslim, Ebû Hâtim ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ahmed b. Hanbel “Fakîh”, Ebû Hâtim “Reyiyle hüküm verir, bazen hata yapar bazen isabet eder, hadîste ilmi geniş olanlardan değildir.”, Nesâî “Sika, me’mûn”, Hâkim “Bağdat’ın fakîhi, asrının müftüsü, güvenilir muhaddislerinden biri”, Mesleme b. el-Kâsım “Sika, celîl, fakîh” demiştir. Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, VI, 65-69; Mizzî, Tehzîbu’l-Kemâl, II, 80-83; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, I, 112-13.

⁵⁸ Zehebî, el-Muğnî fî’l-Du’efâ, I, 14; a.mlf., er-Ruvâtu’s-Sikât, s. 41.

⁵⁹ Bunlar için bkz. Zehebî, Siyeru A’lâm, VI, 320; a.mlf., el-Muğnî fî’l-Du’efâ, I, 229; II, 759; İbn Hacer, Hedyu’s-Sârî, 650, 651, 652.

⁶⁰ Süleyman b. Dâvud el-Atekî (ö. 234): Mâlik, İbnu’l-Mübârek ve birçoklarından rivâyet etmiş, kendisinden de Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Zühli, İbn Râhûye, Ebû Hâtim, Ebû Zur’a ve birçokları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma’in, Ebû Zur’a, Ebû Hâtim ve Mesleme b. Kâsım “Sika”, İbn Kâni’ “Sika, sadûk”, İbn Hirâş “Cerh ta’dil ulemâsı onu tenkîd etmiştir, sadûktur” demiştir. Mizzî, Tehzîbu’l-Kemâl, XI, 423-24; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, III, 27-28.

⁶¹ İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, III, 28.

Ricâl tenkîdinde müteşeddît âlimlerden biri de Ebû Abdîrrahman en-Nesâî'dir. Zehebî birçok yerde Nesâî'nin te'annütüne dikkat çekmiştir⁶². İbn Hacer de Nesâî'nin, el-Hasen b. es-Sabbâh'ı⁶³ "*Leyse bi'l-kaviyy*" şeklinde tenkîd edişinimüte'annit olmasına bağlamıştır⁶⁴. Keza Habîb b. el-Muallim'i tenkîd etmesini de aynı gerekçe ile tir⁶⁵. Yine İbn Hacer'in el-Hâris b. Abdillâh el-Aver'in terceme-i hâlinde "*Nesâî, müte'annit olmasına rağmen rivâyetleri ile ihticâc etmiştir*"⁶⁶ şeklindeki ifâdeleri ile Ebû Belc Yahyâ el-Kûfî ile ilgili "*Nesâî ve Ebû Hâtîm gibi müteşeddîd iki âlimin takviyesi yeterlidir*"⁶⁷ beyânları, onu müteşeddît biri olarak gördüğüne delâlet etmektedir.

1.8. İbn Hibbân el-Bustî (ö. 354)

İbn Hibbân, hem müteşeddît hem de mütesâhil grupta sayılan bir âlimdir. Aslında onun mütesâhil bir âlim olduğu daha yaygın bir kanaattir. Bu kanaatin gerçek olup olmadığı ile ilgili görüşleri "Mütesâhil Âlimler" başlığı altında ayrıca zikredeceğiz.

İbn Hibbân, ricâl tenkîdinde müteşeddît sayılmasına yetecek birçok tenkîdte bulunmuştur. Özellikle cerh edilmiş râvîleri bir araya getirmek için telif etmiş olduğu *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'efâi ve'l-Metrûkîn* adlı kitabında bunun birçok örneğini görmek mümkündür. Zehebî ve İbn Hacer onun teşeddüdünü çok defalar vurgulamışlar ve cerhteki ifratkâr tutumunun göz önünde bulun-

⁶² Örnekler için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IX, 228; a.mlf. *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 437; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 614.

⁶³ el-Hasen b. es-Sabbâh el-Bezzâr (ö. 249): İbn Üyeyne, Vekî', İbn Hanbel, Ali b. el-Medîni ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî ve birçokları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ahmed b. Hanbel "*Sika, sâhibu's-sünne*", Ebû Hâtîm "*Sadûk, Bağdat'ta önemli bir celâleti vardı, Ahmed onun kadrini ve derecesini yükselmiştir.*", Nesâî "*Leyse bi'l-kaviyy*" demiş, İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 19; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 176; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 45-46.

⁶⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 650.

⁶⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 650.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 614.

⁶⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâûn fi Fadli't-Ta'ûn*, (thk. Ahmed İ'sâm Abdulkâdir el-Kâtib), Dâru'l-Âsime, Riyâd, tsz., s. 117.

durulmasına dikkat çekmişlerdir. Meselâ Zehebî, İbn Hibbân'ın Osman b. Abdîrrahman⁶⁸ hakkındaki "Zayıf râvîlerin rivâyetlerini sikalara nispet ederek (tedlîs yaparak) rivâyet eder, bunları işiten kişi, onların mevzû olduğundan şüphe etmez. Bu türden haberleri çok olduğundan bütün rivâyetleri mevzû sayılmış ve cerh edilmiştir. Dolayısıyla rivâyetleriyle ihticâc câiz değildir." şeklindeki ifâdelerini "İbn Hibbân her zamanki gibi boş konuşuyor"⁶⁹ diyerek eleştirmiştir. Yine İbn Hibbân'ın Süveyd b. Amr⁷⁰ ile ilgili "İsnadları kalb eder, sahîhisnâdları vâhi metinlere yerleştirdi" şeklindeki ifâdeleri için ise "İbn Hibbân haddi aşmış, ileri gitmiştir" demiştir. Eflah b. Sa'îd el-Ensârî⁷¹ hakkındaki "Sikalardan mevzû haberler rivâyet etmiştir. Ondan rivâyet etmek ve rivâyetiyle ihticâc etmek câiz değildir" şek-

⁶⁸ Osman b. Abdîrrahman et-Terâîfî (ö. 203): İbn Sevbân, Eş'âs b. Abdîlmelik ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Süleyman b. Şurahbîl ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'n "Sika", Ebû Hâtim "Sadûk", Buhârî "Zayıf râvîlerden rivâyet eder", İbn Hibbân "Zayıf râvîlerin rivâyetlerini sikalara nispet ederek (tedlîs yaparak) rivâyet eder. Bunları işiten kişi onların mevzû olduğundan şüphe etmez. Bu şekildeki haberleri çok olunca mevzû olarak değerlendirilir ve insanlar onun cerheder. Bu sebepten ötürü onun rivâyetleriyle ihticâc câiz değildir.", İbn Adiy "Aslında sika, lâ be'se bihî sadûktur. Ancak bazı mechûl kişilerden rivâyetleri vardır.", İbn Numeyr "Kezzâb", el-Ezdî "Metruk" demişlerdir. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, VI, 157; İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 336; İbn Adiy, el-Kâmil, VI, 295-98; İbnü'l-Cevzî, ed-Du'efâ, II, 169.

⁶⁹ Zehebî, Mîzânu'l-İtidâl, III, 45-46.

⁷⁰ Süveyd b. Amr el-Kelbî (ö. 203/204): Hammâd b. Seleme ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, İbn Nümeyr ve daha başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'n "Sika", İclî "Sika, sebt fi'l-hadis, sâlih ve âbid biriydi.", İbn Hibbân "İsnadları kalb eder, sahîh isnâdları vâhi metinlere yerleştirdi. Bu sebeple onun rivâyetiyle ihticâc câiz değildir." demiştir. İclî, Sikât, I, 211; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, VI, 239; İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 236; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, III, 107.

⁷¹ Eflah b. Sa'îd el-Ensârî (ö. 156): Abdullah b. Râfî' ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de İbnü'l-Mübârek ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Hakkında İbn Ma'n bir defasında "Sika", başka bir defasında "Leyse bihî be's", Nesâî "Leyse bihî be's", Ebû Hâtim "Sâlihu'l-hadis", İbn Sa'd "Sika, kalîlu'l-hadis", İbn Hibbân "Sikalardan mevzû haberler rivâyet etmiştir. Onun rivâyetini almak ve rivâyetiyle ihticâc etmek câiz değildir." demiştir. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, II, 324; Zehebî, Mîzânu'l-İtidâl, I, 274; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, I, 346.

lindeki sözünü ise “İbn Hibbân bazen sikaları parçalar(cerheder), öyle ki (mecnun gibi) bunları aklından nasıl çıkardığını bilmiyor!” şeklinde tenkîd etmiştir⁷². Muhammed b. Fadl⁷³ için “Ömrünün sonlarında kendisinde ihtilât vâki olduğundan ne rivâyet ettiğini bilemez duruma gelmesi sebebiyle birçok münker rivâyeti vardır. Dolayısıyla müteahhirûnun ondan aldığı rivâyetlerden sakınmak gerekmektedir. Eğer mütekaddimûn ile müteahhirûnun semâ’ının ayrımı yapılamazsa bütün rivâyetleri terk edilmeli ve hiçbir şekilde ihticâc edilmemelidir.” şeklindeki ifâdeleri için “Sorumsuz ve kusur arayıcı İbn Hibbân, Muhammed’e nisbet edecek bir münker rivâyet bulamaz. Bu iddiası nerede?” demiştir⁷⁴. KezaEbû Sa’îd el-Alâî (ö. 761) de İbn Hibbân’ın Muhammed b. el-Fadl hakkındaki iddiasında aşırı gittiğini belirtmiştir⁷⁵.

İbn Hacer’in özellikle *Takrîbu’t-Tehzîb*’inde İbn Hibbân’ın ifratkâr cerhlerine yönelttiği eleştirilere ve teşeddüdünü vurguladığına dâir bolca örnek görmek mümkündür. Meselâ Abdulmecid b. Abdilazîz hakkındaki “*Metruk*” beyânı için “İbn Hibbân aşırı gitmiştir” demiştir⁷⁶. Aynı

⁷² Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, I, 274.

⁷³ Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî (ö. 224): Cerîr b. Hâzım, İbnu’l-Mübârek ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Zühli, Ebû Hâtim, Ebû Zur’a ve daha birçokları rivâyet etmişlerdir. Hakkında Ebû Hâtim “Sika, ömrünün sonlarında ihtilât vâki olmuştur. Bu tarihten önceki rivâyetleri sahihtir.” Buhârî “Ömrünün sonlarında ihtilât vâki olmuştur”, Nesâî “İhtilât vâki olmadan önce sikâtlandı”, Dârekutnî “Ömrünün sonlarında ihtilât vâki oldu. Ancak ihtilâtından sonra hiçbir münker rivâyeti ortaya çıkmamıştır. Sikadır.”, İbn Hibbân “Ömrünün sonlarında ihtilât vâki oldu ve ne rivâyet ettiğini bilemez duruma geldi. Böylelikle birçok münker rivâyeti oldu. Dolayısıyla müteahhirûnun ondan aldığı rivâyetlerden sakınmak gerekmektedir. Eğer mütekaddimûn ile müteahhirûnun semâ’ının ayrımı yapılamazsa bütün rivâyetleri terk edilmeli ve onlarla ihticâc edilmemelidir.”, Zühli “Sika”, İclî “Sika” demişlerdir. İclî, *Sikât*, I, 411; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 493; Zehebî, *Siyeru A’lâm*, X, 265-70; Salâhuddîn Ebû Sa’îd el-Alâî, *el-Muhtelîtn*, (thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Ali Abdulbâsıt Mezîd), Mektebetü’l-Hannâci, Kâhire, 1996, 116-117; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VI, 9-10.

⁷⁴ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, IV, 8.

⁷⁵ el-Alâî, *el-Muhtelîtn*, s. 117.

⁷⁶ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, (thk. Abdulvehhâb Abdullatif), I-II, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1395/1975, I, 517.

şekilde Sa'îd b. Abdirrahman⁷⁷ ve Abdullah b. Useym (veya Usam) ile ilgili değerlendirmelerinde de aşırı gittiğini söylemiştir⁷⁸.

1.9. Ebû'l-Feth Muhammed b. el-Hüseyn el-Ezdî (ö. 374)

Zehebî, Ebû'l-Feth el-Ezdî'nin ricâl tenkîdinde oldukça müteşeddît olduğunu birçok yerde belirtmiştir. Meselâ Ebân b. İshâk el-Esedî⁷⁹ hakkında "Metrûk" demesini "O terk edilmez; zîra Ahmed ve İclî onu tevsîk etmişlerdir. Ebû'l-Feth cerhte aşırı gitmiştir. Mecrûh râvileri biraraya getirdiği büyük bir kitabı vardır. Daha önce hiç kimsenin tenkîd etmediği kişileri kendi mizacından kaynaklanan bir tesirle tenkîd etmiştir. Asıl onun buradaki görüşü tenkîde uğramıştır."⁸⁰ şeklinde eleştirmiştir. İbn Hacerde el-Ezdî'nin Ahmed b. Şebîb⁸¹ hakkındaki "Münkeru'l-hadîs, kabul edilmez" beyânını "Kimse bu söze iltifat etmemiştir, bilakis el-Ezdî'nin bu sözü kabul edilmez."⁸² şeklinde eleştirerek onun teşeddüdüne dikkat çekmiştir.

Ayrıca Zehebî, başkalarının tevsîk ettiği birçok râviyi el-Ezdî'nin delilsiz bir şekilde cerh ettiğini bildirmektedir⁸³. et-

⁷⁷ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 300.

⁷⁸ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 433. Başka örnekler için bkz. a.mlf., *a.g.e*, I, 105, 340, 341, 344, 364, 387, 392.

⁷⁹ Ebân b. İshâk el-Esedî (ö. ?): es-Sebbâh b. Muhammed'den rivâyet etmiş, kendisinden de İsmail b. Zekerîyya ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'in "Leyse bihi be's", Ahmed ve İclî "Sika", el-Ezdî "Metrûk", Zehebî "Fîhi leyyîn", İbn Hacer "Sika" demiş, İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikretmiştir. İclî, *Sikât*, I, 198; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III, 19; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 130; Zehebî, *el-Muğnî fî'd-Du'efâ*, I, 6; a.mlf., *el-Kâşif*, I, 205; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 5; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 88-89; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 30.

⁸⁰ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, I, 117.

⁸¹ Ahmed b. Şebîb b. Sa'îd (ö. 229): Babası, Yezîd b. Zürey' ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvud, Ebû Zur'a, Ebû Hâtim, Zühli ve birçokları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ebû Hâtim "Sika", İbn Adiy "Irak ehli onu kabul ve tevsîk etmiş, Ali b. el-Medîni ondan hadîs yazmıştır.", el-Ezdî "Münkeru'l-hadîs, kabul edilmez" demiş, İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 55; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 11-12; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 39.

⁸² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 39.

⁸³ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XVI, 348; a.mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, III, 117.

Takrîb'inde sika kabul ettiği birçok râvînin el-Ezdî tarafından delilsiz bir şekilde cerh edildiğini ifade etmesinden İbn Hacer'in de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır⁸⁴.

1.10. Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456)

İbn Hazm da teşeddüdü ile ma'rûf ulemâdan biridir. Öyle ki mevsukiyeti ittifâkla kabul edilen meşhûr huffâzdan Tirmizî, Ebû'l-Kâsım el-Begavî, İsmail b. Muhammed es-Seffâr ve Ebû'l-Abbâs el-Esâm gibilerini mechûl saymıştır⁸⁵. Ayrıca Ebû'l-Hasen el-Kattân, İbn Hazm'ın el-Minhâl b. Amr el-Esedî'yi⁸⁶esbâb-ı cerhten sayılmayacak bir şeyden dolayı cerhetmesini açık bir haksızlık olarak nitelendirmiştir⁸⁷.

1.11. Ebû'l-Hasen İbnu'l-Kattân (ö. 628)

Zehebî, Ebû'l-Hasen İbnu'l-Kattân'ın terceme-i hâlinde onun hıfzına ve bilgisine övgü yapmakla birlikte ricâl tenkidinde müte'annit olduğu⁸⁸, bundan dolayı Hişâm b. Urve ve Süheyl b. Ebî Sâlih gibilerini zayıf olarak addettiğini belirtmiş⁸⁹, başka bir yerde ise Kabise b. Ukbe b. Muhammed

⁸⁴ Örnekler için bkz. Ebân b. İshâk el-Esedî (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 30.), İsmail b. Recâ b. Rebî'a (İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 69), Ali b. el-Hakem el-Bünânî (İbn Hacer, *a.g.e.*, II, 35).

⁸⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, VI, 289; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 783-84; Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi't-Tirmizî (Mukaddime)*, (thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed), Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk, 1432/2011, s. 330.

⁸⁶ el-Minhâl b. Amr el-Esedî (ö. ?): Küçük tâbiün tabakasındandır. Abdullah b. el-Hâris ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Zeyd b. Ebî Üneyse ve başkaları rivâyet etmiştir. Hakkında İbn Ma'in, Nesâî, "Sika", Dârekutnî "Sadûk", el-Cüzecânî "Mezhebi (sireti) kötû ancak hadîsi insanlar arasında makbuldur." demiştir. Şu'be evinden tamber sesi duyduğu için onu terketmiştir. İbn Hibbân onu Sikât'ında zikretmiş, hakkında İclî ve Zehebî "Sika", İbn Hacer ise "Sadûk, bazan hatası olur" demiştir. İclî, *Sikât*, II, 300; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 357; Zehebî, *Kâşif*, II, 298; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 568-69; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 430-31; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, II, 278; a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*, VII, 400.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 431.

⁸⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf), I-XV, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y., 2003, XIII, 866.

⁸⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, 134; Salahuddîn Halîl b. Eybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, (thk. Ahmed el-Arnaût, Tûrkî Mustafa), I-XIX, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, 1420/2000, XXII, 47.

(ö. 215)⁹⁰ hakkındaki değerlendirmelerinde müeannit davranışını⁹¹ söylemiştir.

2. Müteahhirûndan Olan Müteşeddîd Müellifler

Müteahhir âlimler arasında bazılarının hadîs tazîfinde ifratkâr tutumları olmuştur. Bunlar mevzû'âta dâir te'lif etmiş oldukları kitaplarında müteşeddîd davranarak bazı sahîhhadîslere zayıf;hatta mevzû hükmü vermişlerdir. Söz konusu âlimler ve hadîs tazîfi konusunda müteşeddîd davrandıkları kitaplarının isimleri şöyledir⁹²:

1. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbni'l-Cevzî (ö. 597), *el-Mevzû'ât*⁹³ ve *el-İlelu'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*⁹⁴.
2. Ömer b. Bedr el-Mevsîlî (ö. 622), *Risâle fî'l-Mezû'ât*⁹⁵.
3. el-Hasen b. Muhammed es-Sâğânî (ö. 650), *el-Mevzû'ât*⁹⁶.
4. el-Hüseyn b. İbrahim el-Cûzekânî (ö. 543), *el-Ebâtil ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*⁹⁷.
5. İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728), *Minhâcu's-Sünneti'Nebeviyye*⁹⁸.
6. Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî (ö. 817), *Sifru's-Sa'ade*⁹⁹.

⁹⁰ Terceme-i hâli için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâm*, X, 130-35; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 323-24.

⁹¹ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, X, 134.

⁹² Bkz. Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil*, s. 325-31.

⁹³ Tefvîk Hamedân tahkîki ile 1424/2003'te Beyrût'ta, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

⁹⁴ Halil el-Meys takdîmi ve zabtı ile 1424/2003'te Beyrût'ta, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

⁹⁵ Abdulfettâh ez-Zeyyât ve Celâl Afîfî tarafından "*el-Muğni ani'l-Hıfzi ve'l-Kitâb fîmâ lem Yesihhu fîhi Şeyin mine'l-Ehâdis*", adıyla Ezher Üniversitesi Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslamiyye'den, 1403'de neşredilmiştir.

⁹⁶ Necm Abdurrahman Halef tahkîki ile Beyrût'ta Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs'dan 1405'te neşredilmiştir.

⁹⁷ Abdurrahman Abdulcabbâr el-Ferivâi tahkîki ile Benâres'de İdâretu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ bi Câmi'ati's-Selefiyye'den 1403/1983'te neşredilmiştir.

⁹⁸ Muhammed Reşâd Sâlim tahkîki ile Riyâd'da Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye'den 1986 yılında neşredilmiştir.

⁹⁹ Abdulazîz İzeddîn Seyrevân tahkîki ile Beyrût'ta Dâru Lübnân'dan

Bu âlimlerin eserlerinde vermiş oldukları hükümlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Örneğin İbnu'l-Cevzî'nin *Mevzû'ât* adlı eserini *Ta'akkubâtu alâ Mevzû'ât* adlı eserinde tetkik eden Suyûtî, şu neticelere vardığını ifâde etmektedir: “İbnu'l-Cevzî'nin *Mevzû'ât*'ında zikretmiş olduğu; ancak aslında mevzû sayılmayacak 300 kadar hadîs tespit ettim. Bunlardan birer tanesi Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinde, 38 tanesi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, 9 tanesi Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde, 30 tanesi Tirmizî'nin *Câmi*'sinde, 10 tanesi Nesâî'nin *Sünen*'inde, 30'ar tanesi ise İbn Mâce'nin *Sünen*'i ile Hâkim'in *Müstedrek*'inde bulunmaktadır.”¹⁰⁰ Suyûtî'nin vermiş olduğu bu bilgi çok önemlidir. Zira o yukarıda isimlerini vermiş olduğumuz sadece bir eserle ilgili tetkikinde bu neticeye varmıştır. Buna göre özellikle mezkûr eserlerden faydalanılırken müelliflerinin müteşeddît oldukları hatırlardan uzak tutulmaması gerekmektedir.

3. Teşeddüt Sebepleri

Müteşeddît âlimlerin tenkîdlerinde aşırı gitmesinin bazı gerekçeleri vardır. Bu gerekçeler şöyle sıralanabilir:

3.1. Dîni korumadaki aşırı hassasiyet

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'den bize ulaşan hadîsler, İslâm Dîni'nin Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynağıdır. Hadîs râvîlerinin rivâyet ehliyetine sahip veher türlü kusurdan sâlim olması haberin sıhhati için önem arz etmektedir. Bunun için ise ricâl tenkîdçiliği şarttır. Böylece hadîs nakledenlerin rivâyet ehliyetleri, dolayısıyla rivâyetlerinin sıhhati büyük ölçüde açıklığa kavuşur¹⁰¹. Ancak bazı münekkîd âlimler, sünneti koruma hususunda aşırı hassasiyet göstererek ricâl tenkîdinde aşırıya gitmişler, esbab-ı cerhten sayılmayacak küçük bazı kusurlarla dâhi hadîs ricâlini cerhetmişlerdir¹⁰².

1988'de neşredilmiştir.

¹⁰⁰ Suyûtî, *Ta'akkubâtu's-Suyûtî alâ Mevzû'âtı İbni'l-Cevzî*, (thk. Abdullah Şa'bân), Dâru'l-Kutubi'l-Mükerreme, Mansûre, 1425/2004, s. 360.

¹⁰¹ Aşıkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkîdi*, s. 61.

¹⁰² Mehdî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 52.

3.2. Taassup (bölge veya mezhep taassubu)

Taassup, cerh ta'dil'de aşırıya gidilmesinin ve itidalden uzaklaşılmasının en fazla etkileyici sebebi olmuştur. Cerh ta'dil'de taassub kimi zaman bölge veya şehir, kimi zaman ise fırka veya mezhep taassubu şeklinde tezâhür etmiştir. Meselâ birçok râvî ircâ¹⁰³ fikrine inandıkları için bazı münekkid âlimler tarafından cerhe maruz kalmışlardır¹⁰⁴. Yine birçok kişi Hz. Ali'yi sevdiği ve onu haklı bulduğu için Şîi ithâmıyla cerhedilmiştir¹⁰⁵. Aynı şekilde Kaderî, Cehmî, Nasbî, Hâricî ve İbâdî gibi fırkaların görüşlerine inandıkları için birçok râvî cerhe maruz kalmışlardır¹⁰⁶.

Mezhep taasubu sebebiyle Ebû Hanîfeve arkadaşları bazı ulemâ tarafından cerhedilmiştir¹⁰⁷ ki Şafîî mezhebi muteassıbı olan Dârekutnî bunlardan biridir¹⁰⁸. Nitekim o Ebû Hanîfe için “Zayıf” demiştir¹⁰⁹. Kezâ muteassıb bir Nasbî olan el-İbrahim b. Ya'kûb el-Cûzecânî'nin (ö. 259) Kûfeliler hakkındayaptığı cerhlere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir¹¹⁰. Ayrıca müteassıb bir Ehl-i Sünnet taraftarı olan Zehebi'nin de birçok sûfî, evliyâ ve Eş'ari'ye yönelik cerhleri-

¹⁰³İrcâ ve Mürcie ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1404, I, 138; Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrût, 1977, s. 190-95.

¹⁰⁴Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmill*, 352.

¹⁰⁵Salahattin Polat, *Hadîs Araştırmaları (Cerh Ta'dil'in Öznelliği)*, İnsan Yayınları, İstanbul, tsz., s. 53. Ayrıca bkz. Muhammed Enes Topgöl, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), s. 47-76.

¹⁰⁶Meselâ Buhârî râvilerinden 70 kişi bu ve bunun gibi mezhep mensupları olduğu için ta'n edilmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 646-48. Ayrıca bkz. Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1998, s. 175-224.

¹⁰⁷İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe'yi cerheden 27 âlim tespit etmiştir. Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 232-65.

¹⁰⁸Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmill*, 70-74; Tahânevî, *Kavâ'id*, 193.

¹⁰⁹Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, (thk. Abdulğani Mestû), I-IV, el-Mektebetü'l-Asreyya, Beyrût, 1429/2008, Salât, 33 (Bâbu zikri kavlihi (s.a.s.) “Men kâne lehu imâmun fekirâetu'l-,mâmi lehû kirâetun”... hd. no: 1220).

¹¹⁰İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 283-84.

ne de dikkat edilmelidir¹¹¹.

3.3. Mihne olayı

Halku'l-Kur'ân meselesi ile ortaya çıkan ve İslam ülemâsını derinden etkileyen Mihne olayı da cerh ta'dili etkilemiştir. Mihne hareketinin mağdurlarından biri olan ve çok kötü işkencelere maruz kalan Ahmed b. Hanbel, Halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen ve umeraya yakın olan kişilere karşı müteşeddît davranmıştır¹¹². Meselâ Ali b. el-Medîni'yi tenkid etmiş, Mihne'den sonra ondan hadîs almamıştır. Ebû Zur'a da Halku'l-Kur'ân görüşünden dolayı onu terkeden ve rivâyetini almayanlardandır¹¹³. Aynı konudan dolayı Zühli de talebesi Buhârî'yi tenkid etmiştir¹¹⁴.

3.4. Murûet konusundaki hassasiyet

Bazı münekkîd ulemâ da murûet konusunda çok hassas davranmış, buna halel getiren her türlü davranışı sergileyen râvîlere karşı müteşeddît bir tutum takınmışlardır. Örneğin Şu'be b. el-Haccâc, önceleri hadîsini aldığı el-Minhâl b. Amr'ı¹¹⁵ evinden tambur sesi geldiği için terketmiş, hadîsini almamıştır. Zehebî Şu'be'nin bu tavrını yadırgamıştır¹¹⁶. el-Minhâl genel anlamda tevsîk edilmesine rağmen Yahyâ el-Kattân'da – Şu'be'den etkilenmiş olsa gerek – ona karşı müteşeddît bir tavır sergileyerek onu cerhetmiştir¹¹⁷. Yine Şu'be'nin atını hızlıca sürüp elbisesinin havalanması ve bacaklarının görülmesi sebebiyle önceden yirmi kadar

¹¹¹ Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmill*, 310-11; Tahânevî, *Kavâ'id*, 192-93.

¹¹² Muhammed Tâhir el-Cevâbî, *el-Cerh ve't-Ta'dil beyne'l-Müteşeddîdine ve'l-Mütesâhilin*, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, y.y., 1997, 458.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IV, 627-28.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 685.

¹¹⁵ el-Minhâl b. Amr el-Esedî (ö. 110): Abdullah b. el-Hâris ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Zeyd b. Ebî Üneyse ve başkaları rivâyet etmiştir. Hakkında İbn Ma'in, Nesâî, "Sika", Dârekutnî "Sadûk", el-Cûzecânî "Mezhebi (sireti) kötü ancak hadîsi insanlar arasında makbuldur." demiştir. Şu'be evinden tambur sesi duyduğu için onu terketmiştir. İbn Hibbân onu Sikât'ında zikretmiş, hakkında İclî ve Zehebî "Sika", İbn Hacer ise "Sadûk, bazan hatası olur" demiştir. İclî, *Sikât*, II, 300; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII, 357; Zehebî, *Kâşif*, II, 298; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXVIII, 568-69; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VI, 430-31.

¹¹⁶ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, IV, 192.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VI, 431.

hadîsini almış olduğu bir râvînin hadîslerini imha etmesi¹¹⁸, satranç oynadığı için Nâciye'den rivâyet almaktan vazgeçmesi¹¹⁹ de aynı hassasiyeti sebebiyledir. Aynı şekilde Cerîr b. Abdilhumeyd, Simâk b. Harb'ın¹²⁰ hadîslerini; ayakta bevletmesinden dolayı terkedişi için de aynı şeyler söylenebilir¹²¹. Bunlara benzer toplum nazarında hoş karşılanmayan birçok davranış murûet dışı hallerden sayılmış ve bazı âlimlerce tenkîd sebebi sayılmıştır¹²².

3.5. Fıtrattan kaynaklanan sertlik

İnsanın fıtratından kaynaklanan özellikleri, davranışlarının ve insanlarla ilişkilerinin belirleyicisidir. Şayet kişi; sert, katı ve tavizsiz bir karaktere sahipse yaşamının hemen hemen bütün alanlarına bu özelliklerini yansıtacaktır. Cerh ta'dil imâmları arasında da sert, katı ve tavizsiz olanlar vardır. Meselâ Şu'be'nin, bir hadîsin kendisine göre sahîh olmadığını anladığında anında onu kişinin yüzüne vuran biri olduğu anlatılmaktadır¹²³. İbn Hazm'ın da sert mîzaçlı ve özellikle dilinin çok keskin olduğu rivâyet edilmektedir¹²⁴. İşte bu özellikteki âlimler tenkîd ettikleri ricâle tâvizsiz yaklaşmışlar, en basit kusurlarında bile onları cerh etmişlerdir¹²⁵.

3.6. İyice araştırmadan hızlıca karar verme

Ricâl tenkîdinde aşırıya gidilmesine sebep olan âmillerden birisi de tenkîde tabi tutulan râvî hakkında yete-

¹¹⁸ Ahmed b. Ali Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, (Hasen Abdulmunim Şelebî), Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009, 128.

¹¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 129.

¹²⁰ Simâk b. Harb b. Evs (ö. 123): Câbir b. Semûre, Enes b. Mâlik ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Şu'be, Sevrî, el-A'meş ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'in "Sika", Ebû Hâtim "Sika, sadûk", Nesâî "Leyse bihi be's", İbnu'l-Mübârek "Zayf", İbnu'l-Medîni "Hadîsinde ızdırâb var", İbn Hibbân "Çokça hata yapar", Nesâî ve Bezzâr ömrünün sonlarında telkîne uğradığını söylemiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 279-80; İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 339; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 245-48; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 66-68.

¹²¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 68.

¹²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 128-29.

¹²³ Cevâbî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, s. 455.

¹²⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XVIII, 198-99; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Alâm*, I-VIII, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, y.y., 2002, IV, 254.

¹²⁵ Mehdî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, s. 52.

rince araştırma yapılmaksızın edinilen ilk bilgilerle zanna dayalı olarak hızlıca karar vermektir. Hakem b. Uteybe'nin, çok konuştuğu için Zâzân'ın rivâyetlerini terk etmesi¹²⁶ buna misâl olarak verilebilir.

3.7. Düşmanlık veya haset

İnsanın bazı duygularının esiri olması her zaman için mümkündür. Bunu bazı büyük âlimlerimizde dâhi görmekteyiz. Cerh ta'dîl ilminin tarihinde öfke veya kıskançlık sebebiyle cerh etme yaşanmış vakıâlardandır. Nesâî'nin Ahmed b. Sâlih'i¹²⁷ "*Kezzâb, felsefe ile uğraşüyor, sika ve me'mûn değil*" diyerek cerhetmesi buna örnektir. Genelne tevsik edilen ve kibrinden başka kusurunun olmadığı rivâyet edilen Ahmed b. Sâlih'i Nesâî'nin kezzâb olarak nitelendirmesi hayli dikkat çekicidir. Nitekim Muhammed b. Hârun, Ahmed'in Nesâî'yi meclisinden kovduktan sonra Nesâî'nin onu tenkîd etmeye başladığını bildirmektedir¹²⁸.

C. Mütessâhil Âlimler

Râvileri cerh ta'dîl ederken titizlik göstermeyip, gevşek davranan şekilde tarif edilen mütessâhil âlimlerin en meşhûrları şunlardır: Ebû Îsâ et-Tirmizî (ö. 279), İbn Hibbân el-Bustî (ö. 354), Dârekutnî (ö. 385), Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405), Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458)¹²⁹.

¹²⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 129.

¹²⁷ Ahmed b. Sâlih el-Mısri (ö. 248): İbn Uyeyne, Abdurrezzâk ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvud, Ebû Zur'a, Zühli ve birçokları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Buhârî, İclî, Ebû Hâtim "*Sika*", İbn Adiy "*Hâfizu'l-hadis*" demiş, İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikretmiştir. Ancak Nesâî onun hakkında "*Kezzâb, felsefe ile uğraşıyor, sika ve me'mûn değil*" demiştir. İbn Adiy ve Hâkim, Ahmed'i cerhedenin sadece Nesâî olduğunu, Ahmed'in onu meclisinden kovmasının buna sebep olduğunu belirtmişlerdir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 56; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Du'efâ ve'l-Metrûkîn*, (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Dâru'l-Vaî, Haleb, 1396, 22; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 25; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 41-43; Safiyyuddîn Ahmed b. Abdillâh el-Hazrecî, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâir, Beyrût, 1416, s. 7.

¹²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 43.

¹²⁹ Zehebî, *el-Mûkiza*, 83; a.mlf., *Zikru men Yu'temedu Kavluhu*, s. 172; Şemsuddîn Ebî'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *el-Mûtekellimûne fî'r-Ricâl*, (Erbeu' Resâil fî 'Ulumi'l-Hadis içinde), (thk.

1. Ebû İsa et-Tirmizî (ö. 279)

Hadîsulemâsı içerisinde tesâhül konusunda en meşhûr kişi Tirmizî olarak bilinmektedir. Bunun sebebi ise onun *el-Câmi* adlı eserine sahîhhadîslerle birlikte hasen hadîsleri de almış olmasıdır¹³⁰. Tirmizî'ye göre hasenhadîs; “İsnadında kizb ile itham edilmiş biri bulunmamakla beraber şaz olmayan ve kendi gibi diğer kaynaklardan da rivâyet edilen hadîs”¹³¹ anlamına gelmektedir. Bu tanıma göre Tirmizî, zabt kusuru olan râvilerin rivâyetlerini âdîd ve şâhid desteğiyle kabul etmiştir. Bunun örneğini *el-Câmi*'de bolca görmek mümkündür.

Zehebî, Tirmizî'nin zayıf bir râvî olarak addedilen Osman b. Abdîrrahman¹³² hakkındaki “*Leyse bi'l-kaviyy*”¹³³ ifâdesini “*Tirmizî ricâl tenkîdinde mütesâhildir*”¹³⁴ şeklinde

Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetu Metbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007, s. 144; Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmîl*, s. 291; Tahânevî, *Kavâ'id*, 189.

¹³⁰ Cevâbî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, s. 460.

¹³¹ Tirmizî, *İlel* (el-İlelu's-sağîr), V, 758.

¹³² Osman b. Abdîrrahman b. Ömer (ö. ?): Zühri, Atâ ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Yûnus b. Bûkeyr ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında İbn Ma'in bir defasında “*Hadîsi yazılmaz, yalan söylerdi*”, başka bir defasında “*Zayıf*”, başka bir sefer ise “*Leyse bi şey*”, Ali b. el-Medîni “*Cidden zayıf*”, Ya'kûb b. Süfyân “*Ehli ilim onun hadîsini sadece bilgi amaçlı yazar, hadîsiyle ihticâc edilmez*”, Buhârî “*Terkedilmiştir*”, Ebû Hâtim “*Metruku'l-hadîs, zâhib*”, Ebû Dâvud “*Leyse bi şey*”, Tirmizî “*Leyse bi'l-kaviyy*”, Nesâî bir defasında “*Metruk*”, başka bir defasında “*Sika değil, hadîsi yazılmaz*” demiştir. İbn Adiy, *el-Kâmîl*, VI, 271-73; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'efâ*, II, 169; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 425-28; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 428-29.

¹³³ *Leyse bi'l-kaviyy*: Adaletini zedeleyici bir kusuru bulunmayan ve diğer sikalar gibi olmamakla birlikte rivâyetleri ile ihticâc olunan râviye denilir. Bu kimselerin rivâyetleri takviye edilmeleri hâlinde kullanılır. Yûsuf Muhammed es-Siddîk, *eş-Şerhu ve't-Ta'lîl li Elfâzi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kuveyt, 1410/1990, s. 107. Irâkî'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir râvî için kullanılan sigadır ve böyle bir râvinin rivâyeti i'tibar için yazılır. Zeynuddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. Hüseyin el-Trakî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfîyeti'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1429/2008, s. 137; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfîyeti'l-Hadîs*, (thk. Abdulkerim b. Abdillâh, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd), I-V, Mektebetü Dâri'l-Menâhic, Riyâd, 1426, II, 293.

¹³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 454.

eleştirmiştir. Başka bir yerde yine Tirmizî ile ilgili “Kesîr b. Abdillâh’ın¹³⁵ rivâyet ettiği bir hadîsi alarak onun sıhhatine hükmetmesi sebebiyle ulemâ onun sahîh hükmüne itimat etmemektedir.”¹³⁶ demiştir. Ayrıca Muhammed b. el-Hasen b. Ebî Yezîd’in¹³⁷ terceme-i hâlinde ondan gelen bir rivâyete Tirmizî’nin hasen hükmünü verdiğini aktardıktan sonra bu rivâyetin hasen olmadığını belirterek Tirmizî’ye itirazda bulunmuştur¹³⁸. Yine Tirmizî’nin tahrîc ettiği “Hz. Peygamber geceleyin ashâbından birini defnetmek için kabre inmişti...”¹³⁹ hadîsi için hasen hükmünü vermesine “İsnâdında üç zayıf kişi olmasına rağmen Tirmizî bu hadîs için hasen hükmünü veriyor. Onun hasen hükmüne güvenilmez. Bunlar muhakkiklere göre genelde zayıftırlar.” diyerek onun tesâhülüne dikkat çekmiştir¹⁴⁰.

2. İbn Hibbân el-Bustî (ö. 354)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Hibbân hem müteşeddîd hem de mütesâhil olarak bilinmektedir. Ancak onun tesâhülü daha yaygın bir kanaattir. Suyûtî buna itiraz ederek durumun gerçekte böyle olmadığını belirtmektedir¹⁴¹.

¹³⁵ Kesîr b. Abdillâh b. Amr b. Avf (ö. ?): Babası ve başkalarından rivâyet etmiş, kendisinden de Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında Ahmed b. Hanbel “Münkeru’l-hadîs”, İbn Ma’in bir defasında “Da’ifu’l-hadîs”, başka bir defasında “Leyse bi şey”, Ebû Dâvud ve Şafîi “Yalancılardan biridir”, Ebû Zur’a “Vâhi’l-hadîs, leyse bi’l-kaviyy”, Ebû Hâtim “Leyse bi’l-metîn”, Nesâî ve Dârekutnî “Metruku’l-hadîs”, İbn Sa’d “Kalîlu’l-hadîs, zayıf addedilir”, Sâcî “Zayıf” demişlerdir. İbn Ma’in, *Târîh*, III, 232; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VII, 154; Nesâî, *ed-Du’efâ*, s. 89; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, V, 392-93.

¹³⁶ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, III, 407.

¹³⁷ Muhammed b. el-Hasen b. Ebî Yezîd el-Hemedânî (ö. ?): el-A’mes, Sevrî ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinde de İsmail b. İbrahim, el-Hasen b. Hammâd ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında: Ahmed “Zayıf”, Ebû Dâvud bir defasında “Zayıf”, başka bir defasında “Kezzâb”, İbn Ma’in bir defasında “Leyse bi sika”, başka bir defasında “Yalan rivâyet ediyor”, İbn Hibbân “Zayıf”, Ebû Hâtim “Leyse bi’l-kaviyy”, Nesâî “Metruk” demişlerdir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VII, 225; Nesâî, *ed-Du’efâ*, 93; Ukaylî, *ed-Duefâ*, IV, 49; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, V, 541.

¹³⁸ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, III, 515.

¹³⁹ Tirmizî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413, Cenâiz, 62 (hd. no: 1057).

¹⁴⁰ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, IV, 416.

¹⁴¹ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’n-Nevâvî*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1427/2006, s. 50.

Mütesâhil olduğu ile ilgili genel kanaat, *Sikât*'ında cerh edilmesi gereken birçok râvîyi tevsiketmesinden ileri gelmektedir¹⁴². Aslında onun mütesâhil olarak bilinmesinin iki sebebi vardır:

Birincisi; İbn Hibbân zaman zaman cumhûra ters düşerek, cerh edilen bir râvîyi tevsik etmiştir. Şöyle ki; mechûlu'l-ayn¹⁴³ olan bir râvîyi cumhûr zayıf görürken İbn Hibbân tevsik etmiştir. Çünkü ona göre, kendisinden rivâyet ettiği şeyhi ile ondan rivâyeti alan râvî sika ise ve de rivâyet münker değilse bu mechûlu'l-ayn râvîsikadır¹⁴⁴.

İkincisi ise "Hasen"i "Sahîh" olarak isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim *Sahîh* olarak isimlendirdiği eserine çok sayıda hasen hadîsi almıştır. Zira onun eserine hadîsleri tahrîc etmedeki şartları hafiftir. O, *Sahîh*'ine şu şartları taşıyan râvîlerin hadîslerini tahrîc etmiştir: Sika, müdellis olmayan, rivâyeti şeyhinden semâ ile alan râvîlerin irsâl ve inkîta' olmayan rivâyetlerdir. Ayrıca o hakkında herhangi bir cerh ve ta'dil bilgisi olmayan, rivâyeti aldığı şeyhi ile kendisinden alan talebesinin sika olduğu ve rivâyetin de münker olmadığı mechûlu'l-ayn râvînin rivâyetine de yer vermiştir. Onun bu ıstılâhını bilmeyenler *Sikât*'ına aldığı râvîlerden dolayı itirazlarda bulunmuşlardır. Halbuki ıstılâhlar tartışmalıdır ve bazen kişiden kişiye göre değişmektedir¹⁴⁵.

İbn Hibbân'ın tevsikte mütesâhil bir âlim olduğunu düşünenlerden biri de İbn Hacer'dir. Nitekim o bu düşüncesini şöyle ifâde etmiştir: "*İbn Hibbân'ın 'Cehâletu'l-ayn bir râvînin cerh edildiği ortaya çıkana kadar âdil sayıldığı'na dâir görüşü tuhaftır. Zira cumhûr bunun aksini düşünmektedir. Halbuki İbn Hibbân Sikât'ında bunu genel bir ilke edinmiştir. Ebû Hâtim ve başkalarının mechûl saydıkları bazı kimseleri o*

¹⁴² Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil*, s. 335.

¹⁴³ *Mechûlu'l-Ayn*: Kendisinden hadîs rivâyet etmiş olan râvî tarafından ismi ve sika olduğu söylenmiş olsa da sadece bir kişinin kendisinden hadîs rivâyet etmiş olduğu kimse. Bkz. Aydın, *Hadîs İstılâhları*, s. 173.

¹⁴⁴ İbn Hibbân'ın tevsik etmiş olduğu râvîler için ileri sürdüğü şartlar için bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, I, 12.

¹⁴⁵ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 64; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 50.

Sikât'ında zikretmiştir. Ona göre cehâletü'l-ayn, meşhûr bir kimsenin ondan rivâyetiyle ortadan kalkmaktadır. Bu, aynı zamanda hocası İbn Huzeyme'nin de görüşüdür. Fakat gerçekte o râvînin cehâletü'l-hâlî¹⁴⁶ kalkmamış, diğerler âlimlerin nazarında kalmaya da devam etmektedir.”¹⁴⁷

İbn Hacer'in bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere; hakkında cerh olduğunun bilinmemesi kaydıyla meşhûr bir kişinin kendisinden rivâyet etmesiyle cehâletü'l-aynın ortadan kalktığı ve böylece mechûl'l-ayn olan râvîlerin sika sayılması gerektiği görüşü İbn Hibbân'ın tevsikte mütesâhil oluşunu net bir şekilde göstermektedir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463) bir râvînin cehâletü'l-aynının ortadan kalkması için en az iki veya daha fazla meşhûr kimsenin ondan rivâyetiyle söz konusu olabileceğini, böyle olsa dâhi yine de bu kişinin adâletine hükmedilemeyeceğini söylemiştir¹⁴⁸. Ulemânın genelini görüşü de bu şekildedir. İşte bu İbn Hibbân'ın ulemânın ekserisinin hilâfına göstermiş olduğu bir tesâhüldür.

Ricâl tenkîdi ile ilgili kitaplarda mechûl olarak addedilen birçok râvîyi yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı İbn Hibbân'ın tevsik ettiği görülmektedir. İbrâhim b. Ebî Meymûne el-Hicâzî (ö. ?)¹⁴⁹, İdrîs b. Sabîh el-Evdî (ö. ?)¹⁵⁰, İshâk b. Esîd el-Ensârî (ö. ?)¹⁵¹, İshâk b. Ömer (ö. ?)¹⁵², İshâk b. Ka'b b. Ücre el-Ensârî (ö. ?)¹⁵³, İsmail b. Ebî Bekr (ö. ?)¹⁵⁴, İsmail b. Rebâh b. Ubeyde (ö. ?)¹⁵⁵, el-Esved b. Sa'îd el-Hemedânî (ö. ?)¹⁵⁶, Enes b. Hakîm ed-Dabbî el-Basrî (ö. ?)¹⁵⁷,

¹⁴⁶*Cehâletü'l-Hâl veya Mechûlu'l-Hâl*: Kendisinden, ismini açıklayarak iki veya daha fazla (âdil) râvî hadis rivâyet etmekle beraber cerh ve ta'dîl yönünden durumu bilinmeyen kimse. Bkz. Aydın, *Hadîs İstîlâhları*, s. 173.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 14.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 14.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 165. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 19.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 185. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 78.

¹⁵¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 215. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 50.

¹⁵² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 231-32. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 49.

¹⁵³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 235. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 22.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 269-70. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 41.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 279-80. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 38.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 318-19. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 32.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 352. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 50.

İyâs b. Ebî Remele eş-Şâmî (ö. ?)¹⁵⁸bunlardan sadece birkaçıdır.

3. Dârekutnî (ö. 385)

Mütesâhil olarak bilinen âlimlerden birisi de Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî'dir. O, *Sünen*'inde fikhî konulara göre zayıf ve mevzû hadisleri cem etmiştir¹⁵⁹. İbn Teymiyye "*Sünen*'ini, fıkıh alanında garîb kabul edilen hadisleri zikretmek ve bunların tarîklerini bir araya getirmek için tasnif etmiştir."¹⁶⁰ diyerek kendisine göre Dârekutnî'nin bu konudaki amacını beyân etmiştir. Birçok âlim onun *Sünen*'inde çok sayıda hadisin zayıf, hatta mevzû olduğuna dâirbeyânlarda bulunmuşlardır. Meselâ Zeylaî onun *Sünen*'i için "*İlletli hadislerin bir araya getirildiği, garîb hadislerin kaynağı*"¹⁶¹ demiştir. İbn Abdilhâdi el-Hanbelî (ö. 744) ise şunları söylemiştir: "*Kitabında garîb sünnetleri bir araya getirmiş ve birçok zayıf, hatta mevzu hadisler rivâyet etmiş, bazı yerlerde hadisin illetini, zayıf ve münker oluşu sebebini açıklamıştır.*"¹⁶²

Dârekutnî, *Sünen*'ine almış olduğu 5687 hadisten sadece 188'i için sahîh veya hasen hükmünü vermiştir¹⁶³. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla Dârekutnî'nin sahîh olarak adlandırdığı rivâyetlerin isnâdlarında dâhi bazı makbûl, hasenu'l-

¹⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 365. Krş: İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 36.

¹⁵⁹ Dârekutnî'nin sünenini telif etme amacı ile ilgili geniş bilgi için Bkz. Abdu'l-Fettah Ebû Ğudde, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", (çev: Enbiya Yıldırım, Mesut Duman), *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 5, s. 99. Bu makalenin başka çevirisi için bkz. "Sünnet Kavramının Hukukî Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme", (çev. Harun Reşit Demirel), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: V, sayı: 1, s. 305-331.

¹⁶⁰ Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u Fetavâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), I-XXXVII, Mecma'u'l-Melik Fahd li Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1416/1995, VI, 616.

¹⁶¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Avvâme), I-IV+Fihrist, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1418/1997, I, 356.

¹⁶² Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdi el-Hanbelî, *es-Sârimu'l-Muknî fi'r-Reddi ale's-Sübki*, (thk. Akil b. Muhammed b. Zeyd), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1424/2003, s. 22.

¹⁶³ Ebû Ğudde, "Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", s. 106.

hadîs ve hatta zayıf râvîler bulunmaktadır¹⁶⁴.

Zehebî de Dârekutnî'nin bazı tenkîdlerinde mütesâhil davrandığını söylemektedir¹⁶⁵. Meselâ *Sünen*'inde sahîh olarak adlandırmış olduğu “*Herhangi biriniz, kazay-ı hacet yerine gitmek istediğinde temizlik için yanına üç taş alsın. Bu taşlar ona yeter.*”¹⁶⁶ hadîsinin isnâdında yer alan Müslim b. Kurt el-Hicâzî için “*Hasenu'l-hadîs*” demiştir. Oysa ki İbn Hibbân *Sikât*'ında Müslim b. Kurt için “*Hata yapar*”, Zehebî “*Tanınmıyor*”, İbn Hacer ise “*Az rivâyeti olmakla beraber hata yapıyorsa zayıf bir râvîdir*” demiştir¹⁶⁷. Görüldüğü üzere Dârekutnî mestûr olankimi râvîleri tevsikte mütesâhil davranmıştır.

4. Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405)

Tesâhül ile meşhûr âlimlerden biri de Hâkim en-Nisâbü'rî'dir. Zîra o, hadîslere sıhhat hükmünü vermede mütesâhil davranmış, zayıf ve metrûkrâvîlerin rivâyetlerini kitabına almıştır. Hadîs ulemâsı onun mütesâhil olduğunda neredeyse hemfikiridir. Nitekim İbnu's-Salâh “*Sahîh hadîsin şartlarını esneterek sıhhat hükmünü vermede mütesâhil dav-*

¹⁶⁴ Meselâ bkz. Dârekutnî, *Sıyâm*, 2 (Babu's-şehâdeti alâ ru'yeti'l-hilâl, hd. no: 2189)'deki hadîsin isnâdında bulunan Ebû Hâşim Muhammed b. Yezîd b. Rifâ'a (ö. ?) (Terceme-i hâli için bkz. İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'efâ*, III, 107; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 1254; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 120-22), Sıyâm, 3 (hd. no: 2212)'deki hadîsin isnâdındaki Süleymân b. Mu'âz et-Temîmî ed-Dabî (ö. ?) (Terceme-i hâli için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 400; Moğoltây b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim), I-XII, el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, y.y., 1422/2001, VI, 81; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 49-50.), Hayz, 37 (Bâbu zikri neshi't-tatbik..., hd. no: 1267)'deki rivâyetin isnâdındaki Muhammed b. el-Kâsım b. Zekerîyyâ el-Muhâribî (ö. 326) (Terceme-i hâli için bkz. Zehebî, *el-Muğnî fî'd-Du'efâ*, II, 625, a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 14; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 347; Mukbil b. Hâdî b. Mukbil, *Terâcimu Ricâli'd-Dârekutnî fî Sünenihi ellezîne lem Yütercim lehum fî't-Takrîb ve lâ fî Ricâli'l-Hâkim*, Dâru'l-Âsâr, San'a, 1420/1999, s. 426.).

¹⁶⁵ Zehebî, *el-Mûkiza*, 83.

¹⁶⁶ Dârekutnî, *Tahâret*, 17 (Bâbu'l-İstincâ, hd. no: 144).

¹⁶⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 447; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 106; a.mlf., *Kâşif*, II, 259; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 528-29; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 261.

ranmıştır¹⁶⁸, Nevevî (ö. 676) “Hâkim mütesâhildir”¹⁶⁹, İbn Teymiyye (ö. 728) “Müstedrek’inde aslı olmayan bazı mevzû hadîslere sahîh hükmünü vermiştir”¹⁷⁰, Zehebî “Müstedrek’inde birçok sâkit hadîse sahîh hükmü vermiştir”¹⁷¹, Zeylaî (ö. 762) bir defasında “Zayıf ve hatta mevzû hadîslere sahîh hükmünü vermede mütesâhil davranmıştır”¹⁷², başkabir defa ise “Hâkim’in tashîhine güvenilmez”¹⁷³, İbn Hacer ve Bedruddîn el-Aynî (ö. 855) “Problemlî hadîslere sıhhat hükmünü vermede mütesâhil biri olarak tanınır”¹⁷⁴, Keşmîrî (ö. 1353) “Hâkim, Müstedrek’inde Yahyâ b. Seleme’yi¹⁷⁵ tevsîk etmiştir. Halbuki o râvîler hakkında mütesâhildir”¹⁷⁶ demiştir.

5. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458)

Mütesâhil olarak bilinen bir başka âlim de Ebû Bekr el-Beyhakî’dir. İbn Teymiyyehakkında “Fezâil ile ilgili çok sayıda

¹⁶⁸ Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrîzûrî İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs (el-Mukaddime)*, (thk. Nûruddîn İtr), Dâru’l-Fîkr, Dîmeşk, 2008, s. 22.

¹⁶⁹ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzebe*, I-XX, Dâru’l-Fîkr, y.y., tsz., VII, 64.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetavâ*, XXII, 426.

¹⁷¹ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, III, 608.

¹⁷² Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, I, 360.

¹⁷³ Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, I, 344.

¹⁷⁴ Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-XV, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrût, 2009, IX, 168.

¹⁷⁵ Yahyâ b. Seleme b. Küheyl (ö. 171-180): Babasından rivâyet etmiş, kendisinden de İbn Uyeyne ve İbn Numeyr rivâyetinde bulunmuştur. Hakkında İbn Ma’in bir defasında “Leyse bi şey”, başka bir defasında “Hadîsi yazılmaz”, Buhârî “Rivâyetleri münkerdir”, İclî “Da’ifu’l-hadîs”, Nesâî “Metruk”, Ebû Hâtim “Münkeru’l-hadîs, leyse bi’l-kaviy”, İbn Hibbân “Münkeru’l-hadîs cidden”, İbn Şâhin “Leyse bi şey” demişlerdir. İbn Ma’in, *Târîh*, III, 277, 313; Buhârî, *Kitâbu’t-Târîhi’l-Kebîr*, VIII, 158-59; a.mlf., *Kitâbu’d-Du’efâ*, (thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim), Mektebetü İbn Abbâs, y.y., 1426/2005, s. 139; İclî, *Sikât*, II, 353; Nesâî, *ed-Du’efâ*, 108; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IX, 154; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 99; İbn Şâhin, *Târîhu Esmâi’d-Du’efâi ve’l-Kezzâbîn*, (thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî), y.y., 1409/1989, s. 194.

¹⁷⁶ Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmîrî, *el-Arfû’s-Sezî Şerhu Süneni’t-Tirmizî*, (tash. Muhammed Şâkir), I-V, Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrût, 1425/2004, I, 257.

zayıf, hatta mevzû hadîsrivâyet etmiştir”¹⁷⁷ diyerek, onun Sünen’ine tahrîc etmiş olduğu hadîslerde mütesâhil davran-
dığını bildirmektedir.

Zehebî de Beyhakî’nin mütesâhil olduğunu söylemiş-
tir¹⁷⁸. Nitekim Beyhakî’nin sahîh olarak nitelendirdiği “deri
tabaklama” ile ilgili hadîsin¹⁷⁹ isnâdında mechûl bir râvî olan
Muhammed b. Ahmed b. el-Ferec (ö. ?)¹⁸⁰ vardır. Aynı şekil-
de “erkek ve kız çocuğunun bevlinin temizlenmesi” ile ilgili¹⁸¹
sahîhsaydığı iki tarikle gelen hadîsin bir tarîkinde mechûl
olan Muhammed b. Nasr b. Suheyb el-Âdemî (ö. 286)¹⁸² di-
ğerinde ise yine mechûl bir râvî olan Mu’âze bnt. Hubeş (ö.
?)¹⁸³ bulunmaktadır. Bunlar Beyhakî’nin mechûl râvîleri
tevsik etmede mütesâhil davrandığını göstermektedir.

D. Mu’tedil Âlimler

Râvî tenkîdinde aşırılığa kaçmadan, itidalli davranan
mu’tedil veya munsifolarak bilinen âlimlerin isimleri ise şöy-
ledir: Süfyânü’s-Sevrî (ö. 161), Abdurrahman b. Mehdî (ö.
198), Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Buhârî (ö. 256), Ebû Zur’a
er-Râzî (ö. 264), İbn Adiy (ö. 365), Dârekutnî (ö. 385), Nevevî
(ö. 676), Zehebî (ö. 748), Irâkî (ö. 806), İbn Hacer (ö. 852)¹⁸⁴.
Elbette ki mu’tedil âlimlerin hepsi bu kadar değildir; ancak
cerh ta’dîldeki uygulamaları ile bu konuda en çok şöhret ka-
zananların bunlar olduğu bildirilmektedir.

¹⁷⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi’s-Şiati’l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Râşid Sâlim), I-IX, Câmî’atu İmâm Muhammed Su’ûd, 1406/1986, V, 510.

¹⁷⁸ Zehebî, *Zikru men Yu’temedu Kavluhu*, s. 172.

¹⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-X, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, I, 26.

¹⁸⁰ Terceme-i hâli için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 329; Ebû Tâlib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *İrşâdu’l-Kâsî ve’d-Dânî İla Terâcimi Şuyûhu’t-Taberânî*, (thk. Sa’d b. Abdillâh el-Humeyd), Dâru’l-Kiyân, Riyâd, tsz. s. 497.

¹⁸¹ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, II, 582.

¹⁸² Hakkında cerh ta’dîl bilgisi bulunmamaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 315.

¹⁸³ Ricâl kitaplarında Mu’âze ile ilgili herhangi bir bilgi bulamadık.

¹⁸⁴ Zehebî, *el-Mûkiza*, 83; a.mlf., *Zikru men Yu’temedu Kavluhu*, s. 172; Sehâvî, *el-Mûtekellimûn*, 145; Leknevî, *er-Ref’u ve’t-Tekmîl*, s. 306; Tahânevî, *Kavâ’id*, 189; Mehdî, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, s. 89.

E. Teşeddüt veya Tesâhülün Tespiti

Teşeddüt veya tesâhülün tespiti öncelikle cerh ta'dilde bulunan âlimin tenkîdinde tek kalmasıyla ortaya çıkar. Ancak tenkîdde tek kalan âliminbu tenkîdinin gerekçesini beyân etmemiş olması gerekmektedir. Şayet bir râvî hakkında ekser ulemâ cerhte veya ta'dilde bulunmuşsa, bir âlimin de cumhûrun hilâfına görüş bildirmiş ve bu görüşünü de destekleyecek, tefsir edecek herhangi bir gerekçesi yoksa, o âlimin müteşeddîd veya mütesâhil olduğu kanaatine varılır. Bununla birlikte cerh ta'dil tarihinde müteşeddîd veya mütesâhil oldukları hakkında kanaat oluşan ve yukarıda isimlerini zikrettiğimiz âlimler hakkında bu kanaatlerin oluşmasını sağlayan örnek uygulamaları ve özellikle de müteahhîr ulemânın onlar hakkındaki görüşleri de önemlidir. Zîrâ sonraki dönemlerde yaşayıp bu alanda ihtisaslaşan ve yaşadığı asra gelene kadar ki bilgileri kendisinde cem eden âlimlerin yaptıkları tesbitler teşeddüt ve tesâhülün tesbitinde son derece önemi hâizdir.

F. Müteşeddîd ve Mütesâhil Âlimlerin Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Râvî değerlendirmelerinde en önemli noktalardan birisi, tenkîdçi âlimdir. Dolayısıyla tenkîdde bulunan âlimin genel itibâriyle tenkîdlerinde teşeddüt, tesâhül veya i'tidâli davranıp davranmadığının bilinmesinde fayda vardır. Zîra bu bilinmediği takdirde, râvî tenkîdinde problemlî sonuçlar ortaya çıkabilir. Mesela bir râvî ile alâkalı müteşeddîd bir âlimin cerh edici yorumuna dayalı olarak o râvî ve hadîsleri reddolunabilir. Kezâ mütesâhil bir âlimin de ta'dil de bulunduğu râvî ve rivâyetlerine sıhhat hükmü verilebilir. Bu yüzden müteşeddîd ve mütesâhil âlimlerin uygulamalarındaki bazı noktalara dikkat edilmesi gerekmektedir.

Müteşeddîd âlimlerin ta'dil için delil arayışında aşırı hassasiyet gösterdikleri bilinmesi gereken öncelikli hususlardan birisidir. Zîra bir râvîde en basit cerh sebeplerinden iki-üçünü gördükleri vakit onu cerhedip hadîsini taz'îf edebildikleri için onların tevsikleri sağlamdır. Bir başka deyişle bir râvîyi sika kabul ettikleri zaman, bu görüşlerine son derece itimat edilir. Taz'îf ettikleri râvîler hakkında ise ihtiyatlı

davranılarak başka münekkidler onlar hakkındaki görüşlerine müracaat edilmelidir. Şayet diğerleri de aynı kanaatte ise o râvînin tazîfine hükmedilir. Eğer biri tevsîk etmişse o kişilerin tazîfine hükmedilmez ve “*Sebebi açıklanmayan cerh kabul edilmez!*” kaidesine göre hareket edilmesi gerekmektedir. Meselâ bir münekkidin tevsik ettiği râvîyi, Yahyâ b. Ma’in’in sebebini açıklamadan tazîf etmesi yeterli olmaz. Dolayısıyla bu râvînin rivâyetinde ihtilâf vâki olur; tashîhine ve tazîfine hükmedilemez. Bununla birlikte bu tür râvînin rivâyeti hasen olmaya daha yakındır¹⁸⁵.

G. Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimlerin Cerh Ta’dîl-deki Bu Tutumlarının Daimi Olup Olmadığı

Müteşeddît olarak tanınan âlimlerin ricâl tenkîdinde daima teşeddût, mütesâhil olarak tanınanların da daima tesâhül gösterip göstermediğinin bilinmesi, onların hükümlerinin dikkate alınıp alınmaması açısından önemlidir. Müteşeddît âlimlerin tenkîdlerinde daima müte’annit olmadıklarını söyleyebiliriz. Nitekim onların bu özellikleri yukarıda “*Teşeddût Sebepleri*” başlığı altında saymış olduğumuz sebepler dâhilinde ortaya çıkmaktadır. Mütesâhil âlimlere gelince ise bu, onları tenkîdlerinde mütesâhil davranmaya sevkeden âmillere bağlıdır. Ayrıca onların tesâhüllerinin, her birinin kendisine özel kriterlerinden kaynaklandığı bilinmelidir. Dolayısıyla mütesâhil âlimlerin tesâhülleri, kendilerince kriter saydıkları olguya bağlı olduğu içino olgunun devam etmesi tesâhülün de devamını gerektirmektedir. Sonuç olarak müteşeddît âlimlerin teşeddüdünün daimi olmadığı; buna mukabil mütesâhil âlimlerin tesâhülünün daimi olduğu söylenebilir. Bu yüzden özellikle müteşeddît âlimlerin bütün tenkîdlerine değil de sadece tek kaldıkları cerhlerine; mütesâhil âlimlerin de tashîhlerine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

Sonuç

Cerh ta’dîl ilmi Hz. Peygamber’in hadîslerini rivâyet eden râvîlerin güvenilirlik açısından incelenmesi ihtiyacından ortaya çıkmış ve zamanla hadîs ilimleri içerisinde en çok ge-

¹⁸⁵ Zehebî, Zikru men Yu’temedu Kavluhu, s. 172.

lişme gösteren ilim dalıdır. Bu ilim dalında hadîsrâvîleri adalet ve zabt noktalarından detaylı bir şekilde teftişe tabi tutulmakta;râvîlerin kusurları varsa ortaya konulmakta,böylece kusuru olanlarınrivâyetleri alınmayarak reddedilmekte, olmayanlarınrivâyetleri ise alınıpbunlarla ihticâc edilmektedir.Rivâyetleri reddolunanrâvîlerin hangi kusurlarla reddolunduğu aşağı yukarı bellidir. Ancak kimi cerh ta'dilimâmı, basit diye adlandırılabilcek kusurlarla dâhirâvîleri cerhetmiş veya basit kusurların karşılığı olan tenkidifâdeleri ile değil de ölçüsüz bir şekilde şiddetli tenkidifâdeleri kullanmışlardır. Cerh ta'dilde bunlara müteşeddîd veya müte'annitâlimler denirki bunlarta'dilde aşırı hassasiyet göstererek,bir râvide en basit cerh sebeplerinden iki-üçünü gördükleri vakit onu cerhedip rivâyet ettiği hadîsini taz'îf etmişlerdir.Bu âlimlerin ta'dillerine son derece itimat edilir, taz'îf ettikleri râvîler hakkında ise ihtiyatlı davranılarak başka münekkîdlerin onlar hakkındaki görüşlerine bakılması gerekir. Şayet diğerleri de aynı kanaatte iseler o kişinin taz'îfine hükmedilir. Genel itibariyle tenkidlerinde teşeddüt eden âlimler Şu'be, Mâlik, Yahyâ el-Kattân, Yahyâ b. Ma'in, Ebû Hâtim, İbn Hirâş, Nesâî, İbn Hibbân, Ebû'l-Feth el-Ezdî, İbn Hazm, İbnu'l-Kattân olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak şunun bilinmesi gerekmektedir: Bu âlimler her zaman tenkidlerinde teşeddüt etmedikleri, sadece tek kaldıkları ve sebebini beyân etmedikleri cerhlerine ihtiyatla yaklaşılmalı ve cerh ettiklerirâvî hakkında araştırmaya devam edilmelidir.

Cerh ta'dilde bazı âlimler de müteşeddîtlerin tam tersinecerhe neden olabilecek kusurlara müsâmaha ile yaklaşp,görmezden gelerek kusurlu râvîleri ta'dil ve tezkiye etmişlerdir. Bunlara da mütesâhil veya mütesemmih âlimler denilir. Bu âlimler başkalarına göre bir râvînin rivâyetinin reddini gerektirecek kusurları, kusur olarak saymamışlardır. Tirmizî, İbn Hibbân, bazı tenkidlerinde Dârekutnî, Hâkim ve Beyhakî bunlar arasında en meşhûr olanlarıdır. Bunların da tek kaldıkları tevsiklerine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bu âlimlerin ta'dilde her zaman tesâhül göstermedikleri;sadece diğer âlimlerin hilâfına bazı ıstılâhlara yükledikleri

anlamlardan dolayı verdikleri mevsûkiyet hükümlerinde tesâhül durumunun daimi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Cerh ta'dilimâmları arasında üçüncü bir grup vardır ki bunlarhem cerhte hem de ta'dilde dengeli davranmıştır. Bunlara ise mu'tedil veya munsif adı verilmektedir. Süfyânu's-Sevrî, İbn Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Zur'a, İbn Adiy, Dârekutnî, Nevevî, Zehebî, Irâkî ve İbn Hacerbunların en meşhûrlarıdır.

Cerh ta'dilde teşeddüt bazı sebeplerden kaynaklanmaktadır. Sünneti muhafazada aşırı hassasiyet, bölge veya mezhep taasubu, mihne olayı, murûet konusundaki aşırı hassasiyet, sert mizaçlılık, iyice araştırmadan karar verme, düşmanlık ve haset genel itibariyle teşeddüt sebepleridir.

Teşeddüt ve tesâhül cerh ta'dilde bilinmesi gereken en önemli meselelerden birisidir. Müteşeddît ve mütesâhil âlimler ve bunların genel eğilimleri bilinmediği takdirde râviler gereksiz yere terkedilecek veya hatalı bir şekilde mevsûkiyetleri noktasında hükümler verilebilecektir. Bu da sonuçta Hz. Peygamber'eait olma ihtimali bulunan birçok rivâyete subjektif bir şekilde yaklaşp reddedilmesine sebep olabilir.

Kaynakça

- Abdullah Aydın, *Hadîs Istılâhları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul, 2009.
- Ahmed Naim, Babanzâde, *Hadîs Usûlü ve Hadîs Istılâhları*, (Yay. haz. Hasan Karayığit), Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- el-Alâî, Salâhuddîn Ebû Sa'îd, *el-Muhtelitîn*, (thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Ali Abdulbâsıt Mezîd), Mektebetü'l-Hannâcî, Kâhire, 1996
- Aşıkkutlu, Emin, *Hadîste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta'dîl İlmi)*, İFAV, İstanbul, 1997.
- el-'Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn Neş'etuhu ve Târîhuhu*, Mektebetü'l-Kevser, Riyâd, 1410/1990.
- Aynî, Bedrûddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdullah

- Mahmûd Muhammed Ömer), I-XV, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 2009.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Harrace anhu'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-Sahîh*, (thk. Ahmed Lübzâr), I-III, y.y., tsz.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, 1977.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-X, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, (thk. Mustafa Abdulkâdir Ata), I-IX, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1429/2008.
- , *Kitâbu'd-Du'efâ*, (thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim), Mektebetü İbn Abbâs, y.y., 1426/2005.
- Cevâbî, Muhammed Tâhir, *el-Cerh ve't-Ta'dîl beyne'l-Müteşeddîdîne ve'l-Mütesâhilîn*, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, y.y., 1997.
- Cûzekânî, el-Hüseyn b. İbrahim, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*, (thk. Abdurrahman Abdulcabbâr el-Ferivâî), I-II, İdâretu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ bi Câmi'ati's-Selefiyye, Benâres, 1403/1983.
- Ebû Ğudde, Abdu'l-Fettah, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", (çev. Enbiya Yıldırım, Mesut Duman), *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 5, s. 77-108.
- , "Sünnet Kavramının Hukukî Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme", (çev. Harun Reşit Demirel), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: V, Sayı: 1, s. 305-331.
- Ebû Zur'a, Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Süelâtu'l-Bürza'î li Ebî Zur'a er-Râzî ve ma'ahu Kitâbu Esmâi'd-Du'efâ*, (thk. Sa'dî el-Hâşimî), I-III, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medîne, 1402/1982.
- Enîs, İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mektebetü'l-İslâmiyye,

- İstanbul, tsz.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, (thk. Abdulğani Mestû), I-IV, el-Mektebetü'l-Asreyya, Beyrût, 1429/2008.
- Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Sifru's-Sa'âde*, (thk. Abdulaziz İzeddîn Seyrevân), Dâru Lübnân, Beyrût, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, (Hasen Abdulmunim Şelebî), Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- , *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, trsz.
- Hazrecî, Safiyyuddîn Ahmed b. Abdillâh, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâir, Beyrût, 1416.
- Humeysî, Abdurrahman b. İbrahim, *Mu'cemu Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Dâru'l-Endülüs, Cidde, 1421/2000.
- el-İrakî, *Zeynuddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. Hüseyin, Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1429/2008.
- İbn Abdilber el-Kurtûbî, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlihi*, (thk. Ebû Abdurrahman Fevâz Ahmed Zümerlî), I-II, Müessesetü'r-Reyyân, y.y., 1424/2003.
- İbn Abdilhâdî el-Hanbelî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sârimu'l-Muknî fî'r-Reddi ale's-Sübkî*, (thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1424/2003.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'efâi'r-Ricâl*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh, *Târîhu Medineti Dimeşk*, (thk. Ömer b. Ğarâme el-Omrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Abdillâh Abdurrahmân er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,

Beyrût, 1371/1952.

İbn Hacer, Hâfız Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Bezlü'l-Mâûn fî Fadli't-Tâ'ûn*, (thk. Ahmed İ'sâm Abdulkâdir el-Kâtib), Dâru'l-Âsime, Riyâd, tsz.

-----, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), I-XIII+I, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk, 1421/2000.

-----, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), I-XIII+I, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk, 1421/2000.

-----, *Lisânu'l-Mizân*, (thk. Dâiretü'l-Ma'rûfi'n-Nizâmiyye-el-Hind), I-VII, Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Metbûât, Beyrût, 1406/1886.

-----, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Nûruddîn İtr), Matbaatu's-Sabâh, Dimeşk, 1421/2000.

-----, *Takrîbu't-Tehzîb*, (thk. Abdulvehhâb Abdullatif), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1975.

-----, *Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*, (thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1425/2004.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'efâi ve'l-Metrûkîn*, I-II, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî), Dâru's-Semî, Riyâd, 1420/2000.

-----, *Sikât*, (thk. Şerefuddîn Ahmed), I-IX, Dâru'l-Fikr, y.y., 1395/1975.

İbn Ma'în, Yahyâ Ebû Zekerîyyâ, *Târîhu İbni Ma'în (Rivâyetu'd-Dûrî)*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Mekke, 1399/1979.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-LV, Dâru'l-Meârif, Kahire, tsz.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebî'l-Ferec Abdirrahmân b. Ahmed, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (thk. Nuruddîn İtr), I-II, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 1429/2008.

- İbn Teymiyye el-Harrânî, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Râşid Sâlim), I-IX, Câmî'atu İmâm Muhammed Su'ûd, Riyâd, 1406/1986.
- , *Mecmû'u Fetavâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), I-XXXVII, Mecma'u'l-Melik Fahd li Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1416/1995.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *Târîhu Esmâi'd-Du'efâi ve'l-Kezzâbîn*, (thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî), y.y., 1409/1989.
- , *Târîhu Esmâi's-Sikât*, (thk. Subhî es-Semerrâî), Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1404/1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Du'efâ ve'l-Metrûkîn*, (thk. Abdullah el-Kâdî), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406.
- , *el-İlelu'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, (tkd. Halil el-Meys), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
- , *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, (thk. Tefvik Hamedân), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrût, 1424/2003.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrîzûrî, *Ulûmu'l-hadîs (el-Mukaddime)*, (thk. Nûruddîn İtr), Dâru'l-Fikr, Dîmeşk, 2008.
- İclî, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebû'l-Hasen, *Ma'rifetü's-Sikât*, (thk. Abdu'l-Azîm el-Bustî), I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1405/1985.
- Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Ebû Nasr el-Buhârî, *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sadâd (Ricâlu Sahîh el-Buhârî)*, (thk. Abdullah el-Leysî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1407/1987.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh, *el-Arfü's-Sezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, (tash. Muhammed Şâkir), I-V, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1425/2004.
- Kızılkaya, Sabri, *Cerh ve Ta'dilde Mezehep Taassubu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1998.

- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, TDVY, Ankara, 1997
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdu'l-Hay, *el-Ecvibetü'l-Fâdulâ li'l-Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile*, (thk. Selmân b. Abdi'l-Fettâh Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrût, 1426/2005.
- , *er-Ref'u ve't-Tekmîl fî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru's-Selâm, Kâhire, 2009.
- Ma'luf, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui, *el-Müncid fî'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Dâru'l-Maşrık, Beyrût, 2001.
- Mehdî, Emin Mahmûd, *el-Cerh ve't-Ta'dîl beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Tantâ, 1428/2007.
- Mansûrî, Ebû Tâlib Nâyif b. Salâh b. Ali, *İrşâdu'l-Kâsî ve'd-Dânî İla Terâcimi Şuyûhu't-Taberânî*, (thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd), Dâru'l-Kiyân, Riyâd, tsz.
- Mevsîlî, Ömer b. Bedr, *el-Muğni ani'l-Hıfzi ve'l-Kitâb fîmâ lem Yesihhu fîhi Şeyin mine'l-Ehâdis*, (thk. Abdulfettâh ez-Zeyyât ve Celâl Afifi), Câmî'atu'l-Ezher Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kâhire, 1403.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1400/1980.
- Moğoltây b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim), I-XII, el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, y.y., 1422/2001.
- Mubârekfûrî, Eb'u'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmîi't-Tirmizî (Mukaddime)*, (thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed), Dâru'l-Feyhâ, Dîmeşk, 1432/2011.
- Mukbil b. Hâdî b. Mukbil, *Terâcimu Ricâlî'd-Dârekutnî fî Sünenihi ellezîne lem Yütercim lehum fî't-Takrîb ve lâ fî Ricâlî'l-Hâkim*, Dâru'l-Âsâr, San'â, 1420/1999.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *ed-Du'efâ ve'l-Metrûkîn*, (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Dâru'l-Vaî, Haleb, 1396.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, Dâru'l-Fikr, y.y., tsz.
- Özsoy, Abdulvahap, *Şu'be İbnu'l-Haccâc ve Hadîşçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2004.
- Polat, Salahattin, *Hadîs Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul trsz.
- es-Safedî, Salahuddîn Halîl b. Eybek b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-Vefâyât*, (thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa), I-XIX, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, 1420/2000.
- Sâgânî, el-Hasen b. Muhammed, *el-Mevzû'ât*, (thk. Necm Abdurrahman Halef), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrût, 1405.
- Sehâvî, Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Mütekellimûne fî'r-Ricâl*, (Erbeu' Resâil fi 'Ulûmi'l-Hadîs içinde), (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetü Metbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007.
- , *Fethu'l-Muġîs bi-Şerhi Elfîyeti'l-Hadîs*, (thk. Abdülkerim b. Abdillâh, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd), I-V, Mektebetü Dâri'l-Menâhic, Riyâd, 1426.
- Siddîk, Yûsuf Muhammed, *eş-Şerhu ve't-Ta'lîl li Elfâzi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kuveyt, 1410/1990.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Ta'akkubâtu's-Suyûtî alâ Mevzû'âti İbni'l-Cevzî*, (thk. Abdullâh Şa'bân), Dâru'l-Kutubi'l-Mükerreme, Mansûre, 1425/2004.
- , *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2006.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1404.
- Tahânevî, Zafer Ahmed, *Kavâ'id fî Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- Topgöl, Muhammed Enes, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), s. 47-76.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa b. Hammâd, *Kitâbu'd-Duefâ*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd b. İsmâîl), I-IV, Dâru's-Sumey'î, Riyâd, 1420/2000.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- , *Hadîs Istilâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, İFAV, İstanbul, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitte*, (Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb), Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, Cidde, 1413/1992.
- , *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdilmevcûd), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1995.
- , *el-Muğnî fî'd-Duafâ*, (thk. Nûruddîn İtr), I-II, İdâretu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Katar, tsz.
- , *el-Mûkiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrût, 1425.
- , *er-Ruvâtu's-Sikât Mutekellemu fîhim bi-mâ lâ-Yûcib Reddehum*, (thk. Muhammed İbrahim el-Mevsilî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1412/1992.
- , *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf), I-XV, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y., 2003.
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, (thk. Zekerîyya Umeyrât), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419/1998.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâût), I-XXIX, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1402/1982.
- , *Zikru men Yu'temedu Kavlulu fî'l-Cerh ve't-Ta'dil*

(Erbeu' Resâil fi 'Ulumi'l-Hadîs içinde), (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebetu Metbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Avvâme), I-IV+Fihrist, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1418/1997.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-Alâm*, I-VIII, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, y.y., 2002.

Din Psikolojisinde Değerler ve Erol Güngör'ün Değerler Hakkındaki Görüşleri

Arş.Gör. Sezai KORKMAZ*

Özet

Bu çalışmada sınırları dar olmakla birlikte din psikolojisi açısından değerler konusunu ele alınmıştır. Çalışmada değerleri anlamlandırma ve değerlerin genel çerçevesini belirlemek amacıyla psikoloji 'ye göre din, psikoloji, din psikolojisi, değer ve değerlerin genel yapısı, ahlak ve ahlaki değerler ve din psikolojisi açısından dini değerler gibi konular incelenmiştir. Son bölümde Erol Güngör'ün psikolojik bağlamda değerlerle ilgili görüşlerine yer verilip, kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Psikoloji, Din Psikolojisi, Değerler, Dini Değerler, Ahlaki Değerler.

Values In Psychology of Religion and Erol Güngör's Opinions About Values

Abstract

In this study, values in term of psychology of religion is taken up partially. In the study, for the purpose of explaining the meaning of the values and determining the general atmosphere of the values, the subjects are scamed like the religion according to the psychology, the psychology, as a value of the pscyhology of religion, general structure of the value and values, morals and moral values religious values in term of the psychology of religion. In the last, Erol Güngör's opinions related to the psychological values are given place and a short evaluation is done.

Keywords: Religion, Psychology, Psychology of Religion, Values, Religious Values, Moral Values.

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Giriş

Psikolojinin felsefeden ayrılıp kendi başına bir bilim dalı olmasından bu yana din, ahlak ve değer konuları psikologların ve bu alanda çalışanlarının ilgisini çekmiştir. Psikolojinin ya da din psikolojisinin ilk kuruluş aşamalarında William James, Freud, Jung, Adler, Maslow ve Fromm gibi düşünürler ve psikologlar din ve değerler alanına özel bir ilgi göstermiş ve bu alanlarla ilgili çok sayıda eserler vermişlerdir.¹ Sanayi devrimi sonrası insanlar bireysel ve toplumsal alanda birçok buhranlar geçirmiştir. Sanayi devrimi sonrası makineleşme, şehirleşme, savaşlar ve toplumdaki değişiklikler insan psikolojisi üzerinde derin izler bırakmış, insanlar bireysel, kültürel ve toplumsal bazda büyük değişikliklere maruz kalmıştır.

Bunun sonucunda insanlar bireyselleşme, şehirleşme, teknolojinin gelişip yaygınlaşması, sanayileşme gibi unsurların etkisiyle birlikte kültürel, toplumsal ve dini değerlerden uzaklaşmaya başlamış ve değerler toplu halde erozyona uğramaya başlamıştır. İlk dönem psikologların din, değer ve ahlak gibi konulara eğilmelerinde bu konuların büyük etkisi olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Değerler ve değerlerin erozyonu sosyolojinin konusu ve inceleme alanı olduğu kadar psikolojinin dolayısıyla din psikolojisinin de ana konularından ve inceleme alanlarından biridir. Aslına bakılacak olursa değerler, din psikolojisinde başlı başına yer alması ve üzerinde durulması gereken önemli konulardan biridir. Birçok unsurun etkisiyle kalabalık topluluklar içinde yaşayan insanın bireyselleşmesi değerlerin içselleşmesini sağlamasının yanında bireyin kendine özgü değerler üretmesini de sağlamaktadır. Bireylerin değer oluşturmaları olumlu olabileceği gibi olumsuzda olabilmektedir. Değerlerin referans noktasına bakıldığında daha çok toplum ve din gibi kurumların değerlerin kaynağını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Daha çok bireyselliği ve bencilliği tetikleyen sosyal medya, internet ve akıllı telefon gibi ağırlar insanın değer yapısına olumsuz

¹ Bkz. Karacoşkun vd., *Din Psikolojisi*, Ed.: Mustafa D. Karacoşkun, Grafik Yayınları, Ankara 2012, s.35.

etkide bulunduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu gibi sanal ortam malzemeleri bireylerin değerlerden uzaklaşmasına neden olabilecek konumdadır.

Psikolojiye Göre Din

İsimlendirme biçimi farklı olsa da yeryüzünde hemen hemen her dinde ve kültürde “din” değişik kelimeler ile ifade edilmektedir. Örnek olarak din; Pehlevi dilinde (Eski Farsça) “den” ve sonraki dönemlerdeki Farsça ’da “din”; Eski Yunanca’da “thrioheya”; İslam’dan önce Türkler arasında “drm”, “darm”, “non”, “den” ve İslam’dan sonra ise “din”; Hint kültüründe ve Sanskritçe ’de “dharma”; Budizm’in kutsal dili Pali dilinde “dhamma”; Sabilik’te “dına” ve “kušta”; Yahudiler arasında önceleri “abodathelohim” terimi, aynı zamanda “din” kavramı da ifade etmekte iken Kutsal Kitap sonrası “dath”; Hristiyan Batı Dünyası’nda da Latince “religio” kelimesinden türeyen “religion” kelimeleri ile karşılanmıştır.²

Din (religion) sözcüğünün (religiare: bağlanmak), en eski ve en yaygın tanımı şöyledir; din, insanla Allah arasındaki bağıdır. Vauvenarges’e göre ise Allah’a karşı insanın yükümlülüğü demektir. Dinin temeli, insanın Allah’a bağımlılığının bilincine varmasıdır. Din, her insanın Allah’la arasındaki bir konu ve bağıdır denilebilir. Aynı zamanda ruhun ihtiyaçlarının ve aklın etkilerinin sonucudur³ diyebiliriz. Gobletd’alviella’ya göre din, insana kendisini bildiren belli bir yöntemdir. A Reville’ye göre ise insanın kendisi ve dünya üzerindeki egemenliklerini tanıdığı ve birlik hissettiği gizemli ruhlarla arasındaki bağı temel alan bir insan yaşamı tanımıdır. İşte dinin temeli, en yüksek insansal yetiye sahip kişilerce, insanın, güçlerini üzerinde hissettiği sonsuz varlık ya da varlıklarla ilişki kurması şeklinde tanımlanmış ve öyle anlaşılabilir gelmiştir. Bu ilişki, kişiden kişiye ve zamandan zamana nasıl değişmiş olursa olsun, hep insanın dünyadaki yazgısını tanımlamış ve nasıl hareket edileceğine ilişkin ku-

² Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s.23.

³ Tolstoy, Din Nedir, Çev.: Sevil İnan Sönmez, Akvaryum Yayınları, İstanbul 2012, s.13.

rallar bu tanımın meyvesi olmuştur.⁴

Leuba'ya göre din, insan yaşamını ve doğanın akışını kontrol ettiğine ve yönettiğine inanılan güçlerin uzlaşması ve yatıştırılmasıdır.⁵ W. James'e göre ise iki çeşit din vardır; birincisi kurumsal dindir. Kurumsal din; teoloji, dini tören ve kiliseye ait organizasyonla ilgili her şeydir. İkincisi ise kişisel dindir, bu da; bizzat insanın iç dünyaya ait mizacı, şuru, meziyetleri, acizyeti ve yetersizliği ifade eden şeklidir.⁶

Freud'un din hakkındaki fikirleri, ilkel din ve gelişmiş din olarak ikiye ayrılmaktadır diyebiliriz. Freud dinin kökenlerini Oedipus kompleksi, ilkel düşünce ve totemizme bağlamaktadır.⁷ Freud dinin menşeinin totemizm ve ilkel düşünce olduğunu savunurken A. Comte'nin üç hal teorisinden etkilenmiş görünmektedir.

Freud, genç erkeklerin babalarına karşı beslemiş oldukları şuuraltı düşmanlık (unconscious hostility) fikrine Oedipus kompleksi adını vermiştir. O, ilkel göçebe kabileesindeki genç erkeklerin babalarını, onların karılarına sahip olmak için öldürdüklerini ileri sürer. Bu teoriye göre, Totem Bayramı insanın 'ilk günah' duygusunun (guilt: theoriginal sin) neşet ettiği korkunç bir olayın anısına yapılmaktadır. Bu ilk günah duygusunda şimdiki sosyal organizasyonun, dinin ve ahlâkî sınırlandırmanın başlamasıdır. Freud, bunun bilhassa atalara tapınma şeklindeki totemizmin bazı formlarında gözlenen gelişmiş ilkel dinlerin metodu hakkında birtakım ipuçları verdiğini düşünmüştür. O, Totem ve Tabu kitabını yazdığında antropolojik bilgi sınırlı görünmekteydi. Günümüzde ise, Freud'un teorisini dayandığı birçok 'sözde hakikat'in doğru olmadığı açıkça bilinmektedir. Belki de bundan dolayı, onun teorisinin insanı yanlışlığa götürdüğünü söylemek şaşırtıcı değildir. Freud Musa ve Tektanrıcılık adlı kitabında, dinin kökenleri hakkındaki kuram-

⁴ Tolstoy, 13.

⁵G. S. Spinks, "Psikoloji ve Din", Çev.: Bozkurt Koç, Zeynep Özcan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13(1), 2008, s. 313.

⁶M. A. Jeeves, "Din Psikolojisi", Çev.: Ahmet Albayrak, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 10, Sayı 2, 2010, s. 276.

⁷Bkz. Sigmund Freud, Totem ve Tabu, Çev.:Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara 2012, s. 121.

sal teorilerinde daha fazla riske girmiştir. Fakat onun kuramsal görüşleri antropolojinin gelişmesiyle çok daha fazla eleştiriye maruz kalmıştır.⁸

Psikoloji

“Psikoloji, kelime olarak pscho: ruh, logos: düzenli söz, bilgi olmak üzere iki sözcükten meydana gelmiş olup “ruh bilgisi” anlamına gelmektedir. Ancak kelime olarak böyle görünse de psikoloji bugün, ruh bilgisi veya ruhun incelenmesi anlamına gelmez. Ne var ki yüzyıllar boyu, görünmeyen bir öz olarak tasavvur edilen ruhun, varlığı yokluğu, nasıl bir şey olduğu, insan öldükten sonra yaşayıp yaşamadığı tartışılma gelmiştir. İlk insanlar, insanın doğduğunu, beslendiğini, büyüdüğünü, büyüdükçe onda hareket etme, duyma ve düşünme kabiliyetlerinin arttığını görmüşler, fakat bir gün gelip de nefesi kesilince, kalbinin vurması durunca, bütün vücudunun hareketsiz ve duygusuz kaldığını müşahade etmişlerdir. Böylece insan ölünce, bedende bulunan bir şeyin bedeni terk edip gittiğine inanmışlardır”.⁹ Böylece ilkel insanlardan itibaren bir ruh düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında psikoloji her ne kadar ruh bilimi olarak ortaya çıksa da insan ve hayvanın davranışlarını inceleyen bir bilim haline gelmiştir. Yani çıkış noktasında soyut olsa da somut bir olgu halini alarak ilerlemiştir.

Psikolojinin insan ve hayvan davranışlarını inceleyen bir bilim dalı olduğunu belirtmiştik. Psikoloji, davranışı incelediği için davranışın ne olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Psikoloji bilimine göre davranış, organizmaların çevrelerine uyum sağlama yollarıdır. Davranış hareket biçimidir ve psikolojinin konusunun büyük bir bölümü, davranışları gözlenebilen insan ve hayvanları ele almaktadır. Gülümseme, ağlama, koşma, vurma, konuşma ve dokunma gözlenebilen bariz davranışlara örnek teşkil etmektedir. Psikologlar bireyin neleri nasıl yaptığını sosyal ve kültürel içeriğe bakarak inceler. Psikolojik analizin öznesi genellikle bireydir.

⁸ B. Malinowski, Sex and Repression In Primitive Society, The Foundations of Faith and Morals, London 1936, s.27.

⁹ Hüseyin Peker, Din Psikolojisi, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2012, s.15.

Bunlara yeni doğmuş bir bebek, genç bir atlet, yatakhane hayatına alışmaya alışan üniversite öğrencisi, orta yaşlarında kariyer değişikliği yaşayan bir adam, kocasının Alzheimer hastalığı sebebiyle stresli olan kadın örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu özne aynı zamanda iletişim kurmak için sembolleri öğrenen bir şempanze, küçük bir labirentte gezen beyaz bir fare, tehlike sinyallerine cevap veren sümüklü böcek de olabilir. Özne hem doğal ortamında hem de kontrol edilen şartlar altında bir araştırma laboratuvarında incelenebilir. Birçok psikoloji araştırmacısı, zihinsel süreçleri ve insan zihninin çalışma şeklini ortaya koymadan insan davranışlarının anlaşılmasının mümkün olmadığı kanısına varmıştır. Düşünme, planlama, usavurma, yaratma ve hayal etme gibi birçok insan aktivitesi bireysel ve gizli yaşanır. Bu yönden birçok psikolog zihinsel süreçlerin psikolojik araştırmanın en önemli yanı olduğunu düşünmektedir.¹⁰

Din Psikolojisi

Din Psikolojisi dinle ilgili konuları psikolojinin yöntemlerini kullanarak inceleyen bilim dalıdır. W. James'e göre dinin bir ilahi, bir de insani tarafı vardır. Din Psikolojisi onun ilahi yönü ile uğraşmaz. Mesela, Allah'ın varlığı konusu ve inanç esasları üzerinde iyi-kötü, doğru-yanlış ve güzel-çirkin gibi değerlendirmelerin yapılması, din psikolojisinin görevleri arasında yer almaz. O insanın kendi içinde yaşadığı dinin sübjektif yönü ile meşgul olur. Daha doğrusu bu bilim dalı dinin farklı şekillerde dışavurumunu, ferdin ruhi hayatında cereyan edişini ve dini yaşayışın dışa yansımalarını inceler. Aslında insan, dini duygu, düşünce ve tasavvurları ferdin davranışlarına yansıdığı ölçüde tanımaya çalışır. Burada psikolojinin vazifesi, din psikolojisinin araştırma alanına giren dini olayları ve tezahürleri ortaya koyarken, gözlemlerde, tasvirlerde ve analizlerde bulunmaktır. Buradan da bir sonuca gitmeye çalışmaktır.¹¹

¹⁰ Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo, Psikoloji ve Yaşam, Çev.: Gamze Şart, Nobel Yayınları, 19. basım, Ankara 2012, s.2.

¹¹ Kerim Yavuz, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *AÜİFD*, Erzurum 1982, 5.sayı, s.89.

Bu bağlamda din psikolojisinin araştırma alanı, bireylerin manevi olarak dine yönelmesi, dini yaşantı içerisinde ruhi hallerini ve tecrübelerini tüm yönleriyle ele alıp değerlendirmelerde bulunmaktır. O halde din psikolojisi uzmanları dindar insanın tüm yaşantısını ve davranışlarını incelemek durumundadır. Dini yaşantıda davranışlar, tutumlar ve günlük hayata yansıyan haller ile içten ya da biyolojik yapının bir etkisi olarak güdüler, birbirine baskın olabilmektedir. Yani dini yaşamda, ruhi süreçlerin az ya da çok katkısı bulunmaktadır¹² diyebiliriz.

Değer ve Değerlerin Genel Yapısı

Değerler genelde inanılan, arzu edilen ve bir ölçüt olarak kullanılan olgulardır. Bir başka deyişle değerler genelleştirilmiş davranış prensipleridir. Bu sebeple değerler, yüklenmiş bir anlam ve kıymeti ifade ederler. Mesela bir taşın değer (mesela Haceru'l-Esved) olması böylesi bir değer yüklemeye bağlıdır. Bu tür atfetme ve yüklemeden soyutlandığı zaman bu taş sadece bir nesne olarak ortaya çıkar. Bu durum dinî değerler için olduğu kadar profan değerler için de böyledir.¹³

Değerler, yapılanları içselleştirme imkânı veren, inanışlar ve alışkanlıklar taşıyan, arzu edilen, her alanla ilgili, sosyalleşmiş olgulardır ve işlevsel olarak belirleyicidirler. Her türlü değerın bir içkin-nesnel, bir de aşkın (fiziksel çerçevede olup bitmeyen, daha öteye uzanan) bir yönü vardır. Ancak bu aşkınlığın toplum ve toplum üstü olmak üzere iki dayanağı vardır: Dinî değerler özü itibarıyla toplum üstü bir kaynağa (ilahi olana dayanan) değerlerdir, genel sosyal değerler Durkheim'ın toplumsal yasak veya kolektif bilinç olarak nitelendiği bir aşkınlığa dayansa da sosyal etkileşimlerin ürünüdürler. Özetle belirtmek gerekirse, değerler ya toplumsal ya da ilahi kaynaklıdır. Bu son nokta bizi değer türlerine ve bunların sınıflandırılmasına götürmektedir.¹⁴ İleride görü-

¹² Yavuz, 89.

¹³ Mustafa Aydın, "Gençliğin Dini ve Ahlaki Değerleri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Sempozyumu*, Ensar Yayınları, Bursa 18-20 Nisan 2003, s. 243.

¹⁴ Aydın, 244.

leceği üzere Güngör bu iki kaynaktan da beslenmektedir. Fakat kendisi sosyal psikolog olduğundan toplum ve çevre etkisine daha çok yer vermektedir.

Değerler şüphesiz en genel biçimiyle yukarıdaki kaynak ayırımına da bağlı olarak “sosyal/ profan” ve “dinî” olarak ikiye ayrılabilir. Sosyal değerler bazı ihtiyaçların gereği olarak ortaya çıkarlar ve salt beşeriliği ifade ederler: vatan sevgisi ve eşitlik örneklerinde olduğu gibi. Sosyal değerleri de kendi içinde “millî” ve “evrensel” olarak ayırabiliriz. Millî değerlerden kastımız: Tarihi günler vb. gibi bir toplumla sınırlı, ona has değerlerdir. Evrensel değerler ise, adalet, hakkaniyet gibi bir toplumla sınırlı olmayan değerlerdir. Ayrıca değerler dünyası daha başka açılardan eylemsel-kurumsal, dinî-ahlakî, inançsal ve ayinle ilgili değerler gibi ikili kategoriler halinde sınıflandırılabilir.¹⁵Bizim kültürümüze bakıldığında Erol Güngör bu gibi değer konularıyla ilgili birçok eser vermiş ve üzerinde oldukça fazla durmuştur.

Ahlâk ve Ahlâkî Değerler

Ahlak, Arapça "hulk" veya "huluk" kelimesinin çoğulu olup Türkçede tekil olarak kullanılır. Kelime anlamı ile tabiat, huy, karakter, hal ve hareket tarzı gibi mânâlara gelen ahlak, insanda yerleşmiş olan bir karakter yapısına işaret etmekte ve fertlerin iradî hareketleriyle ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlerle göre değişiklik gösteren davranış yöntemlerine karşılık ahlak, zorunlu ve değişmeyen davranış kurallarına işaret etmektedir. Terim olarak ahlak; "umumi bir hayat tarzını", "bir grup davranış kuralını" ve "davranış kuralları veya hayat tarzları üzerinde yapılan fikri bir araştırmayı" ifade etmek üzere üç farklı şekilde kullanılır.¹⁶ Türkçede ise ahlak, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütününü ifade etmektedir.¹⁷

¹⁵ Aydın, 243.

¹⁶ Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s.1-2.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.3.

Ahlak, huy, tabiat ve karakter anlamlarında kullanılır. Güzel huy, iyi özellikler ve davranışlar gibi manaları da içeren kelime terim olarak, insanın iyi ve kötü olarak nitelendirilmesine neden olan özellikleri ve bunlardan hareketle gerçekleştirdiği davranışlar demektir. Ahlak kavramını, eğitim öğretim ortamında geçirilen psikolojik süreçleri göz önüne alarak değerlendirdiğimizde ahlaki davranışın nasıl ölçüleceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada neleri iyi ya da neleri kötü olarak tanımladığımız, yaptığımız davranışları kendi seçimimizle mi gerçekleştirdiğimiz önemlidir. Şuurlu bir şekilde olan davranışlar ahlaki yapı eğitim ve öğretiminde genel hedefidir ve bu şekilde olan davranışlar ahlaki bir nitelik kazanırlar. "Ahlaki davranış şu şekilde tanımlamak mümkündür: Akıl ve irade sahibi bir insanın, hayır gayesiyle, hür olarak yaptığı şuurlu hareketlerdir."¹⁸

Ahlaki değerler, bireylerin doğru ve erdemli davranışlarda bulunmasının yanı sıra dengeli ve sağlıklı bir kişilik oluşturmaya yardımcı olmaktadır. Kişinin, günlük hayatta sergilediği bütün duygu, düşünce ve davranışlarının altında ahlaki değerler yatmaktadır. Yani bir bireyin ahlaki yapısını anlamak için onun günlük hayatta sergilemiş olduğu davranışlara bakılarak anlaşılabilir. Bu da ahlak ve davranışlar arasında bir bağın olduğunu göstermektedir. Ayrıca ahlaki değerler, bireyleri umutsuzluk ve şiddete başvurma gibi olumsuz davranışlardan alıkoyacak bir yapıya sahiptir.¹⁹

İnsan, hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilimli olarak yaratılmıştır. Bununla birlikte yaratılışı gereği olan ahlaki yatkınlıktan sapıp ahlak dışı davrandığında ve bu davranışının sonunda herhangi bir kimseye hesap vermek zorunda olmasa da kendi kendini kınayan bir yargıcın/vicdanın sesini içinde duyacaktır. İnsanın içindeki bu ahlak duygusu, onu en yüksek iyiliği ve mutluluğu gerçekleştirmek için çaba sarf eder, onu ahlaken olgunluğa ulaştırmaya çalışır. Ancak, insani nitelikler ile yaratılmış olmanın beraberinde getirdiği

¹⁸ Hüsamettin Erdem; Ahlak Felsefesi, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, s.60.

¹⁹ H. Küng ve K-J. Kuschel, Evrensel Bir Ahlağa Doğru, Çev.: N. Aşıkoğlu, Gün Yayınları, Ankara 1995, s.13.

eksiklikler ve olumsuzluklar, yüksek düzeyde ahlaki olgunluğa ulaşabilmeyi, en yüksek iyiliği ve mutluluğu yakalayabilmeyi engelleyen faktörlerdir.²⁰

Ahlaki davranışın altında yatan bilinçlenme süreci, duygu, düşünce ve davranışlar gibi ahlaki edimlerin ele alınıp değerlendirilmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu süreci yaşayan kişiler aynı zamanda bir topluma aidiyet duygusuyla ahlaki yaşantısını sürdürmektedir. Konunun bu boyutu ahlak kavramının değerlendirilmesinde mutlaka dikkate alınmalıdır. Ayrıca ahlaki davranışlarda, ahlaki normlar sistemi içerisinde belli oranda çevreye ait olan ve çevreden belli ölçülerde etkilenen birey açısından değerlendirmiş olmaktadır. Ancak bireysel ahlak, standartlaşmış davranışlarla sınırlandırılmamalı, ahlaki düşünme ve bilinç süreçlerini de içermelidir.²¹

Din psikolojisi Açısından Dini Değerler

Değer belirli bir durumu bir diğerine tercih etme eğilimi olarak anlaşılmaktadır. Rokeach, değeri özel bir davranış biçimine ya da zıtlık içindeki bir duruma karşı bireysel veya toplumsal tercihleri gösteren inanç olarak görmektedir. Ona göre üç tip inanç vardır. Bunlardan birincisi; tanımlayıcı ya da varoluşçu inançlardır. Bunlar doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir inançlardır. İkinci tip inançlar; “değerlendirici inançlardır”, bunlar takdire bağlıdır. Bireyler nesneleri ya da olayları “iyi” veya “kötü” şeklinde tanımlarken bu inançlara dayanırlar. Üçüncüsü ise örf ve adetlerle yaşamımıza yerleşmiş olan inançlardır. Bu tür inançlar, bireyin, davranış ya da amaçlarının arzu edilir ya da edilmez olduğuna karar vermesinde etkili olan inançlardır. Rokeach’a göre değerler bu üçüncü tip inançlardandır. Bu şekilde değerleri, bireylerin ideal davranış tarzları veya yaşam amaçları hakkındaki inançlar ve davranışa farklı şekillerde rehberlik eden çok yönlü standartlar olarak gören Rokeach onları iki grupta ele

²⁰ Immanuel Kant, Critique of Judgement, trans. James Creed Meredith, Clarendon Press, Oxford 1964, s.112-113.

²¹ Nermin Çiftçi, Kohlberg’in Bilişsel Ahlaki Gelişim Teorisi, Değerler Eğitimi Dergisi, İstanbul 2003, Ocak 2003, Sayı 1, s.43.

almıştır; amaçsal değerler ve araçsal değerler. Amaçsal değerler yaşamın temel amaçları; araçsal değerler ise bu amaçlara ulaşmak için başvurulmuş davranış tarzları ile ilgilidir. Her birey, önem hiyerarşisi içinde düzenlenmiş, kendi değer sistemini oluşturan amaçsal ve araçsal değerlere sahiptir.²²

Teorik olarak bakıldığında din ve değerler birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Dinler kendi öğretilerine göre değerleri sıralar ve değerler arasında önem sırası koyabilir. Büyük dini temsillere yüksek ahlaki değer ve kıymetinden dolayı hayranlık duyulabilir. Yani sosyalleşme sürecinde bireylere dinin aktarılması, değerlerin daha genel öğretilerinin aktarılmasının bir parçası olarak değerlendirilebilir.²³ Ayrıca değerler, kişisel ve toplumsal olarak bakıldığında belli davranış biçimlerine veya yaşam amaçlarına ilişkin kalıcı inançlardır²⁴ diyebiliriz.

Dini, manevi değerler veya yüce değerlerle bireyin içsel dünyası arasında çok sıkı bağlar bulunmaktadır. Değerler bireyin içsel yaşantısının doğal bir mahsulüdür diyebiliriz. Ayrıca bununla birlikte değerler, insanın psikolojik mekanizmasında pratik olarak hayata geçmektedir. Buna bağlı olarak da dini, manevi ya da yüce değerler insanın kendi doğasından ortaya çıkmakta ve onun bir parçası olmaktadır²⁵ diye ekleyebiliriz.

Bireyin yaşantısında çok önemli ve temelli bir yeri olan dinin, onun günlük hayatında sergilediği duygu, düşünce ve davranışları etkilememesi mümkün görünmemektedir. Özellikle belli dini inanç ve davranışlar, bireyin diğer kişilerle olan ilişkilerini, ahlaki davranış ve yargılarını az veya çok şekillendirip etkilemektedir. Dolayısıyla kişinin sosyal ve

²² Nermin Uyguç, "Cinsiyet, Bireysel Değerler ve Meslek Seçimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Dergisi*, İzmir 2003, Cilt 18, Sayı 1, s.93.

²³ Vassilis Saroglou, Vanessa Delpierre ve Rebecca Dernelle, "Values and Religiosity: A Meta analysis of Studies Using Schwartz's Model", *Personality and Individual Differences*, http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/Values%20and%20religiosity_a%20meta-analysis.pdf 30.11.2014.

²⁴ Yapıcı ve Zengin, 178.

²⁵ Muhammed, Kutub, İslam'a Göre İnsan Psikolojisi C. II, Çev.: Akif Nuri, Şamil Yayınları, İstanbul 1974, s.93.

kültürel çevresinden etkilendiği karakter ve şahsiyetinin oluşması ve şekillenmesinde dinin çok büyük ve önemli bir rolü ve etkisi bulunmaktadır.²⁶

Din, üst bir değer olmasından dolayı değerleri sıralar ve değerler hiyerarşisi oluşturur. Yani toplum veya herhangi bir grupta var olan bireylerin değerler karmaşası yaşamasını engeller ve bu kişilerin yaşadığı yer ve zamanda, değerleri önem sırasına göre ele alıp tasniflerde bulunmasına da yardımcı olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, bireylerin içinde bulunduğu aile değeri ile ailevi değerlerin, ekonomi değeri ile ekonomik değerlerin çatışmasını önler. Aslında dinin en etkili işlevlerinde birisi de toplum ve bireylerde problemlerin kaynağı olarak ortaya çıkacak değer çatışmasını önlemektir.²⁷Buradan hareketle din ve dine ait değerler, nihai ve yüksek değerler olarak da kabul edilebilir. Nihai dediğimiz bu değerler, toplumsal değerleri de belirler ve toplum içinde yaşayan bireylerin bu değerlere göre davranış geliştirmesine yardımcı olur.

Manevi değerler ya da dini değerlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bireysel tecrübeler bazı evrensel değerlerin anlaşılmasında yardımcı olabilmektedir. Burada bahsedilen dini değerle evrensel değerler arasında bir paralellik söz konusudur. Örnek olarak dinde bulunan değerlerle, insanın kendi iç yaşantısı sonucu meydana gelen değerlerin ortak bir paydası bulunmaktadır. Bunların her ikisi de genel anlamıyla evrensel nitelik taşımaktadır diyebiliriz Din, insanının sahip olduğu hakkaniyet, tutarlılık, dürüstlük, insan onuru, koşulsuz sevgi, sabır, yardım etme ve destek olma gibi değerlerin farkına varmasını sağlamaktadır.²⁸

Erol Güngör'ün Ahlak ve Değer Anlayışı

Güngör'e göre psikoloji insan davranışlarını inceleyen bir bilim dalıdır. Güngör değerler psikolojisinin, sosyal psi-

²⁶ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış Ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1996, s.118.

²⁷ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi 2. Basım*, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 112-113.

²⁸ Öznur, Özdoğan, "Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", *Araştırma Dergisi*, Ankara 1997, Sayı 2, s.113.

kolojinin temel konularından biri olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında Güngör'e göre ahlak ve değerler sosyal normların bir çeşidini teşkil etmektedir. Bundan dolayı psikolojinin temel konularından biri olarak da görülmektedir. Güngör'e göre değerler içerisinde yer alan normların öğrenilmesi ve benimsenmesi, toplum içinde yaşıyan bireyin sosyalleşmesiyle mümkün olmaktadır. Sosyalleşmeden kast edilen ise insanın biyolojik bir varlık olmasının yanında sosyal bir varlık olması ve toplumun bir  yesi haline gelmesidir.²⁹

Psikolojide ahlak gelişimi, gelişim aşamaları ve olgunlaşmayla yakından alakadır. Birçok psikolog tarafından bireylerin yaşamı çeşitli gelişim aşamalarına ayrılmıştır. Bu gelişim aşamalarında bireyler, biyolojik ve psikolojik olarak farklı yetilere sahip olmaktadır. Maslow, Kohlberg ve Erikson gibi birçok psikolog bu konular üzerinde yıllarca çalışmalar yapmış ve ahlaki gelişimi, dönemsel süreçler içerisinde detaylıca değerlendirmişlerdir.

Ayrıca Güngör araştırmalarında ilk dönem psikologların ahlak ve değer görüşlerini ele alarak kendi yaşadığı toplumdaki bireylerin değerlerle ilgili psikolojik durumlarını ortaya koymaktadır. İçinde bulunduğumuz toplumda yaşıyan bireyler değerlendirildiğinde insanların çoğu dindar olarak vasıflandırılacak özellikleri barındırmaktadır. Özellikle toplum içerisinde var olan değer ve ahlak konuları incelendiğinde dini birçok unsur göze çarpacaktır. Bu bağlamda sosyal psikolog olan Güngör' n çalışmaları değerler psikolojisi ve din sosyolojisi içinde değerlendirebildiğı gibi çok kolay bir şekilde din psikolojisinin bir konusu olarak da ele alınabilir.

Güngör, ahlak probleminin büyük ölçüde gelişim problemiyle ilgili olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden bireylerin bebeklikten yetişkinliğe kadar geçirdiğı değişim ve gelişimlerin sosyal ve psikolojik anlamda gelişmeyi sağladığını ifade etmiştir. Bu gelişmelerin ve değişimlerin bir kısmına olgunlaşma bir kısmına ise gelişim demiştir. Ona göre olgunlaş-

²⁹ Erol Güngör, Değerler Psikolojisi  zerine Araştırmalar, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s.23.

ma; öğrenmeyle ilişkili olmayan, bireydeki biyolojik yapının zaman içinde gelişerek gerçekleşmesidir. Buna örnek olarak yürüme, nesneleri kavrama gibi örnekler verilebilir. Gelişim ise çevrenin etkisiyle zihinsel, duygusal ve psiko-motor davranışların hepsini içine alan değişme ve ilerlemedir.³⁰

Bu açıdan değerlendirildiğinde Güngör'e göre ahlaki gelişim olayına oldukça eğilmemiz gerekmektedir. Nitekim ahlak problemiyle en çok uğraşanlar gelişim psikologları olmuştur. Burada gelişim psikologlarının çevreden ne anladıkları oldukça önemli görünmektedir.³¹ Çevreden kast edilen aile, toplum, kültür, tarih ve din gibi birçok unsur bulunmaktadır. Ayrıca etrafıca değerlendirildiğinde din, toplum, aile ve kültür vs. gibi olguları etkilediği konusunda şüphe yoktur. Bu bağlamda gelişim psikologlarının bahsettiği olgular içerisinde bu unsurlar da yer almaktadır. Bu olguları da göz önüne alarak merhale teorilerini ortaya koymuşlardır.

Gelişim psikologları, ahlak gelişimini ele alırken aile, arkadaş ve okul çevresi gibi sosyal alanları da ele alarak çalışmalarını yürütmüşlerdir. Aynı zamanda kendi teorilerini destekleyen kavramsallaşmalar yapmışlardır. Güngör de bu bağlamda değer ve ahlak gibi kavramları yeniden ele alıp kendi düşünce ve araştırmalarını yapısalıştırmaya çalışmıştır.

Güngör'e göre değer özelde ise ahlaki değerler, arzu edilebilen ve edilmeyen inançların bütünüdür. Fakat Güngör bu değerlerin sadece inançlardan mı yoksa sübjektif bir yaklaşımdan mı ibaret olduğu sorusuna yanıt bulamamış gibi görünmektedir. Ayrıca bu meselesinin psikolojik bağlamda ahlak konusunun başlı başına bir problemi olduğunu ifade etmiştir.³²Fakat sosyal bilimlerde herhangi bir kavramın tek bir tanımını bulmak nerdeyse imkânsızdır. Değer ya da ahlak kavramına bakılacak olduğunda felsefe başka türlü yorumlar, psikoloji farklı biçimde yorumlar.

Güngör, değer ve ahlak kavramlarının felsefe ve psiko-

³⁰ Güngör, Değerler, 24.

³¹ Güngör, Değerler, 25.

³² Güngör, Değerler, 27.

loji açısından farklı şekillerde tanımlandığını söylemiştir. Felsefede ahlak, iyi ve zıttı olan kötünün tanımlanması olduğunu³³ psikolojide ise ahlak, iyi ve kötüyü tanımlama ve sınırlarını çizmenin ötesinde olmakla birlikte objektif bir temele oturmuş olmasıyla da ilgilenmemektedir. Psikolojiye göre önemli olan bireylerin davranışlarını nasıl etkilediği ve insan davranışlarında yol gösterici bir nitelikte olup olmadığıdır. Bu bakımdan psikolog değeri sadece bir inanç olarak ele almaktadır. Özellikle psikoloji değeri ahlaki bir davranış olarak kişinin başka insalara nasıl etki ettiğini, insana ait bir niteliğini, bireylerin isteklerini, niyetlerini ve davranışlarını bir ölçüt olarak ele almaktadır.³⁴ Güngör'e göre psikolojide insanların davranışları önemli olduğu kadar niyetleri de önemlidir.

Güngör'e göre değerler bir inanç olmak bakımından, bireysel ethosun yani dünya görüşünün belli bir kısmıyla ilgili idrak, duygu, düşünce ve bilgilerin terkibinden oluşmaktadır. Ancak değerler inancın özel bir şekli olması açısından bunlardan daha öte zihinsel süreçlerin toplamını teşkil etmektedir. Yani değerler sadece tek bir inanca değil, bir bütün olarak organize olmuş inançlar grubundan oluşmaktadır. Buna örnek vermek gerekirse değerler insana yardımcı olma düşüncesi ve insanlar arasında bu gibi yardım içeren unsurları bireylerin çeşitli hayat tecrübelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır.³⁵

Erol Güngör'e Göre Ahlak ve Değer Yaklaşımı

Güngör'e göre ahlak denildiğinde zaman akla gelen şey sadece insan davranışlarıdır. İnsanlardan başka diğer canlıların hareket ve davranışları ahlaki diye nitelendirilemez.³⁶ Ahlakın söz konusu olduğu yerde mutlaka insan vardır. Çünkü ahlak, zihinsel örüntülerle gerçekleşebilecek bir olgudur. Bilişsel davranış yoluyla ahlaki davranışta bulunma yetisine sahip olan tek varlık insandır. Ahlak iyi ve kötü kav-

³³ Güngör, Değerler, 11.

³⁴ Güngör, Değerler, 28.

³⁵ Güngör, Değerler, 28.

³⁶ Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010, s.11.

ramlarıyla ilgilenir ve diğer varlıklar gözlemlendiğinde iyi ve kötü ayrımını yapan tek canlı insan olduğundan ahlak insana özgü bir meziyettir.³⁷

Güngör'ün ahlak tanımlamasına bakılacak olduğunda; ahlak, insan davranışı olarak tanımlamıştır. Psikolojinin bir tanımı da insan ve hayvan davranışlarını inceleyen bir bilim dalı olmasıdır. Bu bağlamda ahlak tamda psikolojinin konusu olmaktadır. Fakat ahlak çalışmalarında, psikolojinin birçok alt dalında olduğu gibi öncelikli olarak hayvanları laboratuvar ortamına sokularak ya da doğal gözlem yapılarak insan davranışları ve psikolojisi açısından yol gösterici olamaz. Çünkü hayvanlarda ahlak ve değer kavramı bulunmamaktadır. Hayvanlarda insanlar gibi sosyal çevre içerisinde yaşamalarına rağmen ahlak ve değer üretememektedir. Çünkü hayvanda niyet, iyi ve kötü gibi kavramlara rastlanılmamaktadır.

Ahlâk her şeyden önce bir öğrenme hadisesidir, Ayrıca ahlaki davranışın sosyal yönü de bulunmaktadır. Güngör'ün belirttiğine göre insanlar bir arada, yan yana topluluk halinde yaşamasalardı ahlaktan söz etmek mümkün olmazdı. Çünkü ahlak insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için konmuş kuralların bir bütünüdür.³⁸ Fakat Güngör burada ahlak ve değerleri değerlendirirken sadece toplumsal bir olgu olarak ele almıştır oysaki değerler sadece toplum kurallarını, bireyler arası ilişkiyi belirlemek amacıyla konmamıştır. Bireysel yönden bakıldığında kişinin kendisi de tek başına değer oluşturabilmektedir.

Güngör'e göre, cinsel ahlak değerler sistemi içinde oldukça önemlidir. Cinsel ahlak, insanların cinsel ihtiyaçları doğrultusunda yaptıkları davranışlara ait kuralları ve değer yargılarını içine almaktadır. Birey ve toplum bazında değerlendirildiğinde ahlak denilince akla ilk gelen unsur cinsel ahlak konusudur. Cinsel ahlak insan hayatında büyük bir öneme sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ancak ahlak, birey ve toplumun algıladığı şekilde sadece cinsel ahlaktan

³⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 12.

³⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 12.

oluşmamaktadır. Fakat dikkat edilirse ahlak üzerine yapılan münakaşaların büyük bir bölümü cinsel ahlakla ilgilidir. Toplumun ahlak sistemini beğenmeyenlerin en çok tartıştığı konulardan biri standartlaşan cinsel ahlak meselesidir.³⁹

Güngör'e göre toplumun ahlaka çok büyük önem vermesi, bireylerde iffet duygusu denilen duygunun gelişmesine yol açmıştır. İnsanlarda gelişen iffet duygusu, cinsel konularda takıntı yapılan mevzulara ve bireylerde görülen kötü davranışlara şiddetli tepkiler verilmesini sağlamaktadır. Küçük çocuklardan yaşlı insanlara kadar tüm bireylerde var olan utangaçlık ve çekingenlik iffet duygusunun bir sonucudur. Cinsi sapıklar, hayat kadınları ve bazı akıl hastalarında cinsel hayat bakımından başıboşluk bulunmasının başlıca sebeplerinden birisi iffet duygusunun kaybolmasıdır.⁴⁰

Güngör'ün bahsettiği konular üzerinden düşünecek olursak ahlak bahsi geçtiğinde toplum ve bireyler tarafından cinsellik ve iffet gibi töreye ait unsurların anlaşıldığını söyleyebiliriz. Fakat ahlak sadece cinsel öğeler oluşmamakta aksine çoklu etki ve etmenden oluşan bir yapı içermektedir. Ayrıca Ahlak birey ve toplum için bütünsel bir anlama sahiptir ve bunlar inanç, toplum kuralları ve din gibi birçok şeyi kapsamaktadır diyebiliriz.

Görüldüğü üzere değerler ve din psikoloji arasında doğrudan doğruya çok sağlam ilişkiler bulunmaktadır. Din psikolojisi ve değerler psikolojisinin ortak konuları oldukça fazladır. Nasıl ki din psikolojisi dini olan davranışları inceliyorsa, değerler psikolojisi de aynı şekilde dinin konuları içinde yer alan mevzularla gayet tabi olarak ilgilenmektedir. Cinsel ahlak, iffet duygusu, kişiler arası ilişkiler gibi konular din psikolojisinin konusu olduğu gibi değerlerin de konusu içerisinde yer almaktadır. Buradan hareketle Güngör'ün değerler araştırmaları, din psikolojisi açısından hem asli bir kaynak mahiyeti taşımakta hem de din psikolojisine oldukça açık bir şekilde katkı sağlamaktadır.

Güngör'e göre toplum, cinsel hayatını düzenlemek

³⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 36.

⁴⁰ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 39.

amacıyla evlilik müessesesini icat etmiştir.⁴¹ Bir değer olarak evlilik müessesesi toplum ve bireylerin hayatına oldukça önemli katkılarda bulunmaktadır. Evlilik müessesesi cinsel hayatı düzenlediği ve bireylerin hayat kalitesini yükselttiği tartışılmaz bir gerçektir diyebiliriz. Fakat evliliğin kaynağının kesin olarak topluma verilmesi ve onun icat ettiğinin söylemesi kişisel bir iddiadan öteye gidememektedir.

Ayrıca Güngör'e göre evlilik sadece sosyal bir müessese değil, aynı zamanda bireyin psikolojik tatmin sağlamasına aracı olan bir kurumdur.⁴² Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde insanın kendini gerçekleştirmesinden bahsedilirken cinsel ihtiyacın önemi vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında evlilik, insanın kendini gerçekleştirmesinde yardımcı bir unsur görevi görmektedir. Ayrıca Maslow ihtiyaçlar hiyerarşisinde ahlakı, değerleri, dini düşünce ve yaşayışı da içeren bu konulara da oldukça önem vermektedir. Aynı şekilde Güngör'de bu meseleleri değerler psikolojisi bağlamında ele almaya çalışmıştır. Buradan hareketle din psikolojisi alanında genel bir literatür taraması yapıldığında evlilik, manevi değerler, ahlak, iffet ve vicdan yani diğer adıyla üst benlik gibi konular bu alanı yakından ilgilendirdiği görülecektir.

Güngör'e göre evlilik insana cinsel ihtiyaçların sanıldığı gibi olmadığını gösterdiği gibi cinsel ihtiyaçları karşılamak için güvenli bir ortamda sunmaktadır. Dinin ve toplumun genel ahlak kurallarına aykırı saydığı evlilik dışı ilişkilerde bulunan kişiler, aile ve evliliğin verdiği huzurdan mahrum oldukları gibi suçluluk duygusu içinde yaşamlarını sürdürürler ve güvensizlik yaşarlar.⁴³

Güngör bireyler arası ilişkilerde karşılıklı bir etkileşim olduğunu, bundan dolayı bu münasebetlerden iki tarafında memnun kalması için saygı olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca toplumda ve bireyler arasında saygıya dayanmayan ilişkiler, insanları bir arada tutmadığı gibi onları birbirinden de uzaklaştıracaklarını belirtmiştir. Zaten ahlakın ve değerlerin

⁴¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 39.

⁴² Güngör, Ahlak Psikolojisi, 39.

⁴³ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 40.

amacı da insanları bir arada ahenk içinde tutmak ve bireyler arası uyumu sağlamaktır.⁴⁴Güngör'e göre ahlak benlik şuurunu geliştirir ve bireyin kendi kişiliğini başka birisiymiş gibi fark etmesine yardımcı olur. Bunun yanında diğer insanlarla ilişkiler kurduğumuz gibi kendimizle de sürekli bir ilişki içinde olduğumuzu fark etmemizi sağlar.⁴⁵ O halde ahlakın geliştirdiği şuur empati yeteneğimizi geliştirir kendimize karşı nasıl ahlaklı davranmamız gerektiğini bildirmesinin yanı sıra diğer kişilere de nasıl davranışlarda bulunmamız gerektiğini bildirir.

Güngör'e göre sağlam bir ahlak bireyin iç dünyasında temellenmiştir. Fakat insanların iç veya özel hayatını araştırmak mümkün görünmediği gibi araştırmacılarında işi değildir. Kültürümüzde var olan ve toplumumuzda yaşamış eski insanların adabı muâşeret dedikleri davranış biçimleri bireylerin ahlaki düşüncesinin dışı vurmuş hali gibi görünmektedir. Güngör, bazı kimselerin ahlak konusunda samimiyetin önemli olduğunu ve buna göre ahlakın araştırılması fikrini eleştirmiştir. Psikolojiyle ilgili çalışmalar yapan kişiler alanın metotlarına ve doğasına uygun olarak ancak ahlakla ilintili davranışlara bakarak araştırma yapabilmektedir⁴⁶ demiştir. Güngör'e göre ahlak gelişimi, samimiyet veya niyet gibi teorik ve soyut akademik çalışmaların yanı sıra bireylere pratik ahlak kaideleri de öğretilmelidir. Ayrıca Güngör, genel bir söylem haline gelip insanlara sürekli öğütlenmeye çalışılan; davranış konusunda herkese eşit derecede saygı ve sevgi göstermenin insanlar arasında iletişimi engelleyeceğini ve bozacağını iddia etmiştir.⁴⁷

Güngör'de diğer önemli bir unsurda vicdan ve şuurdur. İnsan davranışlarda bulunurken çoğu zaman farkında olmasa da şuurla hareket eder. Şuurun kaynağı değerler ve ahlaktır. Şuur, günlük hayatta insanların mantıklı davranmalarını ifade etmektedir. Şuur hayat boyunca edindiğimiz idrak ve bilgileri içine alır; bu yüzden ahlaki davranışla ilgili

⁴⁴ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 70.

⁴⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 71.

⁴⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 87.

⁴⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 87.

bilgiler, ahlak anlayışı ve ahlaki hareketler hakkındaki yapılan değerlendirmeler hep şuurdan kaynaklanan şeylerdir. Freud ve birçok psikologda bu nedenlerden dolayı şuur kavramıyla derinlemesine uğraşmışlardır. Vicdan ise bir kaide-ler sistemidir. Bu sistem insanın kendi davranışları ve başkalarının davranışı hakkında doğru veya yanlış şeklinde yargılarda bulunmaya yardımcı olur. Vicdan aynı zamanda bireyin ahlaki tutarsızlıklara düşmesini engeller ve dışarıdan bir kontrol olmadan ahlaki davranışta bulunmasını sağlar. Vicdan şuurun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Güngör'e göre ailede çocuğun ahlak terbiyesinden özellikle anne sorumludur. Araştırmalara göre annelerin daha çok ilgilendiği çocuklar, şefkatli bir biçimde yetişmektedirler. Fakat ahlak terbiyesi veren annenin birçok konuda dikkat etmesi gerekmektedir. Çocuğun bağımsız, kendi kendine yaşayabilen ve yetebilen bir birey olarak yetiştirilmesi oldukça önemlidir. Ayrıca babadan uzak tamamen anneye bağlı yetişen erkek çocuklarında kızlara mahsus karakter vasıflarına da rastlanabilmektedir.⁴⁸Bu açıdan çocuğun ahlak terbiyesi konusunda eşler oldukça dikkat etmek durumundadır.

Sonuç ve Öneriler

Ahlak ve değerler insan psikolojisinde önemli bir yeri kapsamaktadır. Bireyler farkında olsun ya da olmasın ahlak ve değerler çerçevesinde davranışlarda bulunurlar. Ahlaki davranışa iten birçok araç ve neden bulunmaktadır. Ahlaki davranışta bulunmaya vicdan, din, kültür, toplum ve birçok şey sebep olabilmektedir. Güngör ahlaki davranışta bulunmanın tek bir sebebinin olmadığını ifade etmiştir. Fakat ahlaki davranış sebeplerinin başlıca unsuru çevredir demiştir. Özellikle ilk olarak aile, arkadaş çevresi, içinde yaşadığımız toplum bunların başında gelmektedir.

Ayrıca sosyal psikolog olan Güngör, değerler alanında çalışma yapmıştır. Değerler psikolojiyle din psikolojisinin birçok ortak konusu bulunmaktadır, bu açıdan bakıldığında Güngör din psikolojisine katkılar sağlamış bulunmaktadır.

⁴⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 90.

Manevi ve dini değerler üzerine çok sayıda atıfta bulunması bunu açıkça göstermektedir. Bunun yanında literatüre bakıldığında din sosyolojisi alanında Gngrn çalışmalarına çok sayıda atıf bulunmaktadır. Gngrn alışmaları ne kadar din sosyolojisini ilgilendiriyorsa bir o kadar da din psikolojisini ilgilendirmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Gngrn görüşleri ve çalışmaları din psikolojisi alanına da çekilmeli ve üzerinde durulmalıdır. Çünkü Güngör sadece ulusal değil, uluslararası geçerli bir şahsiyettir. Bu ereve- de ele alınacak olursa Güngör din psikolojisi için temel kaynak mahiyetinde eserlere de ver vermiştir.

Psikoloji ve din psikolojisi alanında ahlak ve değerlerle ilgili çalışmaların sayıları oldukça kısıtlıdır. Erol Güngör bu konuda oldukça verimli çalışmalar ortaya koymuştur. Gngrden sonra kendi birey, toplum ve kültürümüzle ilgili ahlak psikolojisi, değerler psikolojisi ve özellikle de dini değerler psikolojisi üzerine eserler neredeyse bulunmamaktadır diyebiliriz. Psikoloji alanı açısında bakacak olursak Nurettin Topçu ve Hilmi Ziya lken kısmen de olsa bu konularla ilgillemiştir. Dünya geneline bakılacak olursa değerler ve ahlak konularında World Values Research ve PEW vb. gibi büyük araştırma kuruluşları bu konulara büyük bir ihtimam göstermektedir. Bu konularda kendi toplum ve bireyimizi tanımak ve betimleyebilmek aynı zamanda değerler ve ahlak teorileri geliştirebilmek için psikolojide ve din psikolojisinde bu gibi kurum ve çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Genel olarak bakıldığında Gngrn görüşleri din psikolojisi alanı için kaynak niteliği taşıdığını daha önce de belirtmiştik. Din psikolojisiyle değerler psikolojisinin ortak noktaları oldukça fazla olduğundan bu alanla ilgili çalışmalara daha fazla ilgi gösterilmesi ve bu yönde çalışmaların artırılması gerekmektedir.

Kaynakça

Aydın, Mustafa, Kurumlar Sosyolojisi 2. Basım, Vadi Yayınları, Ankara 2000.

....., “Gençliğin Dini ve Ahlaki Değerleri”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Sempozyumu*, Ensar Yayınları, Bursa 18-20

Nisan 2003.

Bisset, James, “James Bisset’in Din Psikolojisi Adlı Makalesinin Çevirisi ve Bir Değerlendirme”, Çev.: Üzeyir Ok, *CÜİFD*, Sivas 1996, 1.sayı.

Cevizci, Ahmet, Etiğe Giriş. Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Çiftçi, Nermin, “Kohlberg'in Bilişsel Ahlaki Gelişim Teorisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul 2003, Ocak 2003, Sayı 1.

Erdem, Hüsamettin, Ahlak Felsefesi, Hü-Er Yayınları, Konya 2003.

, Freud, S., Totem ve Tabu, Çev.:Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara 2012.

Gerrig, Richard J. ve Zimbardo, Philip G., Psikoloji ve Yaşam, Çev.: Gamze Şart, Nobel Yayınları, 19. basım, Ankara 2012.

Güngör, Erol, Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.

....., Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010.

Jeeves, M. A., “Din Psikolojisi”, Çev.:Ahmet Albayrak, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 10, Sayı 2, 2010.

Kant,Immanuel, Critique of Judgement, trans. James Creed Meredith, Clarendon Press, Oxford 1964.

Karacoşkun, M. D. vd., Din Psikolojisi, Ed.: Mustafa D. Karacoşkun, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Kılıç, Recep, Ahlakın Dinî Temeli, TDV Yayınları, Ankara 1992.

Kutub, Muhammed, İslam’a Göre İnsan Psikolojisi C. II, Çev.: Akif Nuri, Şamil Yayınları, İstanbul 1974.

Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.

Küng, H., ve Kuschel, K. J., Evrensel Bir Ahlaka Doğru, Çev.: N. Aşıkoğlu, Gün Yayınları, Ankara 1995.

- Malinowski, B., Sex and Repression In Primitive Society, The Foundations of Faith and Morals, London 1936.
- Özdoğan, Öznur, “Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi”, *Araştırma Dergisi*, Ankara 1997, Sayı 2.
- Peker, Hüseyin, Din Psikolojisi, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2012.
- Saroglou, Vassilis, Delpierre, Vanessa ve Dernelle, “Rebecca, Values and Religiosity: A Meta analysis of Studies Using Schwartz’s Model, Personality and Individual Differences”,
http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/Values%20and%20religiosity_a%20meta-analysis.pdf 30.11.2014.
- Schwartz, S. H. ve Bilsky, W., “Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values”, *Journal of Personality and Social Psychology*, New York 1995.
- Spinks, G. S., “Psikoloji ve Din”, çeviren: Bozkurt Koç, Zeynep Özcan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, Cilt 13, Sayı 1.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç Din Nedir, Çev.: Sevil İnan Sönmez, Akvaryum Yayınları, İstanbul 2012.
- Uyguç, Nermin, “Cinsiyet, Bireysel Değerler ve Meslek Seçimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Dergisi*, İzmir 2003, Cilt 18, Sayı 1.
- Uysal, Veysel, Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış Ve Şahsiyet Özellikleri, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1996.
- Yapıcı, Asım ve Zengin, Zeki Salih, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul 2003, Cilt 1, Sayı 4.
- Yavuz, Kerim, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *AÜİFD*, Erzurum 1982, Sayı 5.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme

Davut DOĞAN*

Özet

Bu makalede Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğünün 2013 yılında hazırlayıp uygulamaya koyduğu Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul öncesi 4-6 yaş) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı kazanımlarının 4-6 yaş gelişim özelliklerine uygunluk düzeyleri değerlendirilmiştir. Sonuçta, bazı kazanımların uygun olduğu, bazılarının değiştirilmesi gerektiği, bazılarının da tamamen çıkarılması gerektiği gerekçeleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Değiştirilmesi gerekenlerin yerine önerilen kazanımlar da belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Kursu, Eğitim, Okul öncesi, Öğretim Programı.

Minister Quran Courses Education Program (Pre-Season) Religious Information on-1 Learning Area Outcomes Assessment

Abstract

In this article, Minister of Education Services General Directorate of imposed prepared in 2013, Quran Courses Curriculum (Preschool 4-6 years) Religious Information-1 Learning Area achievements were assessed as being 4-6 years and development of suitable properties. After all, some of the gains that are appropriate, some of which need replacing, some were trying to express their reasons that it must be completely removed. Instead of suggested gains to be replaced is indicated.

Keywords: Quran Courses, Education, Early Childhood,

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

Curriculum.

Giriş

Çocukluk döneminde kazanılan davranışların, alışkanlıkların, tutumların, ilerleyen yıllarda çocuğun kişiliğini, inançlarını, alışkanlıklarını etkilediği; sağlam bir kişiliğin temellerinin ilk çocukluk yıllarında atılabileceği, yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur.¹ Sevgi, kardeşlik, yardımlaşma gibi duyguların gereğince benimsenmesi, çocukluk ve gençlik döneminde, eğitsel faaliyetlerin yanı sıra yeterince ruhsal birikimin olmasına bağlıdır.² Bu durum, okul öncesi dönemde yapılacak din eğitimi faaliyetlerinin de önemini ortaya koyar. Ülkemizde, Cumhuriyetten günümüze örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin en erken 4. sınıfta, Din Bilgisi/Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi gibi dersler adı altında okutulması, zaman zaman belli yaş grupları altındaki çocuklara din eğitimi faaliyetlerinin yasaklanması³, okul öncesi dönemine yönelik din eğitimi uygulamalarına gereken önemin verilemediğini göstermektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından planlanan yaygın din eğitimi çalışmaları Kur'an kursları ve camilerde uygulanmaktadır. 17 Eylül 2011 tarih ve 633 sayılı kanun hükmünde kararnamenin Resmi Gazete'de yayınlanmasıyla, Kur'an kurslarına devam etmede yaş sınırı kaldırılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, vatandaşlardan gelen talepleri karşılamak üzere 2013 yılında 4-6 yaş grubuna yönelik Dini Bilgiler 1-2, Kur'an-ı Kerim 1-2 öğrenme alanlarından oluşan, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi)" hazırlamıştır.⁴

¹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, T.D.V., Ank., 1991 s. 13.

² Neda Armaner, "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi", A.Ü.İ.F.D., Ankara 1979, C.XXIII, S.1, s. 219.

³ Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)", U.Ü.İ.F. Dergisi, Bursa 1998, C.7, S.7, s. 544-556.

⁴ DİB, *Kur'an Kursları Öğretim Programı Okul Öncesi Dönemi*, Ankara 2013.

Okul Öncesi Dönemi Din Eğitimi Programı hazırlanırken, bu dönemdeki çocukların bilişsel, sosyal, duygusal ve ahlâkî gelişimlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu çalışmada çocukların gelişim özelliklerinden, önemli görülen bazı noktaları dikkate alınarak, programda yer alan Dini Bilgiler-1 öğrenme alanı kazanımları değerlendirilecektir. 4-6 yaş gelişim özellikleri çeşitli kaynaklardan alınmış, kendi görüşümüz genelde ifade edilmemiştir. Kazanımlar değerlendirilirken, benzer durumlarda, gelişim özellikleri tekrar edilebilir.

1. 4-6 Yaş Gelişim Özellikleri

1.1. Bilişsel Gelişim Özellikleri

Okul öncesi dönemde çocukta, benmerkezci düşünce hâkimdir, dolayısıyla gerçekleri kendine göre değiştirerek anlar, kendini diğer kişilerin yerine koyamaz ve kendi görüşlerini eleştirel olarak değerlendiremez.⁵ Başka bir çocuğun ya da erişkinin görüşlerini alma konusunda zorluk çeker, dış dünyayı başka bir kişi açısından göremez. Çocuk, bir objeye başka biri tarafından farklı bir gözle bakılabileceğini tahmin edemez, nesnelerin görünüşünün etkisi altındadır ve nesneleri başka şeylerin simgesi gibi kullanmaya başlar. Örneğin: Bir değneğe binip at diye dolaşabilir. Maddeleri tek ve belirgin özellikleriyle sınıflandırabilir. Bir yönleriyle birbirine benzeyen maddelerin, başka yönlerde değişik olabileceklerini göremez. Bu dönemde çocuklar, hâlâ zihinsel kıyaslama yapamazlar⁶ ve şekilleri, kendilerine söylenen bir biçimde sıralayabilirler; fakat bunların ayrıntılarına giremezler.⁷

Çocuk, 6 yaşına kadar, nesnelerin ayrıntılarını değil bütünü görür. Çocuğun düşünmesi o anda gördüğü olaylara, nesnelere yöneliktir. Geçmişteki algılarıyla pek bağlantılı değildir. Çocuk, bir nesnenin değişik yönleri olduğunu düşünemez; kavramları, bilincinde özelden genele doğru

⁵ Süleyman Akyürek, Din Öğretiminde Kavram Öğretimi, Dem Yay., İst., 2004, s. 57-59.

⁶ Haluk Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İst., 2003, s. 86-89.

⁷ Akyürek, a.g.e., s. 59-60.

canlandıramaz ve olayların neden-sonuç ilişkilerini kavrayamaz. Çocuğun kavram geliştirmesinde alışıklık ve taklit önemlidir. Çocuk, çevresinde yinelenen olaylara ve nesnelere alışır, büyüklerini taklit ederek olayların ve nesnelerin adlarını öğrenir.⁸

5 yaşındaki çocuk, olayları ve masalları konuların sırasını bozmadan anlatır; her şeyin neden ve niçini ile ilgilenir ancak zihinsel olarak hazır olmadan bazı soruların yanıtları açıklansa ve öğretilse de bir şey öğrenemez.⁹

1.2. Sosyal ve Duygusal Gelişim Özellikleri

Duygusal gelişim yönünden en önemli basamak okul öncesidir.¹⁰ Normal şartlarda 3-4 yaşlarındaki çocuk diğerlerinin duygularına duyarlılık göstermeye ve empati kurmaya başlar; diğer kişilerin duygulanımı ile kendi duygulanımını bir tutar.¹¹ Duygudaşlık*, çocukta üç yaşından sonra gelişmeye başlar. Yaralanan, hastalanan bir kişi, çocukta elem yaratabilir.¹²

Çocukta sonu gelmez bir öğrenme açlığı vardır ve her şeyi bilmek ve tanımak ister. Kendi işini kendi görmeye bayılır. Yaşıtlarıyla birlikte oynamaya ve paylaşmaya yatkındır. Masallara, öykülere, çizgi filmlere ilgi başlar ve çok canlı bir hayal gücü vardır ve bu nedenle kolay korkar, çabuk etkilenir, her şeye kolay kanar. Olmamış şeyleri olmuş gibi anlatmaktan hoşlanır. Bu dönemde çocukta, anne-babaya benzeme çabası ve öykünme vardır. Cezadan korktuğu için değil, öncelikle ana baba sevgisini sürdürebilmek amacıyla olumlu özellikleri benimser.¹³

⁸ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitimin Psikolojik Temelleri*, Ank., 1998, s. 80.

⁹ Haluk Yavuzer, *Çocuğunuzun İlk 6 Yılı*, Remzi Kitabevi, İst., 2000, s. 221.

¹⁰ Başaran, a.g.e., s. 98.

¹¹ Hayati Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yay., İst., 2013, s. 80.

* Duygudaşlık, iki insanın bir olaya, bir nesneye ya da birbirlerine karşı, aynı duyguyu duymaları, benzeşen bu duyguları birbirleriyle paylaşmalarıdır. Bkz. Başaran, a.g.e., s. 133.

¹² Başaran, a.g.e., s. 135.

¹³ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yay., İst., 2013, s. 60-63.

5 yaşındaki çocuk, ezbere şiir okumaktan ya da çocuk şarkıları söylemekten hoşlanır. Kendisine anlatılan öyküyü, tüm ayrıntılarıyla oyununda canlandırır. Şaka, fıkra, bilmece ve tekerleme gibi söz oyunlarından zevk alır. Düzenli ve temiz olması gerektiğini kavrayabilir; yine de sürekli olarak anımsatılmalıdır.¹⁴ 4 yaş çocuğu, uzun öyküleri dinler ve gerçekte var olanla düş ürününü, zaman zaman karıştırarak anlatır. Bildiği birkaç çocuk şiirini ezbere okuyabilir ya da çocuk şarkılarını doğru olarak söyleyebilir.¹⁵

Okul öncesi dönemde çocuk, olup bitenleri kendi hayal gücüne ve korkularına göre çarpıtır. Dört yaşında bir çocuk, anlayamadığı, kavrayamadığı olayları hayal gücünün yardımıyla açıklamaya çalışır. Yine bu dönemde çocuğun duygularında ani iniş-çıkışlar meydana gelir. Ağlamaktan gülmeye, sevinçten kızgınlığa geçmesi bir anda olur.¹⁶ İsteklerinin hemen yapılmasını ister ve başkalarının istekleri kendisini pek ilgilendirmez.¹⁷ Görmediği bir olayı ve varlığı görmüş gibi; hayal ile gerçeği karıştırarak anlatır.¹⁸ Çocuğun söylediği yalanı değerlendirirken yaşını ve gelişimini göz önüne almak gerekir. Üç yaş öncesinde yalan söylediğini fark etmeyen çocuk, yeni öğrendiği kelimeleri aileyi mutlu etmek için kullanır. Altı yaşına kadar ise geniş hayal dünyasıyla yalan birbirine karışabilir. Altı yaşından sonra yalanın ne olduğunu bilir ve amaçlı kullanır.¹⁹

Okul öncesi çocuğunu, ahlâkî davranışa yöneltmek için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri çocukta var olan adalet duygusudur. 5-6 yaşlarından itibaren daha da belirginleşen adalet duygusu çocuğun ahlâk duygusu üzerinde derin bir etki yapar.²⁰ Burada adalet kavramının, çocuk tarafından tam olarak anlaşılması düşünülmemelidir. Çocuk-

¹⁴ Yavuzer, Çocuğunuzun İlk 6 Yılı, s. 219-220.

¹⁵ Yavuzer, Çocuğunuzun İlk 6 Yılı, s. 209.

¹⁶ Yörükoğlu, a.g.e., s. 22-23.

¹⁷ Başaran, a.g.e., s. 135, 151.

¹⁸ Başaran, a.g.e., s. 82.

¹⁹ Bengi Semerci, Birlikte Büyütelim Çocuk Ruh Sağlığı, Alfa Yay., İst., 2012, s. 167-168.

²⁰ Ömer Özyılmaz, Çocukluk ve Gençlik Çağında İslami Eğitim ve Psikolojik Temelleri, Pınar Yay., İst., 2003, s. 110.

taki adalet duygusu, görünürdeki eşitlik şeklinde başlayan, adalet gelişiminin ilk basamağı şeklinde kendini gösterir.²¹

5 yaş çocuğu, başladığını bitirmeyi sever ve kendi kendine yeter. Ayrıca sosyaldır, kendinden emindir, şekilci ve uyumludur, rahat ve ciddidir, dikkatli ve karardır. 4 yaş çocuğu ise değişkendir ve yarım bırakılan bir şeye çok daha duyarsızdır.²² 6 yaşında çocuk, grup oyunlarından çok hoşlanır. Kendisiyle gerçek nitelikte eğitim uygulamaları yapılacak bir çağa gelmiştir.²³ Yine bu yaşta, değişmekte olan bir çocuktur. Tembel ve kararsız bir görünümüdür. Çocuk bir kez daha 2,5 yaşında yaşamış olduğu karar verme güçlüklerini yaşar, yine bir şeyin olumlu ve olumsuz iki yüzü arasında hızla gelip gider.²⁴

Bu yaşta çocuk, sosyal bir varlık olmaya başlar, yararlı alışkanlıklar kazanmaya elverişli hale gelir.²⁵ İlk çocukluk döneminde, çocuğun diğer kimselerle olan ilişkileri, onun sosyal gelişimini artırır.²⁶

1.3. Dini Gelişim Özellikleri ve Öneriler

Okul öncesi dönemde dinsel kavramlar çocuk tarafından tam olarak anlaşılmaz. Büyüklüklerinin söylediklerini yineleyebilirler.²⁷ 5-6 yaşlarına doğru çocuk, masallar ve hikâyelerde ifade edilen Allah, peygamber, melek, cin, şeytan, cennet, cehennem gibi kavramları zihninde canlandırır.²⁸ Bu dönemde inanma ile ilgili masallar ve hikâyeler, çocuğun dinsel hayal gücünü ve duygusunu uyandırdığı gibi eşyanın içinde ve ötesinde gizli kuvvetlerin olduğu düşüncesinin de gelişmesini hızlandırır.²⁹ 5-6 yaşlarında çocuk, taklit yoluyla bazı dinsel görevleri yapmaya çalışabilir. Çocuk övüldüğü-

²¹ MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ahlâk Gelişimi, MEGEP, Ankara, 2007, s. 14.

²² Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 109-110.

²³ Yavuzer, Çocuğunuzun İlk 6 Yılı, s. 225-226.

²⁴ Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 116.

²⁵ Selçuk, a.g.e., s. 68.

²⁶ Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 105.

²⁷ Başaran, a.g.e., s.151.

²⁸ Hayati Hökelekli, Din Psikolojisine Giriş, Dem Yay., İst. 2010, s. 107.

²⁹ Kerim Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Boğaziçi Yay., İst. 2012, s. 31.

de ve ilgi merkezi olduğunda dinsel görevleri yapmayı sürdürrebilir.³⁰

Okul öncesi dönemde çocuk dua etmekten hoşlanır ve dua etme isteği çok kuvvetlidir. Yetişkinin okuduğu duayı tekrar edebilir, ezberleyebilir.³¹ Çocuklara çok yavaş olarak küçük dualar, şükür cümleleri ve ilahiler öğretilmelidir. Ezberletilen bu dualar onların Allah'a yaklaşmasını sağlayacaktır.³² Çocuğun dini inancının doğması ve oluşmasında dua ve ibadetlerin çocukla beraber yapılmasının önemli etkisi vardır. Çocuğun sorduğu dini sorulara verilen doyurucu cevaplar da çocukta dini yaşantının uyanışına yardımcı olur.³³

Çocuk, düşünmeden, kuşkulananmadan ve itiraz etmeden inanmaya hazır olduğundan, söylenenlere içtenlikle inanır. Çocuk, inancının nedenini araştırmaya yatkın değildir; inancı üzerinde analiz yapamadığı gibi fikir de yürütemez. Bu sırada çocuğun soruları görülse de çocuk, bunların cevaplarına inanacağı için sorar. Böylece inanmaya içtenlikle hazır olan çocuk, yoklayıcı sorularıyla dini dünyaya girmeye çalışır; öğrenmeye ve inanmaya yönelik bir tutum içinde sorularına aldığı cevapları basitleştirerek zihninde işler. Bu, çocuğun kolay inanma özelliğine sahip olduğunu gösterir. Bu dönemde yetişkinler, çocuğa doğru bilgi vermeye özen göstermelidirler. Çocuğun bu dönemi, dini inancının biçimlenmesi ve derinleşmesi için büyük bir hazırlık içinde bulunduğu bir evredir.³⁴

Çocuk, her varlığı bir sanat eseri olarak yapılmış gibi düşünür; çocuğa göre yağmuru yağdıran, meyveleri yaratan biri vardır.³⁵ 4 yaş dolaylarında Allah hakkında fikir yürütmeye başlayan³⁶ ve yapılan araştırmalara göre;³⁷ Allah'ı in-

³⁰ Başaran, a.y.

³¹ Selçuk, a.g.e., s. 74.

³² Selçuk, a.g.e., s. 83.

³³ Yavuz, a.g.e., s. 36.

³⁴ Yavuz, a.g.e., s. 32-33.

³⁵ Özyılmaz, a.g.e., s. 102.

³⁶ Haluk Yavuzer, Ana-Baba ve Çocuk, Remzi Kitabevi, İst., 2000, s. 239.

³⁷ Mehmet Emin Ay, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş Yay., İst., 1999, s. 92

san şeklinde tasavvur eden çocuk, bütün varlıkların tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve bu yaratıcının da yüce Allah olduğu gerçeğini anlamaya hazırdır.³⁸ 3-7 yaşları arasında rastlanan ve “Allah’ı gökyüzünde oturan sakallı bir dede” şeklinde de yorumlayan bu yaklaşım, son derece doğaldır. Çocuğun Allah korkusu yerine, Allah sevgisi ile yetiştirilmesi gerekmektedir. O, Allah’ın; seven, koruyan, hoş gören, affeden, cezadan çok ödüllendiren olduğunu öğrenmelidir.³⁹

Çocuğun içinde oluşan dine, duygusal din adı verilebilir. Büyüklerin dinlerini akılları ile çocukların ise duyguları ile oluşturdıkları söylenir.⁴⁰ Okul öncesi dönemde dinin duygu yönü asıl malzememizi oluşturmalı, çocuğun zihnine yüklenilmemelidir. Böylece bazı faaliyetlerle (oyun, hikâye, masal vb.) fark edilen dini/ahlâkî terimler, zamanla olgunlaşarak gerçek manasını alabilecektir.⁴¹ Bu dönemde, din/ahlâk, kurallar bütünü olarak değil de yaşam biçimi olarak etkinliklerle sunulmalıdır. Çocuk, ilerleyen zamanlarda dini/ahlâkî bilgisini geliştirdikçe tecrübeleri ona ışık tutabilmelidir.

Çocuklara yönelik dini iletişimde, basit anlaşılabilir dini bilgiler yanında daha çok somut dini uygulamalara ve model davranışlara, iyi örneklerle ve dinin duygu boyutuna ağırlık verilmelidir. Öte yandan çocukların çevrelerindeki varlıklara, iyilik ve güzelliklere, ahenk ve düzene karşı ilgilerini canlı tutmak son derece önemlidir. Bunun için de bunları görmeleri, duymaları, izlemeleri, bunlara dokunmaları sağlanmalı ve edindikleri izlenimler, duygu ve düşünceler samimiyetle paylaşılmalıdır.⁴²

³⁸ Özyılmaz, a.g.e., s. 102.

³⁹ Yavuzer, Ana-Baba ve Çocuk, s. 239.

⁴⁰ Abdurrahman Dodurgalı, Ailede Din Eğitimi, Timaş Yay., İst., 2010, s. 217.

⁴¹ Selçuk, a.g.e., s. 87.

⁴² Ahmet Koç, Din Eğitiminde Etkili İletişim, Rağbet Yay., İst., 2011, s. 182.

**2. Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi)
Dini Bilgiler-1 Kazanımları ve 4-6 Yaş Gelişim Özelliklerine Göre Değerlendirilmesi**

9 haftalık programa göre Dini Bilgiler-1 kazanımlarının, 9 hafta 90 saat, 9 hafta 108 saat ve 18 hafta 72 saat olmak üzere alternatifli olarak uygulanabileceği ifade edilmektedir.

HAFTA	DİNİ BİLGİLER-1 KAZANIMLAR
1. Hafta	1. Sevgi ve merhamet terimlerinin anlamını söyler. 2. Kendini, ailesini, arkadaşlarını, çevresindeki canlı ve cansız varlıkları sevdiğini ifade eder. 3. Allah'ın insanları ve bütün yarattıklarını sevdiğini söyler. 4. Allah'ı ve Peygamberi sevdiğini ifade eder. 5. İnsanların Allah'a olan sevgilerinin bir gereği olarak camiye gelip ibadet ettiklerini bilir. 6. Allah'ın kâinatı bir düzen içerisinde yarattığını anlar. 7. Sevgi ve merhamet davranışlarının olumlu sonuçlarını fark eder. 8. Kendi hayatından sevgi ve merhamet örnekleri verir. 9. İslam dininin sevgi dini olduğunu ifade eder.
2. Hafta	1. Saygı terimlerinin anlamını söyler. 2. Allah ve Peygamberlerin isimleri geçtiğinde saygı cümleleri söyler. 3. Allah ve Peygamberlerin isimlerini bazı sıfatları ile söyler. 4. Hz. Peygamberin çevresindeki bütün

SAYGI	insanlara ve varlıklara karşı saygılı olduğunu fark eder. 5. İnsanların farklı özelliklerine karşı saygılı olmanın gerekli olduğunu anlar. 6. Kur'an-ı Kerim, ezan ve dua okunurken dinlemesi gerektiğini anlar. 7. Namaz kılan kimselere saygı gösterileceğini anlar. 8. Konuşan kişiyi sözünü kesmeden dinlemenin gerekli olduğunu bilir. 9. Anne, baba ve büyüklere saygılı olma ile ilgili kendi hayatından örnekler verir. 10. Başkalarının haklarına saygı duyulması gerektiğini söyler.
3. Hafta GÖREV VE SORUMLULUK	1. Görev ve sorumluluk terimlerinin anlamını söyler. 2. Allah'ın insanların görev ve sorumluluklarını yerine getirmelerini istediğini bilir. 3. Beden temizliğine özen gösterir. 4. Çevre temizliğine özen gösterir. 5. Kendine ve başkalarına ait eşyaları temiz tutar ve korur. 6. Görev ve sorumluluklarını yerine getiren insanların her zaman başarılı ve mutlu olduğunu ifade eder. 7. Kendimize, topluma, doğaya, Allaha ve Peygambere karşı bir takım sorumluluklarımız olduğunu tanımlar. 8. İsraf kavramının anlamını söyler. 9. İsraf etmeyenleri Allah'ın sevdiğini anlar. 10. Kendi hayatından israf etmemeye yönelik örnekler verir.

4. Hafta	1. Adalet kavramını ve insanlar için gerekli olduğunu söyler. 2. Herkese karşı adil olmanın Allah tarafından istenilen bir davranış olduğunu bilir. 3. Allah'ın adil olduğunu ve adil olan insanları sevdiğini bilir. 4. Peygamberlerin herkese adil ve eşit davrandığını bilir. 5. Kendi hayatından adil olma davranışlarına örnekler verir. 6. İnsanların birbirlerine karşı adil davranmaları gerektiğini söyler. 7. Adil ve eşit davranışların güzel sonuçlar doğuracağını anlar. 8. Adaletin olduğu yerde huzurun olacağını anlar.
5. Hafta	1. Yardımlaşma ve paylaşma terimlerinin tanımını söyler. 2. Allah'ın insanların yardımlaşmalarını istediğini söyler. 3. Allah'ın yardımlaşan insanları sevdiğini söyler. 4. Hz. Peygamberin insanların yardımlaşmalarını istediğini ve sevdiğini söyler. 5. Aile içerisinde bireylerin birbirleri ile yardımlaşmaları ve paylaşımda bulunmaları gerektiğini söyler. 6. Çevresinde ihtiyacı olan herkese yardım etmenin güzel bir davranış olduğunu söyler. 7. Yardımlaşma ve paylaşmanın insanları birbirine yaklaştırdığını söyler. 8. Kendine ait bazı eşyaları arkadaşları ile paylaşır.

	9. Kendisinin yardımlaşmayı sevdiğini söyler. 10. Kendi hayatından yardımlaşma ve paylaşma örnekleri verir.
6. Hafta SABIR	1. Sabır teriminin tanımını söyler. 2. Hz. Peygamberin sabırlı olduğunu söyler. 3. Orucun insana sabırlı olmayı öğrettiğini anlar. 4. Allah'ın sabredenleri sevdiğini söyler. 5. Başarıya ve huzura giden yolda sabretmenin önemli bir faktör olduğunu söyler. 6. Sabır ile ilgili kendi hayatından örnekler verir.
7. Hafta GÜVENİLİRLİK VE DOĞRULUK	1. Güvenilirlik ve doğruluk terimlerinin tanımını söyler. 2. Allah'a her konuda ve her zaman güvenilmesi gerektiğini söyler. 3. Peygamberlerin güvenilir ve doğru insanlar olduğunu söyler. 4. Güvenilir ve doğru insanların özelliklerini söyler. 5. Dürüst, güvenilir ve emaneti koruyan biri olmanın Allah'ın emri olduğunu ifade eder. 6. Allah'ın ve Hz. Peygamberin güvenilir ve doğru olanları sevdiğini söyler. 7. Müslümanın güvenilir insan olduğunu söyler. 8. Müslümanın doğru sözlü olması gerektiğini anlar. 9. Doğru davranışlar sergilemenin insanı mutlu ettiğini kavrar.

6. Hafta	1. İyilik teriminin tanımını söyler. 2. Allah'ın İyilik yapmayı emrettiğini söyler. 3. Hz. Peygamberin iyiliği yaymak için gönderildiğini kavrar. 4. İnsanlara gülümsemenin, selam vermenin iyilik olduğunu anlar. 5. İyi olan insanların özelliklerini söyler. 6. Allah'ın insanların iyi olmasını ve iyilik yapmasını istediğini söyler. 7. İyi davranışlara örnekler verir. 8. Allah karşılık beklemeden iyilik yapanları sever. 9. İyilik yapmanın başkalarını da iyilik yapmaya teşvik ettiğini söyler. 10. Bütün varlıklara karşı iyilik yapılması gerektiğini söyler.
9. Hafta	1. Dua, şükür ve özür dileme terimlerinin tanımını söyler. 2. Sahip oldukları için Allah'a teşekkür etmenin önemini fark eder. 3. Yapılan yanlış davranışlar için özür dilemenin güzel bir davranış olduğunu anlar. 4. Duanın Allah ile iletişimin yolu olduğunu söyler. 5. Dua, şükür ve özür dilemenin Allah'ın sevdiği davranışlar olduğunu söyler. 6. Elhamdülillah'ın manasını öğrenerek kullanımına örnekler verir. 7. Allah'a her zaman ve her yerde dua edebileceğini ifade eder. 8. Allah'ın yapılan davranışları gördüğünü, söylenilen sözcükleri duyduğunu ve her şeyi bildiğini söyler.

	9. Dua, şükür ve özür dilemenin insan ilişkilerini güçlendirdiğini söyler. 10. Özel gün ve kandil gecelerinde dua ve şükürün önemini fark eder.
--	--

Yukarıda haftalık olarak verilen 1. kazanımlarda, okul öncesi çocuklardan, verilen kavramların anlamlarını söylemeleri hedeflenmektedir. Bu dönemde, kavramları tam olarak anlayamayan ve henüz zihninde özelden genele canlandıramayan, sözcğelimi bir çiçeğın ne olduğunu bilen, ama bir çiçeğın bitki olduğunu bilemeyen,⁴³ 48-60 aylık dönemde ancak 4-5 kelimelik cümleler kurabilen⁴⁴ çocuklardan, “saygı”, “adalet”, “sabır” gibi kavramların tanımlarını söylemelerinin beklenmesi, çocuk gelişimi açısından uygun olmayabilir. Bu yaşlarda din, duygu ve uygulamalarda kendini gösterir. Emirler ve yasaklar şeklindeki ibadet ve ahlâk, akideden çok önce, zihinlerde birinci sıradaki yerini alır. Okul öncesi çağı çocuğuna ahlâk eğitimi verilirken, emir ve yasakların uzun uzadıya açıklanması yerine; çocuğın yapabileceğı kadar sınırlı davranışların kesin olarak yapılmasını, dengeli bir şekilde istemek daha etkilidir.⁴⁵ Ayrıca bu dönemde çocuklar, yeni duyduğı/öğrendiğı kelimeleri kullanmak ister.⁴⁶ Öğreticilerin verilen kavramları çocukların yanında kullanarak, onlar tarafından fark edilmesini sağlaması, çocuklar tarafından sorulduğunda da bir-iki kelimeyle ifade etmesi yeterli olabilir. Bu nedenlerle 1. kazanımların, “...kavramları fark eder” şeklinde olmasının uygun olacağı söylenebilir.

Sevgi ve merhamet konulu 1. haftada 9 kazanım yer almaktadır. Bu kazanımlardan beşincisi, “İnsanların Allah'a olan sevgilerinin gereğı olarak camiye gelip ibadet ettiklerini bilir” şeklindedir. Bu dönemde çocuk, somut nesneleri, ilişkileri kavrayabilir ama olayların neden-sonuç ilişkilerini

⁴³ Başaran, a.g.e., s. 80, 151.

⁴⁴ MEB, Okul Öncesi Eğitim Programı 2013, s. 24.

⁴⁵ Özyılmaz, a.g.e., s. 97, 113.

⁴⁶ Semerci, a.g.e., s. 167-168.

kavrayamaz,⁴⁷ olayların sadece bir yönüne odaklanır, diğer yönlerini ele almada yetersizlik gösterir.⁴⁸ Bunların yanı sıra, kavramları özelden genele doğru sıralayamayan⁴⁹ çocuğun, insanların Allah'a olan sevgilerinin gereği olarak camiye gelip ibadet ettiklerini bilmesi güç olabilir. Bu dönemde çocuklar, namazın bir ibadet olduğunu da bilmeyebilirler. Uyulması istenilen kuralları ve değerleri, kural koyanla basitçe ilişkilendirebilirler. Örneğin: “Annem-babam oyuncaklarımı toplamamı istiyor” gibi. Bu nedenlerle 5. kazanım çıkarılabilir. 6. kazanım “Allah'ın kâinatı bir düzen içerisinde yarattığını anlar” şeklindedir. Bu dönemde çocuğun kâinat kavramını anlaması mümkün olmayabilir. Çocuğun, Allah'ın her şeyi yarattığını söylemesi ve çevresindeki varlıkları inceleme fırsatı bularak onlardaki güzelliği fark etmesi yeterli olabilir. Çocuktan, 4-6 yaş döneminde değil; ama ilerleyen yaşlarında, bu güzellikleri fark eden biri olarak, her şeyin Allah tarafından düzen içinde yaratıldığı sonucuna ulaşması beklenebilir. Bu nedenle 6. kazanımın “Allah'ın her şeyi yarattığını söyler” ve “Çevresindeki varlıklardaki güzelliği fark eder” şeklinde olması daha uygun olabilir. 7. kazanım “Sevgi ve merhamet davranışlarının olumlu sonuçlarını fark eder” şeklindedir. Okul öncesi çocuğu bencildir ve ilgi merkezi olmak ister. Küçük yaştan beri ilgi merkezi olan çocuk, gereken ilgiyi görmediğinde olumsuz davranışlarla yönelebilir. İsteklerinin hemen yapılmasını ister. Başkalarının istekleri kendisini pek ilgilendirmez.⁵⁰ Bencil duyguların hâkim olduğu, neden-sonuç ilişkisinin tam olarak kavranamadığı, soyut düşüncenin gelişmediği bu dönemde, sevgi ve merhamet davranışlarının olumlu sonuçlarının fark edilmesi güç olabilir. Mesela, çocuk anne ve babasını sevdiği halde, canı çok çektiğinde, elindeki çikolatasını, anne-babası istese de vermez. Bu hareketiyle anne ve babasını sevmediğini de düşünmez. Aynı şekilde 8. kazanım “Kendi hayatından sevgi ve merhamet örnekleri verir” şeklindedir. Çocuk bu dönemde

⁴⁷ Başaran, a.g.e., s. 80.

⁴⁸ Akyürek, a.g.e., s. 57-59.

⁴⁹ Başaran, a.g.e., s. 80.

⁵⁰ Başaran, a.g.e., s. 135, 151.

hâlâ görünüşe göre karar verir, tam olarak sınıflama ve gruplama da yapamaz. Ayrıca muhakeme etmesinde yetersizlikler vardır ve olaylar arasında ilişki kurmada güçlük çeker.⁵¹ Davranışlarını sınıflandırma ve muhakeme etme yeteneği gelişmemiş çocuk, kendi hayatından sevgi ve merhamet örneği veremeyebilir. Bunun yerine, yapabileceği kadar sevgi ve merhamet davranışları alışkanlığı kazandırılmalıdır. 7. ve 8. kazanım yerine “Arkadaşlarına nazik davranmaya istekli olur/nazik davranır”, “Eşyalarını paylaşmaya istekli olur” yazılabilir. 1. haftadaki 2., 3., 4. ve 9. kazanımların mevcut şekliyle uygun olduğu değerlendirilmektedir.

Saygı konulu ikinci haftada, 10 kazanım yer almaktadır. İlk kazanımlarla ilgili yukarıda açıklamada bulunduğumuz için bu konuya tekrar değinmeyeceğiz. 5. kazanım, “İnsanların farklı özelliklerine karşı saygılı olmanın gerektiğini anlar”, 6. kazanım, “Kur’an, ezan ve dua okunurken dinlemesi gerektiğini anlar”, 7. kazanım “Namaz kılan kimselere saygı gösterileceğini anlar” şeklindedir. Okul öncesi dönemde çocuk, birçok davranışın iyi, birçok davranışın da kötü olduğunu öğrenir; fakat yaptığı davranışın neden iyi ve neden kötü olduğunu henüz anlayamaz.⁵² Bu dönemde çocuğun saygı kavramını, herhangi bir kavramla ilişkilendirip anlaması mümkün olmayabilir. Bu nedenle çocuklara, insanların farklı özelliklere sahip olabilecekleri gerçeğini fark ettirmek ve bu özellikleriyle birlikte diğer insanlarla, sorunsuz bir şekilde beraber olmalarını sağlamak, bu dönem için yeterli olabilir. 6. kazanım için, Kur’an, ezan ve dua okunurken dinlenilmesi, namaz kılan kimselerin önünden geçilmesi ve rahatsız edilmemesi gerektiğini, uygulamalarla alışkanlık haline getirmek yeterli olabilir. Kazanım olarak da “Kur’an, ezan ve dua okunurken dinler/dinlemek gerektiğini söyler”, “Namaz kılan kimselere saygı davranışı gösterir” şeklinde ifade edilebilir. 8. kazanım, “Konuşan kişiyi sözünü kesmeden dinlemenin gerekli olduğunu bilir” şeklindedir. Okul öncesi dönemde çocuk, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kül-

⁵¹ Selçuk, a.g.e., s. 49.

⁵² Özyılmaz, a.g.e., s. 109.

türel kural ve değerlere açıktır. Ancak bunları, ceza ödül gibi fiziksel sonuçlarına göre ya da bu kuralları ortaya koyan kimselerin fizik gücüne göre değerlendirir.⁵³ Neden-sonuç ilişkisini henüz kavrayamayan, kurala, kural koyana göre uyan çocuk, bir davranışın gerekliliğini tam olarak bilmeyebilir ama kurala uygun davranış sergileyebilir; yani konuşanın sözünü kesmeden dinleyebilir. Buradaki kazanım “Konuşan kişiyi sözünü kesmeden dinler/dinlemek gerektiğini söyler” şeklinde yazılabilir. 9. kazanım “Anne, baba ve büyüklere saygı ile ilgili kendi hayatından örnekler verir” şeklindedir. Bu dönemde çocuk, sınıflama yeteneği tam gelişmediğinden davranışlarının hangi kategoriye girdiğini bilemez. Ancak saygı davranışları gösterebilir. Anne-babasını sevdiğini söylemesi, isteklerini ailesine bağırmadan söylemesi gibi davranışları yapması, bu dönem için yeterli olabilir. 9. kazanım “Anne-babasının isteklerini yerine getirir/getirmeye istekli olur” şeklinde yazılabilir. Bu bölümün son kazanımında çocukların, başkalarının haklarına saygı duyulması gerektiğini söylemesi beklenmektedir. Evet, bu dönemde çocuklar bu ifadeyi belki tekrarlayabilirler; fakat tekrarladıkları bu ifadeyi anlamlandıramayabilirler. Çünkü bu dönem, davranışların gerekçelerinin anlaşılacağı değil, davranış alışkanlıkları kazanılacağı bir dönemdir. Saygı kavramının, çocuğun zihninde yer etmesi ve ileride bu konuda sorular sorabilmesi için kazanım biraz daha kısaltılarak, “İnsanlara saygılı olmak gerektiğini söyler” şeklinde yazılabilir. Ancak bu ifadenin sadece farkındalık oluşturmak için kullanıldığı unutulmamalıdır. 2., 3. ve 4. kazanımın mevcut haliyle uygun olduğu söylenebilir.

Görev ve sorumluluk konulu 3. haftada 10 kazanım bulunmaktadır. 2. kazanım, “Allah'ın insanların görev ve sorumluluklarını yerine getirmelerini istediğini bilir” şeklindedir. 4 yaş çocuğu yarım bırakılan bir şeye daha duysız olduğu halde, 5 yaş çocuğu başladığını bitirmeyi sever.⁵⁴ 6

⁵³ Çiğdem Kağıtçıbaşı, Yeni İnsan ve İnsanlar, Evrim Yay., İst., tarihsiz, s. 334.

⁵⁴ Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 109-110.

yaşındaki çocuk ise tembel ve kararsız bir görünümündedir.⁵⁵ Bu kazanımın 5 yaşındaki bir çocuk için olumlu etkiler yapacağı halde, 4 ve 6 yaşındaki çocuğun, Allah hakkında olumsuz duygular beslemesine neden olabilme ihtimali vardır. Bu nedenle kazanım, sadece 5 yaş grubu içinde, başladığı işi bitirmekten ve verilen sorumlulukları yapmaktan hoşlanan çocuklar için uygun olabilir. Okul öncesi dönemde dinsel kavramlar çocuk tarafından tam olarak anlaşılmaz.⁵⁶ 6. kazanımda (Görev ve sorumluluklarını yerine getiren insanların her zaman başarılı ve mutlu olduğunu ifade eder), çocukların sorumluluk kavramını anlamakta güçlük çekebilecekleri için “sorumluluk” bölümü çıkarılabilir. Bu yaş döneminde çocuklar, sadece şimdiki zaman kavramına sahip olup, çocuklarda geçmiş ve gelecek zaman kavramı belirgin değildir. Daha önce söylenenler hep geçmişte kalacağından, yapılması ve yapılmaması istenilen davranışlar çocuğa sık sık hatırlatılmalıdır.⁵⁷ Çocuğun zihninde zaman kavramı yeterince gelişmediğinden, çocuk tarafından tam anlaşılmayabileceği için “her zaman” ifadesi bu kazanımdan çıkarılabilir ve “Görevini yerine getirince mutlu olduğunu söyler” şeklinde yazılabilir. 7. kazanımın (Kendimize, topluma, doğaya, Allaha ve Peygambere karşı bir takım sorumluluklarımız olduğunu tanımlar) gerçekleşmesi için çocuğun, sorumluluk kavramını anlaması, sonra da sınıflandırma yaparak; kendine, peygambere, doğaya ve Allah'a karşı sorumlulukları olduğunu tanımlaması gerekmektedir. Okul öncesi dönemde çocukta, sınıflandırma yeteneği henüz tam olarak gelişmediğinden⁵⁸ bu kazanım ortaya çıkmayabilir; fakat bu dönemde çocuk, Allah'a teşekkür edebilir, çevresindeki varlıklara iyi davranabilir. Bu kazanımlar ise 8. ve 9. haftada, ilgili konularda yer alabilir. Bu nedenle 7. kazanım bu bölümden çıkarılabilir. 8., 9. ve 10. kazanımlar (8. İsrâf kavramının anlamını söyler, 9. İsrâf etmeyenleri Allah'ın sevdiğini anlar,

⁵⁵ Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 116.

⁵⁶ Başaran, a.g.e., s. 151.

⁵⁷ Mustafa Köylü, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, Nobel Yay., Ank., 2013, s. 20.

⁵⁸ Akyürek, a.g.e., s. 59-60.

10. Kendi hayatından israf etmemeye yönelik örnekler verir.) israf kavramı ile ilgilidir. Okul öncesi dönem, çocukların kavramları anlayıp sınıflandırma yapacakları bir dönem olarak görülmeyebilir. Bu dönem, çocukların kavramları fark edecekleri ve ilerleyen dönemlerde (7 yaş üzeri) kavramları doğru öğrenmelerini kolaylaştıracak uygun yaşantılar edinecekleri bir dönem olabilir. Bu nedenle 8., 9. ve 10. kazanımlar yerine “Eşyalarını özenli kullanır” yazılabilir. Diğer kazanımlar (3, 4, 5) çocukların seviyelerine uygun olabilir.

Adalet konulu 4. haftada 8 kazanım yer almaktadır. Çocukta var olan adalet duygusu, 5-6 yaşından itibaren belirginleşir ve çocuğun ahlâk duygusunu etkiler.⁵⁹ Bu aşamada çocuk, diğer bireylerle olan ilişkilerinde onların gereksinimlerinin de farkındadır; fakat yine de kendi çıkarları ön plandadır. Başkalarının gereksinimlerini de çıkarıcı bir biçimde dikkate alır. Somut değişime dayanan adil alışverişler yapmaktadır. Göze göz, dişe diş anlayışı vardır. “Her şey karşılıklıdır” inancına sahiptir. Dış görünüme göre karar verir. Maddi eşitlik ilkesi, bu dönemde adalet anlayışının en belirgin göstergesidir. “Bana bir şey yap, ben de senin için bir şey yapayım” anlayışı vardır.⁶⁰ Okul öncesi dönemde çocukların, adalet kavramını fark etmeleri, adaletli bir ortamda bulunmaları, başkalarının duygularını fark etmeleri, oyun, masal, drama gibi etkinliklerle sağlanabilir. Böylece ahlâkî kavramların manaları zamanla daha iyi anlaşılabilir. Bu dönemde çocuğun adalet kavramını tam olarak tanımlayıp, anlama ve yorumlamada bulunması mümkün olmayabilir. Avrupa ülkelerinde, anaokullarında verilen din eğitiminin iskeletini semboller, resimler ve oyuncaklar gibi dolaylı eğitim araç-gereçleri oluşturmaktadır.⁶¹ Bu nedenlerle programda yer alan “Adalet” konulu 8 kazanımın tamamen kaldırılması düşünülebilir. Bunun yerine “Adalet kavramını fark eder”, “Adalet kelimesini cümle içinde kullanır”, “Başkalarının duygularını fark eder” gibi kazanımlar yazılabilir ve

⁵⁹ Özyılmaz, a.g.e., s. 110.

⁶⁰ MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ahlâk Gelişimi, s. 14.

⁶¹ İrfan Başkurt, Federal Almanya’da Din Eğitimi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İst. 1995, s. 116-117.

bu dönem, ilerleyen yaşlarda adalet kavramının daha iyi anlaşılması için bir hazırlık dönemi olarak değerlendirilebilir.

Yardımlaşma ve paylaşma konulu 5. haftada 10 kazanım yer almaktadır. 2. kazanım “Allah'ın insanların yardımlaşmalarını istediğini söyler” şeklindedir. Çocuklar, yardımlaşma ve paylaşmayı uygulayarak çok rahat öğrenebilir ve Allah'ın yardımlaşmayı istediğini söyleyebilirler. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Okul öncesi dönemde genelde çocuk kendi işini kendi görmeyi ister.⁶² Burada çocuğun, Allah'ın yardımlaşmayı istediğini, yanlış anlama ihtimali mümkün olabilir. Çocuk kendi işini kendi görmek istediğinde izin verilebilir ve yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak için çocuğun bu davranışı ile kazanım arasında herhangi bir bağlantı kurulmayabilir. Aynı durum 4. kazanım için de geçerlidir. 5. ve 6. kazanımda çocukların söyleyeceği ifadeler oldukça uzundur. 48-60 aylık çocukların genelde 4-5 kelimeyle cümle kurdukları⁶³ düşünüldüğünde bu kazanımlar kısaltılması düşünülebilir. 5. kazanım, “Aile içinde paylaşma ve yardımlaşmanın güzel olduğunu söyler”, 6. kazanım, “Yardım etmenin güzel bir davranış olduğunu söyler” şeklinde yazılabilir. 7. kazanım “Yardımlaşma ve paylaşmanın insanları birbirine yaklaştırdığını söyler” şeklindedir. Bu dönemde çocuğun, soyut olan “insanları birbirine yaklaştırmak” ifadesini anlaması güç olabilir. Bunun yerine kazanım “Yardımlaşan ve paylaşan insanların birbirini sevdiğini söyler” şeklinde yazılabilir. Diğer kazanımlar (2, 3, 4, 8, 9, 10) mevcut şekliyle yaş grubuna uygun olabilir.

Sabır konulu 6. haftada 6 kazanım vardır. Sabır, insanların sahip olması gereken önemli bir değerdir. Bu nedenle küçük yaşlardan itibaren çeşitli etkinlikler yoluyla çocukların, sabır konusunda eğitilmeleri gerekebilir. Sabır eğitimi konusunda da sabırlı olmak gerekir. Çocuklara yaş düzeyine uygun olarak sabır eğitimi verilmeli, sabrın gelişmesi için zamana olan ihtiyaç göz ardı edilmemelidir. Çocuklara, henüz anlayamayacakları bilgileri vermenin yararı olmayabi-

⁶² Yörükoğlu, a.g.e., s. 60-63.

⁶³ MEB, Okul Öncesi Eğitim Programı 2013, s. 24.

lir. Programın “sabır” bölümünde 3. kazanım “Orucun insana sabırlı olmayı öğrettiğini anlar” şeklindedir. Okul öncesi dönemde çocuklar, henüz oruç ibadetinin ne olduğunu tam olarak kavrayamayabilir. Sabır kavramını ise daha çok, beklemek şeklinde anlayabilirler. Olayların neden-sonuç ilişkisini kavrayamayan çocukların, oruç ile sabır kavramı arasında ilişki kurarak, orucun sabırlı olmayı öğrettiğini anlamaları mümkün olmayabilir. Aynı şekilde başarılı ve huzurlu olmakla, sabır arasında da ilişki kurmakta bir hayli güçlük çekebilirler (5. kazanım). 3. ve 5. kazanımlar yerine, “Bazı isteklerimizin olması için beklememiz gerektiğini söyler”, “Sırasını beklemenin sabırlı olmak olduğunu söyler” “Sabrettiğinde/beklediğinde olumlu sonuçlar olduğunu fark eder” gibi kazanımlar yazılabilir. Sabır kavramını fark ettikten sonra çocuk, 2. ve 4. kazanımları söyleyebilir. Bu bölümde 2., 4. ve 6. kazanımlar yaş grubuna uygun olabilir.

Programın 7. haftasında “Güvenilirlik ve Doğruluk” konulu 9 kazanım bulunmaktadır. Bu dönemde çocukların güven duyacakları bir aile, okul, kurs ortamı ve Allah düşüncesine sahip olmaları hedeflenebilir. Çocukların Allah'ın kendilerini sevdiğini; annemizi, babamızı, yiyeceklerimizi yarattığını bilmesi; peygamberin çocukları çok sevdiğinin, onlara hediyeler aldığının, oyunlar oynadığının ifade edilmesi; Allah'ı sevmesine ve çocukta güven duygusunun oluşmasına katkı sağlayabilir. Kurs öğretmenin de çocuğun güven duymasını sağlayacak tavır ve davranışlarda olması, bu dönem için yeterli görülebilir. Bu dönemde çocukların dürüstlük ve emanet kavramlarını tam olarak anlamaları, güvenilir ve doğru insanların özelliklerini saymaları güç olabilir. Müslüman insanların güvenilir insanlar olduğunu söylemesi de çocuk açısından bir anlam ifade etmeyebilir. Güvenilirlikle ilgili mevcut kazanımlar yerine, “Allah'ın insanları/çocukları sevdiğini söyler”, “Peygamberin çocukları sevdiğini söyler”, “Bizi, ailemizi, yiyeceklerimizi Allah'ın yarattığını söyler” yazılabilir. Doğruluk konusunda ise okul öncesi dönem, hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir. Okul öncesi dönem,

gerçekle hayalin birbirine karıştırıldığı bir dönemdir.⁶⁴ Dönemin sonlarına doğru çocuklar, bazen cezadan kurtulma gibi çeşitli gerekçelerle kasıtlı olarak yalan da söyleyebilmekteler.⁶⁵ Bu dönemde çocuklara, doğruluğun çok güzel bir davranış olduğunun ifade edilmesi, övülmesi ve iyi bir model olunması yeterli olabilir. Kazanım olarak “Doğru söylemenin çok güzel olduğunu söyler”, “Doğru söylemeye istekli olur” yazılabilir. 6. kazanım dışında bu bölümdeki kazanımlar değişebilir.

İyilik konulu 8. haftada 10 kazanım yer almaktadır. Bu dönemde çocukların rahatlıkla öğrenebilecekleri konulardan biri de iyiliktir. İyilikle ilgili basit tanımlamalar yapılabilir. 1. kazanım yerine “Yardımlaşmanın, paylaşmanın iyilik olduğunu söyler” yazılabilir. 2. ve 6. kazanımlar benzer ifadeler olduğu için birleştirilerek “Allah'ın iyilik yapmamızı istediğini söyler” şeklinde ifade edilebilir. Peygamberin iyiliği yaymak için gönderildiğinin kavranması bu dönemde güç olabilir. Bu nedenle 3. kazanım “Peygamberin iyi bir insan olduğunu söyler” şeklinde olabilir. 5. kazanımdaki ifadeyi 7. kazanım kapsadığı ve daha basit olduğu için, 5. kazanım çıkarılabilir. Bu dönemde, kendi çıkarlarını ön planda tutan çocukların⁶⁶, karşılık beklemeden iyilik yapmanın ne demek olduğunu anlamayabilecekleri için, 8. kazanım çıkarılabilir. İyilik yapılırken bu davranışın, başkalarının iyilik yapmasına öncülük edeceğini, neden-sonuç ilişkilerini kavrayamayan çocukların⁶⁷ anlaması güç olabileceğinden, 9. kazanım da çıkarılabilir. Bunların yerine “İyilik yapanları Allah'ın sevdiğini söyler”, “İyilik yapmaya istekli olur” yazılabilir. 10. kazanımdaki “bütün varlıklar” ifadesini, bu dönemdeki çocukların, tam olarak anlamayabileceği için, bunun yerine “İyi bir insan olmanız gerektiğini söyler” yazılabilir. Bu bölümde 4. ve 7. kazanımlar dışında diğerleri değişebilir.

Programın dua, şükür ve özür dileme konulu son haftasında 10 kazanım yer almaktadır. Çocuğun dini inancının

⁶⁴ Başaran, a.g.e., s. 82.

⁶⁵ Semerci, a.g.e., s. 167-168.

⁶⁶ MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ahlâk Gelişimi, s. 14.

⁶⁷ Başaran, a.g.e., s. 80.

oluşmasında ve gelişmesinde, duanın önemli bir yeri vardır. Okul öncesi dönemde çocuklar, rahatlıkla dua cümleleri öğrenebilirler.⁶⁸ Çocuklar için, dua kavramının anlamını söylemek yerine dua etme alışkanlığı kazanmaları daha doğru olabilir. Bu nedenle 2. kazanım, “Sahip oldukları için Allah'a teşekkür eder”, 3. kazanım “Yanlış davranış yapınca özür diler”, 4. kazanım “Dua etmeye istekli olur” şeklinde yazılabilir. Bu dönemde zaman kavramı henüz tam gelişmediği için⁶⁹ 7. kazanım, “İsteddiği zaman dua edebileceğini söyler” şeklinde yazılabilir. Çocuk, bir nesnenin o an görüldüğü bir yönü üzerinde düşünebilir ve olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kuramaz.⁷⁰ Dolayısı ile çocuk, dua, şükür ve özür dilemenin, insan ilişkilerine yönelik sonuçlarını kestiremeyebilir. Aynı şekilde özel gün ve gecelerin farkına varamayabilen çocuk, bu gün ve gecelerle, dua ve şükür arasında da henüz bağlantı kuramayabilir. Bu nedenle 9 ve 10. kazanımlar çıkarılabilir. Bu bölümde 5., 6. ve 8. kazanım dışındakiler değişebilir.

Sonuç

Okul öncesi dönemde çocuklar bedensel, zihinsel, sosyal, dini ve ahlâkî açıdan önemli gelişmeler göstermektedir. Bu dönemde elde edilen alışkanlıklar, tutumlar ve davranışlar, ilerleyen dönemleri de etkilemektedir. Geçmişte bu döneme, din eğitimi açısından gereken önemin verilememesi büyük bir eksiklik olarak görülmektedir.

Okul öncesi çocuklarına yönelik din eğitimi ile ilgili ilk defa bir program çalışması yaparak, 2013-2014 öğretim yılında pilot illerde (İstanbul, Ankara, İzmir, Gaziantep, Kayseri, Samsun, Adana, Rize, Erzincan, Diyarbakır) uygulamaya koyan Diyanet İşleri Başkanlığının bu çalışması, yıllardır ihmal edildiği düşünülen bu döneme yönelik ilk çalışma olması açısından önemlidir. Çocuklara yönelik böyle bir program hazırlanırken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi, programın çocukların gelişim düzeyine uygun

⁶⁸ Selçuk, a.g.e., s. 74, 83.

⁶⁹ Köylü, a.g.e., s. 20.

⁷⁰ Başaran, a.g.e., s. 80.

olmasıdır. Program içinde yer alan Dini Bilgiler-1 kazanımları incelendiğinde, çocukların (4-6 yaş) gelişim özelliklerinin yeterince dikkate alınmadığı düşünülmektedir. Okul öncesi dönem, doğrudan din eğitimi yapılması gereken bir dönem olarak değil de, ilerde yapılacak din eğitimine hazırlayıcı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Bu dönem, çocukların, kavramların tanımlarını söyleyecekleri, kavramlar arası ilişki kuracakları ve çıkarımda bulunacakları değil; dini kavramları fark edecekleri bir dönem olarak düşünülebilir. Mevcut haliyle Dini Bilgiler-1 programının uygulanmasında, kazanımları incelerken belirttiğimiz bazı eksiklikler olabilir. Toplam 82 kazanımdan 25'i dışında geriye kalan 57 kazanımın, bazılarının değiştirilmesi, bazılarının da kaldırılması gerekebilir. Ayrıca her yaş grubunun kendine has özellikleri vardır. Bağımsız anaokullarında, aynı yaş grupları 6 aylık aralıklarla gruplandırılmaktadır. 4-6 yaş grubu için aynı programın uygulanmasının sakıncaları olabilir. Bu çerçevede Dini Bilgiler-1 kazanımlarının, çocukların gelişim evreleri yeniden gözden geçirilerek değerlendirilmesi gerekebilir.

Büyük bir sorumluluk örneği göstererek okul öncesi dönemi din eğitimi için program hazırlayan Diyanet İşleri Başkanlığının, bu alanda yapacağı çalışmaların, bilimsel veriler ışığında artarak devam etmesi yönünde sorumlulukları olabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- AKYÜREK, Süleyman, Din Öğretiminde Kavram Öğretimi, Dem Yay., İst., 2004.
- ARMANER, Neda, "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi", AÜİFD., Ankara 1979, C.XXIII, S.1.
- AY, Mehmet Emin, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş Yay., İst., 1999.
- BAŞARAN, İbrahim Ethem, Eğitimin Psikolojik Temelleri, Ank., 1998.
- BAŞKURT, İrfan, Federal Almanya'da Din Eğitimi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İst. 1995.
- DİB, Kur'an Kursları Öğretim Programı Okul Öncesi Dönemi, Ankara 2013.

- DODURGALI, Abdurrahman, Ailede Din Eğitimi, Timaş Yay., İst., 2010.
- GÜNDÜZ, Turgay, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”, U.Ü.İ.F. Dergisi, Bursa 1998, C.7, S.7.
- HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisine Giriş, Dem Yay., İst. 2010.
- HÖKELEKLİ, Hayati, Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, Timaş Yay., İst., 2013.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, Yeni İnsan ve İnsanlar, Evrim Yay., İst., tarihsiz.
- KOÇ, Ahmet, Din Eğitiminde Etkili İletişim, Rağbet Yay., İst., 2011.
- KÖYLÜ, Mustafa, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, Nobel Yay., Ank., 2013.
- MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ahlâk Gelişimi, MEGEP, Ankara, 2007.
- MEB, Okul Öncesi Eğitim Programı, Ankara, 2013.
- ÖZYILMAZ, Ömer, Çocukluk ve Gençlik Çağında İslami Eğitim ve Psikolojik Temelleri, Pınar Yay., İst., 2003.
- SELÇUK, Mualla, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, TDV, Ank., 1991.
- SEMERÇİ, Bengi, Birlikte Büyütelim Çocuk Ruh Sağlığı, Alfa Yay., İst., 2012.
- YAVUZ, Kerim, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Boğaziçi Yay., İst. 2012.
- YAVUZER, Haluk, Ana-Baba ve Çocuk, Remzi Kitabevi, İst., 2000.
- YAVUZER, Haluk, Çocuğunuzun İlk 6 Yılı, Remzi Kitabevi, İst., 2000.
- YAVUZER, Haluk, Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İst., 2003.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay, Çocuk Ruh Sağlığı, Özgür Yay., İst., 2013.

