



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 3

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2003

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),  
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yard. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,  
Yard. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yard. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

**Hakem Kurulu**

Prof. Dr. Abdullah Demirtaş, Prof. Dr. Ahmet Savran, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Prof. Dr. Beyza Bilgin, Prof. Dr. Cemal Kurnaz, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Doç. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Halil İbrahim Şener, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. İshak Yazıcı, Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Mehmet Bulut, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet Reşit Özbalkıçı, Prof. Dr. Mine Mengi, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı, Doç. Dr. Nasi Aslan, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nevzat Hafız Yanık, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. Recep Yaparel, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr. Saffet Köse, Prof. Dr. Selahaddin Parlador, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Yunus Apaydın.

**Redaksiyon ve Mizanpaj**

Yard. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan, Birkan Erişgin.

**Yazışma Adresi**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana  
ilahiyyat@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.*

## İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Halife Keskin	
Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi.....	1
Doç. Dr. Nasi Aslan	
Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer'îliği Üzerine .....	17
Yard. Doç. Dr. Nebahat Göçeri	
Toplumsal Bir Kalkınma Modeli Olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme.....	45
Yard. Doç. Dr. Asım Yapıcı      Yard. Doç. Dr. Z. Salih Zengin	
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki.....	65
Yard. Doç. Dr. Hamit Dikmen	
Hz. Peygamber'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi.....	129
Yard. Doç. Dr. Muhammet Yılmaz	
İbn Teymiye'nin Ehâdîsi'l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri.....	153
Yard. Doç. Dr. Mustafa Öztürk	
Zerkeşî'nin Kaynakları-El-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-.....	179
Dr. Münir Yıldırım	
Tarihsel Süreç İçerisinde Ortodoks Hıristiyanlıktaki Patriklikler .....	233
Dr. Ferhat Yılmaz	
IX-XV. Yüzyıl Arasında Mâverâunnehir'de Yetişen Bazı Arap Dili Alimleri .....	251
Öğr. Gör. Şemseddin Koçak	
Planlı Öğretimde Günlük Plan Uygulamaları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Örneği.....	283

Dr. Bilâl Temiz

İlk Filolojik Çalışmalar Döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça'ya Kazandırdıkları ..... 302

Gayle L. Nelson, Mahmoud Al Batal, Waguida El Bakary

Çev.: Yard. Doç. Dr. Tahsin Deliçay

Mısır Arapçası İle Amerikan İngilizcesi İletişim Stilinde Direktlik ve İndirektlik ..... 347

**EŞ'ARİ'NİN ALLAH'IN VARLIĞI VE SIFATLARI HAKKINDA  
KULLANDIĞI BAZI ARGÜMANLARIN  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doç. Dr. Halife KESKİN\*

**Giriş**

İslam inanç esasları temelde vahye dayanmaktadır. Kur'an mümin olan bir ferdin inanması gereken hususları net olarak ortaya koyduğu gibi, birçok ayette bu inançları temellendirerek inancın makul olduğunu gösterecek gerekçeleri de bildirmiştir.

Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile ilgili inanç Kur'an'ın en fazla üzerinde durduğu ve değişik vesilelerle delillendirdiği itikad esasıdır. Ancak Kur'an'ın, Kelam ilminde olduğu gibi Allah'ın varlığını ve sıfatlarını dolaylı yollardan akıl yürütme ile ortaya koyduğunu söyleyemeyiz. Kur'an ayetleri inancın gerekçelerini insana doğrudan takdim eder ve inanmanın makul, inançsızlığın ise akıl dışı olduğunu açıkça beyan eder.

Kur'an'ın ortaya koyduğu ve kendi usulü ile delillendirdiği inanç esasları sahabe ve onları takip eden müminler tarafından tartışılmaksızın kabul edilmişti. Bu tavır Müslümanların büyük çoğunluğu için birkaç asır devam etti. Bazı kısmi

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

tartışmalar olmuşsa da bu durum siyasi birçok probleme rağmen asırlar boyu hakim oldu. Ancak İslam dünyasında ortaya çıkan farklı inanç temellerine dayalı görüşler Müslümanların saf akidelerini de tartışılır alana çekti. Bu tartışmalarda öncelikle Mu'tezile olarak adlandırılan grubun yer aldığını görmekteyiz. İslam kaynaklı olmayan tartışma alanları yine Kur'an kaynaklı olmayan usullerle ele alınmaktaydı. Mu'tezile alimlerinin, çoğu zaman genel olarak İslam dinini diğer felsefi ve dini ekollere karşı savunurken onların metotlarından da yararlandıkları bugün genel kabul gören bir husustur. Bu durum sadece metotlardan yararlanma ile sınırlı kalmamış birçok problem de İslam dünyasına taşınmıştır. Bu işlem daha sonra birçok düşünce akımı tarafından daha da yaygınlaştırılmıştır. Yine genel kanaat olarak şunu söyleyebiliriz: Selef tavrı bu tür bir kargaşaya mani olmaya çalışmıştır. Onun devamı olarak kabul edilen Ehl-i Sünnet kelamı da en azından inançlar açısından ilk dönem safiyetini muhafaza etmiştir. Giriş bilgileri ve metodu ihtiva eden bölümler dışında asıllar itibariyle bu iddia kabul edilebilir görünmektedir.

Bu anlamda inanç esaslarına Ku'ranî yaklaşım diyebileceğimiz tavrın Ehl-i Sünnet kelamının habercileri olan Haris el- Muhasibi, İbn. Küllab el-Basri gibi kişiler tarafından devam ettirildiği gibi Sünni kelamının ilk dönemlerinde de hakim bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa Mu'tezile kelam sisteminin inançları temellendirme hususunda diyalektik istidlal metotlarını ve unsurlarını kullanmaya başlamasından önce, Kur'an'ın açıkça doğrudan anlatımı Müslümanların takip ettikleri metot olarak görülmektedir. Ancak Mu'tezile ekolü düşünürlerinin felsefenin metot ve malzemelerini alarak daha işlek hale getirip kullanmaya başlamasıyla Müslüman inançlarının vahiyden bağımsız olarak yalnızca akılla delillendirilebileceği hatta delillendirilmesi gerektiği genel bir kabul olarak önümüze çıkmaktadır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul 1979, s. 3 vd.; Cuveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8; Allame Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Meşhed 1370, s. 3.

Kelam ilminin Allah'ın varlığını istidlalde kullandığı hüdûs, imkân v.b. meşhur deliller hem kavram olarak ve ham de usul olarak Kur'ân öncesi döneme aittirler. Daha sonra kelamcılar elinde bu deliller iyice rafine edilmiş anlatılabilir olmaları için birçok mebadi ihdas edilmiştir. Böylece delillerin anlaşılır-anlatılabilir olması öylesine zorlaşmıştır ki, gayesi neredeyse gözardı edilebilir olmuştur. Ancak bunlar çok önemli fikri çabaların meyveleri olarak İslam düşüncesinin ulaştığı mertebeyi göstermeleri açısından çok güzel örneklerdir.

Bu çerçeve içerisinde Ehl-i Sünnet Kelamı'nın ilk iki mümessilinden ikincisi olan Eş'arî'nin Allah'ın varlığını ve sıfatlarını delillendirirken kullandığı bazı argümanların ihtiva ettikleri kavramlar ve metot açısından Kur'ân'ın açık anlatımına mı; yoksa felsefî diyalektik metodun dolaylı ifade metoduna mı daha yakın olduğunu ele alacağız.

### **I. Eş'arî'de İsbat-ı Vacib**

Allah'ın varlığının istidlali söz konusu olunca İslam düşüncesinde genel olarak iki temel akımdan bahsedilmektedir. Bu iki akım da Allah hakkında akılla bilgi elde edilebileceğini temel olarak almaktadır. Bunlar: Kelamcılar ve filozoflardır. Her ne kadar bu iki akımın kendine ait birtakım delilleri var gibi görünse de filozofların delillerinin tamamı kelamcılar tarafından da kullanılmıştır. İslam düşünce tarihinde birçok akli delil bu anlamda kullanılmıştır. Fakat bunlar arasında en meşhur olan üç grup delilden bahsedebiliriz: Hüdus, imkan ve inayet-ihтира delilleri. Ama bu deliller ham farklı düşünce akımları tarafından farklı olarak ele alınmış, hem de farklı düşünürler bunlara değişik açılardan yaklaşmıştır. Bu nedenle temel birkaç ifade dışında delillerin değişmeyen bir takrirleri olmadığı gibi delil getirmede sınırları kesin belli bir usulden de bahsetmek oldukça zordur. Bu hususta Eş'arî'nin de kendine özgü, genel kelamî ve felsefî yaklaşımdan farklı bir tutumu olduğunu söyleyebiliriz.

Gördüğümüz kadarıyla İmam Eş'arî Allah'ın varlığı ile ilgili deliller ortaya koyarken Kur'an'da olduğu gibi alemde hareket eder. Alemdeki herhangi bir

unsurun var oluşundan hareket eder. Varlıkların kendi başlarına var olamayacakları üzerine bina eder düşüncelerini.

Allah'ın varlığını akli olarak istidlal etmeye başladığı ilk cümlesi bize bu konuda ipucu vermektedir. O bu husustaki soruyu şu şekilde ortaya koyar:

*“Alemin kendisini var kılan bir Sâni'i ve onu idare eden bir müdebbiri olduğunun delili nedir?”<sup>2</sup>*

Bu soru İmam Eş'arî'nin hüdus, imkan vb. kavramlardan değil de doğrudan alemin varlığından ve düzenli işleyişinden hareketle Allah'ın varlığına gitmek istediğinin açık işaretidir. Aynı cevaba ulaşmak için diğer kelimelerin kullandığı soruların farklı olduğunu görmekteyiz. Kendisi de Eş'arî kelamcısı olan İmamü'l-Harameyn el-Cuveynî bu noktada farklı bir yol izlemektedir. Akıl yürütmenin inançların bilinmesinde vacip olduğunu delillendirip ilmin mahiyeti ve türleri hakkında söz söyledikten ve akli bilginin zorunlu olduğunu ispat ettikten sonra o, alemin hadis olduğunu ispat etmeye koyulmaktadır. Bunu da alemin cevher ve arazlardan oluştuğu fikrine dayandırmaktadır. Burada kullanılan tanımlar ve istidlal yöntemi tamamen kavramlar üzerine dayanmaktadır. Kitabü'l-İrşâd'ta temel olarak hüdus ve kıdem zıtlığından hareketle Allah'ın varlığı delillendirilmektedir.<sup>3</sup>

Aynı durum İmam Mâturîdî'nin metodunda da görülmektedir. O da Allah'ın varlığından bahsetmeden önce bilgi ve bilginin kaynaklarını ele almakta ve alemde var olan şeylerin hadis olduğunu belirlediği üç bilgi kaynağından elde edilen bilgilerle ispat etmeye çalışmaktadır.<sup>4</sup> İmam varlıkların (aynaların) hadis olduklarını delillendirirken önce Kur'an ayetlerine başvurur. Allah'ın yaratıcılığını ifade eden ayetler burada delil olarak takdim edilmektedir. Hissi delilleri de anlattıktan sonra akli-istidlali delil olarak da hareket-sükun, hüdus-kıdem

---

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, Beyrut 1952, s.1.

<sup>3</sup> Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 17-29.

<sup>4</sup> Mâturîdî, *Kitâbu'l- Tevhîd*, s. 11 vd.



kavramlarını kullanmaktadır.<sup>5</sup> Alemin hadis olduğu değişik bilgi vasıtaları ile elde edilen veriler ışığında ortaya konulduktan sonra alemin bir “muhdisi” olduğu ve sonra da bu muhdisin “bir” olduğu isbata çalışılmaktadır.<sup>6</sup>

Yeniden Eş’arî’nin sorusuna dönecek olursak, o bu soru ile alemin hem yaratıcıya ihtiyacına işaret etmekte ve hem de yaratılmış alemin varlığını devam ettirebilmesi için bir müdebbire muhtaç olduğunu belirtmektedir. Soruya verdiği cevabı ele aldığımızda ise önceliğin en üstün yaratılmış olarak kabul edilen insanın hem yaratıcı ve hem de müdebbire ihtiyacı olduğu gerçeğine verilmiş olduğunu görmekteyiz:

*“En üstün kemale sahip insan anne karnında bir damla su idi (nutfe).Sonra bir kan pıhtısı, sonra bir et parçası haline döndü, neticede et kemik ve kandan oluştu.Biz onun kendisini halden hale aktaranın kendisi olmadığını kesin olarak biliyoruz. Zira biz insanın en olgun çağında ve alken en yetkin olduğu dönemde bile, kendisine ne kulak ne göz meydana getirmeye ne de kendisi için bir organ yaratmaya muktedir olmadığını görüyoruz. Bu onun zayıf ve eksik halinde (anne karnında nutfe iken) herhangi bir fil yapmaktan aciz olduğunun delilidir. Çünkü bir kişi zayıf ve eksik olduğu halde muktedir olduğu bir işi, güçlü ve mükemmel olduğu zaman daha kolay yapabilir. Buna karşılık en güçlü ve yetkin olduğu zaman yapamadığı bir fiilden güçsüz ve noksan olduğu zaman daha acizdir.”<sup>7</sup>*

Eş’arî Allah’ın varlığını istidlale başlarken öncelikle insana dayanan bir yol izlemektedir. Alemin bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğu iddiası insanın buna ihtiyacından hareketle istidlal edilmektedir. Çünkü insan alemdeki bütün varlıklardan daha üstündür. O hem fiziki üstünlüğü; duyu organları ve varlık

---

<sup>5</sup> Mâturîdî, a.g.e., s. 11-13.

<sup>6</sup> Mâturîdî, a.g.e., s. 17-27.

<sup>7</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbu ’l-Lum’a*, Beyrut 1952, s.2

aleminde inşa faaliyetinde bulunmasını mümkün kılacak yeteneklerle donatılmış olması ve hem de manevi kemali; varlık alemini anlamaya ve onda fiil yapmaya imkan veren akli ve sezgileriyle diğer bütün yaratılmışların ötesinde iktidara sahiptir. Eğer kendine yeterli olabilecek bir varlık var ise bu insan olmalıdır. Öte yandan insan, varlıkta bulunan mükemmelliği en kolay ve doğrudan kendi nefsinde müşahede etmektedir. Eğer alemin mükemmelliği hakkında bir şeyler söylenecekse, buna insandan başlamak en kolay ve doğru yol olarak kabul edilebilir. Çünkü insan, en iyi kendini tanımakta ve doğrudan nefsinin idrak etmektedir. Bu nedenle İmam Eş'ari'nin insandan başlaması hem kolay kavranır olması açısından hem de Kur'an ayetlerine mutabakatı açısından önemlidir. Ayetlerle ilgisi hakkında bir şeyler söylemeden önce onun istidlalini biraz daha takip etmemiz gerekmektedir:

*“İnsanı çocuk, genç ve yaşlı olarak müşahede etmekteyiz. Ve kesin olarak biliyoruz ki, onu gençlik halinden yaşlılık haline kendisi nakletmemektedir. Çünkü insan ihtiyarlığı kendisinden uzaklaştırmaya ve kendisini gençleştirmeye ne kadar çabalarsa çabalasın buna muvaffak olamamaktadır. İnsanın kendisini istediği hale nakledememesi onu bir halden diğer bir hale nakleden bir nakledici ve bulunduğu halleri idare eden bir müdebbirin olmasını gerektirir. Çünkü onun bir halden diğer hale intikali bir nakledici ve müdebbir olmaksızın imkansızdır.”<sup>8</sup>*

Eş'ari insandan başlayan ve Yaratıcıya ulaşan yolu bulmak için iki farklı durumu ele almaktadır: Bir tarafta insanın yok iken ana karnında bir kan pıhtısında hayat bulması; diğer yanda ise onun halden hale düzenli ve her hal için gerekli hazırlıklar yapılarak aktarılıyor olması. Burada Eş'ari'nin dikkat çektiği bir önemli nokta da insanın başına gelen bu hadiseler hakkında bilgisinin ve kudretinin müdahil olmadığıdır. O halde hem yokluktan varlığa geçişte ve hem de halden hale düzenli olarak aktarılmışta ilim ve kudret sahibi bir varlığa ihtiyaç bulunmaktadır.

---

<sup>8</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Kitâbu 'l-Lum'a*, s.2

Bu tarz akıl yürütmenin hem metot olarak ve hem de kullanılan malzeme olarak Kur'an'dan alınmış olduğu açıktır.<sup>9</sup> Öte yandan aynı yol Eş'arî'den önce İmam-ı Azam tarafından da kullanılmıştır. O da bir insanın anne karnından bütün mükemmelliği ile çıkışını ve güzel yaratılışa sahip oluşunu ilim ve hikmet sahibi bir Sanatkar'a bağlamaktadır.<sup>10</sup> Yine Kur'an'da var olan her şeyin ilim ve kudret sahibi bir yaratıcıya delalet ettiğini ifade eden ayetlerde olduğu gibi İmam Eş'arî'nin de alemde var olan sanat eseri eşyalardan hareketle Allah'ın varlığına deliller getirmektedir:

*“Pamuğun eğirilmiş ip, sonra dokunmuş kumaş haline gelmesi dokumacı, hikmet ve bilgi sahibi bir sanatçı ve müdebbir olmaksızın mümkün olamaz. Pamuğu alıp herhangi bir dokumacı ve usta olmaksızın önce egirilmiş ip, sonra da dokunulmuş kumaş olmasını bekleyen birisi cahilce ve ahmakça bir iş yapmış olur. Aynı şekilde bina bulunmayan boş bir arsada mimar ve usta olmaksızın, toprağın önce tuğla haline gelmesini ve onların da dizilerek bina meydana getirmesini bekleyen de ahmaktır.”<sup>11</sup>*

Eş'arî burada insanın kendi yapıp etmeleri ve insan eliyle meydana getirilen eserler ile Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Varlık alanında mevcut olan unsurların kendiliğinden düzenli ve intizamlı bir şekilde biraraya gelerek anlamlı ve faydalı bir bütünlük oluşturmasının imkansız olduğunu ve bunu beklemenin de akıl dışı bir davranış olacağını herkes zorunlu olarak bilir. O halde insanın kendi varlığının da maddi unsurlarının tesadüfen, kendiliğinden biraraya gelip değişik merhalelerden geçerek oluşmasının imkansız olduğu da aşıkardır. İnsan alemdeki var olan şeyleri ilmi ve hikmeti ile sanatkarane düzenlerken, sanat eseri olan bedeninin de bir Yüce Sanatkar tarafından düzenlendiğini anlar. Böylece, Eş'arî'ye

---

<sup>9</sup> el-Hac, 22/5; el-Mü'minûn, 23/14; Gâfir, 40/67; el-Kıyâme, 75/38.

<sup>10</sup> Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib*, Ankara 1995, s.75.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 2.

göre insan kendisinin alemde var olan diğer varlıklar üzerindeki tasarrufundan hareketle Allah'ın nefsi üzerindeki tasarruf ve tedbirini idrak eder.

Eş'ari'nin Kitâbu'l-Lum'a'da Allah'ın varlığını istidlalde kullandığı bu tür delillerin kelimacılar ve filozoflar tarafından da kullanılan “gaye ve nizam” deliline ya da “hüdü” deliline benzetilmesi mümkün olmakla birlikte onun istidlal tarzı ve seçtiği örnekler teorik kavramları<sup>12</sup> değil müşahede alanındaki varlıkları delillerinde temel aldığı göstermektedir. Bu tarz bir istidlalin de Kur'an'ın metodu olduğu açıktır. Diğer taraftan Allah'ın sıfatları konusunda da İmam Eş'ari'nin buna benzer bir yol izlediğini görmekteyiz.

## **II. Allah'ın Sıfatları**

### **a. Allah'ın Birliği**

Allah'ın sıfatları konusunda genel olarak kelimada Allah'ın birliği ve ilim sıfatı one çıkarılmıştır. Biz de burada örnek seçerken bu iki sıfat ile ilgili istidlalleri ele alacağız. Tevhid sıfatının öncelenmesi İslam Dini'nin bir “Tevhid Dini” olarak adlandırılmasından olabilir. İlim sıfatı ise şöyle ya da böyle diğer bütün sıfatların dayanağıdır.

Yukarıda ele alınan örnekler ve Eş'ari'nin eserinde zikrettiği diğer delillerle, alemin yaratıcıya ihtiyacı olduğu kesin olarak ispat edildikten sonra; ikinci adım bu yaratıcının tek olduğunun gösterilmesidir. Aslında alemin yaratıcısının varlığını kabul ettikten sonra O'nun birliği karmaşık istidlallere muhtaç olmayacak kadar açıktır. Bu nedenle İmam alemin yaratıcısının var olduğunu ispat etmek için kullandığı anlaşılır ve sade üslubunu burada da sürdürmektedir. Birazdan işaret edeceğimiz gibi bu meselenin çözümünde de Eş'ari Kur'an ayetlerini takip etmektedir.

---

<sup>12</sup> Teorik kavramların istidlalde nasıl kullanıldığı ve bunun anlaşılabilirliğe etkileri için bkz.: Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 16-17; Cuveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 17; Ebû Mu'in en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Ankara 1993, c. I, s. 62 .

Birden fazla yaratıcının var olması durumunda alemin var olması imkansızdır. Eş'arı bu iddiayı şöyle delillendirir:

*“Eğer eşyanın iki sanii olsaydı, onların tedbiri belli bir düzen içerisinde ve hikmet üzere olamazdı. Diğer yandan onlardan birisinin ya da ikisinin de aciz olması gerekirdi. Çünkü onlardan birisi herhangi bir insana hayat vermeyi, diğeri de onu öldürmeyi irade ederse; bu durumda ya birisinin ya da ikisinin de iradesinin gerçekleşmesi gerekecektir. İkisinin de istediğinin olması alken muhaldir. Çünkü bir ferdin aynı anda hem diri hem de ölü olması imkansızdır. Birisinin muradının gerçekleşmesi durumunda ise, istediğini yerine getiremeyen acizdir. iradesi gerçekleşmeyen aciz varlık ise ilah olamaz. Bu da alemin yaratıcısının tek olduğunu açıkça göstermektedir.”<sup>13</sup>*

Allah'ın birliği konusunda burada ele alınan akıl yürütme neredeyse bütün kelimciler tarafından kullanılmıştır.<sup>14</sup> Bunun gerekçesi olarak, Eş'arı'nın de bu sözlerinin akabinde işaret ettiği gibi, buradaki akıl yürütmenin daima Enbiya suresi 22. ayete dayandırılmış olmasını gösterebiliriz. Ayette “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı yer ve gök fesada uğrardı” buyurulmaktadır. Eş'arı ayeti hem zikrederek ve hem de kelimcilerin daha sonra takip ettikleri gibi bir şekilde açıklayarak Allah'ın vahdaniyet sıfatını ispat etmeye çalışıyor.

Ayet alemdeki nizamın varlığının ve devamının ancak ilahın bir olmasıyla mümkün olduğunu söylemektedir. Eş'arı buradan hareketle birden fazla ilah bulunması durumunda, alemin var olmasının imkansızlığını ve nizamın bozulmasının gerekçesini her ilahın, uluhiyetin gereği olarak, iradesini gerçekleştirmek zorunda olmasına bağlamaktadır. Çünkü iki ilahın olması durumunda alemdeki ahenk ve düzen bozulacaktır.

---

<sup>13</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arı, *Kitâbu'l-Lum'a*, s.6-7.

<sup>14</sup> Örnek olarak Bkz.: Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 19-23; Cuveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 52 vd.; Ebû Mu'in en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 109.

Aynı sıfatın ispatı sadedinde İmam Mâturidî'nin de bazı farklılıklarla bu akıl yürütmeyi takip ettiğini görmekteyiz. Önce Allah'ın bir olduğunun sem'î, akli ve alemin şahadeti olmak üzere üç ayrı yoldan ispat edilebileceğine işaret eden İmam Maturidi kelimenin tahlili ile yola çıkar ve alemde hiçbir kişinin ikinci veya diğer ilahlardan haber vermediğini söyleyerek bunun ancak bir vesvese olduğunu ifade eder. Çünkü eğer bir başka ilah olsaydı o da mucizelerle desteklenmiş peygamberler ve kitaplar gönderirdi.

İmam Maturidi bunları belirttikten sonra Eş'arî kullandığı istidlali ele alır, ancak onun üzerinde durduğu iradenin çakışması dolayısıyla alemde meydana gelecek karışıklık değil daha ziyade kudreti gerçekleşmeyen varlığın acizliği üzerine kurulmuştur.<sup>15</sup> Diğer yandan Eş'arî'nin de işaret ettiği gibi alemdeki düzen ve intizamın tek bir sünnetin eseri olduğu hakikatini ele alarak meseleye akli izahlar getirir. Akabinde Eş'arî'nin burada ele almadığı, Allah'ın birliği konusunda işaret edilmesi gereken, benzersizliğini de, sayıca tek olmakla birlikte kendine özgü varlık olması açısından ele alır.<sup>16</sup> Eş'arî ise, Allah'ın mahlukata benzemediğini bir oluşundan ayrı bir konu olarak ele almış, birliği ve benzersizliği arasında irtibat kurmamıştır. Tamamen ayetlere dayalı olarak meseleyi ele almış olmasına rağmen Allah'ın benzerinin olmadığını ifade eden ayetleri yaratılmışlara benzemediği şeklinde anlayarak bu yönde akıl yürütmüştür. Bu konuda ise “hadis” ve “mümkün” kavramlarını kullanmıştır.<sup>17</sup>

Burada Eş'arî Allah'ın bir olmasını ele alırken bunu yalnızca bir açıdan yorumlamıştır. Halbuki İslam düşünürleri Allah'ın Birliği meselesinde O'nunu sayıca tek olması yanında, mürekkep olmaması, kendine özgü bir varlık olması, sıfatlarının hiçbir varlığın sıfatlarına benzememesi gibi çeşitli özelliklerini de konuya dahil etmektedirler. İslam inancında Allah'ın bir olduğu gibi birçok isminin de olduğu kabul edilmektedir. Kalam alimleri, Allah'a Kur'an ve

---

<sup>15</sup> Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 19-21.

<sup>16</sup> Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 23.

<sup>17</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 6.

hadislerde izafe edilen ve bunlarla Allah'ın çokça zikredilmesi istenilen isimlerin var olabilmesi için bu isimlerin delalet ettiği vasıfların da bulunması gerektiği konusunda önemli ihtilaflara düşmüşlerdir. Allah'ın sıfatlarının varlığı Ehl-i Sünnet kelamının en çok önem verdiği konulardan birisidir. Eş'arî de sıfatların ispatı konusunda ilim sıfatına öncelik vermektedir.

### **b. Allah'ın İlmî**

Öncelikle bu sıfat ile ilgili inancı şöyle kısaca ele alalım: İslam inancında Allah'ın bilgisi ezeli yani başlangıcı olmayan, bir bilgidir. Bu tür bir bilgi sadece Yaratıcı olan Allah'a mahsustur. Allah bu bilgiyle ezelde muttasıf olduğundan dolayı o diğer varlıkların bilgisine benzemez. Bu bilgiyi "*mutlak ilim*" diye isimlendirmek de mümkündür.<sup>18</sup> Bu kavram İlahi bilgi için bir sınır, bir tahdid olmadığını, şartlarla kayıtlı bulunmadığını ve de aynı zamanda kesin bir bilgi olduğunu ifade etmektedir.

Allah'ın bilgisi sonradan olamaz. Mesela biz yarını ancak yarından sonra bilebiliriz. Halbuki Kadim bilgi onu olmadan önce bilir. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Hadis bilgi vakıa ile kayıtlı olduğundan , belirli bir vakıa ile ilgili bilgi ancak o vakıanın vukuundan sonra vücuda gelebilir. Halbuki Kadim bilgi vakıaya bağlı olmadığından ve ezeli olduğundan dolayı oluşu önceden kesin ve zaruri olarak bilir.<sup>19</sup>

İlahi Bilgi, beşeri bilgide olduğu gibi, iktisabi bir bilgi olmadığından dolayı zamana, mekana ve sebebe bağlı bir bilgi olmakla vasıflandırılmaz. Zira bu tür bilgide esas olan değişmedir. Değişme ve yeniden oluşum ise bilgiden önce bilinen şeyle ilgili bir cehaletin varlığını tasavvur etmeyi iktiza eder. Halbuki uluhiyet hiçbir yönden noksan ifade etmeyecek olan, kemal manasında olan bir sıfatla ancak tavsif edilebilir. Cehl ise apaçık bir noksanlık olduğundan dolayı,

---

<sup>18</sup> Pezdevî, *Usûlu'd- Dîn*, s. 10.

<sup>19</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne*, s. 12; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. 1, s. 257. Mu'tezile de Allah'ın ezelde bilici olduğunu kabul eder, ancak bir ilimle değil zatından dolayı bilir. (bkz. Ebu'l- Hüseyin el-Hayyat, *Kitâbu'l-İntisar*, Beyrut 1957, s. 50.)

İlahi Zat'a cehlin izafe edilmesi muhaldir.<sup>20</sup> Allah, insanların görmedikleri, onlar için gayb ifade eden şeyleri<sup>21</sup> hatta insanların kalbinden geçenleri de bilir.<sup>22</sup> Kadim olan İlahi bilgi, gizli- açık, olmuş veya olacak her şeye taalluk eder..

İlahi bilgi'nin eşyaya nisbeti diğer sıfatlarda da olduğu gibi kelimacılar tarafından taalluk olarak isimlendirilir. İlahi bilginin faal bir sebep mi, yoksa mef'ul bir mana mı olduğu veya bu iki şıkkın dışında farklı bir statünün imkanını, ayrıca objelerine ontolojik bir tesirinin olup olmadığı gibi problemler burada bizi ilgilendirmemektedir. Burada biz ilahi sıfatlar hakkındaki inanca örnek olması açısından ilim sıfatı hakkında kısaca bilgi vermeye çalışmaktayız. Bilindiği gibi; İslam tefekkür tarihinde yaratılmış alem ile Yaratıcı arasında nasıl bir ilişki vardır sorusunun cevabı ile ilgili değişik ekollerin görüşlerinin şeklini tayin eden ve en çok üzerinde tartışılan husus İlahi bilgidir. Diğer ilahi sıfatlarla ilgili bütün tartışmalar ilim sıfatına irca edilebilir.

Burada bizim gördüğümüz kadarıyla umumi olarak sünni kelimacılar İlahi bilgiyi bir aktif sıfat olarak ele almamaktadırlar.<sup>23</sup> İlim sıfatı fiili değil zati sıfatlardandır. Bu durumda zati olan diğer sıfatlar için örnek olarak alınabilir. O var olacak şeyi bilmektedir, ama bu bilgi sadece bilgi olduğundan dolayı mahiyeti icabı varlığı gerektirmemektedir. Bu tarife göre, bilgide esas olan pasif bir ihatadan ibaret olan taalluktur.<sup>24</sup>

Filhakika Kur'an'da İlahi Bilgi ile ilgili ayetlerde, bu tür bilginin, varlığı gerektirdiğine dair bir işaret bulunmamakta ve aktif bir sıfat olmaktan öte var olan ve olacakları ihata eden bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Gerçi Kur'an İlahi bilginin mahiyeti veya Allah'ın ezeli İlmi diye bir kavram getirmiş değildir. Ancak Allah'ın bilinmesi mümkün olan her şeyi bildiğini, gizli ve aşikar her şeyden haberdar

---

<sup>20</sup> Eş'ari, *Kitâbu'l-İbâne*, s.12; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. 1, s. 258.

<sup>21</sup> En'am, 6/59.

<sup>22</sup> En'am, 6/3.

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, s. 66; Şehrestani, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 239.

<sup>24</sup> Şehrestani, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 239.



olduğunu beyan etmektedir.<sup>25</sup> Gelecekte olacak şeyleri de Allah'ın apaçık bildiği Kur'an ayetleriyle sabittir. O olacak şeyleri olmadan önce bilir.<sup>26</sup> Mesela Allah'ın gelecekte haberler vermesi, geçmiş peygamberleridaha onların zamanında,gelecek olan bir peygamberle müjdelemiş olması, vb. vakıalar bildiren ayetler bu anlamda zikredilebilir.<sup>27</sup>

Allah'ın bilgisi hakkında temel inançlara kısaca göz attıktan sonra Eş'arî'nin bu sıfatı nasıl temellendirdiği problemini ele alabiliriz.

Eş'arî meseleye iki ayrı açıdan bakmaktadır. Öncelikle Allah'ın bütün sıfatları gibi ilim sıfatının varlığı ispat edilmekte daha sonra ise sıfatların ezeliyeti problemi işlenmektedir. Eş'arî'ye göre, Alim, Kadir, Hayy gibi isimlerin Allah'a izafe edilebilmesi için bu isimlerin delalet ettikleri sıfatların öncelikle Allah'ta bulunması gerekmektedir. O İlâhi isimlerin mevcudiyetini İlâhi sıfatların mevcudiyetine bağlamaktadır ki, bu görüş, onun terk ettiği Mu'tezile ekolünün görüşüne tamamen aykırıdır. İsimlerin sıfatları gerektirdiği konusu Eş'arî'de tartışılmayacak kadar açık-seçik ortaya konulmuştur. Bütün sıfatların varlığını ispat için de ilim sıfatını öne çıkarmaktadır.

Eş'arî'nin ilim sıfatının isbatında yine Kur'an'ı takip ettiğini söylemek mümkündür:

*“Muhkem olan fiiller ancak alim olan bir zattan muntazam bir hikmetle meydana gelir. Aynı şekilde dokumacılar ince bir sanatla ipeği işlerken, bunu yapmayı bilmeyen ya da iyi yapamayan birisi için bu sanatı icra etmek mümkün değildir. Hem Allah'ın insana verdiği hayat, işitme, görme gibi özellikler; bunların organları ve yeme, içme organları gibi organlardaki mükemmelliğe, kainata ve onda bulunan güneş, ay ve yıldızların*

---

<sup>25</sup> Mesela bkz.: En'am, 6/59, Hac, 22/70,76; Furkan, 25/6; Neml, 27/65-74; vb.

<sup>26</sup> Lokman, 31/34.

<sup>27</sup> İmam Eş'arî, Allah'ın olacak şeylerle ilgili bilgisi hususunda bu tür ayetleri delil olarak takdim etmektedir. bkz.: Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne*, s. 40-41.

## *Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı*

*yörüngelerine baktığımız zaman bunların hepsini yapanın söylediğimiz gibi her şeyi kemaliyle bildiğine delalet ettiğini görürüz. Hikmetli işlerin alim olmayan, cahilden sadır olması mümkün olsaydı, cansızların ve cahillerin de hikmetli fiiller yaptığını kabul etmemiz gerekirdi. Bunun muhal olması hikmetli sanatların ancak alim bir zattan sadır olduğunun delilidir.*<sup>28</sup>

Allah'ın varlığını ispat ederken izlediği metodun bir benzerini Eş'arî'nin burada da ele aldığını görmekteyiz. O daha önce de yaptığı gibi düzenli fiillerin ve hikmetli işlerin bir sanatkarın varlığına işaret ettiği, aynı zamanda sanatkarın alim olduğuna da işaret ettiğini söylemektedir. Eş'arî insan ve sanatları ile Allah ve yaratması arasında bir analogi yapmaya çalışmaktadır. Bilindiği gibi mütekaddimûn kelimeleri tarafından sıklıkla kullanılan, temelde Kur'an'a dayanan ve "delaletü'ş-şahid ale'l-gaib" olarak isimlendirilen temsili anlatım metodu, inancın dile getirilmesinde en kolay ifade edilebilen ve en anlaşılır yoldur. Eş'arî'nin burada insandan sadır olan düzenli, hikmetli ve bir sanat bilgisine ihtiyaç gösteren fiillerin (dokumacılık, inşaat vb.) onu yapan kişinin bu işler hakkında alim olduğunu gösterdiğini ileri sürerek; alemdeki bunca hikmetli işleri (insanın yaratılması, güneş, ay ve yıldızların muntazam yörüngeleri ve şaşmaz düzen) yapan Allah'ın da ilim sahibi olduğunu ispat etmektedir. İpeği işlemek için nasıl ki bilgi gerekiyorsa kainattaki muntazam işleyiş de hikmet ve ilim sahibi bir Yaratıcı'yı gerektirir.

Eş'arî İlim sıfatını ispat ettikten sonra genel olarak diğer sıfatları da aynı tarzda işlemekte, temel olarak aldığı ilim sıfatına dayanmaktadır. Ancak sem', basar gibi biraz daha antropomorfik vasıflar söz konusu olduğunda temsili anlatımı terk ettiği görülmektedir. Bütün sıfatların ezeli olduğunu kabulde de hayat sahibi bir varlığın kemal sıfatlardan mahrum olması durumunda mükemmel olamayacağı tezinden hareket etmektedir. Allah'ın vasıflarının ezeli olmadığını iddia etmenin uluhiyetin mutlak mükemmelliği ile bağdaşmayacağını söylemektedir.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 10.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 11.

## **Sonuç**

Eş'arî'nin Kitâbu'l-Lum'a adlı eserinden hareketle onun Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili birkaç delilini ele aldığımız bu çalışmada önceden tahmin ettiğimiz gibi, daha sonraki kelamcılarının tamamen nazari kavramlara dayanan tahlilleri yerine Kur'an ayetlerini takip eden, çoğu zaman da istidlalini bir ya da birkaç ayetle nihayetlendiren bir yol izlediğini gördük. Çoğunlukla Kur'an'da var olana temsili anlatım Eş'arî'nin takip ettiği metot olarak önümüze çıkmaktadır. Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi yorumları yerine genel olarak Müslüman toplumun kabul edebileceği ve anlamakta fazla zorlanmayacağı bir ifade tarzı takip etmektedir, Eş'arî. Buna rağmen bazı durumlarda mesele gerektirdiğinde tenzihi açıklamalarda da bulunduğunu müşahede etmekteyiz. Ancak sonraki eşarî kelamcılarının sıkça başvurduğu felsefi izah ve kavramlara pek fazla yer vermediği de açıktır.

*Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı*

## **KLASİK DÖNEM CEZA KANUNNÂMELERİ BAĞLAMINDA OSMANLI HUKÛKUNUN ŞER'İLİĞİ ÜZERİNE**

Doç. Dr. Nasi ASLAN\*

Gerek Batı'da ve gerekse Ülkemizde Osmanlı Hukûkunun şer'îliği üzerine bir çok yazılar kaleme alındı. Özellikle 1999 Yılı 700. Kuruluş yıldönümü münasebetiyle Osmanlı devlet ve toplum yapısı kültür, sanat ve siyaset gibi pek çok düzlemde ele alındığı gibi din ve hukuk bağlamında konuyla ilgili bir çok değerlendirmeler yapılmıştır. Yöntem, bilgi eksikliği ve yaklaşım farklılığından kaynaklanan bir kısım nedenlerden dolayı bu değerlendirmelerin bazıları çok sığ kalmış, diğer bazıları ise dönemin tarihsel ve toplumsal olgularını göz ardı ederek çağımıza hâkim olan değer ve yargılarla adeta o dönemi sorgulamaya kadar varabilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili serdedilen bir kısım mülâhazalar din karşıtlığı ve hamâset eksenli olup bunlar da “savunmacı” ve “ön yargılı” sübjektif iki ana eğilim şeklinde tezâhür etmektedir. Savunmacı eğilim, Osmanlı devlet adamlarının, toplumun sorunlarını çözmeye yönelik kanunnâmeler şeklindeki düzenlemelerini içtihadî hükümler yerine, İslâm hukûku olarak algılamış; ön yargılı eğilim ise bu düzenlemelerin özellikle kanunnâmelerde yer alan hükümlerin, Kur'an ve Sünnette yer almadığını öne sürerek Osmanlılarda dinden bağımsız örfî bir hukukun gelişip ortaya çıktığı tezini savunmaya çalışmıştır. Yapılan bu değerlendirmelerin tamamını bir makale çerçevesinde ele almaya imkan yoktur. Bu husus ayrı bir araştırma konusu olup, bundan dolayı biz burada konu ile ilgili iddialar ve yapılan değerlendirmeler içerisinde, sağlıklı

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukûku Anabilim Dalı.

bulmadığımız noktaları tespit ederek bunu İslâm fihkî açısından analiz etmeye çalışacağız. Neticede meseleye dair son sözü söyleme iddiasında da değiliz. Çünkü Osmanlı kânunnâmelerinin yayınlanması teorik açıdan bir fikir verse de, tatbikatı yansıtan şer'îye sicilleri üzerindeki kısmî çalışmalar sonuca ulaştırmada henüz yeterli gözükmemektedir.

Bu çalışmamızda Fâtih devrine atıfta bulunmakla beraber kânunnâmelerle ilgili vereceğimiz kesitleri daha çok tartışmalara odak olan Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman devri ile sınırlı tutmaya çalışacağız. Uygulamaya dair örnekleri ise belli bir dönemle sınırlamayacağız.

Burada konuya geçmeden önce Osmanlı Hukûku'nun menşeiini oluşturan İslâm hukûkunun kaynaklarından ve değişik zaman ve mekanlardaki tatbik kâbiliyetinden kısaca bahsetmek istiyoruz. Bilindiği üzere İslâm hukûkunun dört aslî kaynağı vardır bunlar; Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu dört aslî kaynak üzerinde sünnî mezhepler ittifak halindedir. Bunların yanında mesâlih-i mürsele<sup>1</sup>, istihsân<sup>2</sup>, örf<sup>3</sup>, sedd-i zerâyî<sup>4</sup>, istishâb<sup>5</sup> ve buna bağlı olarak ibâhe-i asliyye<sup>6</sup> prensibi gibi fer'î deliller de vardır. Her mezhep kendi sistemine uygun düşen bu

---

<sup>1</sup> Mesâlih-i mursele: Kur'an ve Sünnette muteber olup olmadığına dair leh ve aleyhinde delil bulunmayan serbest bırakılmış maslahatlar (kamu yararı)dır. Bkz. Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., IV, 394.

<sup>2</sup> İstihsan: Müctehidin bir meselede daha kuvvetli gördüğü bir gerekçeden dolayı o meselenin benzerlerine uyguladığı genel kuraldan ayrılarak başka bir hüküm vermesidir. Bkz. Pezdevî, Fâhru'l-İslâm, *Usûlu Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, IV, 7-10; Sadru's-Şeria, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 81-82.

<sup>3</sup> Örf: İnsanlar arasında yapılagelen ve terkedilmesi durumunda toplumu sıkıntıya sokan teâmül ve sözlü geleneklerdir. Örfün muteber bir delil olabilmesi için Kur'an ve Sünnetteki naslara aykırı düşmemesi gerekir. Bkz. Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fikh*, Kahire, ty., s. 89; Fahrettin Atar, *Fikh Usûlü*, İstanbul, 1992, s. 87.

<sup>4</sup> Sedd-i zerâyî: Kötülüğe götüren yolların kapatılması ve bu tür vasıtaların yasaklanmasıdır. Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikh*, Dersaâdet, İstanbul, ty., s. 245; Atar, a.g.e., s. 99.

<sup>5</sup> İstishâb: Aksine bir delil bulunmadıkça mevcut durumun olduğu hal üzere devam etmesi ilkesidir. Bkz. el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut, 1989, II, 609-613; Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, T. D. V. Yayınları, Ankara, 1996, s. 217, 221.

<sup>6</sup> Yasaklayıcı delil bulunmadıkça eşyadan faydalanmanın ve haramlığı bilinmeyen hususlarda aslolanın mübah olması prensibi.

ferî delillerden birini veya birkaçını kullanarak kıyas haricinde de bir içtihat tarzını geliştirmiştir. Bu bağlamda Mâlikîler maslahat prensibine sıkça başvururken, Hanefîler maslahatı gözetmekle beraber örfî dayalı istihsân'a daha çok itibar etmişlerdir.

Kur'ân ve Sünnette yer alan nass (hüküm ve kural)lar sınırlı olaylar ise sınırsız olduğundan, nasslarda hükmü bulunmayan olayların çözümünde illet birliği (benzerlik) ve lafzî yorumlardan hareketle çözümler bulunmuş ve bu daha çok kıyas şeklinde tezahür etmiştir. Bu tür teke tek cüz'î ve tafsîlî delillerden hareketle verilen hükümler, genişletme anlamında şer'î (dine uygun) olarak telakkî edilmiştir. Ayet ve hadislerden bu şekilde birebir çıkarılan hükümler şer'î olduğu gibi; Kur'ân ve Sünnetin bütünlüğünden ve bu iki kaynaktaki çerçeve hükümlerden hareketle yapılan içtihatlar ve varılan neticeler de aynı şekilde şer'îdir.<sup>7</sup> Bu sebeple, verilen bir hükmün ya da yapılan bir eylemin şer'î olması, onun birebir Kur'ân ve Sünnette yer almasını gerektirmez. Bu bağlamda bir iş, bir eylem ya da bir tasarrufun makâsîdu's-şerîa<sup>8</sup> (İslâm'ın gözettiği amaçlar)'ya uygun olması onun şer'îliği için yeterlidir. Bu, Osmanlı Hukûku ile değerlendirmelerde de önemli bir ölçüt olabilir.

Makâsîdu's-şerîa (gaye) açısından yapılan yorum ve içtihatlar, sonuçta Hz. Peygamber tarafından teşvik edilen içtihadın kapsamındadır. Çünkü Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken aralarında şöyle bir konuşma geçmişti.

- *Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?*
- *Allah'ın kitabındakine göre.*
- *Allah'ın kitabında bulamazsan?*
- *Rasulullah'ın sünnetine göre.*

---

<sup>7</sup> Hayreddin Karaman, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", *İslâm Gelenek ve Yenileşme*, İSAM, İstanbul, 1996, s. 31, 35.

<sup>8</sup> İslâm Hukukunun gözettiği beş temel amaç; dini korumak, canı korumak, akli korumak, nesli korumak, malı korumak gibi önceliklerdir. Konu ilgili daha fazla bilgi için bkz. Şâtubî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, yy., ty., II, 2-4.

- Allah'ın kitabında ve Rasulullahın sünnetinde de bulamazsan?

- Kendi görüşüme göre içtihat ederim ve vazgeçmem (davayı hükümsüz bırakmam).

Hız. Peygamber bu cevabı alınca eliyle onun göğsüne vurarak:

- Peygamberinin elçisini, peygamberinin hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.<sup>9</sup>

Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere Muaz b. Cebel "içtihat ederim" dediğinde Hız. Peygamber, bunu onaylayıp hüküm vermede içtihatı bir esas olarak kabul ettiği gibi; yapılacak içtihatın şekliyle ilgili herhangi bir sınırlandırmaya da gitmemiştir. Bu durumda içtihat kıyas şeklinde olabileceği gibi istihsan, maslahat, örf ve sedd-i zerâyî gibi esaslara dayalı da olabilir.<sup>10</sup> Böylece içtihatın İslâm hukûkunda şer'î bir kaynak olduğunu hatırlattıktan sonra, usulüne uygun bir şekilde yapılan içtihat<sup>11</sup> ve böyle bir içtihadı dayalı olarak verilen hüküm ve yapılan tasarrufların da şer'î olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ön bilgidен sonra Osmanlı Hukûkuyla ilgili değerlendirmelere geçebiliriz. Osmanlı Hukûkunun şer'î olmadığına dair iddiaları iki ana noktada toplamak mümkündür:

1- Osmanlılarda şer'î ve örfî iki ayrı hukuk sistemi mevcut olup şer'î hukuk, dînî hukuka göre hüküm veren kadılara tevdi edilmiştir; örfî hukuk ise dînî hukuktan bağımsız bir hukuk olup muvakkat kânunnâmelere dayanır ve o bölge vâlisinin sorumluluğundadır.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ebû Davûd, *Akdiye*, 11; Tirmizî, *Ahkam*, 3; İbn Mâce, *Menâsik*, 38.

<sup>10</sup> İctihadın yapılış şekliyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, s. 14-24; 128-147.

<sup>11</sup> Aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu birçok âlime göre, hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı şer'î-amelî konularda şartlarına uygun yapılan her icthad doğru olarak kabul edilir, ve bu şekilde icthad eden her müctehid de zann-ı gâlibine göre isâbet etmiş sayılır. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Fikr, yy., ty., II, 363-365.

<sup>12</sup> Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kânun ve Şeriat" çev. Selahaddin Eroğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 26, Ankara, 1983, s. 634; Ö. Lütfî Barkan, "Türkiye'de Sultanların Teşriî Sifat ve Salahiyetleri ve Kanunnâmeler", *İ.Ü.H.F.M.*, Sayı: 11, İstanbul, 1947, s. 718.



2- Özellikle II. Mehmet (Fâtih), Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman'ın saltanat yıllarında tanzim edilen kanunlar teorik ve pratik birçok açıdan şeriata muhaliftir.<sup>13</sup>

Birinci iddiaya ilişkin olarak; yukarıda da belirttiğimiz gibi örf ve âdet Kur'an ve sünnete ters düşmemek kaydıyla İslâm hukûkunda teşrî bir kaynak olarak kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Kur'an'da buna işaret eden pek çok âyet mevcuttur: "Af yolunu tut, örfü emret, cahillere kulak asma"<sup>15</sup> mealindeki âyet konuyla doğrudan ilgili olup ayrıca Kur'ân'da 38 yerde tekrarlanan ma'rûf kelimesi de örf kapsamında değerlendirilebilir.<sup>16</sup>

Örf, şeklî bir delilden ziyade pratikte daha çok istihsan ve ıstıslah aracılığı ile fonksiyon icra etmiştir.<sup>17</sup> İslâmiyet, cahiliye döneminde cari olan ve akl-ı selime, hak ve hakkaniyete ters düşmeyen birçok *ticarî ve medenî akdi* olduğu gibi kabul etmiştir.<sup>18</sup> Daha sonraki Müslüman devletler de kendi toplumlarında teâmül haline gelen örf ve âdetleri dinin bir hükmü ile açıkça çelişmediği ve bir maslahat sağladığı sürece muteber olarak kabul etmişlerdir. Bu şekilde örfeye dayalı verilen hükümlerin, İslâm hukuk sisteminin bir ürünü olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Şayet örf ve âdete dayalı uygulamalar bir âyet veya hadisin hükmü ile çelişir, uzlaştırılmaları da mümkün olmazsa İslâm Hukukçularının ittifakı ile

---

<sup>13</sup> M. Fuad Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 4; Krş. Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", *A.Ü.H.F.M.*, Cilt: III, Sayı:1, İstanbul, 1946, s. 126.

<sup>14</sup> Örfün Şer'î kaynak değerine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Selahaddin Kıyıcı, *İslâm Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 125-135; Karaman, "Adet" mad. *D.İ.A.*, İstanbul, 1988, I, 369.

<sup>15</sup> A'raf, 7/199.

<sup>16</sup> Örnek olarak bkz. Bakara, 2/178; 233; 236; 241; Nîsâ, 4/6; 5; 25.

<sup>17</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakim'in Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, İstanbul, 1986, s. 45.

<sup>18</sup> Buna dair örnekler için fıkıh usulü (İslâm Hukuk Metodolojisi) kitaplarının, istihsan, mesâlih-i mürsele ve örf bahislerine müracaat edilebilir.

muteber değildir. Bu tür örf ve âdetlere bina edilen hükümler fakihler tarafından din dışı telakki edilirler.<sup>19</sup>

Örf ve âdet, vahiy döneminde İslâm hukûkunun birçok hükmünün vaz’ında etkin olduğu gibi, daha sonraları da ictihâdî hükümlerin teşekkülünde, hukukun uygulanması ve yorumlanmasında da etkin olmuştur. Mecelle’de konuyla ilgili şu hükümler yer almaktadır: “*Adet muhakkemdir*” (mad. 36); “*Nâsın isti’mâli (insanların teâmül ve adeti) bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur*”(mad. 37); “*Adeten mümteni olan şey hakikaten mümteni gibidir*” (mad. 38); “*Adetin delaletiyle mânây-ı hakikî terkolunur*” (mad. 40); “*Örfen ma’rûf olan şey şart kılınmış gibidir*” (mad. 41); “*Örf ile ta’yîn nass ile ta’yîn gibidir*” (mad. 45.) Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere toplum ihtiyaçlarını ifade eden örf ve âdetler İslâm hukukçularınca bir sosyal gerçek olarak kabul edilmiştir. Böyle olunca örf ve âdete dayalı hüküm ve uygulamaları İslâm hukûkuna zıt ve ondan bağımsız bir hukuk sistemiymiş gibi göstermenin<sup>20</sup> tutarlı bir yaklaşım olmadığı ortadadır.

Mehmet Akif Aydın’a göre; örfî hukuk, temelinde kısmen örf ve âdet olsa da esas itibarıyla padişahın, cemiyetin hayrı için şeriata boş bıraktığı alanlarda sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunları kapsar. Yine ona göre, Emevîler’le başlayan ve ondan sonra da devam eden hükümdarlık idaresinin ortaya koyduğu fiilî durum karşısında İslâm hukukçuları, kamu hukuku alanında çalışma imkanı bulamamışlar, dolayısıyla bu alan padişahların irade ve fermanlarıyla şekillenen pozitif hukuk sahası haline dönüşmüştür. Aydın, örfî hukukun sadece İslâm hukukçularının mesaileri dışında meydana gelmesi sebebiyle İslâm hukûkuna aykırı kabul edilemeyeceğini belirtir. Keza Aydın’a göre, örfî hukukun şer’î hukuka ters düşmesi için onun dışında meydana gelmesi yetmeyip onun hükmünü

---

<sup>19</sup> Karaman “Adet” mad., *D. İ. A.*, I, 370.

<sup>20</sup> I. Goldziher, “Adet” mad. *İ. A.*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1978, I, 137; Fuad Köprülü de Örfî kaza müesseselerinin şeriata değil doğrudan doğruya devlet otoritesine dayandığını belirterek aynı kanaati paylaşmaktadır. Bkz. Köprülü, “Fıkıh” mad., *İ. A.*, IV, 615.

değiştiren veya onu ortadan kaldıran esaslar getirmiş olması gerekmektedir<sup>21</sup> ki biz de bu görüşe katılıyoruz.

Joseph Schacht da, Osmanlılar'da başlangıçta örfî bir takım uygulamaların olduğunu belirtmekle beraber, XVI. Yüzyıldan itibaren ulemânın, sünnî İslâmı hakim kıldığını, Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman başta olmak üzere Osmanlı sultanlarının şer'î hukuku uygulamada Abbâsî halifelerinden daha samimi olduklarını belirtmektedir. O'na göre Osmanlılar adaletin tevziini tamamen şeriata dayandırmışlardır. Hatta Schacht, icrâ gücünü elinde tutan ve kendilerine *ehl-i örf* denilen *subaşı* vb. idarecilerin kadı'nın emrinde çalıştıklarını kabul etmektedir.<sup>22</sup>

İslâm, maslahata dayalı olarak zamanla değişiklik arz edebilecek başta ceza hukuku olmak üzere anayasa, vergi ve idare hukuku gibi kamu hukukunun birçok dalında ayrıntılı düzenlemeye gitmemiştir. Bu durum diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi bilinçsiz kanun boşlukları olmayıp, Şârî (kanun koyucu-Allah)'in bilerek çözümünü içtihadı bıraktığı alandır.<sup>23</sup> İşte bu alanda ülü'l-emr'in teşriî yetkisi bulunmaktadır.<sup>24</sup> Osmanlılarda da örfî hukuk diye bilinen ve “*örf-i pâdişâhî*”, “*örf-i münîf-i sultânî*”, “*kanûn-i münîf*” gibi tabirlerle ifade edilen

---

<sup>21</sup> M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1985, s. 59-62.

<sup>22</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş (An Introduction to Islamic Law)*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1977, s. 98.

<sup>23</sup> Dönmez, *a.g.m.*, s. 41.

<sup>24</sup> Nisâ, 4/58; Ulü'l-emr şayet müctehid ise kendisi icthad eder, müctehid değilse ulemânın icthadlarından kamu yararına uygun olan birini uygulamaya koyarak bunun kanunlaşmasını ve bağlayıcı bir karakter arzetmesini sağlar. İbn Âbidîn'e göre; sultan icthadî bir konuda herhangi bir görüşün tercihi hususunda emir verse, emri icrâ olunur. Hatta sultanın aksine hareket eden kadıların bu hareketi azil sebebi sayılır. İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, İstanbul, 1984, I, 76. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi hazırlanırken onun esbâb-ı mücibe lâyihasında ülü'l-emrin yetkileri tartışılmış, bu konuda Mansûrîzâde Said şu görüşleri ileri sürmüştür: Hakkında şer'î bir hükmün olmadığı mübah veya caiz alanda ülü'l-emrin tasarruf hakkı vardır. Şeriatin yasaklamadığı şeyi yasaklayabilir. Bundan dolayı şayet ülü'l-emr, şeriatin men ettiği şeyi emrederse bu şeriata aykırıdır, eğer onun men etmediği şeyi men ederse bu şeriata aykırı değil bilakis uygundur. Bkz.: Mansûrîzâde Said, “Şeriat ve Kanun”, *Dâru'l-fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 6, İstanbul, ty., s. 532.

hukukî düzenlemeler bu esasa dayanmaktadır.<sup>25</sup> Bu tabirler İslâm hukukçularının kullandığı “*siyâset-i şer'iyye*” tabiriyle aşağı yukarı aynı anlamı ifade ederler.

Şer'î ve örfî iki ayrı hukuk sistemi neticesi ortaya çıktığı iddia edilen kazâî ikiliğe gelince; bu husus vakıya ters düşmektedir. Osmanlı sultanları kazâî ikiliğin ortaya çıkmaması için kadıyı yargı alanında tek yetkili kılmışlardır. Barkan'ın naklettiği bir kanunnâme mukaddimesinde kadı'nın kazâî hayatta tek yetkili olduğu şöylece belirtilmektedir: “...zira hükkâm-ı şer'-i mutahhar mücerred ümûr-ı şer'iyye isti'mâna münhasır değildir. Belki cemîan ümûr-ı şer'iyye ve âyin-i örfiyyede kat'-ı nizâ ve fasl-ı husûmet için mevzû ve me'mûrdurlar...”<sup>26</sup> Kanunî Sultan Süleyman Kanunnâmesi'nde de kadı'nın hükmü olmadan ehl-i örf tâifesinin hiçbir kimseyi cezalandıramayacağı açıkça ifade edilmektedir.<sup>27</sup>

İkinci iddiaya gelince; sistematik ve köklü yenilikler ihtiva eden kanunnâmelerin ilkinin oluşturduğu Fâtih kanunnâmesi biri devlet teşkilatına diğeri idare, maliye ve ceza sahalarına ait iki kanunnâmeden müteşekkildir. Bunlardan birincisi teşkilat kanunu olup, hükümetin teşekkül tarzı, hükümet erkânı, salahiyetleri, padişahla münasebetleri, rütbe ve dereceleri, terfiler, maaş ve tekâüdlükler, cezalar ve bunun gibi ahvâl-i saltanata dair hususları düzenlemektedir. Halil İnalçık, bu düzenlemelerin İslâmî esaslara değil Türk-Moğol an'anesine bağlanabileceğini belirtmektedir.<sup>28</sup> Onun, bu görüşünde aynı kanaati paylaşan Fuat Köprülü'den etkilenmesi muhtemeldir.<sup>29</sup> Yukarıda da temas ettiğimiz gibi şeriatın tanzim etmediği (“Şârî'in bilerek sustuğu”) sahada açık bir nassa muhalif olmadığı sürece *ülû'l-emr'in* kamu yararını gözeterek bulunduğu tasarruflar şeriata muhalif olmaz. Bu uygulamalar ister İslâm hukûku sisteminin içinde doğup gelişsin isterse dışardan sisteme dahil olsun farketmez. Nitekim Hz.

---

<sup>25</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 51, 52, 74.

<sup>26</sup> Barkan, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirâî Ekonomi Hukukî ve Mâlî Esasları”, *Kânunlar*, İstanbul, ty., I, XXV.

<sup>27</sup> Heyd, *Studies In Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, 1973, s. 89.

<sup>28</sup> Halil İnalçık, “Örfî-Sultânî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları” *AÜSBFD.*, Ankara, 1958, XIII, 111.

<sup>29</sup> Köprülü, *a.g.m.*, s. 23-35.

Ömer tarafından kurulan divan sistemi yabancı medeniyetlerden (Farslar model alınarak) istifade yoluyla İslâmlaştırılan müesseselerin ilk örneklerindedir.<sup>30</sup>

Diğer taraftan nişancıların da, kanun taslaklarının hazırlanmasındaki tesirleri inkar edilemez. Fâtih kanunnâmesinin hazırlanmasında büyük emeği olan nişancı Karamanlı Mehmet Paşa'nın (vezîr-i âzamlık dönemi: 1477-1481) da ulemâdan olması<sup>31</sup> kanunların hazırlanmasında şer'î esaslara riâyet edildiğine dair bir fikir verebilir. Diğer taraftan nişancıların dâhil ve sahn müderrislerinden seçildiğini biliyoruz.<sup>32</sup>

Daha önceleri de devletin birliğini tehdit eder boyutlara ulaşan taht kavgaları ve devletin âlî çıkarları için bunu önlemeyi esas alan (tecvîzinde tartışmalara odak olan) kardeş katline dair madde “*karındaşların nizâm-ı âlem için katletmek münâsibdir, ekser ulemâ dahî tecvîz etmiştir*”<sup>33</sup> şeklinde izah edilmektedir.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut, 1983, s. 26-340; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, s. 42; Mehmed Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, 1994, s. 186,206, 207.

<sup>31</sup> İnalçık, a.g.m., s. 110-113.

<sup>32</sup> Bkz. .M. Tayyib Gökbilgin, “Nişancı”, mad. *İA*, IX. s. 299-300

<sup>33</sup> İnalçık, a.g.m., s. 115; Bu hususun tarihi ve siyasi boyutlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Özcan, “Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *Tarih Dergisi*, Sayı: 33, İstanbul, 1982, s. 7-56.

<sup>34</sup> Sonraları Osmanlılarda “siyaseten katil” diye daha geniş boyutlara ulaşan bu meseleyle ilgili İslâm'da husûsî bir delil ve düzenleme yoktur. Bu hususun formel anlamda şer'î esaslara îzâhı da güç gözükmektedir. Bununla beraber, kamunun umûmî maslahatının gözetilmesinin gerekli olduğu durumlarda veya önü alınması güç bir fitne ve fesadın vukûu söz konusu olduğunda, ülü'l-emr siyaset-i şer'iyeye bağlamında daha başka türlü olağanüstü tedbirler alma hak ve yetkisine sahiptir. Ancak bu yapılırken dinin açık nassları ve genel prensipleriyle çelişilmemelidir. Bu alanda geçmişte de birçok uygulamalar olup konuyla ilgili sahabe döneminden şu örnekler zikredilebilir: Hz. Peygamberin, henüz pay edilmeden önce ganîmetten mal aşırın askeri ganîmet hissesinden mahrum etmesi; küçük çaplı hırsızlık yapanı çaldığı şeyin iki katını ödetmekle, yitiği sahibinden saklayan kimseyi de yitiğin iki katını ödetmekle cezalandırması; Hz. Ömer'in, yakışıklılığı sebebiyle kadınların aşırı ilgisini çeken Nasr b. Haccac'ın önce saçını kestirip sonra sürgüne göndermesi; kocasından boşandıktan sonra iddeti beklemeden ikinci kocaya varan kadının bu ikinci kocaya ebediyen haram olduğuna hükmetmesi; livâta eden (homoseksüel) leri Hz. Ali'nin uçurumdan attırması, yine Hz. Ali'nin kendisine “Sen Allahsın” diyen zındıkları yaktırması. Bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Beyrut, 1977, IV, 372-375; İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, Beyrut, ty., s. 20-24; Yusuf Kardâvî, *İslâm Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman,

Fâtih’in ikinci kanunu “*reâyâ*” kanunu olup bu da cezalar ve vergilere dair hükümleri düzenlemektedir. Fatih’in kanunlarının genelde kadı hükümlerine esas teşkil eden “code” mertebesine ulaşmadığına dair kanaatler de<sup>35</sup> mevcut olup bu itibarla biz konu ile ilgili pratik değerlendirmelerde bulunmak istemiyoruz.

Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın Kanunnâmelerinde yer alan ve yanlış anlaşılmaya müsait metinlerle ilgili değerlendirmeye geçmeden önce, şeyhülislâmların bu kanunnâmelerin hazırlanışındaki rollerinden bahsetmek istiyoruz.

Uriel Heyd ve Barkan gibi bazı ilim adamları kanunların hazırlanması ve geçerliliği hususunda şeyhülislâmların tasvibine ihtiyaç duyulmadığını, onların bu sahadaki otoritelerinin sanıldığından çok daha sınırlı olduğunu belirtirler. Bu ilim adamlarına göre şeyhülislâmlar en yüksek dini otorite olmalarına rağmen kendi görüşlerini sultan iradesi olmadan yürürlüğe koyamazlar<sup>36</sup> ve neticede bu görüşler istişârî olmaktan öteye gidemez. Bizce bu durum doğaldır çünkü çıkan kanunlar nasıl ki günümüzde Cumhurbaşkanı’nın onayından sonra yürürlüğe giriyorsa o dönemde de *hukûkî bir içtihat* yürütme gücünü elinde tutan sultanların emir ve iradeleriyle ancak bağlayıcı bir karakter kazanabilirdi.<sup>37</sup>

Müşavere mahiyetinde de olsa sultanların kanun ve fermanların çıkarılmasında şeyhülislâmlarla teşrîk-i mesâide buldukları bilinen bir gerçektir. İlk Şeyhülislâmlık müessesesini kuran Yavuz Sultan Selim bir fermanında “*şer’î hükümlerden kıl ucu kadar ayrılanları en şiddetli ceza ile cezalandıracağı*”<sup>38</sup>

---

İstanbul, 1997, s. 42-51. Mecelle’de yer alan “zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâss ihtiyâr olunur” (mad. 26); “zarar-ı eşedd zarar-ı ehaf ile izâle olunur” (mad.27); “iki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikab ile a’zaminin çaresine bakılır” mad. 28; “ehven’i şerreyn ihtiyâr olunur” mad.29; “def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır” (mad: 30) gibi ifadeler siyaset-i şer’iyye’ye esas teşkil edebilecek küllî prensiplerdir.

<sup>35</sup> Bkz. İnalçık, *a.g.m.*, s. 111; Krş. Heyd, *a.g.m.*, s. 648.

<sup>36</sup> Heyd, *a.g.m.*, s. 641; Barkan, *a.g.m.*, s. 720.

<sup>37</sup> Bu husus daha çok fetvâ-kaza münasebetiyle ilgili olup konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Nasi Aslan, “Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kaza Münasebeti”, *Dini Araştırmalar*, c. II, sayı 4, Ankara 1999, s. 85-100.

<sup>38</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 181.

ifade ederken onun, şeyhülislâmın fetvâsından bağımsız kalması düşünülemez.<sup>39</sup> Schacht'a göre o dönemden sonra Şeyhülislâmlık, devletin en yüksek kurumlarından birisi haline geldi ve şeyhülislâmlar devlet içerisinde İslâm hukûkuna riayet edilmesini sağlamak ve kadıların faaliyetlerini kontrol etmekle görevlendirildiler. Hatta hükümetçe yapılması düşünülen önemli işlerin şeriata uygun olup olmadığı hususu onlara danışılmaktaydı.<sup>40</sup> Bu makam Kanûnî Sultan Süleyman zamanında, ömrünün sonuna kadar (1545-1574) Şeyhülislâmlık yapan özellikle Ebussuud'un şahsında kudretinin doruğuna ulaşmıştır. Bu bağlamda Ebussuud, Osmanlı Devletinin idârî hukukunu oluşturan kanunu, şeriatla uzlaştırmayı başarmıştır.<sup>41</sup> Schacht'ın bu görüşlerine katılmakla beraber bizce en az bunlar kadar önem arzeden diğer bir husus da Ebussuud'un şer'î konularda birçok meseleyle ilgili olarak fetvâ şeklinde formüle ettiği çözümleri sultana arz ederek bunların kanunlaşmasını sağlamasıdır.<sup>42</sup> Nakit para vakfının cevazı (mad.

---

<sup>39</sup> I. Selim (1512/1520) ile Müftî Zenbilli Ali Cemâlî Efendi arasında geçen şu mesele konuyu açıklayan güzel bir örnektir: I. Selim iki grup suçlu ile ilgili siyaseten verilen ölüm cezasını uygulamak istemişti. Zenbilli Ali Efendi iki grup suçlunun toptan idam edilmesini şeriata aykırı buldu ve infaza karşı çıktı. Cezayı uygulamada ısrarlı olan Selim, Ali Efendinin devlet işlerine karıştığını iddia edince Ali Efendi, Selim'in ahiret işlerine müdahale ettiğini, endişesinin bu olduğunu ve Selim'in kurtuluşunun kararını değiştirmesinde yattığını sert bir şekilde bildirdi. Selim, Ali Efendinin bu kararlı tutumunu beğendi, Anadolu ve Rumeli kazaskerliğini birleştirip vermeyi teklif etti. Ali Efendi bunu kabul etmedi. Fakat Selim ona başka ihsanlarda bulundu. Bu örnekte olduğu gibi örfî hukuk denilen (idarî, siyasî, iktisadî ve kamu düzeniyle ilgili) umûr-ı saltanata dair alandaki yapılan tasarrufların uhrevî (diyânet) yönünün tartışılması bu sahadaki uygulamaların şer'î esasların süzgecinden geçirildiğini göstermektedir. Yapılan kanunların şer'î şerife uygunluğu konusunda İbn Kemal'in de benzer tavırlar gösterdiği bilinmektedir. Bkz. R. C. Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku*, edit Aziz el-Azme, çev. Fethi Gedikli, İstanbul ty., s. 163-164.

<sup>40</sup> Uygulamada da bu görüşü destekleyen kayıtlara rastlamak mümkündür. Mesela: Düşmana karşı ilan edilmesi düşünülen bir savaşın meşruluğu hakkında da devrin Şeyhülislâmının fetvâsı alınmaktaydı. 1712 yılında kadınlara gönderilen bir fermanda anlaşmayı bozan Rusya'ya karşı Şeyhülislâmın fetvâsı gereği seferberlik ilan edildiğini bunun için lazım gelen imdâd-ı seferiyye (savaş hazırlıkları için toplanan vergi)'nin biran önce toplanıp gönderilmesi emredilmektedir. Bkz. *Kastamonu Şer'iyye Sicilleri, 429-19 Numaralı Defter*, s.102/ blg. 150.

<sup>41</sup> Schacht, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>42</sup> Marûzat olarak bilinen bu kanun koleksiyonu için bkz. *M.T.M.*, II, 337-384; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV-I.Kısım, 35-59.

30) velî izni olmadan yapılan nikahın yasaklanması (mad. 8), mefkûd (kaybolup hayatı hakkında bilgi alınamayan) kişilerin mallarının durumu (mad. 28), kadınların Hanefî mezhebi içerisinde en güçlü görüşler (esahh-ı akvâl)'le amel etmeleri (mad. 40), isti'naf (mad. 56) ve mürûr-ı zaman (mad. 57) gibi İslâm hukûkunda önemli birçok meseleye yer veren bu kanun manzumesi bu alanda yapılan kanunlaştırma hareketinin ilk örneğini oluşturmaktadır. Ancak bu kanunlaştırma hareketinin Mecelle'ye kadar ki dönem içerisinde aynı dinamizmi gösterdiğini söylemenin güç olduğu kanaatindeyiz.

Maruzât örneğinde olduğu gibi amme nizamı ve idârî hukukla doğrudan ilgili olmayan şer'î sahada emr-i sultanî ile hukukî içtihatların kanunlaştırılması şer'î hukuk sahasında yapılan bir resmî müdahale şeklinde anlaşılmalı,<sup>43</sup> bilakis yargıda birliği ve ittıradı sağlamaya yönelik teşebbüs olarak görülmelidir. Bu husus kadı tayinlerine dair beratlarda yer alan şu ifadelerle de vurgulanmaktadır: “...beyne'l-ahâlî icrâ-yı ahkâm-ı şer'î âlî eyleyesiz...”<sup>44</sup> yani ahâlî arasında hükmettiğinizde şer'î hükümlerle hükmediniz. Bazı beratlarda kullanılan “...ahâlisi beyninde icrâ-yı ahkâm-ı şer'îyye-i nebevî ve infâz-ı evâmîr-i aliyye-i mustafavî uhde bez-i makdûr ve sa'y-i nâ-mahsûr eyleyesiz...”<sup>45</sup> gibi tabirler kadınların Kur'an ve Sünnete dayalı hükümleri -sınırlamaksızın- içtihat ederek ortaya koymaları ve verilen bu hükümlerin infazının da takipçileri olmaları istenmektedir. Yukarıdaki ifadelerde sınırsız bir içtihat yetkisi îmâ edilmekle beraber bazı beratlarda geçen Hanefî mezhebinde değişik görüşlerin bulunduğu meselelerde en

<sup>43</sup> Zira İslâm hukukçuları, İslâm devlet başkanının icthâdî bir alanda tercih yaparak yapılan icthadlardan birinin uygulanmasını emredebileceğini böyle bir emrin de kadınları bağlayıcı nitelikte olacağını ifade etmişlerdir. Bu devlet başkanının müctehid olması durumundadır. Şayet müctehid değilse icthadî konulardaki tercihleri Şeyhülislâm veya fakih müftüler yapacak, bunun müslüman toplumu bağlayıcı olması içinde sultanın onayı (emr-i âlî) gerekecektir. Bu husus mecellede de aynı şekilde düzenlenmiştir (mad.1801). İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ömer b. Abdulaziz gibi müctehid yöneticiler bu tercihleri bizzat yapmışlardır. Bkz. Hamdi Döndüren, “Bir fakih olarak Ebussuûd”, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler*, Ankara, 1998, s. 261-263.

<sup>44</sup> *Adana Şr. Sic. 6 Numaralı Defter*, s. 134/blg.131; *Harput Şr.Sic. 391 Numaralı Defter*, s. 89/blg. 291.

<sup>45</sup> *Kayserrî Şr.Sic. 81 Numaralı Defter*, s.32/blg.64.



sahihi ile<sup>46</sup> amel edileceğine dair yönlendirme diğer bir ifadeyle, kadınların sadece Hanefî mezhebinin görüşleriyle sınırlandırılmaları bir çelişki gibi gözükmektedir. Fakat bu durum hükümde birliği sağlamaya yönelik bir düşünceye dayanabilir.<sup>47</sup>

Kadınların, gerek verdikleri şer'î hükümlerin infazını murâkabe etmeleri ve gerekse kanun-ı münifi (Padişah kanunnâmelerini) uygulamalarının sultan tarafından emredilmesi –bu tasarrufların adlî değil idarî olmasından dolayı– kadınların, yargıçlıklarının yanında aynı zamanda idare adamı olmalarıyla izah edilebilir.<sup>48</sup>

Uygulamaya yönelik zikri geçen kanunlarda yer alan hükümlerin şeriata aykırı olduğuna dair iddiaya gelince, bu da kanunnâmelerde yer alan ifadelerin eksik anlaşılması veya hatalı yorumlanmasından kaynaklanabilir. Mesela: Adam öldürmeyle ilgili maddelerde kâtilin maddî durumuna göre tayin edilen para cezaları, kısas cezasının uygulanmama şartına bağlanmış olup bunlar “cürm” veya “kınlık” adı altında alınan ta'zîr cezalarıdır. Bu durum aslında her üç kanunnâmede de aynı üslup ve benzer ifadelerle anlatılmaktadır. Fatih Kanunnâmesinde: “...eğer adam öldürse yerine kısas etmeseler kan cürmi bay olub bin akçeğe dahi ziyadeye gücü yeterse dörtyüz, eğer altıyüze gücü yeterse ikiyüz akçe andan aşağı halli olursa yüz akçe, eğer fakir olursa elli akçe cürm alına...”<sup>49</sup> şeklinde, I.Selim Kanunnâmesinde ise “...eğer bir kimesne adam öldürse yerine kısas iderlerse cürm yokdur, eğer itmeseler yahut kısas lazım gelür katl olmasa ganîden dörtyüz akçe, mutavassıtu'l-hal'den ikiyüz, fakirden yüz akçe cerîme alına ziyade fakirden elli

---

<sup>46</sup> Kanunî Sultan Süleyman'ın Budun Kadılığına yaptığı atama ile ilgili beratta bununla ilgili şu ifadeler yer alır: “...buyurdum ki varub kazâ-i mezbûrda kadı ve hâkim olub icrâ-yı ahkam-ı şerayî-i nebevîyye ve infâz-ı evâmîr ve nevâhi-i ilâhiye mütemessik olup şer'i kavimden tecâvüz eylemeye ve eimme-i Hanefîyyeden akvâl-i muhtelife vâkî olan mesâilde kemâ-yenbağî tettebbu edib esahh-ı akvâli bulub anınla amel eyleye...” İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s.113.

<sup>47</sup> Buna işaret eden Schacht, “Osmanlı İmparatorluğunda XVI. Yüzyılda hakim olan hukuk nizamı, sadece birlik arzetmesi bakımından bile olsa, çağdaş Avrupa'da hakim olan hukuk düzeninden çok daha üstündü...” der. Schacht, a.g.e., s. 100.

<sup>48</sup> Bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994, s. 25-28.

<sup>49</sup> Akgündüz, a.g.e., I, 349

*akçe cürm alına...’’<sup>50</sup> şeklinde, Kanunî Sultan Süleymana ait kanunnâmede ise “...eğer bir kimesne adam öldürse yerine kısas ideler cürm alınmaya eğer kısas etmeseler veya kısas lazım olıcak katl olmasa ganî ise bin akçeye ve dahî ziyadeye gücü yetüb malik olsa dörtyüz akçe ve mütevassıt hal olub altıyüze mâlik olsa ikiyüz akçe fakirinden yüz akçe cürm alına ve gayet fakir olandan elli akçe cürm alına...’’<sup>51</sup> şeklindedir.*

Bu üç kanunnâmede de katil olayında kısas cezasının, şartlar gerçekleştiğinde uygulanacağı; şartların gerçekleşmediği (kasıttan veya ispatta ortaya çıkan şüpheli) hallerde ise tazir olarak katilin ekonomik durumuna göre kararlaştırılan dört sınıf para cezasından birinin verileceği aynen benimsenmiştir. Yine aynı maddelerde kasıtlı olarak birinin dışını veya gözünü çıkararak kişilere de kısas uygulanacağı, kısas yapılamayacak durumlarda ise yukarıda belirtilen katle yönelik para cezalarının yarısının alınacağı belirtilmektedir.

Kısas cezasının daha sonraki kanunlarda da yer aldığı görülmektedir.<sup>52</sup> Bununla beraber bu cezanın uygulanmadığına dair yaygın bir kanaatin olduğu da bilinmektedir. Oysa konuyla ilgili mahkeme zabıtlarından ortaya çıkan veriler bu kanaatin aksi istikametindedir. Çünkü şer’iyye sicillerinde kasıtlı adam öldürme olaylarıyla ilgili davaların bir çoğunda kısasa hükmedildiği kayıtlıdır. Mesela: Adana Şer’iyye sicillerine ait 1743 tarihli bir belgede, Adana Yarbaşı mahallesinden maktûl Mustafa Beşe’nin varisleri olan eşi Zeliha ve kardeşi Hanifi vekilleri aracılığıyla dava açarak Mustafa Beşey’i kasten öldürdüğünü iddia ettikleri Mehmed Beşe’ye kısas uygulanmasını isterler. Muhakeme neticesinde Mustafa Beşe’yi kasten öldürdüğü sabit olan Mehmed Beşe kısas cezasına

---

<sup>50</sup> Selami Pulaha-Yaşar Yücel, *I.Selim Kanunnâmesi ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*, (Tiveritinova nüshası ve matbu metinlerle beraber) Ankara 1988, Tıpkı basım, s. 2b-3a; krş: Matbu metin s. 52.

<sup>51</sup> Heyd, *Criminal law*, s. 66.

<sup>52</sup> Bkz. Abdulkadir Özcan, *Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi*, İstanbul 1994, s. 47-48.

mahkum edilir.<sup>53</sup> Kısası gerektiren kasıtlı yaralama olaylarında da şer'iyeye sicillerinde kısas cezasına hükmedildiğine dair kayıtlar mevcuttur. Mesela, aynı defterde konuyla ilgili şu örnek yer almaktadır: Çınarlı mahallesinden Seyyid Ahmed kasıtlı olarak dişini kırdığı iddiasıyla Durmuş Çelebi aleyhine açtığı davada olayın şeran doğruluğu ispat edilince mahkeme “*davacı kısasa razı olursa kısas, olmazsa diyet*” gerektiğini belirten müftinin fetvâsına göre hüküm verir.<sup>54</sup>

Kanunnâmelerde hırsızlık, zina ve kazf (iffete yönelik iftira) gibi haddi gerektiren bazı suçlarda öngörülen para cezaları, tazir cezaları olup bunlar haddlerin uygulanmadığı<sup>55</sup> durumlarda söz konusudur. Mesela, kaz, ördek ve tavuk çalmak gibi (küçük çaplı) hırsızlıklarda kadı'nın hırsız şiddetli olmamak üzere sopa cezasıyla cezalandırabileceği veya vurulacak her iki sopaya karşılık bir akçe alınması şeklinde paraya tahvil edilebileceği belirtilmektedir. Kovan, kuzu ve koyun çalmak gibi (o devir için orta çaplı) bir hırsızlığın gerçekleşmesi halinde eğer çalınan malların değeri el kesmeyi gerektiren sirkat (hırsızlık) nisabına ulaşıyorsa elinin kesilmesi; yoksa kadı'nın sopa ile ta'zir cezası verebileceği ve bununda her sopa için bir akçe olmak üzere paraya çevrilebileceği belirtilmektedir. At, katır ve sığır çalmak gibi büyük çaplı hırsızlıklarda –el kesme cezasıyla ilgili şartlar gerçekleşmemişse- kadı'nın buna vereceği sopa cezasının paraya çevrilmesinde oran'ın yükselerek sopa başına iki akçeye çıktığı görülmektedir.

---

<sup>53</sup> *Adana Şr. Sic. 17 Numaralı Defter*, s.28/blg.64; Başka örnekler için bkz. *Aynı Defter*, s. 50/blg. 97; s.51/blg. 99; *135 Numaralı Defter*, s.83/blg. 137; *Antep Şr.Sic.*, *141 Numaralı Defter*, s. 144/blg. 196.

<sup>54</sup> *Adana Şr.Sic.*, *17 Numaralı Defter*, s.70/blg. 136.

<sup>55</sup> Hırsızlık suçunda el kesme (Maide, 6/39) cezasının uygulanması için çalınan malın koruma altında olması ve belli bir değerde olması gibi birtakım şartlar aranır. Zina suçuna karşılık faillerin evli olup olmamasına karşı öngörülen cezanın (bkz: Nur 24/2) tatbiki, bu eylemin rıza ile yapılması yanında, dört şahidin de şahadet etmesine bağlıdır. Şahitlerin erkek olması, şüphe durumunda haddlerin düşürülmesi, şayet suç itiraf yoluyla sabit olmuşsa ikrar eden kişinin bizatihi kendisinin ikrarıyla bağumlu tutulması gibi durumlar bu suçların ispatının çok sıkı şartlara bağlanmış olduğunu göstermektedir. Bu da hadd cezalarının uygulanabilirliğini zorlaştırmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîül-Cinâi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994, II, 343; 344; 410; 417; 418; 438; 510; 544 vd.; Ali Bardakoğlu, “*Had*” mad. D.İ.A., XIV, 548-550.

Hırsızlık suçuna verilen sopa cezasının paraya çevrilmesinde bu şekilde bir derecelendirilmeye gidilmesi, Fatih kanunnâmesinde kısmen görülsede Yavuz Sultan Selim kanunnâmesinde daha sistemlidir.<sup>56</sup>

Heyd, Osmanlı kanunlarındaki para cezalarının suç işleyeninin malî durumuna göre -zengin, orta halli ve fakir- sınıflandırmasını ve bir kısım hükümlerde yer alan para cezalarının da adedi kadı tarafınca takdir edilen ta'zir cezasına bağlanmasını daha önceki devirlerde görülmeyen orijinal düzenlemeler olarak izah eder.<sup>57</sup> Kanaatimizce yukarıda sözünü ettiğimiz, Yavuz Selim ve daha sonra Kanunî Sultan Süleyman kanunnâmesinde de görüleceği üzere hırsızlık suçunun küçük, orta ve büyük şeklinde isimlendirilmese de bu doğrultuda bir gruplandırmaya gidilmesi ve bu sınıflara verilecek para cezalarında da ½, 1 ve 2 yani kadı tarafından takdir edilen sopa cezaları paraya çevrilirken küçük çaplı hırsızlıkta iki sopa için bir akçe, orta çaplı hırsızlıkta her sopa için bir akçe ve büyük çaplı hırsızlıkta her sopa için iki akçe ödenmesi şeklinde suçun şiddetine göre bir oran gözetilmesi, o devir için aynı önemi haiz orijinal düzenlemelerdir. Ayrıca bu durum suç ve ceza arasındaki denge prensibinin pratikteki tezahürü olarak algılanabilir.

Belli şartların gerçekleşmesi durumunda el kesme cezasının uygulanacağını yeri gelmişken tekrar belirtmek isteriz. Bu husus kanunlarda “...oğurlasa (çalsa) ve eğer sirkat nisaba yetişmiş olsa elin keseler eger kesmezler ise ... cürm adına...”<sup>58</sup> şeklinde açıkça ifade edilmektedir.

Osmanlı Hukûkunda zina haddinin uygulanmasına yönelik bir düzenlemenin bulunmadığına dair iddiaya<sup>59</sup> gelince bu husus konuyla ilgili kanunnâmelerde yer alan metnin eksik ve hatalı anlaşılmasından kaynaklanabilir. Bu suç işleyene

---

<sup>56</sup> Akgündüz, *a.g.e.*, I, 349; Pulaha-Yücel, *a.g.e.*, s. 53-54.

<sup>57</sup> Heyd, “*Osmanlı Ceza hukukunda Kanun ve Şeriat*”, s. 645.

<sup>58</sup> Heyd, *Criminal Law*, s. 73.

<sup>59</sup> Bu konuda Schacht da diğer müsteşriklerle aynı kanaati paylaşmakta olup ona göre Fâtih’le beraber hadd cezaları eskidiği gerekçesiyle kaldırılmış, onun yerine değişik miktarlarda konan para cezaları gibi ta'zir cezaları getirilmiştir. Bkz.: Schacht, *a.g.e.*, s. 99.

verilecek para cezaları sayılırken “... siyaset olunmadığı takdirce...”<sup>60</sup> diye geçmektedir. Bu ifade Osmanlı Hukûkunda ceza ve idam cezası<sup>61</sup> anlamına gelmektedir ki, bunun recm yerine kullanılması da muhtemeldir. Kânûnî Sultan Süleyman kanunnâmesinde de aynı ibare geçmekle beraber başka nüshalarda bunun yerine “...lâkin alâ vechi’ş-şer’ recm kılmalu olmasa...”<sup>62</sup> denilmesi, para cezaları şeklindeki ta’zîr cezalarının uygulanmasının recm cezasının tatbik edilmediği durumlarda söz konusu olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce recm cezası yürürlükte olmakla beraber -evliler için- bu cezayı gerektiren zina suçunun ispatının çok sıkı şartlara bağlanmış olması bu cezanın tatbikini güçleştirmektedir. Şer’iyye sicillerinde bu cezanın uygulandığına dair belgelerin neredeyse yok denecek kadar az oluşu<sup>63</sup> bu kanaatimizi teyit etmekle beraber, bunun yürürlükte olmasının bile zinanın yaygınlaşmasında caydırıcı bir etkide bulunduğu düşünülebilir.

İncelediğimiz kanunnâmelerde bekarlara uygulanacak zina haddi (yüz celde/cilde vurulan değnek)<sup>64</sup> ile ilgili açık bir ifadeye rastlayamadık.<sup>65</sup> Oysa mahkeme kayıtlarında rastladığımız bazı ifadeler, bu cezanın uygulandığına dair bir genellemede bulunmaya imkan vermese bile en azından yürürlükte göstermeye

---

<sup>60</sup> Selami Pulaha ve Yaşar Yücel’in neşrettikleri I. Selim kanunnâmesinin Tveritinova tıpkı basım nüshasında zina ile ilgili maddenin orijinal metni şöyledir: “... eğer bir kimesne zina eylese şer’ ile sabit olsa zina iden kişi evlü ve ganî olsa ki bin akçeye kadir olsa ve dahî ziyâdeye kadir olsa siyaset olunmadığı takdirce dörtyüz akçe cürm alına, vasatü’l-hâl olsa ikiyüz akçe cürm alına (fakîrü’l-hâl olsa yüz akçe cürm alına, gayet fakir olsa elli veyâhut kırk akçe alına), eğer zina iden kişi ergen ve ganî olsa yüz akçe cürm alına, eğer vasatü’l-hâl olsa elli akçe fakîrü’l-hâl olsa otuz akçe alına...” s. 1b, krş. s. 52.

<sup>61</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Ankara, 1993, s. 959; Uriel Heyd de kanunlarda geçen siyaset teriminin idam cezası anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz.: Heyd, “*Kanun ve Şeriat*”, s. 636.

<sup>62</sup> Heyd, *Criminal Law*, s. 76.

<sup>63</sup> Ömer Menekşe 1091/1680 tarihli bir mahkeme kaydından hareketle, bu cezanın tatbik edildiğine dair bir belgenin varlığından bahsetmektedir. Bkz.: Ömer Menekşe, “Osmanlı’da Zina Cezası Olarak Recm”, *Marife*, yıl, 3, sayı, 2, s. 13-14.

<sup>64</sup> “Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun” (Nur, 24/2).

<sup>65</sup> Kanunnâmelerde zina eden bekarlara ta’zîr olarak verilecek para cezaları ise ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.

yeterlidir. Mesela şer'îyye sicillerinde yer alan 1840 tarihli bir belgede, Adana'nın Çaybağçe mahallesinde oturan Fatıma isminde bir kadın mahkemede tövbe ederek bundan sonra zina etmeyeceğine dair söz verir. Mahkeme de bu kadına tövbesinden dönmesi ve tekrar zina etmesi durumunda kendisine yüz kırbaç vurulacağına dair yazılı bir uyarıda bulunur.<sup>66</sup> Burada mahkemenin suçluyu cezalandırma veya ona hukûkî bir yaptırımda bulunmak yerine onun tövbe ve pişmanlığını kabul etmesi ve uyarıda bulunması, İslâm hukûkunun ahlak ve diyanet boyutunu izah edici örnek olması açısından anlamlıdır.

Kanunnâmelerde kazf (iffete yönelik iftira) suçuyla ilgili düzenlemelerde para cezalarının daha etkin olduğu gözlemlenmektedir.<sup>67</sup> Bununla beraber hadd-i kazf in uygulandığına dair mahkeme kayıtları da mevcuttur.<sup>68</sup>

Yol kesip gasp ve soygun yapan, adam öldüren (kuttâu't-tarîk) eşkıyâ ile ilgili kadınlara gönderilen ve sicillerde kayıtlı çok sayıdaki ferman belki de bunların kanunnâmelerde özel olarak yer almasına ihtiyaç hissettirmemiştir. Merkezî hükümet kadınlardan bu eşkıyanın hemen yakalanmasını, muhakeme edilerek işlediği suçların maddeler halinde belirtilip buna dair şer'î bir hüccetin düzenlenmesini istemekte, bazen de cezanın<sup>69</sup> infazı için bu kimselerin İstanbul'a gönderilmesini talep etmektedir.

Buraya kadar zaman zaman uygulamaya dair verdiğimiz örneklerin mutlak neticelere götürdüğü iddiasında bulunmadığımızı belirtmek istiyoruz. Ama

---

<sup>66</sup> Adana Şr.Sic., 10 Numaralı Defter, s. 3/blg. 18; Bekarlara uygulanan hadd cezasına örnek teşkil etmesi açısından Kayseri Şe'îyye sicillerinde yer alan bir belgeye göre bâkire bir kızla zina eden bekar bir erkeğin mahkemede suçunu itiraf edip dört defa ikrarda bulunması neticesinde mahkeme suçlunun yüz değnekle cezalandırılmasına hükmetmiştir. Bkz. 81 Numaralı Defter, s. 32/blg., 66.

<sup>67</sup> Mesela Kanûnî Sultan Süleyman kanunnâmesinde "...eğer bir kişi bir kimesneye hadd veya ta'zir lazım olıcak kazf itse hadd ise üç ağaca bir akçe cürm alına ta'zir ise iki ağaca bir akçe cürm alına..." Heyd, *Criminal Law*, s. 70.

<sup>68</sup> Bkz. *Şer'îyye Sicilleri*, (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı ilim heyeti tarafından hazırlanan) İstanbul, 1989, II, 92.

<sup>69</sup> *Kayseri Şr. Sic.*, 81 Numaralı Defter, s. 18/blg. 37; 84 Numaralı Defter, s. 190/blg. 449.

bunların özellikle kısas ve hadd cezalarının hiç uygulanmadığına dair görüşün tutarsızlığına kanıt teşkil edebilecek derecede olduğunu söyleyebiliriz.

Kanunnâmelerde yer alan ve ilgimizi çeken bazı hususlara da temas etmek istiyoruz. Mesela bir kimse evine giren yabancı bir kişiyi bulsa ve onu yaralayıcı âlet ile yaralasa, durumun tespiti için de bir gurup insanı şahit tutsa bu kimseye hiçbir şey lazım gelmez. Yine bir kimse kendi eşini biriyle zina ederken yakalasa, ikisini de öldürse ve bu duruma bir gurup insanı şahit tutsa maktullerin varislerinin açacağı dava dinlenmez.<sup>70</sup> Bilindiği üzere cezaların kamu yetkilisi tarafından verilmesi ve icra edilmesi gerekirken, bu iki örnekte cezanın şahıs tarafından infaz edilmesi bir aykırılık gibi gözükmektedir. Ancak kâtilin cezalandırılmamasında onun ağır tahrikle karşı karşıya kalmış olması rol oynayabileceği gibi yukarıda belirttiğimiz İslâm'ın korumayı amaçladığı beş esastan canın ve neslin korunması esasına istinat edebilecek nefsi ve ırzı müdafaa düşüncesi de bunda etkin olmuş olabilir.

Kız veya kadınları cebren nikah ettiren kimsenin cebren boşatılması ve bu şekilde nikah kıyan nâiplerin cezalandırılması,<sup>71</sup> yabancı bir erkekle adı çıkan ve o sebeple kocasından boşanan kadının adı çıktığı kimseyle evlenememesi, şayet evlenirse hakim aralarını ayırmasına<sup>72</sup> dair hükümler, makâsîdü'ş-şerîa'ya uygun olup Fıkıh Usûlündeki sedd-i zerâyî ilkesi yani kötülüğe götüren mübah yolların kapatılması esasıyla da örtüşmektedir.<sup>73</sup> Bu gibi hükümlerde maslahatın gözetildiği

---

<sup>70</sup> Heyd, *Criminal Law*, s. 59-60.

<sup>71</sup> Pulaha-Yücel, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>72</sup> Bu hüküm şu şekilde ifade edilmektedir: "... eğer avretin bir gû ile adı çıkılsa (anı eri boşasa) ol adı çıkılan avreti ol ere nikah itmeyeler, eğer akd-i nikah olmuş ise fil hâl kâdî tefrik ide..." Başka bir varyantı ise şöyledir: "...erinden boşansa ve halk bilseler kâdî ol avreti adı çıkılana nikah eylemeye eğer eyleser bildiğim gibi azleylerim, şöyle bileler adı çıkılub halk anı bilseler ki ana varmak için erinden boşandı ise kâdî ol avreti ol ere virmeye cebr ile girü tefrik idüb boşada" Heyd, *Criminal Law*, s. 60.

<sup>73</sup> Bu mesele zahiren büyük bir suç gibi görünmese de olayın arka planı incelendiğinde görülür ki evli bir kadının ayarılması, kadının boşanmasına sebebiyet vererek gizli bir hile yoluyla ahlâkî olmayan yeni bir evliliğe götürmektedir. Bu durum sonuçta ailenin dağılmasına neden olmaktadır. Kanun, bu maddesiyle hem ailenin korunmasına yönelik maslahatı gözetmekte hem de ihanet eden eşlerin cezalandırılmasını hedeflemektedir.

kanaatindeyiz. Hatta kanunlarda “maslahat”<sup>74</sup> tabiri kullanılarak kamu yararı görülen yerde kadıların farklı cezalar verebilecekleri bile belirtilmekte ve bu hususlarda onlara daha geniş takdir hakkı tanınmaktadır. Nitekim Osmanlıların, resmî mezhep haline getirip Hanefî mezhebine çok sıkı bağlı kalmakla beraber yukarıda belirttiğimiz gibi zaman zaman maslahatı gözeterek bu mezhebin genel temayülüne aykırı kanun hükmünü benimsediklerine de rastlanmaktadır. Mesela, verilen zararın tazmini hususunda Hanefîlerin genel eğilimi, tazmin sorumluluğunun zarara sebep olana değil doğrudan mübâşeret edene ait olmasıdır.<sup>75</sup> Oysa Yavuz Sultan Selim devrine ait kanunnâmede konuyla ilgili hükme göre, bir kimse gammazlık ederek bir kişinin malının zâyî olmasına neden olsa, verilen zarar gammazlayan kişiye tazmin ettirilir.<sup>76</sup> Bu hükümde de sedd-i zerâyî prensibinin esas alındığını söyleyebiliriz. Uygulamada bu tür aykırılıkları kadıların, nazarî hukukla nasıl telif ettikleri ise araştırılmaya değer bir husustur.

Kanunnâmelerde yer alan bir köy veya mahallede vuku bulan adam öldürme veya hırsızlık olaylarında katili veya hırsız –açık bir zanlı yoksa- o köy veya mahalle ahalisinin kendi aralarında bulup çıkarmakla yükümlü tutulması, aksi halde tazminle sorumlu tutulmaları (kasâme); cezalarla ilgili düzenlemelerde köle ve cariyeler için cezanın yarıya düşürülmesi gibi hususlar konuyla ilgili İslâm hukûkündaki hükümlerle bütünlük arz etmektedir.

Kanunî Sultan Süleyman kanunnâmesinde bedenî cezaların da önemli bir yer tuttuğu göze çarpar. Ancak orada yer alan bazı cezaların fıkıh kitaplarında hiçte rastlamadığımız bir mahiyet arzettiği hemen dikkat çeker. Mesela kadın ve kızları dağa kaldırıp onlara tecavüzde bulunan ve evlere hiyâneten giren cinsel sapıkların ceza olarak cinsel organının kesilmesini, İslâm ceza hukuku esasları içerisinde izah

---

<sup>74</sup> Heyd, *Criminal Law*, s. 61.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed (ö. 595h), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 265.

<sup>76</sup> Pulaha-Yücel, *a.g.e.*, s. 55.



etmenin güç olduğu kanaatindeyiz.<sup>77</sup> Kanunlarda yer alan bu gibi hükümlerin en azından şeklen şer'î esaslarla uyuşamayacağını düşünüyoruz.

Buraya kadar incelediğimiz ve genelde şer'î esaslara ters düşmeyen bu kanunnâmeler ileride oluşacak kanunlar içinde bir geleneğin başlangıcını oluşturmuşlardır. Ayrıca bu sultanlarda müşahede ettiğimiz şer'î esaslara bağlı kalma arzusunun, daha sonraki padişahlarda da devam ettiğini söyleyebiliriz. Mesela, IV. Murat, memur ve kadırlardan Kur'an üzerine yemin ettirerek şer'î hükümleri gereği gibi tatbik edeceklerine dair söz alırken; IV. Mehmet, kısas ve hadd cezalarını, ta'zir ve siyasete müteallik işlerden ayırmış, ta'zir ve siyaset sahasında devletin tasarruf yetkisinin olduğuna işaret etmekle beraber şer'î olmayan uygulamaları önleme hususunda da kadırlara yetki vermiştir.<sup>78</sup>

Tanzimat dönemi, birçok sahada getirdiği yeni düzenlemelerle farklı bir dönem olduğu için bunun ayrı bir değerlendirmeyi gerektirdiği kanaatindeyiz. Mecelle olarak bildiğimiz ve şer'î alanda ilk köklü bir kanunlaştırma olarak algılayabileceğimiz bu kodifikasyon hareketinin İslâm hukûkunun sadece bir ekolü mahiyetinde olan Hanefî mezhebiyle sınırlı tutulması,<sup>79</sup> İslâm hukûkündeki farklı

---

<sup>77</sup> Adı geçen suçları işleyen kimselere verilen bu cezanın konulmasında hukukî ve sosyal birçok âminin etkin olabileceği düşünülebilir. Mesela, cezanın suçun işlendiği organa verilmesi hırsızlık suçunda el kesme cezasına yapılmış olması muhtemel bir kıyası çağrıştırmaktadır. Ayrıca bu, recme göre daha yumuşak alternatif bir ceza şeklinde görülmüş olabilir. Biz bunlardan ziyade meseleyi dönemin sosyal şartları içerisinde değerlendirmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Merkezden uzak bölgelerde emniyet ve asayişin sık sık ihlal edilmeye müsait olması neticesinde bu suçlar sosyal bir hastalık haline gelmiş olabilir ve bunu da belirttiğimiz toplumsal şartlar ve yoksunluklar besliyor olabilir. İşte bu durumda artan suçlara karşı caydırıcı olabilecek cezaların verilmesi doğrultusunda toplumun da bir beklentisi olabilir. Çünkü o devrin değerleri arasında namus mefhumunun ön planda olması böyle bir beklentiyi akla getirmektedir. Uygulamada bu cezaya rastlanmaması -ki biz taradığımız sicillerde rastlamadık- bunun daha ziyade korkutma ve caydırma amacına yönelik bir ceza olması ihtimalini güçlendirmektedir.

<sup>78</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 161; 164.

<sup>79</sup> Hatta Hanefî hukukçulardan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre daha az tanınan İmam Züfer'in görüşünün alınmasına bile tahammül edilmediği ve bunun bahane edilerek Cevdet Paşa'nın bir süre Mecelle Cemiyeti'nden uzaklaştırıldığı bilinmektedir. Cevdet Paşa diğer mezheplerden istifadeyi düşünmüş olsa bile Hanefî mezhebi içerisindeki farklı görüş ve hükümlerden birinin tercihi karşısında yoğun muhalefetle karşılaşırken buna imkan bulması

eğilimlerin yansıtılmasını engellemiştir. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde diğer İslâm hukuk ekollerinin görüşlerinden geçte olsa istifade yoluna gidilmiş, ancak iki yıl sonra bu kararname yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>80</sup>

Netice itibarıyla bu değerlendirmelerimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Fatih'le başlayan ve Kanunî Sultan Süleyman'la zirveye ulaşan kanunlaştırma faaliyetleri - bugünkü anlamda olmasa bile- neticesinde ortaya çıkan kanunnâmeler, bazılarınca müstakil örfî bir hukuk sistemi gibi algılanmaktadır. Oysa bu kanunlar, değişime müsait bir alan olmasından dolayı Şârî'nin bilerek sustuğu ve düzenlemeye gitmediği, daha çok kamu hukuku alanındaki boşlukları dolduran içtihadî hükümlerdir. Ancak bu içtihadî hükümlerin, padişahların iradesiyle tecelli etmesi, seküler bir anlayışı akla getirmiş olsa bile; dinin ülü'l-emr'e tanıdığı kamunun maslahatının söz konusu olduğu yerde idârî (siyaseten) tasarrufta bulunma yetkisinin, bunda gerçek etken olduğu göze çarpar. Bu yetkinin, son dönemlerde, Mansûrîzâde Said'in de işaret ettiği gibi “*ülü'l-emr, maslahat gördüğü yerde, şeriatın yasaklamadığını kanun yoluyla yasaklayabilir*” şeklinde geniş boyutlarda olabileceği tartışılsa da; söz konusu yetki, “*nizâm-ı memleket için olan emr-i âliye itaat vacibdir*” tarzındaki Şeyhülislâm fetvâlarına dayanmaktaydı. Bu durum aynı zamanda, padişahların şer'î esaslara bağlı kalma hassasiyetine de işaret etmektedir.

Örfî hukuk olarak belirtilen düzenlemelerin gerçekte pek azı örf ve âdetlere dayalıdır. Mesela, bazı vergilerin “*tekâlif-i örfiyye*” diye isimlendirilmesi sadece zekat, öşür ve haraç gibi şer'î olanların dışında alınan vergileri ifade etmek içindir. Yoksa bu vergilerin menşeinin örf ve âdete dayandığını ifade için değildir. Burada olduğu gibi kelime ve terimlerden hareketle yapılan değerlendirmeler çoğu zaman hatalı bir neticeye götürebilir.

Bizce Osmanlı'da içtihat kurumunun ülü'l-emr tarafından çalıştırılması neticesi, maslahata dayalı olarak ortaya konulan örfî hukuk, teşriî açıdan açık bir

---

güç görmektedir. M. Akif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul, 1996, s. 52.

<sup>80</sup> Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 221 vd.

nass'a veya İslâm'ın genel esaslarına aykırı olmadığı sürece şeriatla ters düşmediği gibi, ondan bağımsız da değildir. Bu düzenlemeler, şeriatın mütemmimi olarak kabul edildiği için yargı alanında da bu hukukun uygulayıcısı kadılar olmuş ve kazâî ikiliğe sebebiyet vermemiştir. Bu bağlamda ehl-i örf dediğimiz icra ile görevli kimseler, kadıların emrinde çalışmışlar ve onların hükümlerini uygulamakla memur edilmişlerdir. Zaman zaman ehl-i örf ile kadılar arasında nüfuz mücadelesi olsa da; kadı'nın bilgisi dışında ehl-i örf'ün herhangi bir icraatta bulunmamasına dair sık sık sâdir olan fermanlarla yargısız infaza önlemler alınmış ve yargı alanında kadılar tek yetkili kılınmışlardır. Çıkarılan kanunların şeriatla uzlaştırılmasında şeyhülislâmların önemli katkıları olmuş, bu uğurda Zenbilli Ali Cemalî Efendi, İbn Kemal ve Ebussuud gibi şeyhülislâmlar büyük çaba göstermişlerdir. Şeyhülislâmlar ayrıca adli uyuşmazlıklarda da ihtiyaç hissedildiğinde görüşlerine baş vurulan hukuk kaynağı mesâbesinde olmuşlar ve hukuka işlerlik kazandırmışlardır. Ebussuud Efendi ile Sultan Süleyman'ın olumlu teşrik-i mesaileri sayesinde kanun-şeriat arasındaki uyumun en güzel örneği "Ma'rûzât" ta görülmüştür. Ma'rûzât, şer'î hukuk alanında ilk kanunlaştırma olmasının yanında, orada zaman zaman Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanma temayülü olması açısından da ayrı bir önemi haizdir. Uygulamada ve kanunlaştırmada diğer fıkıh mezheplerinden faydalanma anlayışı, daha sonraki dönemlerde devam etmemiştir. Hatta Mecelle'nin hazırlanışında bile bu olgunluk gösterilememiştir. Ancak 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde bu yönde geç de olsa bir adım atıldığını belirtmiştik.

Osmanlıların, İslâm hukûkunu Hanefî mezhebi bazında uygulama için gösterdikleri çabanın, taassupkâr boyutlara ulaştığını söylememiz yanlış olmasa gerek. Bu katılığı Osmanlıların, kanunnâmelerde âme nizamı için gözettikleri maslahat ilkesiyle telâfi etme yoluna gittikleri kanaatindeyiz.

Zaman zaman kesitler verdiğimiz Fatih, özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman'ın ceza kanunlarının genel anlamda şer'î esaslarla uyuştüğünü söyleyebiliriz. Bir genellemeye gitmek erken olsa da, kısas ve hadd

cezalarının hiç tatbik edilmediğine dair görüşü nakzedecek uygulamadan sunduğumuz örneklerin önemli kanıt olabileceğini düşünüyoruz. Para cezaları ile ilgili getirilen düzenlemelerde suçluların, zengin, fakir ve orta halli diye üçe ayrılması; aynı şekilde bir kısım ta'zîri gerektiren suçlarda da hafif, orta ve ağır diye sınıflandırılmaya gidilmesi hukuk mantığı açısından suç-ceza dengesinin gözetilmesiyle ilgili olarak o dönem için önemli bir yenilik arzeder.

Kötülüğe götürecek yolların kapatılması (sedd-i zerâyî) ve topluma dokunabilecek mepsetin ortadan kaldırılması gibi maslahatların, bazı cezaların vaz'ında müessir olduğunu gözlemledik. Formel olarak nasslarla uzlaşamaz görülen ve fıkıh kitaplarında alışık olmadığımız bir takım cezaların varlığını da aynı esasa dahil edebiliriz. Bununla beraber katı ve acımasız gibi görülen bu tür cezalarla ilgili yapılacak değerlendirmelerde dikkatli olunması, ayrıca bu yapılırken de o dönemin sosyal yapısının ve toplumun moral değerler karşısındaki duyarlılığının göz ardı edilmemesi kanaatindeyiz.

#### **KAYNAKÇA**

- Adana Şer'iyye Sicilleri, *6 Numaralı Defter*, H.1203-1204 (M.1788-1789).  
-----, *10 Numaralı Defter*, H. 1241-1260 (M.1825-1844).  
-----, *17 Numaralı Defter*, H. 1156-1157 (M.1743-1744)  
-----, *135 Numaralı Defter*, H. 1266-1267 (M.1859-1860)
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, Fey vakfı, İstanbul 1990 c.I-V.  
Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, I-IV.
- Antep Şer'iyye Sicilleri, *141 Numaralı Defter*, H.1261-1270 (M.1845-1850).
- Aslan, Nasi, "Osmanlı Hukûkunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti", *Dîni Araştırmalar*, c.II,sayı 4, Ankara, 1999.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1992.

- Aydın, M. Akif, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- , *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1985.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut, 1989, I-II.
- Bardakoğlu, Ali, "Had" mad. *DİA*, c.14, İstanbul, 1996.
- Barkan, Ö. Lütfi, "Türkiye'de Sultanların Teşriî Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnâmeler", *İÜHF*, Sayı: 11, İstanbul, 1947.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Ankara, 1993.
- Döndüren, Hamdi, "Bir Fakih Olarak Ebussuud", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler*, Ankara, 1998, ss. 258-277.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İslâm Hukûkunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD*, Sayı: 4, İstanbul, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukûkunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul, 1994.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Fikr, yy., ty., Goldziher, "Adet", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul, 1978.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Kahire, ty.
- Harput Şer'iyeye Sicilleri, *391 Numaralı Defter*, H.1103-1133 (M.1691-1720).
- Heyd, Uriel, "Osmanlı Ceza hukukunda Kanun ve Şeriat" (çev. Selahaddin Eroğlu), *AÜİFD*, Sayı: 26, Ankara, 1883, s. 633-652.
- , *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, 1973.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, I-VIII.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed (ö.595h), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, I-II.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1977. I-IV
- , *et-Turuku'l-Hükmiyye*, thk. Eş-Şeyh Behic Gazâvi, Beyrut, ty.
- İnalçık, Halil, "Osmanlı Hukûkuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları", *AÜSBFD*, c. XIII, Ankara, 1958, ss. 102-126.
- Karaman, Hayreddin, "Adet", *DİA*, c. 1, İstanbul, 1988.
- , "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", *İslâm Gelenek ve Yenileşme*, İSAM, İstanbul, 1996.
- , *İslâm Hukûkunda İctihat*, İstanbul, 1996.
- , *Mukayeseli İslâm Hukûku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Nişacı", *İA*, MEB, c. IX. s. 299.
- Karadâvî, Yusuf, *İslâm hukûku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul, 1997.
- Kastamonu Şer'iyye Sicilleri, *429-19 Numaralı Defter*, H. 1124-1125 (M. 1712-1713).
- Kayseri Şer'iyye Sicilleri, *81 Numaralı Defter*, H. 1084 (M.1673).
- , *84 Numaralı Defter*, H.1087 (M. 1676).
- Kıyıcı, Selahaddin, *İslâm Hukûkunda Örf ve Âdet*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.
- Köprülü, M. Fuad, "Fıkıh", *İA*, MEB, c. IV, s. 601-622.
- , "İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 3-35.

- Mansûrîzâde Said, “Şeriat ve Kanun”, *Dâru’l-fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 6, 8, İstanbul 1917.
- Maruzat, Millî Tettebbûlar Mecmuası*, İstanbul, ty., c. II, s. 337-384.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*.
- Ortaylı, İlber, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1994.
- Özcan, Abdulkadir, *Eyyübî Efendi Kanunnâmesi*, İstanbul, 1994.
- , “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *Tarih Dergisi*, Sayı: 33, İstanbul, 1982.
- Pezdevî, Fâhru’l-İslâm, *Usûlu Pezdevî, (Kenzü’l-Vusûl)*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1995, I-IV.
- Pulaha, Selami-Yücel, Yaşar, *I. Selim Kanunnâmesi ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları* (Tiveritinova nüshası ve matbu metinlerle beraber), Ankara 1988, Tıpkı basım.
- Repp Richard C., “Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat”, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukûku*, ed. Aziz el-Azme, çev. Fethi Gedikli, İz Yayıncılık, İstanbul ty., s. 155-177.
- Sadru’ş-Şer’ia, Ubeydullah b. Mes’ûd, *et-Tavdîh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty., I-II.
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukûkuna Giriş (An Introduction to Islamic law)*, çev. Dağ, Mehmet-Şener, Abdulkadir, AÜİF, Yayınları, Ankara, 1977.
- Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV, Yayınları, Ankara, 1996.
- Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru’l-Fikr, yy., ty
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta’lîlü’l-Ahkâm*, Beyrut, 1981.
- Şer’iyye Sicilleri* (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı İlim heyeti tarafından hazırlanan), İstanbul, 1989.

Udeh, Abdulkadir, *et-Teşrîû 'l-Cinâî el-İslâmî*, Beyrut, 1994, I-II

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, TTK Yayınları, Ankara, 1988.

Üçok, Coşkun, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, *AÜHFD*, c. III, Sayı: 1, İstanbul, 1946, s. 125-146.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersaâdet, İstanbul, ty.



**TOPLUMSAL BİR KALKINMA MODELİ OLARAK İSMAİL  
HAKKI BALTACIOĞLU'NUN DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Yard. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ\*

*Makalenin Konusu:* Bu çalışma ülkemizin ilk sosyologlarından biri olan; eğitim ve din meselelerine yakın ilgi duyan, dini eğitimi Türk milleti için asli bir eğitim sayarak onun kültürel hayatımızdaki yeri ve önemini tam olarak belirlemeyi amaç edinen İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun toplumsal bir kalkınma modeli olarak din eğitimine ilişkin fikirlerini ortaya koymaya çalışacaktır.

*Makalenin Amacı:* Bu çalışma din eğitiminin sınırlılıklarını, görevlerini ve muhtemel açılımlarını bir eğitim sosyologunun nasıl ortaya koyduğunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

*Makalenin Önemi:* Din eğitimi ve öğretimi arasındaki karşılıklı ilişkilerin incelenmesi ve buna bağlı olarak Din Eğitimi Biliminin gelişmesine katkıda bulunan bir eğitimcinin Din Eğitimine nasıl bir fonksiyon yüklediğini görmemizi kolaylaştıracaktır.

*Problemin Önceki Durumu:* Toplumsal kalkınma ile eğitim arasında bir ilişkinin olup olmadığı meselesi öteden beri tartışılmaktadır. Bu tartışma Osmanlı aydınları arasında başlamış, oradan günümüze uzanmıştır. Bu tartışma esnasında

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

toplumsal kalkınma ile eğitim arasında olumlu ya da olumsuz nitelikte kayda değer ilişkilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu ilişkilerin incelenmesi sonucu eğitim sistemimiz içinde genel eğitimin önemli bir kısmını oluşturan dinî eğitim ile toplumsal kalkınma arasında yakın bir ilişkinin olduğu tespit edilmektedir. Buna göre din ve dinin eğitimi a) gelişmenin ve ilerlemenin önünde bir engeldir, b) din ve din eğitimi ilerlemenin ve gelişmenin itici gücüdür. Böylece bu iki temel tez aydınlarımız arasında tartışılarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Ancak İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun toplumsal kalkınma ile din eğitimi arasında kurduğu ilgiyi anlayabilmek için öncelikle bu tezlerin ortaya çıkmasına sebep olan tarihi ve sosyal şartların bilinmesi önem taşımaktadır. Bu yüzden meselenin tam olarak tespiti için Türk toplumunun tarihsel geçmişine panoramik bir bakış açısı ile bakmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere XIX. yy. tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı Devletinde de önemli siyasî, sosyal ve kültürel değişikliklerin olduğu bir devir olmak itibariyle önemlidir. Bu yüzyıl Avrupa'da meydana gelen değişmelerin etkisi ile Osmanlı'da da değişimlere tanık olduğu bir yüzyıl olmuştur. Genelde Osmanlı aydınları Batı kültür ve medeniyeti karşısında yenilgiye uğradığımız kanaatini taşımaktaydılar. Bu sebeple Batı kültür ve medeniyeti karşısındaki yenilgiyi önlemeye yönelik olarak Osmanlı aydınları arasında çeşitli fikir akımları ortaya çıktı. Bu fikir akımları bilindiği üzere Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık olarak adlandırılmaktadır. Bu akımlar kültür ve sosyal meselelere kendi bakış açılarından hareketle yaklaştılar ve Osmanlı Devletini bunaltan sorunlara çözüm aramaya giriştiler. Bu dönemde Türk aydınının önündeki sosyal ve kültürel meselelerin en önemlilerinden birisi toplumsal geri kalmışlık ile Türk halkının eğitim seviyesinin istenilen düzeyde olmaması idi. Geri kalmışlıktan kurtulmak amacıyla eğitim meselelerine yakın ilgi duyan aydınlarımız vardı. Bu aydınlarımızdan birisi olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nu görmekteyiz. O, toplumsal ve kültürel kalkınma, din ve eğitim gibi meselelere yakın ilgi duydu. Aslında Tabii Bilimler eğitimi almış olmasına rağmen meşhur Türk sosyologu Ziya Gökalp'in de tavsiyesiyle *İçtimaiyat* (Sosyoloji) ve *Terbiye-i İçtimaiyat* (Eğitim Sosyolojisi) ile ilgilendi. O, sosyoloji

anlayışı itibariyle Durkheimci bir çizgiyi takip etti. Ancak o, Durkheim sosyolojisinin Türkiye'deki temsilcisi olan ve kültür ve medeniyet kavramları üzerinde hâlâ önemini kaybetmeyen fikirlere sahip olan Ziya Gökalp'i takip etti. Böylece Durkheim ve Gökalp onun fikir hayatında önemli tesirler yaptılar. O kültür ve medeniyet kavramları arasında ayırım yapan Gökalp'in düşüncelerini kabul etti. Zamanla bu kavramlara yeni açılımlar getirmeye çalışmakla birlikte yine de Gökalpçi bir çizgiyi devam ettirdi. O, Gökalp'in Türkçü düşüncelerinin gelişim seyrinin ilk basamağında ilkeleştirdiği "*Türkleşmek, İslamlaşmak Muasırlaşmak*" biçiminde dile getirdiği, ancak daha sonra "Türkleşmek"te karar kıldığı fikrî düşüncesine benzer bir düşünce ile "*Batılılaşmak*" ile "*Kültürleşmek*" kavramlarını sosyolojik düşüncesinin temeline yerleştirdi. Gökalp'in düşüncelerine benzer bir biçimde "*Batiya Doğru*" ve "*Türke Doğru*" isimli eserlerini kaleme aldı. Batiya Doğru isimli eserinde Batılılaşmayı modernleşme ve çağdaşlaşma bağlamında inceledi. Türke Doğru isimli eserini ise kültürel bir zemine yerleştirerek Türk kültürü vasıtasıyla kültürel bir kalkınmanın temelini atmak istedi. Böylece o, "*Türke Doğru*" adlı eserinde aslında temelinde kültür bulunan toplumsal bir kalkınmayı hedefledi. Baltacıoğlu bunu gerçekleştirmek amacıyla "*Kültürel Kalkınmanın Sosyal Şartları*" isimli eserini meydana getirdi.

Bu çalışmaların konumuz bakımından önemine gelince: Baltacıoğlu kültürel bir kalkınma hamlesi olarak anladığı toplumsal kalkınma projesinde dine ve din eğitime büyük bir yer ayırmaktadır. Ona göre eğer toplumsal nitelikli bir Türk kalkınması olacaksa bu kalkınma süreci içinde Türkler tarafından anlaşılan ve yaşanan biçimiyle yer alan Müslümanlığın önemi büyük olacak, bu süreçte din eğitimi büyük bir fonksiyon ifa edecektir. Ancak onun bu konudaki fikirlerini belli bir sistematik örgü içerisinde vermeden önce şu noktanın tespit edilmesi gerekmektedir. Eğitim, toplum, kültür gibi meseleleri fikrî gelişim seyrinin başlarından itibaren inceleyen Baltacıoğlu'nun çalışmaları Cumhuriyetten önce ve Cumhuriyetten sonra olmak üzere iki ana dönem içerisinde ele alınabilir. Cumhuriyetten sonra yazdığı eserler ise Cumhuriyetin ilk yıllarında yazdığı eserler ve 1950'lerden sonra yazdığı eserler olarak tasnif edilebilir.

Onun Cumhuriyetten önce yazdığı eserler daha ziyade toplumsal problemlerin tespitine yöneliktir. Bunlar 1910'lu yıllardan sonraya denk düşmektedir. Bu yıllardan itibaren İsmail Hakkı Baltacıoğlu din, eğitim, kültür, toplum arasındaki meseleleri daha ziyade sosyolog gözü ile inceleyerek din eğitiminin bir anlamda sosyolojisini yapmıştır. Bu meyanda *Terbiye-i Avam* (1914), *Terbiye ve İman* (1914) ile *Din ve Hayat* (1918) sayılabilir. Bu eserlerde o, dinin toplumsal hayattaki yerini tespitiye yönelmiş, tahliller yapmış, din eğitiminin fonksiyonlarını ortaya koymuştur. Bu tespitlerin bir sonucu olarak din eğitiminin o yıllarda toplumsal gelişme ve ilerlemenin önünde önemli ölçüde engelleyici bir fonksiyon ifa ettiği sonucunu çıkarmıştır. Daha sonraki yıllarda bu tespitlerini de kullanarak dinin toplumsal hayattaki fonksiyonlarını tersine çevirmenin yollarını aramıştır. Zira o, dinin topluma sinmiş biçimini eleştirmektedir. Onun tespitlerine göre din eğitimi tembelliğin, ataletin, kaderciliğin, akıl ve mantık harici bir hayat sürmenin temellerini atmakta ve bütün gelişme ve ilerleme eğilimlerini daha işin başında köreltmektedir. Böylece o, din ve eğitimin karşılıklı ilişkileri içinde dinin gelişmeyi engelleyen bir biçimde anlaşıldığını tespit etti ve bunu değiştirmenin yollarını daha sonraki yıllarda ortaya koyduğu eserlerde aradı.

Onun Cumhuriyetten sonra yazdığı eserlerine gelince şunları tespit etmemiz mümkün olmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yazdığı eserlerde Baltacıoğlu artık iyice sistematize etmiş olduğu eğitim anlayışını ortaya koymuştur. Bu yıllarda o İçtimai Mektep (1933, genişletilmiş ikinci baskı, 1942) ismini verdiği ve Türk eğitim tarihinde önemli bir tutan en önemli eserini yazdı. Bu eser ile o, *Talim ve Terbiyede İnkılab* (1912) isimli eserinden itibaren geliştirdiği “Şahsiyet Pedagojisi” anlayışını ortaya koydu. Anılan eserde o, şahsiyet pedagojisinin beş temel ilkesini “*kişilik, çalışma, çevre, verim ve başlatma*” ilkeleri olarak belirlemektedir. Ancak Baltacıoğlu İçtimai Mektep'te ortaya koyduğu pedagojik anlayışında dine, dinin fonksiyonlarına ve eğitimdeki yerine dair bilgiler vermez. Din ister olumlu, ister olumsuz fonksiyonları ile olsun anılan eserde yer almaz. Kanaatimizce bu durumu ülkenin o gün içinde bulunduğu sosyal ve siyasal şartlarda aramak gerekir. Gökalp'in erken yaşta vefatından (1924) sonra

Türkçülüğe dayanan ve Türk kültürüne değer veren düşüncenin özellikle 1940'lı yıllardan başlayarak zaman içinde yerini daha ziyade Batı kültür ve medeniyetinin temel alındığı bir Batıcılık anlayışına terk etmiş olması, din eğitiminin devlet okullarından bile zaman içinde önce azaltılması, sonra kaldırılması, toplumsal değişimde dine ve din olgusuna fazlaca yer vermeyen bir düşüncenin egemen olması, dinin gittikçe toplum hayatının dışında bırakılmaya çalışılması kanaatimizce onun din eğitimi hakkındaki görüşlerini açıklaması için uygun bir zemin yaratmamıştır denebilir. Bu dönemde dinin toplumsal gelişme ve ilerleme yönünde olumsuz etkileri olduğunu kabul eden Pozitivist fikir akımı ülkede ağırlığını hissettirmekte idi. Zaten Baltacıoğlu 1933 yılında yapılan üniversite reformu sırasında kadro dışı kalmış ve Darülfünun'daki görevi sona ermiştir. Bunun üzerine o emeğinin çoğunu 1934 yılından başlamak üzere 1978'de ölünceye kadar yayınladığı "Yeni Adam" gazetesine verir. Ancak bu arada 1941'de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yeniden görev alır ve fakültenin ilk pedagoji profesörü olarak çalışmalarını devam ettirir. Ancak bu sırada dinin toplum hayatında daha fazla yer almasını isteyen toplumsal ve siyasal talepler Türkiye'de farklı bir dönemin başlamasının yolunu açar. 1950'de Türkiye'de çok partili demokratik hayata geçişle birlikte Baltacıoğlu'nun yazdığı eserlerde de din eğitiminin problemlerini tespitten öte çözmeye yönelik çabalar artar. Onun din eğitiminin amacı ve hedefine ilişkin görüşleri son dönemlerde yazdığı eserlerde açıklık kazanır.

Böylece o anılan sosyal ve siyasal sebeplerden dolayı dinin toplumsal kalkınma yönünde itici bir güç olduğu tezini yeniden gündeme getirmeye başlar. Nitekim kendisi 1946-1950 yılları arasında milletvekili olarak TBMM'ye girer. Meclis kürsüsü de dahil olmak üzere fikirlerini açıklamak için nispeten daha rahat siyasal bir ortamdan yararlandığı anlaşılmaktadır. Çünkü *Pedagojide İhtilal* (1964) isimli eserinde din eğitiminin fonksiyonları önemli bir tutar. Bu eser sadece İttimai Mektep adlı eserinin olgunlaşmış hali değil aynı zamanda onun *Şahsiyet Pedagojisi* adını verdiği pedagojik anlayışında dinin yerini ve önemini ortaya koyan eseridir. Onun din ve kültür meselelerini inceleyen diğer önemli eseri

*Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları* (1967) ismini taşımaktadır. Bu eserde o, Türk sosyoloji geleneğinde Gökalp'le birlikte önemli bir tartışma konusu haline gelen kültür kavramını incelemektedir. Baltacıoğlu'na göre kültür bir millet yaratabilir. Bu manada Türk kültürü de Türk toplumunun milletleşme ve toplumsal kalkınma sürecinde önemli bir görev yüklenecektir. Din de bu kalkınma sürecinde kültürlenme işlevi yapacaktır. Nitekim o, yine aynı amaçla yani toplumsal kalkınmayı sağlamak amacıyla *Türk Yurdu* (1958) dergisinde dinin fonksiyonlarını ortaya koyan "*Türkiye Dinle Kalkınacaktır*" isminde makaleler yazarak temel tezini işlemeye çalışır. O aynı amaçla *Kur'an* (1958)'in Türkçe'ye çevirisini yapar. Bu çeviride o, "*gelenekli dil*" dediği bir dil ve üslup kullanır. Yunus Emre, Süleyman Çelebi gibi İslami Türk edebiyatının en önemli temsilcilerinin diline benzer bir dil kullandığı iddiasındadır. Bununla da yetinmeyen Baltacıoğlu Kur'an tefsirini de yapmaya çabalar ve *Büyük Tefsir I* (1961) adında bir eser kaleme alarak İslam dininde Allah kavramını inceler. Bu sıralarda da *Din Yolu* adlı bir derginin başyazarlığını yapar.<sup>1</sup> Bütün bu din konulu eserler vasıtasıyla o, Türkiye'de temelinde din bulunan bir sosyal kalınma hamlesinin öncülüğünü yapmak ister. Ancak burada Baltacıoğlu'nun sosyoloji anlayışında önemli bir rol oynayan toplum, kültür, gelenek ve din kavramlarına onun yüklediği anlamı bilmek gerekmektedir.

## **B. BALTACIOĞLU'NA GÖRE TOPLUM, KÜLTÜR, GELENEK VE DİN KAVRAMLARI**

Baltacıoğlu'nun sosyoloji anlayışında iki önemli kavram çok önemlidir. Bunlar din ve kültür kavramlarıdır. Baltacıoğlu da tıpkı Z. Gökalp gibi E. Durkheim sosyolojisinin Türkiye'deki temsilcilerinden biridir. Ancak o, fikir hayatının başlangıç safhalarında bu iki sosyologun fikirlerini ana hatlarda doğru kabul etmekle birlikte zaman içinde bazı açılardan eksik bularak tamamlamaya çalışmıştır. Bu sebeple onun sosyoloji anlayışında Durkheim ve Gökalp'ten farklılaşan hususlara dikkat etmek gerekmektedir.

---

<sup>1</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 108-109.

### 1) Baltacıoğlu'na Göre Toplum Kavramı:

Durkheim, toplumu on iki tane sosyal kurumdan ibaret bir birlik olarak kabul etmektedir. Bunlar; din, dil, ahlak, hukuk, bilgi, sanat, teknik, ekonomi, aile, devlet, eğitim ve sosyal morfolojidir. Durkheim bunlar arasında sosyal morfolojiyi en geniş olgu kabul ederek diğer olguları bu kavram ile açıklamak ister. Durkheim'e göre bu olguların hepsi hemen hemen aynı değerdedir. O, bu olgulara “*sosyal olgu*” (institution sociale) adını verir. Baltacıoğlu'nun anlayışına göre Gökalp de toplumu Durkheim gibi anlamaktadır. Ancak onun sosyoloji anlayışına göre ise bu olguların bir kısmı “*kuvvet*” (force), bir kısmı “*kurum*” (institution), bir kısmı da ne bir kuvvet ne de bir kurum olmayıp oluşmakta olan “*olgu ve idealler*”dir.<sup>2</sup> Onun yaptığı tasnife göre sosyal olgular üç katta yerleştirilebilir. Alt katta sosyal kuvvetler, orta katta sosyal kurumlar, üst katta ise idealler bulunur.<sup>3</sup> O, din, dil ve sanatı sosyal kuvvet kabul ederek onları toplum yapısının temeline koyar. Zira onların toplumun yaratıcı varlıkları olduğuna inanır. Devlet, hukuk, aile, teknik, ekonomiyi ise bu sosyal kuvvetlerden üreyen kurum olarak kabul eder. Sosyal kurumların var olabilmesi için de sosyal kuvvetlerin bir toprak parçası üzerinde birleşmesi gerektiğini kabul eder.<sup>4</sup> Bu üç kuvvet (din, dil, sanat) toplumlar için ana varlıklar olup sosyal işbölümünün ilerlemesiyle bu kuvvetlerden diğer sosyal kurumların doğacağını savunur. Bu anlayışını ilk defa Uluslararası Sosyoloji Cemiyetinin XV. kongresine sunduğu “*Lange, nationaté, et tradition*” adlı bildiri açıklar.

Bu teze göre sosyal olgular, *kuvvet olguları* (faits de force); *anatomi olguları* (faits d'anatomie); *görev olguları* (faits de fonction); *ülkü olguları* (faits d'aspiration) ve *genel olgular* (faits généraux) olarak beş bölümde ele alınabilir. Bunlar içinde kuvvet olguları temelde yer alır, bunlar din, dil ve sanattır. Bunlar olmayınca ötekiler olamazlar.<sup>5</sup> Böylece o, din, dil ve sanatı toplumun temeline

<sup>2</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 16.

<sup>3</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 17.

<sup>4</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 17.

<sup>5</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 17

yerleştirir. Onun sosyoloji anlayışında diğer önemli kavramlar ise kültür ve gelenek kavramlarıdır.

## **2) Kültür ve Gelenek Kavramları:**

Baltacıoğlu, Türkiye'nin kalkınma sorununu sosyoloji biliminin cevaplama gerektiğine inanmaktadır. Zira sosyoloji sosyal kalkınmanın hareket noktasını belirleyebilir. Ona göre sosyal kalkınmanın hareket noktası "ulus" kavramının açıklanmasına bağlıdır. Çünkü sosyal bir kalkınmadan söz edebilmek için önce bu kalkınmayı yapacak bir ulustan söz etmek gerekir. Esasen Gökalp başta olmak üzere Baltacıoğlu da öncelikle bir ulus yaratma idealine sahiptirler.

Baltacıoğlu ulus olgusunu önceleri Gökalp sosyolojisine bağlı kalarak anlamıştır. Gökalp, Durkheim'e dayanarak ulusu *kıymet hükümleri* (jugements de valeur) ve *şeniyet hükümleri* (jugements de réalite)nden oluşan "*din birliği ve dil birliği*" olarak tanımlamıştır.<sup>6</sup> Ancak Gökalp daha sonraları bu tanımdan vazgeçerek ulusu "*kültür birliği*" olarak açıklamıştır. Gökalp'e göre kültür, toplumun bilincinde yaşıyan değer yargılarıdır. Din, dil, sanat gibi değer yargıları kültürü meydana getirir. *Medeniyet* (uygarlık) ise toplumun aklında yaşıyan gerçek yargılarının, teknik kuralların tümüdür.

Ancak Baltacıoğlu Gökalp'in kültür ve medeniyet tanımlarını yetersiz bulmaktadır. Çünkü bu tanımlar onun zihnindeki ulus olgusunu tam olarak tarif edememektedir. O, doğru bir ulus tanımı yapabilmek için biraz da asıl öğretim sahasının tabiat bilimi olması sebebiyle Lamarck'ın evrim kanununun etkisinde kalır. Evrim kanununa göre değişmeden kalmak başarısı gösteren unsurlar canlıların neslini devam ettirmesi için önemlidir. Bu yüzden o, bir toplumda, bir ulusta "*değişen ve değişmeyen*" unsurları tespit etmenin doğru bir ulus tanımı yapmak için gerekli olduğuna inanmaktadır.

Buradan hareketle o, kendi ulus tanımını yapar. Ona göre "ulus, bir gelenek birliğidir."<sup>7</sup> *Gelenek* (tradition) ise bir "*toplumun tarih boyunca değişmek bilmeyen*

---

<sup>6</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 5

<sup>7</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 5



*değer yargılarıdır.*” Gelenek kavramı *âdet* (coutume) *görenek* ve *kalıntı* (survivance) kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Ona göre gelenekler hep iyi olup ulus, kavim veya klanın özünü meydana getirirler. Dili, dini ve sanatı bir olan toplumların bir ulus olmalarının temel nedeni din, dil ve sanat geleneklerinin bir olmasıdır.<sup>8</sup> İşte Baltacıoğlu’na göre milliyet (ulusluk) sosyolojisini yanılant düşünce “kültür” denilen “değer yargılarının” bir sosyal tipten diğerine değişiyor kabul edilmesidir. Ona göre bu durum her değer yargısı için doğru olmayıp bir sosyal tipten diğer sosyal tipe değişmeyen değer yargıları da vardır. Bunlar şu şekilde tespit edilebilir: Efsaneler, masallar, dilin cinsiyet takıları ve ekleri, cümle yapısı (sentaks), melodi ve bezeme motifleri, mimik ve komik anlayışı ve halk felsefesi değişmeden kalan geleneklerdir. Baltacıoğlu’na göre gelenekler toplumların bilinçaltına yerleştikten sonra toplumların kolektif bir kalıntı olarak varlıklarını sürdürürler. Bunun için “milliyet” (ulusluk) bir gelenek birliğidir, millet (ulus) de aralarında gelenek birliği olan bireylerin meydana getirdiği ruhsal (tinsel) birliktir.<sup>9</sup> Anlaşılan onun “sosyal tip” ifadesi millet yada milletleşme sürecine giren toplumları kastetmektedir. Diğer yandan onun gelenekleri toplumların bilinçaltına yerleşen kolektif kalıtlar olarak kabul etmesi ilgi çekicidir. Bilindiği üzere bilinçaltı ve kolektif bilinç kavramları psikolojinin kavramlarıdır.

Baltacıoğlu sosyolojik fikirlerini daha net olarak açıklayabilmek için “kültür” kavramına iki farklı tanım getirildiğini hatırlatmaktadır. Bu tanımlardan birine göre kültür, bir sosyal tipten diğerine değişen yargıları demektir. İkinci tanımlamaya göre kültür, bir sosyal tipten diğerine değişmeyen değer yargıları demektir.<sup>10</sup> Baltacıoğlu ikinci tanımı kabul etmektedir. Bu yüzden başka sosyologların “*kültür*” dediğine “gelenek” (tradition) demek, kültür dememektir. Anlaşılan o, böyle yapmakla toplumlarda değişen ve değişmeden kalan değer yargıları (kıymet hükümleri, jugements valeur) arasında zihninde oluşan çelişkiyi gidermek istemektedir.

---

<sup>8</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkanmanın Sosyal Şartları*, s. 7.

<sup>9</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkanmanın Sosyal Şartları*, s. 8.

<sup>10</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkanmanın Sosyal Şartları*, s. 10.

Diğer taraftan o, gelenek kavramını kabul etmesi ile zihinlerde oluşacak muğlaklığı da gidermek istemektedir. Zira o gelenek kavramına özel bir önem atfetmektedir. Bu yüzden gelenek ile gelenekçilik kavramlarının net olması gerekmektedir. Ona göre gelenekçilik denen olguyu gericilik ve muhafazakarlık ile karıştırmamak gerekmektedir. Bu kavramlar birbirinden farklı şeylerdir. Üstelik *gelenek* (tradition) kavramını *görenek* (routin) kavramı ile de karıştırmamak gerekmektedir. Baltacıoğlu'na göre görenek “*yaşama hakkı kalmamış olan değer yargılarıdır.*”<sup>11</sup> Bu ayrımla o, önemini yitirmiş göreneklerin yenileriyle değiştirilebileceğini söylemek istemektedir. Yine o ısrarla *gelenek* (tradition) denen kavramın; *töre* (moeurs), *âdet* (coutume) ve *görenek* (routin) denilen değerlerle de karıştırmaması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü onlar, Baltacıoğlu'nun anlayışına göre bir sosyal tipten diğerine değişmektedir.<sup>12</sup>

Baltacıoğlu'nun bu terimler üzerinde bu kadar hassas durması sebepsiz değildir. Zira ona göre “ulusların doğmaları gibi ölmeleri de gelenekleri ile olur. Ulusların kalkınması geleneklerine kavuşmaları ile başlar. Türkiye'nin kalkınamamasının temel sebebi onun geleneklerinden kopmuş olmasıdır. Bu sebeple Türkiye, gelenek birliği ve bütünlüğünü sağlamadıkça kalkınmayı sağlayamayacaktır.”<sup>13</sup> Anlaşılan ona göre Türk toplumu değişmeyen değer yargılarından oluşan geleneklerine dönünce kalkınma dediği sosyal değişme ve ilerleme gerçekleşecektir. Ancak bu geleneklere nasıl dönüleceği sorusunun cevaplanması gerekmektedir. İlerde açıklayacağımız üzere o, bu değişimin bir reform hareketi ile mümkün olabileceğini düşünmekte ve bu reformun nasıl yapılacağını da açıklamaktadır.

Baltacıoğlu toplumları yaratan geleneklerin nasıl doğduğunu da açıklamaktadır. Ona göre ulusların doğması, yaşaması ve kalkınmasında ilk faktör, yaratıcı etken rolünü oynayan varlıklar akılla ilintili olan bilinç üstü varlıklar değildir, bilinçaltıdır. Bilinçaltını var eden şey akıl, mantık, bilim ve felsefe değil

---

<sup>11</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 10.

<sup>12</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 12.

<sup>13</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 12.

birer içsel oluş olan din, dil ve sanattır.<sup>14</sup> Bu noktada biz, onun birer sosyal kuvvet olarak kabul ettiği bu üç unsurdan en önemlisi saydığı dini nasıl anladığı sorusuna cevap arayabiliriz.

### 3) Baltacıoğlu'nun Din Olgusuna Yaklaşımı:

Baltacıoğlu'na göre din olgusuna iki türlü yaklaşılabilir. Birincisinde din, bir inceleme, düşünme, açıklama konusudur. İkincisinde din bir inanma ve yaşama konusudur. Birincisi bilim adamını, ikincisi dine inanan bir insanı ilgilendirir. Bilimsel inceleme bir akıl işi olup belli teknik ve metotlarla yapılabilir. Bu durumda bilim dini üç türlü inceleyebilir:

a) Din sosyal bir varlık, sosyal bir kurum olarak Din Sosyolojisi tarafından incelenir.

b) Din tek insan bilinci olarak, tek insanın ruhunda yaptığı etkiler bakımından Din Psikolojisi tarafından incelenebilir.

c) Din dış belirtileri bakımından değil doğrudan doğruya kendisi ve tümü olarak incelenebilir Burada dinin dış karakterleri değil, özü kavranmaya çalışarak din nasıldır sorusuna değil, din nedir sorusuna cevap aranır. Buna din metafiziği denir.<sup>15</sup> Bu üçlü tasnif onun din metafiziğini de işin içine katması ile zaman içinde Durkheim'dan gittikçe ayrılarak dini toplum kökenli değil, vahiy kökenli saydığına bir delil olarak değerlendirebilir.

İkinci inceleme biçimi ise inançla ilgili olandır. İnanç duygu ve sezgiyle olur. Bütün insanların düşünmeden, eleyip eleştirmeden duyduğu, kendi varlığını duyar gibi olduğu bir din yaşayışı vardır, Bu yaşayışın akıl ve mantıkla doğrudan doğruya bir ilgi ve ilintisi yoktur. Bu yaşantı içsel olup sırrî ve mistik bir gerçek ifade etmektedir.

Dinin metodolojik bir bakımdan incelenmesi işini önemli saydığı anlaşılan Baltacıoğlu din olgusunun objektif olarak tanımlanmasını toplumsal kalkınma için

---

<sup>14</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 16.

<sup>15</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 23-24.

hayati önemde kabul etmektedir. Ona göre dinin tarafsız bir bakış açısı ile incelenmesi sonunda dinin nasıl bir varlık olduğu, sosyal varlıklar arasında yerinin ne olduğu, dini var etmek yada yok etmenin insanın elinde olup olmadığı, *gericiliğin* (irtica), softalığın muhafazakarlığın din coşkunluğunun ne demek olduğu tarihte “*Reforma*” denilen hareketin ne olduğu ve dünya uluslarının dine karşı durumları, dincilik, dinsizlik ve laikliğin ne demek olduğu araştırılmalı ve cevaplar verilmelidir.<sup>16</sup>

Nitekim Baltacıoğlu buradan hareketle kendisi dini tanımlamaya ve anlamaya çalışmaktadır.

#### **4) Baltacıoğlu'na Göre Dinin Tanımı:**

Baltacıoğlu, *Sosyoloji* (1939) isimli kitabında dini, Durkheim gibi “*kutsal şeylere ait ve münakaşası asla caiz olmayan inançları taşıyan ve bu inançlara bağlı olan ve değiştirilmesi asla caiz olmayan ayinleri yapan insanların vücuda getirdiği manevi birlik*” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamada din bakımından “*kutsal olan*” ve “*kutsal olmayan*” ayrımı yapılmaktadır. Baltacıoğlu, kutsal'ın tezahür ettiği alanların inanç ve törenlerle sınırlı kalmayıp hayatın her yönünü kuşattığını ifade etmektedir. Bu haliyle din, son derece yaygın, son derece nüfuz edici bir sosyal bir kuvvet olup sosyal hayatın her yerinde vardır. Din her yere yayılarak ahlak, hukuk, dil, mimarlık, bezeme, hattatlık, müziğe vb. sinmektedir.<sup>17</sup>

Durkheim'in din tanımında yer alan “*kutsal*” toplumsal kökenlidir. Durkheim'e göre bir sosyal olayın sebebi başka bir sosyal olaydır. Bu yüzden buradaki kutsal kavramını ilahi kökenli dinlerdeki kutsal kavramından ayrı düşünmek gerekmektedir. Nitekim sonraki yıllarda Baltacıoğlu İslam dininin kutsal anlayışına uygun tanımlar yapar. İslam dinini Allah'ın gönderdiği din, Kur'an'ı Allah'ın kitabı, Hz. Muhammed'i en büyük peygamber olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşım onu Durkheim'in din tanımından uzaklaştırmaktadır.

---

<sup>16</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 22-23.

<sup>17</sup> Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal*, s. 108.

Aslında Baltacıoğlu'na göre din, aşağıda belirteceğimiz iki temel karakteri ile eğitimde önemli bir yeri olan dinî kişiliğin oluşması ve edinilmesinde belirleyicidir.<sup>18</sup>

a) Bunlardan biricisine göre dinin bilinçaltı bir varlığı vardır. Dinin bilinçaltı kısmı Din Psikolojisinin araştırma alanına girmektedir. Din, birey üzerindeki fonksiyonlarını bilinçaltına yaptığı tesirlerle göstermektedir. Buna göre din, bir takım olumsuz tesirlerine rağmen genelde olumlu bir nitelik taşır, olumlu bir fonksiyon ifa eder. Baltacıoğlu'na göre bilinçaltında kimse dinsiz olamaz. En dinsiz sanılan insanların bile bilinçaltılarında din vardır ve bu din akıl ve mantıkla çarpışmaktadır.

b) Dinin ikinci temel karakteri onun son derece yaygın ve girgin (nüfuz edici) olmasıdır. Din toplumun her kurumu üzerinde etki yapar. Dinin dil, hukuk, ahlak, sanat gibi toplumu ilgilendiren kısımları Sosyolojinin araştırma alanıdır.<sup>19</sup> Baltacıoğlu'na göre dinin toplum üzerindeki fonksiyonlarından biri onun Türk toplumunda geri kalmışlığı körükleyen bir fonksiyon ifa ediyor olmasıdır. Dinsizlik toplumsal tezahür ve tesirleri ile ortaya çıkabilir. Bu durum aslında dinin yanlış ve eksik anlaşılması ile meydana gelir. Bu durumda din toplumsal geri kalışa sebep olur.

Burada şu tespiti yapmak mümkündür. Onun sosyal birer kuvvet olarak kabul ettiği din; dil ve sanatla birlikle bilinç altlarında varlığını sürdürmektedir. Bu var oluş değişmeyen bir gelenek yaratmaktadır. Ona göre gelenekler hep iyidir. Dolayısıyla bilinçaltındaki dil, din ve sanat yaşayışı iyidir. Bu yüzden o, bu sosyal kuvvetler içinde en önemli saydığı dinin özüne ve kaynağına olumlu bir gözle bakmaktadır. Onun itirazı, sosyal bir kuvvet olarak iyi ve doğru olan dinin sosyal kurumlar üzerindeki etkisinin ve fonksiyonlarının yanlış ve eksik anlama sonucu olumsuz neticeler meydana getiriyor olmasıdır. Yani o, dine değil, dinden toplumun anladığı ve yaşadığı şeylere itiraz etmekte, dinin fonksiyonlarını

---

<sup>18</sup> Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal*, s. 90.

<sup>19</sup> Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal*, s. 90.

sorgulamaktadır. Bu sebeple o, gelenek kavramına bu çelişkiyi gidereceği inancıyla fazlaca önem vermekte, zaten bu yüzden Durkheim'in sosyal kurumlar hakkındaki tanımını değiştirerek sosyal kuvvet ile sosyal kurum arasında bir ayırım yapma gereği duymaktadır.

Şimdi biz bu noktadan hareketle onun sosyal bir kuvvet olan dinin nasıl olup da bir ulus (milliyet) yaratacağını incelemeye geçebiliriz. Çünkü önce ulus yaratılacak, arkasından toplumsal kalkınma gerçekleşecektir.

### **C. DİNİN FONKSİYONLARI İLE TOPLUMSAL KALKINMANIN GERÇEKLEŞMESİ**

#### **1) Dinin Milliyeti Yaratması Nasıl Olmaktadır?**

Baltacıoğlu'nun sosyal kuvvetler olarak kabul ettiği din, dil ve sanat ona göre milliyeti oluştururlar. Ancak o, bu fikre itiraz edilebileceğini hesaba katarak açıklamalarını buna göre yapar. Bu itirazlara göre din; değer, inanç ve törenlerden oluşmaktadır. Dinin bu yönü tartışılmaz ve değiştirilemez. Öte yandan bu inanç ve törenleri benimseyenler bir "ümme" oluşturur. Bunlar aynı dine inanır ve aynı törenleri yaparlar. Bu durumda dinin görevi ile milliyetin görevi birbirinden ayrıdır. Din birleştirici, milliyet ise ayırıcıdır. Böyle olunca bir ümmetten olan toplumları birleştirici olan din nasıl olur toplumları birbirinden ayıran dil ve sanat gibi milliyetin yapıcı ve yaratıcısı olur?<sup>20</sup> sorusu sorulabilir.

Onun bu soruya cevabı şudur: Böyle düşünmek insanların dini hep kendi üzerine kapanmış bir sosyal kurum olarak anlamalarından kaynaklanmaktadır. Din sosyolojisi ile uğraşanlar din psikolojisi ile uğraşmadıkları için sosyal ve kolektif bir kuvvet olan dinin insan ruhundaki bilinçaltı yaşayışını incelemezler.<sup>21</sup>

Ancak Baltacıoğlu, dinin milliyeti yaratan en önemli unsur olduğunda ısrar eder. Ona göre toplumsal kurumlar bir diğerinden ayrı ve birbiriyle ilgisiz değildir. Bu sebeple dini milliyetten, milliyeti dinden ayrı olarak düşünenler toplumsal

---

<sup>20</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 99.

<sup>21</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 99.

kalkınmanın sadece milliyet ile olabileceğine inanırlar. Ona göre ise milliyetsiz kalkınma olmaz, dinsiz kalkınma ise hiçbir zaman olmaz. Din olmadan sadece milliyet değil toplumlar bile var olamaz. Zira ona göre millet biyolojik bir gerçek, milliyet ise sosyal bir gerçektir ve bu ayrım ona göre önemlidir. Diğer taraftan dinin sadece sosyolojik bir varlığı yoktur. Din aynı zamanda insan ruhunda derin etkiler yapan bir kuvvettir. Toplumlar dinlerinin etkisini ruhlarında hissederler. Bu yüzden her kavim, her toplum aynı dini kendine göre anlar, kendine göre duyar ve kavrar. Bunun için de din milliyeti ortadan kaldırmaz, etkisini kuvvetlendirir. Bu sebeple bir Türkün, bir Arabın, bir Afrikalının İslam dinini anlayışı aynı değildir. Dinin kavramlarına, inançlarına rengini ve benliğini veren şey milli ruhtur.<sup>22</sup>

Onun bu fikirlerinin ortaya çıktığı döneme kısaca bir göz atarsak onun niçin böyle düşünmüş olduğunu anlayabiliriz. Osmanlı Devletinin mirası üzerine kurulan Cumhuriyet önce bir Türk ulusu yaratmayı hedefledi. Ulus bilinci ise aynı dini paylaşan insanların meydana getirdikleri ümmet bilincinden çok farklı bir bilinçtir. Gökalp haklı olarak ümmet birliğinden ayrılma ile ulus bilincinin ortaya çıkacağını savunuyordu. Baltacıoğlu ise ulus bilincinin temelini dini yerleştiriyor, onun ulus tarafından anlaşılan ve yaşanan biçimini tercih ediyor, ancak ortada henüz sosyolojik manada bir ulus yoktur. Esasen millet olma süreci modern devirlere özgü bir sosyal gerçekliktir. Bu sebeple Baltacıoğlu'nun sık sık sözünü ettiği Türkler için İslamlaşmak millileşmek olmuştur tezi bir hayli tartışmalıdır. *Ona göre Türkler Müslümanlıkla birlikte milletleşme sürecine girmiştir.* Halbuki Gökalp ümmet bilincinden ayrılma ile milliyetin oluştuğunu söylemektedir. Diğer taraftan o, dini sosyal kuvvetlerden biri olarak toplumsal bilincin temelini yerleştirirken aynı dini daha sonra ideal varlık olarak kabul etmek suretiyle toplumsal katmanların en üstüne yerleştiriyor. Her toplumun bu ideal varlıktan beslendiğini söylüyor. Böylece toplumsal idealleri sosyoloji anlayışı içine yerleştirmeye çalışarak onları sosyal bir alt yapı değil, üst yapı kurumu olarak ele almaktadır. Bu ise kanaatimizce sosyolojik anlayışında ortaya çıkan bir çelişkidir.

---

<sup>22</sup> İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, s. 12.

Anlaşılan o, Gökalp'ten ayrılırken sosyal bir gerçeklik olan milliyet olgusunu dini anlamayı ve yaşamayı farklılaştıran bir olgu olarak hesaba katmaktadır. Ona göre ayrı uluslar aynı dine mensup olmalarına rağmen aynı dindarlık biçimine sahip değillerdir. Esasen din ideal bir varlıktır. Bu ideal varlıktan güç alan her kavim, her ulus aynı dini ancak kendine göre kavrar, kendine göre gerçekleştirir. Onun için din birliği milliyet birliğini ortadan kaldırmaz, tersine kuvvetlendirir. Din kavramlarına, din inançlarına bütün rengini, bütün benliğini, bütün özelliğini veren milli ruhtur.<sup>23</sup> Onun bu şekildeki sosyolojik savunmasını belki de dini toplum hayatından tamamen çıkararak bir milliyet oluşturmaya çalışanların aşırı görüşlerine verilmiş bir cevap olarak da anlamak mümkündür.

Ancak ona göre dinin fonksiyonları milliyet yaratma ile de sınırlı değildir. Din denilen varlık, dil ve sanatla birlikte bütün öteki toplum kurumlarını var etmekle kalmamış, onları var ettikten sonra onların kaynağı ve yaratıcı özü olarak onların içinde de yer etmiştir. Bir toplumun dini o toplumun ahlakı, hukuku, felsefesi ve mimiklerinden apayrı bir varlık değildir. İşte bütün bu sebeplerle ona göre din kalkınması olmadıkça toplum kalkınması da olamaz. Tarih bu sonucun doğruluğunu göstermektedir. Ancak bunun olabilmesi için bir din reformasına ihtiyaç vardır.<sup>24</sup> Çünkü böyle bir reform hareketi onun çok önem verdiği milli kişiliği oluşturacaktır.

## **2) Millî Kişiliğin Oluşması**

Baltacıoğlu'na göre eğitim sistemi bir yandan her milletin kendi kültürüne uygun insanlarını yetiştirmek, diğer yandan da teknik eleman yetiştirmek amacını taşımaktadır. Bunun yolu ise yetişmekle olan nesle bir yandan milli kişilik, diğer yandan teknik kişilik kazandırmak ile olur.<sup>25</sup> *Millî kişilik ise dinî kişilik olmadan oluşturulamaz.* Çünkü din kişiliği bütün kişiliğin özüdür. Bu yüzden “din eğitiminin amacı (kişiyeye) din kültürünün verilmesi, onda dini kişiliğin

---

<sup>23</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 99.

<sup>24</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 98.

<sup>25</sup> Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal*, s. 83.



yaratılmasıdır.”<sup>26</sup> Fakat ne yazık ki ülkemizde yapılan eğitim neticesi oluşturulmaya çalışılan kişilikler zarar görmekte ve parçalanmaya uğramaktadır. Bu ise temelde millî kişilik ile dinî kişilik arasında bir ayrıklık görmekten kaynaklanmaktadır. Aslında ona göre ortada böyle bir ayrıklık yoktur. Kişilik parçalanma kabul etmeyen bir “bütün”dür. Baltacıoğlu’na göre *millî kişilik dinî kişilikten bağımsız değildir. Millî kişilik din, dil ve sanat kişiliğinden oluşmaktadır.* Dinin toplumdaki olumlu fonksiyonları din kişiliğinin oluşturulmasında hesaba katılmalıdır.

Ona göre sosyolog ve psikologlar şimdiye kadar bir şahsiyet pedagojisi geliştirememiştir. Bu durum önemli bir eksikliklerdir. O, bu eksikliği giderdiği iddiasındadır. Bu iddiaya göre sosyoloji bilgisi eksik pedagoglar “içtimai şeniyet” yani “sosyal objektiflik” fikrinden uzak kalmışlardır. Bu sebeple eğitimin gaye ve felsefesinde büyük bir eksiklik göze çarpmaktadır.<sup>27</sup> Ona göre eğitimin hareket noktası insanın psikolojisi olmayıp sosyal kişiliği olmalıdır. Eğitim problemleri biyo-sosyoloji ile değil, sosyo-psikoloji ile açıklanmalı ve eğitim sosyal gerçeklik fikrinden hareket etmelidir.<sup>28</sup> Ancak Baltacıoğlu’nun her meseleyi sosyoloji ile açıklamaya çalışması kanaatimizce bir sosyolojizm tehlikesi taşımaktadır. Zira bu tavır insanın psikolojik gerçekliğini göz ardı etmekle sonuçlanabilir. Neticede o, sosyolojik bir tarafgirlikle “cemiyetin istediği adam” yetiştirmeyi fikirleri için odak noktası yapmaktadır. Ona göre her millet kendi insanı yetiştirir. Bu itibarla her milletin insanı farklıdır. Baltacıoğlu toplumsal kalkınma için din, dil ve sanatı eğitimde işe koşmak suretiyle kültürel kalkınmada kültürü itici bir motor güç olarak devreye sokmak istemektedir. Ona göre her millet tüm din, dil, sanat gibi sosyal kuvvetleri kendine göre anlamakta ve yorumlamaktadır. Böylece anlaşılan, duyulan, hayata sinen din kültürel ve toplumsal gelişmenin başlangıcını teşkil edecektir.

---

<sup>26</sup> Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, s. 194.

<sup>27</sup> Baltacıoğlu, *İçtimai Mektep*, s. 6.

<sup>28</sup> Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal*, s. 73.

### **3) Toplumsal Kalkınmanın Hareket Noktası**

Baltacıoğlu, kişilik anlayışı içinde önemli bir yer tuttuğuna inandığı milli kişiliğin cemiyet için yetiştirilmesini istedikten sonra bu kişiliğe sahip bireylerin toplumsal kalkınma için neler yapması gerektiğinin tespitini yapmaktadır. Ona göre yapılması gereken ilk Şey din vasıtasıyla toplumsal bir kalkınma sağlayan milletlerin tarihini incelemektir. Bu yolla kalkınmanın nasıl bir sũreç olduğu incelenmeli ve bunun bir benzerinin bizim ũlkemizde de yapılmasının temini yoluna gidilmelidir.<sup>29</sup> Baltacıoğlu'nun tespitlerine gũre Batıda kalkınma demokrasi ile, sanat ve hatta okul ile başlamamış başta din kitabı olmak üzere dil ve sanatla başlamıştır. XVI. yy.da Luther, İncil'i ana diline çevirmiştir. Bũylece halk arasında milli edebiyat doğmuştur. Milli edebiyat politikayı etkilemiş, milli devlet doğmuş, milli devlet ekonomiyi etkilemiş, endũstri doğmuştur. Endũstri kişilik ve hũrriyet fikirlerini beraberinde getirmiş bu hal de demokrasiyi ortaya çıkarmıştır<sup>30</sup>.

Onun tespitlerine gũre Tũrk toplumunda din önemli bir yer tutmakta ve toplumsal hayatımızı derinden etkilemektedir. Dini nasıl anlıyorsak hayata da ũylece uygulamaktayız. Onun Terbiye-i Avam'da açıkladığı üzere din (1910'lu yıllarda) toplumda son derece engelleyici, frenleyici, toplumsal gelişmelerin önũnũ kapayıcı bir biçimde anlaşılmakta ve yaşanmaktadır. Camilerde ve diğer dini kurumlarda yaygın olarak yapılan dini eğitim o gũnkũ Şekli ile dinamik bir ũzellikten tamamen yoksundur. Aksine topluma ataleti, tembelliği, miskinliği telkin etmekte ve bu haliyle son derece olumsuz bir fonksiyon ifa etmektedir. Bu tespitleri yapan Baltacıoğlu'na gũre dinî terbiyede meydana gelecek her tũrlũ uyanma doğrudan doğruya toplumun dinî hayatında meydana gelecek bir uyanma demektir.<sup>31</sup> Zira ona gũre problemin nerede olduğu tespit edilince işe nereden başlanacağı da tespit edilmiş demektir. Bu tespitten sonra sıra toplumsal uyanışı sağlamaya gelecektir. Dinî eğitim kendisinden beklenen toplumsal uyanışı sağlamak için öncelikle toplumsal hayatın zaruretlerinden yola çıkmalı ve bu

---

<sup>29</sup> Baltacıoğlu, *Ziya Gũkalp*, s. 67-68.

<sup>30</sup> Baltacıoğlu, *Ziya Gũkalp*, s. 68.

<sup>31</sup> İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, s. 45.

zaruretlere bağlı olarak kendisinde bir takım değişiklik ve düzenlemelere gitmelidir. Yapılacak şey kalkınmanın hareket noktasını tespit etmektir. Bunlar İsmail Hakkı Baltacıoğlu'na göre din, dil ve sanatta reforma gitmektir. Toplumsal kalkınmanın yolu budur. Bu reformlar olmadıkça kalkınma değil kımıldanma bile olamaz. Ancak burada şu tespiti yapmak gerekmektedir. Bu devrin insanının öncelikli düşüncesi dini hurafe ve bidatlerden temizlemektir. Bu sebeple “reforma” kavramı ile ifade ettikleri şeyi böyle anlamak kanaatimizce daha doğru olacaktır.

Ona göre din reformu din kitabımız olan Kur'an'ın doğru hem de Türk dil geleneklerine uygun olarak çevrilmesi demektir.<sup>32</sup> Baltacıoğlu Gökalp'in de etkisiyle din kitaplarının, hutbe ve vaazların Türkçe olmasını istiyordu. Bu yolla milletin dinin hakiki mahiyetini öğreneceğine ve halkta dinî bir heyecanın, uyanışın olacağına inanıyordu.<sup>33</sup> Bu noktada dini toplumsal bir itici güç haline getirecek olan şey din eğitimi olacaktır. Bunun yolu da din eğitiminin amacına ulaşmasından geçmektedir. Din eğitimi amacına ulaşırsa toplumsal kalkınma ve ilerleme mümkün olabilecektir. Din bütün toplumsal kuvvetleri etkileme gücüne sahiptir. Dolayısıyla toplumun ilerlemesi ve gerilemesi dini anlamasına bağlıdır. Baltacıoğlu'na göre din bütün toplumsal kurumların yaratıcısı olduğu için dinde meydana gelecek bir kalkınma topyekun kalkınmayı sağlayacaktır.

Ancak ona göre evvela ülkemiz din eğitiminde toplumsal problem teşkil eden konular çözümlenmelidir. Bunun için dinin nasıl bir gerçek olduğu ortaya konulmalıdır. Bu sebeple dinin temel konusu olan Allah inancının doğru olarak öğretilmesi gerekmektedir. Allah, sıfatları ile birlikte doğru bir biçimde öğretilmelidir. Dini doğru öğretmek için de dinin kutsal kitabının öğretilmesi gerekir. Bunu yaparken İslam dininde önemli bir yer tutan mucizeler de öğretilmek durumundadır. Türk toplumunda çalkantı ve çatlamalara sebebiyet veren mezhepler konusu öğretilmelidir. Milliyet ile kavmiyet arasındaki ilişki, kadın erkek eşitliği, toplumda yaşanan din buhranının giderilmesi, gençlerin bu

---

<sup>32</sup> Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, s. 100.

<sup>33</sup> Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176.

buhrandan kurtarılması meselesine önem verilmelidir. Bütün bunlar doğru yapılırsa ona göre toplumsal kalkınma meydana gelecektir. Zira problemin nerede olduğu tespit edilirse iyileştirmeye de oradan başlanır.

#### **E. SONUÇ**

Baltacıoğlu'na göre din, kültürün en önemli unsurlarından biri olarak her şeyi etkilemektedir. Türk milletinin kültürel yapısı dini anlama ve yaşamasına etki etmektedir. Milletler dini anladıkları gibi yaşamaktadır. Din bazen kültürde meydana gelen geriliğe bağlı olarak toplumsal geriliklere sebebiyet vermektedir. Bu toplumsal gerilikten kurtulmanın yolu kültürel unsurları harekete geçirerek toplumsal ilerlemenin önünü açmaktır. Türk toplumu din ile eğitim arasındaki ilişkiyi iyice kavrayabilirse din sayesinde toplumsal ilerleme de mümkün olacaktır.

#### **F. KAYNAKÇA**

Baltacıoğlu, İ. Hakkı: *İçtimai Mektep, Nazariyeleri ve Prensipleri*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul 1933.

Baltacıoğlu, İ. Hakkı: *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.

Baltacıoğlu, İ. Hakkı: *Pedagojide İhtilal*, İstanbul 1964.

Baltacıoğlu, İ. Hakkı: *Sosyoloji*, Sebat Basımevi, İstanbul 1939.

Baltacıoğlu, İ. Hakkı: *Ziya Gökalp*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, İstanbul 1966.

İsmail Hakkı (Baltacıoğlu): *Din ve Hayat*, Kader Matbaası, İstanbul 1339.

Gökalp, Ziya: *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mehmet Kaplan), 2. Baskı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul 1972.

## **İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİNİN ETKİSİNİ HİSSETME DÜZEYLERİYLE PSİKO-SOSYAL UYUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ**

Yard. Doç. Dr. Asım YAPICI\*      Yard. Doç. Dr. Z. Salih ZENGİN\*\*

### **A. GİRİŞ**

#### **I. Konunun ve Sınırların Belirlenmesi**

Bu çalışmanın konusu ilahiyat fakültesi öğrencilerin dinin etkisini ne düzeyde hissettikleri ve bu etkinin onların psiko-sosyal uyumlarına nasıl yansıdığına araştırılmasından ibarettir. Amacı ise, özellikle birinci sınıftan son sınıfa kadar devam eden süreçte öğrencilerin tutum ve davranış değişikliklerini inceleyerek, bunların ardında yatan bireysel ve sosyo-kültürel faktörleri tespit etmeye çalışmaktır. Buradan hareketle yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin dini nasıl algıladıkları ve bu durumun onların günlük hayatlarına nasıl yansıdığı meselesini araştırmak istiyoruz. Kuşkusuz böyle bir çalışma hem ilahiyat fakültelerini daha iyi tanımaya ve onlar hakkında daha nesnel yargılarda bulunmaya, hem de ilahiyatçı olarak isimlendirilen kişilerin psikolojik özelliklerini sosyal bir bağlam içerisinde kavrayabilmeye imkan verecektir.

---

\* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

\*\* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

## **II. Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklem seçimine gelince burada şöyle bir yol takip edilmiştir: İlahiyat fakültesi hem ÖSYS de farklı alan koduna sahip olan hem de mezuniyet itibarıyla farklı diploma veren *İlahiyat Fakültesi Lisans (İFL)* ve *İlk Öğretim Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (DKAB)* olmak üzere iki bölüme ayrılmış ve her iki bölümün 1. 2. 3. ve 4. sınıflarından 123'ü kız 125'i erkek olmak üzere toplam 248 öğrenci basit tesadüfi yöntemle seçilmiştir.

*Tablo 1: Örneklem Bölümlere ve sınıflara göre dağılımı*

BÖLÜM	SINIFLAR									
	I		II		III		IV		Toplam	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
İFL	28	11.3	29	11.7	33	13.3	33	13.3	123	49.6
DKAB	32	12.9	28	11.3	33	13.3	32	12.9	125	50.4
Toplam	60	24.2	57	23.0	66	26.6	65	26.2	248	100

Tablo 1'e göre örneklem % 49.6'sını İFL Bölümü, % 50.4'ünü ise DKAB Öğretmenliği Bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Bu da örneklem bölümlere göre dağılımının dengeli bir karakter arz ettiği anlamına gelmektedir. Örneklem sınıflara göre dağılımında da benzer bir durum söz konusudur. Zira kendilerine anket uygulanan öğrencilerin % 24.2'si birinci sınıfta, % 23.0'ı ikinci sınıfta, % 26.6'sı üçüncü sınıfta, % 26.2'si ise dördüncü sınıfta eğitim-öğretime devam etmektedir. Aynı şekilde bu da örneklem evreni temsil edici mahiyette olduğunu göstermektedir.

## **III. Hipotezler**

Araştırmada;

- 1) Cinsiyet,
- 2) Ekonomik durum,
- 3) Fakülte hayatına başlamadan önce ikamet edilen yerleşim birimi,
- 4) İFL veya DKAB Bölümünde okuyor olmak,

- 5) Eğitim-öğretime devam edilen sınıf,
- 6) İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumu,
- 7) Gençlerin ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla ortaya koyup koyamamaları, bağımsız değişken olarak alınmıştır.

Bağımlı değişkenler ise şunlardır:

- a) Dinî partikularizm,
- b) Dinî dogmatizm,
- c) Sosyal hayatta dinin etkisini hissetme,
- d) Öz saygı
- e) Yalnızlık

Buna göre hipotezlerimizi sıralayacak olursak;

1. Öğrencilerin cinsiyet farklılıkları a, b, c, d ve e bağımlı değişkenlerinde anlamlı bir farklılık meydana getirmeyecektir.
2. Öğrencilerin ekonomik durumları a, b ve c bağımlı değişkenlerinde bir farklılık meydana getirmezken, d ve e bağımlı değişkenlerinde anlamlı bir farklılık oluşturacaktır.
3. Gençlerin fakülte hayatına başlamadan önce ikamet ettikleri yerleşim birimlerine göre; a, b, c, d ve e bağımlı değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmecektir.
4. Gençlerin İFL veya DKAB Bölümünde okuyor olmaları a, b, c, d ve e bağımlı değişkenlerinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkarmayacaktır.
5. Öğrencilerin devam ettikleri sınıflara göre a, b, c, d ve e bağımlı değişkenler arasında anlamlı farklılıklar ortaya çıkacaktır. Bu farklılık özellikle birinci sınıfla son sınıf arasında görülecektir
6. Gençlerin İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih etmeleri ya da istemeden tercih etmek durumunda kalmaları a, b, c, d ve e bağımlı değişkenlerinde anlamlı bir farklılık meydana getirecektir.

7. Öğrencilerin ilahiyatçı olduklarını (temel meslekî kimliklerini) her ortamda rahatlıkla ortaya koyup koyamamaları; a, b, c, d ve e bağımlı değişkenlerinde anlamlı bir farklılık oluşturacaktır.

#### **IV. Ölçme Araçları ve Kullanılan Teknikler**

Bu çalışmada beş farklı ölçek kullanılmıştır. Bunlardan birincisi tarafımızdan geliştirilmeye çalışılan *sosyal hayatta dinin etkisini hissetme ölçeği*dir. İlk şekli itibarıyla 19 sorudan oluşan bu ölçeğe öncelikle faktör analizi uygulanmış ve ölçeğin 5 faktörden oluştuğu, vaysansın da % 27.45 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeği daha homojen hale getirmek için sırasıyla 9, 10, 11, 12, 17, 18 ve 19. sorular çıkarılmış ve yeniden faktör analizi yapılmıştır. Bu durumda ölçek tek faktörde toplanmış, her bir maddenin faktör yük değerleri de .52 ile .79 arasında değişmiştir. Varyansın da % 37.82 olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar ölçeğin geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Son haliyle “*insanlar günlük hayatlarını dinî inançlarına göre şekillendirmelidir*”, “*evleneceğim kişinin dindar olmasını tercih ederim*”, “*kız kardeşimin Müslüman olmayan birisiyle evlenmesine müsaade etmem*” vb. 12 tutum cümlesinden oluşan ölçeğin Alpha katsayısı .84 olup, bu da ölçeğin güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmamızda kullandığımız 3 sorudan oluşan dinî partikularizm, 16 sorudan oluşan dinî dogmatizm, 20 sorudan oluşan yalnızlık ve 12 sorudan oluşan öz saygı ölçekleri daha önce farklı çalışmalarda kullanıldığı için (Kayıklık, 2000; Yaparel, 1989; Yapıcı, 2002a; 2002b) yeniden geçerlik analizine tabii tutulmamış, sadece Alpha katsayılarından hareketle güvenilirlikleri ölçülmüştür. Buna göre dinî partikularizm ölçeğinin .74, dinî dogmatizm ölçeğinin .78, yalnızlık ölçeğinin .86, öz saygı ölçeğinin ise .83 alpha değerine sahip olduğu görülmüştür. Bu değerler ise söz konusu ölçeklerin güvenilir olduğu anlamına gelmektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişki ve farklılıkların test edilebilmesine imkan veren t-testi, tek yönlü ANOVA ve korelasyon teknikleri kullanılmıştır. Elde edilen veriler yorumlanırken de *sosyal öğrenme* ve *sosyal kimlik* teorilerinden hareket edilmiştir.



## B. DİNİ KİMLİKLERİN VE DİNİ TUTUMLARIN OLUŞUM SÜRECİ

Bilindiği gibi insan sosyo-kültürel bir çevrede dünyaya gelmektedir. Bu çevre içerisinde o, bir yandan fiziksel ve zihinsel gelişimini sürdürürken, öte yandan da bunlara paralel olarak, içinde yaşadığı toplumun dilini, dinini, kültürünü, örfünü, âdetini, ahlakını, sanatını ve kendisine belirli bir sosyal kimlik verecek olan pek çok şeyi öncelikle gözlem ve taklit ile kazanmaya başlar (Beit-Hallahmi, 1989: 97-99). Bu sürece çocuğun *sosyo-kültürel doğumu* da denmektedir (Yavuz, 1992: 24). Daha sonra ise tüm bu değerler benimsenip içselleştirilmeye başlar. Bu aşama kişinin, topluma kabul ve ait olduğu sosyal gruplara bağlı olarak belirli bir kimlik edinme sürecini oluşturur. Ancak süreç burada bitmemektedir. Çünkü din ve kültür başta olmak üzere vaktiyle dışsal bir gerçeklik olan unsurlar kişinin kendi içsel yapısıyla harmanlanarak yeni bir yapı ve anlam kazanmaya, böylece bireysel kişilikler de ortaya çıkmaya başlar. Buna da *gerçek benin doğumu* denmektedir (Yavuz, 1987: 5; 1992: 25). Özellikle ergenlikle birlikte başlayan bu süreçte bireyselleşme ve aynı kimliği paylaşan diğer insanlardan farklılaşma ve ferdileşme söz konusu olmaktadır. Gerek sosyo-kültürel doğum gerekse gerçek benin doğumu denilen süreçleri yaşayan bireyler kendine özgü bir takım farklılıklar taşımaya ve herkesten farklı bir benlik yapısı edinmeye başlamış olmalarıyla birlikte, içinde doğup büyüdüğü, serpilip geliştikleri toplumsal yapıda hakim olan dinî inançların, ahlakî değerlerin ve kültürel geleneklerin ürünü haline gelmeye başlarlar. Bu sürece kısaca *sosyalleşme* adı verilmektedir (Dodurgalı, 1995: 54-64; Günay, 1992: 66-75; Yavuz, 1991: 88-100). Ancak sosyalleşme belirli bir dönemle sınırlı değildir. O bir ömür boyu devam eden bir süreçtir, yani hem yaygın eğitim hem de örgün eğitim sosyalleşmenin belirleyicileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyalleşme sürecinde kişi, bir yandan herkesten farklılaşan bireysel özelliklere sahip olsa da öte yandan aynı sosyo-kültürel ve dinî havayı teneffüs edenlerle birlikte ortak duyuş ve düşünüş şekillerini kazanmaya başlar (Yapıcı & Zengin, 2003: 184-185). *Sosyal öğrenme* olarak adlandırılan bu süreçte ise, bireylerde zaten iç güdüsel olarak var olan etnosantrizm, yani ait olunan grubun üstünlüğüne inanma duygusunun kuvvetlenerek geliştiğini, bunun da o toplum içerisinde

büyüyen bireylerin kimliklerinin şekillenmesinde önemli bir etken olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere sosyo-kültürel, etnik ve dinî kimliklerin oluşumunda etnosantrizmle birlikte öğrenme süreci de çok önemli bir hisseye sahiptir (Yapıcı, 2002a: 46). Ancak bunlar yeterli değildir. Çünkü sosyal kimlik kuramcılarının da belirttiği üzere, kimliğin oluşumu, bir yandan ötekinden farklılıkları ön plana çıkaran öte yandan grup içi benzerlikler üzerinde vurgu yapan sosyal kategorizasyon ve olumlu bir sosyal kimliğe ulaşmak için tarafgir bir biçimde gerçekleştirilen sosyal kıyaslamalara dayalı olarak şekillenmektedir (Lorenzi-Cioldi & Doise, 1994: 75; Tajfel, 1972: 292-293; Tajfel & Turner, 1986: 16; Turner, 1979: 153-155). Gerek içgüdüler gerekse sosyal öğrenmeler kategorizasyon ve kıyaslamalarda aktif bir şekilde rol oynamaktadır. Ancak burada asıl dikkat çekici taraf, kimliğin ilk planda kognitif bir zeminde şekillenmesi daha sonra etnosantrizme dayalı olarak kolektif öz saygının ötekinden farklılaşmaya hizmet etmesi, nihayet son aşamada aynı kimliği taşıyanların özellikle bireysel olmayan ve mensubiyet hissiyle bağlandıkları grupları ilgilendiren konularda benzer şeyler düşünmeye, benzer tavırlar ve tepkiler geliştirmeye, benzer davranış kalıpları göstermeye başlamış olmalarıdır (Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 102-103; Bar-Tal, 1999: 44). Bu ise kişinin kendi kültürünün insanı olduğunu iyice belirginleştiği anlamına gelmektedir.

Dinî kimliğin ve buna bağlı olarak dinî tutum ve davranışların oluşmasında ve gelişmesinde de aynı süreçleri görmek mümkündür. Çünkü çocuk dine farklı ölçülerde olumlu ya da olumsuz bakan bir aile içerisinde dünyaya gelmektedir. Ailesinin dine bakışı ve din ile ilişkisi şu ya da bu şekilde çocuğun dine yönelik tavrının nasıl bir şekil alacağını belirlemeye hizmet etmektedir. Yapılan çalışmalarda bu husus tartışmaya imkan vermeyecek kadar açık bir şekilde tespit edilmiştir\* (Argyle, 1965: 39-42; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 30-33; Beit-Hallahmi, 1989: 65, 80-81; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997: 98-100; Saroglou &

---

\* Bu konuda ayrıca Armaner (1980), Ay (2002), Bilgin (1991), Hökelekli (1993), Selçuk (1990), Kılavuz (2002) ve Yavuz'un (1987) çalışmalarına da bakılabilir.

Hutsebaut, 2001: 357-358). Ancak yapılan tespitlerden birisi de şudur ki çocuk dinî konularda sadece ailesinden beslenmemekte, özellikle oyun çağından itibaren arkadaş grupları, okul döneminde arkadaş gruplarından daha fazla öğretmenler, ergenlik döneminde ise özellikle en yakın arkadaşlar ve özdeşleme yaşanan diğer kişiler dinî tutumların şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Argyle, 1965: 42-49; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 33-40; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997: 109-113; ayrıca bk. Kılavuz, 2002; Sağlam, 2003).

Dinî tutumların şekillenmesi bir açıdan dinî kimliğe mensubiyet hissini kuvvetlenmesine imkan hazırlarken, bir başka açıdan dinî kimliğin birey için ifade ettiği anlam, onun dinî tutumlarının kuvvetli ya da zayıf olmasını da etkilemektedir. Burada karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bununla birlikte dinî tutumları kuvvetli olmasa bile, kişi dinî kimliğine ya da aidiyet hissiyle bağlı olduğu dinî gruba ve onun değerlerine en azından duygusal ya da kognitif olarak değer verebilir. Çünkü bireylerin dinî kimlikleriyle dinî tutumları ve dindarlık eğilimleri yer yer birbirlerinden farklı görüntüler içerisinde olabilir. Sosyal psikoloji literatüründe “sosyal etkinin” boyutları içerisinde yer alan *normatif sosyal etki* ile kognitif bir zemine oturan *enformatik sosyal etki* meselesini bu bağlamda değerlendirecek olursak, gerek dinî kimlikle özdeşleşme düzeyinin, gerekse dinî tutumların kuvvetli ya da zayıf olmasının, bireyin grup içinde olduğu zaman ya da grup dışında bulunduğu nasıl bir hareket tarzı içerisinde bulunacağıyla yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Eğer birey mensup olduğu kimliğe ve grubun normlarına grup yapısı içerisinde, yani sosyal baskı altında uyuyorsa bu durumda var olan *sosyal etki normatif* bir karakter arz etmektedir. Ancak o, grup baskısı olmadığı durumlarda da sosyal kimliğine sahip çıkıyor ve grubun değerlerini rahatlıkla benimsiyorsa, işte bu durumda *enformatik sosyal etki* denilen süreç devreye girmektedir (Kağıtçıbaşı, 1999: 95-99; Sakallı, 2001: 27-28). Bu ise aynı kimliği paylaşanların aynı şeyleri düşündüğü, aynı şeyleri arzuladığı, aynı hedef doğrultusunda birlikte hareket ettiği anlamına gelmektedir. Bu tür kişilerin sosyal kimliklerine bağlılıkları oldukça kuvvetlidir. Öyleyse normatif sosyal etkiyi hissedenlerin Müslüman kimliğini ve bunun davranışlara yansımaları

Müslümanların yaşadığı ve İslam dininin yaygın olduğu sosyo-kültürel atmosfer içerisinde gösterdiğini, dinin emir ve yasaklarını dindaşları arasındayken uyguladığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte dinin ve dinî kimliğin gereklerini sosyal baskı hissetmeden her ortamda uygulamaya çalışanlar ise inançlarını içselleştirerek kendilerine mal eder ve böylece kişiliklerinin bir parçası haline gelen dini tutum ve davranışlar sergileyebilirler. Şu halde inanan insanların dinî-sosyal kimliklerinin, tutum ve davranışları üzerindeki etkisini, grup içinde ve grup dışında farklı tonlarda hissettiklerini söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu farklı hissediş hadisesi hem dini tutumların kuvvetli ya da zayıf olmasını hem de dini tutumların dini davranışlara kılavuz olup olmamasını da etkilemektedir. Esasen bütün bunlar dinin etkisinin ne ölçüde hissedildiği ile alakalıdır. Ancak insanların kendilerine prestij sağlayan bir dini-sosyal kimliğe mensup olmaları, hatta bununla gurur duyup öğünmeleri ile inandıkları dinin sosyal hayata yansıyan etkilerini kuvvetlice hissetmeleri arasında her zaman birebir bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Çünkü günlük hayattan elde edilen gözlemler bile, kendisinin Müslüman olduğundan hiç taviz vermeyen kişilerin, çoğu zaman sosyal ilişkilerinde dini referans olarak almadıklarını ortaya koymaktadır. Hatta tutumları dinin o konudaki meşhur söylemlerine uygun olmadığı durumlarda, kimlikleriyle tutumları arasında bilişsel çelişki yaşamamak için, yeni açıklamalar ve yorumlar aradıkları da bilinmektedir. Bu da dinî kimlik ile dinin etkisini hissetme arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığını göstermektedir.

Dinî kimliklerin ve buna bağlı olarak dinî tutumların oluşması hususunda belirleyici tek faktör, bireyin sosyo-kognitif bir kimlik ihtiyacı içerisinde bulunması değildir. Bu ihtiyacın aynı zamanda duygusal bir arka planı da vardır. Çünkü kimliğin oluşumunu sağlayan *sosyal gruplama* (catégorisation sociale) ve *sosyal kıyaslamalar* (comparaison sociale) öz saygıyı artırıcı olumlu bir sosyal kimliğe ulaşmak için yapılmaktadır (Tajfel, 1972: 292-293; Turner, 1979: 153-155). Bireyin kimliği kendisine maddî ve manevî bir tatmin ve prestijli bir öz saygı sağladığı sürece o kimliği sahiplenmekte, aksi halde kendisine öz saygı sağlayan yeni arayışlara girişmektedir (Lorenzi-Cioldi & Doise, 1994: 75; Tajfel & Turner,

1986: 16). Dinin etkisini hissetme ve dinî kimliklerin oluşum sürecinde de benzer aşamalar söz konusudur. Bu noktada ister normatif isterse enformatik etki şeklinde olsun, bireyin dinin etkisini hissetmesinin en azından üç boyutta gerçekleştiğini söyleyebiliriz:

Birincisi; dinin *kognitif* etkisidir. Burada kişinin benimsemiş olduğu dinî inancın onun zihinsel yapısında nasıl temsil edildiği meselesi ön plana çıkmaktadır. Hem dinin dünyaya bakışının ve inananlara sunduğu dünya görüşünün, hem de bizzat bireyin gelişme döneminde şekillenmiş olan zihinsel yapısının etkisiyle kişide liberal, muhafazakar, dogmatik ve fanatik olmak üzere en azından dört farklı düşünce biçimi ortaya çıkabilir (Yapıcı, 2002b: 100-107). Bu süreçte inanan insan kendi zihinsel yapısına göre dinin emir ve yasakların anlamlandırma eğilimi içerisindedir. Dinin dünyaya bakışı ve bireyin kendisine sunulan dini nasıl anladığı ve anlamlandırdığı meselesi de bu noktada önemli bir hale gelmektedir. Çünkü dinin kognitif etkisi, ferdin dinî tutumlarının hem merkezî veya çevresel, hem de şiddetli veya zayıf olmasını etkileyebilmektedir.

İkincisi *duygusal* etkidir. Dinin etkisi sadece zihinsel düzeyde cereyan etmemekte, bununla birlikte, dinler inananlara kendi mesajlarının diğerlerinden daha üstün, daha güzel ve daha doğru olduğu düşüncesini kazandırarak, etnosantrik duyguların gelişmesine zemin hazırlamaktadırlar (Dittes, 1969: 633; Giddens, 2000: 229; Yapıcı & Albayrak, 2002: 37). Bununla birlikte inanan insanların dinî etnosantrizm düzeylerinin farklılık arz edebileceğini de söylemeliyiz. Çünkü mensup olduğu gruplarla özdeşleşmesi yüksek düzeyde olanlar, daha etnosantrik olma eğilimi içerisinde olabilirler. Ayrıca gerek dinî kimliklerinden memnun olanlar, gerekse dinî duyguları kuvvetli olanların dinî etnosantrizm düzeyleri de olmayanlara göre daha kuvvetli olabilir.

Üçüncüsü ise *davranışsal* etkidir. Bu noktada dinin zihinsel ve duygusal etkisinin davranışlara dönüşmesi ya da en azından davranışa yansıma eğilimi söz konusu olmaktadır (Beit-Hallahmi, 1989: 62-63; Glock, 1998: 270-273; Hökelekli, 1993: 75). Böylece insan, günlük hayatı içerisindeki bireysel ve sosyal ilişkilerini

benimsediği dinin kendisinden talep ettiğine inandığı kurallar doğrultusunda geliştirmeye çalışır. Burada şunu özellikle hatırlatmakta fayda vardır ki dinin emir ve yasakları, inananlara sunduğu dünya görüşü, bireyin hayatına verdiği anlam vb. hususlar ferdin nerede, kime, nasıl davranacağını belirlemeye hizmet etmektedir. Ancak kişinin davranışlarını şekillendiren sadece dinin ortaya koyduğu emirler, yasaklar ve müminlerden talep ettiği davranışlar değildir. Bunun da ötesinde inanan insanın dinî nasıl algıladığı ve nasıl yaşadığı, yani dinin subjektif görünümü bu hususta oldukça önemli bir hisseye sahiptir. Buna bir de toplumsal yapıda yaygınlaşan din anlayışlarının biçimlendirici etkisini katacak olursak, farklı zamanlarda farklı toplumlarda, hatta bazen aynı toplum içerisinde yer alan farklı sosyal gruplarda farklı din anlayışlarının geliştiği, dolayısıyla fertlerin içinde yaşadıkları sosyo-kültürel havanın etkisinde kalarak tutum ve davranışlar geliştirdikleri bilinen bir gerçektir. Çünkü dinî kimlikler ve dinî tutumlar bireyin içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevrede hazır olarak bulunmaktadır. Sonra formal ve enformal eğitim dinî kimliğin ve dinî tutumların oluşmasında önemli bir hisseye sahiptir. Mesela Yapıcı (2002a) tarafından yapılan bir çalışmada Yahudi ve Hristiyanlarla evlenme ve onların kestikleri hayvanın yenilip yenilemeyeceği vb. konuları içeren sosyal mesafe tercihlerinin şekillenmesinde bireysel, sosyal, kültürel vb. pek çok faktörün etkili olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle dinî tutumların çok farklı kaynaklardan beslendiğini söylemek mümkündür.

Din eğitimi ve öğretiminin yapıldığı kurumlarda okuyan öğrencilerin ya da daha önce din eğitimi almış olan kişilerin dinin etkisini kuvvetlice hissettikleri yapılan çalışmalarla teyit edilmiş bir husustur (Bk. Bayyığıt, 1989; Kaya, 1999; Kula, 2001; Onay, 2003; Yapıcı, 2002a; Yıldız, 1998). Özellikle ülkemizde imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören gençlerin büyük oranda geleneksel, muhafazakar ve dindar bir sosyal çevreye mensup oldukları ve henüz bu okullara gelmeden önce geleneksel de olsa belirli düzeyde bir dinî birikime sahip oldukları genelde kabul edilen bir görüştür. Belki de bu sebepten dolayı onlar hem dinî kimlikleriyle nispeten daha kuvvetli bir şekilde özdeşleşme yaşamaktadırlar, hem de bu özdeşleşmenin doğal bir sonucu olarak dinin etkisini

daha fazla hissetme eğilimi göstermektedirler. Burada onların kendilerine sunulan dini, kendi ruhsal ve zihinsel yapılarıyla harmanlayarak kendilerine özgü bir hale getirdikleri görülmektedir. Böylece ferdin dinî tutumlarının, bireysel ve sosyal ilişkilerini etkilemesi durumu gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle, bireyler kendi zihinsel ve ruhsal özelliklerini katarak, yeniden anlamlandırdıkları dinî inançlarıyla günlük hayatlarını devam ettirme eğilimi göstermektedirler. Bu süreçte ise dinî tutumların davranışlara yansımaları ya da davranışları etkilemesi denilen husus ortaya çıkmaktadır.

## C. BULGULAR VE YORUMLAR

### I. Öğrencilerin Dinî Partikularizm Düzeyleri

Bilindiği gibi insanların içgüdüsel olarak “*etnosantrik*” eğilimler taşıdığı varsayılmaktadır. Bu bağlamda Klineberg (1967: 580) insanların duygusal olarak bir gruba ait olduklarını hissettikleri andan itibaren diğerlerine karşı olumsuz hisler besleyebileceklerini söylemektedir. Çünkü insanlar kültür, din ve ırk gibi kendilerini ait hissettikleri şeyleri değerli ve yüksek, kendilerine yabancı gördüklerini ise değersiz ve aşağı görme eğilimi içerisindedirler. Özellikle kendi kültürleriyle özdeşleşme düzeyi kuvvetli olan kişilerde bu eğilim daha fazla kendisini hissettirmektedir (Billig, 1984: 486; Yavuz, 1997: 324; Yzerbyt & Schadron, 1996: 18). Kendilerini olumlu değerlendirme eğilim ve ihtiyacından kaynaklanan bir güdülenme ile insanların mensup oldukları grupları yüceltme eğilimi içerisinde olmalarını da normal karşılamak gerekir. Çünkü Giddens’in da (2000: 229) dediği gibi hemen hemen her kültür, her din, her ırk vs. bir yere kadar etnosantrik bir karaktere sahiptir.

Etnosantrik bireylerin iki temel özelliğinin olduğundan bahsedilmektedir. *Birincisi*, bu tür kişiler, ötekini yargılarken, kendi grup normlarından hareket etmektedirler, yani “ötekini” yargılamada bireyin referansı kendi ait olduğu grubunun normları ve değerleridir. Farklı sosyal grupların farklı değerleri olacağı için diğer gruplar yargılanırken yanlıgıların ve hataların ortaya çıkması kuvvetle

muhtemeldir. Kuşkusuz etnosantrizmin şiddeti ve derecesi farklı toplumlarda, hatta her toplum içerisindeki farklı bireylerde değişiklik arz edebilir. Genel anlamda grubun üstünlüğüne olan inanç şeklinde ortaya çıkan etnosantrizmin yoğunluğu artınca bireylerin kendi gruplarını ilahî bir yüceliğe sahip olarak algılamaları söz konusu olabilir. Sonra bu da diğerlerine, yani aşağı ve hakir olanlara tahakküm etme fikrini de beraberinde getirmektedir (Bourhis & Gagnon, 1994: 735). Etnosantrik kişilerin *ikinci* özelliği ise Arnold Rose'un (1951: 29) deyiimiyle "*farklılıklardan korkma*" ve "*ötekenden çekinme*" şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu korkma ve çekinme durumu ise, insanların kendi gruplarını koruma arzusunu harekete geçirmekte, böylece grup içine kapanma ve dış gruplarla ilişkileri mesafeli tutma ya da en azından ihtiyatlı davranma eğilimini ortaya çıkarmaktadır. Esasen bu da öteki gruplardan kaynaklanabilecek herhangi bir tehdide karşı hazırlıklı olma duygusunu davet etmektedir.

Etnosantrik duygular farklı tutumları ortaya çıkarabilir. Bu tutumlardan birisi de *kişinin kendi inancını diğer inançlardan daha üstün görmesi* anlamına gelen dinî partikularizmdir (Koştaş, 1995: 46; Köktaş, 1993: 98; Yaparel, 1987: 127). Başka bir deyişle o, insanın *kendi inancının en doğru inanç olduğuna inanmasıdır* (Köktaş, 1993: 98; Yapıcı, 2002a: 253).

Etnosantrizmin doğal bir sonucu olan dinî partikularizm, ne kadar içgüdüsel bir olgu olsa da, bu eğilimin birey üzerindeki etkinliği çok kuvvetli olduğu durumlarda grup içi ilişkilerde olumlu sonuçlar verdiği, gruplar arası ilişkilerde ise çok çeşitli gerilimleri ve çatışmaları beraberinde getirdiği bilinmektedir. Buradan hareketle bir dine mensup olanların öteki din mensuplarına yönelik sosyal mesafelerinin, önyargılarının ve duygusal tepkilerinin olumlu ya da olumsuz olmasında belirleyici bir etkiye sahip olan dinî partikularizmin, dinî etnosantrizmle hemen hemen aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. Esasen her din doğası gereği mensuplarına etnosantrik eğilimler kazandırdığı için o dine inananlarda az ya da çok dinî partikularizmin görülmesi muhtemeldir (Dittes, 1969: 633). Bu sebeple o, küçük ya da büyük her dinî grubun birbirlerine yönelik çok çeşitli algı, yargı ve tutumlarında ön plana çıkarak onların arasındaki ilişkilerin yönünü ve şiddetini



etkileyebilmektedir. Dinî partikularizmin kuvvetli ya da zayıf olması ise pek çok sebepten beslenebilir. Zira bir dinin içerisindeki alt grupların dine ve dünyaya bakışlarındaki farklılıklar, onların dine önem verme düzeyleri, kişinin aldığı eğitimin hedef ve muhtevası, dogmatik veya açık fikirli olma ya da öz saygısı yüksek veya düşük olma gibi pek çok değişken, bireylerin dinî partikularizm düzeylerini etkileyen temel psikolojik süreçler olarak kabul edilebilir. Ayrıca bireysel ve sosyo-kültürel pek çok faktörün de bu hususta etkili olduğu yapılan çalışmalarda tespit edilmiş bir husustur (Köktaş, 1993: 99-102; Yaparel, 1987: 90-97). Bu noktada ilk olarak yüksek seviyede din eğitimi almış olan gençlerin cinsiyet farklılıklarının onların dinî partikularizm seviyelerini etkileyip etkilemediği meselesini ele almak istiyoruz.

CİNSİYET	n	x	ss	sd	t	p
Kız	110	7.65	1.59	244	-1.627	.105
Erkek	136	7.96	1.46			

Tablo 2'ye göre, dinî partikularizm ölçeğinden kız öğrenciler ortalama 7.65, erkeklerse ortalama 7.96 puan almıştır. Her ne kadar erkeklerin puanı kızlardan biraz fazla olsa da, t-testi sonuçlarına göre, bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p > .05$ ). Hipotez 1-a'nın doğrulandığı anlamına gelen bu sonuç, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin cinsiyet farklılıklarının onların dinî partikularizme bağlı olarak dinî etnosantrizm düzeylerini farklılaştırmadığını göstermektedir. Bu da yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin cinsel kimlikleriyle dinî partikularizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmektedir. Gençler dinî partikularizm ile ilgili sorulara cevap verirken cinsel kimliklerini değil de dinsel kimliklerini ön plana çıkarttıkları için bu sonucu doğal karşılamak gerekir. Ancak, her ne kadar din eğitimi alan kız ve erkek öğrencilerin dinî partikularizm düzeyleri birbirlerinden farklılaşmasa da bazı çalışmalarda, çoğunluğu din eğitimi almayan kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı bir

farklılık olduğu, kızlara nispetle erkeklerin dinî açıdan daha partikularist olma eğilimi içinde oldukları tespit edilmiştir (Yapıcı, 2002a: 254).

EKONOMİK DURUM	n	x	ss
Ortanın Üstü	24	7.75	1.36
Orta	170	7.89	1.47
Ortanın Altı	51	7.61	1.80
Toplam	245	7.82	1.53

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	3.201	2	1.601	.683	.506
Grup İçi	567.533	242	2.345		
Toplam	570.735	244			

Tablo 3'deki verilere göre, öğrencilerin gelir seviyeleri, dinî partikularizm düzeylerini farklılaştırmamaktadır. Çünkü dinî partikularizm ölçeğinden aldıkları puanlar karşılaştırılacak olursa, gelirleri üst seviyede olanlar ortalama 7.75; orta seviyede olanlar ortalama 7.89, alt seviyede olanlar ise ortalama 7.61 puan almıştır. Tek yönlü ANOVA sonuçları ise onların arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını ortaya koymaktadır ( $p > .05$ ). Böylece hipotez 2-a doğrulanmış olmaktadır. Öğrencilerin gelir seviyeleri arasındaki farklılığın dinî partikularizm düzeyleri üzerinde etkili görünmemesi, Yapıcı (2002a: 257) tarafından yapılan bir başka çalışmadan elde edilen bulgularla da uyumludur. Buna dayanarak üst, orta ya da alt seviyede bir gelire sahip olmakla, dinî partikularizm arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı söylenebilir.

Tablo 4'ten hareketle ilahiyat fakültesinde öğrenim gören gençlerin, fakülte hayatlarına başlamadan önce en uzun süre ikamet ettikleri yerleşim birimine göre dinî partikularizm düzeyleri karşılaştırılacak olursa, köyde ikamet edenlerin ortalama 8.33 ile en yüksek puanı aldığı görülmektedir. Bunu ise sırasıyla büyük şehir (ort: 7.77), şehir (ort: 7.68) ilçede (ort: 7.61) ikamet edenler izlemektedir. Tek yönlü ANOVA analizi buradaki gruplar arasında dinî partikularizm açısından bir

farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bunun köyde ikamet edenlerle ilçede ikamet edenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

<i>Tablo 4: Gençlerin fakülte hayatına başlamadan önce en uzun ikamet ettikleri yerleşim birimine göre dinî partikularizm düzeyleri</i>						
YERLEŞİM BİRİMİ		n	x	ss		
Köy		57	8.33	1.06		
İlçe		90	7.61	1.66		
Şehir		56	7.68	1.62		
Büyükşehir		43	7.77	1.54		
Toplam		246	7.82	1.53		
Tek Yönlü ANOVA		Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası		20.186	3	6.729	2.950	.033
Grup İçi		551.944	242	2.281		
Toplam		572.130	245			

Bu sonuç hipotez 3-a'nın teyit edilmediğini göstermektedir. Çünkü din eğitimi alan gençlerin dinî partikularizm düzeylerinin daha önce ikamet ettikleri yere, yani sosyo-kültürel coğrafyaya göre farklılaşmayacağını düşünüyorduk. Ancak bu düşüncemiz destek bulmamış, köy ortamında yetişen ve sosyalleşme sürecinin büyük bir kısmını köyde geçiren gençlerle ilçede yetişen gençler arasında  $p < .05$  düzeyinde bir farklılık ortaya çıkmıştır. Bu ise köyde büyüyen gençlerin dinî partikularizm eğilimlerinin daha kuvvetli olduğu, onların Müslüman kimliğiyle daha fazla özdeşleştikleri, dolayısıyla daha etnosantrik bir görüntü arz ettikleri anlamına gelmektedir. Benzer bir durum Koştaş (1995: 45) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada da tespit edilmiştir. Bu araştırma da sosyo-ekonomik düzeyi orta ve ortanın altında olan öğrencilerin dinî partikularizm seviyesi ortanın üstü ve üst gruba göre daha yüksek olarak çıkmıştır. Köydekilerin sosyo-ekonomik düzeylerinin genelde orta ve alt seviyede olduğu kabul edilirse her iki araştırma sonucu arasında belli düzeyde bir paralellik olduğu görülecektir. Ancak partikularizm düzeyinin yüksekliğinin bu kesimde görülmesi, daha kapalı bir sosyal hayatla ilişkili olarak, geleceğe olan bağlılıktan kaynaklandığı ileri

sürülebilir. Tablo 6'daki sonuçlar da dikkate alınır, partikularizm düzeyinin düşmesinde bilgilenenin de etkisinin olduğu görülmektedir.

BÖLÜM	n	x	ss	sd	t	p
İFL	123	7.94	1.53	244	1.253	.211
DKAB	123	7.70	1.53			

Tablo 5'deki sonuçlara yakından bakacak olursak, dinî partikularizm ölçeğinden İFL öğrencilerinin ortalama 7.94; DKAB öğrencilerinin ise 7.70 puan aldıklarını görürüz. Aralarındaki çok küçük farklılık ise anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p>.05$ ) Bu da İFL ve DKAB öğrencilerinin dinî partikularizm düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma olmayacağı şeklindeki hipotezimizin (4-a) desteklendiği anlamına gelmektedir. Buradan hareketle benzer eğitim veren yüksek din eğitim kurumlarının farklı bölümlerinde okuyan öğrenciler arasında gerek dinî tutumlar gerekse bunların davranışlara yansımaları arasında ciddi farklılıkların olmadığı ileri sürülebilir.

SINIF	n	x	ss
I	58	8.33	1.11
II	57	7.75	1.82
III	66	7.36	1.55
IV	65	7.89	1.44
Toplam	246	7.82	1.53

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	29.274	3	9.758	4.350	.005
Grup İçi	542.856	242	2.243		
Toplam	572.130	245			

Gençlerin eğitim-öğretime devam ettikleri sınıflara göre dinî partikularizm düzeylerine gelince (Tablo 6) birinci sınıfta okuyanların ortalama 8.33 ile en yüksek puanı aldıkları görülmektedir. İkinci sınıf öğrencilerinin dinî partikularizm

düzeylerinde ise dikkat çekici bir düşüş gözlenmekte (ort: 7.75), üçüncü sınıfta da bu düşüş devam etmektedir (ort: 7.36). Son sınıf öğrencilerinin dinî partikülarizm puanları ise (ort: 7.89) ikinci ve üçüncü sınıflara göre, nispeten artış gösterse de, birinci sınıfta okuyanlardan yine de düşüktür. Tek yönlü ANOVA sonuçları dinî partikülarizm açısından sınıflar arasında  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın birinci sınıflarla üçüncü sınıflar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Dinî partikülarizm düzeyinin sınıflara göre farklılaşacağı yönünde ifade ettiğimiz (5-a) hipotezimizin desteklendiğini gösteren bu sonuca dayanarak, aldıkları din eğitiminin etkisiyle, gençlerin diğer din ve mezheplere karşı daha hoşgörülü bir tavır almaya doğru gittikleri söylenebilir. Çünkü din eğitiminin kümülatif etkisiyle birlikte gençlerin dinî etnosantrizm düzeyleri nispeten zayıflamaktadır. Burada dikkat çekici olan bir başka husus ise son sınıfta okuyan gençlerin dinî partikülarizm düzeylerinin yeniden yükselme eğilimi göstermesidir. Bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmasa da son sınıfla birlikte özellikle alınan dinî bilgilerin iyice özümsemeye başlandığı ve bilişsel çelişkilerin çözümlenerek zihinsel bir durulma sürecine girildiği düşünülebilir.

<i>Tablo 7: Öğrencilerin ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmemelerine göre dinî partikülarizm düzeyleri</i>						
Şu anda öğrenim gördüğünüz bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	n	x	ss	sd	t	p
Hayır	164	7.68	1.67	244	-2.109	.036
Evet	82	8.11	1.17			

İlahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumunda kalınmasının gençlerin dinî partikülarizm düzeylerini farklılaştıracağı (6-a) şeklindeki hipotezimize gelince, tablo 7’deki t-testi sonuçları söz konusu hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. Çünkü yüksek din eğitimi alma arzusuyla ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edenler dinî partikülarizm ölçeğinden ortalama 8.11 puan alırlarken, istemeden tercih etme durumunda kalanlar ortalama 7.68 puanda kalmıştır. Bunların arasındaki farklılık ise istatistiksel olarak anlamlılık

seviyesine ulaşmaktadır ( $p < .05$ ). İlahiyat fakültesinde okumayı isteyen gençlerin hem dinî kimlikleriyle özdeşleşme düzeylerinin daha yüksek olma ihtimali, hem de onların dinin etkisini üzerlerinde daha fazla hissetmeleri böyle bir sonucun ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olabilir.

İlahiyatçı kimliğinizi her yerde rahatça ortaya koyabiliyor musunuz?	n	x	ss
Hayır	62	7.53	1.62
Evet	158	7.95	1.48
Kararsızım	26	7.73	1.56
Toplam	246	7.82	1.53

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	7.984	2	3.992	1.720	.181
Grup İçi	564.146	243	2.322		
Toplam	572.130	245			

İlahiyat fakültesini isteyerek ya da istemeyerek tercih etmek zorunda kalsalar da, bu fakültenin öğrencilerinin *ilahiyatçı* olduklarını her yerde rahatça ifade edip edememelerinin dinî partikularizm düzeylerini farklılaştıracağı hipotezler kısmında (7-a) ifade edilmişti. Ancak tablo 8'deki veriler bu düşüncemizin destek bulmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü: “*İlahiyatçı kimliğinizi her yerde rahatça ortaya koyabiliyor musunuz?*” sorusuna “Evet” diyenler ortalama 7.95 puan almışken, “Hayır” diyenler ortalama 7.53 puan almıştır. Bu konuda “kararsız” olanlara gelince, onlar da ortalama 7.73 puanda kalmıştır. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre aralarında küçük farklılıklar olsa da, ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatça ortaya koyup koyamama açısından gruplar arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Bununla birlikte mevcut verilere dayanarak ilahiyatçı olduklarını her ortamda dile getirebilen gençlerin dinî partikularizm düzeylerinin daha kuvvetli olma eğilimi gösterdiği söylenebilir.

Toparlayacak olursak, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinî partikularizm düzeyleri, cinsiyet, ekonomik durum, eğitim-öğretime devam edilen bölüm ve ilahiyatçı kimliğinin her ortamda rahatlıkla ifade edilip edilememesine göre farklılaşmamaktadır. Fakülte hayatına başlamadan evvel ikamet edilen yerleşim birimi, sınıflar arası farklılıklar ve ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumu ise, onların dinî partikularizm düzeylerini etkileyen faktörler olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, her ne kadar, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte ve bölümlere nispetle dinî partikularizm düzeyleri yüksek olsa da (Yapıcı, 2002a: 256-257), onların partikularist tutumlarının kendi içinde çeşitli değişkenlere bağlı olarak farklılık arz ettiğini ifade etmek durumundayız.

## II. Gençlerin Dinî Dogmatizm Düzeyleri

Günümüzde sosyal bilimler literatüründe dogmatizm deyince genellikle *yeni gelişmeler karşısında eski ve yerleşmiş alışkanlıkları değiştirememek, tek tip tepki verme ve tepkilerde çeşitliğin olmaması* şeklinde tanımlanan psikolojik tutuculuk kastedilmektedir (Ünal, 1971: 19). Çünkü bu tür kişiler *bir durumu bütünü ile göremedikleri için, meselenin yalnızca bir yönüne saplanıp kalmaktadırlar*.

Dogmatizm meselesi üzerinde en çok duran araştırmacılardan birisi olan Milton Rokeach (1960) dogmatik olmayı sosyal psikolojik bir zeminde açıklamaya çalışmaktadır. O bunu yaparken de yetkeci kişilik teorisini tenkitle yola çıkar. Ona göre dogmatizm sadece muhafazakar sağcılarda görülen bir durum değildir. Sol ideolojileri benimsemiş kişilerde de görülebilir. Aynı şekilde dindarlardan bir kısmı dogmatik olabileceği gibi, din karşıtı bazı kişiler de dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olabilirler. Burada önemli olan şu ya da bu inanç veya şu ya da bu ideoloji değil, bireylerin zihinsel yapılarıdır (Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 56; Yzerbeyt & Schadron, 1996: 23-24).

Dogmatik düşüncenin kökeninde teker teker inanışların değil, bir inanış sisteminin bulunduğunu söyleyen Rokeach (1960), inanış sistemlerine göre insanları “açık” ve “kapalı” düşünce yapılarına sahip olmak üzere iki temel gruba ayırmaktadır. Fakat o, gerçek hayatta bu iki tip arasında veya bazı konularda açık

bazı konularda ise kapalı bir zihin yapısına sahip olan bireylerin var olabileceğini de belirtmektedir. Açık ve kapalı zihinsel yapıyı ölçmek için bir ölçek geliştiren (Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 56; Yzerbeyt & Schadron, 1996: 24) Rokeach'a göre, dogmatizm; bazı düşünce ve inançların otoriter, baskıcı ve hoşgörüsüz bir biçimde başkalarına aktarılmasıyla ortaya çıkan bir durumdur (Vergote, 1999: 94). Çünkü dogmatik zihinsel yapıya sahip olan kişiler objektif düşünebilmekten uzak, yeni fikirlere kapalı, dolayısıyla eski fikirlerin değişimine karşı dirençli ve otoriter olma eğilimindedirler. Bununla birlikte Rokeach'ın da (1960) belirttiği gibi dogmatik kişilerin fikirleri kendi içerisinde büyük ölçüde tutarlılık arz etmektedir. Aslında onların farklı fikirlerden ve bu fikirleri ifade etmekten hoşlanmamaları da bundan kaynaklanmaktadır (Argyle, 2000: 35). Bu bağlamda Rokeach (1960) dogmatik kişilik yapısının en önemli özelliğinin *hoşgörüsüzlük* olduğunu belirtmekte ve o bunu *kapalı zihin* (l'esprit fermé) olarak adlandırmaktadır (Argyle, 2000: 35; Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 56). Sonra ona göre dogmatik kişi dünyayı tek biçimli, yani siyah beyaz olarak ikili bir tarzda algılamakta, ara tonları görememektedir. Bu sebeple o klişelerle düşünmeyi tercih etmektedir. Bu da onun tutum ve davranışlarında önyargılı olmasına yol açmaktadır (Yzerbeyt & Schadron, 1996: 24; Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 56). Oysa dogmatik olmayan kişilik veya *açık zihinsel yapıya* sahip olanlar (l'esprit ouvert) daha hoşgörülüdür. Bunlar yeni fikirleri tek yanlı olarak eski fikirlerle kıyaslamak suretiyle ölçmezler. Esnek ve değişime açık bir tavır sergilerler (Harlak, 2000: 22). İşte bundan dolayı onlar daha nesnel ve objektif düşünme ve davranma eğilimindedirler.

Dindarlık ile dogmatik olma arasındaki ilişkiye gelince, bu hususta Rokeach'ın (1960) yaklaşımı Adorno ve arkadaşların (1950, 2003) görüşlerinden farklılaşmaktadır. Zira yetkeci kişilik kuramına göre dinsellik arttıkça dogmatizmi de içine alan otoriteryanizm de artış göstermektedir. Buna göre dindarlık ile dogmatizm arasında pozitif bir ilişki vardır. Ancak Rokeach bu fikri kabul etmemektedir. Ona göre dindar olan kişilerden dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olanlar olabileceği gibi, dinsizler hatta dine karşı olanlarda da dogmatizm



görülebılır. Çünkü burada aslolan inancın içeriği değil, zihinde temsil edilif şeklidir. Gerçekten de konunun lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ve söylemler olmakla birlikte, dogmatik bir zihinsel yapının bazı insanlarda bulunabileceği araştırmacılar tarafından genelde kabul edilmiş bir husustur. Bu noktada gerek Avrupa gerekse Amerika’da yapılan tecrübî çalışmalarda din ile dogmatiklik arasında henüz kuvvetli bir ilişkinin tespit edilememiş olduğunu da özellikle vurgulamamız gerekir. Zira elde edilen sonuçlar, zihinsel katılık ve dogmatizmle dindarlık arasındaki korelasyonun kısmî bir düzeyde kaldığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple böyle kısmî bir ilişkiye dayanarak “*dogmatizmin asıl sebebi din ve dindarlıktır*” ya da “*dindarlık dogmatizmi besleyen temel faktördür*” gibi bir genelleme yapmak hatalıdır. Çünkü zihinsel bir yapı olan dogmatizm, hem dindar insanlarda hem de dine kayıtsız ya da dine karşı olan kişilerde de görülebilir (Hökelekli, 1993: 192; Gürses, 2001: 46-49; Yapıcı, 2002a: 245; Vergote, 1999: 93-97).

Eğer dindar kişilerde bu tür bir zihinsel yapı gelişmişse ya da inanan insanlardan bazılarının zihinsel yapıları dogmatik bir karakter arz ediyorsa, onlar genellikle kendi dinî inançlarını paylaşmayan diğer kişi ve gruplara karşı sürekli şüphe ile bakarlar. Çünkü böyle bir zihinsel yapıya sahip olanlar sosyal çevrelerini sınıflandırırken, dinî açıdan, “bizden olanlar” ve “olmayanlar” ya da “biz” ve “ötekiler” şeklinde gruplama eğilimindedirler. Bu sebeple de öteki olarak adlandırdıkları diğer din, mezhep, cemaat, tarikat vs. mensuplarıyla ilişkilerini çoğu kere güvensizlik üzerine kurma eğilimindedirler. Çünkü dogmatik dindarlar bugün yaşanan gelişmelerden hareketle gelecekte kaygı duymaktadırlar. Yeni fikir ve gelişmeler onlara belli açılardan kaygı vermektedir. Belki de bundan dolayı bu tür kişiler dinde yeni açılımlar ve yeni yorumlar içeren yaklaşımları peşinen reddetme temayülündedirler.

Dinî açıdan dogmatik zihinsel yapının oluşması ve gelişmesini besleyen süreçlere gelince, bunlar psikolojik, sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik vs. olmak üzere çok çeşitlidir. Başta bireyin kişilik özellikleri olmak üzere, özellikle mensup olunan dinî grubun ya da bir dinî grup içerisinde sürekli iletişim ve etkileşimde

bulunulan kişilerin dine ve dünyaya bakışları dogmatik bir dindarlığın oluşumunda önemli bir hisseye sahip olabilir. Eğitim seviyesi, dinin nasıl anlaşıldığı meselesi, dine önem verme düzeyi, dinin ferdin tutum ve davranışlarını şekillendirmede merkezî bir rolünün olup olmaması vs. de dogmatik bir dindarlığın oluşumunu besleyen faktörlerdendir (Yapıcı, 2002a: 244-253).

Ancak burada ifade edilen dinî dogmatizm kavramının yanlış değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira biz bu kavramla dinî dogmalara sıkı sıkıya bağlılığı ve bu çerçevede kutsal metinlerin inanan birey üzerindeki etkisini değil, ister sosyal isterse bireysel içerikli olsun kişinin dinî meselelerde zihinsel katılığını ve tutuculuğunu anlıyoruz. Gerçi yerine ve durumuna göre bu tür kişiler dinî dogmalara sıkı bir bağlılık gösterebilirler. Ancak dinî dogmalara sıkıca bağlı olan herkesin dinî açıdan dogmatik olduğunu söylemek mümkün değildir. Belki de söz konusu bu iki tür kişiyi birbirinden ayıran en temel özelliği de burada aramak gerekir. Ayrıca şu hususu da belirtmeliyiz ki İslam dini katı, hoşgörüsüz ve tutucu bir zihinsel yapıyı ve davranış biçimini tasvip etmemektedir (Al-i İmran 66; Bakara, 170; Hucurat, 36; İsrâ 36; Yunus, 39; Zümer, 18). Bu doğrultuda günümüz din eğitimi çalışmalarındaki başlıca hedef, dine körü körüne yönelen ve bağlanan değil, bilen, araştıran, sorgulayan, düşünen ve doğru karar verme yeteneği gelişmiş bireylerin yetiştirilmesi olmalıdır (Selçuk, 2000: 11-20; 1998: 73-87).

Yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin dinî açıdan muhafazakar bir görüntü arz etmelerini doğal karşılamak gerekir. Bununla birlikte onlardan bir kısmının dogmatik olması da mümkündür. Dinin çok çeşitli yönlerinin öğretildiği İlahiyat fakültesinde okuyan gençlerin diğer fakülte ve bölümlere nispetle daha dogmatik bir görüntü arz ettiği Yapıcı (2002a: 251-252) tarafından yapılan bir çalışmada ortaya konmuştur. Bu noktada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kendi içinde bir farklılık arz edip-etmediği meselesini sorgulamak istiyoruz. Başka bir deyişle yüksek seviyede din eğitimi alıyor olsalar da ilahiyat fakültesinde okuyan tüm öğrencilerin din konusunda aynı ya da benzer şeyleri düşündüğü veya aynı ya da benzer tutumlara sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Ayrıca din eğitiminin birikici etkisi onlara nasıl bir tesirde bulunmaktadır? İşte bu sorulara cevap

arayabilmek için değişkenlerimizi devreye sokarak, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinî dogmatizm düzeylerini etkileyen unsurları belirlemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz.

<i>Tablo 9: Cinsiyete göre dinî dogmatizm düzeyleri</i>						
CİNSİYET	n	x	ss	sd	t	p
Kız	107	43.16	6.44	240	.838	.403
Erkek	135	42.44	6.70			

Tablo 9'daki verilere göre, dinî dogmatizm ölçeğinden kız öğrenciler ortalama 43.16 puan alırken, erkekler ortalama 42.44 puanda kalmıştır. Her ne kadar kızlar erkeklerden dinî açıdan daha dogmatik görünseler de, t-testi sonuçlarına göre bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p > .05$ ). Hipotezimizle de (1-b) uyumlu olan bu sonuç göstermektedir ki yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin dinî açıdan dogmatik olup olmamasında cinsiyet belirleyici bir faktör değildir. Halbuki daha önce Yapıcı (2002a: 248) tarafından Çukurova Üniversitesinin dokuz farklı bölümünde öğrenim gören öğrenciler üzerinde yapılan bir çalışmada erkeklerin kızlardan anlamlı düzeyde dogmatik oldukları tespit edilmişti. Buradan hareketle din eğitiminin, dogmatik bir zihinsel yapının gelişmesi hususunda kız ve erkek öğrenciler arasındaki farklılığı kaldırdığı söylenebilir. Başka bir deyişle cinsiyetleri farklı olsa da din eğitimi alan kişiler benzer şeyler düşünmeye, benzer tutum ve tavırlar geliştirmeye eğilimlidirler.

<i>Tablo 10: Gençlerin gelir düzeylerine göre dinî dogmatizm düzeyleri</i>					
EKONOMİK DURUM	n	x	ss		
Ortanın Üstü	23	43.09	7.39		
Orta	167	42.74	6.54		
Ortanın Altı	51	42.65	6.54		
Toplam	241	42.76	6.60		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	3.182	2	1.591	.036	.964
Grup İçi	10435.880	238	43.848		
Toplam	10439.062	240			

Tablo 10'a bakılacak olursa, ilahiyat fakültesi öğrencilerinden ortanın üstünde bir gelire sahip olanlar (ort: 43.09), orta (ort: 42.74) ve ortanın altına (ort: 42.65) nispetle daha dogmatik görünmektedir. Ancak tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre onların arasındaki bu farklılık anlamlılık düzeyine erişmemektedir ( $p>.05$ ). Böylece hipotezimiz (2-b) desteklenmiş olmaktadır. Bu sonuç Yapıcı (2002a: 251) tarafından gerçekleştirilen ve öğrencilerinin ekonomik durumlarının dinî dogmatizm düzeylerini etkilemediğini ortaya koyan çalışmanın bulgularıyla da uyumludur. Bu ise, dinî açıdan dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olup olmama ile ekonomik durum arasında doğrudan bir ilişki olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

YERLEŞİM BİRİMİ	n	x	SS
Köy	58	42.45	7.56
İlçe	88	42.78	6.54
Şehir	53	42.96	6.43
Büyük şehir	43	42.88	5.59
Toplam	242	42.76	6.58

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	8.513	3	2.838	065	.978
Grup İçi	10435.586	238	43.847		
Toplam	10444.099	241			

Tablo 11'e yakından bakacak olursak, gençlerin ilahiyat fakültesinde eğitime başlamadan önce hayatlarının büyük bir kısmını köyde (ort: 42.45), ilçede (ort: 42.78), şehir (ort: 42.96) ve büyük şehirde (ort: 42.88) geçirmeleri, onların dinî dogmatizm düzeylerini farklılaştırmamaktadır ( $p>.05$ ). Bu da hipotezimizin (3-b) desteklendiği anlamına gelmektedir.

Burada şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki bir insanın kırsal alanda veya şehirde büyümesi, onun pek çok tutum ve davranışının gerek yönünün ve içeriğinin gerekse şiddet ve yoğunluğunun şekillenmesinde etkilidir, hatta köyde yaşayan çocuklarla kentte yaşayanların Tanrı tasavvurlarının bile farklı olduğu

yapılan çalışmalarda teyit edilmiş bir husustur (Yavuz, 1987: 159-168). Buna rağmen köy ortamında büyüyen gençlerle ilçe, şehir ya da büyük şehirde büyüyenlerin dinî dogmatizm düzeylerinin farklılaşmaması oldukça dikkat çekicidir. Bu durumu üç temel sebeple izaha çalışabiliriz: *Birincisi*; din eğitimi gençleri benzer şeyleri düşünmeye, benzer tutum ve davranışlar sergilemeye doğru götürmektedir. *İkincisi*, ister köyden isterse şehirden gelsin ilahiyat fakültesinde öğrenim gören gençlerin genelde kırsal alanla bağlantısı bulunan muhafazakar ailelere mensup olmalarıdır. *Üçüncüsü* ise, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun imam-hatip lisesi mezunu olmalarıdır. Bu şu anlama gelmektedir: Gençler ilahiyat fakültesine gelmeden önce gerek aile yapıları sebebiyle, gerekse formel ya da enformel din eğitimi almış oldukları için, benzer olaylara benzer tepkiler vermeye eğilimli bir hale gelmektedirler. Bundan dolayı köyde ya da şehirde yetişmiş olmaları onların dinî dogmatizm düzeylerini farklılaştırmamaktadır.

BÖLÜM	n	x	ss	sd	t	p
İFL	121	42.32	6.04	240	-1.035	.302
DKAB	121	43.20	7.08			

Tablo 12'ye göre İFL Bölümünde okuyan öğrencilerin ortalama dinî dogmatizm puanı 42.32 iken, DKAB Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin ortalama puanı ise 43.20'dir. Görüldüğü üzere, DKAB öğrencileri İFL öğrencilerinden daha dogmatik görünmektedirler. Ancak tek yönlü ANOVA sonuçları onların arasındaki bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını göstermektedir ( $p > .05$ ). Bu sonuç hipotezimizi (4-b) desteklemektedir. Müfredat yoğunluğu açısından birbirinden farklılaşan iki farklı bölüm öğrencilerinin dinî dogmatizm düzeylerinin farklılaşmaması din eğitiminin kognitif etkisinin bölümlere göre farklılaşmadığı anlamına gelebilir. Ayrıca ister İFL isterse DKAB Bölümü olsun ilahiyat fakültesinde eğitim gören gençlerin aldıkları eğitimin etkisiyle benzer şeyleri duyan ve hisseden kişiler haline geldikleri söylenebilir. Sonra dinin etkisinin kognitif açıdan hissedildiği dinî dogmatizmin hem dinin

gençlere bir dünya görüşü sunmasıyla, hem de bu dünya görüşünden hareketle onların sosyal çevrelerini ve bu çevrede cereyan eden olayları nasıl algılayıp nasıl anlamlandıracaklarına kaynaklık etmesiyle ilişkili olarak şekillendiği de unutulmamalıdır. Dinin dünyaya bakışının gençlere sunulmasında din eğitiminin önemli bir vasıta olduğu da dikate alınacak olursa, bu sonucu doğal karşılamak gerekir. Çünkü din eğitiminin büyük oranda din, kısmen de toplum üzerinde odaklanması, öğrencilerin yaşadıkları ve yaşanması muhtemel olan hadiselerle ister istemez, dinî bir perspektiften bakabilmelerine zemin hazırlamaktadır. Bu noktada din eğitiminin birey merkezli olması durumunda bu tür bir eğitim alan gençlerin dinî dogmatizm düzeylerinin nasıl bir görüntü arz edeceği araştırılmaya değer bir husustur.

Buraya kadar yaptığımız analizlere göre yüksek seviyede din eğitimi almaya devam eden öğrencilerin cinsiyet, gelir düzeyi, fakülte hayatına başlamadan evvel ikamet ettikleri sosyal coğrafya ve eğitim öğretim gördükleri bölüm farklılıkları, onların dinî dogmatizm düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bu noktada şu soruyu sormak oldukça anlamlıdır: Acaba ilahiyat fakültesine gelen öğrencilerin birinci sınıftan son sınıfa kadar dinî dogmatizm düzeylerinde bir farklılık ortaya çıkmakta mıdır?

<i>Tablo 13: Öğrencilerinin öğrenimlerine devam ettikleri sınıflara göre dinî dogmatizm düzeyleri</i>					
SINIF	n	x	ss		
I	59	44.98	6.14		
II	56	41.43	8.05		
III	64	42.84	5.80		
IV	63	41.78	5.85		
Toplam	242	42.76	6.58		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	452.075	3	150.692	3.589	.014
Grup İçi	9992.024	238	41.983		
Toplam	10444.099	241			

Tablo 13'deki verilere göre dinî dogmatizm düzeyi en yüksek olanlar birinci sınıfta okuyan öğrencilerken (ort: 44.98), bu ölçekten en düşük puanı alanlar ise ikinci sınıf öğrencileridir (ort: 41.43). Üçüncü (ort: 42.84) ve dördüncü (ort: 41.78) sınıftakiler ise bu ikisi arasında yer almaktadır. Tek yönlü ANOVA sonuçları sınıflar arasında  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın birinci sınıfla ikinci ve dördüncü sınıf arasında ortaya çıktığını göstermektedir. Buna göre hipotezimiz (5-b) desteklenmiş olmaktadır. Çünkü gençlerin dinî dogmatizm düzeyinin sınıflar arasında farklılaşacağı, özellikle birinci sınıfla son sınıf arasında anlamlı bir farklılığın ortaya çıkacağı ileri sürülmüştü. Aslında biz gençlerin dinî dogmatizm düzeylerinde birinci sınıftan son sınıfa kadar sürekli bir azalma içerisinde olacağı kanaatindeydik. Bu anlamda asıl farklılığın da birinci ve dördüncü sınıf arasında ortaya çıkacağını düşünüyorduk. Başka bir deyişle din eğitiminin etkisinin her sınıfta artarak devam edeceği ve son sınıfta iyice belirginleşeceği kanısındaydık. Ancak tablo 13'e tekrar dönecek olursak, din eğitiminin öğrencileri etkileme süreci, onlar henüz ikinci sınıftayken ortaya çıkmaktadır. Bu hususu şöyle izah edebiliriz: Genellikle geleneksel ve muhafazakar bir sosyal çevrede yetişen ve büyük bir çoğunluğu imam-hatip lisesi mezunu olan gençler ilahiyat fakültesinde eğitim almaya başladıkları zaman kendilerine sunulan bilgileri hemen kabul etme eğilimi göstermemekte, hatta kişisel gözlemlerimizden de edindiğimiz gibi, yeni bilgilerle karşılaşan gençler bunları sorgulama, bazen de kabul etmeme eğilimi içerisinde olabilmektedirler. Bu anlamda onların o güne kadar oluşmuş olan düşünce ve tutumlarının hızlı bir şekilde değişmesini beklemek de doğru değildir. Ancak birinci sınıf süresince mevcut bilgilerine alternatif oluşturan yeni bilgiler karşısında önce duygusal bir tepki ile reddetme yolunu tercih eden ya da en azından yeni öğrendikleri bilgiler karşısında ihtiyatlı bir tavır içerisinde olan gençler, gerek bilgi birikimleri artınca ve öğrendikleri bilgileri özümleme sürecine girince, gerekse kendilerine bu bilgileri sunan öğretim elemanlarına daha fazla güvenmeye başlayınca, yavaş yavaş yeni bilgileri kabullenme, eskileri de gözden geçirerek değiştirme eğilimi içerisine girebilirler. Bu durum şuurlu olabileceği gibi,

çoğu kere öğrenci farkına varmadan şüursuz bir şekilde de cereyan edebilir. İşte bu noktada ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin gençlerin dinî tutumlarını ve buna bağlı olarak zihinsel yapılarını katılaştırıcı değil, aksine yumuşatıcı bir fonksiyon üstlendiği söylenebilir. Çünkü din alanındaki tartışmaların tek yönlü ve tek boyutlu olmadığını anlayan gençler, dinî meselelere daha geniş bir perspektiften bakabilmeyi öğrenmektedirler. İkinci sınıftan itibaren başlayan bu eğilim üçüncü ve dördüncü sınıfta da devam etmektedir. Gerçi üçüncü sınıfta nispeten dogmatizm düzeyleri artar gibi olsa da dördüncü sınıfta yeniden düşüş göstermektedir.

<i>Tablo 14: Öğrencilerin ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmemelerine göre dinî dogmatizm düzeyleri</i>						
Şu anda öğrenim gördüğünüz bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	n	x	ss	sd	t	p
Hayır	162	42.25	6.62	240	-1.713	.088
Evet	80	43.79	6.44			

Tablo 14'e göre ilahiyat fakültesini isteyerek tercih eden öğrencilerin dinî dogmatizm düzeyleri (ort: 43.79) istemeyerek tercih etme durumunda kalanlardan (ort: 42.25) daha yüksektir. Ancak yapılan t-testi sonuçları bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ( $p > .05$ ). Bu sonuç 6-b nolu hipotezimizi desteklememektedir. Zira gençlerin İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih edip etmemesine göre dinî dogmatizm düzeylerinin farklılaşacağını, dolayısıyla isteyerek ilahiyat fakültesini tercih edenlerin istemeden tercih etme durumunda kalanlara oranla daha dogmatik bir görüntü arz edeceklerini düşünüyorduk. Ancak elde ettiğimiz verilere göre bu düşüncemiz desteklenmemiştir. Buradan hareketle hangi duygu ve düşüncelerle gelirlerse gelsinler gençlerin bu fakültede eğitime başladıktan sonra, gerek aldıkları eğitiminin, gerekse içinde buldukları sosyal çevrede yaşadıkları karşılıklı etkileşimin böyle bir sonucu ortaya çıkardığı düşünülebilir.

Tablo 15'e yakından bakılacak olursa, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla ortaya koyup koyamamalarına göre dinî dogmatizm düzeylerinde herhangi bir farklılığın oluşmadığı görülmektedir.



Çünkü “*ilahiyatçı kimliğinizi rahatça ortaya koyabiliyor musunuz*”, sorusuna “*evet*” diyenler ortalama 42.95; “*hayır*” diyenler ortalama 42.52; bu hususta “*kararsız*” bir tutum içerisinde olanlar ise ortalama 42.26 puan almıştır. Tek yönlü ANOVA testi her üç grup arasında dinî dogmatizm açısından anlamlı bir farklılığın olmadığını ortaya koymaktadır ( $p>.05$ ). Dinî açıdan dogmatik bir görüntü arz edenlerin dinî referanslar içeren her türlü aidiyetleri rahatlıkla benimseyeceği gibi bir düşünceden hareket edilirse, ilahiyatçı kimliklerini rahatça ortaya koyabilenlerin daha dogmatik bir görüntü içerisinde olacakları düşüncesi akla gelebilir. Bunun aksi de düşünülebilir: Zira mensubiyet hissi olumlu ve prestijli bir benlik algısı sağladığı sürece kimliğin ifade edilmesi bireyin öz saygısını artırıcı bir işleve sahiptir. Dogmatizm ise öz saygıyı düşüren, kaygı ve endişenin kendisini daha çok hissettirdiği bir durumdur. Dolayısıyla dinî açıdan dogmatik olanlar ilahiyatçı kimliklerini ortaya koyup koymama hususunda seçici bir tavır takınabilirler. Farklı bakış açılarıyla birbirine zıt olan her iki yaklaşım da kabul edilebilir. Ancak burada elde ettiğimiz sonuçlar bu yorumların ötesinde bir anlam içermektedir. Bu da ilahiyatçı kimliğin ifade edilip edilmemesiyle dinî dogmatizm arasında herhangi bir ilişkinin olmadığıdır. Başka bir deyişle, din eğitimi alan gençlerin dinî dogmatizm düzeyleri onların ilahiyatçı kimliklerini rahatlıkla ifade edip edememelerine etki eden bir husus değildir.

<i>Tablo 15: Gençlerin İlahiyatçı kimliklerini rahatça ortaya koyup koyamamalarına göre dinî dogmatizm düzeyleri</i>					
İlahiyatçı kimliğinizi her yerde rahatça ortaya koyabiliyor musunuz?	n	x	ss		
Hayır	62	42.52	7.55		
Evet	153	42.95	6.14		
Kararsızım	27	42.26	6.85		
Toplam	242	42.76	6.58		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	15.848	2	7.924	.182	.834
Grup İçi	10428.251	239	43.633		
Toplam	10444.099	241			

Buraya kadar yaptığımız analizlere, özellikle sınıflar arası farklılıkları ortaya koyan verilere bakacak olursak; din eğitimi insanları zihinsel anlamda katılaştırmamakta, bilakis onların daha hoşgörülü ve daha esnek düşünebilen bireyler haline gelebilmelerine hizmet etmektedir. Ancak üniversite gençliği içerisinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte ve bölümlere nispetle daha dogmatik bir görüntü arz ettiği meselesine gelince (Yapıcı, 2002a: 251-252), bunu *dogmatizm* olarak değil de *muhafazakarlık* olarak adlandırmak daha uygun olacaktır. Çünkü din eğitimi alanların dinî konularda muhafazakar bir tutum ve davranış içerisine girmeleri oldukça doğaldır. En düşük 16, en yüksek ise 64 puan alınabilen bir ölçekten ortalama 42.76 puan alan gençlerin dinî açıdan dogmatik değil, *dinî bir hassasiyetle* muhafazakar bir tutum içerisinde olduklarını söylemek daha isabetlidir. Gerçi ölçekten alınabilecek ortalama puan 39.30'dur. Buna göre din eğitimi alan gençler ortalamanın üstüne çıkmış görünmektedirler. Ancak bunu da bizzat dinin ve din eğitiminin biçimlendirici rolüyle izah edebilmek mümkündür (Yapıcı, 2003: 160). Ayrıca ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kısmen dogmatik görünmeleri de bizzat dinin temel öğretilerinden ve bunların öğrencilere sunulmuş biçimlerinden kaynaklanıyor olabilir. Dittes (1969: 232-233) ve Argyle (2000: 193) gibi din psikologları dinî öğretilerin ve din eğitiminin insanlarda bu tür bir düşünce yapısını beraberinde getirebileceğinden de bahsetmektedirler. Belki de bu noktada Pettigrew'in (1958) yaptığı ayrımı hatırlamak faydalı olabilir. Ona göre insanların başkalarına karşı önyargılı olması kişilik bozukluğuyla ve dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olup olmamakla ilişkili değildir. Bu noktada sosyo-kültürel faktörler dikkate alınmalı ve kişisel önyargı ile norm önyargısı birbirinden ayrılmalıdır (Billig, 1984: 463-465; Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 54; Kağıtçıbaşı, 1973: 9-10). Dogmatizmin temel özelliklerinden birisinin de klişelerle algılama ve önyargılı tutum ve davranışlar gösterme olduğu hatırlanacak ve Pettigrew'in (1958) *kişisel önyargı* ile *sosyo-kültürel önyargı* arasındaki farklılığı vurgulayan yaklaşımı kabul edilecek olursa, *din eğitimi alan öğrencilerin diğer bölümlere göre daha dogmatik olma eğilimi göstermeleri, onların zihinsel olarak sağlıklı olmalarından değil, dini kendilerine referans olarak almalarından*

*kaynaklanmaktadır*, diyebiliriz. Öte yandan elde edilen bu bulguların din eğitiminden beklenen hedeflere ulaşma hususunda olumlu bir aşama olarak kabul edilmesi de mümkündür.

<i>Tablo 16: Dinî dogmatizm ile dinî partikularizm arasındaki ilişki</i>			
	n	r	p
Dinî dogmatizm & Dinî partikularizm	240	.296	.001

Bu noktada dinî dogmatizmle dinî partikularizm arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesi de tartışılmaya değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dogmatizmle etnosantrizm genelde birlikte bulunmakta ve birbirlerini sürekli beslemektedirler (Yapıcı, 2002a: 259). Tablo 16'daki veriler bu bağlamda değerlendirilecek olursa, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî dogmatizm düzeyleriyle dinî partikularizm düzeyleri arasında  $p < .01$  düzeyinde pozitif bir korelasyon olduğu görülecektir, yani öğrencilerin dinî dogmatizm düzeyleri arttıkça dinî partikularizm düzeyleri de artmakta ya da dinî partikularizm düzeyleri arttıkça dinî dogmatizm düzeyleri de yükselmektedir. Bu ise dinin kognitif etkisi ile duygusal etkisinin birbirini tamamladığı anlamına gelmektedir.

### **III. Öğrencilerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleri**

Bilindiği gibi dindarlık sadece dinî inançları kabul ederek ibadetlerin yerine getirilmesiyle tezahür eden bir yaşantı biçimi değildir (Yapıcı, 2002b: 79). Çünkü 1960'lı yıllara kadar Tanrıya inanç, dinî ibadetlere katılım ve bir dinî gruba aidiyet gibi göstergeler dindarlık işaretleri olarak kabul edilirken, daha sonra özellikle Glock ve Stark (1969; Glock, 1998) dinî hayatı çok boyutlu bir şekilde kavramlaştırmaya çalışmışlardır. Dünyadaki mevcut dinleri inceleyen bu iki araştırmacı dinin *duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki* olmak üzere beş temel boyutta yaşandığını ifade etmişlerdir.

Dinin *etki boyutu* deyince, daha ziyade dinin günlük hayata ve beşeri ilişkilere yansımaları kastedilmektedir (Beit-Hallahmi, 1989: 62-63; Glock, 1998: 270-273; Hökeleki, 1993: 75). Aslında din sosyal yapıyla ne kadar fazla bütünleşmişse, insanın günlük davranışları ve bu süreçte giriştiği beşerî ilişkilerinin genelde dinin

etkisi altında tezahür etmesi muhtemeldir. Dinlerin yapılmasını talep ettiği ya da yasakladığı hususlar, aslında onların belirli bir dünya görüşü çerçevesinde bireyler yetiştirmek istemesi ile alakalıdır (Yavuz, 1982: 92). Buradan hareketle hemen hemen her dinin mensuplarını kendi belirlediği modele göre eğitmek ve biçimlendirmek istediğini söylemek mümkündür. İnananlar da dinin kendilerine sunduğu dünya görüşünü kabul eder, günlük hayatlarını da buna göre düzenlerlerse, bu durum, onların dinin etkisini hissedilmeye başlamış oldukları anlamına gelir. Bireyin dinin etkisini hissetmesi *normatif sosyal etki* düzeyinde olabileceği gibi *enformatik sosyal etki* biçiminde de olabilir. Kişi inandığı dinin kendisinden talep ettiği tutum ve davranışları, yaşadığı toplumda öyle davranması gerektiğini veya toplumun kendisinden bu yönde bir talebi olduğunu bilmesinden ve buna uygun davranmadığı sürece bazı müeyyidelerle karşılaşabileceğinden korkmasından dolayı yerine getirmeye çalışıyorsa, dinin etkisi normatif bir karakter arz etmektedir. Enformatik sosyal etkide ise dinin emir ve yasaklarının birey tarafından tamamen içselleştirilmesi durumu söz konusudur. Başka bir deyişle normatif etkide dinin taleplerine uygun davranma daha ziyade sosyal baskılarla gerçekleşirken, enformatik etkide sosyal bakılar ya da bunlardan kaynaklanan korkular, kaygılar ve beklentiler değil, içsel güdülenmeler ön plana çıkmaktadır. Çünkü bu süreçte inanan insan dinin emir ve yasaklarını dışsal sebeplerle değil, içsel güdülenmelerle şuurulu ve isteyerek yerine getirmeye çalışmaktadır.

Yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin diğer fakülte ve bölümlerde okuyan öğrencilere nispetle dinin etkisini daha fazla hissetmiş olmaları, dolayısıyla dinî değerleri ve dinî bir dünya görüşünü daha fazla benimsemiş olmaları muhtemeldir. Bununla birlikte ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin sosyal hayata yönelik etkisini hissetme düzeylerinin çok çeşitli faktörlere bağlı olarak farklılaşacağını da söylemek durumundayız. Bu anlamda öncelikle cinsiyet faktörünün rolünü incelemek istiyoruz.

CİNSİYET	n	x	ss	sd	t	p
Kız	111	61.72	6.42	238	.000	1.000
Erkek	129	61.72	7.43			

Tablo 17'deki verilere göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kız ya da erkek olmaları onların dinin etkisini hissetme düzeylerini farklılaştırmamaktadır ( $p > .05$ ). Çünkü her iki grup da ortalama 61.72 puan almıştır. Böylece hipotezimiz (1-c) desteklenmiş olmaktadır. Bu sonuç şu anlama gelmektedir: Yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin cinsiyet farklılığı dinin etkisinin hissedilme düzeyini belirleyen bir faktör değildir. Her ne kadar literatürde kadınların duygu ve ibadet boyutları açısından dini daha yoğun yaşadıkları, erkeklerinse özellikle iman ve bilgi boyutlarında daha çok ön plana çıktıkları ileri sürülse (Argyle, 1999: 198) veya genel anlamda kadınların erkeklerden (Kayıklık, 2003: 103, 224-225) ya da erkeklerin kadınlardan daha dindar oldukları iddia edilse de (Karaca, 1997: 199; Yıldız, 1998: 97) bizim çalışmamızda dinin etkisini hissetme açısından kız ve erkek öğrenciler arasında kayda değer bir farklılığın olmadığı ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişkinin mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Yapıcı ve Zengin (2003: 190-191) tarafından yapılan bir başka çalışmada da benzeri bir durum ortaya çıkmış, yani cinsiyetle dinî değerlerin tercihi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Bu da dinin etkisinin hissedilmesi açısından din eğitiminin belirleyici bir fonksiyona sahip olduğu, kız ya da erkek olmanın söz konusu etkiyi az ya da çok hissetme hususunda belirleyici olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

EKONOMİK DURUM	n	x	ss
Üst	23	60,65	5,91
Orta	169	62,01	6,97
Alt	47	61,38	7,47
Toplam	239	61,75	6,97

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	45.117	2	22.559	.463	.630
Grup İçi	11507.318	236	48.760		
Toplam	11552.435	238			

Tablo 18'e bakılacak olursa, ekonomik durumları orta seviyede olanlar (ort: 62.01), üst (ort: 60.65) ve alt gelir grubuna (ort: 61.38) nispetle dinin etkisini daha fazla hissetmektedirler. Her üç grup arasında kısmî farklılıklar olsa da, tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre söz konusu bu farklılıklar anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p > .05$ ). Hipotez 2-c ile uyumlu olan bu sonuca göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin gelir düzeylerinin dinin sosyal hayata etkisini farklılaştırmadığı, dolayısıyla öznel ekonomik durum algılarıyla, dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu durum gelir düzeyinin dinî değerlerin benimsenmesini anlamlı bir biçimde farklılaştırmadığını ortaya koyan Yapıcı ve Zengin'in (2003: 191-192) bulgularıyla da uyumludur. Yıldız'ın (1998: 80) Dokuz Eylül Üniversitesinin farklı bölümlerinde öğrenim gören gençler üzerinde gerçekleştirdiği anketten elde ettiği sonuçlar da bu hususu destekler mahiyettedir.

YERLEŞİM BİRİMİ	n	x	ss
Köy	56	61.34	7.74
İlçe	86	61.84	7.38
Şehir	54	60.91	6.49
Büyükşehir	44	62.98	5.58
Toplam	240	61.72	6.97

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	114.507	3	38.169	.783	.504
Grup İçi	11497.789	236	48.719		
Toplam	11612.296	239			

Tablo 19'dan hareketle, ilahiyat fakültesinde eğitim öğretim almaya başlamadan önce, ikamet ettikleri yerleşim birimine göre öğrencilerin dinin etkisini hissetme düzeylerini karşılaştırılacak olursak, şöyle bir sonuç ile karşılaşmaktayız: Dinin etkisini üzerlerinde en çok hissedenler büyük şehirlerde ikamet edenlerdir (ort: 62.98). Bunları sırasıyla ilçe (ort: 61.84), köy (ort: 61.34) ve şehirde (ort: 60.91) ikamet edenler takip etmektedir. Ancak tek yönlü ANOVA testine göre gruplar arasındaki bu farklılık, anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p>.05$ ). Esasen hipotezimizde de (3-c) böyle bir sonucun ortaya çıkacağı beklenmekteydi. Kanaatimizce bu sonucu doğal karşılamak gerekir. Çünkü dinin etkisini hissetme hususunda din eğitiminin belirleyici gücü, içinde büyüüp yetişilen sosyal çevre ve ikamet edilen yerleşim biriminin etkisinden çok daha fazladır. Bu durumu şu şekilde de izah edebiliriz: Yüksek seviyede din eğitimi almayan gençlerin ikamet ettikleri yerleşim birimine göre dinin etkisini hissetme düzeyleri araştırılacak olsaydı köy, ilçe, şehir veya büyük şehirde uzun süre ikamet etmiş olmaları, onların bu husustaki tutum ve davranışlarında farklılıklar meydana getirmesi muhtemeldi. Çünkü bu durumda onların dinî tutumlarının şekillenmesinde daha farklı çevresel etkenler ve bireysel faktörler devreye girebilirdi. Ancak burada da görüldüğü gibi, yüksek seviyede din eğitimi almak, diğer bireysel ve çevresel faktörlerin belirleyici etkisini azaltmaktadır. Başka bir deyişle, diğer faktörler bir yana, bizzat din eğitimi almış olmak dinin etkisinin daha fazla hissedilmesine imkan vermektedir.

<i>Tablo 20: Öğrencilerin bölümlere göre dinin etkisini hissetme düzeyleri</i>						
BÖLÜM	n	x	ss	sd	t	p
İFL	117	61.77	6.59	238	.105	.917
DKAB	123	61.67	7.34			

Tablo 20'deki veriler ortaya koymaktadır ki dinin etkisini hissetme düzeyleri açısından İFL (ort: 61.77) ile DKAB Öğretmenliği Bölümü (ort: 61.67) öğrencileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur ( $p>.05$ ). Hatta ortalama puanlara yakından bakılacak olursa, her iki bölümün de neredeyse aynı puanı aldığı görülmektedir. Bu

da hipotezimizle (4-c) uyumlu bir durumdur. Çünkü yüksek seviyede din eğitimi veren bölümlerin öğrenciler üzerinde farklılık oluşturmayacağı, ancak din eğitiminin birikici etkisiyle sınıflar arası farklılıkların ortaya çıkacağı öngörülmüştü.

SINIF	n	x	ss
I	60	63.32	7.84
II	56	61.34	6.73
III	62	61.92	5.65
IV	62	60.32	7.31
Toplam	240	61.72	6.97

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	284.614	3	94.871	1.977	.118
Grup İçi	11327.682	236	47.999		
Toplam	11612.296	239			

Tablo 22'deki verilere göre dinin etkisini hissetme açısından en yüksek puanı birinci sınıf öğrencileri (ort: 63.32), en düşük puanı ise dördüncü sınıf öğrencileri almıştır (ort: 60.32). İkinci (ort: 61.34) ve üçüncü sınıf (ort: 61.92) öğrencileri ise bu ikisinin arasında yer almaktadır. Ortalama puanlar birinci sınıftan son sınıfa doğru dinin etkisinin daha az hissedildiği yönünde bir eğilime işaret etmektedir. Çünkü, gerçekten de gruplar arasında kısmî bir farklılık vardır. Ancak tek yönlü ANOVA testi bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ( $p > .05$ ). Bu sonuç 5-c nolu hipotezimizin desteklenmediği anlamına gelmektedir. Zira biz, en azından birinci sınıfla dördüncü sınıf arasında anlamlı bir farklılığın ortaya çıkacağını düşünüyorduk. Daha önce dinî partikularizm ve dinî dogmatizm konusunda sınıflar arasında farklılığın ortaya çıktığı, özellikle din eğitiminin kümülatif etkisiyle, sınıflar ilerledikçe gençlerin dinî partikularizm ve dinî dogmatizm puanlarının anlamlı seviyede bir düşüş gösterdiği tespit edilmişti (Bk.



Tablo: 6 ve13). Gerçi burada da sınıflar ilerledikçe dinin etkisinin hissedilme düzeyinde bir düşüş eğilimi görülmektedir, ancak bu, anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır. Esasen buna benzer bir sonuç, Yapıcı ve Zengin'in (2003: 197-198) yaptığı bir çalışmada da ortaya çıkmış ve birinci sınıftan son sınıfa kadar dinî değerlerin tercihinde sürekli bir azalmanın olduğu, ancak bunun anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Bu ise, sınıflar arası farklılıklar anlamlı olmasa bile, din eğitiminin kümülatif etkisiyle dinin etkisinin hissedilmesi arasında ters yönlü bir ilişki olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

<i>Tablo 22: Öğrencilerin ilahiyat fakültesinde okumayı isteyerek tercih edip etmemelerine göre dinin etkisini hissetme düzeyleri</i>						
Şu anda öğrenim gördüğünüz bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	n	x	ss	sd	t	p
Hayır	161	60.73	7.06	238	-3.194	.002
Evet	79	63.73	6.36			

Tablo 22'deki veriler ortaya koymaktadır ki, öğrencilerin ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumunda kalmaları dinin etkisini hissetme düzeylerini farklılaştırmaktadır. Çünkü ilahiyat fakültesini isteyerek mi tercih ettiniz, sorusuna “evet” diyenler ortalama 63.73 puan alırken, bu soruya “hayır” diyenlerse ortalama 69.73 puanda kalmıştır. t-testi analizi de her iki grup arasında anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koymaktadır ( $p < .05$ ). Bu sonuca göre hipotezimiz (6-c) desteklenmiş olmaktadır. İlahiyat fakültesini isteyerek tercih edenlerin dinin etkisini daha fazla hissetmelerini doğal karşılamak gerekir. Çünkü onlar isteyerek din eğitimi almak ve dinî konularda bilgilenmek istemektedirler. Nitekim başka çalışmalarda da ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edenlerin istemeden tercih etme durumunda kalanlara nispetle dinî değerleri daha fazla tercih etme eğilimi içerisinde oldukları ortaya çıkmıştır (Yapıcı & Zengin, 2003: 195-196). Bu da onların dine daha çok önem verdikleri, dolayısıyla dinin günlük ilişkilere yansıyan etkisini daha fazla hissettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 23: Gençlerin ilahiyatçı kimliğini her yerde rahatlıkla ifade edip edememelerine göre dinin etkisini hissetme düzeyleri

İlahiyatçı kimliğinizi her yerde rahatça ortaya koyabiliyor musunuz?	n	x	ss
Hayır	60	61.05	7.75
Evet	153	62.27	6.60
Kararsızım	27	60.11	7.06
Toplam	240	61.72	6.97

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	142.766	2	71.383	1.475	.231
Grup İçi	11469.530	237	48.395		
Toplam	11612.296	239			

İlahiyat fakültesinin isteyerek tercih edilip edilmemesinin dinin etkisinin daha az ya da daha fazla hissetmelerine sebep olması bizi bir başka noktaya daha taşımaktadır ki, bu da, ilahiyatçı kimliğinden memnun olup olmama durumunda, dinin sosyal ilişkilere ne düzeyde etki yaptığı meselesidir. Tablo 23'e göre "ilahiyatçı kimliğinizi her ortamda rahatlıkla ortaya koyabiliyor musunuz?" sorusuna "evet" diyenler ortalama 62.27 puan alırken, "hayır" diyenler ortalama 61.05 puan almışlardır. "Kararsızlar" ise ortalama 60.11 puanda kalmıştır. Buradaki rakamlara göre ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla dile getirebileceğini söyleyenler, "hayır" diyenlerden ve "kararsızlardan" daha fazla puan almış görünmektedir. Ancak tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasındaki bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını göstermektedir ( $p > .05$ ). Bu ise hipotezimizle (7-c) çelişmektedir. Çünkü ilahiyatçı olduklarını her yerde rahatlıkla dile getirebilenlerin dinin etkisini daha fazla hissedeceklerini düşünüyorduk. Bu düşüncemiz; bireylere memnuniyet veren prestijli bir sosyal kimliğin grubun norm ve değerleriyle karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Bu sebeple ilahiyatçı olduklarını rahatlıkla ifade edenlerin, dinin etkisini daha fazla hissedeceklerini düşünüyorduk. Ancak elde edilen bulgular beklentilerimizi desteklememiştir. Kanaatimizce bu da ilahiyatçı kimliğinden

memnun olunsun ya da olunmasın, din eğitimi ile birlikte dinin etkisinin daha fazla hissedilmeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum şöyle de yorumlanabilir: İlahiyatçı kimliğinin rahatlıkla ortaya konulamamasına neden olan sebepler, aslında öğrenciler tarafından doğru, yerinde ve tutarlı olarak kabul edilip benimsenen hususlar değildir. Buna rağmen öğrencilerin kendilerini baskı altında hissetmelerinin, dolayısıyla kimliklerini gizlemek istemelerinin nedeni, kendileri için anlamsız olsa da çeşitli sebeplerle kendilerini sosyal açıdan baskı altında hissetmelerinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle bu durumun haklılığını onaylamayan öğrenciler üzerinde dinin etkisi aslında gerçekten kaybolmuş değildir. Çünkü Usta'nın (2001: 144-145) çalışmasında da ortaya çıktığı gibi, ilahiyat fakültesi öğrencileri mesleklerini sevmekte ve ilahiyatçı kimliğinin de toplumda saygın ve prestijli bir kimlik olarak kabul edildiğini düşünmektedirler.

Hatırlanacağı üzere, çalışmamızın başlarında dinin bireye etkisinin üç boyutlu olduğu, dinî dogmatizmin kognitif etkiyi, dinî partikularizmin duygusal etkiyi, kısaca dinin etki boyutu diye adlandırılan, dinin günlük ilişkilere yansımalarının ise davranışsal etkiyi oluşturduğundan bahsedilmişti. Bu noktada söz konusu bu etkilerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorulabilir.

<i>Tablo 24 :Dinin etkisini hissetmenin dinî partikularizm ve dinî dogmatizmle ilişkisi</i>			
	n	r	p
Dinin etkisini hissetme & Dinî partikularizm	238	.335	.001
Dinin etkisini hissetme & Dinî dogmatizm	234	.579	.001

Tablo 24'e bakacak olursak, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeyleri ile dinî partikularizm ve dinî dogmatizm düzeyleri arasında  $p < .01$  düzeyinde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu görürüz. Dinî dogmatizm ve dinî partikularizm arasında da benzeri bir ilişkinin olduğu hatırlanacak olursa (tablo 16), dinin bireyin günlük hayatına ve buradaki bireysel ve sosyal ilişkilerine etkisi ile kognitif ve duygusal etkilerin birbirlerini tamamladığı söylenebilir. Bu da öğrencilerin bilgi, duygu ve davranış açısından tutarlılık içerisinde oldukları anlamına gelebilir.

#### **IV. Öğrencilerin Özsaygı Düzeyleri**

Bilindiği gibi, özellikle gençlik, benlik kavramının ön plana çıktığı bir dönemdir. Zira çocukluk döneminde daha ziyade dışa yönelik olan algı ve dikkat, gençlikle birlikte içe yönelmeye başlamaktadır. Bu süreçte gençler kendi duygularını, düşüncelerini, yeteneklerini, beden yapılarını, inançlarını, nasıl bir insan olduklarını ve ne olmak istediklerini ciddi olarak düşünürler. Bütün bunlar kişinin benlik arayışının belirtileridir (Yörükoğlu, 1988: 92).

İnsanların kendilerinin ne oldukları ya da ne olmadıklarına yönelik değerlendirmeleri ve bu çerçevede dile getirdikleri yargıları, W. James'ten bu yana benlik saygısı ya da öz saygı (self-esteem) kavramıyla ifade edilmektedir (Bacanlı, 1997: 13; Güney, 2002: 288). Buna göre kişinin kendi benlik imgesini beğenip beğenmemesi onun öz saygısını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, kişinin kendisini değerlendirmesi sonucunda ulaştığı benlik kavramını onaylamasından doğan beğeni durumuna *öz saygı* denmektedir. Kişi kendisinde eksikler bulabilir. Kendini eleştirebilir. Ancak onun kendini tamamen olumlu kabul edip beğenmesi de söz konusu olabilir. Esasen kişinin kendini olumlu bulması, beğenmesi ve kendisine saygı duyması için üstün niteliklere sahip olması da gerekmemektedir. Çünkü benlik saygısı kişinin kendisini olduğundan aşağı ya da yukarı görmeksizin kendinden memnun olma duygusundan kaynaklanmaktadır. Öz saygısı yüksek olan bireyler kişisel olarak değerli, olumlu, beğenilmeye ve sevilmeye layık olduklarını düşünürler. Aslında bu, sadece düşünsel bir durum değildir. Zira duygularda bu fikre eşlik etmektedir. Kişinin kendisini olduğu ve görüldüğü gibi kabullenebilmesini ve kendine güvenebilmesini sağlayan öz saygı, hem bireysel hem de sosyal hayatı etkileyen önemli bir faktördür. Bu sebeple benlik kavramının çarpıtıldığı durumlarda benlik saygısı da gerçekçi olamaz. Kendini en üstün, en güzel ve en güçlü gören, bu nedenle de başkaları tarafından sürekli kıskanıldığını sanan bir kişinin benlik saygısı çok yüksek görülebilir. Bu tür büyüklük sanrıları olan bir paranoid kişinin öz saygısı da aslında abartılmış ve yalancı bir öz saygıdır. Benlik kavramının abartılmasından kaynaklanmış olan bu tür bir öz saygı, temel güven-sizliği kapatmak için bir savunma mekanizması işlevi görmektedir. Bunun tam aksi

bir durum da söz konusu olabilir. Benlik kavramını değersiz ve yetersiz bulan kişilerin de benlik saygısı düşer (Yörükoğlu, 1998: 93)

Öz saygısı yüksek olan kişilerin kendilerine güvenme (self-reliance) eğilimleri de kuvvetlidir. Kendilerini değerli ve işe yarar kişiler olarak kabul eden bu tür insanlar, başkaları tarafından da beğenildiklerine inanırlar. Kendileriyle barışıktırlar. Ancak tüm bunlar onların kendilerini beğenmiş ve kibirli kişiler oldukları anlamına gelmemektedir. Öz saygısı düşük olanlar ise kendilerini beğenmemekte, çekicilikten uzak, başarısız kişiler olduklarına inanmaktadırlar. Öz saygısı aşırı derecede düşük olanların aşağılık kompleksi içerisinde oldukları da söylenebilir (Eysenk & Wilson, 1998: 78; Köknel, 1995: 383). Bu noktada öz saygının oluşumunu destekleyen ve birbiriyle ilişkili iki farklı süreç ile karşılaşmaktayız. *Birincisi özsaygının dıştan beslenmesi, yani dış kaynaklı olmasıdır.* Bu yaklaşıma göre öz saygı, kişinin öncelikle başkaları tarafından nasıl algılandığına bağlı olarak şekillenmektedir. Çünkü insan, kendi değerini ya başkalarının kendi hakkında ne düşündüğüne bağlı olarak algılama eğilimi göstermekte ya da böyle bir eğilimi ortaya çıkaracak olan bir sosyalleşme süreci yaşadığı için sosyal çevresinin kendi hakkındaki düşüncelerine dayalı olarak öz saygısı gelişmekte ve şekillenmektedir. *İkinci süreç ise iç kaynaklı öz saygıdır.* Burada ise öz saygının gücünü kişinin kendi içinden alması söz konusudur (Güleç, 2002: 13-15).

Yapılan çalışmalarda özellikle aile ortamının, aile fertlerinin eğitim durumunun, bireyin ebeveyni ve kardeşleri ile ilişkilerinin, sosyo-ekonomik gelir düzeyinin ve alınan eğitimin öz saygıyı etkileyen faktörlerden olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte ruhsal ve bireysel faktörlerin de bu hususta etkili olduğu bilinmektedir. Mesela kendine güvenme ile benlik saygısı arasında yüksek bir korelasyon bulunmuştur. Buna göre insanların benlik saygısı yükseldikçe kendilerine olan güvenleri de artmaktadır. Kişilik yapısının içe ve dışa dönük olması da öz saygıyı etkileyen faktörlerdendir. Ayrıca mutsuzluk, aşırı hayalcilik, depresyon vb. olumsuz süreçler de öz saygının düşük olmasıyla ilişkilidir (Ersanlı, 1996; Yörükoğlu 1988).

İnsanların öz saygı düzeylerinin gerek kendileriyle gerekse sosyal çevreleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olacaklarını belirlemede önemli bir rol oynaması, bizi, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iç ve dış dünyalarıyla barışık olup olmamasında öz saygı düzeyinin önemli bir faktör olarak değerlendirilebileceği fikrine götürmüştür. Bu sebeple din eğitimi alan öğrencilerin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyumları arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını belirleyebilmek için, onların farklı değişkenlere bağlı olarak, öz saygı düzeylerinin analiz edilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

*Tablo 25: Gençlerin cinsiyet farklılığına göre öz saygı düzeyleri*

CİNSİYET	n	x	ss	sd	t	p
Kız	111	37.54	5.21	245	-.883	.378
Erkek	136	38.15	5.61			

Tablo 25'e göre, erkek öğrencilerin öz saygı düzeyleri ortalama 38.15'ken kız öğrencilerinki ortalama 37.54'tür. Görüldüğü üzere erkeklerin öz saygı puanı kızlarınkinden daha fazladır. Ancak t-testi analizi onların arasındaki bu farklılığın anlamlı seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ( $p > .05$ ). 1-d nolu hipotezimizi doğrulayan bu sonuç, yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin cinsiyet farklılıklarının onların kişisel öz saygılarıyla anlamlı bir ilişki içerisinde olmadığı anlamına gelmektedir.

*Tablo 26: Gençlerin öznel ekonomik durum algılarına göre öz saygı düzeyleri*

EKONOMİK DURUM	n	x	ss
Üst	24	38.50	4.35
Orta	171	38.42	5.43
Alt	51	35.96	5.46
Toplam	246	37.91	5.42

  

TEK YÖNLÜ ANOVA	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar Arası	245.765	2	122.883	4.303	.015
Grup İçi	6939.442	243	28.557		
Toplam	7185.207	245			

Tablo 26’da ki gençlerin öznel ekonomik durum algılarıyla öz saygı düzeyleri arasındaki ilişkiye dikkat edilecek olursa, ekonomik durumları yükselen gençlerin öz saygı düzeylerinde de belli bir artış olduğu görülecektir. Çünkü öz saygı ölçeğinden alt ekonomik gruba mensup olanlar ortalama 35.96 puan alırken, orta halliler ortalama 38.42, üst düzey gelire sahip olanlar ise ortalama 38.50 puan almışlardır. Tek yönlü ANOVA sonuçları, gruplar arasında  $p < .05$  düzeyinde bir farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın alt gelir grubuyla orta ve üst gelir grubu arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Buna göre, 2-d nolu hipotezimizin desteklenmiş olmaktadır. Bizim elde ettiğimiz bu bulgular başka çalışmalarda da görülmektedir. Nitekim Yörükoğlu’nun (1988: 94) verdiği bilgiye göre, ailenin sosyo-ekonomik durumuyla gençlerin benlik saygısı arasındaki ilişki araştırıldığında varlıklı, yani üst sınıftan gelen gençlerin % 51’inde yüksek benlik saygısı saptanmasına karşılık, alt toplumsal sınıflarda bu oran % 38’e düşmektedir. Gelirleri üst ve alt düzeyde olan erkeklerin öz saygıları karşılaştırılınca üst sınıfa mensup olanların öz saygı düzeylerinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kızlar açısından meseleye bakılacak olursa, burada da üst sınıfta olanların öz saygıları alt sınıflara göre daha yüksektir. Ancak üst ve alt gelir düzeyindeki kızlar arasındaki farklılık aynı durumdaki erkekler arasındaki farklılık kadar kuvvetli değildir.

*Tablo27: Gençlerin fakülte hayatına başlamadan önce ikamet ettikleri yerleşim birimine göre öz saygı düzeyleri*

YERLEŞİM BİRİMİ	n	x	ss
Köy	58	37.02	6.20
İlçe	90	37.60	5.23
Şehir	55	38.51	5.71
Büyükşehir	44	38.80	4.23
Toplam	247	37.87	5.43

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	108.869	3	36.290	1.232	.299
Grup İçi	7155.487	243	29.446		
Toplam	7264.356	246			

Tablo 27’deki verilere göre fakülte hayatına başlamadan önce köyde ikamet edenler ortalama 37.02 ile en düşük öz saygı puanına sahiptir. Bunları sırasıyla ilçe (ort: 37.60) ve şehirde (ort: 38.51) ikamet edenler takip etmektedir. Büyük şehirde ikamet edenler ise ortalama 38.80 ile en yüksek puanı almıştır. Her ne kadar bu dört grup arasında kısmi farklılıklar olsa da tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasındaki bu farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaşmadığını göstermektedir ( $p>.05$ ). Bu da 3-d nolu hipotezimizin doğrulandığı anlamına gelmektedir.

BÖLÜM	n	x	ss	sd	t	p
İFL	122	38.29	5.53	245	1.168	.244
DKAB	125	37.48	5.33			

Tablo 28’e göre İFL de okuyan öğrencilerin ortalama öz saygı puanı 38.29’ken DKAB Öğretmenliği Bölümünde okuyanların ortalama puanları ise 37.48’dir. Ortalama puanları itibarıyla İFL de öğrenim gören öğrencilerin öz saygı düzeyleri DKAB Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinden daha fazla olsa da, t-testi sonuçları onların arasındaki bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ( $p>.05$ ). 4-d nolu hipotezle uyumlu olan bu sonuca dayanarak söyleyecek olursak, ister müfredatı yoğunlaştırılmış isterse hafifletilmiş olsun, din eğitimi verilen bölümlerde okuyan öğrencilerin öz saygı düzeyleri birbirlerinden farklılaşmamaktadır.

SINIF	n	x	ss
I	60	38.35	5.73
II	57	38.14	5.71
III	65	37.48	5.75
IV	65	37.62	4.60
Toplam	247	37.88	5.43

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	32.229	3	10.743	.361	.781
Grup İçi	7232.127	243	29.762		
Toplam	7264.356	246			



Tablo 29'a yakından bakılacak olursak, öz saygı düzeyleri açısından birinci sınıf öğrencilerinin ortalama 38.35, ikinci sınıf öğrencilerinin ortalama 38.14, üçüncü sınıf öğrencilerinin ortalama 37.48, dördüncü sınıf öğrencilerin ise ortalama 37.62 puan almış olduğu görülecektir. Her ne kadar gruplar arasında küçük farklılıklar olsa da tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre bu farklılık anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ( $p > .05$ ). Gençlerin öz saygı düzeylerinin sınıflar arasında farklılaşmadığını ortaya koyan bu sonuç, 5-d nolu hipotezimizi doğrulamaktadır. Buradan hareketle sınıflar ilerledikçe daha da yoğunlaşan din eğitiminin kümülatif etkisinin gençlerin öz saygı düzeylerine olumlu ya da olumsuz bir tesir yapmadığını söyleyebiliriz.

<i>Tablo 30: Gençlerin ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmemelerine göre öz saygı düzeyleri</i>						
Şu anda öğrenim gördüğünüz bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	n	x	ss	sd	t	p
Hayır	166	37.13	5.54	245	-3.170	.002
Evet	81	39.42	4.89			

Tablo 30'daki veriler, gençlerin İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih edip etmemelerinin öz saygı düzeylerini farklılaştırdığı göstermektedir. Zira ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edenlerin öz saygı puanları ortalama 39.42 iken, istemediği halde, ilahiyat fakültesinde okumak zorunda kalan öğrencilerin ortalama öz saygı puanları ise 37.13'tür. t-testi analizi ise her iki grup arasında  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sonuca göre 6-d nolu hipotezimiz desteklenmiş olmaktadır. Bu da istediği bölümde okuyan gençlerin öz saygı düzeylerinin daha yüksek olduğu anlamına gelmektedir. İstemediği bölümde okumak zorunda kalanlar ise hedeflerine yeterince ulaşamamış olmanın verdiği sıkıntıyı göğüslemek durumunda kalmaktadırlar. Belli açılardan engellenmiş olma hissini de beraberinde getiren bu durum, kişinin özgüvenini sarsıcı bir nitelik kazanabileceği gibi, sosyal çevreyle ilişkilerde de çok çeşitli uyumsuzlukların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.

İlahiyatçı kimliğinizi rahatça her yerde ortaya koyabiliyor musunuz?	n	x	ss
Hayır	62	35.58	5.72
Evet	158	38.84	5.18
Kararsızım	27	37.56	4.75
Toplam	247	37.88	5.43

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	P
Gruplar Arası	474.871	2	237.436	8.533	.001
Grup İçi	6789.485	244	27.826		
Toplam	7264.356	246			

Tablo 31'e göre öz saygı düzeyleri açısından, ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla ifade edebilenler ortalama 38.84, ifade edemeyenler ise ortalama 35.58 puan almış görünmektedir. Bu hususta kararsız olanlar ise ortalama 37.56 puanda kalmıştır. Tek yönlü ANOVA sonuçları öz saygı açısından gruplar arasında  $p > .05$  düzeyinde bir farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın söz konusu soruya "evet" diyenlerle "hayır" diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Hipotez 7-d'yi destekleyen bu sonuç, ait olduğu grup kimliğinden memnun olanların öz saygı düzeylerinin memnun olmayanlardan daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Gençlerin psiko-sosyal uyum süreçlerini incelerken, öz saygı ile dinî partikularizm, dinî dogmatizm ve dinin etki boyutu arasında nasıl bir ilişkinin olduğunun araştırılması, kuşkusuz oldukça işlevsel bir tutum olacaktır. Bu sebeple, biz de dinin üç boyutlu etkisi olarak kavramlaştırdığımız partikularizm (duygusal etki), dogmatizm (kognitif etki) ve dinin bireysel ve sosyal hayata etkisi (davranışsal etki) ile öz saygı arasındaki ilişkiyi irdelemek istiyoruz.

<i>Tablo 32: Öğrencilerin öz saygı düzeylerinin dinî partikularizm, dinî dogmatizm ve dinin etkisini hissetme ile ilişkisi</i>			
	n	r	p
Öz saygı & Dinî partikularizm	245	.029	.648
Öz saygı & Dinî dogmatizm	240	-.087	.178
Öz saygı & Dinin etkisini hissetme	239	.045	.493

Tablo 32'deki veriler gençlerin özsaygı düzeyleri ile dinî partikularizm ( $r=.029$ ), dinî dogmatizm ( $r=-.087$ ) ve dinin etkisini hissetme ( $r=.045$ ) düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Bu durum, “dindar olmak ya da dinin etkisini hissetmek bireysel öz saygıyı düşürür ya da yükseltir” gibi bir yaklaşımın en azından yüksek seviyede din eğitimi alan gençler için geçerli olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, Mehmetoğlu (2001: 102), insanın kendisine saygı göstermesi biçiminde ortaya çıkan kendilik saygısının dinî bir değer olduğunu söyleyerek din ile öz saygı arasında pozitif bir ilişki kurmaktadır. Nitekim Beit-Hallahmi ve Argyle'nin (1997: 165) verdiği bilgiye göre yapılan pek çok çalışmada dindarlık ile öz saygı arasında pozitif bir ilişkinin olduğu, hatta olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip müminlerin öz saygılarının da yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte dinî partikularizm ve dinî dogmatizmin öz saygı ile olumsuz, buna karşılık diğer din ve mezhep mensuplarına yönelik sosyal mesafe tercihlerinin yakınlaşmasıyla da olumlu bir ilişki içerisinde olduğu Yapıcı (2002a: 262-264) tarafından ortaya konulmuş bulunmaktadır. Bu da öz saygı ile din arasında ters yönlü bir ilişkinin olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Ancak tablo 32'ye yeniden bakılacak olursa, yüksek seviyede din eğitimi almış olan gençlerin öz saygı düzeyleriyle dinî partikularizm, dinî dogmatizm ve dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmaması, *dindarlığın farklı görüntüleri* ile kişisel öz saygı arasında olumlu ya da olumsuz bir ilişkinin var olduğunu söylemenin pek de kolay olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

## **V. Gençlerin Yalnızlık Düzeyleri**

Yalnızlığın ne olduğu sorusuna cevap verebilmek oldukça zor bir iştir. Çünkü bu olgu farklı bakış açılarından hareketle farklı şekillerde tanımlanabilmektedir (Raven & Rubi, 1995). Bir kere yalnızlığın sağlıklı ve patolojik biçimlerinden söz edilebilir. Mesela insanın kendi seçimiyle ve geçici bir süre yalnızlığa çekilmesi biçiminde ortaya çıkan yalnızlık çoğu kere yapıcı ve yaratıcı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bu tür yalnızlık ortamlarında kişi iç dünyasının zenginlikleriyle yüzleşebilir. İşte bu tür bir yalnızlık sağlıklı, hatta zaman zaman yaşanması gerekli olan bir yalnızlıktır. Ancak kişinin çevresiyle ahengini ve uyumunu bozan patolojik yalnızlık ise, insanlar arasında olduğu halde yalnızlık çekme, toplumdan dışlanmış olma hissini yaşama ya da topluma yabancılaşma vb. şekillerde tezahür edebilir (Geçtan, 1995: 109).

Yalnızlık bireyin kendisini diğer bireylerden ayrı hissetmesi ve onlara üstü kapalı ihtiyaç duymasıdır. Bu anlamda yalnızlık fiziksel anlamda tek başına olmak demek değildir. Çünkü tek başına olma objektif bir durumu, yalnızlık ise subjektif bir yaşantıyı ifade etmektedir (Raven & Rubi, 1995: 130). Bu anlamda yalnızlığı modernizmin bir sonucu olarak sık sık telaffuz edilen “*kalabalık içinde yalnızlık çekmek*” olarak tanımlamak da mümkündür (Kayıklık 2000: 48). Zira Köknel’in de (1995: 14) vurguladığı üzere çağdaş insan başka insanlarla birlikte yaşasa da yalnızlığı derinden hissetmektedir. Nitekim Bacanlı (2002: 229) üniversite gençliği üzerinde yaptığı bir çalışmada, öğrencilerin kendilerini % 39 oranında yalnız, % 44 oranında da mutsuz hissettiklerini tespit etmiştir. Modernizmin etkisinin en çok hissedildiği üniversite ortamındaki bireylerin yalnızlık ve mutsuzluktan bu derece şikayeçi olmaları ise, çevrelerini kuşatan yüzlerce kişiye rağmen, yalnızlık hissinden kendilerini kurtaramadıkları anlamına gelmektedir.

Dindarlık ile yalnızlık arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesinde farklı görüşler ileri sürülmektedir. Jukes Henry dinin yalnızlığa karşı bir savunma olduğundan bahsetmektedir. Diğer taraftan Sadler ve Johnson dinin duygusal boyutunu harekete geçiren en önemli güdünün yalnızlık olduğunu söylemek-

tedirler. Bunlara karşılık Rubenstein ve Shaver yaptıkları bir araştırmada dindarlıkla yalnızlık arasında herhangi bir ilişki olmadığını tespit etmişlerdir (Bk. Kayıklık, 2000: 49). Paloutzian'ın (1996: 258) verdiği bilgiye göre, dinsel sağlık puanı yüksek olanların varoluşsal sağlık puanlarının yüksek, yalnızlık puanlarının ise düşük olduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur. Karaca'da (2003: 80) bireyin yalnızlık hissinden kaynaklanan sıkıntı ve kaygılarla baş edebilmesi hususunda dinin çok önemli bir işleve sahip olduğu kanaatinde. Bununla birlikte Pargament'e (2003: 226) dayanarak söyleyecek olursak, insanların dinî hayata sıkı bir şekilde bağlanmasını sadece yalnızlık duygusuyla açıklamaya çalışmak yeterli değildir.

Kayıklık'ın (2000) çeşitli meslek grupları üzerinde yaptığı araştırmaya göre yalnızlık düzeyleri yüksek olanlarla olmayanların dinsel eğilimleri arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Ancak içe ya da dışa dönük bir dindarlık eğilimi göstermekle yalnızlık arasında ters yönlü anlamlı bir ilişki mevcuttur, yani deneklerin dinsel eğilim puanları düştükçe yalnızlık puanları artmakta, dinsel eğilim puanları yükseldikçe de yalnızlık puanları düşmektedir. Bu şu anlama gelmektedir ki, dışa dönük bireyler daha az yalnızlık çekerken içe dönük dinsel eğilim gösterenler daha fazla yalnızlık çekmektedirler. Yine onun bulgularına göre en çok yalnızlık çeken meslek mensupları arasında imam-hatipler ilk sırayı almakta, bunları sırasıyla yardımcı sağlık personeli, mühendis ve öğretmenler takip etmektedir. Yalnızlık puanı en düşük olanlar ise doktorlardır.

Kayıklık'ın (2000) çalışmasında imam-hatiplerin, yani en azından lise seviyesinde din eğitimi alan bireylerin yalnızlık puanlarının yüksek olduğunun ortaya çıkması, bizi, şöyle bir soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Acaba yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin yalnızlık düzeyleri farklı değişkenlere göre değişmekte midir? Yoksa bireyin yalnızlığını belirleyen temel faktör din eğitimi veya bundan beslenen bir süreçte dinin etkisinin duygusal, zihinsel ve sosyal anlamda daha fazla hissedilmesine sebep olan motivasyonel ve kognitif faktörler midir?

CİNSİYET	n	x	ss	sd	t	p
Kız	111	67.51	9.05	244	1.744	.082
Erkek	135	65.45	9.37			

Tablo 33'e göre kız öğrencilerin yalnızlık düzeyleri (ort: 67.51) erkek öğrencilerinkinden (ort.. 65.45) daha yüksektir. Buna göre yüksek seviyede din eğitimi almış kızlar, erkeklere nispetle yalnızlık duygusunu daha fazla yaşamaktadırlar. Ancak t-testi analizi kız ve erkek öğrenciler arasındaki bu farklılığın anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ( $p > .05$ ). Kız ve erkekler arasında dinî partikülarizm, dinî dogmatizm, dinin beşeri ilişkilerde etkisinin hissedilmesi ve öz saygı açısından herhangi bir farklılığın çıkmaması yalnızlık hususunda da kendisini hissettirmiştir. Bu sonuç 1-e nolu hipotezimizin doğrulandığını göstermektedir. Buna göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin gerek dinin duygusal, zihinsel ve sosyal etkisini hissetmeleri, gerekse öz saygı ve yalnızlık düzeylerinde birbirlerinden farklılaşmamasının cinsiyetle ilişkili olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

EKONOMİK DURUM	n	x	ss
Üst	24	68.17	8.76
Orta	170	67.05	9.19
Alt	51	63.80	8.85
Toplam	245	66.48	9.15

  

TEK YÖNLÜ ANOVA	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar Arası	488.171	2	244.086	2.962	.054
Grup İçi	19940.996	242	82.401		
Toplam	20429.167	244			

Tablo 34'e göre, yüksek seviyede din eğitimi alan öğrenciler içerisinde ekonomik durumlarına göre en çok yalnızlık hissedenler üst gelir grubuna mensup olanlardır (ort: 68.17). Bunları sırasıyla orta (ort: 67.05) ve alt gelir grubu (ort:

63.80) takip etmektedir. Ancak her üç grup arasında ortaya çıkan farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı değildir ( $p>.05$ ). Böylece 2-e nolu hipotezimiz desteklenmiş olmaktadır. Bununla birlikte, mevcut verilerden hareketle, üst gelir grubuna mensup olanların, modernizmin beraberinde getirdiği kalabalık içinde yalnızlık çekme duygusunu daha fazla hissetme eğilimi içerisinde oldukları söylenebilir.

<i>Tablo 35: Gençlerin fakülte hayatına başlamadan evvel ikamet ettikleri yerleşim birimine göre yalnızlık düzeyleri</i>					
YERLEŞİM BİRİMİ		n	x	SS	
Köy		57	65.86	10.16	
İlçe		90	65.96	9.42	
Şehir		55	66.27	9.80	
Büyükşehir		44	68.14	6.80	
Toplam		246	66.38	9.26	
TEK YÖNLÜ ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	170.938	3	56.979	.661	.577
Grup İçi	20855.143	242	86.178		
Toplam	21026.081	245			

Gençlerin ilahiyat fakültesinde eğitim-öğretime başlamadan önce ikamet ettikleri yerleşim birimine göre yalnızlık düzeylerine gelince, tablo 35'te de görüleceği üzere, büyük şehirlerde ikamet edenler en çok yalnızlık çeken grubu oluşturmaktadır (ort: 68.14). Bunları ise sırasıyla şehirde (ort: 66.27), ilçede (ort: 65.96) ve köyde (ort: 65.86) ikamet edenler takip etmektedir. Ancak gruplar arasındaki bu farklılıklar anlamlılık düzeyine erişmemektedir ( $p>.05$ ). Bu da 3-e nolu hipotezimizle uyumludur. Ancak anlamlı olmasa da, büyükşehirde ikamet edenlerin daha fazla yalnızlık çekiyor görünmeleri modern insanın kalabalık içinde yalnız yaşadığı düşüncesini destekler görünmektedir.

*Tablo 36: Öğrencilerinin öğrenim gördükleri bölümlere göre yalnızlık düzeyleri*

BÖLÜM	n	x	ss	sd	t	p
İFL	122	67.22	7.89	244	1.412	.159
DKAB	124	65.56	10.41			

Tablo 36'ya göre İFL öğrencilerinin yalnızlık düzeyleri ortalama 67.22 iken, DKAB Bölümü öğrencilerinin ortalama 65.56'dır. Her ne kadar İFL öğrencileri DKAB Bölümü öğrencilerine nispetle daha çok yalnızlık çekiyor gibi görünseler de, bu durum istatistiksel olarak anlamlılık kazanmamaktadır ( $p>.05$ ). 4-e nolu hipotezimizin desteklediği anlamına gelen bu sonuca dayanarak, farklı bölümlerde okusalar da, yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin yalnızlık düzeylerinin birbirlerinden farklılaşmadığını söyleyebiliriz.

*Tablo 37: Öğrencilerinin öğrenimlerine devam ettikleri sınıflara göre yalnızlık düzeyleri*

SINIF	n	x	ss
I	59	64.85	10.97
II	57	66.14	8.82
III	65	66.42	9.38
IV	65	67.95	7.65
Toplam	246	66.38	9.26

  

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort	F	p
Gruplar Arası	302.931	3	100.977	1.179	.318
Grup İçi	20723.150	242	85.633		
Toplam	21026.081	245			

Tablo 37'ye bakacak olursak, yalnızlık ölçeğinden birinci sınıf öğrencilerinin ortalama 64.85, ikinci sınıf öğrencilerinin ortalama 66.14, üçüncü sınıf öğrencilerinin ise ortalama 66.42 puan aldıklarını görürüz. Son sınıf öğrencilerine gelince, onlar ortalama 67.95 puanla en çok yalnızlık çeken grubu oluşturmaktadır. Sınıflar arasında her ne kadar kısmî farklılıklar olsa da tek yönlü ANOVA sonuçları bu farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır



( $p > .05$ ). Bu sonuç 5-e nolu hipotezimizin desteklendiği anlamına gelmektedir. Bu arada, her ne kadar aralarındaki farklılıklar anlamlı olmasa da, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin birinci sınıftan son sınıfa doğru ilerledikçe yalnızlık düzeyleri artış göstermekte, yani yalnızlık duygusunu daha çok hissetmeye başlamaktadırlar. Bu ise Durkheimci kavramlarla söyleyecek olursak, organik dayanışmanın hakim olduğu geleneksel sosyo-kültürel bir çevreden gelen gençlerin şehirleşme ve modernleşme olgusuna bağlı olarak daha çok mekanik bir dayanışma içerisine girmelerinden kaynaklanmış olabilir.

Tablo 38'e göre ilahiyat fakültesinde eğitimi görmeyi isteyerek tercih edenlerin ortalama yalnızlık puanları 68.60 iken, istemediği halde bu fakültede eğitim görmek zorunda olduklarını hissedenler ise ortalama 65.29 puan almışlardır. Her iki grup arasında  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğuna işaret eden t-testi analizi de bu konudaki hipotezimizin (6-e) desteklendiğini ortaya koymaktadır, yani şu anda öğrenim gördüğü bölümü isteyerek tercih edenlerin istemeden tercih edenlerden daha yalnızlık çekmektedirler.

<i>Tablo 38: Gençlerin ilahiyat fakültesinde öğrenim görmeyi isteyerek tercih edip etmemelerine göre yalnızlık düzeyleri</i>						
Şu anda öğrenim gördüğünüz bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	n	x	ss	sd	t	p
Hayır	165	65.29	9.83	244	-2.670	.008
Evet	81	68.60	7.58			

Tablo 39'daki verileri inceleyecek olursak, “*ilahiyatçı kimliklerinizi her yerde rahatlıkla ortaya koyabiliyor musunuz*” sorusuna “*evet*” diyenlerin ortalama yalnızlık puanlarının 68.10' olduğu görülmektedir. Bu soruya “*hayır*” diyenler ise ortalama 62.15 puan almışlardır. *Kararsızlara* gelince bunlar ortalama 66.11 puanda kalmışlardır. Tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasında  $p < .05$  düzeyinde bir farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analiz sonuçları ise bu farklılığın söz konusu soruya “*evet*” ve “*hayır*” cevabını verenlerle “*hayır*” ve “*kararsızım*” diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

7-e nolu hipotezimizle uyumlu olan bu sonuca göre, ilahiyatçı kimliklerini her ortamda ortaya koyanlar, koyamayanlara göre daha fazla yalnızlık yaşamaktadırlar.

İlahiyatçı kimliğinizi her yerde rahatça ortaya koyabiliyor musunuz?	n	x	ss
Hayır	62	62.15	10.65
Evet	157	68.10	8.49
Kararsızım	27	66.11	7.01
Toplam	246	66.38	9.26

  

TekYönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar Arası	1579.352	2	789.676	9.868	.001
Grup İçi	19446.730	243	80.028		
Toplam	21026.081	245			

Buraya kadar yaptığımız analiz ve yorumlarımız, bizi, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlık düzeyleriyle dinî partikularizm, dinî dogmatizm ve dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı meselesine götürmektedir.

	n	r	p
Yalnızlık & Dinî partikularizm	244	.004	.950
Yalnızlık & Dinî dogmatizm	241	-.019	.772
Yalnızlık & Dinin etkisini hissetme	238	.173	.008

Tablo 40'daki veriler incelenecek olursa gençlerin yalnızlık düzeyleriyle dinî partikularizm ( $r=.004$ ) ve dinî dogmatizm ( $r=-.019$ ) düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı, bununla birlikte dinin etkisini hissetmeleriyle yalnızlık düzeyleri arasında ( $r=.174$ ) pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin var olduğu görülmektedir ( $p<.01$ ). Buna göre dinin etkisinin duygusal ve zihinsel olarak hissedilmesi anlamına gelen dinî partikularizm ve dinî dogmatizm, din eğitimi alan

gençlerin yalnızlık düzeylerine ya da kendilerini yalnız hissetmelerine etki eden bir faktör olarak ortaya çıkmamaktadır. Halbuki dinin beşeri ilişkilere yansıyan etkisinin hissedilmesi meselesine gelince, bunun yalnızlık ile bir korelasyon içinde bulunması, dinin etkisini daha çok hissedenlerin daha fazla yalnızlık yaşadıkları anlamına gelmektedir. Bu noktada özellikle dinî partikülarizm ile yalnızlık arasındaki ilişki hususunda bizim elde ettiğimiz bulgularla Yaparel'in (1987: 90-91) ulaştığı sonuçların birbirini desteklemediğini söylemek durumundayız. Zira Yaparel, 17-22 yaş grubunu oluşturan bireylerin dinî partikülarizimleriyle yalnızlık düzeyleri arasında  $p < .01$  düzeyinde pozitif bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Bu sonuç gençlerin yalnızlık düzeyleri yükseldikçe dinî partikülarizm düzeylerinin de yükseldiği anlamına gelmektedir. Yine aynı çalışmaya göre söz konusu yaş grubunun dinî bilgi düzeyiyle yalnızlık düzeyi arasında anlamlı olmamakla birlikte ters yönlü bir ilişki vardır. Bizim bulgularımız ise dinî partikülarizm ile yalnızlık arasında herhangi bir ilişki olmadığı yönündedir. Kanaatimizce bu da bizim çalışmamızın yüksek seviyede din eğitimi alan öğrenciler üzerinde gerçekleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır, yani her iki araştırmanın evren ve örneklem grubunun farklı olması böyle bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olmuştur, diyebiliriz.

#### **D. SONUÇ**

Yüksek seviyede din eğitimi alan gençlerin dinin kognitif, duygusal ve davranışsal etkilerini hissetme düzeyleriyle öz saygı ve yalnızlık düzeylerinin çeşitli değişkenlerle karşılaştırıldığı bu çalışmadan elde edilen sonuçlara göre:

1) Cinsiyet, gelir düzeyi, İFL veya DKAB bölümlerinde okumak ve ilahiyatçı kimliğinin her ortamda rahatlıkla ifade edilip edilememesi, gençlerin dinî partikülarizm düzeylerini farklılaştırmamaktadır ( $p > .05$ ). Buna karşılık, gençlerin fakülte hayatına başlamadan önce en uzun ikamet edilen yerleşim birimi, eğitim öğretime devam edilen sınıf ve ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumunun öğrencilerin dinî partikülarizm düzeylerini farklılaştırdığı tespit edilmiştir ( $p < .05$ ).

2) Cinsiyet, ekonomik durum, en uzun ikamet edilen yerleşim birimi, DKAB veya İFL bölümlerinde okumak, ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme ve ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla ifade edip etmeme durumunun, gençlerin dinî dogmatizm düzeylerini farklılaştırmadığı ( $p>.05$ ), sınıflar arasında ise özellikle ikinci ve dördüncü sınıflar arasında anlamlı bir farklılığın ortaya çıktığı görülmüştür ( $p<.05$ ).

3) Cinsiyet, ekonomik durum, ikamet edilen yerleşim birimi, eğitim öğretim görülen bölüm, sınıf ve ilahiyatçı kimliğinin her ortamda rahatlıkla ifade edilip edilememe değişkenleri gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerini farklılaştırmazken ( $p>.05$ ), ilahiyat fakültesinin isteyerek tercih edilip edilmemesinin bu hususta anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmüştür ( $p<.05$ ).

4) Cinsiyet, ikamet edilen yerleşim birimi, eğitim öğretime devam edilen bölüm ve sınıf farklılıkları gençlerin öz saygı düzeylerini farklılaştırmamış ( $p>.05$ ), buna karşılık gelir düzeyi, ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmeme durumu ve ilahiyatçı kimliğinin her ortamda rahatlıkla ifade edilip edilememesinin öz saygı düzeyini etkilediği tespit edilmiştir ( $p<.05$ ).

5) Cinsiyet, ekonomik durum, ikamet edilen yerleşim birimi, bölüm ve sınıf değişkenleriyle yalnızlık arasında herhangi bir ilişki bulunmamıştır ( $p>.05$ ). Gençlerin ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edip etmemeleriyle, ilahiyatçı kimliklerini her ortamda rahatlıkla ifade edip edememelerinin, onların yalnızlık düzeyini etkilediği, yani ilahiyat fakültesini isteyerek tercih edenlerin istemeden tercih etme durumunda kalanlara nispetle daha yalnız oldukları, ilahiyatçı kimliklerinden memnuniyet duyanların ve bunu her ortamda rahatlıkla dile getirenlerin de daha fazla yalnızlık çektikleri tespit edilmiştir.

Bu bulgular ise, 2-e, 3-a, 4-b, 5-c, 5-e, 6-b, 7-a, 7-b, 7-c nolu hipotezlerin desteklenmediğini, bunların dışındaki diğer hipotezlerin ise doğrulandığını ortaya koymaktadır.

Ayrıca hipotezler kapsamında olmamakla birlikte, sürekli değişken olarak kullandığımız beş farklı ölçeğin birbirleriyle korelasyonuna da bakılmış ve şu sonuçlar elde edilmiştir:

1) Gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle dinî dogmatizm ve dinî partikularizm düzeyleri arasında  $p < 01$  düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır.

2) Öğrencilerin öz saygı düzeyleriyle dinin etkisini hissetme, dinî partikularizm ve dinî dogmatizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki mevcut değildir ( $p > .01$ ).

3) Gençlerin yalnızlık düzeyleriyle dinî partikularizm ve dinî dogmatizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmamış ( $p > .01$ ), buna karşılık yalnızlık düzeyleriyle dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir.

Bütün bu sonuçlar göstermektedir ki, yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerinin dinin kognitif, duygusal ve davranışsal etkilerini hissetmeleriyle öz saygı ve yalnızlık düzeyleri çeşitli değişkenlere bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bu da ilahiyat fakültelerinde tek tip öğrenci yetişmediği anlamına gelmektedir. Özellikle sınıflar arası farklılıklar, dinî bilgilerin kümülatif olarak birikmesiyle gençlerin partikularist eğilimlerinin ve dogmatik zihinsel yapılarının gittikçe daha çok yumuşama eğilimi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, sağlıklı dinî bilgilerin kişileri sağlıklı bir dindarlığa doğru götürdüğü düşünülebilir. Bununla birlikte din eğitiminin ve bu eğitimin alındığı sosyo-kültürel çevrenin, gençlerin tutum ve davranışlarında belli oranda benzerlikler oluşturduğu da söylenebilir. Bunu da grup içi etkileşimin doğal sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür.

## **E. KAYNAKÇA**

- Adorno, T. W. (2003). *Otoriteryan Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*. Çev., D. Şahin, İstanbul: Om Politika.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. & Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London and Boston: Roudledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. (1965). *Religious Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. (1999). *Din psikolojisi alanındaki yeni gelişmeler*. (Çev., T. Küçükcan), *Dini Araştırmalar* 2 (4), 195-208.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge.
- Armaner, N. (1980). *Din Psikolojisine Giriş I*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Ay, M. E. (2002). *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*. İstanbul: Bilge Yayınları.
- Bacanlı, H. (1997). *Sosyal İlişkilerde Benlik: Kendini Ayarlamının Psikolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bacanlı, H. (2002). *Psikolojik Kavram Analizleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Bar-Tal, D. (1999). Croyances ideologie et construction du groupes. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pãez & S. Worchel (Eds.), *L'identité Sociale* (pp. 43-66), Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Bayyığıt, M. (1989). *Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The Psychology of Religious Behaviour Belief and Experience*. London & New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to The Psychological Study of Religion*. Toronto & London: Associated University Presses.
- Beyza, B. (1991). *İslam ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Billig, M. (1984). *Racisme préjugés et discrimination*. In: S. Moscovici (Ed), *Psychologie Sociale*, (pp. 449-472), Paris: PUF.
- Bourhis, R. Y. & Gagnon, A. (1994). *Les préjugés la discrimination et relations intergroupes*. In: R. J. Vallenard (Ed.), *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, (pp. 707-773), Paris: Gaëtan Morin.
- Dittes, J. E. (1969). Psychology of religion. In: G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The Handbook of Social Psychology 5*, (pp. 602-659), London: Addison-Wesley.
- Dodurgalı, A. (1995). *Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ersanlı, K. (1996). *Benliğin Gelişimi ve Görevleri*, Samsun.
- Eysenk, H. J. & Wilson, G. (1988). *Kişiliğinizi Tanıyın*. (Çev., E. Erduran), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Geçtan, E. (1995). *İnsan Olmak*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine, (Ter., M. E. Köktaş), Y. Aktay & M. Emin Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi içinde* (ss. 253-273), Ankara: Vadi Yayınları.
- Güleç, C. (2002). *İnsana Yolculuk: Yaşam-Psikoterapiler-Siyaset*. Ankara: HYB Yayıncılık.
- Günay, Ü. (1992). *Eğitim Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Güney, S. (2002). *Davranış Bilimleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Harlak, H. (2000). *Önyargılar: Psikososyal Bir İnceleme*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İsmail S. (2003). *Çocuk ve İbadet*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (1973). *Gençlerin Tutumları: Kültürler Arası Bir Karşılaştırma*, Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Karaca, F. (2003). Dindarlığın fonksiyonelliği üzerine. *Dini Araştırmalar* 6 (16), 75-85.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kılavuz, M. A. (2002). Ergenlerde özdeşleşme ve din eğitimi. H. Hökekleli (Ed.) *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 209-254), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Klineberg, O. (1967). *Psychologie Sociale*. (Traduction de R. Avigdor-Coryell), Paris: PUF.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite Gençlerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köknel, Ö. (1995). *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köktaş, E. (1993) *Türkiye'de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Leyens, J.-P., Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Stéréotypes et cognition sociale*. (Traduction de: G. Schadron) Sprimont: Mardaga.
- Lorenzi-Cioldi, F. & Doise, W. (1994). Identité sociale et identité personnelle. In: R. Y. Bourhis & J.-P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes discrimination et relations intergroupes*, (pp. 69-96), Liège: Mardaga.



- Mehmedoğlu, Y. (2001). *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Onay, A. (2003). Mezun oldukları liselere göre öğrencilerin dindarlık düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve dinî gruplara yönelim durumları. *Değerler Eğitimi Dergisi 1* (1), 171-194.
- Paloutzian, R. (1996). *Invitation to The Psychology of Religion*. London: Allyn & Bacon.
- Pargament, K. I. (2003). Tanrım bana yardım et: Din psikolojisi açısından başa çıkmanın teorik çatısına doğru. (Çev., A. Albayrak), *tabula rasa 3* (9), 207-238.
- Pettigrew, T. F. (1958). Personality and sociocultural factors in intergroup attitudes: A Gross-national comparaisn. *Journal of Conflict Resolutin 2*, 29-42.
- Raven, B. H. & Rubin, J. Z. (1995). Yalnız insan. (Çev., N. Hisli), N. Bilgin (Ed.), *Sosyal Psikolojiye Giriş* içinde (ss. 125-150), İzmir: İzmir Kitaplığı.
- Rokeach, M. (1960). *The Open and Closed Mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books.
- Sakallı, N. (2001). *Sosyal Etkiler: Kim Kimi Nasıl Etkiler?* Ankara: İmge Kitabevi.
- Saroglou, V. & Hutsebaut, D. (2001). Conclusion: Balises pour une théorie du développement religieux. In: V. Saroglou, & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et Développement Humain: Question Psychologique* (pp. 355-363), Paris: L'Harmattan.
- Selçuk, M. (1990). *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Selçuk, M. (1998). Din öğretimi özgürleştiren bir süreç olabilir mi? *İslamiyat 1* (1), 73-87.
- Selçuk, M. (2000). *Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri: Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Stark R. & Glock C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion*, (pp. 253-261), New York: Penguin.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). An integrative theory of intergroup conflict. In: W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, (pp. 7-24), California: Brooks-Cole.
- Tajfel, H. (1972). *La catégorisation sociale*. In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale* (pp. 272-302), Paris: Librairie Larousse.
- Turner, J. C. (1979). Comparaison sociale et identité sociale: Quelques perspectives pour l'étude du comportement intergroupes. In: W. Doise & J. C. Deschamps (Eds.), *Expérience Entre Groupes* (pp. 181-184), Paris: Mouton.
- Usta, M. (2001). *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ünal, C. (1971). *Israrlı Ayarlanışlar veya Psikolojik Tutuculuk*. Ankara: Bilim Matbaası.
- Vergote, A. (1999). *Din İnanç ve İnançsızlık*. (Çev., Veysel Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi Dört Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. (2002a), *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Yapıcı, A. (2002b). Dini yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 112-116.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1), 127-165.
- Yapıcı, A & Albayrak, K. (2002). Ötekini algılama bağlamında dinî gruplar arası ilişkiler. *Dini Araştırmalar*, 5 (14), 35-59.

- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 173-206.
- Yavuz, K. (1982). Din psikolojisinin araştırma alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 87-98.
- Yavuz, K. (1987). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yavuz, K. (1991). *Eğitim Psikolojisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Yavuz, K. (1992). *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
- Yıldız, M. (1998). *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yörükoğlu, A. (1988). *Gençlik Çağı: Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Connaitre et Juger Autrui*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.



## HZ. PEYGAMBER'DE HOŞGÖRÜ VE İNSAN SEVGİSİ

Yard. Doç. Dr. Hamit DİKMEN\*

Hoşgörü, sevgi, şefkat, barış, merhamet denince ilk akla gelen şüphesiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Biz bu yazımızda Hz. Peygamber'de hoşgörü ve insan sevgisi üzerinde duracağız. O, katlaşmış kalplerin hidayete ermesine sebep olmuş, insanlara gösterdiği sevgiyle onları doğru yola yöneltmiştir. Hz. Peygamber'in sevgi anlayışı merkezinde hoşgörü ve insan sevgisi vardı. O'nun kalbi şefkat, merhamet ve insan sevgisi ile dolu idi. Nitekim Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de onun hakkında şöyle buyuruyor: "Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."<sup>1</sup>

Hız. Peygamber, "Birbirinize sırt çevirmeyin. Birbirinizle çekişmeyin. Kardeş olun ey Allah'ın kulları!"<sup>2</sup> ve "Sizden biriniz kendi nefsi için istediğini din kardeşi için istemedikçe gerçek mü'min olamaz."<sup>3</sup> emirleriyle topluma güven, sevgi ve kardeşlik tohumlarını atmıştır.

İnsanların sınıflandırılmasına karşı çıkan Rasulüllah, toplumda insanları cinslerine, renklerine, dillerine ve malî konumlarına göre ayırmamış, herkesi eşit

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>2</sup> İmâm Mâlik, *Muvatta'*, Hüsni'l-Hulk, 15.

<sup>3</sup> Buhârî, *Sahih*, İmân, 7.

telâkki etmiş, bunun sonucu olarak da, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali ile Bilâl, Ammar, Âmir b. Führeyre ve diğerleri arasında hiçbir fark gözetmemiştir.<sup>4</sup>

Hız. Peygamber'in Şefkat ve merhameti, hayatının her döneminde açıkça görülür. Hız. Peygamber, insanlara hoşgörölü davranır, merhametle dolu olan kalbi, hep iyilik için çarpardı. Kimseye bir kötölük dokunmasını, hiçbir kimsenin incinmesini istemezdi. İnsanlar için hep iyiyi ve güzeli isterdi. Allah (c.c.) da O'na "Sen Allah'tan bir esirgeme sayesinde ki onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar etrafından herhalde dağılıp gitmişlerdi bile."<sup>5</sup> diyerek O'nun merhametine işaret etmiştir.

Peygamberimizin sevgisi, bütün insanlar için geçerliydi. En çok da mü'minleri severdi. O, Müslümanların hüznleriyle hüznlenir, sevinçleriyle sevinirdi. Dünyada eşi benzeri görölmemiş bir sevgiydi bu.

Sevginin, barışın, hoşgörünün, anlayışın simgesi olan Hız. Peygamber (s.a.v.), yetimlerin, öksüzlerin koruyucusuydu. O, hak sahibine hakkını veren, "Kim bir zimmîye eziyet ederse ben onun hasmıyım."<sup>6</sup> diyen, her zaman insan kazanmaya çalışan, insana insan olduğu için değer veren rahmet peygamberiydi. O, taşlaşmış kalpleri sevgiyle, hoşgörölüyle dolduran en güzel öğretmendi. İnsanlar için her türlü fedakârlığı yapabilen, komşusu aç iken kendisi tok olmayan, kadına, çocuğa, köleye en güzel değerini veren bir peygamberdi.

Hız. Muhammed (s.a.v)'in peygamber olarak gönderildiği yer Arap yarımadasıydı. O dönemde burası çirkin hakim olduğu ve zulmün de had safhada olduğu bir yerdi. Hız. Peygamber insanlara rahmetle, merhametle yaklaştı ve onlara İslâm'ı sevdirdi. O, hayatında insanlara hiç kötölük yapmadı. Peygamber olarak gönderilmeden önce bile insanlar O'na, kendisine inanılıp güvenilen kimse

---

<sup>4</sup> İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, Mısır 1936, I, 339-343; Müslim, *Sahih*, Hac, 448; İbn İdris, Abdullah Abdulaziz, *Müctemeu'l-Medîne fi Ahdi'r-Rasül*, Riyad 1992, s. 90-91; M. Ali Kapar, "Hız. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikîsi Dergisi*, Sayı: 1, Konya 2003, s. 46.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>6</sup> Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Riyad 1988, I, 579.

anlamında “*Muhammed el-Emin*”<sup>7</sup> diyorlardı. İslâm’a davet amacıyla gittiği Taif’te insanlar O’nu hakir gördüler, O’nu aşağıladılar, O’nunla alay ettiler, İslâm’ı kabul etmediler. Öte yandan O’nu evlatlığı Zeyd’le birlikte taşladılar. Bu arada O, beddua etmek varken, “Ey Allah’ım!.. Ben ancak senin uğruna uğraşıp didiniyorum; fakat öylesine zayıf, imkân ve vasıtalarla o kadar mahrum bulunuyorum ki... Hiç şüphesiz ilâhî tebliğ vazifeme devam etmek istiyorum ve bana karşı öfke ve gazabından gelmemek şartıyla bu güçlülere de hiç aldırđım yok. Her şeye rağmen senin himaye ve koruman (emânın) çok daha hoştur; Sen Kadir-i mutlak ve Rahîm olan Allah’sın.”<sup>8</sup> diyerek dua ve niyazda bulunuyordu. Uhud Savaşı’nda dişî kırıldığında yine insanlara beddua etmemiş ve şöyle demişti: “Ben beddua etmek için gönderilmedim, rahmet olarak gönderildim.”<sup>9</sup>

Allah Rasulü (s.a.v.), insanlara Allah’ı ve O’nun sevgisini anlatırken çok çile çekmişti. En yakınları olan akrabaları tarafından horlandı ve büyük işkencelere maruz kaldı. Ama O, bir kere olsun kendisine eziyet edenlere beddua etmedi. Onların hep iyiliğini istedi. Hatta Allah Teâlâ’ya “*Ya Rab! Kavmime hidayet nasip et, çünkü onlar bilmiyorlar.*”<sup>10</sup> diyerek dua ve niyazda bulundu.

Hz. Peygamber çok sabırlı, çok merhametli ve çok hoşgörülü idi. Kendi şahsına karşı yapılan her türlü zulüm, işkence ve hakaretlere bile tahammul ederdi. Şahsına yapılan kötülüklerden dolayı kızdığı pek görülmezdi. Ancak O, Cenab-ı Allah’ın rızasına aykırı, İslâmiyet ile bağdaşmayan bir şeyi gördüğü zaman şiddetle karşı koyar ve bunu Allah’ın rızasına uygun hale getirinceye kadar uğraşırđı.<sup>11</sup>

Allah Rasulü’nün şefkat ve merhameti, kendisinin kabiliyet ve idrak ufkunun genişliğini ifade eder. Yüce Allah, O’nu kız çocuklarının diri diri gömüldüğü bir

<sup>7</sup> Hüseyin Algül, “Emîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 111.

<sup>8</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul 1993, I, 487.

<sup>9</sup> Müslim, *Sahih*, Birr, 87 (Hadis no: 2599).

<sup>10</sup> Buhârî, *Sahih*, Enbiyâ, 37.

<sup>11</sup> Sadık Eraslan - Ekrem Keleş, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 30.

topluma peygamber olarak göndermişti. Ve O, kendisine verilen şefkat ve sevgiyle cahiliye dönemini asr-ı saadet dönemine çevirmişti.

O, ümmeti için yaşamıştı. Daha doğmamış ümmeti için sabahlara kadar göz yaşları dökmüştü, af ve mağfiret dilemişti Yaradan’dan; kendisi için değil, yaşatmak için yaşamıştı. Sevginin adı olmuştu. Kendisine kin kusanlara bile merhamet etmiş, yıllarca karşısında kılıç tutan insanlara, Mekke’ye girince onları öldürmek varken eman vermişti, affetmişti. Bu ne büyüklüktü.

Peygamberimiz Hz. Muhammed’in insanlığa örnek olan şefkati, mü’minlere merhamet edişi ve sevgisi, çocuklara olan alâkasında da çok yoğun olarak görülmektedir. Peygamberimiz, kendi çocuklarına gösterdiği ilgi kadar ashabının çocuklarıyla da ilgilenir; doğumlarından isimlerinin konmasına, giyimlerinden oynadıkları oyunlara kadar onlar için en iyi tavsiyelerde bulunurdu. Hz. Peygamber, ashabına çocukları sevmelerini tavsiye etmiş ve çocuğunu hiç öpmediğini söyleyen bir bedevîye “Allah kalplerinizden merhameti çıkardı ise ben ne yapabilirim ki!”<sup>12</sup> buyurarak çocuk sevgisinin önemine dikkat çekmiştir.

Bir gün Allah’ın elçisi Hz. Ali’nin oğlu Hasan’ı öpüyordu. Yanında da Temim kabilesinin ileri gelenlerinden Akrâ İbn Hâbis vardı. Akrâ, Hz. Peygamber’in çocuğu öptüğünü görünce: “Benim on çocuğum var, onlardan hiçbirini öpmedim!” dedi. Bunun üzerine Allah’ın elçisi şöyle buyurdu: “Şu muhakkak ki, merhamet etmeyene merhamet olunmaz. İnsanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez.”<sup>13</sup>

Hz. Peygamber, merhamet ve sevgi göstermede eşsizdi. Bir çocuk gördüğünde Peygamberimizin mübarek yüzünü neşe ve sevinç kaplardı. Yolda gördüğü her çocuğa selâm verir<sup>14</sup>, onun hal ve hatırını sorar<sup>15</sup>, onunla konuşur ve şakalaşır.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Edeb, 3 (Hadis no: 3665).

<sup>13</sup> Buhârî, *Sahih*, Edeb, 18.

<sup>14</sup> Buhârî, *Sahih*, İsti’zân, 14.

<sup>15</sup> Buhârî, *Sahih*, Edeb, 81; Müslim, *Sahih*, Selâm, 15 (Hadis no: 21).

<sup>16</sup> Buhârî, *Sahih*, Fedâilu’s-Sahâbe 22; *Ahlâk Hadisleri* (Terc. ve Şerh: A. Fikri Yavuz), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1979, I, 284 (Hadis no: 269).



Çocuklarla oynar<sup>17</sup>, onlara hediyeler verirdi.<sup>18</sup> Onlarla çocuklaşır, onların seviyesine göre hareket ederdi. Binekli olduğu zaman çocukları terkine alır<sup>19</sup>, gidecekleri yere kadar götürürdü.<sup>20</sup>

Peygamberimiz, çocukların dediğini yapar, onların kalbini kazanırdı. Kız ve erkek ayrımı yapmazdı. Böyle bir durum sergileyenleri uyarır, davranışlarının düzeltilmesini sağlardı.<sup>21</sup> Peygamberimiz, Müslüman olmayan çocuklara da aynı şefkat ve sevgisini göstermiştir. Peygamberimiz, barış zamanında gösterdiği bu davranışını savaş zamanında da gösterirdi. Savaş esnasında çocukların öldürülmemesini öğütlerdi.

Allah Rasulü, kendi çocuklarını ve torunlarını çok sever, sevdiğini de belli ederdi. Fakat bu sevgisinin kötüye kullanılmasına da izin vermezdi. Onlar için şefkatli bir baba, merhametli bir dedeydi. Bir sefere çıkacağı zaman en son kızı Fatıma'ya giderdi. Seferden dönünce de ilk önce ona uğrardı. Hz. Fatıma da babasını ziyarete gittiğinde Peygamberimiz ayağa kalkar, alnından öper, yanına oturturdu. Onun çocuklara has özel bir sevgisi vardı. Namaz kılarken torunlarının kendisiyle oynamalarına kızmaz, secdede sırtına çıkan torununun düşüp incinmesini önlemek için namazını uzatırdı.<sup>22</sup>

Efendimiz, torunu Ümame'yi çok sever, onu omzuna alır, Medine sokaklarında dolaşırdı. Kız torununa gösterdiği bu sevgi çok orijinal bir davranıştır. Süt annesinde olan oğlu İbrahim'i görmek için ayrıca zaman ayırır, onun yanına gider, kucağına alır, onu öper, sonra da geri dönerdi.<sup>23</sup>

Hz. Peygamber sadece kendi çocuklarını değil, bütün çocukları sever, başını okşar, hatalarını gördüğünde tebessüm ederek uyarırdı. Azatlı kölesi, Zeyd bin

<sup>17</sup> Buhârî, *Ahlâk Hadisleri*, I, 285 (Hadis no: 270).

<sup>18</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l- Meğâzî*, tah. Marsden Jones, Beyrut 1966, III, 979-980.

<sup>19</sup> Buhârî, *Sahih*, Umre, 13; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Cihâd, 53 (Hadis no: 2559).

<sup>20</sup> Mehmet Emin Ay, "Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Çocuklar" *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) Özel Sayı*, Ankara 2000, s. 161-180.

<sup>21</sup> Hayati, Hökelekli, "Çocuk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 356.

<sup>22</sup> Nesâî, *Sünen*, İftitâh, 82.

<sup>23</sup> Müslim, *Sahih*, Fedâil, 62.

Harise’yi sevgisinden o kadar memnun bırakmıştı ki, kendini almaya gelen amca ve babasına “Ben Hz. Muhammed’in yanında kalmak istiyorum. O bana gerçekten sevgi ile yaklaşıyor, O’nun yanında huzurluyum.”<sup>24</sup> diyerek babasıyla gitmemiş, Hz. Rasul’ün yanında kalmayı tercih etmişti.

O, hicret gününde Medine sokaklarına ayak bastığında insanları selâmlarken, yol kenarında oynayan çocuklara “Beni seviyor musunuz?” diye sormuş, “Seviyoruz ya Rasulallah.” diyen minicik yavrulara “Ben de sizi seviyorum.” diyerek karşılık vermişti.<sup>25</sup>

Başkasının hurma ağacından hurma taşıyıp yiyen bir çocuğa, niçin hurmaları taşıdığını sormuş; aç olduğu için taşıdığını öğrenince ona, “Yavrucuğum, hurmaları taşılama, ağacın altına düşenleri al ve ye!”<sup>26</sup> diyerek, ona nasihatte bulunmuştur. Onun için “Allah’ım, onun açlığını gider!”<sup>27</sup> diyerek dua etmiştir.

O’nda çocuk sevgisi oldukça fazlaydı. Bir Yahudinin çocuğu hastaydı ve Peygamberimiz onun ziyaretine gitti. Çocuğa Müslüman olması için telkinde bulundu. Çocuk babasından müsaade isteyerek Müslüman oldu.<sup>28</sup> Barış zamanındaki bu tavrı savaş zamanında da sürdürdü. Bir savaş bitiminde, savaş meydanında çocukların cesedini görünce dolu dolu olmuştu gözleri. Savaş esnasında iki taraf arasında çocuklar kalmış ve öldürülmüşlerdi. Peygamberimizin çok üzüldüğünü gören sahabîlerden biri, “Ya Rasulallah! Onlar müşrik çocuklarıydı.” dedi. Peygamber (s.a.v.) de “Farkında değil misiniz? Sizin en hayırlılarınız da müşriklerin çocuklarıydı. Aman ha çocukları öldürmeyin! Çünkü onlar fitrat üzere doğarlar.”<sup>29</sup> buyurmuştur.

---

<sup>24</sup> Afzalurrahman, “Hz. Muhammed Çocuklarıyla”, *Siret Ansiklopedisi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1996, II, s. 225.

<sup>25</sup> Diyarbekrî, *Târîhu’l-Hamîs*, Mısır 1302, I, 385; Afzalurrahman, “Sevgi ve Merhamet”, *Siret Ansiklopedisi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1996, I, 44-45.

<sup>26</sup> Mustafa Öcal, “Çocuk Terbiyesi ve Peygamberimizin Eğitim Metodu”, *Diyanet Dergisi: Peygamberimiz (s.a.v.) Özel Sayısı*, C. 25, Sayı 4, Ankara (Ekim, Kasım, Aralık) 1989, s. 179.

<sup>27</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Ticârât 67; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Cihâd, 94 (Hadis No: 2622).

<sup>28</sup> Buhârî, *Sahih*, Cenâiz, 79.

<sup>29</sup> el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, Beyrut 1985, IV, 591.

Onun gençlere gösterdiği özel ilgi de sevginin bir başka göstergesidir. Hz. Peygamber gençlerle yakından ilgilenmiş; onlara ilmî, dinî, ictimaî vs. her alanda yol göstermiştir. Öyle ki, sahabelerden oluşan askerî birliklere gençleri de komutan olarak tayin etmede hiçbir tereddüt göstermemiştir.<sup>30</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v.), insanlara eşit davranır, onların kalplerini kırmamak için son derece özen gösterirdi. Zengin, fakir, köle, efendi, siyah, beyaz vs. kimi görse selâm verir, musafaha ederdi. Hz. Peygamber'in sevgisi sıradan insanların sevgisi gibi değildi. Dini, dili, ırkı ne olursa olsun insanların iyiliğini istiyordu. Bunun için de sürekli Allah (c.c.)'a dualar ediyor, insanlar için mağfaret diliyordu.

Hz. Peygamber, köleleri diğer insanlardan ayırt etmez, yediğinden yedirir, giydiğinden giydirdi. Almış olduğu köleleri azat eder, onlara eziyet etmezdi. Köleleri serbest bırakırdı, fakat köleler O'nun yanından ayrılmak istemezlerdi. Peygamberimiz, kölelere karşı da çok merhametliydi. Onlara çok iş yaptırmaz, yoruldukları vakit kendisi de onlara yardım ederdi.<sup>31</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.), evrensel bir mesajın temsilcisi olarak gönderildi. Bu yüzden O'nun şefkati de din, dil, ırk, renk, cinsiyet farkı gözetmeksizin evrensel bir boyuttaydı. Tek başına başlayıp, sonra da kitleleri peşinden sürüklediği davasında O'nun izlediği yol, herkese karşı hoşgörölü, merhametli ve alçakgönüllü olma idi.

Nitekim bir gün bir Yahudinin cenazesini götürüyorlardı mescidin önünden, cenazeyi gören Hz. Peygamber, ayağa kalktı. Sahabiden biri, "O Yahudidir." dediğinde, Hz. Peygamber, "Ama insan değil mi?"<sup>32</sup> demiş ve insanlara duyduğu saygıyı bir kez daha göstermişti ümmetine.

Peygamberimiz, hanımlarına karşı çok merhametliydi. Hangi hanımı şikâyet etmişti ki O'nun adaletsizliğinden? O, hep rahmetini ön plâna koymuş, kimseyi kırdığı görülmemiştir dünyada. Anne sevgisi de O'nun sevgisinin başka bir

---

<sup>30</sup> Hüseyin Algül, "İnsanî İlişkiler Açısından Hz. Muhammed (s.a.s.)", *Hz. Muhammed ve Gençlik*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 54.

<sup>31</sup> Buhârî, *Sahih*, İmân, 22; Müslim, *Sahih*, Eymân, 4 (Hadis no: 1661); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Edeb, 133 (Hadis no: 5157); Tirmizî, *Sünen*, Birr, 29 (Hadis no: 1946).

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır 1895, VI, 6.

yöntüdü. Kendisini bir kez emziren hanımı ömür boyu unutmamış, ona çeşitli hediyeler almış ve memnun etmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v.), kadınlara iyi davranır, onları üzmezdi. O dönemde toplumda kadınlara fazla değer verilmezdi. Ancak, Peygamber (s.a.v.) onlara gereken değeri verdi. Veda Hutbesi'nde "Kadınlardan sizin üzerinizde hakları vardır, onlar size Allah'ın emanetidir."<sup>33</sup> buyurarak bunu göstermiştir.

Peygamberimiz (s.a.v.), sabah namazını tamamlayınca yüzünü ashabına döner ve şöyle derdi: "İçinizde hastası olan var mı? Ziyaret edelim. Hayır, derlerse, peki cenazesi olan var mı? Defnedelim."<sup>34</sup> derdi. Peygamberimiz, ashabını çok severdi. Ashap da Peygamberimiz'i çok severdi. Ölümüne yakın onların gözüne bakarak ağlamıştır, bir müddet de olsa onlardan ayrılacağı için. Peygamberimiz, nerede fakir var, ona yardım eder; nerede hasta var, onu ziyaret eder; yoksul ve kimsesiz çocuklara sahip çıkar, onlara yalnız olmadıklarını hissettirirdi.<sup>35</sup>

Hız. Peygamber'in insanlara olan sevgisini Enes (r.a), şöyle anlatıyor: "Rasulullah'a on sene boyunca hizmet ettim. Vallahi ne bana kötü bir şey söyledi, ne öf dedi, ne yaptığım bir şey için niye yaptın, ne de yapmadığım bir şey için niçin yapmadın? dediğini duymadım."<sup>36</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.), kin dolu gönülleri hidayete ve kardeşliğe döndürmüş, düşmanlıkla kararan kalpleri sevgi ve şefkatle doldurmuş, asık suratları güldürmüş, kabalıkları nezakete, olumsuzlukları müspet ve güzele çevirmiştir. Rasulallah (s.a.v), bütün insanlara Allah rızası için birbirlerini sevmelerini istemiştir. Ebû Hüreyre (r.a.), şöyle rivayet etmiştir: "Kıyamet gününde Allah Teâlâ diyecek ki, benim şanıım için birbirlerini sevenler nerede? Gölğemden başka hiçbir gölğenin olmadığı şu günde onları gölğem altında barındıracağım."<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1982, III, 266.

<sup>34</sup> el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 1985, VII, 50.

<sup>35</sup> Hüseyin Algül, *Peygamberimizin Şemâli, Ahlâk ve Âdâbı*, İzmir 2000, s. 63-65.

<sup>36</sup> el-Hindî, *a.g.e.*, VII, 208.

<sup>37</sup> el-Hindî, *a.g.e.* IX, 6; Tirmizî, *Sünen*, Zühd, 53 (Hadis no: 2391).

Kur'an-ı Kerim'de: "Biz seni ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik."<sup>38</sup> "Ey Muhammed! Allah'ın yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele et."<sup>39</sup> buyrulmaktadır. Bu emirler doğrultusunda Peygamberimiz bütün insanlara şefkatle muamele etmiştir. Kendisine yapılan bütün işkencelere karşılık O, onların yok olması için lânetler okumamış, onların hidayete ermeleri için dua etmiştir.<sup>40</sup>

Allah (c.c.), Tevbe suresinde O'nun hakkında şöyle buyurmaktadır: "Size içinizden öyle bir peygamber geldi ki, zahmet çekmeniz O'nu incitir ve üzer. Size çok düşkündür, Müslümanlara çok merhametlidir. Onlara hayır diler."<sup>41</sup> İşte O'nun insanlığa duyduğu sevgiyi gösteren en büyük kanıt.

O, her zaman bütün insanlığa kucağını açmış, kendine hakaret eden, kaba davranışlarda bulunanlara bile âlemlerin efendisine yakışır bir lisanla cevap vermiş ya da hafif bir gülümsemeyle onlara yaklaşmıştır. Hatası olanları bile hiçbir zaman yüzüne karşı eleştirmemiştir.

Peygamberimiz (s.a.v), düşmanlarına dahi sevgiyle muamele ederdi. Bu sayede birçok insan İslâm'a girmiştir. Rasulullah akrabaya karşı da her zaman şefkatli olmuştur. Onlara eziyet edilmemesini, korunup gözetilmesini emretmiştir. Çocuklara karşı şefkatli olmuş, onlara büyük insanlar gibi davranmış, selâm vermiştir. Özellikle yetimlere iyi davranmayı emretmiştir.

Özetle O, âlemlere rahmet olarak gelmiş bir peygamberdi. Onun kadar günahsız, tertemiz bir çehre kâinatta bir daha zuhur etmeyecekti. Koskoca âlemin yaratıcısı O'na "Habibim"<sup>42</sup> demiş ve bu şeref O'na yetmişti.

O şerefli varlığın ayak bastığı topraklarda insanların çirkin davranışları her tarafı sarmış, Bahira'nın göz yaşları bir nida olmuştu. Böylece o muştı yere öyle bir

---

<sup>38</sup> İsrâ, 17/105; Furkân 25/56.

<sup>39</sup> Nahl, 16/125.

<sup>40</sup> Müslim, *Sahih*, Birr, 87.

<sup>41</sup> Tevbe, 9/128.

<sup>42</sup> Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985, II, 330; Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Haz. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1990, s. 13; Ahmet Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, İstanbul 1995, s. 83; EmineYeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, Ankara 1993, s. 177.

indi ki Sevgililer Sevgilisinin nurdan mührü ortalığı aydınlattı. Koskoca bir âlem, O'nun rahmet pınarında susuzluğunu giderdi.

Dinimiz, insanların birbirlerini sevmelerini, birbirlerine karşı iyi davranmalarını emretmiştir. Bu dinin peygamberi olan Hz. Muhammed (s.a.v.) de eşsiz bir sevgi pınarıydı. Bütün yaptığı işlerde sevginin tezahürü görülürdü. Hiçbir insan O'nun gibi sevmeyi, sevmezdi ve sevmeyecekti yaratılan âdemoğlunu. O, insanları bütün yüceliğı ile sevdi. O, bir çocuğa bakınca gözlerinin içi güler, yüreğı alev alırdı. Alay edenler ne bilirlerdi O'nun derinliklerindeki insanlık sevgisini. O, en kötünün bile ayağına onlarca kez gitti. Yeter ki o yanmasın, ateş onu almasın diye! Taif'te taşladılar O'nu. Kanlarını yukarı sildi, yeter ki helâk olmasın topraklar. Belki içlerinden biri doğru yola gelirdi. Hangi akıl sahibi bakınca göremezdi O'nun gözlerindeki ışıltılı sevgiyi.

O, bizleri sevdi, bizden öncekileri de, bizden sonrakileri de... O, bütün bir ümmetini toptan sevdi sorgusuz sualsiz. Ümmeti O'nu terk etse bile O sevmeye devam ediyor.

**SİYER-İ VEYSİ'DEKİ “HİKÂYE-İ LATİFE” ÇERÇEVESİNDE  
TOLERANS, MÜSAMAHA VE HOŞGÖRÜ KAVRAMLARININ  
YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ \***

Yard. Doç. Dr. Nuran YILMAZ\*\*

**The Revision of Tolerans Concept in the framework of “Hikâye-i Latife”  
in Siyer-i Veysi**

Under the title of “Hikaye-i Latife” was carried an anecdote in the name of “Dürretü't-Tâc fî Sîreti Sâhibi'l-Mi'râc” that is written by “Alaşehirli Veysî (1561-1627)” in XVII. century. The owner of the anecdote was “Üsküplü Ali Çelebi” who was a Mudarris. He had been affected deeply by the fresk of a big Monastery at Dibri village, near Rumeli. The wall on the monastery had shown the reception hostage of Hz. Muhammed by monk called Bahira. Thus there was attractive talk between a Mudarris Ali Çelebi from Üsküp and a monk in the Monastery. From this speech very important advices can be taken. For example, during the history there have been precautions, anxieties and even fears hindering a clear communication between Christians and Muslims. Not only had it been carried forward with verbal documents but also with written documents until today.

**Key words:** Tolerance, Christianity, Islam, Hikaye-i Latife, Waysî

---

\* Bu makale, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi'nde, Saygı ve Hoşgörü Sempozyumu (15-18 Mayıs 2000)'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

Müsamaha, tolerans ve hoşgörü kelimeleri sıklıkla aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Oysa aralarındaki anlam farkına dikkat edilmeksizin kullanılmalıdır. Eski dilde daha sık kullanılan müsamaha kelimesi Arapça bir kelime olup, yumuşak olmak, kolay olmak, eli açık cömert olmak, başışlamak manasındadır. Müfaale babına girmiş şekliyle kullanılan kelime, isteğine kavuştu, günahlarından affolundu manasındadır. Çoğulu olan müsamahat şekli ise tatil anlamına gelmektedir<sup>1</sup>.

Kelime Türkçe'de kusur aramama, affedici olma manasının yanısıra kimi zaman anlam kaymasına uğrayarak savsaklama, aldırış etmeme ve yapılan bir yanlışla göz yumma gibi gayri ahlaki bir tutumun adı olarak da kullanılmıştır<sup>2</sup>.

Tolerans kelimesine ise müsamaha, müsaade, hoş görme, tahammül manaları verilmiştir. Ayrıca teknik aletler için, müsaade edilen hata veya fark derecesi; sikkelerde muteber tutulan ayardan farklı olmasına müsaade edilen ağırlık derecesi anlamında kullanıldığı da belirtilmiştir<sup>3</sup>.

"Hoşgörü"ye gelince, kelime bu şekliyle eski metinlerde yer almaz. Onun yerine hoş görmek, hoş karşılamak şeklinde kullanılmıştır. Eski dildeki "müsamaha"ya ve Batı dillerindeki toleransa karşılık olarak hoşgörü kavramı günümüzde türetilmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. Türkçe'de "gör-" fiili, hem başlı başına gözün yaptığı algılama işini ifade etmek için hem de anlamak, kavramak, sezmek, yanına gidip konuşmak, değerlendirmek, fark etmek gibi yirminin üzerinde manayı karşılamak üzere kullanılmaktadır<sup>4</sup>. "Hoş" kelimesi ise dilimize Farsça'dan geçmiştir. Beğenilen, duyuları okşayan, zevk veren mana-

---

<sup>1</sup> Bkz. İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyad, Hamid Abdulkadir, Muhammed Ali en-Neccar, *Mu'cemu'l-Vasit*, İstanbul, 1986; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995.

<sup>2</sup> Bkz. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul, tarihsiz; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, 1990; "An acting with negligence in permitting improprieties, being indulgent; Wilful indulgence of an impropriety; To be wilfully blind to an impropriety". J.W. Redhouse, *Turkish and English Lexicon*, İstanbul, 1992.

<sup>3</sup> Redhouse, *English-Turkish Dictionary*, İstanbul, 1994.

<sup>4</sup> Bkz. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 1988; Komisyon *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, c.2, MEB, İstanbul, 2000.



larında kullanılmaktadır<sup>5</sup>. Bu iki kelimeyle oluşturulan birleşik isim “HOŞGÖRÜ” şeklinde Türk diline yepyeni bir kelime kazandırmıştır. Ancak ileride açıklanacağı üzere bu kelimenin ifade ettiği kavram, Türk düşüncesi dünyasında eskiden beri var olan bir mefhumdur.

Hoşgörü, Türkçe sözlükte; bir şeyi anlayışla karşılayarak, olabildiği kadar hoş görme durumu; müsamaha, tolerans karşılıkları ile açıklanmıştır. Bu açıklama, hoşgörünün kavram karşılığından çok, sözlük karşılığıdır. Türkçemizde maalesef henüz kavramların sözlüğü oluşmadığı için bu kavramın, tarihi, sosyolojik ve edebi manalarına ayrı ayrı örnekler gösterilememesi bir eksikliktir. Bundan dolayı kavramın sadece felsefe terimleri sözlüklerinde yer alışı şeklini belirtmekle yetineceğiz.

Felsefe Terimleri Sözlüğünde toleransın ve müsamahanın karşılığı olarak verilen hoşgörü, başkalarının düşünce ve kanılarını hoş görme, onların da geçerliliklerine karşı tepki göstermeme ya da başkalarının hoş gitmeyen görüş ve davranışlarına katlanma, onları hoş görme, başkalarının düşünce ve kanılarını özgürce dile getirmesini ve düşüncelerine göre yaşamasını hoş görme tutumu şeklinde açıklandıktan sonra Batı dünyasında özellikle 16. yy’dan beri din baskısından kurtulmayla dinsel sorunlar karşısında hoşgörü başlamıştır<sup>6</sup> denilmektedir ki bu açıklamaya göre hoşgörü hemen hemen tahammülle aynı anlama gelmektedir. Oysa hoşgörünün Türk dilindeki hoş görmek, hoş karşılamak haliyle kullanış şekline bakıldığında birine katlanmaktan daha erdemli bir

---

<sup>5</sup> Franciscus a. Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcicae Arabicae Persicae Lexicon*, Simurg, İstanbul, 2000.

<sup>6</sup> Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1988; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996; Tolerance 1. An attitude of liberal acceptance of behaviours, beliefs and values of others. The term is used by some with very positive connotations, in the sense that tolerance embodies vigorous defense of others’ values and recognitions, in the sense that tolerance embodies vigorous defense of others’ values and recognition of the worth of pluralism and that the truly tolerant person will resist any attempt to inhibit their free expression. Others however, use it in a vaguely negative sense implying that tolerance is a kind of strained forbearance, a sort of gritting of one’s teeth while putting up with the behaviour, beliefs and values of others. This latter usage derives from Arthur S. REBER, *Dictionary of Psychology*, İngiltere, 1985.

davranışın adı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda aynı tarihi geçmişî paylaşmadığımız bir kavramın dilimizde tam karşılığının olması zaten beklenemez<sup>7</sup>.

Müsamaha, tolerans ve hoşgörü kelimeleri sözlüklerde yakın anlamlarla birbirinin yerine kullanılmış olsa da kavram olarak bu üç kelime farklı manalar taşımaktadır. Mesela müsamaha günlük kullanımda, alicenaplık gösterme, kendinden mevki, güç, onur, yaş vs. bakımından daha aşağıda varsayılan birine karşı bağışlayıcı olma, kusurları göz ardı etme anlamına kullanılmaktadır. XIX. yüzyılda yazılmış bir ahlak kitabında ahlâkî bir kavram olarak müsamahanın; "terki lâzım olmayan hakkı ihtiyâren terk ve ihsân etmektir" şeklinde tarifi vardır<sup>8</sup>. Buna göre müsamaha gösterilen kimsenin, müsamaha gösteren kimse ile aynı seviyede olması söz konusu değildir. Böyle bir tavır ancak eğitimin bir yolu olarak kabahatli insanlara ailenin, toplumun, devletin bir defalığına takınacağı tavır olabilir. Bu uygulamanın sınırı olmazsa sonuçta müsamaha suistimale müsait bir hal olarak kabul edilebilir.

Batıda din savaşları sonucunda ortaya çıkmış olan tolerans ise; daha çok dilimizdeki tahammül, katlanma kelimelerine karşılık gelmektedir. Hekimlikteki kullanımıyla "ilacı hastanın bünyesinin tolere etmesi" şeklinde de söylenen kelime, müsamaha ölçüsünde olmasa da, bir kimsenin veya bir işin ufak tefek kusurlarına rağmen tahammülsüzlüğe yol açmayacak seviyedeki halinin adı olarak kullanılmaktadır<sup>9</sup>.

Hoşgörü ise, Türk kültüründe hoş görmek, hoş karşılamak şekliyle yer almakta ve bu iki kelimededen çok önemli bir noktada ayrılmaktadır. O da hoş görülecek durumun tamamen insanın kendi tabiatının gereği olması ve bu durumun başkalarına rağmen olmaması halidir. Mesela; hoş görülen durumlar arasında; ırkî özellikler, fiziki yapı, maddi imkanlar, sosyal mevkiler, filozofların "ikinci bir tabiat" adını verdikleri insanın eğitim yoluyla benimseyeceği değerler veya insana

<sup>7</sup> Bkz. Hüseyin Batuhan, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, İstanbul, 1959, s.73-160.

<sup>8</sup> Cevdet, *Behcetü'l-Ahlâk*, Mamud Bey matbaası, İstanbul, 1314, s.73.

<sup>9</sup> The ability to endure stress, strain, pain, etc., without serious harm. Shortened form of drug tolerance Arthur S. Reber, *Dictionary of Psychology*, İngiltere, 1985.

eğitim yoluyla benimsetilecek olan değerler<sup>10</sup>, kültürel şekillenmeler (yeme içme alışkanlığı, insani ilişkiler, zevkler, vs.), dünya görüşündeki farklılıklar, tutum ve kanaatler ve en önemlisi dini inanış ve yaşayış şekilleri yer almaktadır.

Hoşgörünün diğer iki kavramdan farklı yönlerini edebiyatımızdan birkaç örnekle de delillendirebiliriz. Mesela hoşgörü denilince ilk akla gelenlerden biri olan Yunus Emre'nin;

*Kazandığını virüben yoksulları hoş görüben*

*Hak hazretine varuban oddan o kurtulmak gerek* 137/7<sup>11</sup> mısralarında “yoksulları hoş görüben” yani yoksulları hoş görerek ifadesinde görüldüğü üzere onlara müsamaha göstererek değil, tolerans göstererek değil onları hoş görerek onlara tepeden bakmadan ve buldukları durumu bir zillet gibi algılamadan bir bakış söz konusudur.

Yaygın olarak Yunus Emre'nin söylediğine inanılan ancak Yunus Divanında yer almayan Türk ariflerinden birinin şiirinde de dervişçe bir yaklaşımla Allah'ın yarattığı her şeyde bir güzellik olacağı kanaati vardır. O halde, bu yaklaşım “biz hoş görerek lütfetmiyoruz onların her biri zaten hoştur” şeklinde anlamak gerekmektedir.

*Elif okuduk ötürü, Pazar eyledik götürü*

*Yaradılmışı hoş gördük, Yaradan'dan ötürü*<sup>12</sup>

XIV. yüzyıl metinlerinden İslamî'nin Mesnevisi'nin bir bölümünde Ashab-ı Kehf anlatılırken;

---

<sup>10</sup> “Öyle ki, insan, hayatı boyunca artık, o değerlerden vazgeçemez, ayrılmaz. Ayrıldığı takdirde, bunu bir şekilde öder. Çünkü insan artık onlara alışmış bulunmaktadır. –Alışkanlık ise ikinci bir tabiat gibidir-. O değerler, artık, o insanın dünyasıdır, varlığıdır, kendisidir, kişiliğidir. Bu demektir ki, insan bundan böyle, o değerler için yaşayacak, o değerler için gülecek, o değerler için ağlayacak hatta o değerler için ölecektir”. Mübahat Türker Küyel “Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefi Boyutu”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 22, Ankara, Ocak, 1996, s. 66.

<sup>11</sup> Mustafa Tatçı, *Yunus Divanı*, Ankara, 1991, s.117.

<sup>12</sup> Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi-i Şerif*, çeviren, şerheden: Tahirü'l-Mevlevî, cilt: I, İstanbul, 1963, s. 54.

*Mahşelemna-yidi birinin adı*

*Hoş görürdi ol biliş ile yadı*<sup>13</sup> denmektedir ki burada da hoş görmek için illa bizimle bir yakınlığın olması söz konusu edilmemiştir. Tanıdık tanımadık herkes hoş görülmeyi hak etmektedir.

Hoşgörüyü ilgili bir başka ölçü de Divan Şairlerinden Nabi ve Sümbülzade Vehbi'nin beyitlerinde koydukları ahlaki ölçüdür ki, temeli hassasiyet ve nezakete dayanmaktadır. Nabi şöyle demektedir:

*Herkesin kavlini sadık sanma*

*Cümleyi lik münafık sanma*<sup>14</sup>

Herkesin sözünün doğruluğuna, araştırmadan, soruşturmadan inanmak ne kadar mantıksızsa, herkesi münafık sanmak da o kadar kötü bir zandır.

Sümbülzade Vehbi'ye göre ise ölçü, hiç kimsenin ayıplarının araştırılmaması, bunun doğru olmayacağı, çünkü işin iç yüzünü ancak Allah'ın bileceği ilkesiyle karşılıklı ilişkilerimizi yürütmek gerektiğidir:

*Olma cusus-ı uyub-ı alem*

*Herkesin haline Allah a'lem*<sup>15</sup>

Kadiri tarikatına mensup XIX. yüzyıl tekke şairlerinden Ahmed Kuddusi, uzun bir gazelinde de evliyaullahın bir başka deyişle insan-ı kamilin karşımıza herhangi bir surette çıkabileceğini, bu sebeple insanlar hakkında ön yargılı davranmanın doğru olmayacağını çeşitli örneklerle anlatmış ve mahlas beytinde de şöyle demiştir:

*Eyle Kuddusi Hüda'nın kullarına hüsn-i zan*

*Kimi görersen de velidir, bu kişi pinhan gezer*<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin-İslami'nin Mesnevisi*, haz. Dr. Hasan Yüksel, Dr. H. İbrahim Delice, İ. Hakkı Aksoyak, Sivas, 1996, s. 238.

<sup>14</sup> İskender Pala, *Şair Nabi-Hayriyye*, İstanbul, 1989, s. 256.

<sup>15</sup> Süreyya Beyzadeoğlu, *Lutfiyye*, İstanbul, 1994, s. 174.

<sup>16</sup> *Kuddusi Divanı*, hazırlayan: Fehmi Kuyumcu, Ankara, 1982, s. 275-276.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere hoşgörü tutum haline gelince, kendi içinde de sıralanabilir. Hoş kelimesi zihni bir kavramın adı olmaktan çok, zevk gibi herkese göre değişebilen algılama halinin adıdır. Öyleyse o algıyı, görme hassamızla alırken, hoş sıfatını yanına katarak yansıtmalıyız. O halde karşı tarafa yansıttığımız davranış şekli itibariyle bir dereceleme yapacak olursak şöyle diyebiliriz:

Kendinden olmayana hayat hakkı tanıma

Kendinden olmayan duygusunu aşıp, herkesin dilediği gibi yaşama hakkı vardır. Onu tayin edecek ben değilim diyebilecek ufki ve demokratik bakışı yakalayabilme.

“Bütün insanlar değerlidir, saygındır ve hayat hakkı mukaddestir” şeklinde sufice bir düşünüş ve duyuş sahibi olabilme.

Görüldüğü üzere “Hoşgörü” nasıl bir davranış biçimiyse, “Hoşgürsüzlük” de o şekilde bir tavır alma halidir. Hoşgürsüzlüğün tarihi akislerinin belirgin bir nişanesini XVII. yüzyılda Veysi mahlasıyla tanınan Alaşehirli Üveys bin Mehmed (1561-1627) tarafından yazılan Dürretü’-t-Tâc fi Sîreti Sâhibi’l-Mi’râc adlı siyer kitabında Hikaye-i Latîfe başlığı altında bir hatıradaki bulmaktayız. Bu hatıranın sahibi Üsküplü Ali Çelebi adında bir müderristir. Rumeli civarında Debrî adlı bir köyde rastladığı büyük bir manastırın duvar resmi kendini son derece etkilemiştir. Manastır duvarında Hz. Muhammed’in meşhur rahip Bahira tarafından misafir edilmesi resmedilmiştir. Bunun üzerine Manastırda bulunan rahiplerden yaşlı bir rahiple Üsküplü müderris Ali Çelebi arasında dikkat çekici bir konuşma geçmiştir.

### **Hikayenin orijinal dili şu şekildedir:**

*Öikâye-i Latîfe: Yârân-ı süðan-şinâs-ı müderrisinden Üskübî e’Alî Çelebî nâm bir şâb-ı fâîl dindâr uâî-ı maórûse-i Üsküb olduâında ðalâl-ı muâraóa-i veuâyîe-i nebeviyyede naül itdi ki eânâ-yı seyâoatimde uââabât-ı Rûm’dan Dibrî-nâm şöhet-peoîr şehre úarîb bir úaryede bir deyr-i muèaôoam gördüm ki her kûşesi bir nigâr-ðâne-i çîn ve her âafóa-i dívârı nümüne-nümây-yı kâr-nâme-i âûret-girân-ı Mâçîn idi. Nâuíd-ı ðurde-bîn-i naôara ruoâat-ı temâşâ-yı müüâlâea virdügümde cümleden*

mükellef ve müzeyyen saöte ve perdaöte bir meclis-i celilü's-şân gördüm ki mülükâne tertîb ve pâdişâhâne ziynet ü zîb ile ârâyîş virilmiş. Bî-iötîyâr ol meclisi bir râhib-i köne-sâlden âordum, beni tenhâya çekdi. Bu âûret sizüñ peyâamberüñiz Muóammedü'l-èArabî'nüñ úâfile-sâlâr-ı kâbân-ı óicâz olmaâla ticâret-i Şâm'a giderken millet-i Mesîóiyye'den Bâóîrâ nâm bir ruhbân anları istikbâl ile pîş-gâh-ı deyre indürüp tertîb itdüğü meclis-i öiyâfet nümûnesidir didi. Ben daöi daúâyıú-ı óâlât-ı rüsûmını seyr itdüm. Mütûn-ı siyer-i şerîfede mebsût olan muúaddemâta tatbîú eyledüm. Andan ol râhib veche-i öiüâb idüp, yâ peyâamberümüzüñ eger evâéil-i âanâfd-i Naâârâ yanında mebèúâ bi'l-óaúú peyâamber-i âóirü'zemân idüğü muóaúúaú olmasa niçün Baóîrâ-yı râóib-i èârif aña dâru'ø-öiyâfe-i tekrîmde taúdm-i merâsim-i taèöim iderdi. Ve esâûn-i èulemâñuz böyle èibâdet-gâh-ı úadîmu'r-resm-i âafaóâtında ol öiyâfet-i bâóirü'l-berekât merâsimin taävîre niçün ruóâat virürlerdi didüğüme biz Muóammedü'l-èArabî nübüvvetin inkâr itmeziz. Belki cehele-i ehl-i İslâm'dan óavf itmesek *Lâ ilâhe illallâh Muóammedü'r-Resûlullâh* demekden kaçmazız. Anlar peyâamber-i ââdíúú'l-vaèd-ı âóirü'z-zemândur. Nihâyetü'l-emr ümmet-i èArab'a mebèúâdur didi"<sup>17</sup>.

### **Metnin bugünkü Türkçe ile karşılığı şu şekildedir:**

Ölçülü, güzel konuşan müderris dostlardan Üsküplü Ali Çelebi adında faziletli, dindar bir gençle, Üsküp vilayetinin kadılığını yaptığı sırada oturmuş karşılıklı peygamberlik vakalarından bahsediyorduk. Bu esnada şunu nakletti: Yolculuğum sırasında Rum kasabalarından, Dibri adında meşhur olmuş, şehre yakın bir köyde bir büyük Manastır gördüm. Her köşesi Çin'in nakışlı yapıları ve duvarlarının her tarafı adeta Maçin'in zor resmedilen suretlerinin bir numunesi gibiydi. Görüşümün küçük ayrıntıları bile gören tarafına seyretme izni verdikten sonra bu resimler arasında hepsinden donanımlı ve süslü tertiplenmiş, tasvir edilmiş gösterişli bir meclis gördüm ki meliklere yaraşır şekilde düzenlenmiş ve padişahlara has bir tarzda süslenip bezenmişti. Elimde olmayarak o topluluğu orada bulunan ihtiyar bir

---

<sup>17</sup> Veysi/Üveys b. Mehmed, *Siyer-i Veysi (Dürretü't-Tâc fî Sireti Sâhibi'l-Mi'râc)*, *Habnâme, Münşeât ve Şehâdetnâme*, İstanbul, 1869, s.50.

rahipten sordum. Beni tenhaya çekti ve “bu resim sizin peygamberiniz Muhammedü'l-Arabi'nin Hicaz kervanının kabile başkanlığını yaparak Şam'a ticaret için giderken Mesih'in ümmetinden Bahira adında bir ruhban tarafından karşılanması ve manastırın önünde ziyafet verilmesinin resmidir” dedi. Bunun üzerine ben, merasimi inceden inceye gözden geçirdim. Siyer metinlerindeki konuyla ilgili bilgilerle karşılaştırdım. Daha sonra o rahibe dönerek “eğer peygamberimizin ilk dönemlerindeki Hıristiyan büyükleri arasında ahir zaman için Allah'ın elçisi olarak gönderilmiş bir peygamber olduğu kesin olmasaydı, bilgi ve sezgi gücü olan rahip Bahira niçin ona lütuf gösterip bir ziyafet sofrası düzenleyerek peygamberimizi ağırlamış olsun ve de alimlerimizin ileri gelenleri bu şekilde tarihi mabetlerinde bu büyük merasimin tasvirine neden izin vereceklerdi, dediğim zaman “biz Muhammedü'l-Arabi'nin nebiliğini inkar etmeyiz. Belki Müslümanların cahillerinden korkmasak ‘La ilahe illallah Muhammedü'r-Resulullah’ demekten kaçmayız. Onlar ahir zamanın vadedilmiş gerçek peygamberidir. Sonuç olarak Arap ümmetine gönderilmiştir” dedi.

### **Sonuç:**

Bu konuşmadan çok önemli sonuçlar çıkarılabilir. Mesela bu, tarih boyunca Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında hoşgörü eksikliğinden kaynaklanan sağlıklı iletişimin kurulmasını engelleyen bir takım çekinceler, kaygılar hatta korkuların var olduğunu gösteren belgelerden biridir. Üstelik bu konuyla ilgili bilgiler yalnızca şifahi kaynaklarla değil, anlaşılan o ki yazılı belgelerle de zamanımıza kadar taşınmıştır.

İlahi dinlerin mensupları özellikle de din görevlileri sanıldığı gibi biri birinin dini konusunda yahut ilahi dinler konusunda bilgisiz değildirler. Dünya üzerindeki milletlerin farklı dinler ve mezheplerde olmasının sebepleri arasında anlayış farkı başta olmak üzere siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik yapılanmalar da rol oynamaktadır.

Hikayedeki rahibin konuşmalarına bakılırsa, ona göre Hıristiyan dünyasının Hz. Muhammed'i Allah'ın resulü olarak kabul ettiği düşünülebilir. Hatta rahip, İslam

dininde inanç akidesi bakımından çok önem verilen "Kelime-i Tevhid"i dahi söyleyebileceklerini, ancak Müslümanların cahillerinden korktuklarını ifade etmektedir. Bu, ilginç ve önemli bir noktadır. Ne var ki tarihi kaynaklar baktığımızda, öteden beri Hıristiyanların, Hz. Muhammed'in Arabın peygamberi olduğunu söylediklerini görmekteyiz. Nitekim bu metinde de rahip "Nihâyetü'l-emr ümmet-i àArab'a meb'ûâdur" demektedir. Müslümanlar ise İslam'ın, Hıristiyanlık gibi değil tamamen eksiksiz bir din olduğunu belirterek, Hıristiyanları İslam'a ihtidaya çağırılmışlardır. Buna karşılık Hıristiyanlar, kendilerini ve dinlerini savunma ihtiyacı içinde Mesih'in dininin eksiksizliği konusunda müspet cevaplar vermek için deliller bulmaya çalışmışlardır. Delillerinden biri olarak Kur'an-ı Kerim'i gösterirken Maide suresinin<sup>43, 47 ve 51. ayetlerinin</sup><sup>18</sup> Kur'an'ın mesajının sadece Araplara tahsis edildiğini ve evrensel olmadığını teyit ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple Müslümanların Hıristiyanlığa ihtida etmek zorunda olduğunu savunmuşlardır<sup>19</sup>.

Bu hikayede de rahibin söylediği "Ümmet-i Arab'a meb'usdur" aynı düşüncenin tezahürü gibi anlaşılabilir. Burada Müslümanların cahillerinden kastedilen ise acaba müsteşriklerden Thomas Hope (1770-1831)'un "Türkler yobazlığın etkisinde kalmadıkları zaman hem dürüst hem de iyi kalplidirler"<sup>20</sup> dediğinde kastettiği şeyle aynı mıdır? Bütün bunlar hoşgörü ve hoşgörüsüzlük perspektifinden bakıldığı zaman anlam ifade etmektedir. Hıristiyan dünyası ve Müslümanlar ne zaman misyonerliği ve tebliğ hareketini zorla kabul ettirme biçimine dönüştürmüşlerse, aralarında bu şekilde cahil, yobaz, zındık, kâfir, gavur

---

<sup>18</sup> "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında dururken seni nasıl hakem yapıyorlar, ondan sonra da (verdiği hükümden) dönüyorlar? Onlar inanıcı değildirler." Maide 43; "İncil Sahipleri, Allah'ın onda indirdiği ile hükmetsinler. Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar yoldan çıkmıştır." Maide 47; "Ey inananlar, Yahudileri ve Hıristiyanları veliler edinmeyin! Onlar, birbirlerinin velileridir. Sizden kim onları kendine veli yaparsa, o onlardandır. Allah, zalim toplumu doğru yola iletmez." Maide, 51.

<sup>19</sup> Ali Erbaş, "Müslüman Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı", İLAM Araştırma Dergisi, c. III, sayı: 1, İstanbul, (Ocak-Haziran 1998), s. 123.

<sup>20</sup> Ali Erbaş, s. 141.



gibi sıfatlandırmalar yaygınlaşmıştır. O halde kendi görüşümüzü ve inandığımız değerleri savunurken hiç değilse üzerinde hassasiyetle durulan ve günümüzde Batı dillerinde “respect” şeklinde ifade edilen saygı unsurunu daima akılda tutmak gerekir. Diyalogun yolu asla kötü muamele değildir. İlk şartı budur.

İnsanlığın geçmişinde çok acı hatıralar vardır. Yaşlı dünyamız yakın tarihte iki büyük savaş yaşamıştır. Bütün gayretlerimizin sebebi üçüncü savaşı yaşamamaktır.

*Siyer-i Veysi'deki "Hikâye-i Latife" Çerçevesinde ...*

## **İBN TEYMİYE'NİN EHÂDİSİ'L-KUSSÂS ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE RİVAYETLERİ KABUL VE RED KRİTERLERİ**

Yard. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ\*

Herhangi bir hadîse zayıf ya da sahih hükmünü verebilmek için, o hadîse ait bir senedin bulunması zorunlu ise de, bunun yeterli olmayıp, daha başka şartların olması gerektiği bilinen bir husustur. Hadîs ilmi açısından bir rivayette isnadın bulunmaması, nakledilen bilginin sahibine nispetini değersiz hâle getirdiğinden, isnadı olmayan bir sözün Rasûlullah'a nispet edilmesinin de elbette hiçbir kıymeti yoktur. Buradan hareketle hadîs tenkitçileri bir hadîsin sahih ya da zayıf olduğunu tespit edebilmek için öncelikle isnadın bulunmasını daha sonra da isnaddaki ravilerin durumlarının araştırılmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak sadece bu araştırma yeterli görülmemiş, isnad ile birlikte isnadın varlığına esas teşkil eden metnin de muhteva bakımından İslamî öğretilere ters düşmemesi gerektiği, aksi takdirde sened ne kadar sağlam olursa olsun, o metnin kabul edilemez olduğu da vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak bir hadîsin sahih olabilmesinin, mutlak surette hem sened hem de metin açısından bir problem taşımamasına bağlı olduğu hükmüne varılmıştır.

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

Bir hadîsin sıhhati tespit edilirken, isnadının sağlamlığı yanında metnin de İslâm'ın temel ilkelerine uygun olup olmadığının daha sahâbe döneminde sorgulanmaya başladığına dair örnekler vardır. Bedruddîn ez-Zerkeşî tarafından *el-İcâbe li İrâdi mâ'stedrekethu 'Âiše 'alâ's-Sahâbe* adıyla telif edilen ve Bünyamin Erul tarafından “*Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*” (Kitâbiyât, Ankara 2000) ismiyle dilimize kazandırılan önemli çalışmada yer alan rivayetler bunun en somut göstergesidir.

Sahâbe döneminde başlayan bu tenkit faaliyetleri daha sonraki dönemlerde de gelişerek devam etmiş, rivayetleri hem sened hem de metin açısından kritik eden çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.

Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiye (ö. 728/1328) söz konusu alimler arasında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada onun *Ehâdisü'l-Kussâs*<sup>1</sup> adlı eseri çerçevesinde rivayetleri hadis tekniği açısından nasıl tenkide tabi tuttuğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Amacımız bu eserde yer alan her bir rivayetin sahih ya da zayıf olduğunu tespit etmek olmadığı gibi İbn Teymiyye'nin hadis tenkit kriterlerinin geçerliliğini tartışmak da değildir. Zira böyle bir araştırma yapmak, bizim bu çalışmamızın sınırlarını aşacak niteliktedir. Buradan hareketle biz bu çalışmada rivayetlerin sahihini sakîminden ayırırken İbn Teymiye'nin takip ettiği yöntemi deskriptif olarak ortaya koyma gayreti içinde olacağız.

İbn Teymiye'nin, *Ehâdisü'l-Kussâs* isimli eserinde rivayetleri değerlendirirken genel olarak şu kriterleri göz önünde bulundurduğu söylenebilir:

Rivayetin (1) Kur'ân'a, (2) Sahih Sünnete, (3) Tarihi olaylara, (4) Akla, mantığa, duygu ve tecrübeye uygunluğu; (5) Rivayetin İsrâiliyyat kaynaklı olup olmaması, (6) Hadîs alimlerince nakledilip nakledilmemesi, (7) Meşhur İslâmî

---

<sup>1</sup> Biz bu çalışmamızda söz konusu eserin Ahmed Abdullah Bâcûr tarafından iki yazma nüshası karşılaştırılarak 1413/1993 tarihinde ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye (Kahire) tarafından neşredilen baskısını esas aldık. Aynı eser Muhammed Lutfî es-Sabbâğ tarafından tahkik edilerek 1408/1988 tarihinde el-Mektebü'l-İslâmî (Beyrut) tarafından yayımlanmıştır. Kaynaklarda *el-Ehâdisü'd-Dâife ve'l-Mevzû'a* adıyla da İbn Teymiye'ye atfedilen eser, bu isimle de Mecdî Fethî es-Seyyid tarafından tahkik edilerek 1410/1989 tarihinde Dâru's-Sahâbe li't-Tûrâs tarafından basılmıştır.

eserlerde bulunup bulunmaması, (8) Sened açısından problem taşıyıp taşınamaması (9) Hz. Peygamber sözü olarak bilinip bilinmemesi, (10) Sahâbe, Tabiûn veya Selef alimlerinden birinin sözü olup olmaması.

### 1-Rivayetın Kur'ân'a Uygunluğu

Bilindiği üzere, gerçekte Hz. Peygamber'e ait bir hadîsin Kur'ân'a muhalif olmasından ya da böyle bir ihtimalden bahsetmek söz konusu olamaz. Buradan hareketle bir hadîsin sahih ya da uydurma olduğunu tespit etmek gayesiyle Kur'an'a başvurmak, başka bir deyişle, hadîsi Kur'ân'a arz etme yöntemi, metin tenkidi yönteminin en önemli kriteri olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Başta sahâbe olmak üzere birçok alim bu yöntemle müracaat etmişlerdir. İşte bu alimlerden biri durumundaki İbn Teymiye de Hz. Peygamber'den nakledildiği ifade edilen bazı rivayetleri Kur'an'a arz etmiş, Kur'an'a uygun olan rivayeti kabul ederken, uygun olmayanları da reddetmiştir.

#### a) Sahâbeye Sövmenin Bağışlanmayacak Bir Günah Olduğu Rivayeti

Bazı kişilerin "sahabeye söven kimseler, tövbe etmiş dahi olsalar Allah bunların tövbelerini kabul etmeyecektir." şeklinde bir görüşe sahip olduklarını ifade eden İbn Teymiye, bu görüşün dayanağının Hz. Peygamber'den rivayet edildiği ileri sürülen "*Ashâbıma sövmek bağışlanmayan bir günahdır.*"<sup>3</sup> şeklindeki haber olduğunu kaydetmekte ve bu görüşte olanlara şöyle cevap vermektedir: "Bu rivayet, Hz. Peygamber adına uydurulmuş bir yalandır. Hiçbir alim bunu rivayet etmediği gibi, hiçbir güvenilir kitapta da yer almamaktadır. Ayrıca bu rivayet,

<sup>2</sup> Hadîslerin Kur'an'a arzı melesi, bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayete dayanmakla birlikte, bu rivayetin kendisinin sahih olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Ahmet Keleş tarafından *Hadîslerin Kur'ân'a Arzı*, (İnsan Yayınları, İstanbul 1999) adlı müstakil bir çalışma da yapılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münif* s. 80 vd.; Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 35 vd. ed-Dümeynî, *Hadîs'te Metin Tenkidi Metodları*, s. 102 vd.; Selahattin Polat, *Hadîs Araştırmaları*, s. 186-187; Kamil Çakın, "Hadîslerin Kur'ân'a Arzı Meselesi", s. 237-262; M. Hayri Kırbaoğlu, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, s. 185 vd.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Arrak, *Tenzihü's-Şeri'a*, I, 320; Fetteñi, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s.92; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfü'a*, s. 218; Aclûñi, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 444.

“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını (günahları) dilediği kimse için bağışlar (Nisa, 48).” ayetine de muhaliftir.”<sup>4</sup>

Müellif burada ashaba küfretmenin günah olup olmamasını değil, bu durumun “bağışlanamaz” olarak nitelendirilmesine dikkat çekmekte, Kur’ân’a aykırı kısmın da burası olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Ona göre Ebû Bekir, Ömer, Osman ya da Ali gibi ileri gelen sahâbilerden birine sövmekle, diğer sahâbîlere sövmek arasında bir fark yoktur ve bu büyük bir günahdır. Zira Sahihayn’da Hz. Peygamber’in, “*Ashabıma sövmeyin. Allah’a yemin ederim ki, sizden birisi Uhud dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin ya da birinin yarısının faziletine erişemez.*”<sup>6</sup> buyurduğu yer almaktadır.<sup>7</sup>

b) Hz. Peygamber’in Allah’tan; Mü’minlerin de Hz. Peygamber’den Olduğu Rivayeti

İbn Teymiye “*Ben Allah’tanım; müminler de bendendir*”<sup>8</sup> şeklindeki rivayetin bu metinle Hz. Peygamber’e aidiyetinin bilinmediğini kaydettikten sonra Kitap ve Sünnet’te mü’minlerin bir kısmının yine bir kısmından olduğunun ifade edildiği belirtir ve şöyle der: “Kur’ân’da ‘*bir kısmınız, bir kısmınızdansınız (Kadın erkek, hepininiz birsiniz) (Âl-i İmrân 3/195).*” buyurulmuş, Hz. Peygamber de Eş’arî kabilesine, “*Onlar benden, ben de onlardanım.*”<sup>9</sup> demiştir. Yine Hz. Peygamber

<sup>4</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 81; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 381.

<sup>5</sup> Eserin muhakkiki, bu rivayetin, diğer yazma nüshada “Şeyhulislâm’ın ‘Allah kendisine ortak koşanları bağışlamaz’ ayetine muhalif olduğu gerekçesiyle hadisi yalanlaması” başlığı altında ele alındığını açıklamaktadır. (a.g.e., s. 81, dipnot: 1)

<sup>6</sup> *Buhârî*, Fedâilü'l-Ashâb, 5 (IV, 195); *Müslim*, Fedâilü's-Sahâbe, 221 (II, 1967).

<sup>7</sup> İbn Teymiye, *Minhâcü Sünneti'n-Nebevîyye*, IV, 469. Ayrıca bkz. *es-Sârimü'l-Meslûl*, III, 1082.

<sup>8</sup> Sehâvî, İbn Hacer’in bu rivayet hakkında “uydurma bir yalandır” dediğini kaydettikten sonra, Zerkeşî, bazı hadis alimlerinin, böyle bir metnin Hz. Peygamber’e aidiyetinin bilinmediğini söylediklerini ifade etmekte, daha sonra da bu rivayetle ilgili İbn Teymiye’nin izahlarını aynen sunmaktadır (*et-Tezkira*, s. 189) Ayrıca bkz. Sehâvî, *el-Mekâsid*, s. 98; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 39; İbn Deyba, *Temyizü't-Tayyib*, s. 36; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 402;

<sup>9</sup> *Buhârî*, Meğâzî, 74 (V, 121); *Müslim*, Fedâilü's-Sahâbe, 167 (II, 1944 no: 2500).

Hız. Ali için, “*Sen benden, ben de sendenim.*”<sup>10</sup> buyurmuştur. Hüseyin için de, “*Bu benden; ben de bundanım.*”<sup>11</sup> demiş ve bu rivayetler sahih kaynaklarda yer almıştır. Buna göre “*Ben Allah’tanım; müminler de bendendir.*” şeklindeki rivayet hem Kitap hem Sünnet’e muhaliftir.<sup>12</sup>

Müellif, gerek Hz. Peygamber’e ulühiyet atfedilmesine ilişkin bu rivayetin ve gerekse çalışmamızda ayrıca üzerinde durduğumuz, “*Hz. Ömer’in, Hz. Peygamberle Hz. Ebû Bekir arasında geçen konuşmaları anlamadığı*” şeklindeki, hadîs olarak zikredilen bir takım rivayetlerin, bunları uyduranlar için Cehennem’i hazırlayan düzmece haberler olduğuna dikkat çekmekte, ayrıca İslam alimleri arasında bu tür rivayetlerin yalan olduğunda şüphe bulunmadığını da vurguladıktan sonra şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “Her kim bu tür rivayetlerin sahih olduğuna inanırsa, bu inanış onu İslam dışına çıkarır ve o kişinin mutlaka tövbe etmesi gerekir Bunlar, aslı olmayan, hiçbir İslamî eserde de yer almayan rivayetlerdir. Ayrıca Allah ve Rasûlüne inanan hiçbir kişi bunları rivayet etmemiştir.”<sup>13</sup>

Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Yüce Allah kıyamet gününde fakirlerden özür dileyerek şöyle diyecektir: ‘İzzet ve celalime and olsun ki, dünya nimetlerini, katımda değersiz olduğunuz için sizden esirgemedim. Bilakis bugün sizin değerinizi yükseltmek istedim. Size bir ekmek parçası ihsan eden, yahut bir yudum su içiren veyahut bir hurka giydiren kimselere yönelin. Onları Cennet’e girdirin.*”<sup>14</sup> Müellif, bu rivayeti Kur’ân, Sünnet ve İcmaya aykırı

---

<sup>10</sup> İbn. Hanbel, *Müsned*, I, 115; *Tirmizî*, Menâkıb, 21 (VI, 635); İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 229; Hâkim, *Müstedrek*, III, 130; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 5, 6.

<sup>11</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 172; *Tirmizî*, Menâkıb, 31 (V, 658); *İbn Mâce*, Mukaddime, 11 (I, 51); İbn Hibbân, *Sahih*, XVI, 428; Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, III, 32, 33; XXII, 273-274; Hâkim, *Müstedrek*, III, 194.

<sup>12</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü’l-Kussâs*, s. 36; Geniş bilgi için bkz. *Mecmû’u Fetâvâ*, XI, 72, 73.

<sup>13</sup> İbn Teymiye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XI, 72.

<sup>14</sup> Bu ve yakın metinlerle nakledilen rivayetlerin batıl olduğu ile ilgili olarak bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîd*, 16; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 37-38.

görmekte ve hiç bir hadîs alimi tarafından rivayet edilmediğini kaydettikten sonra yalan ve batıl bir rivayet olduğunu belirtmektedir.<sup>15</sup>

*c) Fakirlerle Evlenenleri Allah'ın Zenginleştirmesi Rivayeti*

Fakirlerle evlenenleri Allah'ın zenginleştireceğinin ifade edildiği, “*Fakirlerle evleniniz ki, Allah da sizi zenginleştirsin.*”<sup>16</sup> şeklindeki rivayetin hadîs olarak bilinmemekle birlikte, “...*Eğer bunlar fakirler iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir* (Nur 24/32)” ayetine uygun olduğunu kaydeden İbn Teymiye, böylece Hz. Peygamber'in sözü olmayan bir rivayetin de pekala Kur'an'a arz edilebileceğini göstermiş olmaktadır.<sup>17</sup> Buna göre bu rivayet hadis olmamakla birlikte Kur'an'a da aykırı değildir.

## **2- Rivayetin Sahih Sünnete Uygunluğu**

Bir haber ya da hadîsin Hz. Peygamber'den sahih olarak geldiği kabul edilen diğer hadîslere uygun olup olmaması da metin tenkidi kriterlerinden birisidir. Eğer bir konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîs, Hz. Peygamber'den aynı konuda nakledilmiş sahih sünnete aykırı ise, bu hadîsin uydurma olduğuna hükmedilir.<sup>18</sup>

Rivayete göre Hz. Peygamber, “*Allahım! Beni, bana en sevimli olan yerden çıkardın ve kendine en sevimli olan yere yerleştirdin.*”<sup>19</sup> buyurmuştur.

<sup>15</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 56; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 124

<sup>16</sup> Sehâvî “Rızkı nikahla isteyiniz (arayınız)” şeklinde bir rivayete yer vermekte ve rivayetle ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Birçok kişi tarafından hadîs olarak nakledilen bu rivayetin hadîs olarak aslının bulunmadığı, zayıf ya da kuvvetli bir senedinin de olmadığı kaydedilmiştir. (*el-Mekâsîdü'l-Hasene*, s. 82-83.

Ayrıca bkz. Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 70; Suyûtî, *ed-Düreru'l-Müntesira*, s. 165; Zerkeşî, *et-Tezkira*, I, 103; Acl,ûnî, *Kesfû'l-Hafâ*, I, 303.

<sup>17</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 118.

<sup>18</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf*, s. 56-57; Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, (Çevirenin Önsözü) s. 38; ed-Dümeynî, *Hadîs'te Metin Tenkidi Metodları*, s. 142.

<sup>19</sup> Bu rivayeti Hâkim *Müstedrek*'ine almış ve ravilerinin Ebû Sa'îd el-Makburî ailesine mensup Medineliler olduğunu belirtmiştir (*Müstedrek*, II, 4). Zehebî bu rivayetin uydurma; Allah'e en sevimli yerin de Mekke olduğu hususunun sabit olduğunu belirtmiş, ayrıca Sa'îd el



Tirmizî<sup>20</sup> ve diğer birçok kaynaktaki<sup>21</sup> Hz. Peygamber'in Mekke için, “Allah’a yemin olsun ki, sen Allah’ın beldeleri içinde O’na en sevimli olansın” ve yine, “Şüphesiz bana en sevimli olan beldesin.” dediğinin sabit olduğunu kaydeden İbn Teymiye, bu hadislerde Mekke’nin Yüce Allah ve Hz. Peygamber için en sevimli belde olduğunun açıkça ifade edildiğini, dolayısıyla Mekke’nin Hz. Peygamber; Medine’nin de Allah için en sevimli yerler olduğuna ilişkin rivayetin bâtil ve yalandan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.<sup>22</sup>

Yine başka bir rivayete göre de Hz. Peygamber Hazvera denilen yerde durmuş ve Mekke’ye hitaben şöyle demiştir: “Vallahi sen (ey Mekke!) Allah’a, Allah’ın en hayırlı ve en sevgili yerisin. Senden (zorla) çıkarılmasaydım, (kendi isteğimle) buradan ayrılmazdım.”<sup>23</sup> Tirmizî’nin bu rivayeti sahih kabul ettiğini kaydeden İbn Teymiye, Mekke’nin, gerek Allah ve gerekse Hz. Peygamber için en sevgili yer olduğunun bu hadisle de teyit edildiği kanaatinde dir.<sup>24</sup>

---

Makbûrî’nin de güvenilir olmadığını kaydetmiştir (*Telhîs*, II, 4). İbn Abdilberr’in, bu rivayetin münker ve uydurma olduğu hususunda ilim adamlarının ittifak etmiş olduğunu söylediği, İbn Hazm’ın da bu rivayeti, dayanağı olmayan ancak Muhammed b. el-Hasan b. Zübâle tarafından nakledilen mürsel bir rivayet olarak gördüğü de kaydedilmiştir (Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 89; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 186).

Bu rivayet için ayrıca bkz. Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 171; İbn Deyba, *Temyizü’l-Tayyib*, s. 33; İbn Tûlûn, *eş-Şezera*, I, 121; Fettenî, *Tezkiratü’l-Mevzû’ât*, s. 59; Derviş el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 72.

<sup>20</sup> *Tirmizî*, Menâkıb, 69 (V, 722).

<sup>21</sup> *İbn Mâce*, Menâsik, 103 (II, 1037 no: 3108); İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 22.

<sup>22</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü’l-Kussâs*, s. 60; *Mecmû’u Fetâvâ*, XVIII, 125.

<sup>23</sup> Krş. *Tirmizî*, Menâkıb, 69 (V, 722).

<sup>24</sup> İbn Teymiye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XXVII, 36.

“Bereket büyüklerinize beraberdir.”<sup>25</sup> şeklindeki rivayeti kendisine göre sahih olan sünnete arz eden müellif, güvenilir hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber’in Hayber’de öldürülmüş olan bir sahâbî hakkında, “... (yaşça) büyük olan konuşsun, büyük olan konuşsun”<sup>26</sup> dediğinin, imamet ile ilgili bir hadîste de, “Eğer (imam olacak kişiler) kıraat, sünneti bilme ve hicrette öncelik bakımından eşit iseler, o zaman (yaşça) en büyük olanları imamlık yapsın.”<sup>27</sup> buyurduğunun kayıtlı olduğunu zikreder. Bu hadislerle göre Hz. Peygamber aynı özellikleri taşıyan kimseler arasında yaşça büyük olmanın faziletine dikkat çekmiştir. Bereketin büyüklerle beraber olduğunun ifade edildiği mezkur rivayet de Hz. Peygamber’den sahih olarak nakledilen bu rivayetlerle uygun düşmektedir.<sup>28</sup>

“Kim bir kadınla malı için evlenirse, o kadının malını da güzelliğini de kendisine haram kılmış olur.”<sup>29</sup> şeklindeki rivayetten sonra “Bir kadın malı, güzelliği, soyu ve dini için nikahlanır. Sen dini güzel olanı seç ki, bereket ve bahtiyarlık göresin.”<sup>30</sup> şeklinde sahih bir hadîs olduğu kaydetmiş, söz konusu

---

<sup>25</sup> İbn Hibbân (*Sahih*, II, 319) ve Hâkim (*el-Müsdrek*, I, 131) İbn Abbas’tan; Taberânî (*el-Mu’cemu’l-Vasît*, IX, 16) de İbnü’l-Mübârek’ten merfû olarak nakletmişlerdir. İbn Hibbân bu rivayetin İbnü’l-Mübârek’in kitabında merfû olarak yer almadığını kaydetmekte, Hâkim de bu rivayetin Buhârî’nin şartlarına göre sahih olduğunu ancak hem Buhârî hem de Müslim tarafından eserlerine alınmadığını belirtmektedir. Zehebî de Telhîs’de (I, 131) bu görüşe katılmaktadır. Bu rivayetle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Adîy, *el-Kâmil*, II, 77; Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, VIII, 15, Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s.244; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 284-285.

<sup>26</sup> *Buhârî*, Diyât, 22 (VIII, 42); *Müslim*, Kasâme,1-6 (II, 1291-1293); *Ebû Davud*, Diyât, 8 (IV, 655);

<sup>27</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 301; *Müslim*, Mesâcid, 291 (I, 465); *Ebû Davud*, Salât, 61 (I, 390); *Tirmizî*, Salât, 174 (I, 459); *İbn Mâce*, İkâmetü’s-Salât, 46 (I, 313-314); Beyhakî, *Sünen*, III, 119.

<sup>28</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü’l-Kussâs*, s. 63; *Mecmû’u Fetâvâ*, XVIII, 378.

<sup>29</sup> Suyûtî, “böyle bir hadîs bilinmiyor” (*ed-Dürerü’l-Müntesira*, s. 383), Sehâvî de “bu rivayetin aslını bulamadım.” (*el-Mekâsîd*, s. 406) demiştir. Ayrıca bkz.. İbn Deyba, *Temyizü’t-Tayyib*,s. 164; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 325; *el-Masnû’* s. 184; Derviş el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 288.

<sup>30</sup> *Buhârî*, Nikâh, 15 (VI, 123); *Müslim*, Radâ’, 53 (II, 1086 ); *Ebû Davud*, Nikâh, 2 (II, 539 no: 2047); *Nesâî*, Nikâh, 4 (13V1, 68); *İbn Mâce*, Nikâh, 6 (I, 597).

rivayetin Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilen bu hadîse muhalif olduğu için Hz. Peygamber'e ait olmadığı kanaatine varmıştır.<sup>31</sup>

“Her şey için bir selam(lama) vardır, Mescidin selam(lamas)ı ise iki rekat (namaz)dır.”<sup>32</sup> şeklindeki rivayeti de sahîh hadîslere arz eden İbn Teymiye, bu konuda sahîh hadîs kitaplarında nakledilen şu iki hadîsin bulunduğunu belirtmektedir. Katâde'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden birisi Mescid'e girdiğinde iki rekat namaz kılmadıkça yere oturmasın.”<sup>33</sup> “Sizden birisi Cuma günü mescide girdiğinde eğer imam hutbe okuyorsa iki rekat namaz kılmadıkça yere oturmasın.”<sup>34</sup> Her ne kadar müellif bu iki hadîsi zikrettikten sonra bir değerlendirme yapmamış olsa da, söz konusu rivayetin bu hadîslere muvafık olduğunu, dolayısıyla rivayetin sahîh kabul edilmesi gerektiğini göstermiş olmaktadır.<sup>35</sup>

### 3- Rivayetin Tarihi Olaylara Uygunluğu

İbn Teymiye'nin bahse konu olan bu eserinin içeriği, adından da anlaşılacağı üzere, büyük ölçüde kıssacılar tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Ali ve Hz. Ömer gibi meşhur sahabîler ile Hz. İbrahim peygambere isnad edilen birkaç rivayete de rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerden birinde Ömer b. el-Hattâb'ın (müslüman olduktan sonra) kendi babasını öldürdüğü ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Ömer b. el-Hattab'ın babasının Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce ölmüş olduğunu kaydeden İbn Teymiye, böyle bir hâdisenin tarihen sabit olmadığını, dolayısıyla bu rivayetin yalan olduğunu belirtmektedir. Yaptığımız araştırmalarda Hz. Ömer'in babasının ölüm tarihi ile bir bilgiye ulaşamamış olsak da, İbn Teymiye'nin söz konusu rivayet

<sup>31</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 116.

<sup>32</sup> Bu rivayete aynı metinle başka bir kaynaktan rastlayamadık.

<sup>33</sup> *Buhârî*, Salât, 60 (I, 114); *Müslim*, Salâtü'l-Müsâfirîn, 69, 70 (I, 495) (no: 714); *Tirmizî*, *Ebvâbü's-Salât*, 235 (II, 129); *İbn Mâce*, *İkâmetü's-Salât*, 57 (I, 323 no: 1012).

<sup>34</sup> *Buhârî*, Cum'a, 33 (I, 223); *Müslim*, Cum'a, 54, 55, 56, 57, 58 (I, 596) (no: 875); *Tirmizî*, *Ebvâbü's-Salât*, 367 (II, 384-386; *Ebü Davud*, Salât, 237 (I, 697).

<sup>35</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 127.

<sup>36</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 69; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 125, 380

hakkındaki izahı, onun böyle bir kriteri göz önünde bulundurduğunu göstermesi açısından önemlidir.

#### **4- Rivayetin Akla, Mantığa, Duygu ve Tecrübeye Dayalı İlme Uygunluğu**

Metin tenkidinin önemli kriterlerinden biri de, hadîsin akla mantığa uygun olması, duygu ve tecrübeye dayalı bilgiye aykırı olmamasıdır. Hz. Peygamber'in akıl ve mantık dışı birşey söylemesi, emretmesi ya da yasaklaması söz konusu olamayacağından, bu tür hususlar içeren rivayetlerin Hz. Peygamber'e izafe edilmesi doğru olamaz.<sup>37</sup>

İbn Teymiye'nin söz konusu eserinde bu çerçevede değerlendirilebilecek bazı rivayetlere de rastlamaktayız. Bir rivayete göre Ömer b. el-Hattâb şöyle demiştir: *“Rasûlüllah Ebû Bekir'le konuştuğu zaman, ben aralarında (konuşmalarından) bir şey anlamayan zenci gibi olurdum.”*<sup>38</sup>

Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in en yakın dostu, onun sözlerinin amacını en iyi bilen ve ona en önce iman eden kişilerden olma gibi birtakım özelliklere sahip olduğuna dair pek çok örneğin bulunduğu işaret eden İbn Teymiye, Hz. Peygamber'in, sahabenin anlayacağı sade bir dil kullandığını, dolayısıyla Hz. Ömer'in de her sahâbî gibi Hz. Peygamber'in konuştuklarını anladığını, aksini söylemenin apaçık bir cahillik olduğunu belirtir.<sup>39</sup>

Hz. Ömer'in böyle bir şey söylemesinin asla mümkün olmadığını, bu rivayetin sahih ya da zayıf bir senetle hiç kimse tarafından rivayet edilmediğini, dolayısıyla bunun bâtil bir söz olduğunu ifade eden İbn Teymiye, Ömer dışındaki sahabenin Hz. Peygamber'in sözlerini anlarken, Hz. Ebû Bekir'den sonra en faziletli kişi olma özelliğine sahip Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in sözlerini anlamaması ve yine Hz.

---

<sup>37</sup> Geniş bilgi için Bkz. Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi*, s. 167 vd; Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (Çevirenin Önsözü), s. 46 vd.

<sup>38</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 53.

<sup>39</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'u Fetâvâ*, II, 216; V, 170; VI, 579; XI, 54, 79,168; XVIII, 376.

Peygamber ve Ebû Bekr'in sözlerinin zenci sözü olarak nitelendirilmesini kabul edilemez olduğuna dikkat çeker. Bu rivayetin içerik olarak akıl ve mantık dışı; lafız ve mana itibarıyla uydurma olduğunu kaydeden İbn Teymiye, bu tür haberleri, ancak cahil ve İslam karşıtı kimselerin ortaya çıkarmış olabileceğini de vurgulamaktadır.<sup>40</sup>

Müellif, Hz. Peygamber'in, üzüm yemekte olan Selman el-Fârisî'ye: “*Ey Selmân! Üzüümü (dü dü) ikişer ikişer ye*”<sup>41</sup> dediği şeklindeki rivayetin de aynı şekilde batıl olduğunu belirtir.<sup>42</sup>

“*Bağışlanmış kimse ile yemek yiyen de bağışlanır.*”<sup>43</sup> şeklindeki rivayetin, Hz. Peygamber'den uyanık iken sâdır olmadığı gibi Hz. Peygamber tarafından salihlerden birine uykusunda söylendiğinin de doğru olmadığı belirten İbn Teymiye, bunları kesin bir dille reddetmekte ve bu rivayetin hadîs alimlerine göre sabit bir isnadı olmadığını kaydetmektedir. Ona göre anlam olarak da sahih olmayan bu rivayet müslüman alimlerinin kitaplarında yer almamıştır. Ayrıca kafirler ve münafıkların müslümanlarla birlikte yemek yemelerinin mümkün olduğu, böyle bir durumda ise onların affedilmelerinin gerekeceği, bunun ise aklen ve dinen mümkün olmadığını altı çizilmiştir.<sup>44</sup>

## 5- Rivayetin İsrâiliyyat Kaynaklı Olup Olmaması

---

<sup>40</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, 53; *Mecmû'u Fetâvâ*, XI, 109.

<sup>41</sup> Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 292; Suyûtî, *Zeylû'l-Leâlî*, s. 203; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 110; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, I, 402; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 267; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 152; Ali el-Kârî, *el-Esâru'l-Merfû'a*, s. 248; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 73; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 208.

<sup>42</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 119; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 127.

<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf*, s. 140; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 190; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 401; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 378; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 16; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 151; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 267. Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 144; Ali el-Kârî, *el-Esâru'l-Merfû'a*, s. 319; *el-Masnû'*, s. 181; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 230, 231; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 158; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 284.

<sup>44</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 76; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 381; XXXII, 207.

İbn Teymiye. isnadı belli olmayan ve Hz. Peygamber'e atfedilen birçok rivayetin İsrâiliyyat kaynaklı olduğuna dikkat çekmekle birlikte bunlar arasında muhteva yönüyle İslâm'a ters düşmeyen haberlerin de bulunduğuna işaret eder. Rivayete göre Hz. Peygamber Cenâb-ı Hak'tan şöyle nakletmektedir: “*Ne gökyüzüme ne yeryüzüme sığıdım. Ancak mümin bir kulumun kalbine sığıdım.*”<sup>45</sup> Bu rivayetin isrâiliyyat türü haberler arasında zikredilmiş olduğunu ve Hz. Peygamber'e aidiyetine dair bilinen bir isnadının bulunmadığını bildiren müellif, söz konusu rivayetin anlamı hakkında şöyle demektedir: “Burada sanki Allah şöyle demek istemiştir: ‘Müminin kalbi bana imanla, sevgimle ve benim bilgimle doludur.’ Yoksa bunun anlamı ‘Allah’ın zatı insanların kalbine girer.’ şeklinde değildir. Nitekim böyle bir anlayışa sahip olan ve Allah’ın zatını İsâ Mesih’le özdeşleştiren Hıristiyanları bu düşüncelerinden dolayı kabul etmiyoruz.”<sup>46</sup>

İbn Teymiye, “*Kalb Allah’ın evidir.*”<sup>47</sup> şeklindeki rivayetin de İsrâiliyyât kaynaklı olup, Hz. Peygamber’e ait olmadığını ifade eder ve bundan “kalbin, Allah’a iman, onu sevmeye ve onu bilme yeri olduğu”nun kastedildiğini ifade eder.<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiye isrâili haberler arasında bulunduğunu iddia ettiği bu rivayetleri tamamen reddetme yerine muhtevası üzerinde durmakta, böylece İsrâilî birçok haberin İslâm'a ters düşmeyecek yorumlarının yapılabileceğini de göstermeye çalışmaktadır.

## **6- Rivayetin Hadîs Alimlerince Nakledilip Nakledilmemesi**

---

<sup>45</sup> İrâki bu rivayetin aslının olmadığını belirtmiştir (*el-Muğni* (İhyâ birlikte basım), III, 15). Ayrıca bkz. Zerkeşi, *et-Tezkira*, s. 135; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 373; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 362; Zebidî, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 150; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 148; Fettehî, *et-Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 30; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 321; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 274.

<sup>46</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 32.

<sup>47</sup> Zerkeşi, *et-Tezkira*, s. 136; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 308; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 316; Zebidî, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 117; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 184; Fettehî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 30; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 228; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 99; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 227..

<sup>48</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 34.

İbn Teymiye'nin, eserindeki rivayetleri tahlil ve tenkid ederken göz önünde bulundurduğu kriterlerden birisi de o rivayetın meşhur hadîs alimleri tarafından rivayet edilip edilmediğı olmuştur. Bu tür rivayetleri değerlendirirken çoğu zaman "hadîs alimlerinin ittifakı ile..." şeklinde genel bir ifade kullanan müellif, zaman zaman ittifakın dışına çıkan alimlere de işaret etmekte, ayrıca kendisinin o konudaki görüş birliğine katılıp katılmadığını belirtmektedir.

Rivayet edildiğine göre, "Ebû Mahzûra Hz. Peygamber'in huzurunda: 'Aşk yılanı ciğerimi öyle bir soktu ki, onu tedavi edecek ne bir doktor, ne de bir efsuncu vardır (sadece kendisine tutulduğum sevgilinin yanındadır efsunum ve tiyâkım/panzehrim)" şeklinde bir şiir okumuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber vecde gemiş, omzundan cübbesi düşmüş, o cübbeyi (Hz. Peygamber) Suffe fakirlerine taksim etmiş, suffice ehli de bunları elbiselerine yamamışlar."<sup>49</sup> Müellif bu rivayetın hadîs alimlerinin ittifakı ile yalan olduğunu ifade ettikten sonra birkaç alimin, uydurma hadîsler arasında bu rivayete yer verdiklerini belirtmiştir..<sup>50</sup> Bu konuyla ilgili olarak başka bir rivayette, Hz. Peygamber'in omzundan düşen cübbesini/elbisesini parçalara ayırdığının, Cebrail'in de bu parçalardan birisi alarak arşa astığının ifade edildiğini kaydeden müellif, bunun daha büyük bir yalan olduğunun altını çizmektedir.<sup>51</sup>

Yine, aklın yaratılışı ve akılla Allah arasında geçen diyalogu içeren, "Yüce Allah akli yarattığı zaman ona 'gel' dedi, o da geldi. Sonra 'git' dedi, o da gitti. Arkasından: 'İzzetim ve Şanuma yemin olsun ki, senden daha üstün bir varlık

---

<sup>49</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 213; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 333; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 482. Ebû Tahir el-Makdisî ve Sühreverdî'nin Enes'ten naklettikleri söz konusu iki beytin Hz. Peygamber huzurunda okunduğu, bunun üzerine Hz. Peygamber ve Ashâbının vecde geldiği, Hz. Peygamber'in omuzlarından cübbesinin düştüğü, bu cübbenin parçalara ayrıldığı... şeklinde devam eden rivayetın Ammâr b. İshâk tarafından uydurulmuş olduğu da ifade edilmiştir. (İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, II, 233; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 197-198; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 141.

<sup>50</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 50

<sup>51</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XI, 168.

yaratmadım. Seninle alur, seninle veririm' dedi."<sup>52</sup> şeklindeki rivayetin de insan aklının fazileti ile ilgili olarak uydurulmuş olup hadîs alimlerinin ittifakı ile uydurma kabul edildiğini savunmaktadır.<sup>53</sup>

Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kim beni ve babam (atam) İbrahim'i (n kabrini) aynı yıl içerisinde ziyaret ederse cennete girer"<sup>54</sup> şeklindeki rivayetin yalan ve uydurma olduğunu belirten İbn Teymiye, bu ve buna benzer rivayetlerin hiçbirisinin Buhari, Müslim, Ebû Davud, Nesâî, Ahmed b. Hanbel gibi güvenilir hadîs alimleri tarafından rivayet edilmediğini; İmam Malik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahuveyh, Ebû Hanife, Sevrî, Evza'î, Evs b. Sa'd gibi fıkıh alimlerinin de bu konudaki rivayetlere itimat etmediklerini kaydetmektedir.<sup>55</sup>

İbn Teymiye hadîs alimlerinin çoğu tarafından zayıf, hatta uydurma kabul edilen bazı rivayetlerin Amed b. Hanbel, Tirmizî gibi meşhur hadîs alimlerince rivayet edildiğini, ancak bu durum söz konusu rivayetlerdeki zayıflık ya da uydurmalığı gidermediğini de belirtir.

Müellifin bu kategoride değerlendirdiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır."<sup>56</sup> buyurmuştur. Bu rivayetin zayıf, hatta hadîs alimlerinin çoğuna göre uydurma olduğunu belirten müellif, Tirmizî<sup>57</sup> ve bazı

<sup>52</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, I, 174; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 189; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 233; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 343; *el-Leâlî*, I, 129; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-Şeri'a*, I, 203; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 24; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 143; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 263; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 80.

<sup>53</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 41; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 122-123.

<sup>54</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 172; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 413; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 388; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-Şeri'a*, II, 167; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 76; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 331; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 251; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 293.

<sup>55</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 61; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 125, 378. Ayrıca bkz. *Mecmû'u Fetâvâ*, XXIV, 357; XXVI, 149; 380; XXVII, 35, 165, 185.

<sup>56</sup> Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 65; Hâkim, *Müstedrek*, III, 137. Bu rivayetin zayıf ya da mevzu oldu ile ilgili olarak bkz. Ukayli, *ed-Du'afâ*, III, 149; İbn Adiy, *Kâmil*, IV, 5; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II, 145; İbn Haber, *Lisânü'l-Mizân*, I, 179, 197, 422, 432; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 97; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 203.

<sup>57</sup> Tirmizî'de (Menâkıb, 21 V, 637) "Ben hikmet yurduyum, Ali de onun kapısıdır" şeklindedir. Tirmizî bu hadîs garip ve münker olduğunu belirtmiştir.



alimler tarafından rivayet edilmiş olmasına rağmen bu haberin yalan olduğunu zikretmektedir.<sup>58</sup> “*Kim ihlaslı bir şekilde kırk gün geçirirse, hikmet pınarları o kişinin kalbinden diline dökülür*”<sup>59</sup> şeklindeki rivayetin de Ahmed b. Hanbel ve başkaları tarafından Mekhûl’den mürsel olarak,<sup>60</sup>; Yusuf b. Atiyye es-Saffâr - Sâbit – Enes tarikiyle de müsned olarak rivayet edildiğini, ancak müsned rivayette bulunan Yûsuf’un,<sup>61</sup> hadîsiyle delil getirilemeyecek kadar zayıf bir ravi olduğunu belirtir.<sup>62</sup>

### 7- Rivayetin Meşhur İslâmî Eserlerde Bulunup Bulunmaması

İbn Teymiye için rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli kriterlerden birisi de, rivayetin meşhur hadîs kitapları ya da diğer İslâmî eserlerde yer alıp almamış olmasıdır. Nitekim fakirlikle ilgili olarak, “*Fakirler vasıtasıyla eller edininiz.. Onların öyle bir güçleri vardır ki...*”<sup>63</sup> şeklindeki rivayet ile, “*Fakirlik benim övüncümdür, onunla övünüyorum*”<sup>64</sup> şeklindeki rivayetlerin yalan olduğunu ve bu rivayetler hakkında meşhur İslâmî eserlerde hiçbir bilgi bulunmadığını kaydeder.<sup>65</sup>

Müellif ikinci rivayetle ilgili olarak ayrıca şu değerlendirmeyi de yapmaktadır: “Bu rivayet yalan ve uydurmadır. Hadîs alimlerinden hiçbirisi bunu Hz.

---

<sup>58</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 54; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 123.

<sup>59</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, III, 564; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 285. Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Adiy, *Kâmil*, V, 307; Zehebî, *Mizân*, IV, 413; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 70; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 395; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 224.

<sup>60</sup> Krş. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, X, 70.

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VIII, 387; Ukaylî, *Du'afâ*, IV, 155; İbn Adiy, *Kâmil*, VII, 153; Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidâl*, VII, 301; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 447.

<sup>62</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 75.

<sup>63</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf*, s. 140; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 16; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 8; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, I, 16; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 7, 473; Trablûsî, *el-Keşfü'l-İlâhî*, s. 167; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 37; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 28.

<sup>64</sup> Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 300; İbn Deyba, *et-Temyüzü't-Tayyib*, s.113; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 9; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 178; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, 254; *el-Masnû*, s. 128; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 87; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 217.

<sup>65</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, 48-49; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 123

Peygamber'den rivayet etmemiştir. Manâsı da bâtıldır. Hz. Peygamber hiçbir şeyle övünmemiş, aksine “*Ben ademoğlunun efendisiyim. Ancak bunda övünülecek bir şey yoktu.r*”<sup>66</sup> buyurmuştur”<sup>67</sup>

İslamî eserlerde bulunmadığı, ya da hadîs alimleri tarafından nakledilmediği gerekçesiyle reddettiği diğer rivayetlerin bir kısmı da şöyledir:

“*İbrahim (as)'dan rivayet edildiğine göre o, Ka'be inşa edilirken, inşaatın her aşamasında (her rüknünde) bin rekat namaz kılmış, Allah da ona şöyle vahyetmiştir: 'Ey İbrahim! Bir acı doyurman, yahut bir çıplağı giydirmen (setr-i avret) bundan daha hayırlıdır.*”<sup>68</sup>

İbrahim peygamberle ilgili bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: “*İbrahim (as) ve ben birlikte zikredildiğimiz zaman önce ona sonra bana salâtü selam getirin. Ben ve diğer peygamberler zikredildiğinde ise önce bana sonra onlara selâtü selâm getirin.*”<sup>69</sup> İbn Teymiye bu rivayetin de Hz. Peygamber'e ait olmadığını, müslüman alimlerin kitaplarında yer almadığını ve hiçbir hadîs alimi tarafından da nakledilmediğini ifade etmektedir.<sup>70</sup>

“*Kim kardeşine Allah'ın kitabından bir ayet öğretirse, onu azad etme yetkisine sahip olur.*”<sup>71</sup> şeklindeki rivayet de yine hadîs alimlerin kitaplarında yer almadığı gerekçesiyle kabul edilmeyen ve yalan olduğu ifade edilen rivayetler arasında yer almaktadır.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, I, 281, 285; III, 2; *Tirmizi*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 18 (V, 308); *İbn Mâce*, *Zühd*, 37 (II, 1440).

<sup>67</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 123.

<sup>68</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 72; *Memcû'u'l-Fetâvâ*, XVIII, 126. Ayrıca bkz. Suyûtî, *Zeylû'l-Leâlî*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 144; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 67; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 82; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 87.

<sup>69</sup> Suyûtî, *Zeylû'l-Leâlî*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 341; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s.90; Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 87-88; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 329.

<sup>70</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, 73; *Mecû'u'l-Fetâvâ*, XVIII, 380.

<sup>71</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 284; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 18; Trablûsî, *el-Keşfü'l-İlâhî*, I, 879; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, 283; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 339; *el-Masnû*, s. 190; Benzer bir rivayet için bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 421.

<sup>72</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 86; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 126.

İbn Teymiye'nin meşhur İslamî eserlerde hakkında hiçbir bilgi bulunmadığını gerekçesiyle reddettiği başka bir rivayet de şöyledir: “*Abdest alan kimseye kim bir ibrik su verirse, sanki ona üzerine binip Allah yolunda cihad edeceği eğerli bir at vermiş olur.*”<sup>73</sup>

Yukarıda verdiğimiz örneklerde İbn Teymiye bu rivayetlerin meşhur İslâmî eserlerde bulunmadığını, ya da bu eserlerde söz konusu rivayetlerle ilgili bir bilgiye rastlamadığını ifade etmekte, böylece bunların Hz. Peygamber'e ait olmadığını söylemektedir. Bunun yanında ele aldığı rivayetlerin bazılarının sahih hadîs kaynaklarında bulunduğunu ve dolayısıyla bu tür rivayetlerin sahih olduğuna da işaret eder. “*İslam garib olarak başladı ve başladığı gibi garib olarak dönecek. Garib olanlara ne mutlu!*”<sup>74</sup> şeklindeki rivayetin sahih olduğunu belirttikten sonra bu rivayetin Müslim tarafından Sahihî'nde rivayet edildiğini, diğer hadîs alimleri tarafından daha birçok tarikten nakledilmiş olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup>

### **8- Rivayetin Sened Açısından Problem Taşıyıp Taşımaması**

İbn Teymiye söz konusu eserindeki rivayetleri senetleri açısından da değerlendirmeye tabi tutmuş, sabit bir senedi olmayan rivayetleri çoğu yerde reddetmiştir. Bu gibi durumlarda rivayetin aynı lafızla kaynaklarda yer alıp almadığına dikkat çekmiş, anlam olarak yakın olan rivayetlere de değinmiştir.

Bilindiği üzere mescitler, mescitlerde bulunmanın fazileti vb. konular uydurma ve zayıf rivayetlerin çokça bulunduğu konulardır. İbn Teymiye'nin bu eserinde bu tür bir iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber mescitte ayaklarını uzatmış, Allah da ona: “*Ey Muhammed! Sen Aişe'nin evinde değilsin.*”

<sup>73</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 103; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 383. Bkz. Suyûtî, *Zeylü'l-Leâlî*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, II, 75; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevzû'at* s. 31; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 340; *el-Masnû*, s. 190; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 270; Şevkâkî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 30 Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 302; Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 87-88;

<sup>74</sup> *Müslim*, İmân, 232 (I, 130). Ayrıca bkz. İbn. Hanbel, *Müsned*, IV, 73; *İbn Mâce*, Fiten, 15 (II, 1319-1320).

<sup>75</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 107.

diye vahyetmiştir. Mana itibarıyla akıl dışı olan bu sözle ilgili olarak müellif, bu sözün isnadının bilinmediğini kaydetmiştir.<sup>76</sup>

Kıssacılar ve vaizler tarafından çokça zikredilen, halk arasında da Hz. Peygamber'in sözü olduğu hususunda yaygın bir kanaat bulunan, “*Cennet annelerin ayakları altındadır.*”<sup>77</sup> rivayetinin anlamını, “annelere tevazu göstermek, cennete girme sebeplerinden biridir” şeklinde açıklayan İbn Teymiye, bu rivayetin lafız olarak Hz. Peygamber'e ait sabit bir senedinin olmadığını kaydetmektedir.<sup>78</sup>

Bu konuda İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den, “*Baba, Cennet kapılarının ortasıdır. İster bu kapıyı yık, ister koru.*”<sup>79</sup> şeklinde bir hadîs naklettiğini ifade eden müellif, yine bu konuyla ilgili olarak Muâviye b. Câhime es-Sülemî'nin Hz. Peygamber'e gelip, “*Ey Allah'ın Elçisi! Savaşa katılmak istiyorum. Bunu seninle istişare etmek için geldim.*” demesi üzerine ona Hz. Peygamber'in “*Senin annen yok mu!?*” dediği, onun “*Evet var.*” sözü üzerine de Hz. Peygamber'in, “*Öyleyse onunla ilgilen. Şüphesiz Cennet onun ayakları altındadır.*” buyurduğu ve Hz. Peygamber'in değişik yerlerde bunu ikinci, üçüncü kez söylediğinin de kaynaklarda yer aldığı<sup>80</sup> belirten İbn Teymiye, bu hadîslerle söz konusu rivayet arasında anlam bakımından uygunluk olsa da metin açısından farklılık olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 128.

<sup>77</sup> Hâtip el-Bağdâdî (*el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, II, 231), Kudâî (*Müsnedü's-Şihâb*, I, 102) ve Deylemî (*el-Firdevs*, II, 116) Ensens'den merfû olarak rivayet etmişler, ancak bu rivayetlerin senedinde bulunan Mansûr b. Muhâcir ve Ebu'n-Nadr el-Ebâr'ın bilinmeyen kimseler olduğu, hadîsin de münker olduğu belirtilmiş, İbn Abbas'dan da merfû olarak nakletmiş bu rivayetin zayıf kabul edildiği ifade edilmektedir. (Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 176; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 335).

<sup>78</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 122.

<sup>79</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 218; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 445, 447, 451; *İbn Mâce*, Edeb, 1 (II, 1208); *Tirmizî*, el-Birr ve's-Sıla, 3 (IV, 311); İbn Hibbân, *Sahih*, II, 168; Hâkim, *Müstedrek*, II, 215; IV, 168, 169; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, VI, 182, 183.

<sup>80</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 517; Beyhakî, *Sünen*, IX, 26; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 167.

<sup>81</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, s. 122.

“Ben bilinmeyen bir hazine idim. Bilinmek istedim ve insanları yarattım ve onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni tanıdılar”<sup>82</sup> şeklindeki rivayetin Hz. Peygamber’in sözü olmadığını, sahih ya da zayıf bir senedinin de bulunmadığını kaydeder.<sup>83</sup>

“Kim bir mescitte bir kandil yakarsa, bu mescitte o kandilden bir ışık parçası kaldığı müddetçe melekler ve hamel-i arş o kimse için istiğfarda bulunurlar.”<sup>84</sup> şeklindeki rivayetin ise isnadının bulunmadığını, ancak mevzu olarak da bilinmediğini zikreder.<sup>85</sup>

İbn Teymiye göre, bazı rivayetlerin sabit bir isnadı bulunmadığı halde manası sahih olabilmektedir. Nitekim, “Rabbim beni terbiye etti. O’nun terbiye etmesi ne güzeldir.”<sup>86</sup> şeklindeki rivayetin, bilinen sabit bir isnadı olmamasına karşılık manâsının sahih olduğunu belirtir.<sup>87</sup>

“Allahım! Beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve miskinlerle birlikte dirilt.”<sup>88</sup> şeklindeki rivayetin nakledilmiş olmakla birlikte zayıf olduğunu ve sabit

---

<sup>82</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 136; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 327; Suyûtî, *ed-Dürerü’l-Müntesira*, s. 329-330; İbn Deyba, *Temyîz*, s. 126; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 51; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-Şerî’a*, I, 147; Fettenî, *Tezkiratü’l-Mevzû’at*, s. 11; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, 296; *el-Masnû’*, s. 141; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 132, ; Trablûsî, *el-Keşfü’l-İllâhî*, II, 708; Dervîş el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 243; el-Yemenî, *en-Nevâfih*, s. 264; el-Medenî, *Tahzîru’l-Müslimîn*, s. 147.

<sup>83</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü’l-Kussâs*, s. 35; *Mecmû’u Fetâvâ*, XVIII, 122.

<sup>84</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 136; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 396-397; İbn Deyba, *Temyîzü’t-Tayyib*, s. 159; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 146; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-Şerî’a*, I, 147; Fettenî, *Tezkiratü’l-Mevzû’at*, s. 37; Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmû’a*, s. 80; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 226; el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 281.

<sup>85</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü’l-Kussâs*, s. 126; *Mecmû’u Fetâvâ*, XVIII, 128.

<sup>86</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 160; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 29; Suyûtî, *ed-Dürerü’l-Müntesira*, s. 8; İbn Deyba, *Temyîzü’t-Tayyib*, s. 12; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, I, 44; Fettenî, *Tezkiratü’l-Mevzû’at*, s. 87; Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmû’a*, s. 327; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 70; Dervîş el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 37; el-Elbânî, *Silsiletü Ehâdîsi’d-Daîfe*, I, 72.

<sup>87</sup> İbn Teymiye, *Ehâdîsü’l-Kussâs*, s. 27; *Mecmû’u Fetâvâ*, XVIII, 375.

<sup>88</sup> *Tirmizî*, Zühd, 37 (IV, 577); İbn Mâce, Zühd, 7 (II, 1381); Beyhakî, *Sünen*, VII, 12; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 358. Ayrıca Bkz. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’at*, III, 141, 142; Zehebî, *Mizânü’l-İtidal*, VII, 420; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 84; Suyûtî, *el-Leâliü’l-Masnû’a*, II, 324; İbn Deyba, *Temyîzü’t-Tayyib*, s. 32; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, I, 116; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-Şerî’a*, II, 304;

olmadığını kaydeder. “*Miskin olarak yaşat*”ın manâsının, “*Beni huşu sahibi ve mütevazi olarak yaşat*.” demek olduğunu da açıklar, ancak böyle rivayetin senedinin sabit olmadığını belirtir.<sup>89</sup>

“*Dünya mü'min kişinin adımıdır.*”<sup>90</sup> şeklindeki rivayetin ise gerek Hz. Peygamber'e gerekse selef-halef alimlerden herhangi birine ait bir senedinin bilinmediğini kaydeder.<sup>91</sup>

### **9- Rivayetin Hz. Peygamber Sözü Olarak Bilinip-Bilinmemesi**

İbn Teymiye bazı rivayetlerin sened ve metinleri hakkında hiç bilgi vermemiş, sadece o rivayetin Hz. Peygamber sözü olarak bilinmediğine dikkat çekmiştir. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

“*Mümin, bir dağın zirvesinde de bulunsa, Allah ona sıkıntı verecek birini, yahut bir şeytani musallat eder.*”<sup>92</sup>

“*Kim aç bir kimseyi doyurur, bir aybı örter (bir çıplağı giydirir)se ona Allah'ın Cennet'i vereceğine kefil olurum.*”<sup>93</sup>

“*Fitneyi kerih görmeyin. Zira fitnede münafikların hasadı vardır.*”<sup>94</sup>

“*Ben Arabdanım, ancak Arablar benden değildir.*”<sup>95</sup>

---

Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 59; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 240; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 181; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 81.

<sup>89</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 94; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 382.

<sup>90</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 402.

<sup>91</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 46.

<sup>92</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 29; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 375. Ayrıca Bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 384; İbn Deyba, *Temyizü't-Tayyib*, s. 137; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 774; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 162; Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 257.

<sup>93</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 77; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 144; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 67; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 82; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 88.

<sup>94</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 80; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 126; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 219; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 464; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 445; Zeylî'l-Leâli, s. 203; İbn Deyba, *Temyizü't-Tayyib*, s. 219; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 249; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 351; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 222; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 365; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 359; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 164.

<sup>95</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 93; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 382.

“Ey Ali! Demirden iki nalin (ayakkabı) edin ve onları Allah yolunda eskit.”<sup>96</sup>

“Allah şöyle buyuruyor: ‘Bana niyetlerinizle geliniz, amellerinizle değil.’”<sup>97</sup>

“Ashabım ileride öyle bir fitneye düşecek ki, hem katil hem de maktûl cennetlik olacak.”<sup>98</sup>

Yine “Kim bir köpeğin korumasında gecelerse, Allah’ın gazabı altında gecelemiş olur.”<sup>99</sup> şeklindeki rivayet ile kadınlara, cima anında kocalarına cilve yapmalarının emredildiği rivayetler de bu cümledendir.<sup>100</sup>

“Kim bir kalp kırarsa, iyileştirmek de ona düşer.”<sup>101</sup> şeklindeki rivayeti bir edep ilkesi olarak gören müellif, rivayetin bu lafızla Hz. Peygamber’in sözü olarak bilinmediğini vurguladıktan sonra, manası sahih olmakla birlikte Hz. Peygamber’e ait olmayan çok sayıda bu tür sözün bulunduğunu, ancak bunları söylemediği halde Hz. Peygamber söyledi demenin de mümkün olmadığını eklemektedir.<sup>102</sup>

#### **10- Rivayetin Sahâbe, Tabiûn veya Selef Alimlerinde Birine Ait Olup Olmaması**

İbn Teymiye, kıssacılar tarafından Hz. Peygamber’e atfedilen bir kısım rivayetlerin ise Hz. Peygamber sözü olmayıp, selef alimlerine ait sözler olduğuna işaret etmektedir. Bu tür sözlerin sahiplerinin kimler olduğu konusunda çoğunlukla

---

<sup>96</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 97; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 382; Suyûtî, *Zeylû'l-Leâli*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, I, 284; Ali el-Kârî, *el-Masnû*, s. 213; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 383; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 87.

<sup>97</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 101; Suyûtî, *Zeylû'l-Leâli*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, II, 317; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 188; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 250; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 87.

<sup>98</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 108; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 383.

<sup>99</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 120; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 384; Suyûtî, *Zeylû'l-Leâli*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, II, 402; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 153; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 88.

<sup>100</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 121; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 384

<sup>101</sup> Suyûtî, *Zeylû'l-Leâli*, s. 203; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeri'a*, II, 402; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 153; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 88.

<sup>102</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 124; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 384, 385.

açıklama yapmayan İbn Teymiye, “insanlardan birinin sözü”, “selef alimlerinden birinin sözü” gibi genel ifadeler kullanmaktadır. “*Mü'min için Rabbine kavuşmadıkça rahat yoktur.*”<sup>103</sup>, “*Kavmi içinde şeyhin konumu, ümmeti içinde nebinin konumu gibidir.*”<sup>104</sup>, “*Ebrâr'ın iyilikleri, mukarrebûnun kötülükleri gibidir.*”<sup>105</sup> gibi rivayetlerin Hz. Peygamber'in sözü olmayıp selef alimlerine ait olduğunu zikreder. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin isnad edildiği alimin kim olduğuna işaret ettiği istisnai rivayetlere de rastlamak mümkündür. “*Dünya sevgisi her hatanın başıdır.*”<sup>106</sup> şeklindeki rivayetin, Hz. Peygamber'e ait bilinen bir senedinin olmamakla birlikte Cündüb b. Abdullah el-Beceli'ye aid olduğunun bilindiğini ifade etmektedir.<sup>107</sup>

“*Müminin korkusu ve ümidi tartılacak olsaydı, mutlaka denk gelirdi.*”<sup>108</sup> şeklindeki rivayetin ise yine seleften birine ait olduğunu ifade ettikten sonra, bu sözün sıhhatiyle ilgili olarak da “bu sahih bir sözdür” ilavesinde bulunur.<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 40; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 124; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 465; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 446; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 193; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 251; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 362; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 165; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 349; el-Elbânî, *Daîfe*, II, 116.

<sup>104</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 66. Bkz. İbnü'l- Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 183; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 190; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 257; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 215; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 95; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, I, 352; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-Şerî'a*, s. 207; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 20; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 253; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 17; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 18.

<sup>105</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 40; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 383.

<sup>106</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 122; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 182; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 184; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 67; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 173; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 163; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 344-345; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 126; el-Yemenî, *en-Nevâfih*, s. 624; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 96.

<sup>107</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 44; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 123.

<sup>108</sup> Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 136; Sehâvî, *el-Mekâsîd*, s. 349-350; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesira*, s. 348; *Zeylü'l-Leâlî*, s. 203; İbn Deyba, *Temyüzü't-Tayyib*, s. 138; İbn Tûlûn, *eş-Şezra*, II, 84; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-Şerî'a*, II, 402; Fetteñî, *Tezkiratü'l-Mevzû'ât*, s. 11; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 289 *el-Masnû'*, s. 150; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 166; el-Yemenî, *en-Nevâfih*, s. 281; Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 259; el-Medenî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 109.

<sup>109</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 67; *Mecmû'u Fetâvâ*, XVIII, 380.



Bu husus bize Hz. Peygamber'e ait olarak nakledilen rivayetlerin, herhangi bir alime ait sahih bir söz olabileceğini ve dolayısıyla bu tür rivayetler için uydurma hükmünün verilmesinin doğru olmayacağını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Burada İbn Teymiye'nin hakkında zayıf ya da sahih şeklinde hüküm vermediği bazı rivayetlerin de bulunduğunu ifade etmekte yarar görmekteyiz. Bu tür rivayetleri daha çok “*nakledilen*” veya “*nakledilmeyen*” şeklinde bir tasnife tabi tutmuş olan müellif, nakledildiğini ifade ettiği rivayetlerin nerede kaydedildiklerine ise genelde işaret etmemiştir.<sup>110</sup>

Sonuç olarak; İbn Teymiye rivayetleri isnad ve metin açısından ele almış, bir rivayetin sened olarak problem taşımasını, o rivayetin sahihliği için yeterli görmemiş, metnin de birtakım kriterler taşıması gerektiği belirtmiştir. İbn Teymiye'ye göre bir metnin Hz. Peygamber'e ait olduğunun anlaşılabilmesi için, sahih bir sened yanında, o metnin Kur'an ve sahih sünnete uygun olması en başta gelen şartlardandır. Bunun yanında rivayetin akla-mantığa ters düşmemesi, tarihi olaylara uygunluğu, hadis alimleri tarafından nakledilmiş olması, sahih hadis kitaplarında yer alması gibi hususlar da o rivayetin Hz. Peygamber'e ait olduğunu gösteren kriterlerdendir.

Hz. Peygamber'e izafe edilmekle birlikte, ona ait olmadığı tespit edilen rivayetlerin tamamını değersiz görmek yanlıştır. Bu tür rivayetlerden bir kısmının sahabe, tabiun veya daha sonraki dönem alimlerinden birine ait olması muhtemeldir. Yine Ehl-i kitap ya da başka bir kültürden geçmiş sahih bir söz olması ihtimali de daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Diğer taraftan İbn Teymiye'nin rivayetleri değerlendirirken öne sürdüğü bu kriterler, hadiste metin tenkid kriterlerinin özünü oluşturmaktadır. Hadis metinlerinin çeşitli ölçülere vurularak değerlendirilmesi çalışmaları açısından bu eser, önemli bir görevi ifa etmektedir. İbn Teymiye'nin söz konusu rivayetlerle

---

<sup>110</sup> İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kussâs*, s. 84, 85.

ilgili değerlendirmelerinin kendinden sonraki çalışmalarda referans olarak gösterilmesi de bu durumu doğrular niteliktedir.

### **KAYNAKÇA**

Aclûnî, İsmail b. Muhammed *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs.*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a (Mevdû'âtü'l-Kübrâ)* thk. Muhammed b. Lütfî Sabbağ. el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986

----, *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû' (Mevdû'âtü's-Suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiy, 4. bs. Kahire 1984, s. 326.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Sünen*, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994.

----, *Şu'abü'l-İmân*, tahk. Muhammed es-Sa'id, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410;

Buhari, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail 256/870, *Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları İstanbul 1982; *et-Tarihü'l-Kebir*, I-IX, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Haydarabad 1943.

Çakın, Kamil, "Hadîslerin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, C. XXXIV (1993) s. 237-262.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982

Dervîş el-Hût, Muhammed es-Seyyid, *Esna'l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib*, tahk. Halîl el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1403/1983

Deylemî, Ebû Mansûr Şehrdâr b. Şirveyh, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hutâb*, tahk. es-Sa'idî Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

- Dümeynî, Müsfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkîdi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul 1997.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Nuaym el-İsfahani, Ahmed b. Abdullâh b. İshak, *Hilyetü'l-Evliyâ Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Elbani, Muhammed Nasırüddîn, *-Silsiletü'l-Ehâdîsi'z-Zaife ve'l-Mevzû'a El-Mektebetü'l-İslamiyye*, Beyrut 1977
- el-Yemenî, Muhammed b. Ahmed b. Cârullah es-Sa'dî, *en-Nevâfihu'l-'Atra*, Tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, Beyrut 1414/1993.
- Fetteni, Cemaleddîn Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, *Tezkiretü'l-Mevzû'ât Emin Demc*, Beyrut ty.
- Hakim en-Nisaburi, Ebû Abdullâh İbnü'l-Beyyi Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tahk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- Hatib el-Bagdadi, Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1403.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Mebbe'ü'l-Fevâid*, tahk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İbn Adîy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcanî, tahk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- İbn Arrak, Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kinânî, *Tenzîhü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Şerî'ati'l-Mevzû'a*, Mektebetü'l-Kâhire, Mısır ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim; *el-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1390/1971.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Bülbân* tahk: Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut 1993-1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Teymiye, Ahmed Abdulhalîm b. Teymiye el-Harrânî, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, tahk. Ahmed Abdullah Bâcûr ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, Kahire 1413/1993.
- , *Mecmu'u Fetâvâ*, Tertib: Abdurrahman b. Kasım, ..Mektebetü't Takvâ, ty. yy.; *Minhâcü Sünneti'n-Nebeviyye*, tahk. Muhammed Reşad Salim, Müessesü Kurtuba, yy. 1406.
- , *es-Sârimü'l-Meslûl*, Muhammed Abdullah Ömer el-Halvanî-Muhammed Kebîr Ahmed, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1417
- İbn Tûlûn ed-Dimeşkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *eş-Şezra fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ*, tahk. Kemal b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbnü'd-Deybâ' eş-Şeybânî, Abdurrahmân b. Ali; *Temyîzü't-Tayyîb Mine'l-Habîs*, Dâru Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf*, tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1403/1983,
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahmân b. Ali, *Kitabü'l-Mevzû'ât*; tahk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Dârü'l-Fikr, 1983.
- İrakî, Zeynüddîn Abdurrahman b. el-Huseyn, *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâr* (İhyâ ile birlikte), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Keleş, Ahmet, *Hadîslerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002
- Kudâ'î, Ebu Abdillâh Muhammed b. Seleme b. Cafer, *Müsnedü's-Şihâb*, Beyrut 1986

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahih*, (tahk: M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Polat, Selahattin, *Hadîs Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul ty.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdü'l-Hasene*, tahk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk–Abdulvehhâb Abdullatîf, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1375/1956
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-Leali'l-Masnû'a fi Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1403/1983.
- , *Zeylû'l-Leâli'l-Masnû'a*, tahk.Seyyid Muhammed, el-Matba'u'l-Ulvî, Hindistan 1303 Hindistan (Laknav) 1303.
- , *ed-Dürerü'l-Müntesira fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ*, tahk. Halil el-Mîs, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1404.
- Şevkani, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *el-Fevaidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el Yemani, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire 1960.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Musul 1983; *el-Mu'cemu'l-Vasît*,
- Tarablusî, Muhammed b. Muhammed Hüseyini, *el-Keşfü'l-Îlâhî an Şedidi'd-Da'îf ve'l-Mevzû' ve'l-Vâhî*, tahkik Muhammed Mahmud Ahmed Bekkar. Mektebetü't-Talibi'l-Camii, Mekke1987/1408.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ukayli, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Haddad, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Zebidî, Abdurrahman b.Ali b. Muhammed, *Temyüzü't-Tayyib mine'l-Habîs*, Dâru'l-Kütübi'l Arabî, Beyrut ty.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah (745/794); *et-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra*, tahk. Mustafa Abdülkâdir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.

-----, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000.

**ZERKEŞİ'NİN KAYNAKLARI**  
**-el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-**

Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

*Rahmet-i Rahmân'a gark olması niyazıyla*  
*Cârullah ez-Zemahşerî'ye*

**Giriş**

Hicrî VIII. asır Mısır muhitinde yaşamış Türk asıllı bir İslam alimi olan Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, klasik “Tefsir Usûlü” ve “Ulûmü'l-Kur'ân” literatüründeki en önemli birkaç eserden biridir. Hatta denilebilir ki *el-Burhân*, Kur'an ilimleriyle ilgili hemen her konunun etraflı bir şekilde işlendiği en eski eserdir. Gerçi Ehl-i Sünnet mezhebinin teşekkülüne önemli katkılarda bulunan Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) hicrî III. asırda, yani Zerkeşî'den tam beş asır önce bu sahaya ilgili bir eser te'lif etmiştir. Ancak Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân ve Me'ânihi* isimli bu eseri<sup>1</sup> Ulûmü'l-Kur'ân alanında yazılmış ilk eser olmakla birlikte halku'l-Kur'ân, muhkem-müteşabih, nâsîh-mensûh, Kur'an'ın faziletleri ve üslubu gibi birkaç

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. ozturk65@yahoo.com

<sup>1</sup> Bu eser müellifin *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu* başlıklı eseriyle birlikte *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir (nşr. Hüseyin Kuvvetli, Mısır 1978).

konuyla sınırlı bir muhtevaya sahiptir. Hicrî IV. asrın başlarında vefat eden mütercim ve edip Ebû Bekr Muhammed b. Halef İbnü'l-Merzûbân el-Muhavvelî'nin (ö. 309/921) yirmi yedi cüzden oluştuğu kaydedilen *el-Hâvî fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri<sup>2</sup> ise muhteva itibariyle maalesef meçhulümüzdür.

Öte yandan hicrî V. asrın ilk yarısında vefat eden Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Saîd el-Havfî'nin (ö. 430/1038) on ciltlik eseri, müstakil bir Kur'an tefsiridir. Nitekim, ağırlıklı olarak Kur'an'ın i'râbıyla ilgili izahlar içeren bu eserin ismi Zerkeşî ve Kâtib Çelebi gibi bazı müelliflerce *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiştir.<sup>3</sup> Bu durumda Havfî'nin tefsirinin "Ulûmü'l-Kur'ân" ıstılahına kaynaklık eden ilk ya da en eski eser olduğuna ilişkin tespit yanlış veya en azından tartışmaya açık gözükmemektedir.<sup>4</sup>

İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/935) nispet edilen ve sonraki dönemlerde *el-Hâzin* veya *el-Muhtezin* diye meşhur olan *Tefsîrü'l-Kur'ân ve'r-Red 'alâ men Hâlefe'l-Beyân min Ehli'l-İfk ve'l-Bühtân* adlı eser ise, isminden de anlaşılacağı gibi yine müstakil bir Kur'an tefsiridir. Eş'arî bu tefsiri, Basra Mu'tezilesine mensup hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/915) Kur'an yorumlarına reddiye olarak yazmıştır.<sup>5</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân konusunda Zerkeşî'nin yaşadığı hicrî VIII. asırdan önceki dönemlerde telif edilmiş eserler arasında Ebü'l-Kâsım Rağîb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *Câmiu't-Tefsîr* adlı eserinin mukaddimesi ile Endülüslü müfessir İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz* veya kısaca *el-Vecîz* adlı tefsirinin

---

<sup>2</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 183.

<sup>3</sup> Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., I. 301; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Funûn*, nşr. Rifat Bilge - Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, I. 242.

<sup>4</sup> Bu tespit ve anılan eserin içeriği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 34-35.

<sup>5</sup> Kaç cilt olduğuna dair çok abartılı rakamlar verilen bu tefsir hakkında geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr. Adnân Zerkûr, Kahire 1969, s. 33-34 (Nâşirin mukaddimesi).



mukaddimesi<sup>6</sup> gerçekten kayda değer niteliktedir. Ne var ki, bu iki mukaddimenin muhtevası da oldukça sınırlıdır.

Bilebildiğimiz kadarıyla, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına sebkât eden en kapsamlı eser, İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî alim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Fünûnu'l-Efnân fi 'Uyûni 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Kısmen sistematik bir çalışma sayılabilecek bu eser, müellif İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* adlı tefsirinden sonra kaleme alınmış olup Ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili otuzu aşkın konudan oluşmaktadır.<sup>7</sup> İbnü'l-Cevzî'nin diğer eserlerinde geniş şekilde ele aldığı konuların özetini içeren *Fünûnü'l-Efnân*, özellikle genel muhteva yönünden Zerkeşî'ye kaynak teşkil etmiştir. Gerçi Zerkeşî *el-Burhân*'da İbnü'l-Cevzî'nin bu eserine sadece birkaç kez atıfta bulunmuştur.<sup>8</sup> Ancak, her iki eser muhteva açısından mukayese edildiğinde, Zerkeşî'nin gerek konu seçiminde gerekse ele aldığı konuları işleyiş biçiminde İbnü'l-Cevzî'den epeyce yararlanmış olduğu fark edilmektedir.<sup>9</sup>

### I. el-Burhân'ın Genel Özellikleri

Zerkeşî, M. Ebü'l-Fazl İbrâhim'in tahkikiyle dört cilt hâlinde neşredilen (Kahire 1376) bu eserini, kendisinden önceki alimlerin (mütেকaddimûn) hadis ilmüne dair yazdıkları eserler gibi Kur'an ilimlerinin çeşitli dallarını kapsayan bir eser yazmadıklarından bahisle Tefsir Usûlü'ndeki boşluğu doldurmak maksadıyla

<sup>6</sup> Müsteşrik Arthur Jeffery, bu mukaddimeyi müellifi bilinmeyen *el-Mebânî li Nazmi'l-Me'ânî* adlı bir başka eserin mukaddimesiyle birlikte *Mukaddimetân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1954). Ancak Jeffery, mukaddimenin pek çok yerini tahrif ettiği ve önemli hatalar yaptığı gerekçesiyle birçok ilimi adamının tenkidine maruz kalmıştır. Eser, Abdullah İsmâil es-Sâvî'nin tashihleriyle yeniden basılmıştır (Kahire 1392/1972). Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 339.

<sup>7</sup> Bu eser ilk olarak Ahmed eş-Şerkâvî ve İkbâl el-Merrâküşî (Dârülbeyzâ 1970) tarafından neşredilmiştir. Daha sonra ise Hasan Ziyâeddîn İtr (Beyrut 1408/1987), *Fünûnü'l-Efnân fi 'Acâibi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla Reşid Abdurrahmân el-Ubeydî (Bağdat 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır. Abdülfettâh Saîd Âşûr'un *'Acâibü 'Ulûmi'l-Kur'ân* başlığıyla yayımladığı kitap (Kahire 1407/1986) ise bazı küçük farklılıklar dışında *Fünûnü'l-Efnân*'ın aynısıdır. Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 548.

<sup>8</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 92, II. 37.

<sup>9</sup> Mukayese için bkz. Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 27-28, 36-37.

kaleme aldığı belirtilmiştir. Kur'an'ın anlam inceliklerini kavramada müfessire yardımcı olacağını düşündüğü eserini “nev” adını verdiği kırk yedi bölüme ayıran ve bu bölümlere konu teşkil eden ilim dallarından her birini derinliğine incelemeye ömrün kifayet etmeyeceğini söyleyen Zerkeşi esbâb-ı nüzûl, tenâsübü'l-ây ve's-suver, fevâsilü'l-âyât, vücûh ve nezâir, müteşâbihât, mübhemât, fevâtihu's-suver, havâtimü's-suver, mekkî-medenî, nâsih-mensuh, garîbü'l-Kur'ân, fezâilü'l-Kur'ân, ahkâmü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mütevatir ve şâz kıratlar, kıraatlerin tevcihî, resmü'l-mushaf, vakf ve ibtidâ, Kur'an'ın tivalet âdâbı ve keyfiyeti, Kur'an'ın inzal keyfiyeti, Kur'an'ın sahabe tarafından cem'i ve hızzedilmesi, Kur'an'da hitap türleri, tefsir-te'vil, tefsirde takip edilecek yöntem gibi önemli konuları müstakil bölümler hâlinde işlemiştir.

Kırk üçüncü nev'den itibaren Kur'an dilinin edebî yönüyle ilgili olarak hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve istiare gibi konuların yanı sıra ayetlerdeki tekrar, hazf, tağlîb siygası vb. dil ve üslup özellikleri hakkında da çok geniş malumat aktarılmış, eserin 450 kûsur sayfalık son cildi ise Kur'an'daki birtakım harfler ve edatların anlam ve fonksiyonlarına ilişkin nahvî izahlara tahsis edilmiştir. Genellikle her konunun giriş kısmında daha önce aynı konuda telif edilmiş önemli eserleri zikreden müellif, sık sık “fasıl”, “fâide” (fevâid), “tenbîh” ve “mesele” gibi alt başlıklar koymuştur. Ancak, bunların çoğunda konu adı belirtilmediği için, nâşir M. Ebü'l-Fazl İbrâhim köşeli parantez içinde verdiği başlıklarla bu eksiği gidermeye çalışmıştır.<sup>10</sup>

Müteahhir dönemlere ait eserler arasında özellikle Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı meşhur eserine büyük ölçüde kaynaklık etmiş olmasına rağmen her nedense geçmiş dönemlerde araştırmacıların çok fazla ilgisini çekmeyen *el-Burhân*'ın müellife ait mukaddimesinde insan idrakinin Kur'an'ın anlamlarını tüketemeyeceğine dikkat çekildikten sonra ilâhî kelâmın içerdiği ilimlerin sonsuzluğuna özel bir vurgu yapılmıştır. Zerkeşi Kur'an ve Ulûmü'l-Kur'ân'ın sonsuz bir anlam deryası olduğuna ilişkin fikrini, fikhî mezhebinin

---

<sup>10</sup> Suat Yıldırım, “el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1992, VI. 434.

imamı olan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi‘î’den (ö. 204/819) naklettiği muhtelif sözlerle teyit etmiş, yine bu münasebetle, Abdullah İbn Mes‘ûd’a isnat edilen, “İlim isteyen kişi Kur’an’ı incelesin. Çünkü geçmiş ve gelecekle ilgili bilgilerin tümü onda mevcuttur” şeklindeki sözün yanı sıra Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ve Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi meşhur mutasavvıflardan da benzer içerikte sözler nakletmiştir.<sup>11</sup>

Bu nakillerin ışığında denebilir ki Zerkeşî’nin, “Ulûmü’l-Kur’ân sınırsız, Kur’an’ın anlamları sonsuzdur” şeklindeki düşüncesi, esas itibariyle İmam eş-Şâfi‘î’nin, “Ümmetin söylediklerinin tamamı sünnetin şerhidir. Sünnetin tamamı da Kur’an’ın şerhidir. Kur’an’ın tamamı ise Yüce Allah’ın güzel isim ve sıfatlarının şerhidir”<sup>12</sup> tezine dayanmaktadır. Özetle Zerkeşî, Kur’an’ın mahiyeti hususunda bir bakıma ehl-i irfan (Şîler ve suffiler) gibi düşünmüş, tefsirde yöntem konusunda ise ehl-i beyâna (fıkıhçılar ve usûlcüler) özgü bir anlayış ortaya koymuştur. Diğer bir deyişle, müellif *el-Burhân*’a sûfilerin Kur’an anlayışını anımsatan bir giriş yapmış, eserde yer alan diğer bütün bölümlerin muhtevasını ise, nassın tefsir ve tatbikinde dilbilimsel kural ve kaideleri esas ittihaz eden ehl-i beyana mahsus bir anlayış temelinde oluşturmuş ve böylece, sonsuz bir anlam ve ilim deryası olarak gördüğü Kur’an metnini anlamının usûlünü yazmaya muvaffak olmuştur..!

## II. Temel Kaynakları

Zerkeşî, *el-Burhân*’da Tefsir ve Ulûmü’l-Kur’ân’ın muhtelif dallarına ait müstakil eserler başta olmak üzere nahiv, belâgat, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe gibi alanlarla ilgili 300’den fazla kitaptan istifade etmiştir. Zerkeşî, görüş ve yorumlarından istifade ettiği alimlerin eserlerini yer yer zikretmiş olmakla birlikte, çoğu zaman sadece müelliflerin ismini vermekle yetinmiştir. Kimi zaman da, “üstatlarımızdan biri (veya bir kısmı) dedi ki” (*kâle ba‘du meşâyihinâ*)

---

<sup>11</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 6-9.

<sup>12</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 6.

veya “(mezhebî) taraftarlarımız” (*kâle ashâbunâ*) şeklinde görüşler aktarmış;<sup>13</sup> bu arada, muhtemelen kendilerine özel bir saygı ve sevgi beslediği İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr (ö. 708/1308)<sup>14</sup> ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi bazı alimleri “şeyh” ve/veya “üstâz” lakabıyla anmıştır.

Öte yandan birçok alimin birden fazla eserini kullanan ve bu eserleri kısa adlarıyla tasrih eden Zerkeşî, kimi zaman da istifade ettiği kaynağın ne ismini ne de müellifini zikretmiştir. Mesela, eserin ikinci cildinde yer alan “Tefsirdeki En Güzel Yöntemin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Olduğuna Dair” şeklindeki başlık altında verilen bilgiler aslında İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mukaddimetü't-Tefsîr* (*Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*) adlı meşhur risalesinden özetlenmiş olmasına rağmen bu konuda kaynak belirtilmeyip sadece “kîle” demekle iktifa edilmiştir.<sup>15</sup> Keza müellif, esbâb-ı nüzulle ilgili muhtelif rivayetleri büyük olasılıkla İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirinden aktarmış olmasına rağmen her nedense bu konuda da kaynak gösterme ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak bu durum bir istisna sayılmalıdır. Çünkü Zerkeşî, görüşlerinden istifade ettiği alimlerin isimlerini umumiyetle tasrih etmiş ve böylece birçok İslam aliminde pek rastlamadığımız bir ilmî hassasiyet ve titizlik örneği sergilemiştir.

#### A. Klasik Tefsir Kaynakları

Zerkeşî *el-Burhân*'da kendi döneminde mevcut olan tefsir kitaplarının hemen hepsini kullanmıştır. Ancak bu kitaplardan bir kısmına sadece birkaç kez atıfta bulunmuş, bir kısmına ise sıkça başvurmuştur. Eserinde özellikle *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbü'l-Kur'ân* türü filolojik tefsirlerden -ki bu eserler “Ulumü'l-Kur'an Kaynakları” başlığı altında ayrıca zikredilecektir- istifade ettiği dikkati çeken Zerkeşî'nin sıkça nakilde bulunduğu müfessirler şunlardır:

---

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 37, 126, 456.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 35, 112, 258; II. 449; III. 334; IV. 151, 203, 422.

<sup>15</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 175-176. Krş. Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr* [*Mecmû'u Fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII. 363-364.

### 1. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da zikrettiği kaynak eserlerin başında Mu'tezilî müfessir Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâiki' Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil (el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil)* adlı tefsiri gelmektedir. Eş'arî kelâmcısı ve Şâfi'î fakihi Ebü's-Senâ Şemsuddîn el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) göre bu tefsirin ana kaynağı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh* adlı eseridir.<sup>16</sup> Memlûklular dönemi tarihçisi İbn Tağrıberdî'ye (ö. 874/1470) göre ise *el-Keşşâf*'taki tefsir yönteminin ana kaynağı, bir başka Mu'tezilî müfessir Ebü'l-Hasen er-Rummânî'dir (ö. 384/994).<sup>17</sup>

Dil ve edebiyat kaynakları arasında Sibeveyhi'nin (ö. 180/796[?]) *el-Kitâb*'ı, Müberred'in (ö. 285/898) *el-Kâmil*'i, Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *Kitâbü'l-Hücc*'si ile *Kitâbü'l-Halebiyyât*'ı, Câhiz'in (ö. 285/869) *Kitâbü'l-Hayevân*'ı, Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) *el-Hamâse*'si (*el-Hamâsetü'l-Kübrâ*) gibi çok önemli eserlerin yer aldığı *el-Keşşâf* tefsiri, ayetlerin lugat, nahiv ve belâgat ilkeleri dikkate alınarak yorumlanması, Kur'an'ın i'câz yönlerinin, özellikle edebî üslubu ve nazım güzelliğinin ortaya konulması gibi nitelikleri sebebiyle çok beğenilmiş ve telif edildiği günden itibaren hemen bütün müfessirler tarafından temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Zerkeşî de bilhassa Kur'an'ın dil ve üslup özellikleriyle ilgili konuların tümünde Zemahşerî'nin görüş ve yorumlarından istifade etmiş, hatta *el-Burhân*'ın son üç cildinin hemen her sayfasında, bazen birkaç kez olmak üzere Zemahşerî'nin ismini zikretmiştir. Zerkeşî, kimi zaman *Sâhibü'l-Keşşâf*<sup>18</sup> diye andığı

<sup>16</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II. 1482. Ebü's-Senâ Şemsuddîn el-İsfahânî, büyük ölçüde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı ansiklopedik tefsirinden istifade ederek *Envârü'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fi Tefsiri'l-Kur'âniyye* adlı bir tefsir yazmıştır. Muhsin Demirci, adı geçen müfessirin tefsir anlayışı üzerine "Ebü's-Senâ Ahmed b. Abdirrahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu" konulu bir doktora tezi (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1987) hazırlamıştır.

<sup>17</sup> Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, IV. 168.

<sup>18</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 225, 240, 462; III. 182, 278, 304; IV. 93, 177.

Zemahşerî'nin Halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılmışlığı) gibi bazı konulardaki Mu'tezilî görüşlerini eleştirmiş olmakla birlikte,<sup>19</sup> kâhîr ekseriyette onun görüşlerini tasvip etmiştir. Hülâsa, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* adlı gramer kitabı ile Arap dilinin en büyük mecaz sözlüğü olan *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserine de birkaç kez atıfta bulunan Zerkeşî'nin<sup>20</sup> *el-Burhan*'daki en temel başvuru kaynağı *el-Keşşâf* tır.<sup>21</sup>

## 2. İbn Atıyye

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'daki en önemli ikinci tefsir kaynağı, -Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796[?]) Arap dili gramerine dair *el-Kitâb*'ı ile Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) filolojik tefsirleri hariç tutulmak kaydıyla- Endülüslü müfessir Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eseridir. İbn Teymiyye'nin, hadisleri kullanma ve bidatlardan kaçınma bakımından Zemahşerî'nin tefsirinden daha makbul addettiği bu tefsir, literatürde *el-Vecîz* veya *el-Câmiu'l-Muharrerü's-Sahîhu'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* ismiyle de anılmaktadır. Zerkeşî bu eserden nakilde bulunurken çok kere sadece İbn Atıyye'nin ismini zikretmekle yetinmiş,<sup>22</sup> bazı kere ise tefsirin

---

<sup>19</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 131, 393.

<sup>20</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 405, 420; IV. 140, 230, 259, 307, 351.

<sup>21</sup> Zemahşerî'ye yapılan atıflar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 13, 38, 49, 63, 72, 124, 165, 166, 174, 186, 265, 267, 286, 289, 298, 301, 304, 306, 311, 317, 321, 347, 356, 432, 467, 488, 490; II. 59, 229, 238, 240, 268, 282, 295, 306, 309, 310, 317, 319, 322, 323, 324, 326, 328, 333, 336, 339, 345, 350, 351, 364, 368, 371, 379, 388, 394, 398, 405, 408, 412, 415, 416, 417, 420, 423, 424, 425, 430, 431, 434, 446, 448, 450, 452, 454, 461, 462, 464, 465, 467, 472, 474, 482, 493, 494, 500, 503, 505, 507, 509, 510; III. 9, 11, 12, 20, 25, 34, 35, 48, 50, 51, 61, 63, 64, 74, 86, 88, 89, 106, 108, 109, 118, 126, 127, 146, 154, 166, 168, 172, 177, 179, 181, 185, 188, 189, 200, 201, 205, 210, 220, 224, 237, 248, 260, 261, 262, 273, 277, 279, 287, 291, 306, 307, 310, 311, 312, 320, 328, 329, 341, 342, 351, 358, 362, 365, 375, 390, 403, 419, 424, 440, 449, 467, 476, 477; IV. 11, 19, 20, 30, 35, 38, 46, 49, 91, 92, 101, 109, 110, 111, 112, 114, 122, 131, 140, 142, 169, 186, 191, 197, 205, 218, 228, 251, 263, 267, 276, 278, 280, 281, 282, 289, 297, 307, 308, 323, 328, 336, 340, 343, 347, 352, 354, 360, 362, 368, 369, 370, 382, 385, 392, 412, 440.

<sup>22</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 216, 257, 258, 269, 489; II. 240, 244, 247, 251, 264, 288, 339, 345, 459; III. 103, 123, 191, 239, 344, 349; 13, 24, 112, 254, 263.

ismini tasrih etmiştir.<sup>23</sup> Zerkeşî ayrıca *ahruf-i seb'a* ve Kur'an'ın i'câz vecihleriyle ilgili konularda *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in mukaddimesine de birkaç kez atıfta bulunmuştur.<sup>24</sup>

### 3. Ebû Hayyân el-Endelüsî

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da kullandığı önemli tefsir kaynaklardan biri de Endülüslü müfessir ve dil bilgini Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* adlı nahvî-edebî tefsiridir. Bu tefsirin yazım aşamasında İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1299) 100 cüzlük olduğu belirtilen *et-Tahrîr ve't-Tahbîr li Akvâli Eimmeti't-Tefsîr* adlı eserinden çok faydalanan Ebû Hayyân, nahiv ve belâgat konularında da sık sık Zemahşerî ile İbn Atıyye'den nakillerde bulunmuştur. Zerkeşî, Kur'an'ın daha ziyade fesahat ve belâgatı ile kelimelerin i'râbı üzerinde durulmuş olması hasebiyle nahvî-edebî bir tefsir olarak nitelendirilen *el-Bahru'l-Muhît*'ten çok çeşitli konularda alıntılar yapmıştır. Ebû Hayyân'a ait görüş ve yorumları çoğu zaman “Şeyh Ebû Hayyân” veya “Ebû Hayyân” diye,<sup>25</sup> bazen de “Esîrüddîn” lakabıyla<sup>26</sup> zikretmek suretiyle aktaran Zerkeşî, temelde *el-Bahru'l-Muhît*'ten istifade etmiş olmakla birlikte, nadiren Ebû Hayyân'ın *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi't-Teshîl* ve *Tezkiratü'n-Nuhât* gibi eserlerini de zikretmiştir.<sup>27</sup> Bu iki eserden ilki, İbn Mâlik *et-Tâî*'nin (ö. 672/1274) sarf ve nahve dair *Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmilü'l-Mekâsîd* adlı eserinin on cilt hâlinde yapılmış şerhidir. İkincisi ise gramere dair dört ciltlik bir eser olup günümüze sadece ikinci cüzü ulaşmış ve bu cüz Afif Abdurrahmân'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986).

<sup>23</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 8, 63, 301; II. 32, 58, 97, 101, 159; IV. 60, 61, 117, 122, 137, 218.

<sup>24</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 216; II. 97, 98. Krş. İbn Atıyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mukaddimetân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* içinde], nşr. A. Jeffery, Kahire 1954, s. 241, 266, 278-280.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 35, 301; II. 171, 324, 332, 452; III. 61, 125, 175, 181, 237, 383; IV. 75, 234, 369, 382, 429.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 465; III. 220, 383; IV. 108, 168, 191, 263, 274, 321, 338, 440.

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 171; IV. 188.

#### 4. İzzeddîn İbn Abdisselâm

Zerkeşî'nin bir diğer önemli tefsir kaynağı da ünlü Şâfi'î fakihi Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'dır (ö. 660/1262). Zerkeşî çok kere "şeyh" unvanıyla andığı İzz b. Abdisselâm'dan, ayetler ve sureler arasındaki münasebet, fevâsilü'l-âyât, vakf ve ibtidâ, Kur'an'ı okuma ve dinleme âdâbı, fezâilü'l-Kur'ân, ahkâmü'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân, Kur'an'da mecaz, kinaye, ta'riz, tekrar vb. konularda nakilde bulunmuştur.<sup>28</sup>

Zerkeşî, İzz b. Abdisselâm'ın birden fazla eserinden faydalanmıştır. Bu eserler arasında kavâid literatürünün günümüze ulaşan ilk örneklerinden biri olan *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm (el-Kavâidü'l-Kübrâ)* adlı eserine, Kur'an'ı okuma ve dinleme âdâbıyla ilgili konularda atıfta bulunmuştur.<sup>29</sup> Kur'an'daki ahkam ayetlerin sayısı ve tasnifi konusunda doyurucu bilgi isteyenlere İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh usulüne dair *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* adlı eserini okumalarını tavsiye eden Zerkeşî,<sup>30</sup> Kur'an'ın dil ve üslup özellikleriyle ilgili bölümlerde ise, anılan alimin *el-Emâlî (el-Fevâid fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, Mesâil ve Ecvibe)* adlı eserini referans göstermiştir.<sup>31</sup>

İzz b. Abdisselâm'ın özellikle Kur'an'daki mecaz, kinaye ve ta'riz gibi konularda Zerkeşî'ye kaynaklık eden bir diğer eseri ise, *el-İşâre ile'l-Îcâz fî ba'di Envâi'l-Mecâz (Mecâzü'l-Kur'ân)* adını taşımaktadır. Bu eser Kur'an'ın icâzıyla ilgili bir eser olup çağdaş araştırmacılar tarafından Kur'an nazmını fikhî bir yaklaşımla ele almanın güzel bir örneği olarak gösterilmiştir. Suyûtî'nin *Mecâzü'l-Fürsân ilâ Mecâzi'l-Kur'ân* adıyla ihtisar ettiği söylenen bu eserin birkaç baskısı yapılmış (İstanbul 1313, Beyrut 1987) olup eserin sure tertibine göre hazf örnekleri

---

<sup>28</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 37, 88, 345, 439, 463, 475, 476, 481; II. 4, 14, 65, 122, 255, 262, 289, 290, 301, 462, 482, 496; III. 12, 39, 56, 241, 252, 405, 415; IV. 5, 40, 144, 297, 346.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 475-476.

<sup>30</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 4. İzz b. Abdisselâm'ın bu eseri Rıdvân Muhtâr tarafından neşredilmiştir (Mekke 1404/1984; Beyrut 1987).

<sup>31</sup> Bu eserin ilk bölümü Rıdvân Ali en-Nedevî tarafından *Fevâid fî Müşkili'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir (Küveyt 1967; Kahire 1982).



ve makâsîd kısmı hariç tutularak mecaz ve türlerini ele alan kısmı *Mecâzü'l-Kur'ân* adıyla Muhammed Mustafa b. Hâc tarafından yayımlanmıştır (Trablus 1413/1992).

Zerkeşî, İzz b. Abdisselâm'ın tefsirinden de istifade etmiştir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli bu tefsir Kur'an'ın tüm surelerini kapsayan bir eser olup yurt içi ve yurtdışındaki çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur.<sup>32</sup> Abdullah İbrahim el-Vüheybî, tipik bir dirayet tefsiri olan bu eser üzerine “el-İzz b. Abdisselâm: Hayâtuhû ve Âsârühû ve Menhecühû fi't-Tefsîr” adlı bir çalışma yapmıştır.<sup>33</sup> Zerkeşî muhtemelen İzz b. Abdisselâm'ın *İhtisâru Tefsîri'l-Mâverdi* adlı eserini de kullanmıştır. Bu eser daha ziyade *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* gibi eserleriyle tanınan Ebü'l-Hasen el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsirinin ihtisarıdır.

### 5. Râğîb el-İsfahânî

Zerkeşî'nin en önemli referans mercilerinden biri olan Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râğîb el-İsfahânî, İslam tefsir tarihindeki seçkin şahsiyetlerden biri olmasına rağmen hayatı hakkındaki bilgiler maalesef yok denecek kadar azdır.<sup>34</sup> Râğîb el-İsfahânî, dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan İsfahan'da dünyaya gelmiş ve muhtemelen 502/1108 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Bu eserin bir nüshası Katar kütüphanesi 25/723 numarada, diğer iki el yazma nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa 115 ve Kılıç Ali Paşa 43 numarada kayıtlıdır.

<sup>33</sup> Fârûk Abdülmü'tî, *el-İzz b. Abdisselâm*, Beyrut 1993, s. 35-36.

<sup>34</sup> Râğîb el-İsfahânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1981-85, XVIII. 120-121; Selâhaddin Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, XIII. 45; Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fî Terâcimi E'immeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, nşr. Muhammed el-Mısrî, Dimaşk 1972 / Küveyt 1987, s. 69; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zimûn*, I. 36; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, Tahran 1948, s. 249-256; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1986, VI. 160-162.

<sup>35</sup> Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, VI. 160.

Tabakât kitaplarında Râğıb el-İsfahânî'nin biyografisine dair hemen hiçbir bilgi olmamakla birlikte, ilmî ve ahlâkî şahsiyeti hakkında pek çok müspet değerlendirme yer almaktadır. Zehebi'nin (ö. 748/1348) belirttiğine göre Râğıb el-İsfahânî, yetkin bir ilim adamı, çok iyi bir araştırmacı ve kelâmcıların en parlak simalarından biridir.<sup>36</sup> Beyhakî'ye (ö. 565/1169) göre ise, Râğıb şeriatla hikmeti telif etmeyi başaran İslam bilgelerinden (hukemâ-i İslâm) biri olup mâkûlat alanında söz söyleyecek kudrete sahiptir.<sup>37</sup> Kısaca, Râğıb el-İsfahânî, Şîî alim Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) ifadesiyle, özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında uzman olup şiir, ahlak, felsefe, kelâm ve ilimler tarihi (ulûm-i evâil) vb. alanlarda da söz sahibi idi.<sup>38</sup>

Zerkeşi, İslam tefsir tarihindeki büyük alimlerden biri olan Râğıb el-İsfahânî'nin tefsirinden epeyce faydalanmıştır.<sup>39</sup> Beyzâvî tefsirinin kaynakları arasında yer alan bu eser genellikle *Câmiu't-Tefsîr* diye isimlendirilmektedir. Ancak bu isimlendirme yanlıştır. Çünkü bizzat müellif, *Hallü Müşteşâbihâti'l-Kur'ân* adlı eserinde bu tefsirin ismini *Câmiu't-Tefsîr* şeklinde kaydetmiştir. Bu eser Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1288) temel kaynaklarından biri olmasının yanında tefsir usûlüyle ilgili konuları içeren son derece güzel bir mukaddimeye sahip olup ilk defa Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin* adlı eserinin zeylinde basılmış (Mısır 1329), daha sonra ise Ahmed Hasan Ferhad tarafından tahkik edilerek *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefsîr* adıyla neşredilmiştir (Küveyt 1984).

---

<sup>36</sup> Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 120.

<sup>37</sup> Ebü'l-Hasen Zâhirüddîn el-Beyhakî, *Târihu Hükemâi'l-İslâm (Tetimmetü Sivâni'l-Hikme)*, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dimaşk 1946, s. 112.

<sup>38</sup> Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, s. 238 vd.

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 126, 277, 291, 299; II. 74, 148, 149, 164, 172, 224, 227, 326, 330, 395, 473; III. 116, 148, 339, 345, 453; IV. 18, 97, 112, 157, 167, 318, 326, 330, 340, 341, 343, 353, 393, 403, 428.

Zerkeşî'nin Râğıb el-İsfahânî'ye ait olan bir diğer önemli referans kaynağı da *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* adlı eserdir.<sup>40</sup> Literatürde *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* veya kısaca *Müfredâtü Râğıb* diye de anılan bu eser, Râğıb el-İsfahânî'nin baş yapıtı olarak nitelendirilebilir. Nitekim, Ömer Nasuhi Bilmen'in, "Râğıb-ı İsfahânî *Müfredât-ı Râğıb* unvanlı eseriyle de müfessirlere büyük bir hizmette bulunmuştur. Bu eser, Kur'ân-ı Kerîm'in elfâz-ı mübârekesini tahlîl ve tavzîh eder. Bunların müştakkâtını, lügavî ma'nâlarıyla mecâzî ve kinâî ma'nâlarını ve aralarındaki münasebetleri gösterir. Mühim bir felsefe-i lugat unvânına lâayk olan bu eser, tefsîr ile iştilal eden her zât için büyük bir rehberdir."<sup>41</sup> diye övdüğü *Müfredât*, geçmiş asırlarda birçok alimin de hüsn-i kabulüne mazhar olmuştur. Mesela Zerkeşî'ye göre bu eser *Gârîbü'l-Kur'ân* konusunda yazılan kitapların en güzelidir.<sup>42</sup> Zerkeşî'nin bu kanaatine Suyûtî de iştilak etmiştir.<sup>43</sup> Diğer taraftan, Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *Müfredât*'tan "eşsiz bir eser" diye söz etmiş,<sup>44</sup> Kâtib Çelebi ise bu yöndeki kanaatini, "şer'î ilimlerin tümü için faydalı bir eser" diye dile getirmiştir.<sup>45</sup>

## 6. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî

Zerkeşî'nin daha ziyade *el-Basît* adlı kapsamlı tefsirinden faydalandığı Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Neysâbü'rî (ö. 468/1076) tefsir alanında, yaşadığı dönemin en yetkin bilgini kabul edilmiştir. Ebü İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035) ile bir arada bulunmuş; ayrıca Ebü'l-Hasen el-Kuhunduzî'den Arapça, Ebü'l-Fazl el-Arûzî'den de lugat dersleri almıştır. İlminin yanı sıra üstün ahlak ve faziletiyle ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün takdirini kazanmıştır. Vâhidî, Zerkeşî'nin çokça istifade ettiği *el-Basît*'in dışında *el-Vasît* ve *el-Vecîz*

<sup>40</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 291; II. 172, 330; IV. 330. Zerkeşî, Râğıb el-İsfahânî'nin ahlakla ilgili *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Seria* adlı eserini de bir kez zikretmiştir. Bkz. *el-Burhân*, III. 345.

<sup>41</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, I. 442.

<sup>42</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 291.

<sup>43</sup> Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trz., I. 149.

<sup>44</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 69.

<sup>45</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II. 1773.

isimli iki tefsir daha yazmış ve bu üç tefsirin ismi Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ilham kaynağı olmuştur. Vâhidî ayrıca *Esbâbü'n-Nüzûl*, *Nefyü't-Tahrîf 'ani'l-Kur'ân*, *Kitâbü Tefsîri'n-Nebî*, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ (et-Tahbîr)*, *Kitâbü'd-Da'avât*, *el-İğrâb fi'l-Î'râb* ve *Şerhu Dîvâni Mütenebbî* gibi eserler de vermiştir.<sup>46</sup>

### 7. Fahreddîn er-Râzî

Zerkeşi'nin kayda değer tefsir kaynakları arasında yer alan Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210) VI. (XII.) yüzyılın en büyük İslam düşünürlerinden biri olup kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimleriyle ilgili eserler vermiş çok yönlü bir alimdir.<sup>47</sup> Dinî ilimler içinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâm ilimleridir. *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* isimli hacimli tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kur'an'ı yorumlarken döneminde mevcut olan bütün ilimlerden faydalanmış ve bu yüzden ilmî tefsir ekolünün öncüleri arasında sayılmıştır. Râzî'nin tefsirde Kur'an'la doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi kurulabilecek hemen her konuya temas etmiş olması, İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi bazı alimleri, "Onun tefsiri, tefsirden başka her şeyi içerir" şeklinde bir eleştiri yapmaya sevk etmiştir.<sup>48</sup>

Zerkeşi, çok sık olmamakla birlikte, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*'i,<sup>49</sup> İbnü'l-Müneyyir'in (ö.

---

<sup>46</sup> Vâhidî'nin hayatı için bkz. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessîrin*, Beyrut trz., I. 394-95. Zerkeşi'nin Vâhidî'ye atıfları için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 13, 22, 171, 267, 278, 291, 432; II. 39, 41, 147, 170, 171, 278, 288, 409, 435, 455, 506; III. 161, 174, 175, 187, 206, 211, 276, 277, 279, 370, 474; IV. 183, 338, 390.

<sup>47</sup> Zerkeşi'nin Râzî'ye atıfları için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 13, 35, 36, 112, 126, 173-175, 191, 444, 491; II. 98, 224, 266, 378, 399; III. 12, 22, 73, 115, 277, 434, 452; IV. 56, 71, 89, 141, 366.

<sup>48</sup> Râzî'nin tefsiri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II. 237-294.

<sup>49</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I.33, 348, 330, 444, 476; II. 64, 68, 89, 150; III. 182, 361, 363, 367; IV. 182, 394, 420, 439.

683/1284) *el-Bahru'l-Kebîr fî Bahsi (Nühâbi)'t-Tefsîr'*,<sup>50</sup> İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiu'l-Beyân'*,<sup>51</sup> Ebû'l-Hasen el-Mâverî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn'u*,<sup>52</sup> Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Envârü'l-Fecr'i* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân'*,<sup>53</sup> Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) Osmanlı medreselerinde en çok okutulan tefsirler arasında yer alan *Telhîsü Tebsıratı'l-Mütezekkır ve Tezkireti'l-Mütebasır (el-Telhîs fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz)*,<sup>54</sup> Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'*,<sup>55</sup> Endülüslü müfessir Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048[?]) *et-Taşîlü'l-Câmi' li 'Ulûmi't-Tenzil'*,<sup>56</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Saîd el-Havfî'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân'*,<sup>57</sup> Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân'*,<sup>58</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Tefsîrü'l-Kur'ân'*,<sup>59</sup> Endülüslü mutasavvıf müfessir İbn Berrecân'ın (ö. 516/1142) *el-İrşâd fî Tefsîri'l-Kur'ân'*,<sup>60</sup> Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) *Câmiu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzil'*<sup>61</sup> gibi tefsirler ile Ebû Abdillâh el-Huveyyî

<sup>50</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 86, 267, 442; II. 57, 58; III. 16, 278, 279, 400, 413; IV. 11, 72.

<sup>51</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 18, 19, 213, 214, 220, 223, 287, 289, 290; II. 60, 157, 159, 505; III. 242, 279; IV. 270.

<sup>52</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 187, 188, 217, 229, 242, 244, 245, 246; II. 162; III. 266; IV. 39.

<sup>53</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 16, 26, 36, 212, 213, 268, 439, 442, 490; II. 3, 28, 35, 40, 41, 90; III. 25 İbnü'l-Arabî, günümüze ulaşan çeşitli eserlerinde *Envârü'l-Fecr* adlı eserinin kapsamlı bir tefsir olduğunu belirtmiş; ayrıca imla usulüyle yirmi yılda yazılan bu eserin toplam 80.000 varaklı bulunduğunu fakat insanların ellerinde dağılıp ziyana uğradığını, bu yüzden ancak 20.000 varaklık kısmını bir araya getirebildiğini söylemiştir. Bkz. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdullah Velid Kerîm, Beyrut 1992, s. 65, 149, 219, 301, 304.

<sup>54</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 186, 331, 339, 466; II. 15, 277, 290; III. 351; IV. 162, 272.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 213, 278; III. 252.

<sup>56</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 339; II. 159, 240, 244.

<sup>57</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 301; III. 222.

<sup>58</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 13, 432, 435; II. 246, 367.

<sup>59</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 23, 66, 459, 482; II. 17, 263, 264, 420, 506; III. 39, 103, 453; IV. 85, 188, 201. Bu atıflardan bir kısmı Cüveynî'nin usûl-i fıkıh ve kelâmıla ilgili eserlerine matuftur.

<sup>60</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 18; II. 129; IV. 379.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 255; III. 364, 385, IV. 167.

(ö. 6637/1240)<sup>62</sup> ve Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâşî (ö. 507/1114)<sup>63</sup> gibi müfessirlerin muhtelif görüşlerinden de faydalanmıştır.

Zerkeşî'nin burada zikri geçen eserlerden hangilerini ilk elden ya da doğrudan, hangilerini dolaylı olarak kullandığını tayin etmek güç gözükmektedir. Bununla birlikte, özellikle Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait görüş ve yorumlar muhtemelen Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ından aktarılmıştır. Gerçi, adı geçen müfessirin çeşitli görüş ve yorumlarına Kâdî Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'ı ile Tâcülkurrâ Kirmânî'nin (ö. 500/1107 veya 505/1110) *Lübâbü't-Tefâsîr*'i gibi eserlerde de verilmiştir. Ancak bu yorumlar da büyük ölçüde Râzî'nin tefsirinde kayıtlıdır.

## **B. Lugat, Sarf, Nahiv ve Belâgat Kaynakları**

### **1. Sîbeveyhi**

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'daki en temel dil kaynağı, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber es-Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796[?]) *el-Kitâb* adlı eseridir. Hicrî II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Basra dil mektebinin en büyük dil bilgini olan Sîbeveyhi, ilk derslerini Ebû Süleymân İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Hammâd b. Seleme (ö. 156/772) ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den (ö. 215/830) almıştır. Daha sonra ise, Yûnus b. Habîb (ö. 183/800) ve Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş'den (ö. 177/793) nahiv ve lugat dersleri okumuştur. Ancak o, en fazla Ebû Abdîrahmân Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'den (ö. 170/786) istifade etmiştir. Halife Hârûn er-Reşîd döneminde (170/193-786/809) ünlü dil ve kıraat alimi Ebû'l-Hasen el-Kisâî (ö. 189/805) ile bir münazaraya girmiş ve “zünbûriyye” (eşek arısı) meselesi olarak tarihe geçen bu münazarada hakemlik yapan birkaç bedevi, rivayete göre Kisâî'den rüşvet aldıkları için Sîbeveyhi'yi mağlup ilan etmiştir. Bu hadiseden dolayı Bağdat'tan çok müteessir bir şekilde ayrılan Sîbeveyhi, muhtemelen hayatının sonlarına doğru hocası Halil b. Ahmed'in ilmini ihya etmek maksadıyla *el-Kitâb* adlı meşhur eserini yazmaya başlamıştır. *el-Kitâb* bugün Arap dili ve gramerine dair yazılan ve

<sup>62</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 16, 439; II. 378, 379.

<sup>63</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 465; II. 19; III. 28.

günümüze kadar ulaşan ilk ve en önemli eserdir. “Nahvin Kur’an’ı” diye de nitelendirilen bu eser, yazıldığı günden bugüne değin Basra dil mektebine mensup alimler başta olmak üzere tüm dilcilerin en temel başvuru kaynağı olmuş ve eser üzerinde çok sayıda şerh, izah, ihtisar ve ikmal çalışması yapılmıştır.

Netice itibariyle Zerkeşî, *el-Burhân*’da Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ından sonra en fazla Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ından istifade etmiştir. Özellikle *el-Burhân*’ın ikinci cildinin son kısımları ile 3 ve 4. ciltlerinin çeşitli sayfalarında sık sık Sîbeveyhi’ye atıfta bulunan Zerkeşî,<sup>64</sup> ayrıca “Saffâr” diye tanınan nahiv bilgini Kâsım b. Ali b. Muhammed Süleyman el-Ensârî’nin (ö. 630/1233’den sonra) *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* adlı eserinden -ki bu eser kimilerince *el-Kitâb*’ın en güzel şerhi kabul edilmektedir- yararlanmıştı.<sup>65</sup>

## 2. Ebû Ali el-Fârisî

Zerkeşî’nin dil konusundaki ikinci temel kaynağı Ebû Ali el-Fârisî’dir (ö. 377/987). Basra ekolüne mensup ünlü bir nahiv alimi olan Ebû Ali el-Fârisî çoğu dil ve gramere ait olmak üzere otuzdan fazla eser yazmıştır. *el-Burhân*’da Ebû Ali el-Fârisî’nin sadece *el-Hücce*, *el-Îzâh fi’n-Nahv*, *el-Halebiyyât* ve *et-Tezkire* adlı eserleri zikredilmiştir.<sup>66</sup> Ancak atıfların çokluğu, Zerkeşî’nin, anılan alimin daha fazla eserinden faydalandığını ihsas etmektedir.

---

<sup>64</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 53, 68, 69, 174, 266, 304, 322; II. 319, 325, 326, 327, 328, 332, 348, 369, 387, 397, 401, 409, 415, 416, 417, 418, 420, 447, 448, 450, 454, 463, 506; III. 9, 55, 72, 75, 79, 98, 103, 106, 116, 131, 132, 139, 140, 142, 154, 160, 179, 191, 203, 208, 209, 235, 287, 366, 406; IV. 42, 57, 88, 102, 111, 112, 125, 135, 153, 174, 181, 183, 189, 196, 212, 224, 272, 275, 281, 301, 313, 315, 325, 328, 332, 362, 363, 365, 376, 386, 392, 406, 408, 409, 410, 412, 420, 422, 424, 443.

<sup>65</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 349, 401; III. 140, 214; IV. 125, 180, 185, 186, 226, 255, 262, 274, 313, 325.

<sup>66</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 278, 300, 309, 349, 377; II. 61, 220, 238, 266, 279, 287, 288, 290, 291, 296, 325, 332, 345, 369, 379, 415, 416, 436, 439, 440, 442, 446, 455, 463, 505, 518; III. 3, 33, 45, 61, 108, 116, 121, 124, 161, 172, 179, 189, 192, 196, 209, 210, 214, 289, 290, 341, 350, 357, 362, 389, 390, 418, 444; IV. 29, 35, 115, 134, 158, 161, 176, 192, 199, 229, 247, 271, 274, 297, 383, 386, 410, 432.

Ebû Ali'nin *el-Burhân*'da tasrih edilen eserlerinden ilkinin tam adı, *el-Hüccce li'l-Kurrâ'is-Seb'a* (*el-Hüccce fî İleli'l-Kırâ'ati's-Seb'*) olup Büveyhî hükümdarı Adudüddeve adına kaleme alınmıştır. Müellifin, kıraat hocası İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *es-Seb'a fî Menâzili'l-Kurrâ'* adlı kitabına dayanarak yazdığı bu eserin dört cildi Bedreddîn Kahvecî ve Beşîr Cüveycâtî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1404-1411/1981-1991). *el-Îzâh fî'n-Nahv* adlı eser de yine adı geçen hükümdar için yazılmıştır. Üzerinde çok sayıda şerh ve ta'lik çalışması yapılan eser Hasan Ferhad Şâzelî tarafından *el-Îzâhu'l-Adudî* adıyla neşredilmiştir (Kahire 1389/1969, Riyad 1408/1988). *el-Halebiyyât* adlı eser ise müellifin Halep'te bulunduğu sırada kendisine sorulan dil ve gramer sorularına verdiği cevapları içermektedir.

### 3. İbn Cinnî

Zerkeşi'nin dille ilgili temel referans mercilerinden biri olan Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî (ö. 392/1002), IV. (X.) yüzyılın en önemli dil alimlerinden biri olup Arap dili ve edebiyatı sahasındaki yetkinliğinden dolayı nahvî ve lugavî gibi nisbelerle de anılmıştır. Ebû'l-Feth künyesiyle anılması da muhtemelen yine bu alandaki otoritesiyle ilgilidir.

Zerkeşi, İbn Cinnî'nin hemen hepsi dille ilgili olan çeşitli eserlerinden faydalanmış ve bu eserler arasında *Zü'l-Kad fî'n-Nahv*, *Hâtıriyyât*, *el-Muhteseb*, *el-Hasâis*, *et-Tenbîh*, *Fesrü Şi'ri'l-Mütenebbî* ve *Tefsîru Urcûzeti Ebî Nuvâs'*ı açıkça zikretmiştir.<sup>67</sup> Bu eserlerden ilki, adından da anlaşılacağı üzere Arap dili gramerine dair olup muhtemelen günümüze ulaşmamıştır. İkincisi, pek çoğu gramerle ilgili 279 konudan oluşan bir eser olup Ali Zülfikar Şâkir tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Eserin bu neşrinde eksik kalan bölümler bilahare Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından *Bakiyyetü'l-Hâtıriyyât* adıyla yayımlanmıştır.

---

<sup>67</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 264, 300, 332, 337, 339, 341; II. 147, 234, 275, 279, 286, 331, 347, 367, 374, 386, 403, 412, 459, 467, 496; III. 5, 37, 71, 103, 105, 115, 116, 133, 137, 138, 144, 146, 153, 204, 206, 259, 289, 310, 345, 349, 353, 365, 385, 388, 449; IV. 3, 136, 142, 192, 193, 209, 220, 229, 256, 318, 322, 381.



Söz konusu eserlerden üçüncüsü olan *el-Muhteseb fî Teybîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâ'ât* adlı eser ise şâz kıraatlerin gramer ve i'râb yönünden incelenmesine tahsis edilmiştir. Temel kaynağı Ebû Bekr İbn Mücâhid'in *el-Kırâ'âtü's-Şâzze*'si olan bu eser de iki cilt hâlinde neşredilmiştir (nşr. Ali en-Necdî Nâsîf - Abdülfettâh İsmâil Şelebî - Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire 1386-1389/1966-1969, 1414/1994).

Zerkeşî'nin kullandığı bir diğer eser olan *el-Hasâis*, İbn Cinnî'nin en ünlü eseri olup nahiv ilminin metodolojisini ortaya koymak amacıyla telif edilmiştir. Arap dilinin genel yapısı ve bu yapıyı oluşturan temel ilkelerin felsefî açıdan yorumlandığı eserin tamamı Muhammed Ali en-Neccâr tarafından üç cilt hâlinde neşredilmiştir (Kahire 1371-1376/1952-1965). İbn Cinnî'nin *et-Tenbîh*'i (*Şerhu Müstağlakı Ebyâti'l-Hamâse*) ise ünlü Arap şairi Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) *el-Hamâsetü'l-Kübrâ*'sının şerhidir.

Zerkeşî'nin faydalandığı bir diğer eser olan *Fesrû Şi'ri'l-Mütenebbî*, İbn Cinnî'nin Mütenebbî divanı üzerine yazdığı bir şerh olup Safâ Hulûsî tarafından iki cilt hâlinde neşredilmiş (Bağdat 1390/1970, 1398/1978); *Tefsûru Urcûzeti Ebî Nuvâs* adlı eser ise şair Ebû Nuvâs'ın (ö. 198/813 [?]) Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Rebî' (ö. 208/824) için yazdığı elli dört beyitlik kasidenin şerhi olup Muhammed Behcet el-Eserî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1386/1966).<sup>68</sup>

#### 4. İbn Mâlik

Zerkeşî'nin özellikle nahvî bahislerde sıkça ismini zikrettiği Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) Arap dili ve grameri yanında lugat ve kıraat ilminde de otorite kabul edilen Endülüslü bir alimdir. İslam ilim ve kültür tarihinde, Arap gramerine dair manzum bir eser olan *el-Elfiyye (el-Hülâsatü'l-Elfiyye)* adlı eseriyle tanınan İbn Mâlik, Arap dili alanındaki şöhretiyle Sîbeveyhi'yi aşmıştır.

Karmaşık gramer konularını sade bir dille anlatmak suretiyle Arap dili gramerinin öğretiminde büyük kolaylık sağlayan İbn Mâlik, Zerkeşî'nin *el-*

---

<sup>68</sup> Bkz. Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 398-400.

*Burhân*'daki en önemli nahiv kaynaklarından biridir. *el-Burhân*'ın özellikle dördüncü cildinde sıkça ismine rastladığımız İbn Mâlik'in<sup>69</sup> *Zerkeşî*'ye kaynak teşkil eden başlıca eseri *Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmilü'l-Mekâsîd*'dir (nşr. M. Kâmil Berekât, Kahire 1387/1967). Bu eser, müellifin *el-Fevâid* ve *el-Mekâsîd* adlı iki eserinin sade bir dille genişletilmiş şekli olup üzerine otuz kadar şerh yazılmıştır. İbn Mâlik'in *Zerkeşî*'ye kaynaklık eden ikinci eseri ise *Şerhü't-Teshîl*'dir (nşr. Abdurrahmân es-Seyyid - Muhammed Mahtûn, I-IV, Kahire 1410/1990). Bu eser, *Teshîlü'l-Fevâid*'in şerhidir.<sup>70</sup>

### 5. İbn Fâris

Kûfe dil mektebine mensup bir dil ve edebiyat alimi olan Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Kazvînî de (ö. 395/1004) *Zerkeşî*'nin önemli referans mercilerinden biridir. Arap dili sahasında otorite kabul edilen İbn Fâris, çoğu lugata dair olmak üzere doksan kadar eser yazmış, fakat bu eserlerin çok azı günümüze ulaşmıştır. *Zerkeşî*, İbn Fâris'in *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa* adlı Arap dili sözlüğüne de bir kez göndermede bulunmuş olmakla birlikte,<sup>71</sup> çoğunlukla *es-Sâhibî fî fikhi'l-Luğa* adlı eserinden faydalanmıştır.<sup>72</sup> Bu eser, Arap dilinin lugatla ilgili inceliklerine ve ifade farklılıklarına dair yazılan linguistik türü eserlerin ilk örneklerinden biri olup Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire 1328), Mustafa eş-Şüveymî (Beyrut 1963), Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beyrut 1993) ve Ahmed Sakr (Kahire, trz.) tarafından neşredilmiştir.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> *Zerkeşî*, *el-Burhân*, I. 285; II. 367, 369, 371, 372, 386, 424, 433, 452, 465, 467, 470, 476, 503, 506, 512; III. 24, 61, 113, 125, 156, 159, 161, 162, 191; IV. 27, 38, 47, 107, 110, 114, 119, 139, 155, 196, 197, 233, 240, 241, 247, 259, 271, 282, 295, 305, 307, 308, 342, 352, 363, 374, 384, 396, 411, 429, 444.

<sup>70</sup> Bkz. Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 169-171.

<sup>71</sup> *Zerkeşî*, *el-Burhân*, II. 473.

<sup>72</sup> *Zerkeşî*, *el-Burhân*, I. 102, 105-110, 174, 237, 257, 258, 287, 289, 290, 297, 298, 377, 378, 465; II. 112, 113, 146, 185, 224, 317, 322, 326; 343, 473; III. 7, 27, 124, 288, 297, 388, 391; IV. 18, 249, 269, 288, 312, 315, 378, 388, 444, 445.

<sup>73</sup> *Zerkeşî*'nin İbn Fâris'e atıfları için bkz. *Zerkeşî*, *el-Burhân*, I. 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 174, 237, 258, 287, 289, 290, 297, 377, 465; II. 112, 113, 146, 185, 224, 317, 322, 326, 343, 473; III. 7, 27, 124, 288, 297, 388, 391; IV. 18, 249, 269, 388, 312, 315, 378, 379, 445.

## 6. İbnü'l-Hâcib

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'daki kayda değer dil kaynaklarından biri de Arap gramerine dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserleriyle tanınan dil alimi ve Mâlikî fakihî Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib'dir (ö. 646/1249). Gramerle ilgili eserlerinin birçok yerinde nahivcilere muhalefet eden İbnü'l-Hâcib şöhretini özellikle *el-Kâfiye* adlı eserine borçludur. Bu eser, aslında nahivle ilgili muhtasar bir mukaddime olup Doğu İslam dünyasında nahiv öğretimi konusunda ilk sırada gelen kitaplardan biridir. Kitaba başta müellifi olmak üzere birçok alim tarafından 100 civarında şerh, bu şerhlerden her birine haşiyeler, bu haşiyelere de birkaç ta'lik yazılmıştır.<sup>74</sup>

## 7. Müberred

Zerkeşî'nin dil konusunda referans gösterdiği ünlü alimler arasında yer alan Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö.286/899) özellikle nahiv ve lugat alanlarında temayüz etmiştir. Basra doğumlu olan el-Müberred, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Ömer el-Cermî ve Ebû Osmân el-Mâzinî'den dil dersleri aldı ve bu süre zarfında Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okudu. Yaşadığı dönemde nahivcilerin şeyhi kabul edilen el-Müberred, *Meâni'l-Kur'ân (el-Kitâbü't-Tâm)*, *İ'râbü'l-Kur'ân*, *el-Kâmil*, *el-Muktedab*, *el-Medhal* ve *Mettefekât Elfâzuh ve'htelefet Meânih fi'l-Kur'ân* gibi hemen tamamı Kur'an ve Arap diliyle ilgili otuz küsur eser telif etmiştir.<sup>75</sup> Zerkeşî, el-Müberred'in bu son eseri ile *el-Kâmil*'ini birkaç kez tasrih etmiştir.<sup>76</sup>

Zerkeşî bütün bu dil kaynaklarının yanı sıra emâlî türü pek çok eserden de yararlanmış. Bilindiği gibi emâlî, hadis başta olmak üzere fıkıh, dil ve edebiyatla

---

<sup>74</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 319, 321, 332, 356, 357; II. 35, 348, 349, 409, 436, 489; III. 75, 237, 261, 384, 468; IV. 98, 169, 212, 215, 230, 259, 295, 313, 352, 360, 364, 370, 389, 396, 406.

<sup>75</sup> Müberred'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-'Udebâ*, nşr. İ. Abbâs, Beyrut 1993, VI. 2678 vd.; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II. 269-271.

<sup>76</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 236; III. 77, 119, 127, 135, 146, 195, 288, 373. el-Müberred'e ilişkin diğer atıflar için bkz. I. 250; II. 236, 242, 288, 357, 388, 397, 416, 476; III. 4, 72, 85, 146, 179, 184, 367, 414; IV. 36, 77, 119, 127, 135, 195, 228, 239, 255, 260, 306, 315, 337, 373, 374.

İlgili bilgileri bir alimin öğrencilerine yazdırmasıyla meydana gelen eser türüdür. Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da zikrettiği emâlî türü kitaplardan, Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) tefsir, hadis, kelâm ve edebiyata dair seksen meclisten oluşan ve *Emâli'l-Murtazâ* diya teninan *Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eseri ile İbnü's-Şecerî'nin (ö. 542/1148) daha ziyade Arap dili ve edebiyatıyla ilgili çeşitli konuları içeren *el-Emâlî*'si Zerkeşî'nin en fazla atıfta bulunduğu eserlerdir.<sup>77</sup> Bu ikisinin dışında Sa'leb,<sup>78</sup> İbnü'l-Hâcib,<sup>79</sup> Süheylî,<sup>80</sup> İbnü's-Sîd Batalyevsî (ö. 521/1127)<sup>81</sup> ve İzz b. Abdisselâm'ın<sup>82</sup> aynı tür eserlerine de ye yer başvurulmuştur.

Zerkeşî ayrıca Ebû Ubeyde (ö. 209/824),<sup>83</sup> Ahfeş (ö. 215/830),<sup>84</sup> Asmaî (ö. 216/831),<sup>85</sup> Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940),<sup>86</sup> İbnü's-Serrâc (ö. 316/929),<sup>87</sup> Ezherî (ö. 370/981),<sup>88</sup> Cevherî (ö. 393/1003),<sup>89</sup> Sekkâkî (ö. 425/1033),<sup>90</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078),<sup>91</sup> İbn Tarâve (528/1134),<sup>92</sup> Ziyâuddîn İbnü'l-

---

<sup>77</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 304; III. 210, 212, 386, 430; IV. 45, 137. Zerkeşî'nin bu iki müellife ilişkin tüm atıfları için ayrıca bkz. II. 376; III. 161, 196, 204, 210, 212, 303, 312, 319, 340, 363, 386, 430; IV. 45, 125, 137, 218, 225, 226, 246, 252, 357, 359, 379.

<sup>78</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 392.

<sup>79</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. I. 356; II. 35, 409, 436; III. 261.

<sup>80</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 21, 246.

<sup>81</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 246.

<sup>82</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 463; III. 56.

<sup>83</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 287, 295; II. 169, 267, 268, 278, 341; III. 124, 360, 364, 389; IV. 286, 288, 356.

<sup>84</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 38; II. 316, 372, 434, 436, 437, 439, 455.

<sup>85</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 295, 322, 325; II. 256; III. 124, 399, 400; IV. 444.

<sup>86</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 209, 218, 260, 291, 294, 342, 355; II. 28, 147, 212, 241, 505; III. 52, 127, 259; IV. 24, 31, 234, 288, 343, 344.

<sup>87</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 377; III. 209.

<sup>88</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 218, 292, 298; II. 481; III. 374.

<sup>89</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 277, 292; II. 286, 417; III. 36.

<sup>90</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 70, 311; II. 100, 284, 313, 315, 336, 400, 425, 463; III. 163, 177, 182, 233, 235, 307, 315, 325, 349, 396, 419, 424, 428, 438, 441; IV. 42, 91, 142, 153, 251.

<sup>91</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 310, 335, 342, 378, 405, 413, 508; III. 105, 169, 193; IV. 51, 239.

<sup>92</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 326, 349; III. 116; IV. 103, 128, 416.

Esîr (ö. 637/1239),<sup>93</sup> İbn Yaîş (ö. 643/1245), İbn Usfür (ö. 669/1270),<sup>94</sup> Hâzîm (ö. 684/1285),<sup>95</sup> Hafacî (ö. 466/1073),<sup>96</sup> İbnü'z-Zübeyr (ö. 708/1308),<sup>97</sup> İbn Harûf (ö. 609/1212),<sup>98</sup> İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1172),<sup>99</sup> İbnü'l-Habbâz (ö. 639/1212),<sup>100</sup> İbn Hâleveyh (ö. 370/980),<sup>101</sup> İbnü'n-Nehhâs (ö. 698/1299),<sup>102</sup> İbn Sîde (ö. 458/1066),<sup>103</sup> İbn Bâbeşâz (ö. 469/1077),<sup>104</sup> İbn Berrî (ö. 582/1187)<sup>105</sup> ve Harîrî (ö. 516/1122)<sup>106</sup> gibi çok sayıda nahiv, lugat ve belâgat aliminin eserlerinden de istifade etmiştir.

### C. Ulûmü'l-Kur'ân Kaynakları

Zerkeşî'nin Ulûmü'l-Kur'an literatürüne ait eserler arasında en fazla istifade ettiği kaynakların başında Kufe dil mektebinin öncüsü Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı ile Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh* adlı eseri gelmektedir. Bu iki eserden özellikle Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı farklı bir eser türü olarak görülebilir. Ancak ilk dönemlerde "Meâni'l-Kur'ân" ve "İ'râbû'l-Kur'ân" tabirlerinin aynı manâda kullanılmış olması dikkate alındığında söz konusu eserin aslında İ'râbû'l-Kur'ân türü bir eser

---

<sup>93</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 117, 222, 232, 235, 343.

<sup>94</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 319; II. 318, 357, 386, 392, 397, 408, 444, 458; III. 71, 84, 116, 158, 289, 383, 384; IV. 202, 234, 282, 306, 377, 383.

<sup>95</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 59, 60, 311, 491; II. 408; III. 71, 105, 288, 314, 407.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 57, 487; II. 305; III. 325, 454.

<sup>97</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 35, 112, 258; II. 449; III. 334; IV. 151, 203, 422.

<sup>98</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 397; III. 173; IV. 103, 151.

<sup>99</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 70, 305; II. 488; IV. 87, 282, 388.

<sup>100</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 433; III. 72, 169, 170, 375; IV. 307, 370.

<sup>101</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 245; III. 189, 353; IV. 347, 439.

<sup>102</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 254.

<sup>103</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 64, 292; II. 351, 476; III. 313, 341.

<sup>104</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 448; IV. 13, 88, 282, 283.

<sup>105</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 126, 266, 278, 351.

<sup>106</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 70, 484; II. 236, 436, 512; IV. 24, 351.

olduğu anlaşılır. Kaldı ki, bazı kaynaklarda Ferrâ'nın bu eserinin asıl adının *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve'l-Meânî* olduğu belirtilmiştir.

Zerkeşî'nin bu alandaki bir diğer önemli kaynağı da Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) sonraki dönemlerde pek çok müfessire kaynak teşkil eden *İ'râbü'l-Kur'ân*'ıdır.<sup>107</sup> Zerkeşî çokça istifade ettiği bu üç temel eserin dışında Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219),<sup>108</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi alimlerin de alanla ilgili muhtelif eserlerinden faydalanmış gözükmektedir.

Zerkeşî'nin Ulûmü'l-Kur'ân kaynakları arasında Kur'an'ın i'câziyle ilgili eserler önemli bir yer tutmakta ve bu tür eserlerin başında da ünlü Eş'arî kelâmcısı Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eseri gelmektedir.<sup>109</sup> Nitekim Zerkeşî, eserinin ilgili bölümü ile fâsıla ve seci gibi konularda bu eserden ziyadesiyle istifade etmiştir. Hususen Kur'an'da seci bulunmadığına ilişkin görüşlerin hemen hepsini Bâkılânî'nin mezkur eserinden aktarmıştır.

Zerkeşî'nin bu alanla ilgili diğer iki önemli kaynağı da Mu'tezilî müfessir ve dil alimi Ebü'l-Hasen er-Rummânî'nin *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*'ı ile Ebü Süleymân el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Risâletü Beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*'ıdır.<sup>110</sup> Bütün bunların dışında müellif, İbnü'z-Zemlekânî'nin (ö. 727/1327) *el-Burhânü'l-Kâşif 'an İ'câzi'l-Kur'ân*'ı,<sup>111</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İ'câz fî Dirâyeti'l-İcâz*'ı,<sup>112</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz*'ı,<sup>113</sup> İbn Atıyye'nin *el-*

---

<sup>107</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 258, 339, 343, 344, 350, 448; II. 28, 29, 159, 140, 214, 286, 325, 340, 341, 349, 386, 401, 463; III. 12, 85, 204; IV. 102, 103, 125, 180, 186, 196, 226, 254, 255, 258, 262, 275, 313, 325, 363, 368, 376, 410, 420, 422, 424, 437, 443.

<sup>108</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 63, 301, 317, 339, 376; II. 198, 289, 325, 365, 395, 416, 446; III. 174, 185, 350, 366; IV. 111, 115, 117, 183, 185, 192, 212, 247, 248, 352, 440.

<sup>109</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 23, 49, 53, 54, 167, 213, 216, 217, 223, 256, 257, 259, 260, 287, 311, 438, 469, 483; II. 51, 90, 94, 98, 99, 108, 111, 116, 117, 121, 127, 128.

<sup>110</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 245, 246, 294; II. 46, 90, 100, 101, 106, 505.

<sup>111</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 39; II. 58, 95, 101, 421; III. 168, 199, 387, 426, 454; IV. 49, 72.

<sup>112</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 378, 408.

<sup>113</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 31, 405, 413.

*Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinin mukaddimesi ile “Şeyzele” diye tanınan Şâfi‘î fakihî Ebü'l-Meâlî Azîzî'nin (ö. 494/1100) *el-Burhân fî Müşkilâti'l-Kur'ân*'ı<sup>114</sup> gibi çok sayıda eseri de yer yer zikretmiştir.

Zerkeşî ayrıca “Fezâilü'l-Kur'ân” literatüründen Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuh*;<sup>115</sup> “Garîbü'l-Kur'ân” literatüründen Râğîb el-İsfahânî'nin *Müfredât*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'ân*, İbn Uzeyz'in (ö. 330/941) *Garîbu'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (ö. 501/1011) *Kitâbü'l-Ğarîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs (Garîbeyi'l-Kur'ân ve's-Sünne)*; “Ahkâmu'l-Kur'ân” literatüründen Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/980), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve diğer bazı alimlerin “Ahkâmu'l-Kur'ân” ortak isimli eserleri; “Mübhemâtü'l-Kur'ân” literatüründen ise Ebü'l-Kâsım es-Süheylî'nin (ö. 581/1185) *et-Ta'rîf ve'l-A'lâm fîmâ Übhime fî'l-Kur'ân mine'l-Esmâ ve'l-A'lâm* adlı eserini kullanmıştır.<sup>116</sup>

#### D. Kur'an ve Kıraat Tarihi Kaynakları

Zerkeşî'nin Kur'an tarihiyle ilgili kaynaklarının başında Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'inin Kur'an'ın cem'i ve tertibiyle ilgili bölümünde kayıtlı olan rivayetler gelmektedir. Müellifin bu konuyla ikinci temel kaynağı ise Bâkılânî'nin *el-İntisâr li Sıhhati Nakli'l-Kur'ân ve'r-Red 'alâ men Nehalehu'l-Fesâd bi'z-Ziyâde ev Noksân* adlı eseridir.<sup>117</sup> Bu eserin yazılış amacı, isminden de anlaşılacağı üzere, mevcut Kur'an metninin fazlalık veya noksanlık gibi bir tahrife

<sup>114</sup> Zerkeşî'nin İ'câzü'l-Kur'ân literatürü arasında zikrettiği bu esere atıfları için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 38, 90, 151, 341; III. 357.

<sup>115</sup> Zerkeşî bu eseri daha ziyade Kur'an tarihi ve Kur'an'ın bölümlenmesi gibi konularda kullanmıştır. Bkz. I. 25, 212, 217, 242, 244, 248, 283, 289, 290, 291, 336, 355, 380, 432, 444, 456, 462, 469, 479, 483; II. 28, 81, 151, 300, 504; III. 280, 313, IV. 184, 421.

<sup>116</sup> Zerkeşî, Süheylî'nin *er-Ravzu'l-Unuf* ve *Netâicü'l-Fikr* gibi eserlerini de kullanmıştır. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 155, 167, 170; II. 85, 87, 88, 180, 235, 285, 287, 306, 323, 446, 505, 506; III. 119, 210, 240, 246, 265, 368, IV. 7, 13, 21, 62, 154, 254, 255, 262, 279, 319, 320, 323, 398, 400.

<sup>117</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 191, 207, 208, 210, 235, 242; II. 39, 126.

maruz kalmadığını, aksine Allah tarafından vahyedildiği şekliyle nakledilip sonraki nesillere ulaştığını ortaya koymaktır.<sup>118</sup>

*el-Burhân*'ın kıraat bahsiyle ilgili kaynaklarına gelince, müellif bu konuda da çok sayıda eserden istifade etmiştir. Yedi Harf (Ahruf-i Seb'a) meselesiyle ilgili rivayetlerde öncelikle Buhârî ve Müslim ile Beyhâkî'nin muhtelif eserlerinden nakillerde bulunan Zerkeşî,<sup>119</sup> kıraatle ilgili muhtelif konuların izahında İbn Kuteybe, Taberî, Bâkîllânî, İbn Atıyye, Mâverdî, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi çok sayıda müfessirin görüşlerine de yer vermiştir.

Zerkeşî kıraatle ilgili muhtelif meselelerin izahında genellikle Endülüslü kıraat alimi Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) muhtelif eserlerindeki bilgileri aktarmıştır. İtikatta Eş'arî, fıkhıta Şâfi'î mezhebine mensup olan Dânî, gerek kendi zamanına kadar telif edilmiş eserlerde bulunan, gerekse şifâhî olarak kendisine ulaşan bilgileri ilmî bir süzgeçten geçirmek suretiyle eserlerinde toplamış ve böylelikle günümüze kadar ulaşmayan birçok eserdeki bilgiler için güvenilir bir kaynak olmuştur. Zerkeşî, Dânî'nin daha ziyade *et-Teyşîr fî'l-Kıraati's-Seb'* ile *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhîfi Ehli'l-Emsâr* adlı eserlerinden istifade etmiştir.<sup>120</sup>

Müellifin yedi kıraatle ilgili başlık altında sıkça ismini telaffuz ettiği bir diğer alim, Endülüslü muhaddis, münekkit, edip ve tarihçi İbn Abdilber en-Nemerî'dir (ö. 463/1071). Zerkeşî, İbn Abdilber'in sadece bir yerde *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânid* adlı eserini -ki bu eser İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eseri üzerine yapılan bir şerh çalışması olup eserde Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetiyle doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisler esas alınmıştır- tasrih etmiş,<sup>121</sup> bunun dışında herhangi bir eser ismi zikretmemiştir.

---

<sup>118</sup> Eser ilk olarak Muhammed Zağlul Selâm'ın tahkikiyle basılmış (İskenderiye 1971), daha sonra ise Fuad Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1407/1986). Ayrıca, Ebû Abdullah es-Sayrafî *Nüketü'l-İntisâr* adıyla eseri ihtisar etmiştir.

<sup>119</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 209, 217, 218,

<sup>120</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 240, 318, 319, 323, 324, 379, 385, 386.

<sup>121</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 284.



Ancak atıfların çokluğu, İbn Abdilberr'in *el-Medhal fi'l-Kıraât, el-İktifâ' fi Kirâati Nâfi'* ve *Ebû Amr b. el-Alâ' bi-Tevcihi Ma'htelefâ bih, et-Tecvîd ve'l-Medhal ilâ İlmi'l-Kur'ân bi't-Tahtîd ve el-Beyân 'an Tilâveti'l-Kur'ân* gibi muhtelif eserlerinden de faydalandığını düşündürmektedir.<sup>122</sup>

Zerkeşî ayrıca kıraat konusunda uzman olan Ebû Bekr İbn Mücâhid (ö. 324/936),<sup>123</sup> İbn Hâlâveyh (ö. 370/980),<sup>124</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045),<sup>125</sup> Ebû Muhammed eş-Şâtübî (ö. 590/1194), Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219),<sup>126</sup> Sehâvî (ö. 643/1245),<sup>127</sup> Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267),<sup>128</sup> Muvaffakuddîn el-Kevâşî (ö. 680/1281) ve Ca'berî (ö. 732/1332)<sup>129</sup> gibi alimlerin eserlerinden de faydalanmıştır.

### E. Diğer Kaynakları

Zerkeşî *el-Burhân*'da hadisten kelâma, fıkıh ve usûl-i fıkıhtan tasavvufa, felsefeden İslam tarihine kadar hemen her alanla ilgili pek çok kaynağın ismini zikretmiştir. *el-Burhân*'ın hadis ve rivayet kaynakları arasında özellikle *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/839), Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826), Beyhakî (ö. 458/1066), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi muhaddislerin eserleri önemli bir yer tutmaktadır.

Öte yandan *el-Burhân*'da çok çeşitli usûl-i fıkıh kitabına da göndermede bulunulmuştur. Bunlar arasında Hanefî usulcülerden Ebû Bekr el-Cessâs (ö.

<sup>122</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 213, 214, 216, 219, 220-223, 333, 384, 445, 447.

<sup>123</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 327, 329, 330, 338, 343.

<sup>124</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 245; III. 189, 353; IV. 347, 439.

<sup>125</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 190, 256, 324, 329, 331, 339, 371; II. 3, 28, 29, 92, 159, 210, 244; III. 339; IV. 24, 246.

<sup>126</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 63, 301, 317, 339, 376; II. 198, 289, 325, 365, 395, 416, 446; III. 174, 185, 350, 366; IV. 111, 115, 117, 183, 185, 192, 212, 247, 248, 352, 440.

<sup>127</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I.112, 281; II. 453.

<sup>128</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 180, 212, 223, 230, 242, 281, 319, 331, 332, 333, 340.

<sup>129</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 53, 98, 264, 266.

370/980),<sup>130</sup> Pezdevî (ö. 482/1089) ve Abdülazîz Buhârî'nin (ö. 730/1330) eserleri birkaç kez zikredilmiş olmakla birlikte, İmam eş-Şâfîi'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'si, Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb*'i,<sup>131</sup> İbn Berhân'ın (ö. 518/1124) muhtemelen *el-Vecîz*'i ile İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ına - müellifin Şâfi'î olması sebebiyle- doğal olarak daha fazla atıf yapılmıştır.<sup>132</sup>

Netice itibariyle *el-Burhân*'da, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Edebü'l-Müfred*'inden<sup>133</sup> Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İlcâmü'l-Avâm*'ına,<sup>134</sup> Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-Efkâr*'ından<sup>135</sup> İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö.656/1258) *el-Felekü'd-Dâir*'ine,<sup>136</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânü'l-Ârifîn*'inden<sup>137</sup> Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğâni*'sine,<sup>138</sup> İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) *Fetâvâ*'sından<sup>139</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*'ına,<sup>140</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *el-Besâir ve'z-Zehâir*'inden<sup>141</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü's-Sünen*'ine<sup>142</sup> kadar binbir çeşit eserin zikredilmiş olması, müellif Zerkeşi'nin *el-Burhân*'ı telif ederken ne kadar geniş bir literatür taradığını anlamaya kafidir.

---

<sup>130</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 3, 40, 226; IV. 127.

<sup>131</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 287; II. 51, 128.

<sup>132</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 79, 457; III. 280; IV. 229, 310.

<sup>133</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 33.

<sup>134</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 79.

<sup>135</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, IV. 131.

<sup>136</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, III. 237.

<sup>137</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 326, 457, 471.

<sup>138</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 201.

<sup>139</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 170.

<sup>140</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 460.

<sup>141</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 306, IV. 338, 390.

<sup>142</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 238.

## Sonuç

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı klasik *Ulûmü'l-Kur'an* literatürünün en önemli eserlerinden biri ve belki de birincisidir. Bu haysiyetle, telif edildiği günden bugüne kadar Suyûtî başta olmak üzere birçok alime me'haz teşkil etmiş ve hâlen de *Ulûmü'l-Kur'an* üzerine yapılan çalışmalarda en temel başvuru kaynağı olma vasfını muhafaza etmektedir.

Zerkeşî bu eserini oluştururken gerek kendi döneminden önceki zamanlarda gerekse yaşadığı zaman zarfında telif edilmiş yüzlerce kaynaktan yararlanmıştı. Müellifin faydalandığı kaynakların başında Mu'tezilî müfessir Zemaşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil* adlı tefsiri gelmektedir. Nitekim, *el-Burhân*'ın özellikle Kur'an'daki çeşitli harf ve edatların anlam ve işlevlerine ilişkin nahvî-edebî izahların yer aldığı son iki cildindeki bilgilerin pek çoğu Zemaşerî'den aktarılmıştır. Zerkeşî, yaşadığı dönemde mevcut olan hemen her tefsire atıfta bulunmuş olmakla birlikte, Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'ından sonra özellikle İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'i, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin *el-Bahru'l-Muhît*'i, İzzeddîn b. Abdisselâm'ın *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i ve sair eserleri, Râğıb el-İsfahânî'nin *Câmiu't-Tefsîr*'i, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı ve Vâhidî'nin *el-Basît*'i, diğer tefsirlere nisbetle daha fazla zikre değer bulunmuştur.

Zerkeşî'nin Arap diliyle ilgili en temel kaynağı ise Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ıdır. Bu eserin dışında Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Fâris, İbnü'l-Hâcib ve Müberred gibi dilcilerin muhtelif kitapları da Zerkeşî'nin önemli dil kaynakları arasında yer almaktadır. Bütün bunların dışında Zerkeşî pek çoğu Endülüs muhitinde yetişmiş birçok dil ve belâgat aliminden de istifade etmiştir.

Zerkeşî eserinde erken dönem Ulûmü'l-Kur'ân literatürüne ait eserlerden de epeyce faydalanmıştır. Mesela *İ'râbü'l-Kur'ân* türü eserlerden Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbuh* ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı, müellifin sıkça atıfta bulunduğu eserler arasında yer almaktadır.

Müellif, *İ'câzü'l-Kur'ân* ve buna bağlı olarak Kur'an'da fâsıla ve seci gibi konularda özellikle Bâkılânî'nin eserlerinden istifade etmiştir. Kur'an tarihine ilişkin rivayet malzemesini ise daha ziyade Buhârî'nin *es-Sahih*'inin ilgili bölümlerinden nakletmiş ve bu rivayetlerin tahlilinde de Bâkılânî ve İbn Abdilberr'in konuyla ilgili eserlerinden istifade etmiştir. Kıraat konusunda genellikle Endülüs muhitinde yetişmiş alimlerin eserlerini kullanmayı tercih eden Zerkeşî, bu alanla ilgili bilgileri çoğunlukla Ebû Amr Osman b. Dâni'nin muhtelif eserlerinden nakletmiştir.

Fıkıhta Şâfi'î mezhebine mensup olan Zerkeşî, usûl-i fıkıhla ilişkisini kurduğu konularda, doğal olarak, kendi mezhebinin görüşlerini tercihe şayan bulmuş; kelâmî konularda ise Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'i, Gazâlî'nin *İlcâmü'l-Avâm*'ı, Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc*'ı, Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ı gibi Eş'arî kelâmcıların eserlerini referans göstermiştir. Mâlikî mezhebine mensup olan birçok alime de atıfta bulunan Zerkeşî bu bağlamda genellikle Endülüs ulemasından istifade etmiş, ayrıca İzzeddîn b. Abdisselâm ve Ebû Hayyân gibi bazı alimleri "şeyh" veya "üstâz" lakabıyla anmıştır. Buna karşılık Hanefî-Mâturidî çizgisini temsil eden alimlerin görüşlerine sadece kıyas kabilinden, dolayısıyla nadiren yer vermiştir.

Zerkeşî eserinde yer verdiği konuları işlerken öncelikle o konuda daha önce yazılmış eserlere kısaca atıfta bulunduktan sonra sadede gelmiştir. Konuların işlenişinde kendi görüşünü belirtmekten ziyade başkalarına ait görüşleri aktarmayı tercih eden Zerkeşî, mesela *İ'câzü'l-Kur'ân* konusunda Rummânî, Zemlekânî ve Hattâbî gibi alimlerin eserlerine de yer yer göndermede bulunmuş olmakla birlikte, bu konunun içeriğini büyük ölçüde Bâkılânî'nin ilgili eserinden blok hâlinde iktibas ettiği bilgilerle oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle, Zerkeşî özellikle *Ulûmu'l-Kur'ân*'la ilgili bahislerde kendi görüşünü belirtmekten ziyade, görüş ve düşüncelerini beğendiği bir veya birkaç alimi konuşturmayı tercih etmiştir. Kuşkusuz, müellif de yer yer kendi görüşünü belirtmiştir; ancak eserin bütünü incelendiğinde müellifin esere katkısının, başkalarından yapılan nakillere nisbetle çok fazla bir yekun tutmadığı sonucuna varılmaktadır.

Sonuç itibariyle, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı özgün bir eser olmaktan ziyade kalite düzeyi oldukça yüksek bir derlemedir. Eserin bu yöndeki kalite düzeyini yükselten hususiyet, müellifin istifade ettiği kaynakları çoğu zaman tasrih etmiş olması, belki tek özgün tarafı da günümüze kadar ulaşmayan bazı eserlerdeki önemli bilgilerin ibka ve ihya edilmesine vesile olmasıdır.

## **KUR'AN DİLİNDE ÖRTÜK ANLATIM:KİNAYE VE TA'RİZ**

**Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK\***

### **Giriş**

Milâdî VII. yüzyıl Arap Yarımadası'nın muayyen bir bölgesinde yaşayan insanlara ait bir lisanla/lisanda vahyedilen Kur'an metni, kadim Arap dili ve edebiyatındaki şiir, nesir vb. edebî ürünlerden herhangi birine dahil edilmesi pek mümkün gözükmeyen bir nazım ve üslup özgünlüğüne sahiptir. Kanımca, Kur'an dilindeki anlatım çeşitliliğini de bu özgünlük/özgüllük kapsamında değerlendirmek gerekir. Bu çerçevede kinaye ve ta'riz, Kur'an'daki ifade ve üslup zenginliğine edebî zevk katan bir dil fenomeni olarak tebarüz eder. Hal böyle iken, bu konu geçmiş asırlardaki bazı ulema nezdinde linguistik olmaktan çok teolojik bir konu gibi algılanmış ve buna bağlı olarak kelâm-ı ilâhîdeki sıdkiyeti haleldar ettiği/edeceği gerekçesiyle kinayenin Kur'an'daki varlığı nefyedilmiştir.

Kısaca, "örtük anlatım tekniği" diyebileceğimiz kinaye ve ta'riz konusundaki bu menfî görüş, hiç kuşku yok ki Kur'an'da mecazı reddetmenin mukadder sonucudur. Zira, "Allah yalan konuşmaktan münezzehtir. Oysa mecaz yalanın

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. ozturk65@yahoo.com

kardeşidir. Öyleyse Kur'an'da mecaz yoktur" şeklinde özetlenebilecek bir teolojik önermeden hareketle Kur'an'da mecazın varlığını reddeden Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali (ö. 270/883), İbnü'l-Kâss diye tanınan Şâfi'î alimi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946) ve Mâlikî alimi Huveyzmenâz (ö. 400/1010 [?]) gibi bazı alimler, tabiatıyla kinaye konusunda da olumsuz görüş bildirmişlerdir. Ancak ulemanın kahir ekseriyeti, inkarı gayri kabil bir dil fenomeni olan mecaz ve kinayenin Kur'an'daki mevcudiyetini kabul etmiştir.<sup>1</sup>

Bu cümleden olarak Sekkâkî (ö. 425/1033) ve Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 478/1071) gibi erbâb-ı belagat kinayenin Araplar nezdinde maksat ve meramı açıkça ifade etmekten (tasrih) daha belîğ sayıldığını ve hüner gerektiren bir söz sanatı (berâat ve belâgat) olarak algılandığını belirtmiştir.<sup>2</sup> Endülüslü alim Ebû Bekr et-Turtûşî (ö. 520/1126) ise Araplara ait fasih mesellerin pek çoğunun kinaye yoluyla formüle edildiğini söylemiştir. Nitekim Araplar ırz ve namusunu koruyan kimseleri, "futası/peştamalı temiz" (*afîfü'l-izâr*) ve "eteği pak" (*tâhirü'z-zeyl*) diye nitelendirmiş; ayrıca cinsel ilişkiden kinaye olarak "balcağız" (*usayle*) lafzını, kadınlardan kinaye olarak, -onların zarif ve kırılğan tabiatlarına işaretle- "sırça kadehler" (*kavârîr*) lafzını, amâdan kinaye olarak "örtülü-perdeli" (*mahcûb*) vasfını, zevceden kinaye olarak da "evin sahibesi" (*rabbetü'l-beyt*) tabirini kullanmıştır.<sup>3</sup>

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dilindeki mecaz ve kinaye klişeleri de âdet ve geleneklere, insan ve eşya ile tabiat ve ondaki varlıklar için geçerli olan genel durum ve tutumlara göre oluşur. Sözelimi, verme eylemi mutat olarak elin açılıp içindekinin boşaltılmasıyla gerçekleştiğinden "eli açık" kinayesi oluşmuştur. Eli kesik olan veya el açma hareketi yapmadan ihsanda bulunan kimsenin cömertliğini ifade etmek için de aynı tabir kullanılmıştır. Nitekim Arap dilindeki "külü çok" veya "külü bol" (*kesîrü'r-remâd*) tabiri, eski zamanlarda odun yakılıp yemeklerin

<sup>1</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dimaşk-Beyrut 1996, II. 753, 789.

<sup>2</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut 2000, s. 523; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, Beyrut 1994, s. 285-286.

<sup>3</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trz, II. 300-301.

pişirilmesi âdetine istinaden klişeleşmiş ama aynı zamanda ateş ve külle hiçbir ilgisi bulunmayan cömert insanlardan kinaye olarak kullanılagelmiştir.<sup>4</sup>

### 1. Kinaye ve Türleri

Sözlükte, tasrih etmemek, gizlemek, ima etmek gibi anlamlar içeren *k-n-y* kökünden türetilmiş bir mastar olan kinaye, “bir şeyi başka bir şeyle örtüp gizlemek” veya “bir şeye ismini tasrih etmeksizin işaret (delalet) etmek” (*ed-delâletü 'aleyhi min ğayri tasrîhin bismihî*) demektir.<sup>5</sup> Kinaye, belâgatın beyan kısmına ait bir edebî sanat olarak tanımlandığında, kelâmdaki asıl manânın yanında bir başka manânın (lâzımî manâ) anlatıldığı kelime veya terkiye karşılık gelir. Klasik belâgat literatüründeki bir başka tanımlamayla kinaye, “aslî-hakiki manânın kastedildiğine engel teşkil etmeyen bir karineyle birlikte lâzım (aslî manânın gereği olan ikinci bir) manânın kastedildiği ifade birimidir (*hiye lafzun üride lâzımü ma 'nâhu me 'a karînetin lâ temnau min irâdeti 'l-ma 'na 'l-asli*).<sup>6</sup>

Buna benzer bir diğer tanıma göre ise, bir söz söylemek fakat o söz ile literal-lafzî-harfî anlamdan başka bir anlam kastetmek, yahut bir sözü dildeki gerçek (hakiki-aslî-vaz'î) manâsında kullanıldığına engel teşkil edecek bir karine bulunmamak şartıyla farklı bir manâda serdetmek, kinayedir. Kısaca kinaye, sözlü veya yazılı bir ifade biriminin (kelime, terkip, tabir) dildeki hakikî veya aslî manâsından farklı bir manâya gelecek şekilde kullanılması veya istihdam edilmesidir. Burada söz konusu olan farklı manâ, ima yoluyla ifade edilen ikincil (tâlî) bir manâ olup ilk ve aslî manâya ardışıktır (redîf). Bu ifade tarzında sözün gerçek manâya hamledilmesi de pekala mümkündür. Sözgelimi, *fûlânun tavîlü 'n-nicâd* sözü literal olarak, “filancı, kılıç bağı uzun bir kişidir” anlamına gelir. Ama bu söz aynı zamanda “filancı”nın uzun boyluluğuna da işaret eder. Çünkü kılıç bağının uzun olması, uzun boylu olmayı gerektirir.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> İsmail Durmuş, “Kinaye”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVI. 34.

<sup>5</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301.

<sup>6</sup> İrfân Mitraçî, *el-Câmi' li Fünûni 'l-Luğati 'l-Arabiyye*, Beyrut 1987, s. 165.

<sup>7</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü 'l-Belâğa*, Beyrut trz., s. 345.



Sekkâkî kinayeyi, mezkurdan (lafzen tasrih edilen) metruka (lafzen veya açıkça ifade edilmeyen) geçmek maksadıyla açık ifade tarzını (tasrih) terk etmek diye tanımlamıştır. Buna göre, *fûlânun tavîlü'n-nicâd* (filancı, kılıç bağı uzun bir kişidir) sözündeki kinaye, o kişinin uzun boylu olmasıdır. *Fûlânetün neûmü'd-duhâ* (filan kadın kuşluk vakti uyuyor) sözündeki kinaye ise söz konusu kadının ev veya bağ-bahçe işleriyle uğraşmayı gereksiz kılan bir maddî zenginlik, lüks ve refah içinde yaşam sürdürdüğünü anlatmaya matuftur.<sup>8</sup>

Ancak buradaki örneklerde hakikî anlamın, yani *fûlânün tavîlü'n-nicâd* sözünde adamın gerçekten uzun bir kılıç bağına sahip olması, *fûlânetün neûmü'd-duhâ* sözünde de kadının gerçekten kuşluk vaktinde uyuması kastedilmiş olabilir. Çünkü kinayeli sözde -mecazın aksine- gerçek manâyı düşünmeye engel olacak bir karinenin bulunmaması şartı vardır. Fakat, bu şarta rağmen gerçek manânın kastı vacip değil caizdir.<sup>9</sup>

Kısaca, kinaye, lafız itibariyle gerçek/hakikî manâyı kastetme iradesini nefyetmez. Oysa mecazda hakikî manânın kastına engel bir karine bulunur. Mesela, *fi'l-hammâmi esedün* (Hamamda aslan [gibi cesur bir adam] var.) sözünde gerçekten aslanın kastedilmiş olması düşünülemez.<sup>10</sup> Şu halde, kinayeyi mecazdan farklı kılan en temel özellik, kelâmın/sözün hem hakikî (*meknî bih*) hem mecazi (*meknî 'anh*) manâya hamledilebilir olması, tabiatıyla hakikî manânın kastedilmediğini gösteren bir karinenin bulunmamasıdır. Mesela, cömert kimseden kinaye olarak “külü bol” denildiğinde, buradaki maksat söz konusu kimsenin cömertliğini dile getirmektir. Ancak, o kimsenin külünün bol olması da pekala mümkündür. Oysa mecazda sadece hakikî anlam kastedilir. Mesela, “hidayet karşılığında dalaleti satın aldılar” (Bakara 2/16) ayetinde “satın almak” (iştirâ) fiili kinaye değil “takas etmek, değişmek” (istibdâl) anlamında mecazdır. Çünkü bu fiile mef'ul düşen dalâlet ve hidayetin alınıp satılır metalar olmaması, fiilin gerçek

---

<sup>8</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 512; Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 60.

<sup>9</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, Beyrut 1980, II. 456.

<sup>10</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513.

anlamına hamledilmesine engel olan, dolayısıyla bu sözde mecazi anlam arayışına yönelmeyi sağlayan bir karinedir.<sup>11</sup>

Sekkâkî'ye göre mecazla kinaye arasındaki ikinci fark -ki bu fark Kazvînî (ö. 739/1338) gibi bazı belâgatçılar tarafından sorunlu görülmüştür-<sup>12</sup> ise kinayede lâzım manâdan melzum manaya geçilmesi, mecazda ise melzumdun lâzıma intikal edilmesidir.<sup>13</sup> Burada sözü edilen “lâzım” sıfatı, bir şeyin varlığına tâbi olan ve onu izleyen unsuru içerir. Mesela yiğitlik aslanın varlığına tâbi olduğundan aslanın (melzum) anılıp yiğidin (lâzım) kastedilmesi mecaz olurken, “zalimin ellerini ısıracığı gün” (Furkân 25/27) örneğinde, tarifsiz bir nedamet hâlini betimleyen “ellerini ısırmak” tabiri kinaye olur.

Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) kinayeyi, kullanımı güzel olan ve güzel olmayan şeklinde ikiye ayırmış ve bu ayırım kapsamında ikinci tür kinayeyi kelâmda fahiş bir ayıp/kusur olarak değerlendirmiştir. Daha sonra ise kinayenin kimilerince temsil, irdâf ve mücâvere olmak üzere üç kısımda incelendiğini belirtmiştir. Bu tasnife göre temsil, herhangi bir hususu, lafzen çok farklı bir manâ içeren bir ifadeyle anlatmaktır. Sözgelimi, *fîlânun nakıyyü's-sevb* cümlesindeki literal anlam, “filancı, elbisesi temiz bir kişidir” şeklindedir. Ancak bu cümlede verilmek istenen asıl mesaj, söz konusu kişinin ayıp ve kusurlardan münezzeh olmasıdır.<sup>14</sup>

İrdâfa gelince, bu da herhangi bir hususu lafzen çok farklı bir manâ içeren bir ifadeyle anlatmaktır. Ancak burada işaret edilen manâ, hakikî manânın lâzımı, yani gereğidir. Mesela, *fîlânun tavîlü'n-nicâd* sözündeki literal anlam, filancının, kılıç askısı uzun bir adam olduğuna delalet eder. Ama burada işaret edilen esas anlam, “filancı”nın uzun boylu olmasıdır. Mamafih, kılıç bağının uzun olması, uzun boylu olmayı gerektirir. Dolayısıyla kılıç bağının uzun olması, uzun boylu olmanın irdâfi

---

<sup>11</sup> Durmuş, “Kinaye”, *DİA*, XXVI. 34.

<sup>12</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, II. 456-457.

<sup>13</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 513.

<sup>14</sup> Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, Kahire 1939, III. 58.

ve lâzımdır. Oysa elbisenin temizliği, ayıplardan münezzehtir olmayı gerektirmez. Kinayenin bir diğer türevi olan mücavere ise, bir hususu zikretmek ama ona ilişik veya komşu (müjavir) olanı terk etmektir. Mesela, şair Antere'nin, *bizüçâcetin safrâe zâti esirretin* şeklindeki beytinde geçen “zücâce” kelimesi, içkiden kinaye olduğu halde şair burada sadece “kadeh” anlamındaki “zücace” lafzını zikretmiş ve bu lafza mücavir olan “içki”den söz etmemiştir.<sup>15</sup>

Öte yandan kinaye, işaret ettiği anlam yahut örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinaye olmak üzere üçe ayrılır. Zattan kinayede bir şeyin sıfatı/vasfı anılarak bu sıfatla o şeyin kendisi (zat/mevsuf) kastedilir. Mesela, Kur'an'da, “ziynet içinde büyütülen/yetiştirilen” (Zuhuf 43/18) ifadesi kadından, “tahta levha ve çiviler sahibi” (Kamer 54/13) ifadesi de gemiden kinayedir. Arap şiirinde sıkça geçen, “kinlerin biriktiği yer” veya “akıl, sır, sevgi ve korkunun meskun bulunduğu yer” gibi tabirler de kalpten kinayedir. Sıfattan kinayede ise konuyla ilgili iki sıfattan biri anılarak diğeri anlatılır. Mesela, *hüve rabîbü ebi'l-hevl* tabiri, çok sıkı sır sahibi olan kimseden kinayedir.<sup>16</sup> Benzer şekilde, cömert ve misafirperver kimse için, “köpeği korkak” (*cebânü'l-keleb*), “buzağısı arık” (*mehzûlü'l-fasil*), “kapısı açık” (*mefûhu'l-bâb*) gibi tabirler kullanılması, keza “eli bağlı” (*mağlûlü'l-yed*) tabiriyle cimri insanların kastedilmesi, birer sıfattan kinaye örneğidir.<sup>17</sup>

Nisbetten kinayeye gelince, kinayenin bu türü, bir kimsenin, kendisine ait olan giysi, ev yahut mekan gibi bir şeye nisbet edilmesi ve bununla o kimsenin kastedilmesi şeklinde gerçekleşir. “Çok şerefli” anlamındaki, “şeref onun giysileri arasında” (*el-mecdü beyne sevbeyhi*) ve “çok cömert” anlamındaki, “o nereye, cömertlik oraya” (*yesîrü'l-cûd haysü yesîr*) gibi kinayeler bu türe ait örneklerdir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, III. 58.

<sup>16</sup> Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 347.

<sup>17</sup> Kazvîni, *el-Îzâh*, II. 459.

<sup>18</sup> Daha geniş bilgi ve örnek için bkz. Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 514-519; Cürçânî, *Delâilü'l-Î'câz*, s. 204-208; Kazvîni, *el-Îzâh*, II. 457-465.

Kinayede iki temel unsur vardır. Birincisi *meknî bih*, ikincisi ise *meknî 'anh*dir. Söz içinde asıl veya gerçek anlamında kullanılan kelime, terkip veya ifade birimine *meknî/mükennâ bih* veya kinaye, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde açıkça zikredilmeyen unsura ise *meknî/mükennâ 'anh* denir. Sözelimi, Türkçe'deki "alnı açık" tabirinin lafzı *meknî bih*, bu lafızda mündemiç olan, "utanılacak hallerden uzak" manâsı da *meknî 'anh*dir.<sup>19</sup>

Kinaye, *meknî bih* ile *meknî 'anh* arasındaki irtibat zincirini oluşturan halkaların sayısına göre *baîde* ve *karîbe* olarak iki kısma ayrılır. *Kinaye-i baîde*de iki unsur arasındaki irtibat ve bağlar (vesait/levâzım) müteaddit olur. Mesela "külü çok" (*kesîrû'r-remâd*) kinayesi; ateşi çok, dolayısıyla pişirdiği yemeği çok, misafiri çok, çok misafirperver ve nihayet çok cömert anlamına gelir. *Kinaye-i karîbe*de ise iki unsur arasında doğrudan bir irtibat bulunur. Bu da *vâzıha* ve *hafîyye* olmak üzere ikiye ayrılır. İki unsur arasındaki alâka, yaygın örfe dayanmasından dolayı kolayca ve çok düşünmeden bilinebiliyorsa *kinaye-i vâzıha*, değilse *kinâye-i hafîyye* adını alır. Ahmak veya aptal (ebleh) adamdan kinaye olan "kalın kafalı" (*arîzu'l-kafâ*) tabiri Arap örfünde nadir kullanıldığı için, bir kinaye-i hafîyyedir.<sup>20</sup>

Kinaye, içerdiği iki unsur arasındaki ilgi vasıtalarının sayısı bakımından *ta'riz*, *telvih*, *remz*, *ima* yahut *işaret* gibi türlere de ayrılır. Vasıta çoksa *telvih*, vasıtasız ise *ta'riz*, vasıta az veya yok ve alâka zor anlaşılırsa *remz*, vasıta az veya yok ve alaka açıksa *ima* ve *işaret* adı verilir. Kadından kinaye olan "eli kınalı" klişesi *ima* yoluyla kinayeye örnektir.<sup>21</sup>

Kinayede hakikî manânın da kastedilmiş olma ihtimalinden dolayı onun hakikat kabilinden sayılması gerektiği çoğunluğun görüşü olmakla birlikte, kinayenin mecaz, ne hakikat ne mecaz, kısmen hakikat kısmen mecaz olduğunu söyleyenler de vardır. Bütün bunların yanında İbnü'l-Esîr gibi bazı alimler onu bir

<sup>19</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 174-175.

<sup>20</sup> Kazvînî, *el-Îzâh*, II. 458-459.

<sup>21</sup> Durmuş, "Kinaye", *DİA*, XXVI. 35.

istiare türü olarak telakki ederler. Bütün bu farklı görüş ve anlayışlara rağmen belâgat alimleri ince bir söz sanatı ve üstü kapalı bir anlatım tekniği olan kinayenin açık ve yalın (tasrih, ifsah) anlatım tarzından daha belîğ bir ifade biçimi olduğunda hemfikirdirler.<sup>22</sup> Çünkü kinaye, anlatılmak isteneni daha etkili, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir şekilde sunar. Soyut kavramlar kinaye yoluyla adeta somutlaşır. Nitekim, “ellerini ısırarak” (Furkan 25/27), “ellerini ovuşturmak” (Kehf 18/42), “başın eller arasında düşmesi” (A‘râf 7/149) gibi kinayeler pişmanlık, üzüntü, keder ve ah etmenin, “elin boyna bağlanması, elin açılması” (İsra 17/29) cimrilik ve cömertliğin somut tasvirleridir. Keza, Kur’an’daki, “kalpleri güp güp hoplatan: *el-kâria*” (Kâria 101/1), “Kulakları sağır eden sayha: *es-sâhha*” (Abese 80/33) ve “O büyük baskın: *et-tâmmetü'l-kübrâ*” (Nâziât 79/34) gibi tabirler, kıyametten kinaye olarak zikri geçen etkili ve vurgulu anlatım örneklerdir. Kinaye aynı zamanda isminin yahut vasfının açıkça telaffuz edilmesinden korkulan kimselerin veya varlıkların anlatılmasının, kıskanılan, dillerde dolaşmaktan korunmak istenenlerin örtülü bir biçimde ifade edilmesinin de en güzel yoludur. Şairlerin sevgililerinin isimleri yerine kinayelerini tercih etme geleneği, işte bu koruma ve korunma isteminden neş’et etmiştir. Bir tür kinaye olan künyelerin Arap toplumunda yaygın biçimde kullanılması da yine söz konusu istemin bir yansıması olmalıdır.<sup>23</sup>

Öte yandan kinaye, özellikle Şia tarafından bir istismar aracı olarak da kullanılmıştır. İslam’ın erken dönemlerinde özellikle Gulât-ı Şia tarafından başlatılan ve daha sonraki yüzyıllarda İmamiyye ve İsmâiliyye Şiası tarafından sürdürülen bâtinî yorum geleneği içinde, Kur’an’da kafirlerin ve zalimlerin ahiretteki pişmanlıklarını tasvir eden ifadeler Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman’dan kinaye kabul edilmiştir.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 523.

<sup>23</sup> Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut trz., s. 256-257.

<sup>24</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 164-189, 418-431.

## 2. Ta'riz

Genellikle, “manâya mefhum yoluyla delalet etmek” diye tanımlanan ta'riz,<sup>25</sup> kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri olup ortaya veya belli birine söylenen bir sözün ucunun (urz) bir başka kimseye veya bir şeye ima ve işaret yoluyla dokundurulmasıdır. Nitekim Kur'an'da fiil şeklinde geçen ta'riz lafzı da (Bakara 2/235) eşi ölmüş yahut boşanmış kadınlara iddet süreleri içinde, “Çok güzelsin, Allah sana iyi bir koca nasip etsin veya kadına ihtiyacım var” gibi imalı sözlerle evlenme teklifinin yapılabileceğine delalet eder.<sup>26</sup>

Türkçe'de “iğnelemek” veya “dokundurmak” diye de tabir olunan ta'riz özellikle halk arasında “taş atmak” veya “taş yuvarlamak” gibi deyimlerle karşılaşılır. Ancak bu deyimlerdeki anlamlarla örtüşür nitelikteki ta'rizler makbul değildir. Ta'rizin makbul ve muteber addedilmesi, içerdiği zarafete bağlıdır. Zira tar'iz sanatı, hiçbir kabalığa düşmeden, insana içini ferahlatacak söz söyleme imkanı bahşeder. Nitekim Türk edebiyatında, asıl kaynağı zikretmeksizin felekten veya talihten şikayet etme şeklindeki ta'riz örnekleri epeyce fazladır.<sup>27</sup> Arap belâgatında ise bu tarz söz sanatına kinaye-i ta'rîziyye, kinâye-i urziyye gibi adlar verilir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), ta'rizin sözdeki maksadı tasrihten çok daha latif ve güzel bir şekilde ortaya koyması sebebiyle Araplar arasında sık kullanıldığını ve yine Arapların her şeyi açıkça dillendiren kimseyi ayıpladıklarını söyler.<sup>28</sup>

Arap dili ve edebiyatçılarına göre kinaye ile ta'riz arasında ince bir fark vardır. Zemahşerî (ö. 538/1143) bu farkı, “kinaye, bir şeyi aslî/vaz'î/hakikî manâsı dışında bir manâ içeren lafızla dile getirmektir. Ta'riz ise bir şeye mefhum yoluyla delalet eden bir söz söylemektir.” şeklinde belirlemiştir. Bu konuda İbnü'l-Esîr de şunu söylemiştir: “Kinaye, manâsı -kapsayıcı bir vasıf sebebiyle- hem hakikate hem mecaza hamledilmesi mümkün olan lafızdır. Ta'riz ise gerek hakikî gerek mecazî

---

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 311.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 264.

<sup>27</sup> Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 179.

<sup>28</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 263.

cihetten olmayan bir manâya delalet eden lafızdır. Kendisine ilgi ve yakınlık gösterilme beklentisi içinde olan bir kimsenin, “Vallahi ben muhtacım” demesi, bir ta‘riz örneğidir. Çünkü bu söz lafız itibariyle hakikî veya mecazî olarak herhangi bir istek manâsı taşımadığı halde, söz sahibi burada kendisine yardım edilmesine ilişkin bir isteği dile getirmiştir. Bu istek, sözün lafızından değil mefhumundan anlaşılmaktadır ki bunun belâgattaki karşılığı ta‘rizdir.<sup>29</sup>

Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1335) tanımına göre ta‘riz, başkasına gönderme yapmak (telvih) üzere kendi manâsında kullanılan lafızdır. Bunun Kur'an'daki güzel örneklerinden biri, Enbiya 21/63. ayetteki, “(İbrahim), ‘Hayır’ dedi; bu işi işte şu büyükleri yaptı” (*Kâle bel fealehu kebîruhüm hâzâ*) ifadesidir. Bu ifade, putları kırıp parçalama fiili mabud ittihaz edilen putların en büyüğüne nisbet edilmiştir. Buna göre büyük put, -güya- kendisiyle birlikte küçük putlara da ibadet edilmesine kızmış ve bu yüzden onları kırıp dökmüştür. Halbuki Hz. İbrahim'in putperest kavmine yönelik bu sözünde, bizzat onun parçaladığı putlara ibadet etmenin yanlışlığına göndermede bulunulmuş ve böylece, putperest bir topluma söz konusu fiili büyük putun yapamayacağı, dolayısıyla gerçek mabudun böyle bir acze düşmeyeceği anlatılmak istenmiştir.<sup>30</sup>

Bütün bu izahattan sonra denebilir ki kinayenin delaleti lafza, ta‘rizin delaleti ise mefhum mütealliktir. Dolayısıyla ta‘riz kinayeden daha örtük bir ifade biçimidir. Çünkü ta‘riz, lafız yoluyla değil mefhum yoluyla bir istek nüktesi taşır. Diğer bir deyişle, ta‘riz içeren bir ibarede -gerek hakikî gerek mecazî- istekle ilgili hiçbir lafız bulunmaz. Bilakis buradaki istek sözün mefhumunda mündemiçtir.<sup>31</sup>

### 3. Kur'an'da Örtük Anlatıma Başvurma Sebepleri

Arapların günlük hayatında geniş bir kullanım alanına sahip olan kinaye ve ta‘riz, tabiatıyla Kur'an'da da çok çeşitli şekillerde kullanılmış ve bu zengin kullanımda çeşitli maksatlar gözetilmiştir. Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin (ö.

---

<sup>29</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II. 793.

<sup>30</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794.

<sup>31</sup> Bilgegil, *Edebîyat Bilgi ve Teorileri*, s. 178.

911/1505) aktarmış olduğu bilgiler ışığında söz konusu maksatları şu şekilde sıralamak mümkündür:

(ı) *Îlâhî kudretin yüceliğine dikkat çekmek.* A'râf 7/189. ayette, "Sizi bir tek nefisten/can özünden yaratan O'dur" buyurulmuştur. Zerkeşî ve diğer pek çok İslam alimine göre bu ilâhî beyanda zikri geçen "nefs" kelimesi Hz. Âdem'den kinayedir.<sup>32</sup> Ancak, "nefs" kelimesi can, ruh, akıl, insan, şahıs, can özü ve bir şeyin kendisi gibi çeşitli anlamlar içermektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, özellikle Nisâ 4/1. ve A'râf 7/189. ayetlerde geçen nefis kelimesiyle Hz. Âdem'in kastedildiğini düşünmüş ve bu düşünce, ilk kadının (Havva) Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını bildiren muhtelif rivayetlerin de etkisiyle genel kabul görmüştür.<sup>33</sup> Lakin, Kur'an'da açıkça insan türünün yaratıldığını beyan eden muhtelif ayetler<sup>34</sup> dikkate alındığında, Tevrat kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan bu yorumu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu yorumda, ilk dişi insan (Havvâ), söz konusu ayetlerde insan soyunu kapsayıcı bir ifade olarak kullanılan "topraktan yaratılma" olgusundan istisna edilmekte ve ilk erkek insandan (Âdem) yaratılmış olmaktadır. Böyle bir istisnanın kabulü ise kadın-erkek tüm insan soyunun topraktan yaratıldığını bildiren ayetlerdeki genel ifadelerin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır.

Buna mukabil, ilgili ayetlerdeki nefis kelimesine, insan soyunun biyolojik temeli olan "canlı öz" anlamı yüklendiğinde ortaya çok farklı bir yorum çıkmaktadır. Nitekim Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî de (ö. 322/934) bu farklı yorumu tercih etmiş ve bu çerçevede ayetteki *ve haleqa minhâ zevcehâ* cümlesini, "eşini de kendi cinsinden-türünden yarattı" şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre bu ayette geçen *hâ* zamirinin merci olan "nefs" kelimesi ile Âl-i İmran 3/164, Tevbe 9/128 ve Nahl 16/72. ayetlerde geçen "enfüs" kelimesinin içerdiği anlam aynıdır. Şöyle ki, Nahl 16/72. ayette, *vallâhu ce'ale leküm min enfüsiküm*

---

<sup>32</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II.301.

<sup>33</sup> Bu rivayetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2001, s. 72-75.

<sup>34</sup> Mesela bkz. Mü'minûn 23/12-14; Fâtr 35/11; Mü'min 40/67.



*ezvâcen* şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Nisa 4/1. ayette ilk kadının (Havvâ) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını savunan hakim görüşe itibar edildiği takdirde bu ayeti de, "Allah size kendi kaburga kemiklerinizden eşler yarattı" şeklinde anlamak gerekir. Oysa Allah burada bize kendi cinsimizden eşler yarattığını bildirmektedir. Sonuç itibariyle, Kur'an'da Allah'ın kudretinin yüceliğine dikkat çekmek için örtük anlatıma başvurulduğu müsellemlerle birlikte, Zerkeşi ve Suyûti'nin burada vermiş oldukları örnek biraz problemlidir.

(u) *Arife tarif gerekmemesi (Fitnatü'l-muhâtab)*. Sâd suresi 38/22. ayette, "Korkma! (Biz) birbirine haksızlık etmiş iki davacıyız/davalıyız (hasmâni)" anlamında bir ifadeye yer verilmiştir. İki meleşin veya iki insanın dilinden aktarılan bu ifadede Hz. Davud kinaye ve ta'riz yoluyla hasım (davacı-davalı) olarak nitelendirilmiş ve ilgili pasajdan da anlaşılacağı üzere Hz. Davud bu göndermenin/dokundurmanın kendisine matuf olduğunu hemen anlamıştır.

Hz. Davud'la ilgili bu hadisenin Kur'an'daki versiyonu, "Ey Muhammed! Sana davacıların haberi geldi mi?" diye başlar ve şöyle devam eder: "Hani o iki hasım Davud'un odasının duvarına tırmanıp içeri girmişlerdi de Davud onlardan korkmuştu. 'Korkma dediler, biz iki davacıyız. Birimiz ötekinin hakkına tecavüz etti. Şimdi sen aramızda hak ile hükmet. Zulmetme, bizi doğru yola ilet.' [Biri dedi ki:] 'Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyumun var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve konuşup tartışmada bana baskın çıktı.' Davud dedi ki: 'Andolsun ki o senin koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıran ortakların çoğu birbirine zulmeder. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır ki onlar da ne kadar azdır!' Davud kendisini denediğimizi zannetti/fark etti de rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tevbe edip bize yöneldi. Biz de ondan bunu affettik. Yanımızda onun yakın bir makamı ve güzel bir dönüş yeri vardır" (Sâd 38/21-25).

Teolojik açıdan ne tür sorunlar doğurduğu meselesini bir sonraki başlık altında ele alacağımız bu kıssa, Ahd-i Atik'te Hz. Davud'un zina edışıyle ilgili bir misal olarak anlatılır. Buna göre dokuz karısı ve pek çok cariyesi olan Davud, ordusu Ammonoğulları'na karşı sefere çıktığında bu savaşa iştirak etmez ve Kudüs'te kalır. Bir akşam kral evinin damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadın görür ve kim olduğunu soruşturur. Derken kadının orduda asker olan Hittî Uriya'nın karısı Bat-Şeba olduğunu öğrenip evine aldırır ve onunla zina eder. Daha sonra kadının kocasını çağırıp ordu kumandanına teslim edilmek üzere bir mektup vererek tekrar cepheye gönderir. Uriya kuşatma sırasında Davud'un mektupta yazdığı talimat gereği ön safâ konulur ve ölür. Davud da Uriya'nın karısını evine alıp eşleri arasına katar. Rab Davud'un bu davranışına çok öfkelenir ve peygamber Natan'ı ona gönderir. Natan Davud'a gelerek şu kıssayı anlatır: Bir şehirde biri zengin, diğeri fakir iki adam yaşardı. Zengin adamın pek çok koyun ve sığırı vardı; fakir adamın ise küçük bir dişi kuzudan başka malı yoktu. Kuzu onun yanında kendisiyle ve çocuklarıyla birlikte büyümüşü. Bir gün zengin adama bir yolcu geldi. Zengin adam bu yolcuyu ağırlamak için kendi koyunlarına ve sığırlarına kıyamadı, fakir adamın kuzusunu aldı ve misafirine onu hazırladı. Bu olayı duyan Davud'un öfkesi alevlenip Natan'a şöyle dedi: "Hay olan rabbin hakkı için, bunu yapan adam ölüm oğludur ve bu şeyi yaptığı ve acımadığı için kuzuyu dört kat ödeyecektir." Natan Davud'a şöyle dedi: "O adam sensin" (II. Samuel, 12/1-7). Daha sonra Davud rabbe karşı suç işlediğini itiraf eder. Rab onun suçunu bağışlar, fakat yine de ceza olmak üzere zina neticesi doğan çocuğu ölür" (II. Samuel, 3/2-5, 12/1-18).

Kur'an'da Davud'un tevbesine sebep teşkil eden suçun zina fiili olduğuna ilişkin bir kayıt bulunmamakla birlikte, müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde Ahd-i Atik'teki bu kıssayı kullanmışlardır. Tefsirlerdeki izahata göre Davud Uriya'nın karısına aşık olmuş, hile ile kadının kocasını öldürterek onunla evlenmiştir. Bunun üzerine birbirinden davacı iki insan şeklinde iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Davud'un suçlu olduğunu ima etmişler, o da suçunu anlayıp tevbe etmiştir. Bu izahın klasik rivayet tefsirleri ile kısas-ı enbiya türü

kitaplardaki açılımı da şu şekildedir: Doksan dokuz karısı olan Davud okuduğu kitaplarda ataları İbrahim, İshak ve Yakub'un faziletteki üstünlüklerini görünce, "Ya Rabbi! Görüyorum ki hayrın tümünü benden önceki atalarım alıp götürmüş. Onlara verdiğin gibi bana da çok hayır ver" diye dua etmiş. Bunun üzerine Allah, "Ataların çeşitli şeylerle imtihan edildiler; sen henüz bu tür bir imtihana tâbi tutulmadın. İbrahim oğlunu kurban etmekle, İshak gözlerini kaybetmekle, Ya'kub ise Yusuf'a olan üzüntüsüyle sınandı" buyurmuş; Davud'un, "Beni de onlar gibi imtihan et, onlara verdiğin gibi bana da hayır ver" demesi üzerine, ona "Bekle, sen de sınanacaksın" diye cevap verilmiştir. Nitekim bir süre sonra şeytan altın bir güvercin şekline bürünerek namaz kılan Davud'un önüne konar. Davud onu tutmak istedikçe kaçar. Nihayet güvercini kovalarken yıkanmakta olan bir kadın görür. Son derece güzel olan bu kadın Davud'u fark edince saçlarıyla kendisini gizlemeye çalışır. Onun bu davranışı Davud'un shevi arzularını kamçılar. Davud kadına kim olduğunu sorar. Kocasının asker olduğunu öğrenince ordu komutanına mektup yazarak o askerın ön safa sürülmesini emreder. Derken adam cephede ölür, Davud da bu kadınla evlenir.

Kıssayla ilgili bir diğer yoruma göre ise Davud küçük günah işlemiştir. Buna göre Davud evli olan bir kadını almak için onun kocasını öldürtmemiştir. Çünkü söz konusu kadın Uriya ile evli değil nişanlıdır. Davud nişanlı olan bu kadını almıştır. Onun hatası, bir çok karısı olduğu halde bir mümin kardeşinin nişanlısını elinden almasıdır. Bir başka telakkiye göre ise o dönemdeki âdet uyarınca Davud Uriya'dan karısını boşamasını, onunla evlenmek istediğini söylemiş, Uriya da kralın isteğini reddetmenin uygun olmayacağını düşünerek bu teklifi kabul etmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar bu davranışı o dönemdeki şer'î hükümlere uygunsu da Davud'un kemaliyle bağdaşmadığı için günah sayılmış ve bu yüzden Allah'a tövbe etmiştir.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Bütün bu görüş ve rivayetler için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1995, XII. 174-178; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1992, IV. 593-597; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1301, s. 213-214.

(iii) *Maksadı daha güzel bir şekilde dile getirmek.* Sâd 38/23. ayetteki, “Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyumun var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve konuşup tartışmada bana baskın çıktı.” ifadesinde geçen *na'ce* (koyun) kelimesi kadından kinayedir. Çünkü Araplar, ataerkil bir anlayışın tezahürü olarak kadını *na'ce* diye nitelendirmişlerdir. Suyûtî buradaki ilginç kinayenin gerekçesini şöyle açıklamıştır:

Araplarda âdet olduğu üzere bu ayette geçen *na'ce* kelimesi, kinaye yoluyla kadına delalet eder. Çünkü kadının adını örtük şekilde zikretmek onu açıkça zikretmekten daha güzeldir. Bu yüzden Hz. Meryem hariç, Kur'an'da hiçbir kadın açık ismiyle zikredilmemiştir. Fesahat ulemasının aksine, Kur'an'da Hz. Meryem'in adıyla zikredilmesinin özel bir sebebi olduğuna dikkat çeken Süheylî'nin verdiği bilgiye göre, hükümdarlar ve üst düzey yöneticiler eşlerini insanların içinde açık adlarıyla anmak yerine arûs ve iyâl gibi tabirler kullanmayı tercih ederler. Cariyelerini ise açık isimleriyle zikrederler. Hıristiyanlar, Hz. Meryem hakkında ileri geri konuştukları için, Allah Kur'an'da onun ismini tasrih etmiştir. Hz. Meryem'in ismen zikredilmesi, (her insan gibi) onun da sıfatı olan ubudiyeti ve Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini tekit etmek içindir.<sup>36</sup>

İbn Kuteybe, Arapların örfünde kadın ve cariyeden kinaye olarak *na'ce* kelimesinin yanı sıra “genç deve” anlamındaki *kulus* kelimesi ile “koyun” anlamındaki *şât* kelimesinin de kullanıldığını belirtmiş ve bu son kullanıma ilişkin olarak Antere'nin muallakasından bir beyti şahit göstermiştir.<sup>37</sup> Arapların “*na'ce*” kelimesini kadından kinaye olarak kullandıkları ve Kur'an'ın da Arapların konuşup anlaştıkları dil düzeyinde nazil olduğu dikkate alındığında, Hz. Davud'la ilgili rivayetleri doğrulamak gerekir. Ancak bu durumda, hem İslam'daki nübüvvet kurumuna, hem de peygamberlere mahsus ismet doktrinine hâlel gelmekte,

---

<sup>36</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II. 789-790.

<sup>37</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 265-267.

dolayısıyla, ortaya çözümü çok zor teolojik problemler çıkmaktadır. Nitekim bunu fark eden pek çok İslam alimi, ilk bakışta Davud'un günah işlediğini düşündüren, "Davud kendisini denediğimizi zannetti/fark etti de rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tevbe edip bize yöneldi. Biz de ondan bunu affettik." (Sâd 38/24) mealindeki ifadeyi, ismet doktrinini zedelemeyecek bir tarzda yorumlamaya çalışmışlar; ancak "na'ce" (koyun) kelimesinin Arap dilinde kadından kinaye olarak kullanılmasından kaynaklanan problemin nasıl çözüleceğine, yani Hz. Davud'un ilgili ayette kadınla ilgili göndermenin kendisine ait olduğunu anlayıp hemen Allah'tan af dilemesinin ismet doktrini bağlamında nasıl izah edileceğine dair tatminkar bir formül üretememişlerdir.

Kanaatimizce bu kıssa, Allah'ın seçtiği peygamberlerin günah işleyip işlemeyecekleri sorunu ile ilgilidir. Başka bir deyişle, insan tabiatında mevcut olan zaafıya peygamberlerin de maruz kalıp kalmadıkları, yahut onları günahattan masum ve masun kılan karakter temizliğine doğuştan sahip olup olmadıklarıyla ilgilidir. Çünkü kıssanın gerek Ahd-i Atik'teki versiyonu, gerekse ilk müslümanlardan bugüne aktarılma biçimi, İslam kelâmcıları tarafından yüzyıllar içinde geliştirilmiş olan ismet doktrini ile çelişmektedir. Bu noktada denebilir ki, peygamberlerin masumiyetleri, doğuştan bahşedilmiş bir nitelikten ziyade, iç mücadeleler ve sınanmalar sonucunda kesbedilmiş manevî ve ahlakî bir kazanımdır. Binaenaleyh, manevî-ahlâkî kemale ulaşma sürecinde peygamberlerden birtakım sürçmeler sâdir olması, pekala anlaşılabilir ve izah edilebilir bir beşerî durum olarak telakki edilmelidir.<sup>38</sup>

(iv) *Açıkça telaffuzu nahoş olan bir lafzı kullanmamak.* Denebilir ki Kur'an'da yer alan örtük ifadelerin pek çoğu bu maksada matuftur. Bu cümleden olmak üzere Kur'an'da, cinsel ilişki tabiri yerine *mülâmese* (Nisa 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ'* (Nisa 4/21), *rafes* (Bakara 2/187, 197) ve *duhûl* (Nisa 4/23) gibi kelimeler kullanılmıştır. Yine Bakara 2/235. ayette geçen *sır* kelimesi ile A'râf

<sup>38</sup> İsmet sıfatının, peygamberleri zorunlu olarak günahattan masum ve masun kılan bir nitelik olmadığına dair daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Asım Yapıcı, *İslam'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, İstanbul 1997, s. 146-148.

189. ayetteki *ğışyân* (sarıp sarmalamak) kelimesi, cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır. Benzer şekilde, Yûsuf suresi 12/23. ayette, Aziz'in karısının Hz. Yusuf'a cinsel istek duyması, kinaye yoluyla *mürâvede* diye ifade edilmiş, Bakara 2/187 ve 223. ayetlerinde geçen *libas* (giysi) ve *hars* (tarla, ekin yeri) sözcükleri de yine cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, Mâide 5/6. ayette tuvalet ihtiyacını gidermekten kinaye olarak “çukur yer” veya “alçak arazi parçası” anlamına gelen *gâit* kelimesi kullanılmış, ayrıca Mâide 5/75. ayette, Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa hakkında, “O ikisi yemek yerlerdi” denilmiş ve bu ifadede kinaye yoluyla o ikisinin her insan gibi tuvalete gittiklerine ta'rizde bulunulmuştur. Çünkü tuvalete gitmenin müsebbibi yiyip içmektir. Ancak bunu açıkça zikretmek çirkin (kabih) olduğu için, Allah “O ikisi yemek yerlerdi” mealinde çok nezih bir ifade kullanmıştır. Kur'an'ın dil ve üslubundaki bu nezahatin bir tezahürü olarak Türk-İslam geleneğinde de tuvalet yerine “ayak yolu” ve “kademhane” gibi tabirlerin kullanımı yaygınlık kazanmıştır.

Bütün bunlara mukabil, Tahrim 66/12. ayette Hz. Meryem hakkında *ehsanet fercehâ* (fercini korudu) şeklinde bir ifade kullanılmış ve burada *ferc* kelimesi açıkça zikredilmiştir. Bu mesele Zerkeşi ve Suyûtî tarafından şöyle izah edilmiştir: “Ayette geçen *ferc* gömleğin yakasındaki yırtık anlamındadır. Bu, aslında kinayenin en zarif ve en güzeldir. Buna göre ayetteki ifade, “Hz. Meryem'in elbisesine bir pislik bulaşmadı. Çünkü o, elbisesi temiz bir kadın idi” anlamına gelir. Nitekim, Arapça'daki, “elbisesi temiz” (*nakiyyü's-sevb*) ve “eteği pak” (*'afîfü'z-zeyl*) gibi tabirler, iffetten kinaye olarak kullanılan meşhur tabirlerdir. Nitekim Müddessir 74/4. ayetteki “elbiseni temizle” (*vesiyâbeke fetahhir*) ifadesi de bu manâdadır.<sup>39</sup>

Netice itibariyle, Kur'an'da geçen “ferc” kelimesi, cinsel organ değil “giysinin yaka kısmındaki yarık/yırtık” manâsında olup ilgili ayetteki *ehsanet fercehâ* ifadesi de, tıpkı “eteği/giysisi temiz” deyiminde olduğu gibi, iffet ve namusunu

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 305; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 791.

korumaktan kinayedir. Hülasa, haya ve edep dışı şeylerin nezih bir ifadeyle dile getirilmesinin en güzel yolu kinayedir. Kinaye aynı zamanda açıkça telaffuz edilmesi nahoş veya çirkin olan (*el-lafzu'l-hasîsü'l-müşfiş*) bir şeyin örtük ifadesidir.<sup>40</sup>

(v) *İfadeyi güzelleştirmek (Tahsînü'l-lafz)*. Sâffât 37/49. ayette, cennetteki huriler, saflık ve temizlikten kinaye olarak “saklı yumurtalar” (*beydun meknûn*) diye nitelendirilmiştir. Esasen bu ve benzeri ayetlerde hurilerin bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci şeklinde tavsif ve tasvir edilmesi, nüzul dönemi Arap toplumunun güzel kadın anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim cahiliye dönemi Arap şairlerinden İmriu'l-Kays'ın muallakasında yer alan, “üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), kimsenin eli değmemiş olan sulardaki sedeflerin içlerindeki inciler” şeklindeki kadın tasvirleri de bu tarihsel gerçeği teyit etmektedir.<sup>41</sup>

(vi) *Akıbete dikkat çekmek*. Tebbet suresi 111/1. ayette, “Ebû Leheb'in iki eli kurusun/kahrolsun!” denilmiş ve bu deyimsel ifadede onun varacağı yerin cehennem ateşi olduğuna ta'rizde bulunulmuştur. Nitekim bu husus, “O, cehennem ateşine sokulacaktır” mealindeki 3. ayette tasrih edilmiştir. Keza, “Odun taşıyıcısı olan (dedikodu ve iftira üreten) karısı da boynunda hurma lifinden bir ip olduğu halde...” mealindeki ayetler de Ebû Leheb'in eşi Ümmü Cemil'in akıbetini bildirmekte, yani onun da tıpkı kocası gibi cehennem ateşine gireceğini haber vermektedir.

(vii) *Sözü kısaltmak*. Kur'an'ın bazı ayetlerinde birkaç kelime yerine sadece *feale* (yaptı) kullanılmıştır. Bu tür ifadeler aslında sözü kısaltmaya matuf kinaye örnekleridir. Mesela, Mâide 5/79. ayette, Allah'ın lanetine uğrayan inkarcı İsrailoğulları'nın yapmış oldukları çeşitli kötülükler, kısaca, “Onlar ne kötü (işler) yapıyorlar” (*lebi'se mâ kânû yef'alûn*) şeklinde aktarılmıştır. Benzer şekilde, Bakara 2/24. ayette, “Eğer bunu yapamazsınız, ki kesinlikle yapamayacaksınız...”

<sup>40</sup> Ebû'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut trz., II. 6.

<sup>41</sup> İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

(*fein lem tef'alû velen tef'alû*) denilmiş ve bu kısa ifadede inkarcıların Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymalarının imkansız olduğuna göndermede bulunulmuştur.

(vii) *Belâgat ve mübalağa yapmak*. Zuhuf 43/18. ayette kadınlardan kinaye olarak, “Süs içinde büyütülen/yetiştirilen...” (*men yüneşşeu fi'l-hilye*) şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Suyûtî'nin ilginç izahına göre, kadınlar genellikle ciddi ve derinlikli konular üzerinde kafa yormaya engel teşkil eden bir ortamda, yani süslenip püslenmeye, lüks ve konfor içinde yaşam sürmeye fazlasıyla imkan tanıyan bir vasat içinde yetişirler. Eğer ayetteki ifadede açıkça “kadınlar” lafzı zikredilmiş olsaydı, meleklerin Allah'ın kızları olmadığına ilişkin vurgu tam anlamıyla gerçekleşmezdi.

(ix) *Övgü ve yergide mübalağa yapmak*. Mâide 5/64. ayette geçen, “Bilakis O'nun (Allah'ın) her iki eli de açıktır” (*bel yedâhu mebsûtetâni*) ifadesi, Allah'ın engin lütuf ve cömertliğinden kinayedir. Ayetin başında tekil olarak geçen *yed* (el) kelimesinin burada tesniye formunda kullanılması, Allah'ın çok ama çok cömert olduğunu vurgulamaktır. Ancak Zemahşerî bu ifadeyi kinayeye değil mecaz hamletmiştir. Ona göre elin kapalı ve açık olması cimrilik ve cömertlikten mecazdır.<sup>42</sup> Bu noktada, kinayeli bir sözde her zaman için hakikî anlamın kastedilmiş olma ihtimalinin de bulunduğuna ilişkin kural dikkate alındığında Zemahşerî'nin bu yorumunu tercih etmek gerekir. Çünkü mecazda, -kinayenin aksine- gerçek anlamın kastedilmediğini gösteren bir karine mevcuttur. Allah el, ayak gibi uzuvlardan münezzehtir olduğuna göre Allah'ın iki elinin açık olması, cömertlikten kinaye değil mecazdır.

Kurtubî (ö. 671/1273) bu tabirin mecaza hamledilme gerekçesini şöyle izah etmiştir: “Yed kelimesi Arap dilinde bilinen organ anlamına gelir. Nitekim kelime Sâd 38/44. ayette de bu manâda kullanılmıştır. Ancak bu (hakikî) manâ Allah için muhaldir. Bu yüzden kelimenin dildeki diğer anlamlarına göz atmak gerekir. Yed kelimesi Arap dilinde kuvvet ve kudret anlamına da gelir. Nitekim Sâd 38/17. ayette bu anlamda kullanılmıştır. Yed bazen de teyit, destek ve yardım anlamına

---

<sup>42</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, I. 627.



gelir. Mesela Hz. Peygamber'in, "Allah'ın yardım ve desteği hakimın yanındadır" (*yedullâhi mea 'l-kâdî*) hadisinde bu manâya delalet eder. Yine bu kelime, "Bilakis O'nun (Allah'ın) her iki eli de açıktır" (*bel yedâhu mebsûtetâni*) ayetinde olduğu gibi lütuf ve nimet anlamına gelir. Bazı ulema, "Allah'ın nimetleri sayılamayacak kadar çoktur. Öyleyse, ilgili ayetteki *bel yedâhu mebsûtetâni* ifadesini, "O'nun iki nimeti çoktur/boldur" şeklinde anlamlandırmak kesinlikle yanlıştır" gerekçesiyle bu yoruma karşı çıkmıştır. Ancak bu itiraza, "Buradaki tesniyelik/ikillik cinse ait tesniyeliktir, tekil bir şeye ait tesniyelik değil!" şeklinde makul bir cevap verilmiştir.<sup>43</sup>

(x) *Hitabı yumuşatmak ve sert ifadeden kaçınmak.* Yâsîn suresi 36/22. ayette, hakka davet eden bir müminin dilinden, "Beni yoktan yaratana niye kulluk etmeyeyim?" (*vemâ liye lâ a'budu'llezi fetaranî*) denilmiştir. Aslında bu sözdeki asıl anlam, ayetin sonundaki, "O'na döndürüleceksiniz..." (*ve ileyhi türceûn*) kaydının da işaret ettiği üzere, "Size ne oluyor da Allah'a kulluk etmiyorsunuz?!" şeklindedir. Ancak bu ifadenin Kur'an'daki şekliyle kurgulanması, mesajın tebliğinde muhataba yumuşak bir şekilde hitap etmek, yani onun öfkesini celbedecek, dolayısıyla zihnini ve kalbini hakkın çağrısına kapatacak bir üslup kullanmama iradesini yansıtmaktadır. Çünkü bu sözün sahibi, muhatabına açıkça, "Sen bâtil bir yoldasın!" demek yerine, kendisi için istediğini muhatabı için de istediğini ima eden ve böylece onun gerçeği kabul etmesine yardımcı olan bir söz serdetmiştir.

(x1) *Zemmetmek.* Ra'd suresi 13/19. ayette, "(Kur'an mesajından) ancak akıl ve sağduyu sahibi olan insanlar öğüt alır" denilmiş ve böylece kafirleri zemmetmeye matuf bir ta'riz ve telmihte bulunulmuştur. Çünkü hakkı tanımamakta direnen inkarcı insan, genellikle heva ve hevesine mahkum olması hasebiyle bir bakıma akılsız varlık veya hayvan (behâim) hükmündedir. Dolayısıyla öğüt alma şansına sahip değildir.

---

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VI. 154-155.

(xii) *Aşağılamak ve kınamak.* Tekvir suresi 81/9-10. ayetlerde, “Diri diri gömülen kız çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman...” mealinde çok çarpıcı bir beyanda bulunulmuştur. Bu ayetlerde, diri diri gömülen kız çocuklarına tevcih edilen soru aslında onları diri diri gömenleri aşağılama ve kınamaya yönelik bir ta'rizdir.

(xiii) *Muhatabı iz'an ve teslimiyete sevk etmek.* Zümer 39/65. ayette Hz. Peygamber'in dilinden, “Oysa bana ve benden öncekilere şöyle vahyedildi” denildikten sonra, “Eğer Allah'a ortak koşarsan yapıp ettiğin tüm (iyi) işler kesinlikle boşa gider ve kaybedenlerden olursun” denilmiştir. Ayetin ilk ve doğrudan muhatabı Hz. Peygamber olmakla birlikte, burada tüm müminlere ta'rizde bulunulmuştur. Diğer bir deyişle, buradaki hitap bir bakıma, “Kızım sana söylüyorum gelinim sen işit” tarzındadır. Çünkü Hz. Peygamber'in şirke düşmesi şer'an muhaldir.

### **Sonuç**

Maksat ve meramı üstü kapalı (örtük) bir şekilde anlatma tekniği olan kinaye ve ta'riz, Arap dili ve edebiyatı bilginlerince açık ifade tarzından (tasrih) daha belîğ kabul edilmiştir. Kur'an dilinde de önemli bir yer tutan bu anlatım tekniği, çeşitli ayetlerde, ilâhî kudretin yüceliğine dikkat çekmek, maksadı daha güzel bir sözle dile getirmek, açıkça telaffuzu nahoş olan bir lafzı kullanmamak, ifadeyi güzelleştirmek, sözü kısaltmak, hitabı yumuşatmak ve sert ifadeden kaçınmak gibi çok çeşitli sebep ve maksatlara matuf olarak kullanılmıştır.

Kinaye üslubundaki bu kullanım çeşitliği içinde en dikkat çekici ve en manidar olanı, açıkça telaffuzu çirkin olan bir lafzın yerine muhatabın zihninde daha nezih çağrışım uyandıracak kelimeyi tercih etmeye matuf versiyonudur. Hatta denebilir ki Kur'an'da yer alan örtük ifadelerin önemli bir kısmı bu maksada matuftur. Nitekim bu cümleden olmak üzere Kur'an'da, cinsel ilişki tabiri yerine *mülâmese* (Nisa 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ'* (Nisa 4/21), *rafes* (Bakara 2/187, 197) ve *duhûl* (Nisa 4/23) gibi kelimeler kullanılmış ve böylece müminlere de dil ve üslup konusunda çok güzel bir edeb, zarafet ve nezaket dersi verilmiştir.

Öte yandan Kur'an'daki pek çok kinayenin kadınlarla ilgili olması da gerçekten dikkat çekicidir. Hususen, "na'ce" kelimesinin arkaik Arapça'da kadınlardan kinaye olarak kullanıldığına ilişkin dilsel veriler oldukça ilginçtir. Kanaatimizce, bu durum dönemin Arap toplumunda ataerkil değerlerin hakim olmasıyla açıklanabilir, dolayısıyla Kur'an'daki bazı kinaye örnekleri de söz konusu geleneğin dildeki izdüşümü olarak düşünülebilir.



## TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE ORTODOKS HİRİSTİYANLIKTAKİ PATRİKLİKLER

Dr. Münir YILDIRIM

Günümüzde Hıristiyanlığı temsil eden büyük kiliselerden biri de Ortodoks Kilisesidir. Bu kilise, Hıristiyan dünyasında üç önemli kilise merkezinden birini teşkil etmektedir. Ortodoks Kilisesi, Doğu Avrupa, Ortadoğu, Afrika ve Rusya topraklarında nüfus bulan, Doğu Hıristiyanlarının mensup olduğu bir kilise görünümündedir. Ortodoks Kilisesi, ilk dönem Hıristiyan Grek geleneği ve Bizans kültür mirasıyla Hıristiyan Kiliseleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Ortodoks Hıristiyanlık, Hıristiyan dini literatüründe ilk yedi ekümenik konsil kararlarını kabul eden, bunun yanında 1054'te Roma'dan ayrılan, Katolik, Protestan ve Eski Doğu Kiliseleri dışındaki Hıristiyanları ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Ortodoks kavramı, sözlük anlamı itibarıyla “Doğru İnanç”, “Doğru Tapınma” demektir.<sup>2</sup> Bu bağlamda Ortodoks tabiri, İsa'nın kutsal bedenini teşkil eden kiliseye doğru imanı, doğru ibadeti ve gerçek öğretiyi karşılamaktadır.<sup>3</sup> “Ortho”,

---

<sup>1</sup> Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, Ankara 2002, 188-191; Joseph Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, Çev. Günay Tümer, *AÜİFD*, Ankara 1969, C: XVII, 241-242; ayrıca bkz, Leonidas Contos, “The Term of Orthodox”, <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article7051.asp>

<sup>2</sup> Timothy Ware, *The Orthodox Church*, London 1964, 8.

<sup>3</sup> Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, London 1935, 9.

doğru, hakiki, gerçek anlamına gelirken, “Doxa”, inanmak, savunmak manasına gelmektedir.<sup>4</sup> Ortodoks Kilisesi tarafından kabul edilen teoloji; I. İznik (M.S. 325) ve I. İstanbul (M.S. 381) Konsillerinin kararlarından oluşan, ilk yedi genel konsilde belirlenen iman esaslarıdır. Bu konsillerin değişmez dogmaları ve bu dönemden sonra gelişen dini formlar, ana hatlarıyla Ortodoks Kilisesinin teolojik temellerini oluşturmuştur.<sup>5</sup>

Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlığın belli başlı kiliselerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. İstanbul Genel Patrikliği: Bu gruba Girit, Finlandiya ve Yunan Kiliseleri dahil olmaktadır.
2. İskenderiye Patrikliği: Kenya, Uganda, Tanzanya Kiliseleri.
3. Antakya ve Kudüs Patrikliği.
4. Moskova Patrikliği.
5. Sırbistan, Romanya ve Bulgaristan Ortodoks Patriklikleri.
6. Başpiskoposlukla yönetilen Rum Ortodoks Kilisesi.
7. Katolikoslukla yönetilen Gürcü Kilisesi.
8. Başpiskoposlukla yönetilen Kıbrıs, Arnavutluk, Polonya ve Çekoslovakya Kiliseleri.<sup>6</sup>

Günümüz Ortodoks Kiliseleri yapısal özellikleri açısından da şu şekilde tasnif edilebilmektedir:

1. Kadim dört Patrikliği temsil eden ve günümüzde de bu özelliklerini koruyan İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs Kiliseleri. Bu kiliselerin tamamı Apostolik olduklarını iddia etmektedir.

---

<sup>4</sup> Constantine Cavamos, *Orthodox Christian Terminology*, Massachusetts 1994, 10; Nafpaktos Hierotheos, *The Mind of The Orthodox Church*, (Translated by Esther Williams), Hellas 1998, 69.

<sup>5</sup> Bulgakov, 119.

<sup>6</sup> Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1995, 120-121.

2. Kendi bağımsız yapılarıyla yönetilen üç eski kilise olan Kıbrıs, Gürcistan ve Sina Kiliseleri.

3. Rusya, Romanya, Yunanistan, Bulgaristan ve Yugoslavya Kiliselerinden oluşan beş büyük milli kilise.

4. Ortodoks nüfusun azınlıkta kaldığı bölgelerdeki kiliseler. Bunlar; Polonya, Arnavutluk, Çekoslovakya, Litvanya, Estonya ve Finlandiya Kiliseleri.

5. Misyonerler veya diasporadaki Ortodoks nüfus tarafından kurulan kiliseler. Japonya, Çin, Kuzey ve Güney Amerika, Avustralya ve Batı Avrupa'daki Ortodoks Kiliseler.<sup>7</sup>

Bunlardan beşi, İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi, Moskova Patrikliği, İskenderiye Patrikliği, Antakya Patrikliği ve Kudüs Ortodoks Patrikhanesi tarihi misyonu ve hitap ettiği kitleler açısından önem arz etmektedir. Bunların içerisinde Moskova dışındakiler kadim Patriklikler olarak isimlendirilmekte ve Ortodoks dünyasında büyük ölçüde manevi üstünlüklerini korumaktadır. Her ne kadar Moskova Kilisesi diğerleri gibi kadim patriklik olmasa da, kendilerini “Üçüncü Roma” olarak görmeleri ve günümüzde en kalabalık Ortodoks nüfusa sahip olmalarından dolayı kadim patriklikler kategorisinde ele alınması uygun görülmüştür. Bu açıdan biz de bu çalışmamızda söz konusu patriklikler hakkında bilgi vermeyi hedeflemekteyiz.

### **1) İstanbul Fener Rum Patrikliği**

İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikliğinin tarihi kökleri, İstanbul Kilisesine dayanmaktadır. Patrikhane, Bizans İmparatoru Konstantin'in İmparatorluğun başkentini Roma'dan İstanbul'a taşımasıyla birlikte tarihi misyonunu üstlenmiştir. İlk Ekümenik konsil olan 325 I. İznik Konsilinde Apostolik Kiliseler arasında yer almayan İstanbul Kilisesi, 451 Kadıköy Konsilinden itibaren İmparatorluğun

---

<sup>7</sup> Nicolas Zernov, *The Church of Eastern Christians*, London 1942, 16-17.

başkenti olması gerekçesiyle, Apostoliklik ve Patriklik statüsüne çıkarılmış, Roma'dan sonra Hristiyan Kiliseleri içerisinde ikinci konuma getirilmiştir.<sup>8</sup>

Fener Rum Patrikhanesi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Bunlar; “Rum Patrikhanesi”, “İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi”, “Fener Patrikhanesi”, “İstanbul Rum Patrikhanesi”, “Fener Rum Patrikhanesi”, “Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi”dir.<sup>9</sup> Ancak burada literatürde yaygın olarak kullanılan “Fener Patrikhanesi” şeklindeki adlandırma tercih edilmiştir.

Türk hakimiyetine geçmesiyle birlikte Fener Patrikhanesi Ortodoks dünyası üzerindeki eşitler arasında birinci konumunu devam ettirmişse de Bizans dönemindeki seviyesini sürdürememiştir. Osmanlı Devleti ile Rusya arasındaki 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, Ortodoks dünya üzerinde yeni bir gücü, Ortodoks nüfusun yeni bir hamisini ortaya çıkarmıştır. Bu gelişmelerle Fener Patrikhanesi, karşısında Ortodoksluğun yeni bir adresini, üçüncü Roma olarak nitelendirilen, merkezi Moskova Patrikliği olan Rus Kilisesini bulmuştur.<sup>10</sup>

Fener Patrikhanesinin modern dönemini, Avrupa'daki Fransız İhtilalinin ateşlediği bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıktığı dönem ile başlatabiliriz. Bu dönemle birlikte Fener Patrikhanesine bağlı olan Ortodoks Kiliseler, milli bir kilise olduklarını ilan ederek bağımsız ya da yarı bağımsız kiliseler haline gelmiştir. Bu kiliselerin ana kilise konumundaki Fener Patrikliğinden ayrılmasının nedeni, dini

---

<sup>8</sup> Bkz. Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesinin Ökumeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453)*, İzmir 2000, 32-39; Yorgo Benlisoy-Elçin Macar, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996, 19; İstanbul Kilisesi ve Bizans Devleti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Münir Yıldırım, *Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, 27-34.

<sup>9</sup> Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)*, İstanbul 2001, XI.

<sup>10</sup> Fener Patrikhanesinin bu dönemlerdeki yapısı ve faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity A Study of The Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1992; Theodore H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination*, Bruselles 1990; Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and The Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge 1983; Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church Under Turkish Rule*, Oxford 1964.



ihtilaflar ya da kendi aralarında toplanan yerel konsiller değil, tamamen siyasi tercihlerdir.

XIX. yüzyılda Avrupa’da yaşanan siyasal gelişmeler, Fener Patrikhanesinin bağlı bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu ile ciddi sıkıntılar yaşamasına yol açmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ile Patrikhane arasındaki gerilimin doruk noktasını, Yunan İsyanının yaşandığı yıllarda ulaştığı zikredilmiştir. Yunan bağımsızlık savaşının yapıldığı dönemlerde, Fener Patrikhanesinin bizzat bu olayları kışkırttığı ve açıkça destek verdiği ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Yunan isyanı nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu ile sorunlar yaşayan Patrikhane, XX. yüzyılın başlarında da hem Osmanlı İmparatorluğu hem de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile aynı problemleri yaşamaya devam etmiştir.<sup>12</sup>

I. Dünya Savaşı sonrası ve Kurtuluş Savaşının yapıldığı dönemlerde Fener Patrikhanesi, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetinin ciddi problemlerinden biri haline gelmiştir. Türk kamuoyunda oluşan büyük tepki Lozan görüşmelerine de yansımış, bu da Türkiye ile Yunanistan arasında bir takım anlaşmaların yapılmasına yol açmıştır.<sup>13</sup> Yunan bağımsızlık savaşının yapıldığı dönemlerde Fener Patrikliği, bağımsız bir Yunan Devletinin kurulması için büyük çaba sarf etmiş, bu kez de roller tersine dönmüş, Yunan Devleti Kurtuluş savaşı döneminde Türkiye Cumhuriyetine karşı Fener Patrikhanesini koruma görevini üstlenmiştir.

Cumhuriyet döneminde Fener Patrikhanesi ve Türkiye ilişkileri, Yunanistan-Türkiye arasındaki dış politikaya göre şekillenmiştir. İki ülke arasında Kıbrıs meselesinin patlak vermesiyle birlikte Patrikhane ile olan problemler artmaya

---

<sup>11</sup> Bkz. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1996, 166-184, 211-218.

<sup>12</sup> Fener Patrikhanesinin XX. Yüzyılın başlarında ve Cumhuriyet dönemindeki faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1996; Ali Karakurt, *Fener Patrikhanesinin İçyüzü*, İstanbul 1955; Adnan Sofuoğlu, *Fener Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996; Yorgo Benlisoy-Elçin Macar, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996; Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri(1908-1923)*, İstanbul 2000.

<sup>13</sup> Bu Anlaşmaların içerikleri ve detayları için bkz. Bülent Atalay, *Fener Rum Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri*, 197-231.

başlamış, Patrikhanenin uluslararası platformlarda “Ekümeniklik” çabalarının da buna eklenmesi gerginliği günümüze kadar taşımıştır.<sup>14</sup>

Günümüzde İstanbul Balat'ta bulunan Fener Patrikhanesi Patrikliği, Sen Sinod tarafından yönetilmekte ve Türkiye Cumhuriyeti sınırları dahilinde bulunan on iki metropolitlikten oluşmaktadır. “Fener Rum Ortodoks Patrikliğinin” ve Rum Ortodokslarına göre “Fener Patriğinin” resmi ünvanı “İstanbul ve yeni Roma Başpiskoposu ve Ekümenik Patriktir”.<sup>15</sup> Bugünkü Patriklik mevkiinde 1991’de seçilen Bartholomeos’un bulunduğu Fener Patrikhanesinin Sen Sinod’u, Türkiye sınırlarında bulunan bu on iki metropolitliklerden meydana gelmektedir.<sup>16</sup>

Patrik, Türkiye Cumhuriyetinin Rum Patrikliği Nizamı ve 6 Aralık 1923 tarihli İstanbul Valiliği tezkeresine dayanan bir prosedür içerisinde Sen Sinod tarafından seçilmektedir. Sen Sinod, patrik aday listesini İstanbul Valiliğine sunmakta ve bu adaylardan da Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ve Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde metropolit olma şartı aranmaktadır. Valilikten gelen adaylar Sen Sinod’a sunulmakta ve Sen Sinod bunlar arasından birini Patrik olarak seçmektedir. Fener Patrikhanesinde işler komisyonlarca yürütülmekte, her komisyonun başında bir metropolit bulunmaktadır. Bununla birlikte, ilgilendikleri konulara göre kilise teşkilatından olmayan laik kesimden de üye bulunabilmektedir.<sup>17</sup>

Fener Patrikhanesinin yetki alanında yukarıda sayılan metropolitliklerle birlikte Yunanistan sınırlarında bulunan Yunan Kilisesinden bağımsız Aynaroz Adası, Girit Kilisesi, On İki Ada Kilisesi de yer almaktadır. Patriklik, Türkiye ve

---

<sup>14</sup> Bkz. Şahin, 285-294.

<sup>15</sup> Ronald Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990, 22-23; Benlisoy-Macar, 59;

<sup>16</sup> Bu metropolitlikler şunlardan oluşmaktadır: Hrisostomos; Efes Metropoliti, İoakim; Kadıköy Metropoliti, İeronimos; Maçka Metropoliti, Fotios; Gökçeada ve Bozcaada Metropoliti, Simeon; Adalar Metropoliti, Gavriil; Şebinkarahisar Metropoliti, Evangelos; Perge Metropoliti, Kallinikos; Listra Metropoliti, Konstantinos; Terkos Metropoliti, Athanasios; Aydın Metropoliti, Yermanos; Tranupoli Metropoliti, Meliton; Alaşehir Metropoliti. (Benlisoy-Macar, 59).

<sup>17</sup> Benlisoy-Macar, 60.

Yunanistan dışında birçok diaspora metropolitliğine de sahiptir. Amerika Birleşik Devletleri, Büyük Britanya, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Amerika metropolitlikleri yönetim ve organizasyon olarak Fener Patrikhanesine bağlı kiliselerdir.<sup>18</sup> Bu metropolitliklerin yanında bir çok papaz okulları ve din eğitimi veren kuruluşlar da bulunmaktadır. Bunlar; Türkiye sınırlarında şu an kapalı olan Heybeli Ada Ruhban Okulu, Yunanistan'da Patmos Papaz Okulu, Selanik Patristik Enstitüsü, Girit Ortodoks Akademisi ve İsviçre Chambesy Ortodoks Merkezi Patrikhanenin idaresi altındaki eğitim kuruluşlarıdır.<sup>19</sup> Patrikhane, papaz ihtiyaçlarını bu eğitim kuruluşlarından karşılamaktadır.

## 2) Moskova Patrikliği

Moskova Patrikliğinin günümüzdeki haline gelişi Aziz Andreas'ın M.S. 988'de Kiev Prensi Vladimir'i vaftiz etmesi ile başlamıştır. 1448 yılına kadar İstanbul'dan atanan piskoposlar tarafından yönetilen kilisenin, bu tarihten itibaren otosefal bir yapıya kavuştuğu ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Prens Vladimir'in kendisine en uygun dini bulması için çeşitli bölgelere elçiler gönderdiği, bu elçilerin geri dönmesiyle birlikte en uygun olarak Greklerin inancı olan Ortodoks mezhebinde karar kıldığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.<sup>21</sup> Başlangıçta Kiev'de kurulan Patriklik, Moğol istilasıyla birlikte yeni Hıristiyan olan toplulukların kuzeye doğru hareketlenmesi sonucunda Moskova etrafında yerleşim kurmuştur. Bu yerleşim neticesinde bugünkü Moskova Patrikliği meydana gelmiştir.<sup>22</sup>

İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesi ile birlikte Ruslar da Moğol hakimiyetinden kurtulmuş ve bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Hıristiyanlığın birinci önemli merkezi Roma'nın siyasi ve dini sebeplerle diğer Hıristiyan toplumlarca tanınmaması, İkinci Roma olarak isimlendirilen İstanbul'un da Türkler

---

<sup>18</sup> Roberson, 23.

<sup>19</sup> Roberson, 23.

<sup>20</sup> Bkz. Nicolas Zernov, *The Russians and Their Church*, New York 1978, 5; John Meyendorff, *The Orthodox*, New York 1966, 17; Roberson, 29.

<sup>21</sup> Bkz. Roberson, 29.

<sup>22</sup> Meyendorff, 17; Roberson, 29.

tarafından fethedilmesi, Moskova Patrikliğine üçüncü Roma denilmesi fırsatını doğurmuştur. Moskova'nın üçüncü Roma olarak kendisini ilan etmesi, dinsel alanda Ortodoksluğun yeni hamisi biçimindeki kanaatlerin oluşmasına yol açmış, bu tavır Rus Kilisesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.<sup>23</sup> Ortodoks Kilisesinin içerisine düşmüş olduğu ruh halini ve Moskova'nın üçüncü ve son Roma olduğunu anlatan bir mektup Ortodoks Rus piskoposları tarafından Rus Çarı III. Basil'e gönderilmiş, bu mektupta Apostolik geleneği temsil eden, Hıristiyan birliğinin sembolü olan ilk iki Roma'nın artık olmadığı, üçüncü ve son Roma olan Moskova'ya sahip çıkılması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

Moskova Patrikliği, XVII. yüzyılda Patrik Nikon vasıtasıyla bazı reformlar yapılmış, bu reformlarda Ortodoks Kilisesinin orijinal modeli takip edilmeye çalışılmıştır. Bu reformlarla birlikte Rus geleneklerine bağlı kalmakta ısrar eden gruplar ortaya çıkmış ve bunlar gelenekçiler şeklinde adlandırılmıştır.<sup>25</sup> Patrik Nikon'un reform çabaları ve orijinal Ortodoksluğa bağlı kalma teşebbüsü fazla uzun ömürlü olmamış, Nikon Rus Çar'ı tarafından görevinden alınarak sürgüne gönderilmiştir.<sup>26</sup>

Moskova Patrikliği etrafında gelişme gösteren Rus Ortodoksluğu, Bizans Ortodoksluğunun bir versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu durum, ne Roma Katolikliğine, ne de reforme edilmiş Batılı kiliselerin Hıristiyan anlayışına benzemiştir.<sup>27</sup> Bundan dolayı Rus Kilisesinin ortaya çıkışı, yapısal özellikler ve organizasyon yönünden Bizans Kilisesinin bir uzantısı sayılmaktadır.<sup>28</sup>

İstanbul Patrikliğinin katkılarıyla 1589'da Patrikliğe yükseltilen Moskova Kilisesi, Büyük Petro tarafından etkisiz hale getirilmiş ve devlet denetiminde yeni

---

<sup>23</sup> Zernov, *The Russians...*, 48-49; Ware, 103.

<sup>24</sup> Bkz. Ware, 103.

<sup>25</sup> Bkz. Roberson, 30.

<sup>26</sup> Ware, 113-114.

<sup>27</sup> Zernov, *The Russians...*, 4.

<sup>28</sup> Bkz. Zernov, *The Russians...*, 13; Hromadka, 240.

bir Sen Sinod kurulmuştur.<sup>29</sup> Rusya'daki 1917 Komünist Devriminden kısa bir süre önce Patriklik yeniden kurulmuş, fakat ihtilalin baskısıyla fazla gelişme gösterememiştir.<sup>30</sup> Komünist baskı, Rus Kilisesine tabi olan Ortodokslar üzerinde uzun yıllar etkisini sürdürmüş, Ortodoks Rusların kendi aralarındaki ilişkilerle birlikte, onların dış dünya ile olan bağlantılarının ağırlaşmasına da yol açmıştır. Bu baskının sonucunda pek çok Ortodoks Rus ve kilise teşkilatına mensup piskopos komünistler tarafından katledilmiştir.<sup>31</sup>

Ortodoks Ruslar üzerindeki baskılar, onları sığınmacı olarak Avrupa ve Amerika'da inançlarını devam ettirme yollarını aramaya sevk etmiş ancak bunlar diasporada da Batının seküler meydan okumasıyla karşı karşıya kalmışlardır.<sup>32</sup> Bu dönemle birlikte diasporada, özellikle Amerika'daki Rus Kilisesi büyük bir atılım yaparak karşı kiliseyi kurmuş, geçici özerklik ilan etmiştir. Bu özerklik Moskova tarafından ancak 1970'de tanınmış, komünist yönetim kilise üzerindeki baskılarını hafifletmeye başlamıştır.<sup>33</sup>

II. Dünya savaşının devam ettiği yıllar, Rus Kilisesinin komünist yönetimin baskılarından kurtulduğu bir dönem olarak kabul edilmiştir. Bu süreçte Rus Kilisesi tekrar organize olmaya başlamış, Ortodoks halk kiliselerinde topluca evharistiya ayini ve diğer kutsal günlerdeki ibadetlerini yapmıştır. İhtilal ile birlikte yıkılan, yağmalanan kiliseler ve dini kurumlar yeniden yapılmaya, onarılmaya, açılmaya çalışılmıştır. Komünist yönetim ile Rus Kilisesi arasında resmi görüşmeler başlamış ve Moskova Patrikliğinin dinsel öneminin tekrar sağlanmasına gidilmiştir.<sup>34</sup>

Rus Ortodoks Kilisesi, inanç, ibadet ve kutsal gelenek konusunda diğer Ortodoks Kiliselerle aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Hıristiyan dininin iman

---

<sup>29</sup> Bkz. Meyendorff, 18.

<sup>30</sup> Bkz. Roberson, 30; Benlisoy-Macar, 11.

<sup>31</sup> Ware, 148.

<sup>32</sup> Zernov, *The Russians...*, 168.

<sup>33</sup> Bkz. Roberson, 30; Benlisoy-Macar, 12.

<sup>34</sup> Bkz. Zernov, *The Russians...*, 161-162.

esaslarını oluşturan Tanrı, İsa, Kutsal Ruh gibi temel esaslarda ilk ekümenik konsillerin kararlarını bağlayıcı kabul etmektedir. Günlük, haftalık ve yıllık ibadetlerde yine diğer Ortodoks dünyasının sahip olduğu uygulamaları gerçekleştirmektedir. Pazar ayinlerinde ve diğer önemli günlerde Evharistiya ayini için bir araya gelmekte, kutsal kitaptan parçalar, ilahi şeklinde söylenen mezmurlar okunmakta, İsa'nın çekmiş olduğu sıkıntılar anımsanmakta ve onlar tekrar yaşatılmaya çalışılmaktadır.<sup>35</sup>

Bizans İmparatorluğunun ortadan kalkmasıyla İstanbul Patrikliğinin önemi azalmış ve Moskova Patrikliği her türlü kilise organizasyonunda bağımsız hale gelmiştir. Moskova'nın Patrik seçiminden en alt derecedeki papaz atamasına kadar olan teşkilat içerisindeki organizasyonları kendi Sen Sinod'u tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte yeni yapılan bütün bu değişikliklerde yine temel kilise olarak Bizans Kilisesinin, yani İstanbul Patrikliğinin yapısı örnek alınmıştır.<sup>36</sup> Moskova Patrikliği, sivil mahkemelerin dışında kendi iç teşkilatındaki hukuki konularda, papazların atanması ile ilgili problemler, aforoz etme ve af gibi meselelerde kendi kilise kurumlarının aldığı kararlarla çözüme gitmiştir. Moskova Kilisesinin kullanmış olduğu bu metot, geçmiş dönemlerde örnek olarak alınan Bizans Kilisesi tarafından da kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Moskova Patrikliğinin merkezini oluşturduğu Rus Kilisesi, kilise-devlet ilişkisi bakımından kuruluşundan itibaren farklı boyutlarda bir seyir takip etmiştir. İlk kuruluş dönemlerinde Bizans modeli ile sürdürülen bu ilişkiler zamanla sürtüşmelere yol açmış olsa da komünist dönemdeki gibi tamamen yok olma tehlikesi ile karşılaşmamıştır. 1917'deki Komünist Devrimi ile birlikte Rus

---

<sup>35</sup> Bkz. Zernov, *The Russians..*, 15.

<sup>36</sup> Bkz. John Fennell, *A History of The Russian Church to 1448*, New York 1995, 45-47.

<sup>37</sup> Bkz. Fennell, 58.

Kilisesinin devlet ile olan ilişkileri var olma savaşıyla kendini göstermiştir. Bu dönemle başlayan kilise-devlet ilişkileri beş tarihsel dilimde toplanmıştır.<sup>38</sup>

1. 1917-1925 tarihleri arasında Moskova Patriği Tikhon'un, kilisenin sahip olduğu bir takım özgürlükleri koruma gayretini sürdürdüğü dönemdir. Patrik Tikhon, yeni kurulan komünist sisteme ve ateist bir yapılanmaya karşı mücadele vermiş, sistemi kuranları İsa'nın düşmanları olarak isimlendirmiştir.<sup>39</sup>

2. 1925-1943 döneminde Patrik Sergius'un komünist yönetim ile yaptığı mücadelelerin belirlemiş olduğu ilişkilerdir.<sup>40</sup>

3. 1943-1959 yılları arasında Stalin'in II. Dünya Savaşının da etkisiyle kilise-devlet ilişkilerinde, kilisenin lehine olarak gösterdiği gelişmeler. Bu dönemde Stalin, Rus Kilisesinin yeniden canlanmasına ve bir takım ibadetlerin topluca yapılmasına izin vermiştir. Kilise, bu dönemde biraz da olsa rahat bir nefes alma imkanına kavuşmuştur.<sup>41</sup>

4. 1959-1964 döneminde Kuruşçev ile başlayan eskiye dönüş çalışmaları görülmüştür. İhtilalin ilk zamanlarındaki gibi komünist yönetim yeniden kiliseye baskı yapmaya başlamış ve yeni bir zulüm devri ortaya çıkmıştır.<sup>42</sup>

5. 1964-1988 yılları arasında görülmeye başlayan Rus Kilisesi içerisindeki anlaşmazlıklar, kilise-devlet gerginliğine yeni bir problem daha getirmiştir. Kilise içerisindeki bu anlaşmazlıklar, kilisenin sisteme karşı daha güçlü bir tavır takınmasından dinsel tartışmalara kadar uzanmaktadır.<sup>43</sup>

Rus Kilisesinin 1917 Bolşevik devrimi ile birlikte kilise-devlet ilişkileri günümüze kadar bu şekilde devam etmiştir.

### **3) İskenderiye Patrikliği**

---

<sup>38</sup> Ware, 149.

<sup>39</sup> Ware, 149.

<sup>40</sup> Bkz. Ware, 151-155.

<sup>41</sup> Bkz. Ware, 155-156.

<sup>42</sup> Ware, 156-157.

<sup>43</sup> Ware, 157-160.

İskenderiye Kilisesi, Aziz Markos tarafından M.S. 62 yılında kurulmuş, Patriklik mertebesine ise I. İznik Konsilinde getirilmiştir. 451 Kadıköy Konsiline kadar Mısır'daki Hıristiyan topluluğun kilisesi olarak kabul edilen Patriklik, bu konsil kararına itiraz eden kitlelerin ayrı kiliselerini kurmasıyla bölünme süreci geçirmiştir.<sup>44</sup>

Ortodoks Kiliseler arasındaki hiyerarşik yapıda ikinci sırayı İskenderiye Patrikliği almaktadır. Bu hiyerarşik sıralama, I. İstanbul ve Kadıköy Konsilleri öncesi Roma'dan sonra bütün Hıristiyan Kiliseleri arasında ikinci konumda bulunan bir sıralama şeklinde olmuştur. Bu durum, Kadıköy Konsili ile birlikte Bizans İmparatoru tarafından bozulmuş, İstanbul'un başkent olmasından dolayı üçüncü sıraya konulmuştur. İmparatorun konsil kararıyla yapmış olduğu bu değişiklik, konsil esnasında İskenderiye Kilisesini temsil eden piskoposlar tarafından kerhen kabul edilmişse de, bu duruma izin veren Patrik hiçbir zaman affedilmemiştir. İstanbul Patrikliğinin ikinci sıraya getirilmesiyle amaçlanan şeylerden biri, İstanbul Kilisesine Apostoliklik ünvanının kazandırılmasıdır.<sup>45</sup>

İslam fetihleriyle birlikte İskenderiye Patrikliğinin bulunduğu Mısır bölgesindeki Hıristiyan nüfusun azalması, onu küçük toplulukların kilisesi haline getirmiş, fakat bu olumsuz durum karşısında Patriklik tarihi ve dini misyonundan hiçbir şey kaybetmemiştir. Yakın dönemle birlikte Ortodoks nüfusun ve göçlerin artmasıyla, diğer Afrika ülkelerindeki metropolitliklerin faaliyete geçmesi, İskenderiye Patrikliğine eski canlılığını kazandırmaya başlamıştır. İskenderiye'ye bağlı kiliseler, Kenya, Tanzanya, Güney Afrika, Libya ve Zaire Kiliseleridir. Buna göre İskenderiye, tüm Afrika'nın Ortodoks Patrikliğini temsil etmektedir.<sup>46</sup> Bunun yanında Afrika'da İskenderiye Patrikliğine bağlı olmayan milli Ortodoks Kiliseleri de bulunmaktadır.

---

<sup>44</sup> Roberson, 23; Ware, 133.

<sup>45</sup> Bkz. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi I*, İstanbul 1987, 33-39.

<sup>46</sup> Roberson, 24; Ware, 133.



İskenderiye Patrikliği, teşkilatlanma ve hiyerarşik yapısında Grek unsurlarını barındırmaktadır. Bu tür bir yapılanmanın ortaya çıkmasının sebepleri arasında, uzun yıllar İskenderiye'nin ve Mısır'ın Grek kültürünün etkisinde kalması, kilisenin küçük bir topluluğa hitap edecek kadar az nüfusa sahip olması görülmektedir.<sup>47</sup> Ortodoks Kilisesi otoritelerine göre, İskenderiye Patrikliğinin İslam coğrafyası içerisinde yer alması, onun diğer Ortadoğu'daki Ortodoks Kiliseler gibi fazla gelişim gösterememesinin temel nedeni sayılmıştır.<sup>48</sup>

Günümüzde İskenderiye Patrikliğinin başında bulunan piskopos "Papa" ünvanını taşımaktadır. Bu ünvan Ortodoks Patriklikler ve Kiliseler içerisinde yalnızca İskenderiye Patriğine verilmiştir. Patriğin diğer ünvanları arasında "On Üçüncü Havari", "Çobanların Çobanı", "Kainatın Hakimi" gibi sıfatlar bulunmaktadır. Bu papa, patrik bugün, İskenderiye ve tüm Afrika Patriği ve Papası olma özelliği taşımaktadır.<sup>49</sup>

#### 4) Antakya Patrikliği

Antakya Kilisesi, Aziz Petrus tarafından M.S. 37 yılında kurulmuştur. Patriklik ünvanını İskenderiye Kilisesi gibi I. İznik Konsilinde almıştır. Antakya, Kudüs'ten sonra kurulan ikinci kilise olmasının yanında "Hristiyan" adının da ilk kullanıldığı yer olarak kabul edilmektedir. İlk dönem Hristiyanlığının her türlü aşamasında önemli bir konuma sahip olan Antakya Kilisesi, kuruluş olarak Apostolik bir kilisedir.<sup>50</sup>

Günümüz Hristiyan inancının doğuşunda ve gelişmesindeki tarihsel olaylarda Antakya'nın özel bir yeri bulunmaktadır. Pavlus'un, Yahudi asıllı Hristiyanlığı evrensel bir din haline getiren düşünceleri burada kendini göstermiş ve ilk taraftarlarını burada kazanmıştır. Hristiyanlığın ilk kilisesi Kudüs, sadece Yahudi

---

<sup>47</sup> Herbert Waddams, *Meeting the Orthodox Churches*, London 1964, 78.

<sup>48</sup> Bkz. Meyendorff, *The Orthodox*, 17.

<sup>49</sup> Ware, 133.

<sup>50</sup> El-Hassan Bin Talal, *Christianity in the Arab World*, London 1998, 32.

asıllı olan inananları barındırırken, Antakya her ırk ve cinsten insanı toplamıştır.<sup>51</sup> Hıristiyanlığın Kudüs dışına çıkmasından sonra Antakya, Hıristiyan misyonunun merkezi haline gelerek, havari Barnabas ve Pavlus tarafından teşkilatlandırılmaya yönelmiştir. Antakya Kilisesi, ilk dönem Hıristiyanlığında uzun bir süre Hıristiyanlığın yayılması için bir merkez olarak kullanılmıştır.<sup>52</sup>

Kadıköy Konsili ile birlikte Doğu Hıristiyan dünyasındaki ayrılıklar Antakya Kilisesini de etkilemiş ve bu konsil kararlarını tanımayan gruplar ortaya çıkmıştır. Hıristiyan Kiliselerinin hiyerarşik sıralamasında Antakya Kilisesi, İskenderiye'den sonra gelmektedir. Apostolik bir kilise olan Antakya Kilisesinin ortaçağda İslam fetihleri sonucu müslümanların eline geçmesi, Patrikliğin Suriye'ye taşınmasına yol açmıştır.<sup>53</sup> Antakya Kilisesini müslüman fetihlerinden daha çok etkileyen bir başka olay, Antakya Patrikliğinin Haçlı seferleri sırasında Latinlerin eline geçmesi ve burada bir Latin Antakya Kilisesinin kurulmuş olmasıdır. Bu dönemde, Antakya Ortodoks Patrikliği sürgünde bulunmuş ve yaşanan olumsuz şartlar karşısında varlığını devam ettirmeye çalışmıştır.<sup>54</sup>

Patrikliğin Antakya'dan taşınmasından sonra 1724'den 1899'a kadar, İstanbul Patrikhanesinin sahip olduğu öncelikler sayesinde, Antakya Patrikliğinin Patrik ve metropolitlik makamları Rumlar tarafından doldurulmuştur. Rusya'nın Ortodoks dünyasında hakim olmasıyla birlikte, Araplar arasından da Patrik seçilmesi kabul edilmiş, din adamları yetiştirilmek amacıyla çeşitli teşkilatlar kurulmaya başlamıştır.<sup>55</sup> Günümüzde Ortodoks Patriklikler içerisinde Arap kökenli Patriğe sahip tek kilise Antakya Patrikliğidir.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, 33.

<sup>52</sup> Bkz. Çelik, *Süryani Kilisesi*, 34-42.

<sup>53</sup> Steven Runciman, "The Greek Church and the Peoples of Eastern Europe", *TCW*, Edt. Geoffrey Barraclough, New York 1981, 117.

<sup>54</sup> Roberson, 25.

<sup>55</sup> Benlisoy-Macar, 10.

<sup>56</sup> Waddams, 79.

Antakya patrikliği bugün Patrik IV. İgnatios başkanlığında on dört üyeden oluşan Sen Sinod tarafından yönetilmektedir. Resmi ünvanı “Büyük Şehr-i Tanrı Antakya, Suriye, Arabistan, Kilikya, İvirya, Mezopotamya ve tüm Anadolu Patrikliği”dir.<sup>57</sup> Günümüzde Antakya Patrikliğine bağlı olan metropolitlikler şunlardır:

Suriye Metropolitliği: Şam, Halep, Süveyde, Humus, Hama ve Lazkiye

Lübnan Metropolitliği: Beyrut, Brumana, Sayda, Tripoli, Merjayun ve Halba

Türkiye’de; Diyarbakır, Erzurum, Tarsus ve Adana

Irak Metropolitliği: Kuveyt ve İran’dan sorumlu Bağdat ve Kuveyt

Amerika Metropolitliği: Sao Paulo, Kuzey Amerika ve Buenos Aires<sup>58</sup>

### 5) Kudüs Patrikliği

İlk Hıristiyan toplumunun oluştuğu yer olan Kudüs Kilisesi, Aziz İakovos tarafından M.S. 55 yılında kurulmuştur. Kadıköy Konsilinde İmparator, ekümenik Patrikliklerin statüsünü sarsmak amacıyla Kudüs Kilisesini patriklik statüsüne çıkarmıştır. Böylece Hıristiyan Kiliseleri içerisinde patriklik sayısı beşe çıkmıştır. Kudüs Kilisesi bu hiyerarşik sıralamada en son sıra olan beşinci sırayı almıştır. Apostolik bir kilise olan Kudüs Kilisesi, İstanbul Patrikliği gibi Bizans İmparatorunun siyasi baskısıyla patriklik statüsü kazanmış ve ekümenik kilise haline getirilmiştir.<sup>59</sup>

İlk dönem Hıristiyan literatüründe merkezi rol oynayan Kudüs Kilisesi, Hıristiyanlığın Kudüs dışına çıkmasıyla birinci konumdaki yerini önce Antakya’ya daha sonraları ise Roma ve İstanbul’a kaptırmıştır. İslam fütuhatının yayılması ile birlikte Müslüman idarelerinin eline geçen Kudüs, Haçlı seferleri sırasında Hıristiyan latinlerin eline geçmiş ve burada Kudüs Katolik Kilisesi kurulmuştur. Latin Kilisesinin kurulmasıyla Kudüs Ortodoks Kilisesi faaliyetlerini şehrin

---

<sup>57</sup> Benlisoy-Macar, 10.

<sup>58</sup> Benlisoy-Macar, 10.

<sup>59</sup> Bkz. Çelik, *Fener Patrikhanesinin...*, 32.

dışında küçük bir birimde devam ettirmiştir. Kudüs'ün tekrar İslam devletlerinin yönetimine geçmesinden itibaren uzun bir süre Osmanlı Türk idaresi tarafından yönetilmiştir.<sup>60</sup>

Kudüs Kilisesi içerisinde Arap Ortodoks unsurlarının ağırlık kazanmasıyla birlikte Grek din adamlarının yanında Araplara da yer verilmiş ve karma bir meclis oluşturulmuştur. Bununla birlikte, bu döneme kadar etkin bir güce sahip olan Grek kökenli yüksek rütbeli din adamları ile Arap kökenli din adamları arasında piskoposluk seçimleri sırasında gerginlik yaşanmaya başlanmıştır. Kilise bünyesindeki bu kavganın önlenmesi amacıyla Arap Ortodoks din adamlarından da piskoposluk payesi verilenler olmuştur.<sup>61</sup>

Günümüz Kudüs Patrikliğinin resmi ünvanı “Kutsal Şehir Kudüs ve Tüm Filistin, Suriye, Arabistan, Ürdün Nehri'nin öbür yanı, Kanaa ve Kutsal Sion Patrikliği”dir. Günümüzde Patrik Diodoros'un bulunduğu Kudüs Patrikliği, Diodoros'un başkanlığında dört başpiskopos ve sekiz metropolitlikten oluşmaktadır. Patrikliğin yetki alanında Filistin, İsrail, Ürdün ve Sina Yarımadasıyla İstanbul'daki bir metropolitlik bulunmaktadır.<sup>62</sup>

## **KAYNAKÇA**

Atalay, Bülent, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)*, İstanbul 2001.

Aydın, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Ankara 1995.

Benlisoy, Yorgo-Macar, Elçin, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996.

Bulgakov, Sergius, *The Orthodox Church*, London 1935.

Cavarnos, Constantine, *Orthodox Christian Terminology*, Massachusetts 1994.

Çelik, Mehmet, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987.

---

<sup>60</sup> Bkz. Roberson, 27-28.

<sup>61</sup> Bkz. Roberson, 28.

<sup>62</sup> Roberson, 28; Benlisoy-Macar, 11.

- Çelik, Mehmet, *Fener Patrikhanesinin Ökumeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453)*, İzmir 2000.
- Fennell, John, *A History of the Russian Church to 1448*, New York 1995.
- Harman, Ömer Faruk, “Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, Ankara 2002.
- Hierothes, Nefpaktos, *The Mind of the Orthodox Church*, (Translated by Esther Williams), Hellas 1998.
- Hromadka, Joseph, “Doğu Ortodoksluğu”, Çev. Günay Tümer, *AÜİFD*, Ankara 1969, C: XVII.
- Meyendorff, John, *The Orthodox*, New York 1966.
- Papadopoulos, Theodore, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination*, Bruselles 1990.
- Roberson, Ronald, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990.
- Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1992.
- Runcimann, Steven, “The Greek Church and the Peoples of Eastern Europe”, *The Christian World*, Edt. by. Geoffrey Barraclough, New York 1981.
- Sofuoğlu, Adnan, *Fener Patrikhanesinin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
- Şahin, Süreyya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1996.
- Talal, El-Hassan, *Christianity in the Arab World*, London 1998.
- Waddams, Herbert, *Meeting the Orthodox Churches*, London 1964.
- Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, London 1964.
- Ware, Timothy, *Eustrations Argenti: A Study of the Greek Church Under Turkish Rule*, Oxford 1964.
- Yıldırım, Münir, *Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.

Zernov, Nicolas, *The Church of Eastern Christians*, London 1942.

Zernov, Nicolas, *The Russians and Their Church*, New York 1978.

## IX-XV. YÜZYIL ARASINDA MÂVERÂUNNEHİR'DE YETİŞEN BAZI ARAP DİLİ ALİMLERİ

Dr. Ferhat YILMAZ\*

Mâverâunnehir kelimesi, "*Nehrin arkası*" manasına gelen Arapça kökenli birleşik bir kelimedir. Yâkût el-Hamevî gibi bazı biyografî âlimlerine göre bu kelime ile kastedilen, Ceyhûn nehrinin arka yakasında kalan geniş bir bölgedir<sup>1</sup>. Farsça'da bu kelime "*Par-Derya*", İngilizce'de "*Transoxania*" şeklinde kullanılmıştır. Henüz Türkçe karşılığı mevcut değildir<sup>2</sup>.

Bu bölgede Buhâra, Semerkand, Suğd (Soğd), Şaş (Taşkent) ve Uşrûsene gibi şehirler bulunmaktadır.

Burası, Türklerin çok eskiden beri anayurt edindikleri ve stratejik önemi olan bir bölgedir. Müslümanlar burayı fethettikten sonra, Mâverâunnehir ismini vermişlerdir.

Mâverâunnehir bölgesi İslam tarihinde de çok önemli bir yer tutmuştur. Çünkü bu bölgeden, ilme ve İslam dünyasına yazdıkları eserlerle hizmet etmiş, çok değerli alimler yetişmiştir. Mesela; kıymetli hadis alimi el-Buhârî, filozof ve mantıkçı İbn

---

\* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1986, V, 45-47.

<sup>2</sup> Kitapçı, Zekeriya, *Yeni İslam Tarihi ve Türkistan*, İstanbul, 1991, I, 200.

Sînâ Buhâra'da yetişmişlerdir. Bilindiği gibi bu alimlerin eserleri günümüzde de değerini korumaktadır.

Mâverâunnehir hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra, bölgede yetişmiş ve Arap dili ile ilgili eserler vermiş veya bu alanla ilgilenmiş alimleri tanıtacağız. Araştırmalarda, sözü edilen yüzyıllarda çok önemli ilim merkezlerinden olan Buhara, Semerkand ve Nesef şehirlerinin yetiştirdiği ünlü alimler hakkında kaynaklarda derli toplu bilgi olmadığını gördük. Bu yüzden muhtelif kaynaklar arasında kalmış olan bu bilgileri bir araya getirerek, konuyla ilgili ileride yapılacak çalışmalara kaynaklık edeceğini düşündük. Bunun için de biz, bölgede 863-1495 yılları arasında yetişmiş Arap Dili sahasında eseri olanlarla beraber kaynaklarda kendilerinin dilci veya edip olduğunu tespit ettiğimiz kişilere makalemizde yer vereceğiz. Ancak öncelikle Buhara, Semerkand ve Nesefle ilgili kısa bilgiler verip daha sonra ise bu yerlerde yetişmiş alimleri kronolojik sırayla tanıtacağız.

### **BUHÂRÂ**

Kaynaklarda, Buhara'nın o devirde, Mâverâunnehir'in en büyük ve en güzel şehirlerinden biri olduğu belirtilmektedir. Bu şehir büyük ve meşhur bir yerleşim yeri olmasının yanında, aynı zamanda ilim ve ticaret merkeziydi. Dönemi için kalabalık bir nüfusu barındırması ve ilimde, sanatta ün yapmış insanların yaşadığı bir şehir olması, Buhara'nın tarihte seçkin bir yer kazanmasını sağlamıştır.

Kaynaklardaki ifadelerle göre Buhâra, eskiden *Bûmickes* adıyla anılırdı. Binaları, ahşap ve ağ şeklinde yapılmış tahta yapılarıydı. Bu yapıların etrafında saraylar, bahçeler ve birbirine değişik yollarla bağlı köyler vardı. O kadar güzel ve o kadar şahane binalar yapılmıştı ki, cadde ve sokaklarda ne bir çukura ne de bir harabe yapıya rastlayabilirdiniz. Ne Horasân ne de Mâverâunnehir'in diğer şehirlerinde Buhâra'daki kadar yoğun iskan yoktu. Bütün bunlardan dolayı şehir, gerek alimler için gerekse toplumun seçkin kültürlü tabakası için vazgeçilmez bir yerd.

Şehrin her biri bir mahalleye açılan yedi kapısı vardır. Her kapı bir mahalleye açılıyordu. Bunlardan ikisi, Benî Sa'd ve Benî Esed kapılarıdır. Bu adlardan



anlaşıldığına göre, bu iki kabilenin buralarda iskan edilmiş Arap kabileleri olabileceği muhtemeldir. *Kuteybe b. Müslim*, Buhâra'yı fethettikten sonra Arapları buraya yerleştirmiş ve bu Müslüman Araplar vasıtasıyla oradaki halk İslam'ı öğrenmiştir<sup>3</sup>. Dolayısıyla Buhâra'da sarayın yanı sıra geniş ve güzel yapılmış mescidler, çok miktarda büyük zâviyeler ve inzivâ yerleri de vardı. Talebeler, birbiriyle irtibat halinde olan bu mescidlere gidip, orada ilim tahsil ettikleri gibi, zâviyelere de zâhid ve âbid kişiler gidip, ibadet ediyorlardı<sup>4</sup>.

Böylelikle Buhâra, bu devirde İslam kalelerinden birisi durumuna gelmişti. Müslüman Asya'nın hemen hemen yarıya yakınının başkentiydi. Sâmanoğulları bu şehri başkent yaptıktan sonra, cömertlikleriyle, yüce ahlaklarıyla, adaletleriyle, kahramanlıklarıyla, dinin emirlerine sıkı sıkıya bağlılıklarıyla, âlimleri yüceltmeleriyle ve onlara saygı göstermeleri ve ilmi teşvik etmeleriyle tanınmışlardır. Burada pek çok medrese kurulmuş ve bu örnek medreseler, Asya'daki diğer İslam başkentlerinde de benzerlerinin yapılmasına öncülük etmiştir. Sâmâniler, ilme ve fenne önem verdikleri gibi ziraâta da büyük bir önem vermişlerdir. Bu sebeple bentler yapmışlar ve tarım alanlarının sulanması için kanallar tanzim etmişlerdir. Şehri, pamuk ve ipek üretim merkezi yapmak için atölyeler açmışlar, tezgahlar kurmuşlardır. Bu şekilde Buhâra, ziraat ve endüstri merkezi de olmuştur.

Daha sonra Cengiz Han ve çocuklarının zulmüne uğrayan Buhâra, yapılan bu tahribata boyun eğmiş, fakat bu zulüm fazla sürmemiştir. Çünkü Cengiz'in torunları İslamiyet'i seçmekte gecikmemişler ve dinin en büyük savunucuları olmuşlardır. Aynı zamanda İslam'ın yayılması için büyük gayret göstermişlerdir. Bunlar İslam'a en son giren kişiler olmalarına rağmen, Buhâra'da hadis çalışmalarının '*Alauddîn Tarmâşîrîn el-Moğolî* zamanında yayıldığını

---

<sup>3</sup> el-Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*, nşr. Salahuddin el-Müncid, Kahire, 1957, III, 517, 529; en-Narşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer, *Târîhu Buhâra*, çev. Dr. Abdulmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî, 3. Basım, Dâru'l-Maarif, Kahire, tsz., s. 21, 69-72.

<sup>4</sup> Buhâra'da ilk mescid Kuteybe tarafından yaptırılmıştı. Bu mescid, 94/713 yılında kale içinde inşa ettirilmiş *el-Mescidu'l-Câmi'*'dir. Bkz. en-Narşahî, *Târîhu Buhâra*, s. 74-77.

görmekteyiz. Her ne kadar Cengiz Han tahribatta bulunmuşsa da, torunları şeyhlerin emirlerine ve eleştirilerine itaat etmişler ve İslam'a yaptıkları bu hareketlerinden pişmanlık duyup, topluca herkesin huzurunda günahlarına tövbe etmişlerdir. Günden güne parlak bir mevkie ulaşan Buhâra, o zamanlarda ticaret ve ilim merkezi olarak şahane ipekleriyle meşhur bir yerdi.

#### **IV/X-IX/XV. ASIRLARDA YAŞAMIŞ BUHÂRALI ARAP DİLİ ÂLİMLERİ (300-900/912-1495 Tarihleri Arası)**

*1-Seleme b. en-Necm b. Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Buhârî*, (Ölm. 303/915): Edîp ve nahivci. Selmeveyh veya Selmûyeh diye lakaplanmıştır<sup>5</sup>. Kaynaklarda eserlerine ve hakkında fazla bilgiye rastlanılmamıştır.

*2-Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Nasr el-Ceyhânî*, (Ölm. 330/942): Edîp, kâtip ve coğrafya âlimi. Eserleri ve hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in veziri olduğundan dolayı bölgeye gelip giden kişilerden o yerler hakkında bilgi toplamış ve meşhur eseri *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i yazmıştır. Sâmâniler devrinde vezirlik yapan ve Ceyhânî nisbesini taşıyan üç ayrı kişinin bulunması ve kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i hangisinin yazdığı konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu eseri bazıları bizzat Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'nin yazdığını, bazıları ise Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed ile oğlu Ebû 'Alî Muhammed b. Muhammed ve torunu Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed'in birlikte yazdığını zikrediyorlar. Fakat bu bilgiler kesinlik arzetmemektedir.

*Eserleri:*

1- Kitâbu'r-Resâ'il.

---

<sup>5</sup> es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1964, I, 596.

- 2- Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik.
- 3- Âyîn Makâlât.
- 4- Kitâbu'l-'Uhûd li'l-Hulefâ' ve'l-Umerâ'.
- 5- Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Âyîn fi'l-Makâlât<sup>6</sup>.

3-Ebû Muhammed 'Abdussamed b. Muhammed b. Hayyûne el-Buhârî, (Ölm. 359/970): Edîp, hâfız ve nahivci. Devrinin ileri gelen alimlerinden sayılmaktadır. Pek çok yer gezmiştir. Bunlardan bir kısmı Merv, Nişâbur, Bağdat, Irak, Şam ve Mısır'dır. Bundan dolayı kendisine *Seyyâh* da denmiştir. Bu seyahatlerinde pek çok hadis de toplamıştır. Daha sonra Bağdat'a dönmüş ve bu hadisleri orada bulunan kişilere söylemiştir. Şeyh Ebû Ahmed et-Teymî 'yi metheden bir kasidesi vardır. Güzel nazımının olduğu yolunda rivayetler bulunmaktadır. Ramazan ayında Buhârâ'da vefat etmiştir<sup>7</sup>. Kaynaklarda eserlerine rastlanılmamıştır.

4-Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Ceyhânî, (Ölm. 367/978): Edîp. Horasân'da er-Râdî Ebu'l-Kâsım Nûh b. Mansûr'un veziri idi. Ölünceye kadar bu görevini sürdürmüştür.

*Eserleri:*

- 1- el-'Uhûd ve'l-Hulefâ' ve'l-Umerâ'.
- 2- el-Mesâlik ve'l-Memâlik.
- 3- Kitâbu Resâ'il.
- 4- Kitâbu'z-Ziyâdât fi Kitâbi'n-Nâşi' mine'l-Makâlât<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Beyrut, 1936-1938, XVII, 156; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden, 1974 vd., II, 80; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1951, II, 36; Kehhâle, Ömer Rıdâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, 1957, IX, 25; Kurtuluş, Rıza "el-Ceyhânî" TDVİA, VII, 467.

<sup>7</sup> İbnu'l-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1950-55, II, 177; es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 97.

<sup>8</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Fluegel, Beyrut, 1978, I, 138; Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 202; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IV, 190-192; Kâtip Çelebî, nşr. Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1943, *Kesfu'z-Zunûn*, II, 1664; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 165.

5-Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf b. İsmâ'îl b. Şâh, (313-376/925-986): *Edîp, fakîh, mutasavvîf ve şâir*. Buhâralı olarak sayılmakla beraber, aslen Hârizlidir. Fakat Buhâralı âlimler arasında zikredilmiştir. İbn Mâkûlâ, Onun şiir divanını gördüğünü ve pek çoğunun öğrencisi İbn Sînâ'nın elyazısıyla yazıldığını söylemektedir. ez-Zehebî ise, O'nun önde gelen zâhid imamlardan biri olup pek çok güzel ve hoş tasnifleri, nâzım ve nesirinin olduğundan ve meşhur bir divanının varlığından bahsetmektedir. Fıkıh ilmini babasından, hadis ilmini ise el-Halîl b. Ahmed el-Kâdî es-Siczî el-Hanefî 'den okumuştur. Oğlu Muhammed b. Ahmed ve Vâsıl b. Hamza da bu ilmi kendisinden tahsil etmişlerdir.

Temel eseri *Dîvânu Şi'r*<sup>9</sup> dir.

6-Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. el-Hasan b. Muhammed b. Halîm el-Buhârî, (338-403/949-1012): *Edîp, fakîh, muhaddis ve kelamcı*. Meşhur bir âlim, kendi zamanının en zeki kişilerinden ve isabetli görüşleri olan şahıslardan biridir. Pratik zekalı, edebiyat ve beyân ilminde güçlü biriydi. Buhâra'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Kadı'lık görevinde de bulunmuştur. İlmini Ebû Bekr el-Kaffâl ve Ebû Bekr el-Erdenî 'den almıştır

*Eserleri:*

1- Minhâcu'd-Dîn fî Şa'bi'l-Îmân: 3 cilttir.

2- Âyâtü's-Sa'a ve Ahvâlu'l-Kıyâme<sup>10</sup>.

7-Ebu'l-Ezher el-Buhârî, *Arap dili âlimi*. Hicri dördüncü yüzyıl âlimlerinden olup el-Ezherî'nin çağdaşlarındandır. el-Buşţî 'nin et-Tekmile'sine aldığı şeyleri

<sup>9</sup> el-Kuraşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, 1993, I, 257-258; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, nşr. Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, 1947, I, 485; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, I, 202.

<sup>10</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, Beyrut, tsz., I, 382; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1984, XVII, 231-234; ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Haydarabad (Lübnan), 1955-58, III, 1030; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XI, 65; el-Esnevî, *Tabakâtu'l-Esnevî*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1987, I, 194; Katip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1047, 1871; İbnu'l-Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Beyrut, 1988, III, 167-168; Brockelmann, *GAL*, Leiden, 1937-42, I, 197; Brockelmann, *Suppl.* Leiden, 1943-49, I, 349; Kehlâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IV, 3.

kendisi de eserine almıştır. Bundan dolayı kitabına da el-Hasâ'il adını vermiştir. Bu kitabında el-Halîl'in kendi kitabına almadığı şeyleri almıştır. Fakat el-Ezherî bu kitaptan alıntılar yapmamıştır. İbnu'l-Kıfî ise, kitabın birinci cildini gördüğünü ve el-Halîl'in kendi kitabına almadığı, özellikle Harfu'l-'Ayn'da gözünden kaçmış olan şeyleri Ebu'l-Ezher'in el-Hasâ'il'e aldığını ve bu kitabın güzel bir kitap olduğunu zikrediyor. *Kitâbu'l-Hasâ'il*<sup>11</sup>. isimli bir eseri vardır.

8-*Ebû Nasr İshâk b. Ahmed b. Şîş*<sup>12</sup> b. *Nasr b. Şîş b. el-Hakem es-Saffâr el-Buhârî*, (Ölm. 405/1014): Edîp, Arap dili âlimi, fakîh ve şâir. Arap dilini ve onun inceliklerini bilme konusunda zamanın en iyileri arasında sayılmaktadır. Buhâra'ya bir saat mesafede olan ve zamanının bilim merkezi sayılan bir ilim evi olduğundan bahsedilmiştir. Daha sonra Bağdat'a gelmiş ve orada fıkıh tahsil etmiştir. Dille ilgili pek çok eser yazmış ve bunlar sayesinde ilmî şöhreti yayılmıştır. Şiirleri meşhur olmamakla beraber, kaynaklarda şiirlerinin de olduğundan bahsedilmiştir. Taif'te ölmüş ve kabri de oradadır. Çocukları da kendisi gibi ilim ehli olarak yetişmiştir. Etrafında pek çok kişi toplanmış ve ondan istifade etmişlerdir.

*Eserleri:*

1-*Kitâbu'l-Medhal ilâ Sibeveyh*: Sibeveyh'in kitabının mebniyyât bölümünü içine almış olup, 500 varaktan oluşan değerli bir eserdir

2-*Kitâbu'l-Medhali's-Sağîr*.

3-*er-Reddu 'alâ Hamza fî Hudûşi't-Tashîf*<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, IV, 99; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, nşr. Abdusselam Harun, Mısır, 1964-67, I, 40, II, 22; Hüseyin en-Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, Mısır, 1968, I, 235; Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden, 1975 vd., VIII, 192.

<sup>12</sup> Bu isim, es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VIII, 401-402'de ŞÎT; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 230'da ŞEBÎB olarak geçmektedir.

<sup>13</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VI, 66-69; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VIII, 401-402; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 142; es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 438; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye'*, nşr. Muhammed Bedruddin Ebu Fevâris, Beyrut, 1906, s. 14.

9-Ebû 'Abdillâh Tâhir b. Muhammed b. Nasr el-Haddâdi el-Mervezi el-Buhârî, (Ölm. 405/1015): Edîp. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanılmamıştır. Sadece eseriyle ilgili bilgi vardır. Edebiyatla ilgili 'Uyûnu'l-Mecâlis ve Surûru'd-Dâris':<sup>14</sup> adlı bir eser kaleme almıştır.

10-Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. el-Hasan b. 'Alî b. Sînâ el-Belhî el-Buhârî, (370-428/980-1038): Filozof, tabîp, mantık, dil âlimi ve şâir. Aslen Belh'li olan İbn Sînâ, Buhâra'nın köylerinden *Harmîşen*'de doğmuştur. Belh'e nisbet edilmesi babasının Belh'li olmasından kaynaklanmaktadır. Buhâra'da yetişmiş ve öğrenimine burada başlamıştır. Daha sonra çeşitli ülkeleri gezmiş ve âlimlerle münazaralarda bulunmuştur. Şöhreti her tarafa yayılmış ve eş-Şeyh er-Reîs lakabını almıştır. Hemedân' da vezirken ölüm tehlikesi atlatmış, askerler evinin etrafını kuşatmış ve evini yağmalamışlardır. Bu esnada kendisi gizlenerek ölümden kurtulmuştur. Daha sonra Isfahân'a gitmiş ve pek çok kitap tasnif etmiştir. Ömrünün son günlerinde ise tekrar Hemedân'a dönmeye karar vermiş, giderken yolda hastalanmış ve Hemedân'da Ramazan ayında vefat etmiştir. Müslüman filozoflardan biri olan İbn Sînâ, felsefede her ne kadar Yunan Felsefesi'nden etkilenmişse de, esasen Farâbî'nin görüşlerinden daha çok istifade etmiştir. Çeşitli sahalarda kendisini yetiştirdiğinden dolayı zamanın ender şahsiyetlerinden sayılmıştır. Zekası ve ilmiyle de çok meşhur olmuştur. Bir kısmı uzun uzun konuları içine alan, bir kısmı ise risaleler halinde olan 100'e yakın tasnifleri vardır. Şahane felsefi şiirler nazmetmiştir. Edebiyatçıların büyüklerinden kabul edilinceye kadar uzun müddet dil tahsili almıştır. el-Kuraşî, İbn Mâkûlâ'nın, "el-İmam Ebû Bekr ez-Zâhid'den duyduğuma göre, İbn Sîna için pek çok kerametleri olan meşhur bir âlim" diyerek, şiir divanını gördüğünü ve bu divanın İbn Sînâ'nın kendi elyazısıyla olduğunu söylediğini naklediyor. Ayrıca kendisine ait 16 beyitten oluşan meşhur bir kasidesi olup, herkesin şerh etmek arzusunda olduğu bir kasidedir. İbn Sînâ çok yönlü bir kişi olduğundan daha sayfalarca sürecek bilgilerle

---

<sup>14</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 1187; Brockelmann, *GAL.*, *Suppl.*, I, 593.

anlatılamaz. Biz burada kısaca önemli noktalara değindik. Birçok sahada pek çok eserler vermiştir. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

1- *el-Kânûn fi't-Tıb* : Avrupalıların kendi dillerine çevirip *Canonmedicina* dedikleri bu eser yüzyıllarca okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.

2- *Takâsîmu'l-Hikme*.

3- *Lîsânu'l-'Arab* : Dille ilgili olan bu eser 10 ciltten müteşekkildir.

4- *el-Mûcizu'l-Kebîr* : Mantıkla ilgili bir eserdir.

5- *Dîvânu Ş'ir* : Muvaşşah vezninde olup, Dâru't-Tırâz diye adlandırılmıştır.

6- *Kitâbu Kasîdeti'l-Müzdevice*.

7- *Kitâbu'l-Mulah* : Nahivle ilgilidir.

8- *Menâru'n-Nazar* : Mantıkla ilgili olup, Kâsım b. Kutlubuğa'nın İthâfu'l-'Ahyâ' adıyla şerhettiği bir eserdir.

9- *el-Kasîdetu'l-'Ayniyye* : Kâmil bahrinden olan bu eser 30 beyitten oluşmaktadır. Nefs ve vücudun özellikleri ile ilgili hususlardan bahsetmektedir. Bu kasidenin ismine el-Kasîdetu't-Tayriyye de denmektedir. Bu kasideye, es-Seyyid 'Alî b. Muhammed el-İsmâ'îlî, er-Risâletu'l-Mufide fi İdâh Mağzi'l-Kasîde adı altında bir şerh yazmıştır.

10- *Kitâbu'ş-Şu'arâ* '.

11- *Risâle fi'l-Hurûf* : Çeşitli bölümlerden oluşan bu risâle, harf mahrecleri ve harflerin ses uyumlarından bahsetmektedir.

12- *el-Medhal ilâ Sînâ'ati'l-Mûsikâ* .

13- *ed-Durru'n-Nazîm fi Ahvâli'l-'Ulûm ve't-Ta'lîm*<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1968, II, 157; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.XVII, s.531-536; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 63-64; Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 2. Basım, Beyrut, 1971, II, 291-294; İbn Tağriberdi, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, Kahire, 1963, V, 25-26; İbn Kutlûbûğa, *Tâcu't-Terâcim*, Bağdat, 1962, s. 25-26; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 463, 736, 766, 861, II, 1430, 1550; Şezerâtu'z-Zeheb, Beyrut, 1988, III, 234-237; el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, nşr. Esedullah İsmailiyyân, Tahran, 1970, s. 243; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 308-309; *İdâhu'l-Meknûn*, II, 555;

11-Ebû Kâmil Ahmed b. Muhammed b. 'Alî b. Nusayr b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Enberduvânî en-Nusayrî, (Ölm. 449/1057).Nesep âlimi. Hanefî mezhebinin fakîhlerindendir. Fakat daha sonra Şâfi'î mezhebine geçmiştir. Pek çok hadis dinlemiş ve bunlarla da iştiğal etmiştir. Bugün bilinen eseri ise *el-Mudâhât ve'l-Mudâfât fi'l-Esmâ' ve'l-Ensâb'dır*<sup>16</sup>.

12-Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Hasan el-Buhârî, (Ölm. 483/1090). Nahivci ve fakîh. Maveraunnehir'in ileri gelen âlimlerindendir. Kadı Ebû Sâbit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî 'nin kızkardeşinin oğludur. Buhâra'da 25 Cemaziyelevvel 483/27 Temmuz 1090 tarihinde vefat etmiştir.

*Eserleri:*

1- *Kitâbu'z-Zahîra*.

2- *el-Mebsût*: 15 ciltten oluşmaktadır.

3- *el-Îdâh*.

4- *Şerhu'l-Câmi 'i'l-Kebîr li's-Şeybânî*: Hanefî fikhı hakkındadır.

5- *Şerhu Muhtasarı'l-Kudûrî*: Hanefî fikhı hakkındadır<sup>17</sup>.

13-Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. 'Alî b. 'Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn et-Taberî er-Rûyânî,(Ölm. 483/1090). Şiir tenkitçisi. Buhâra'ya yerleşmiş ve orada ölmüştür. Aynı zamanda hâfız olan er-Rûyânî'nin, kaynaklarda çok sayıda

---

Brockelmann, *GAL.*, I, 452-458; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 261; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IV, 20; Kehhâle, Ömer Ridâ, *Mustedreku'l-Müellifîn*, Beyrut, 1988, s. 211; Aga Bozork, *ez-Zerî'a*, Tahran, 1936-1978, XVII, 24-25, XVIII, 192, XIX, 32-33, 49; Daha geniş bilgi için bkz. Ülken, " *İbn Sînâ* " İA, V-2, 807-824.

<sup>16</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1988, I, 213-214, 364; Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 258; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 86; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 295-296; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1712; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 136.

<sup>17</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, .412; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 468; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 141; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 62; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, nşr. Kamil Kemal Bekrî, Kahire, 1968, II, 276; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 569, II, 1223, 1580; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, III, 367; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye'*, s. 163-164; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IX, 253.



tenkidinin olduğu bildirilmişse de ne hakkında bundan başka bir bilgiye ne de eserlerinin adlarına rastlanılmıştır<sup>18</sup>.

*14-Celâluddîn er-Rîğzamûnî*<sup>19</sup>, (Ölm. 493/ 1100). Edîp. *İlmu's-Şurût ve's-Sicillât*'la ilgili tasnifleri vardır<sup>20</sup>. Hayatı hakkında fazla bilgiye rastlanılmamıştır.

*15-Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. 'Alî el-Ensârî el-Buhârî ez-Zerencerî*<sup>21</sup>, (427-512/1036-1118). Fakîh, edîp ve nesep âlimi. Hanefî mezhebi hakkındaki görüşleri darb-ı mesel olarak gösterilmiştir. Nesep ve tarih konusunda geniş bilgiye sahiptir. Halkı O'nu Küçük Ebû Hanife olarak isimlendirmişlerdir. Fıkıh ilmini Şemsu'l-Eimme 'Abdulazîz el-Hulvânî 'den ve Ebû Sehl es-Serahsî 'den almıştır. Kaynaklarda sadece bir eserine rastlanılmıştır. Diğer eserleri ile ilgili bilgi yoktur. Buhâra'da doğmuş, Kelâbaz'da defnedilmiştir. 19 Şaban 512/5 Aralık 1118 'de vefat etmiştir. *Emâli'z-Zerencerî*<sup>22</sup> isimli bir eseri vardır.

*16-Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Huşnâm el-Huşnâmî el-Buhârî*, (Ölm. 522/1128). Edîp, fakîh, fâdil ve munâzır. Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. Haydara el-Ca'ferî el-Buhârî 'den fıkıh dersi almış ve Ebû Hafs 'Omer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'îl en-Nesefî 'ye de fıkıh dersi vermiştir. Buhâra'da Zilkade/Ekim ayında vefat etmiştir<sup>23</sup>. Kaynaklarda eserine rastlanılmamıştır.

---

<sup>18</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III, 368.

<sup>19</sup> Rîğzamûn, Buhâra'nın köylerindendir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, II, 48.

<sup>20</sup> Karara bağlanıp verilen hükümlerin kaydı ile ilgili veya zaman zaman fikhî zaman zaman edebiyatla ilgili bir konuyu içine almaktadır. Bu edebiyatla ilgili konular, metne söz güzelliği kazandırmayla ilgilidir. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1046; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 153.

<sup>21</sup> Zerencerâ, Buhâra'nın köylerindendir. Bkz. Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 138.

<sup>22</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 148; Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 138; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 465-467; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, II, 58-59; Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, V, 216-217; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 164; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IV, 31; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s. 56; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 74.

<sup>23</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 373; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 447; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 665-666.

*17-Ebu'n-Necîb Şihâbuddîn Emîru's-Şu'arâ' Am'ak Buhârî*, (Ölm. 543/1149). Şâir. Karahanlılar devrinde yaşamış, İran asıllı biridir. Buhâra'da doğmuş ve doğduğu yerde çok iyi tahsil görmüştür. Özellikle felsefe, matematik, astronomi ve edebî ilimleri öğrenip şöhret kazandıktan sonra Semerkand'a gitmiş, burada Hızırhan'ın sarayına intisap ederek büyük itibar görmüş ve *Emîru's-Şu'arâ'* ünvanını almıştır. Sultan Alparslan'ı metheden kasidesi vardır. Bu kasideden dolayı Sultan'ın iltifatına mazhar olmuştur. Ölüm yeri belli değildir.

7000 beyit olduğu tahmin edilen Am'ak'ın divanından az sayıda kaside günümüze ulaşabilmiştir. Bazı şiir mecmualarında kendisine birkaç rubai de atfedilmiştir. Edebî sanatlardan özellikle teşbihle ilgili beyitleri şâhit beyit olarak kullanılmıştır<sup>24</sup>.

*18-Ebû 'Alî el-Hasan b. 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ahmed el-Kattân el-Mervezî el-Buhârî*, (465-548/1073-1153). Arap dili, edebiyat, nesep ve tıp âlimi. Aslen Buhârâlı'dır. Doğum ve ölüm yeri Merv'dir. Her alanda kıymetli eserler vermiş değerli bir âlimdir. Eserleri Merv halkı arasında da şöhret bulmuştur. İlk önce fıkıh ve hadisle meşgul olmuş, daha sonra tıp, astronomi ve Arap diliyle ilgilenmiştir. Oğuzlar Merv'i istila ettiklerinde orada yaşayanları yakalamışlar ve eziyet etmişlerdir. Bunların arasında bulunan el-Kattân, istilacılara küfretmiş ve bunun neticesinde ağzına toprak doldurulup, öldürülmüştür. Recep 548/Eylül 1153 tarihinde vefat etmiştir.

*Eserleri:*

*1-ed-Dûhâ*: Neseple ilgili bir eserdir.

*2-Resâ'il*: Tıpla ilgili bir eserdir.

*3-el-Fevâ'id*.

*4-el-'Arûd*.

*5-Nesebu Ebî Tâlib*.

---

<sup>24</sup> Yazıcı, "İbn Sînâ ", *TDVİA*, II, 555.

6-*Keyhâni Seyâhat*: Farsça yazılmış bir eserdir<sup>25</sup>.

19-*Ruknu'l-İslâm Medîdu'd-Dîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Kummî el-Cüğî el-Buhârî*, (491-573/1098-1188). Şâir, edîp, mutasavvîf ve fakîh. İmamzâde diye meşhurdur. Buhâra'nın müftülüğünü de yapmış olan Muhammed b. Ebî Bekr, dili çok fasîh, konuşması çok düzgün ve hattı çok güzel biriydi. Semerkandî nisbesiyle de anılmıştır. İlmini Muhammed b. 'Abdillâh es-Surhaketî ve Burhânu'l-İslâm ez-Zernûcî 'den almıştır. Fıkıh ve edebiyat meselelerini içine alan bir kitabı olduğu yolunda rivayetler vardır. Aslen Şarğ köyünden olan Muhammed b. Ebî Bekr, güzel huylu, hayır sahibi ve dindar biridir.

*Eserleri:*

1-*Şir'atu'l-İslâm*: Çok nefis bir kitap olduğu yolunda rivayetler vardır. Ayrıca el-Kuraşî'nin el-Ensâb'tan naklen çok faydalı bir kitap olduğu şeklinde ifadesi vardır.

2-*'Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id*: Mısır'da *Cevâhir* adıyla bir nüshası mevcuttur. 60 Bölümden oluşan bu manzum eserle ilgili pek çok şerhler yazılmıştır<sup>26</sup>.

20-*Burhânuddîn ez-Zernûcî*<sup>27</sup>, (Ölm. 593/1196)<sup>28</sup>. Eğitimci ve edebiyatçı. el-Fergânî'nin öğrencilerindedir. Karahanlılar devrinde yaşadığı söylenen alimin ilk defa Hanefî mezhebine göre didaktiğin (öğretim metotlarının) konularını ortaya koyup incelemiş ve bu suretle İslam eğitim tarihinde iz bırakmış bir şahsiyettir. Hicri 593 yılından sonra yazdığı tahmin edilen eseri, yaşadığı devirde O'nu, ilim alemine duyurduğu gibi günümüzde de değerli bir kaynak olmuştur. Mehmet

<sup>25</sup> es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 513; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 219; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 260.

<sup>26</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 277; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, II, 191; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 103-104; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 60; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zumûn*, II, 1044; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 98; Brockelmann, *GAL., Suppl.*, I, 642.

<sup>27</sup> Maveraunnehir bölgesi Türk şehirlerindedir. Bkz. el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 557.

<sup>28</sup> Ölüm tarihi 600/1203 olarak da zikredilmiştir. Bkz. Brockelmann, *GAL.*, I, 462; *Suppl.*, I, 837; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 43.

Tütüncü ez-Zernûcî'nin eğitim metotlarını incelemiş ve müellif hakkında detaylı bilgiler vermiştir<sup>29</sup>. Bilinen en meşhur eseri *Ta'limü'l-Mute'allim li Te'allumi Tarîki'l-İlm*'dir. Bu eser 12 bölümden oluşup eğitimle ilgili çeşitli konuları içine almaktadır. Mesela; Dördüncü bölümde ilmin büyüklüğünden, beşinci bölümde ciddiyetten, yedinci bölümde tevekkülden bahsetmektedir. Bu eseri İbn İsmâ'îl, III. Sultan Murâd zamanında güzel bir şekilde şerhetmiştir. Türkçe'ye tercümesi ise, eş-Şeyh 'Abdulmecîd b. Nasûh b. İsrâ'îl tarafından *İrşâdu't-Tâlibîn fi Ta'limi'l-Mute'allimîn* adıyla yapılmıştır. Bu eserle ilgili çeşitli şerhler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır. 1- *Mir'âtu't-Tâlibîn*: İshâk b. İbrâhîm er-Rûmî Kılıç tarafından yapılmıştır. 2- Kâdî b. Zekeriyya el-Ensârî'nin şerhi. 3- *Teshîmu'l-Mute'fehhimîn* adlı Osmanpazarı'nın şerhi<sup>30</sup>.

21-*Tâcuddîn Nu'mân b. İbrâhîm b. el-Halîl ez-Zernûcî*, (Ölm. 640/1242). Dilci ve edîp. Aslen Zernûc şehriden olan Nu'mân b. İbrâhîm Buhâralı sayılmaktadır. Her ne kadar edîpse de fıkıh dersleri de almıştır. Fıkıh derslerini eş-Şeyh Zekiyyuddîn el-Kurahî 'den almıştır. Buhâra'da 10 Muharrem 640/10 Temmuz 1242 tarihinde vefat etmiştir. Aynı gün *Darbu Hâciyân* denen yere defnedilmiştir. Harîrî'nin *el-Makâmât* adlı eserine şerh olarak *el-Muvaddih* adlı bir eseri vardır<sup>31</sup>.

## SEMERKAND

Semerikand, şerefli bir tarihe sahip ve *Timurlenk*'in İmparatorluğu'nun başkenti olan bir şehirdi. Kaynaklara göre, Mâverâunnehir'in önemli şehirlerinden olan bu yeri, Halife 'Osman b. Affân'ın oğlu Sa'îd'in komutasında, *Mu'âviye b. Ebî Süfyan*'ın halifeliği zamanında 56/676 yılında Müslüman orduları fethetmişlerdir.

<sup>29</sup> Tütüncü, Mehmet, *Türkl-İslam Eğitimcisi Zernûcî*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1991, s.33-35; Yavuz, Yunus Vehbi, *İmam Burhanuddîn ez-Zernûcî Ta'limü'l-Müteallim*, Pamuk Ofset, 5. Baskı, İstanbul, 1993, s.XVII-XIX; L. Spencer, "Burhanüddin ez-Zernûcî" MEB İslam Ansiklopedisi, XIII, 541.

<sup>30</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 425.

<sup>31</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 557; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 79; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1788; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, IX, 3; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, XIII, 103.

Hız. Peygamber'in amcasının oğlu *Kuşem b. el-Abbâs* bu savaşta şehîd olmuştur<sup>32</sup>. Semerkand halkı Müslüman olduktan sonra onun için büyük bir türbe yapmışlar ve bu yere de Farsça "*Mezâr-ı Şâh-ı Zende*" yani "yaşayan sultan mezarı" adını vermişlerdir. Daha sonra Sa'îd'le yapılan anlaşmayı bozan Semerkand halkına karşı, bu sefer *Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî* tekrar fetih hareketine girişmiş ve burayı 87/706 yılında fethetmiştir<sup>33</sup>. İdarecilerle aralarında anlaşma sağlanmıştır. Buranın halkı Müslüman olunca, bir cami yapmak gerekmiştir. O devirde buranın halkı Mecûsî idi ve sadece Mecûsîlerin ibadet yeri olan ateş evleri vardı. Kuteybe, putların ziynetlerini alıp, onların yakılmasını emretti. Bu putların bekçileri vardı. Bekçiler putların yakılmalarını istemiyordu ve hatta Kuteybe'ye "*Kim putları yakarsa helak olur demişler*", Kuteybe de "*Ben kendi ellerimle yakacağım*" demiş ve onları yakmış, ziynet ve altınlarını almıştır<sup>34</sup>. Orada çok tuhaf bir put vardı ki, gözleri çok değerli mücevherlerden yapılmış ve çok sağlam yerleştirilmişti. Her mücevher hamamtaşı büyüklüğündeydi. Onları Irak'a *Haccâc'a* göndermiştir.

Semerkand, *Suğd* bölgesinin o zamanki başkenti idi. Tarihçiler, burayı ilkönce kimin yaptığı konusunda ihtilafa düşmüşler ve bir kısmı Zülkarneyn'in yaptırdığını, bir kısmı ise *el-İskender el-Makdûnî'nin*, bir kısmı da Çin kralının yaptırdığını söylemektedirler. Her halukarda çok eski bir şehir olduğu muhakkaktır.

*el-Müslimûn* adlı esere göre, Buhâra ile Semerkand arasında hep bir mücadele olmuş ve bu mücadele zaman zaman artmış veya durulmuştur. Bazen Buhâra, bazen Semerkand bütün Mâverâunnehir'in başkenti olmuşlardır. Buhâra, Çin'den gelip, Fars ve Roma imparatorluklarına giden ticaret yolu üzerinde kurulmuş bir şehirdi. Bu yolda ipek ticareti yapıldığından bu yola *ipek yolu* da denilmiştir. Daha sonra Çin ve Ceyhûn nehrinin batısına düşen Horasân'dan İran'a, Irak'a, Şam'a ve

---

<sup>32</sup> İbnu'l-Esîr, (Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî) *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, III, 512-513; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, III, 507-509.

<sup>33</sup> et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, Kahire, 1987, VII, 373; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, III, 519.

<sup>34</sup> et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 377.

hatta İspanya'ya kadar geniş ülkelerde İslamiyet yayılınca, Buhâra'nın ticârî konumu daha da önem kazanmıştır. Semerkand ise, güzel havası ve büyüleyici güzelliğiyle insanları kendine çeken meşhur bir şehir olmuştur. Sâmanoğulları'nın hakimiyetinden önce, Abbâsiler zamanında 261/875 den 431/1040'a kadar Mâverâunnehir'de başkent olan şehirlerden biriydi. Sâmanoğulları hakimiyeti başlayınca, Buhâra başkent olmuştur. Buhâra, onların devrinde medeniyette istediği yere ulaşmıştı. Daha sonra Timurlenk, Semerkand'ı başkent yapmış ve Semerkand, onun zamanında altın çağını yaşamıştır. Timuroğulları'nın hakimiyeti sona erince, Buhâra tekrar başkentliliği ele geçirmiş olmasına rağmen, bu olay, tarih boyunca Buhâra ile Semerkand arasında bu şekilde cereyan etmiştir. Her iki şehir de aralarındaki yarış münasebetiyle insanların ve âlim kişilerin akınına uğramış, bu yüzden çok güzel imar edilmişlerdir.

Yâkût'un ifadesine göre, Semerkand, dağlardan gelen ırmakların şehrin içinden aktığı çok güzel bir şehirdir. Bu sular bentlerle şehre verilmiş ve şehir, âdetâ altından ırmaklar akan bir yer olmuş, elinde bulundurduğu su kaynaklarıyla da küçük bir göl haline gelmiş zengin bir hazine gibiydi. Çevre yerleşim yerlerinden herkes, bu muhteşem yeri görmek için buraya akın ediyordu. O devirde buraya *Cennet şehir* diyorlardı. Bu şehre gelen âlimler ve tüccarlar hayranlıklarını her fırsatta dile getirmiş ve şâirler bu güzellikler karşısında burayla ilgili hayranlıklarını şiirle ifade etmişlerdir. Kaynaklarda bu şiirlere rastlanılmaktadır.

Kale, Buhâra'daki gibi şehrin dışında değil, içindeydi. Bağları ve bahçeleri çok geniş bir alanı kaplayan bu şehre kaleden bakıldığında rüya görülmüş gibi olunur. Bu şehir, hekimlerin, âlimlerin, velilerin bir nevi toplanma yeri olmuş ve buralardaki ilim meclisleri münasebetiyle kayda değer âlimler yetişmiştir. Çeşitli medreseler kurulmuş olan bu yerde, çeşitli dallarda ilim adamları yetişmiş ve bunlar da kendileri gibi öğrenciler okutup yetiştirmişlerdir<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 247; Muhammed Ali el-Bârr, *el-Müslimûn fî İttihâdi's-Sofyeyi 'Abra't-Târih*, Kahire, 1983, II, 455-460; Daha geniş bilgi için Bkz. Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, s.88-104.

İşte Semerkand'la ilgili kısa bilgileri verdikten sonra, bu bölgede yetişmiş değerli âlimleri araştırmacıların bilgisine sunacağız.

### III/IX-IX/XV. ASIRLARDA YAŞAMIŞ SEMERKANDLI ARAP DİLİ ÂLİMLERİ

(249-888/863-1483 Tarihleri Arası)

*1-Ebû Muhammed Ebû Ahmed Recâ' b. Mercâ b. Râfi' el-Gıfârî el-Mervezî es-Semerkandî*, (Ölm. 249/863). Muhaddis, hâfız, musannif ve şiir tenkitçisi. Onun nisbesi için ed-Dârekutnî Semerkandî demiş, en-Nesâ'î ise, Mervezî demiştir. Bu sebeple her iki nisbeyi de yazdık ve Semerkandî nisbesine binâen Semerkandlı âlimler arasına aldık. Bağdat ve Semerkand'da oturmuş, çeşitli kitaplar tasnif etmiştir. Nâkid olduğunun bildirilmesine rağmen kaynaklarda herhangi bir tenkit çalışmasına rastlanılmamıştır. ez-Zehebî, el-Bağdâdî'den naklen O'nun Bağdat'ta oturduğunu, çok güvenilir bir kişi ve hadis ilminde de bir imam derecesinde olduğunu söylemektedir. Cemaziyelevvel 249/Haziran 863 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir<sup>36</sup>. Kaynaklarda eserine rastlanılmamıştır.

*2-Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Mansûr b. el-Hayyât*, (Ölm. 320/932). Nahivci ve dilci. Aslen Semerkandlı'dır. Bağdat'a gelmiş ve orada İbrâhim b. es-Serâ ez-Zeccâc ile birlikte bulunmuş ve aralarında bir münazara cereyan etmiştir. Bu münazara O'nun Basra ve Kûfe ekollerini birbirine karıştırmasından dolayı olmuştur. İbn Hayyât güzel ahlaklı, iyi huylu ve hoşsohbet biriydi. Basra'da vefat etmiştir.

*Eserleri:*

*1- Kitâbu'n-Nahvi'l-Kebîr.*

*2- Me'âni'l-Kur'ân.*

---

<sup>36</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tsz., VIII, 410; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XII, 98; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 542-543; Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2. Basım, Beyrut, 1993, III, 269-270; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II, 120; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IV, 152.

3- *el-Mukni ' fi'n-Nahv*.

4- *el-Mücez fi'n-Nahv*<sup>37</sup>.

3-*Ebû Nasr Ahmed b. eş-Şeyh b. Hamveyh b. Züheyr el-Kâsânî*<sup>38</sup>, (Ölm. 343/954). Edîp, şâir ve fakîh. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kâsân köyünde vefat etmiştir. Kaynaklarda edebiyatla ilgili eserine rastlanılmamıştır. Fıkıhla ilgili *Tevâti'l-Hicâc* isimli bir eseri vardır<sup>39</sup>.

4-*Ebu'l-Hasan Muhammed b. 'Abdillâh es-Semerkindî*, (Ölm. 343/954). Dilci. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanılmamıştır. Eserinin adı *Tâcu'l-Mesâdir*'dir. Bu eser dille ilgilidir<sup>40</sup>.

5-*Ebu'l-Kâsım 'Alî b. el-Muzaffer b. Hamza b. Zeyd b. Hamza eş-Şerîf ed-Debûsî*, (Ölm. 482/1089). Fakîh, edîp, kıraât âlimi, dilci ve nahivci. Şâfiî imamlarının ileri gelenlerindedir. K. Kerim, hadis, fıkıh, usul ve Arap dili okumuş, kelâm ve fesâhâtta geniş ilme sahip bir kişiydi. Çok iyiliksever ve dili çok fasîhtir. Bağdat'ta kalıp Nizâmiye Medresesinde dersler verdi. Muhammed b. 'Abdilazîz el-Kantârî 'den hadis dinlemiştir. Edebiyatta kuvvetli bir mevkiye sahiptir. Şiirleri de vardır. 20 Cemaziyelahir 482/31 Temmuz 1089 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıdâ Teceddüd, Tahran, tsz., s. 81; Yâkut, *Mu'cemu'l-'Udebâ'*, XVII, 141-142; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 88; es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 48; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zumûn*, II, 1730, 1810, 1899, 1935; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 198; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IX, 23.

<sup>38</sup> Semerkand'ın köylerindedir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, III, 75.

<sup>39</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 15; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 335; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, I, 250.

<sup>40</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 210; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, X, 218.

<sup>41</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 456; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 490; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XIX, 91; es-Subkî, Tâcuddîn Takiyyuddîn, *Tabakâtu's-Subkî*, Beyrut, 1906, IV, 6; el-Esnevî, *Tabakâtu'l-Esnevî*, I, 255; Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, V, 129.



6-*Ebû Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî*, (Ölm. 491/1098). Şâir. Şiirinden örnekler vardır<sup>42</sup>.

7-*Ebu'l-Kâsım İsmâ'îl b. Ahmed b. Ömer es-Semerkandî*, (454-536/1062-1142). Muhaddis, hâfız ve kıraât âlimi. Şam'da doğmuş ve orada el-Hatîb ve 'Abduddâim b. el-Hilâlî'den hadis dinlemiştir. Şam'da doğmasına rağmen Semerkand'a nisbet edilmiştir.

*Eserleri:*

1- *el-Emâlî*.

2- *el-Fevâ'idu'l-Muntakât Mâ Kurbu Sindih*.

3- *el-Müsel*: el-'Abbâs b. 'Abdilmuttalib'in faziletlerini anlatmaktadır<sup>43</sup>.

8-*Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî*, (Ölm. 550/1155). İlmü's-Şurût ve's-Sicillât âlimi. Hayatı ve eserleri ile ilgili fazla bilgiye rastlanılmamıştır. Bu ilimle ilgili tasnifleri vardır<sup>44</sup>.

9-*Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. el-'Abbâs el-Hâlidî es-Suğdî el-İştihânî*, (493-550/1100-1155). Edîp, nahivci ve fakîh. el-İmam Mes'ûd b. el-Hüseyn el-Kûşânî'den fıkıh dersi almış ve fıkıh konusunda O'nun yanında yetişmiştir. Parlak fikirli, salih kişilerden, iyiliksever ve yufka yürekli biri olarak tanıtılır. Semerkand âlimlerini konu edinen Emâlî isimli bir eseri vardır<sup>45</sup>.

10-*Ebû Bekr b. Ahmed b. 'Alî b. 'Abdilazîz el-Belhî es-Semerkandî*, (Ölm. 553/1158). Fakîh, muhaddis ve şâir. Aslen Belh şehrinde doğmasına rağmen Semerkandlı âlimler arasında zikredilmiştir. ez-Zahîr lakabıyla da meşhurdur.

---

<sup>42</sup> el-Bâharzî, Ebu'l-Hasan, *Dumyatu'l-Kasr ve Usretu Ehli'l-'Asr*, nşr. Sami Mekkî el-Ânî, Kuveyt, 1985, II, 72.

<sup>43</sup> ez-Zehebî, *Zeylu't-Tezkirâti'l-Huffâz*, s. 72-76; Kehhâle, *Mustedreku'l-Müellifîn*, s. 122.

<sup>44</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 1045; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 109.

<sup>45</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, II, 120; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 246; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 291.

Furû' ve usûlde fazilet sahibi bir imam olarak anılmıştır. Aklî ve naklî ilimlerde ise kâmil bir âlim kabul edilmiştir. İlmîni Necmuddîn 'Omer en-Neseî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yesr Muhammed el-Bezdevî ve Ebû İshâk en-Nevkadî'den almıştır. Halep ve Şam'a gitmiş, orada fetvalar, dersler vermiş ve kitaplar telif etmiştir. 'Alî b. Muhammed el-İsbîcâbî 'den de fıkıh dersleri almıştır. Şiirinden örnekler de vardır. 23 Şevval 553/17 Kasım 1158 tarihinde Şam veya Halep'te vefat etmiştir. *Şerhu'l-Câmi 'i's-Sağîr*<sup>46</sup>. isimli bir eseri vardır.

*11-Ebu'l-Kâsım Nâsiruddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Medenî es-Semerkindî*, (Ölm. 556/1161). Fakîh, müfessir, vâiz ve dilci. Diğer bazı ilimlerde de bilgisi olan Muhammed b. Yûsuf, 542/1147 tarihinde de hacca gitmiştir. Hac dönüşü ise, ilmîni arttırmak için bir müddet Bağdat'ta kalmıştır. Daha sonra 543/1148 tarihinde Merv'e de uğramıştır. Bu kişi, âlimleri ve imamları çok tenkit eden biri olduğu için başını derde sokmuş ve bu tenkitlerinden dolayı hapse de girmiştir. Semerkand'da hapiste vefat etmiştir.

*Eserleri:*

1- *el-Câmi 'u'l-Kebîr*.

2- *el-Fıkhü'n-Nâfi'*.

3- *Riyâdatu'l-Ahlâk*.

4- *el-Multekât*.

5- *Bulûğu'l-Ereb min Tahkîki İsti'ârâti'l-'Arab*.

6- *Fethu'l-Galik*.

7- *Mesâbîhu's-Sebel*<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s. 27; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 87; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV, 104-105; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 57.

<sup>47</sup> El-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 409; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 565, 571, 717, II, 1580, 1697, 1813, 1921; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Arifîn*, II, 94; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 194; Brockelmann, *GAL.*, I, 381, 413; *Suppl.*, I, 733; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 22; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, XII, 137; Ali el-Bârr, *el-Muslimûn*, II, 463.

12- *‘Alî b. İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî es-Semerkindî*, (Ölm. 562/1166). Dilci ve Fâdîl. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanmayan bu şahsın bilinen eseri *Kitâbu'l-Muşâfehât*'dir<sup>48</sup>.

13- *Ebû Ahmed Ma‘mer b. ‘Abdilvâhid b. Recâ b. ‘Abdilvâhid b. Muhammed b. el-Fâhîr el-Kuraşî el-‘Abşemî es-Semerkindî el-İsfahânî*, (494-564/1100-1169). Hâfız, vâiz ve edebiyatçı. Ömrünün çoğunu İsfahân'da geçirmiştir. Onun için İsfahânî nisbesini almıştır. 7 defa da Bağdat'a gitmiştir. O'ndan Ebû Sa‘d es-Sem‘ânî, İbnu'l-Cevzî ve el-Hâfız ‘Abdulgânî hadis dinlemiştir. Sözlüklerle ilgili de tasnifleri olmuştur. es-Sem‘ânî onunla ilgili şöyle söylemektedir :*" O, iyi bir genç, güzel huylu, cömert ve pek çok kişinin ihtiyaçlarını gören gözütok biriydi. Sabahtan akşama kadar benimle beraber dolaşırdı "*. İbnu'n-Neccâr da şöyle demiştir :*"O, çok hızlı yazan, ezberi kuvvetli, bilgi, doğruluk, güvenilirlik ve cömertlik konusunda kendine has özellikleri olan biriydi "*. Hadis, tarih ve sözlüklerle ilgili pek çok tasnifleri olmuştur. Hacca giderken, hac yerine az bir mesafe uzaklıktaki Hicaz çölünde vefat etmiştir<sup>49</sup>. Kaynaklarda eserleri ile ilgili bilgilere rastlanılmamıştır.

14- *Ebû Nasr Muhammed b. Süleymân b. Kutalmış b. Turkânşâh es-Semerkindî el-Bağdâdî*, (543-620/1148-1223). Nahivci, dilci ve edîp. Aslen Semerkandlı olan Muhammed b. Süleymân, eşraftan faziletli bir kimsedir. Devrin edîpleri arasında sayılmıştır. Tam bir nahiv ve dil ihtisasıyla beraber diğer bazı ilimlerle de uğraşmıştır. Edebiyatın güzelliği ve nasıl iyi edebiyatçı olunur gibi malumata sahiptir. Ayrıca matematik ilimleri ile ilgili az da olsa bilgisi vardır. Her ilimden bir nasibi olmuştur. Bağdat'ta doğmuş ve orada yetişmiştir. Edebiyatla ilgili tasnifleri ve kendisine ait hoş ve güzel şiirleri de olup, pek çok konuyu ihtiva etmektedir. Milletler ve şiirlerle ilgili ahbârı da vardır. Sahih, muteber ve hoş yazısıyla ücret karşılığı eserler yazmıştır. 16 Rebiulahir 620/20 Mayıs 1223

<sup>48</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, II, 305; Kehhâle, *Mu‘cemu'l-Müellifîn*, VII, 33.

<sup>49</sup> ez-Zehabî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, IV, 1319-1321; ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, VIII, 190.

tarihinde vefat etmiştir. Edebiyatla ilgili *et-Tıbru'l-Mesbûk ve'l-Veşyu'l-Mahbûk* adlı bir eseri vardır<sup>50</sup>.

15- *Şemsuddîn es-Semerkindî*, (Ölm. 690/1291). Filozof ve edîp. Kaynaklarda hayatı ile ilgili bilgi mevcut değildir.

*Eserleri:*<sup>51</sup>

1-*Âdâbu's-Semerkindî*: Edebiyat bahisleri ile ilgili bir risâledir. Konunun işlenmesinin ve münazaranın keyfiyetini ve aynı zamanda nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır.

2-*Kıstâsu'l-Mîzân*: Mantıkla ilgili bir eserdir.

16-*Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî es-Sincârî*, (675-721/1276-1321). Fakîh ve şâir. Doğum yeri Semerkand veya Sincâr olarak geçmektedir. Aslen Semerkandlıdır. Mardin'de ikamet etmiş, orada fetvalar vermiş ve çeşitli dersler okutmuştur. Çok geniş bir ilme sahip bir âlim ve değerli bir hocaydı. Çeşitli şiirleri vardır. Mardin'de vefat etmiştir. Eserinin adı '*Umdetu'l-Tâlib li Ma'rifeti'l-Mezâhib*'dir<sup>52</sup>.

17-*Ebû Süleymân Fahrüddîn Dâvud b. Muhammed el-Benâketî*, (Ölm. 730/1330). Şâir ve tarihçi. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Semerkandlı olarak zikredilmiştir. Mâverâunnehir'de Semerkand'a bağlı bir yerleşim yerine mensuptur<sup>53</sup>. *Ravdatu Uli'l-Elbâb fî Tevârihi'l-Ekâbir ve'l-*

<sup>50</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVIII, 205-206; es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 115-116; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, V, 93; Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1989, III, 475; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, X, 52.

<sup>51</sup> Ali el-Bârr, *el-Muslimün*, II, 462.

<sup>52</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 222-223; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s.56-57; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1168; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s. 175; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 65-66; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, X, 155.

<sup>53</sup> Kehhâle, *Mustedreku'l-Müellifîn*, s. 242.

*Ensâb* adlı bir eseri vardır. Bu eser Farsça olup muhtasar bir şekilde yazılmıştır. Olcayto Muhammed Cengizhan dönemi tarihçilerinden bahsetmektedir<sup>54</sup>.

18-Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn es-Semerkandî, (Ölm. 780/ 1378)<sup>55</sup>. Kıraât âlimi. Aslen Semerkandlı olup doğum yeri Hemedân'dır. Bağdat'ta ikâmet etmiştir.

*Eserleri:*

1-*İdâhu'l-Havâlif fi Resmi'l-Masâhif*.

2-*Rûhu'l-Murîd* : el-Ikdu'l-Ferîd'in şerhidir.

3-*el-Ikdu'l-Ferîd fi 'Imi't-Tecvîd*: Kaside şeklinde nazmedilmiştir.

4-*el-Kırâ'âtu's-Seb'a*.

5-*Keşfu'l-Esrâr fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr*.

6-*et-Tecrîd fi't-Tecvîd*.

7-*Kitâbu't-Tescîr 'alâ Tarîki't-Teşcîr*: Kıraât ilmiyle ilgili bir eserdir.

8-*el-Mebsût ve'l-Medbût*: Kıraâtı seba ile ilgili olup, Farsça bir eserdir<sup>56</sup>.

19-*Ebû Hafs Ömer b. el-Hasan en-Nisâbüri es-Semerkandî*, (Ölm. 840/1436). Edîp. Her ne kadar Nişâbüri'ye nisbet edilse de Semerkandlı olarak meşhur olmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgiye rastlanılmamıştır. Bilenen en meşhur eseri *Ravnaku'l-Mecâlis*'dir. Edebiyatla ilgili olan bu eser, 22 bابتan oluşmakta ve her bapta 10 hikaye yer almaktadır<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 965.

<sup>55</sup> Ölüm tarihi 600/1203 olarak da geçmektedir. Bkz. Brockelmann, *GAL. Suppl.*, I, 727.

<sup>56</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1152, 1582; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, II, 106; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 309; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, XII, 4.

<sup>57</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, I, 793; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 934; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VII, 282.

20-Kemâluddîn 'Abdirrezzâk b. İshâk es-Semerkandî, (816-887/1413-1482). Dilci ve fâdil. Bir müddet Herât'ta ikâmet etmiştir. Kaynaklarda hayatı hakkında daha fazla bilgi mevcut değildir.

Eserleri:

- 1-Şerhu'r-Risâleti'l-'Adudiyye fî Ma'na'l-Hurûf ve'l-İşârât.
- 2-Târîhu Matla 'i's-Sa'deyn<sup>58</sup>.

21- Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî el-Leyzî, (Ölm. 888/1483). Dilci ve beyân ilmi âlimi. Anılan bu vasıflarının yanında çeşitli ilimlerde de bilgiye sahiptir. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir.

Eserleri:

- 1-Şerhu'l-'Adudiyye : Bu eserini 888/1483 tarihinde bitirmiştir.
- 2-Riyâdatu'l-Ahlâk.
- 3-Bulûğu'l-Ereb min Tahkiki 'İsti'ârâti'l-'Arab.
- 4-Hâşiye 'alâ Şerhi Miftâhi'l-'Ulûm.
- 5-Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî.
- 6-Hâşiye 'alâ Esrâri't-Tenzîl ve Envâri't-Te'vîl.
- 7-er-Risâletu't-Terşîhiyye: 6 gurup halinde isti'âre bölümleriyle ilgilidir. 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Esferâyînî tarafından şerh edilmiştir.
- 8- Risâletu'l-'İsti'âre<sup>59</sup>.

## NESEF

el-İstahrî'nin ifadesine göre. Nesef, Farsça *Kuhendiz* denilen bir kalesi bulunan güzel bir şehirdir. Çeşitli çevre mahalleleri olup, şehrin dört giriş kapısı vardır. Bu

<sup>58</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, I, 567; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, V, 216; Kehhâle, *Mustedreku'l-Müellifîn*, s. 371.

<sup>59</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 845, 853, 938; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 140, 194; Brockelmann, *GAL.*, II, 194; *Suppl.*, II, 259-260; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VIII, 103; Kehhâle, *Mustedreku'l-Müellifîn*, s. 551.

kapılardan ikisi Buhâra ve Belh yoluna açılmaktadır. Kîş dağlarına bitişik dağları olup, şehir Ceyhûn nehri ile Kîş dağları arasındadır. Şehrin ortasından geçen tek nehir vardır. Bu nehrin suları Kîş'ten gelen sulardır. Ayrıca sular kanal vasıtasıyla köylere de akmaktadır. Nehrin kenarında Buhâra ve Semerkand'da olduğu gibi güzel dinlenme yerleri yapılmıştır.

Muhammed 'Alî el-Bârr'ın ifadesine göre ise Nesef, Buhâra ve Semerkand kadar yoğun bir ilim merkezi olmasa da, bu iki şehre yakın olması dolayısıyla ilim açısından şanslı şehirlerden biri olmuştur. Bu bölgeden de çok meşhur âlimler çıkmış ve bu şehrin ismini kendi şöhretleriyle duyurmaya muvaffak olmuşlardır. Semerkand'la Ceyhûn nehri arasında kurulmuş olan bu şehrin diğer adı da *Nahşeb* diye bilinmektedir. Nesef adı Arapçalaşmış bir addır. Ayrıca şehir, İslam tarihinde özel bir yere sahiptir. *Kuteybe b. Müslim* burayı sulh yoluyla fethetmiştir. Bu şehirle ilgili Ebu'l-'Abbâs el-Mustağfirî 'nin iki büyük cilt tarih kitabı vardır<sup>60</sup>.

Nesef'te yetişmiş olan kıymetli âlimlerden tespit ettiklerimiz şunlardır:

#### IV/X-VIII/XIV. ASIRLARDA YAŞAMIŞ NESEFLİ ARAP DİLİ ÂLİMLERİ

(340-720/950-1320 Tarihleri Arası )

*1-Ebû Nasr Ahmed b. 'Alî b. Tâhir el-Cevbakî en-Neseî*, (Ölm. 340/951). Edîp, şâir ve fakîh. Ebû Hâmidât diye de lakaplanmıştır. Önce Irak'a daha sonra Horasân ve başka bölgelere gidip, oralarda hadis dinlemiştir. Fıkıh ilmini Ebû İshâk el-Mervezî'den okumuştur. *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* adlı esere haşiye yazmıştır. Sonra Nesef'e dönmüş ve iki sene süreyle burada kalmıştır. Daha sonra da Neseften ayrılmış ve seyahate çıkmıştır. 339/950 yılında hacca gitmiş ve hac

---

<sup>60</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 285; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, III, 303; el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, III, 517, 519; Ali el-Bârr, *el-Müslimûn*, II, 549; Daha geniş bilgi için bkz. Barthold, *Türkistan*, s. 146-153.

dönüşü çölde vefat etmiştir<sup>61</sup>. Kaynaklarda eserleri ile ilgili bilgiye rastlanılmamıştır.

2-*Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ b. el-Hüseyn en-Neseî*, (Ölm. 344/955). Muharrir ve musannif. Âlim kişilerden olup, hâfız ve cömert biri olduğu hakkında ifadeler vardır. Kitap yazma konusunda da bilgili kişilerdendir<sup>62</sup>. Kaynaklarda eserlerine ve hayatı hakkında daha fazla bilgiye rastlanılmamıştır.

3-*Ebû Ahmed 'Îsâ b. el-Hüseyn b. er-Rabî' en-Neseî el-Kesbevî*, (Ölm. 385/995). Edîp ve Fâdıl. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanılmamıştır.

*Eserleri:*

1-*Kitâbu'l-Bustân*.

2-*Kitâbu'd-Durr*<sup>63</sup>.

4-*Nasr b. Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Hâmid el-Hâmidî en-Neseî*, (Ölm. 396/1005). Edîp ve fâdıl. el-Kâdî Ebu'l-Heşem'in kızkardeşinin oğludur. Genç yaşta âlim olmuş bir kişidir. Fıkıh ilminde de kendisini yetiştirmiş, parlak zekalı ve çok muttakî biridir<sup>64</sup>. Kaynaklarda eserine rastlanılmamıştır.

5-*Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî*, (Ölm. 414/1023). Şâir ve fakîh. Seçkin fıkıh âlimlerinden olan Ebû Ca'fer, fıkıh ilmini Ebû Bekr er-Râzî'den okumuştur. Olayları değerlendirmede olgun bir akla ve üstün bir zekaya sahiptir. Kendisine ait berrak şiirleri vardır. 18 Şaban 414/5 Kasım 1023 tarihinde vefat etmiştir. Eserinin adı, *Ta'lika fi'l-Hilâf*'dir<sup>65</sup>

<sup>61</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 303; es-Subkî, *Tabakâtu's-Subkî*, II, 86.

<sup>62</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II, 369.

<sup>63</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 273; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1417; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Arifîn*, I, 806; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VIII, 23.

<sup>64</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 535-536.

<sup>65</sup> es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 74; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 67-68; Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, IV, 259; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s.52; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 424; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s.157; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Arifîn*, II, 62; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, IX, 20.



6-*Ebû 'Alî el-Hüseyn b. el-Hadir en-Neseî*, (Ölm. 424/1033), Şâir ve fakîh. Şemsu'l-Eimme el-Hulvânî 'nin hocasıdır. Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den fıkıh dersi almıştır. Kaynaklarda şiirinden örnekler vardır<sup>66</sup>. Eserlerine rastlanılmamıştır.

7-*Ebu'l-'Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tezz b. Muhammed b. el-Mustağfir b. el-Feth el-Mustağfir en-Neseî*, (350-432/961-1041). Şâir, fakîh ve muhaddis. Pek çok tasnifleri olan Ca'fer b. Muhammed, devrinin önde gelen şahsiyetlerindedir. Çeşitli bölgeleri gezmiş ve oralarda meşhur âlimlerden istifade ederek ilmini genişletmiştir. Kaynaklarda şiirinden örnekler de vardır. Cemaziyelevvel 432/Ocak 1041 yılında Neseî'te vefat etmiştir.

*Eserleri:*

1-*Tıbbu'n-Nebî*.

2-*Bihâru'l-Envâr*.

3-*eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*.

4-*Târihu Neseî*.

5-*ed-Da'avât*.

6-*Delâ'ilu'n-Nubuvve*.

7-*ez-Ziyâdât*: 'Abdulgânî b. Sa'îd'in *el-Muhtelif ve'l-Mu'telif* adlı kitabına yapılan eklemeleri içine alan bir eserdir<sup>67</sup>.

8-*Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Müeyyid el-Mahmûdî en-Neseî*, (Ölm. 515/1121). Edîp, kalamcı ve fakîh. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanılmamıştır.

*Eserleri:*

1- *Nazmu'l-Câmi'il-Kebîr*: eş-Şeybânî'nin eserini nazım şeklinde yazmıştır. Önce nazımdan bahsetmiş, daha sonra biraz da nesirden söz etmiştir. Nazmı bir

<sup>66</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 109-110; el-Bâharzî, *Dumyetu'l-Kasr*, II, 84.

<sup>67</sup> Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, V, 33; el-Hânsârî, *Ravdatu'l-Cennât*, II, 235-236; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 19-20; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 308; el-Bâharzî, *Dumyetu'l-Kasr*, II, 72; el-Leknevî, *el-Fevâ'du'l-Behiyye*, s.57; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 123.

nüsha halinde kısaca anlattıktan sonra her bölüme bir kaside koymuştur. Bu eserini Muharrem 515/Mart 1121 senesinde tamamlamıştır. Toplam 5555 beyittir.

*2- Kasîde fî 'İlmi'l-Kelâm*<sup>68</sup>.

*9-Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'îl b. Muhammed b. 'Alî b. Lokmân en-Neseî, (461-537/1069-1142). Tefsir, edebiyat, dil, nahiv, tarih ve hadis âlimi. Hanefî mezhebinin fakihlerinden olup, tasniflerinin çokluğuyla meşhurdur. Hatta tasniflerinin 100'e ulaştığı söylenmektedir. İsmâ'îl b. Muhammed et-Tenûhî, el-Hasan b. 'Abdilmelik el-Kâdî ve 'Abdullâh b. 'Alî b. 'Îsâ en-Neseî 'den hadis dinlemiştir. Fıkıh ilmini Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yesr Muhammed el-Bezdevî, Ebû İshâk el-Hâkim en-Nevkadî ve pekçok kişiden okumuştur. Güzel şiirleri olup, fakihler ve hakimlerin hal ve hareketi üzerine yazılmıştır. Bir müddet Semerkand'da ikâmet etmiş ve orada 12 Cemaziyelevvel 537/4 Aralık 1142 tarihinde vefat etmiştir. 550'ye yakın hocasının olduğu zikredilmektedir.*

*Eserleri:*

*1-el-İcâzâtu'l-Mütercime bi'l-Hurûfi'l-Mu'ceme.*

*2-el-Eş'âr bi'l-Muhtâr mine'l-Eş'âr: 20 ciltten müteşekkil bir eserdir.*

*3-el-Ekmelu'l-Etval: K. Kerim tefsiri ile ilgili 4 ciltten oluşan bir eserdir.*

*4-et-Teysîr fî 'İlmi't-Tefsîr.*

*5-el-Mevâkit.*

*6-Manzûmetu'l-Hilâfiyyât : Fıkıhla ilgili bir eserdir.*

*7-Ba'sû'r-Reğâ'ib li Bahşî'l-Ğarâ'ib.*

*8-Ta'dâdu's-Şuyûh li 'Omer.*

*9-Kaydu'l-Evâbid : Fıkıhla ilgili manzum bir eserdir.*

*10-Târîhu Buḥârâ.*

---

<sup>68</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 340-341; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 570, II, 1344; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 191.

11-*Târîhu Merv.*

12-*el-Kand fî Zikri 'Ulemâ'î Semerkand:* Biyografik bir kitap olan bu eser, Semerkandlı muhaddislerin biyografilerini içermektedir.

13-*Nazmu'l-Câmi 'i's-Sağîr.*

14-*Tatvîlu'l-Esfâr li Tahsîli'l-Ahbâr:* Bu kitapta 550 şeyhten bahsetmektedir.

15-*el-Cumelu'l-Me'sûre.*

16-*el-Hasâ'il fî'l-Mesâ'il.*

17-*el-Hasâ'il fî'l-Furû'.*

18-*Da'avâtu'l-Mustağfirîn.*

19-*'Ucâletu'n-Nahşebî li Dayfihi'l-Mağribî.*

20-*Şerhu's-Sahîhi'l-Buhârî:* Bu eserini *en-Necâh fî Şerhi Kitâbi Ahbârî's-Sıhah* adı altında şerh etmiştir.

21-*Tilbetu't-Talebe:* Dil veya fıkıhla ilgili bir eserdir.

22-*el-'Akâ'idu'n-Neseftiyye.*

23-*Mecme'u'l-'Ulûm.*

24-*Hâsâ'isu'l-Luğa.*

25-*el-Manzûmetu'n-Neseftî:* Fıkıh sahasında yazılmış ilk manzum eserdir<sup>69</sup>.

10-*Ebü Bekr b. Muhammed b. Ahmed et-Tübenî en-Neseftî,* (Ölm. 668/1269). Dilci, nahivci ve muhaddis. el-Kuraşî, el-Faradî'den naklen şöyle demektedir : "*Bir*

---

<sup>69</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVI, 70; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XX, 126-127; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 657-660; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, IV, 327; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s.47; ed-Dâvûdî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, II, 5-7; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Sa'âde*, I, 127-128; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 296, 418, 602, 668, II, 1356; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IV, 115; en-Neseftî, Ebu Hafş Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri Ulemâ'î Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Suudi Arabistan, 1991, s.7-10; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s.149-150; es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, s.75; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Arifîn*, I, 788; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 25; Brockelmann, *GAL.*, I, 427-428; *Suppl.*, I, 758, 762; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 222; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VII, 305; Kehhâle, *Mustedreku'l-Müellifîn*, s.527.

müddet Buhâra'da kalmış, âlim bir zattır. Kendisine Fahrüddîn ismi de verilmiştir. Mezheb bilgisini 'Îmâduddîn Muhammed b. 'Alî b. 'Abdilmelik es-Sumnî el-Buhârî 'den almıştır. Seyfuddîn el-Bâharzî ve Muhammed b. Ebî Ca'fer et-Tirmizî 'den de hadis dinlemiştir"<sup>70</sup>. Kaynaklarda eserlerine rastlanılmamıştır.

11-Muhammed b. Dıhkân 'Alî en-Neseî, (Ölm. 700/1300). Edîp. Kaynaklarda hayatı ile ilgili bilgi mevcut değildir.

Eserleri:<sup>71</sup>

1-Şerhu Nevâbiği'l-Kelim.

2-Şerhu Lâmiyeti'l-Ef'âl veya el-Miftâh fî Ebniyeti'l-Ef'âl.

12-Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, (Ölm. 710/1310). Edîp, fakîh ve muhaddis. Tam bir imam olan Ebu'l-Berekât, devrinin yegane âlimlerindendi. Fıkıh, hadis ve meânî ilminde parlak bir şahsiyetti. Aynı zamanda çok takva sahibi biri olarak tanınmıştır. Şemsu'l-Eimme Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî, Hamîduddîn ed-Darîr ve Bedruddîn Hâ'her-zâde'den fıkıh dersleri okumuştur. Çok meşhur ve muteber eserleri vardır. Rebiulevvel 710/Kasım 1310 senesinde cuma gecesi vefat etmiş ve kendi memleketi olan Îdec'e defnedilmiştir.

Eserleri:

1-el-Mustasfâ: en-Neseî'nin el-Manzûme adlı eserinin şerhidir.

2-Şerhu'n-Nâfi': Bu eserine el-Menâfi' adını da vermiştir.

3-el-Kâfi: el-Vâfi'nin şerhidir.

4-Kenzu'd-Dakâ'ik : Fıkıhla ilgili meşhur metin kitabıdır.

5-el-Menâr: Fıkıh usûlü ile ilgili bir eserdir.

6-el-'Umde: Din usûlü ile ilgili bir eserdir.

7-Î'timâdu'l-Î'timâd<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 227; el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV, 24.

<sup>71</sup> Brockelmann, *GAL. Suppl.*, I, 512, 526.

13- 'Alî b. Muhammed b. Dihkân 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Alî en-Neseî el-Bikendî (Beykendî), (Ölm. 719/1319). Edîp ve fâdil. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgiye rastlanılmamıştır. *Şerhu'l-Kısmı's-Şâliş min Miftâhi'l-'Ulûm*<sup>73</sup> adlı bir eseri vardır.

14- Ebû Ahmed Muhammed b. 'Abdilazîz en-Neseî, Şâir. Şiirinden örnekler vardır<sup>74</sup>. Ölüm tarihi belli değildir. Kaynaklarda hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi mevcut değildir.

15- Ebû Muhammed el-Mervânî en-Neseî, Şâir. Şiirinden örnekler vardır<sup>75</sup>. Ölüm tarihi belli değildir. Kaynaklarda hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi mevcut değildir.

16- Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed en-Neseî, Edîp ve şâir. Meşhur bir edîp olan Ebû Nasr'ın kendi kavmini metheden bir kasidesi de vardır. Bu kaside tavîl bahrindedir<sup>76</sup>. Ölüm tarihi belli olmayıp, kaynaklarda hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi mevcut değildir.

17- Ebû Nasr el-Hâlidî en-Neseî, Şâir. Basît bahrinden şiirleri vardır<sup>77</sup>. Kaynaklarda hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi mevcut olmayıp, ölüm tarihi de belli değildir.

---

<sup>72</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 294-295; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, nşr. Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, Kahire, 1966, II, 352; Kutlubuga, *Tâcu't-Terâcim*, s.30; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 188-189; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 119, II, 1168, 1274, 1922, 1997, 2034; el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-Behiyye*, s.101-102; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, I, 464; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, I, 98.

<sup>73</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1767-1768; Brockelmann, *GAL.*, I, 294; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VII, 215.

<sup>74</sup> es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed en-Nisâbüürî, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, 1956, IV, 82.

<sup>75</sup> el-Bâharzî, *Dumyetu'l-Kasr*, II, 72.

<sup>76</sup> el-Bâharzî, *aynu eser*, II, 83.

<sup>77</sup> el-Bâharzî, *aynu eser*, II, 83.

18- *Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hasan b. Halef b. Şâhid en-Neseî*, Şâir. Tavîl bahrinden güzel şiirleri vardır<sup>78</sup>. Ölüm tarihi belli olmayıp, kaynaklarda hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi de mevcut değildir.

## SONUÇ

Kültür milletlerin hüviyeti anlamına gelir. Edebiyat ise kültürün aktarımını sağlayan çok önemli vasıttır. Bu birikimden yeterince yararlanabilmek için geçmişten günümüze gelen bilgi akışının zengin ve sağlıklı olması gerekir. Bu sebeple edebiyat tarihine malzeme teşkil eden bibliyografik ve biyografik malzemeye oldukça fazla ihtiyaç vardır.

Bu yazımızda Arap Diline hizmet etmiş, İslam kültürünün yerleşimini hızlandırmış miladi IX-XV. yüzyılda Buhara, Semerkand ve Neseî şehirlerinde, bir başka ifadeyle Maveraunnehir'de yetişmiş olan ve büyük çoğunluğu Türk asıllı alimlerin erişebildiğimiz kadarıyla hayatları ve eserleri hakkında bilgi verdik. Bunlar arasında İbn-i Sînâ, Ebu'l-Ezher el-Buhârî, el-Ceyhânî vb. ünlü alimler olduğu gibi daha önce sahayla ilgili yayımlanmış eserlerde veya çalışmalarda yer almayan pek çok alim de bulunmaktadır. Arap Dili ile ilgili çalışmalarına rastlayamadığımız meşhur hadis alimi el-Buhârî de bu bölgede yetişmiştir.

Bu araştırmamızda listesini vererek kendilerinden bahsetmeye çalıştığımız bu âlimler ve ilim dünyamıza kazandırmış oldukları eserlerin önemli bir kısmı, geniş çaplı araştırmalara konu olacak nitelikte olup, araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

---

<sup>78</sup> el-Bâharzî, *aynı eser*, II, 72.

## **PLANLI ÖĞRETİMDE GÜNLÜK PLAN UYGULAMALARI**

### **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Örneği**

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK

#### **Giriş**

İlköğretim Programlarının değerlendirilmesi amacıyla yapılan bir araştırmada; öğrencilerin yüzde 70'inin testlerin yüzde 50'den azını doğru olarak cevaplayabildikleri, yine öğrencilerin yüzde 70'den fazlasının "kavrama" ve "uygulama" düzeyindeki soruların çoğunu doğru olarak cevaplayamadıkları görülmüştür (1). İlkokullarda yapılan başka bir araştırmada da öğrencilerin yüzde 21'inin "orta", yüzde 60'ının "iyi", yüzde 19'unun "pekiyi" derece ile mezun olduğu saptanmıştır (2). Başarı derecesinin "davranış" olarak ifade edilmesi durumunda; öğrencilerin yüzde 21'inin yüzde 35-65, yüzde 60'ının yüzde 70-85, yüzde 19'unun ise, yüzde 90-100 başarı gösterdiği söylenebilir.

Araştırmacının dört yıllık İlköğretim Müfettişliği dönemindeki gözlemleri de bundan farklı değildir. Denetimler sırasında öğrencilerin en fazla yüzde 50'sinin kendilerinden istenilen "bilgi" düzeyindeki soruları doğru yanıtlayabildiği, bu oranın "uygulama" düzeyindeki sorularda yüzde 10-20 arasında olup, yüzde 20'yi geçmediği görülmüştür. Ayrıca benzer sonuçlara, araştırmacı denetiminde yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yapılan "uygulama-staj" çalışmalarında da rastlanmıştır. Adı geçen araştırmalar (3), (4) ışığında, ülkemizde ilköğretim düzeyindeki amaçların yüzde 50-60 civarında gerçekleştirilebildiği, hatta bu oranın, öğretmenlerin hoşgörülerini ve sınavların güvenilirlik ve geçerlikleri de dikkate alındığında, daha da aşağı düşeceği söylenebilir. Aynı sonuçların Üniversiteye Giriş Sınavları ile Kamu Personeli Seçme Sınavlarında da görüldüğü,

yetkililerce sürekli dile getirilmektedir. Oysa eğitime yapılan harcamaların cari harcama durumuna dönüşmemesi için, amaçların en az yüzde 70'in üzerinde gerçekleştirilmesi gerekir.

Bu olumsuzluğun önlenmesi ise, "Tam Öğrenme Yaklaşımı"nın işe koşulmasıyla sağlanabilir. Çünkü, Tam Öğrenme Yaklaşımına göre, öğrencilerin yüzde 90'ından fazlasının, hedef davranışların en az yüzde 95'ini kazanması gerekir (5). Tam Öğrenme; her öğrenme ünitesinde, öğrencilerin hemen hemen tümünün, bu ünite içinde öğrenilecek olan yeni davranışların yüzde 75-85 gibi büyük bir kısmını öğrenmiş olmaları hali (veya bu düzey ve genellikle bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme yaklaşımı) (6). Bu yaklaşımda, tüm hedef davranışlar teker teker ve birlikte öğrenciye kazandırılabilir (7). Tam Öğrenme de, ancak "programlanmış öğretim"le sağlanabilir. Çünkü programlanmış öğretim; hedef, hedef davranışlar, içerik, eğitim ve sınav durumlarından oluşan ve tam öğrenmeyi sağlayan bir öğretme-öğrenme sistemidir (8).

## **Planlı Öğretim ve Günlük Ders Planları**

### **1. Planlı Öğretimin Gerekliliği**

Kalkınma ihtiyacı içinde olduğumuz inancı, memleketimizde canlılığını koruyan ortak inançlardandır. İçinde bulunduğumuz şartlardan daha iyisini istiyoruz. Şartlarımızın "çağdaş uygarlık düzeyi"ne uygun hale getirilmesi ideali, gün geçtikçe daha çok önem kazanıyor. Toplumumuzu "çağdaş uygarlık düzeyine çıkaracağız" demek, kendimiz dahil tüm insanlarımızı değiştireceğiz, demektir. İnsanı değiştirme olayı bir çevrede gerçekleşir. Canlı olan çevre, bireyi değiştirecek şekilde ayarlanabilir. Yani, "değiştirme" işi kasıtlı olarak yapılabilir. İşte, "değiştirme" işinin kasıtlı olarak yapılmasına "eğitim" denir (9). Planlı Eğitim, arılaştırılmış bir kültürel muhtevaya dayalı öğrenci yaşantılarını kültürel bütüne yöneltir ve düzene koyar. Çağdaş Uygarlık düzeyine ulaşabilmek için, öğrencide geliştirilecek davranışların önceden kararlaştırılması ve sıraya konulması, bu davranışları gerçekleştirecek "eğitim durumları"nın belirlenmesi ve



etkililik derecesinin araştırılması gerekir (10). Bu etkinlikler, büyük oranda okulda gerçekleştirilir.

Günümüzde bilim ve teknoloji, başdöndürücü bir hızla gelişmekte, ortaya her gün yeni buluşlar konulmaktadır. Toplumlar ekonomik güçlerini sürdürebilmek veya ekonomik yönden gelişmelerini sağlayabilmek için “bilgi çağı”nı yakalamak zorundadır. Çünkü günümüzde, gelişmişlik düzeyi artık “bilgi, teknoloji” üretimi ile ölçülmekte, bilgi üreten toplumlar güç sahibi olmaktadır. Ayrıca yapılan araştırmalarda, nitelikli insangücü yetiştirme ile kalkınma arasında ilişki kurulmuştur (11). Gelişen teknolojilere uyum sağlayabilen ve teknoloji üreten insanların yetiştirilmesi görevi, büyük ölçüde okullarda gerçekleştirilebilir.

Eğitim, insanda istenilen davranışların planlı etkinliklerle meydana getirilmesi sürecidir. Okuldaki eğitim etkinlikleri “planlı” olup, bu “plan” istenilen davranışları oluşturmaya yöneliktir (12). Milli Eğitimin amaçlarını gerçekleştirmek üzere hazırlanan bir planın/programın geleceği rastlantıya bırakılamaz (13). Yirmibirinci asırda insanı, geçmişteki gibi rasgele bir eğitime terk etmek imkansızdır. Belli sistemler ve belli kurallar doğrultusunda onu, zamanın gereklerine göre -yeniden- eğitmek gereklidir (14).

Ülkemizde İlköğretimin amaçlarına ulaşıldığını söylemek oldukça güçtür. Öğrencilerin, yarıdan fazlasının, başarısının yüzde 50'lere bile çıkmadığı, bu durumun “kavrama” ve “uygulama” düzeyindeki davranışlarda daha da olumsuzlaştığı görülmüştür (15). Bu durum, ilköğretime yapılan yatırımların boşa gitmesi yanında, insanın tutarlı davranışlarla donatılamaması, anlamına gelmektedir (16). Bu sorunun çözümü ise, ancak, yer yer aynı anlamda (17) kullanılmakta olan “planlı” ya da “programlı eğitim/öğretim”le sağlanabilir.

Çünkü, Planlı Eğitim/öğretim; her ders için, her okul ve sınıf düzeyinde, hedef ve davranışların belirlendiği, bu davranışların her bir öğrenciye belirtilen süre içinde nasıl kazandırılacağına saptandığı, her bir öğrencinin belirtilen süre içinde, bu davranışları kazanıp kazanmadığının yoklandığı bir süreçtir (18). Dolayısıyla, öğrencide istenilen davranış değişikliğini etkili ve verimli olarak geliştirebilmek

için, öğretim etkinliklerinin planlanması gerekir. Öğrenci hazırlanan planı izlerse, önceden saptanmış olan amaca en etkili ve en verimli şekilde ulaşabilir (19). İlkokullarımızda uzun yıllardan beri yıllık, ünite ve günlük plan uygulaması yapıldığı halde, istenilen sonuçlara ulaşamamaktadır. Çünkü yapılan planlar, istenilen niteliklerden yoksundur ve Çağdaş Eğitim Bilimin ilke ve ölçütlerine uygun değildir. (Araştırmacının, İlköğretim Müfettişliği dönemindeki gözlemleri de bu yöndedir. Örneğin, araştırmacı tarafından yapılan bir araştırmada, öğretmenlerin “anlatım” tekniği dışında diğer teknikleri çok az kullandığı; ders kitapları dışında “*kaynak kitaplara*” başvurmadığı, hatta ünite dergileri dışında diğer kaynaklara yer vermediği, planlarda “araç-gereç” sözcüklerine çok az yer verildiği, konu başlıklarının kitaptan aynen aktarıldığı ve hiçbir eklemenin yapılmadığı, yine her derste kazandırılması gereken ana ve yardımcı fikirler anlamlarına gelen “ana” ve “yardımcı nokta” diye bir kavramın henüz kullanılmadığı, “hedef-amaç” ifadelerinin her planda bulunduğu fakat içerik ve biçimsel açıdan birçoğunun uygun olmadığı, “davranışlar”ın istenilen düzeyde olmasa da kullanılmaya başlandığı; “dikkati çekme”, “güdüleme”, “gözden geçirme” ve “geçiş” bölümlerinin günlük planlara henüz girmediği, “etkinlikler”in “işleyiş-işleniş” olarak her planda görüldüğü, “ara özet” ve “ara geçiş”, “tekrar güdüleme”, “kapanış” kavramlarına hiç yer verilmediği, çok az bir öğretmenin “son özet” ve “değerlendirme” yaptığı, görülmüştür.) Ayrıca, eğitimin “açık bir sistem” olması ve bilim-teknolojideki gelişmelerden etkilenmesi, sistemin yeniden onarılıp düzenlenmesini gerektirmektedir (20).

Eğitimin hedeflerine ulaşmak için etkili öğretim durumlarının yaratılması amacıyla çalışmalar yapılmakta, öğretim yöntem ve tekniklerinin etkileri araştırılmakta, araç-gereç geliştirilmekte ve eğitimde her türlü iletişim aracından yararlanılarak, verimli öğretim ortamları yaratılmaya çalışılmaktadır (21). Bu çalışmaların bulguları sonucunda, şunlar söylenebilir: “*Herkes, her şeyi öğrenebilir. Eğer öğrencilere duyarlı ve planlı bir öğretim hizmeti sağlanırsa...*”(22). Şüphesiz, etkili eğitim/öğretim durumlarının uygulanmasında en büyük görev ve sorumluluk öğretmene, öğretmenin yaptığı etkinliklere,

düşmektedir. Etkinliklerin uygulanması ve elde edilecek başarı ise doğrudan öğretimin planlanması ve öğretmenin bu ilkelere göre hareket etmesine bağlıdır.

Öğrencilerin davranışlarında istenilen değişikliği meydana getirebilmek için yapılan planlama çalışmaları, ders ve/veya eğitim programı şeklinde kendini gösterir. Ders programı/ders planı, öğrencide meydana gelecek davranış değişikliğini, buna ulaşabilmek için öğrencinin karşı karşıya geleceği öğretim materyallerini, öğretim yöntemlerini ve amaca ne derece ulaşıldığını saptamak için değerlendirme araçlarını saptar (23). Günlük Ders Planlarını hazırlayacak ve uygulayacak olanlar, ilkokul öğretmenleridir. Bu nedenle, öğretmenin bir konuyu öğretmeye girerken, niçin (hedefleri), kime (öğrenci), nasıl (yöntem, eğitim durumu, işleyiş, etkinlikler, öğretme-öğrenme durumları), nerede öğreteceğini (24) ve ne kadar öğrettiğini, bilmesi gereklidir. Durum böyleyken, öğretmenler hedefleri belirlerken, konu başlıklarının sonuna “-mek, -mak”lı veya geniş zamanlı bir fiil getirmektedir. Az sayıda öğretmen de, yeterlik belirten fiillerle, duyuşsal ve devinişsel alanla ilgili sözcüklere yer vermektedir. Ayrıca, bir-iki saat için belirlenen hedeflerin bazıları, bir öğretim süresi sonunda bile gerçekleştirilemeyecek düzeydedir. Amaç (veya hedef), belirtilen konuda varılmak istenen noktayı belirtir (25). Başlangıçta hedefin uygun belirlenmemesi, sonuca ulaşmayı engelleyen başat nedendir. Konuların da, hedeflere ulaşmayı sağlayacak yeterlikte olduğu her zaman söylenemez. Hedeflerin konulara göre belirlenmesi, konuların kitaplarda bulunması, öğretmenlerin bu konuları izlemesi, hedeflere varmada bir engel olarak görülebilir. Ayrıca, “değerlendirme” çalışmalarında, “ders içi” (izleme testi) değerlendirmenin yapıldığını söylemenin güçlüğü bir yana, birçok öğretmen bu konudan habersizdir.

Tüm bu olumsuzluklar, öğretmenlerin “planlı öğretim” yönünde bilgilendirilip, programlanmış öğretim materyalleriyle giderilebilir. Yapılması gereken de budur. Ancak eğitim/öğretim, o zaman tesadüfilikten kurtarılıp, gelişen teknolojilerle bütünleşerek çağdaşlaşabilir.

İlköğretimde Planlı Öğretim çalışmaları, 1982’de Türkçe Ders Programının geliştirilip uygulamaya konulmasıyla başlar, denilebilir. Bunu, 1983’te Matematik, 1987’de Beden Eğitimi, 1992’de Fen Bilgisi Ders Programı ile diğer derslerin programları izler. İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programı da, 19.9.2000 tarihinde kabul edilerek, 2000-2001 Öğretim Yılından itibaren yürürlüğe girer (26).

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları incelendiğinde;

28.2.1992 tarihinde 47 sayılı kararla kabul edilen programda; (13.4.1992 tarih ve 2356 sayılı Tebliğler Dergisinde yayınlanan programda;) “genel amaç”, “genel ilkeler” ile ünitelerin sadece “ad” ve “konular”ının bulunduğu görülmektedir. “Eğitim Durumları” ile “Değerlendirme”ye ait herhangi bir şey bulunmamaktadır (27).

15.7.1996 tarihli, Atatürkçülük ile ilgili konularda yapılan düzenlemelerde ise, önce “hedefler”in belirlendiği ve “yeterlik” belirten ifadelerin kullanıldığı, ondan sonra “konular”ın belirlenip “açıklamalar”ın yapıldığı ve hedeflerin göstergesi olan “davranışlar”ın yazıldığı, görülmektedir (28). 1996’da yapılan bu düzenlemeler; Planlı Eğitim/öğretimin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde de uygulanmaya konulmasının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

19.9.2000 tarihinde 373 sayılı kararla kabul edilen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında da; ünitelerin “örnek” işlemlerinin verildiği, örneklerde “özel amaç”, “öğrenciyi derse hazırlama”, “dersi sunma”, “dersi özetleme” ve “gelecek derse hazırlık”, bölümlerinin bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, bazı ders işlemleri ayrıntılı bir şekilde verilerek; dersin “kimlik” bilgileri, “amaç”, “davranışlar”; “derse giriş”, “dikkati çekme”, “dersi sunma”, “ara özet”; “sonuç” bölümü, “son özet”; “ölçme ve değerlendirme”, “ölçme soruları”, “değerlendirmenin nasıl yapılacağı” gösterilmiştir (29). Örnek planda ve uygulama anlayışında, Sönmez’in (1991) belirttiği Günlük Ders Planı Ölçeği’nin esas alındığı görülmektedir.

Böyle bir uygulama, özellikle göreve yeni başlayan öğretmenlere yardımcı ve yol gösterici olması bakımından önemlidir. Ayrıca, Temel Eğitim Okulları için yapılan bir program geliştirme çalışmalarının uygulamaları sırasında, “programlı öğretim”e göre hazırlanmış Günlük Planları uygulayan öğretmenlerde, tutarlı ve olumlu değişmelerin iki saat gibi kısa bir zamanda sağlandığı ve bütün öğrencilerin, kazandırılması istenilen davranışların % 98’ini öğrendikleri; görülmüştür (30). Araştırmacının verdiği seminerler sırasında da birçok öğretmenin, “Sönmez’in (1991) belirttiği şekilde “plan” yapıp ders işlendikten sonra, öğrencilerin öğrenmemeleri için hiçbir neden kalmaz” dedikleri duyulmuştur.

## 2. Günlük Ders Planı ve Uygulanması

Öğretmenlerin yaptıkları Günlük Ders Planları ile gösterdikleri başarı ve Planlı Eğitim/Öğretim arasında doğrudan ilişki kurulabilir. Şöyle ki, müfettiş raporlarına göre, “çokiyi” derecede başarı gösteren öğretmenlerin Günlük Plan uygulamaları ile “iyi”, “orta” ve “yetersiz” rapor alan öğretmenlerin Günlük Plan uygulamaları arasında belirgin bir farklılık göze çarpmaktadır. Şöyle ki, “çokiyi” rapor alan öğretmenler, genellikle bir sayfadan uzun planlar yapmakta, etkinliklere “işlem basamakları” şeklinde yer vermekte ve bolca araç-gereç kullanmaktadır. “Çokiyi”nin dışında rapor alan öğretmenler ise, işlemlere “konu başlıkları” şeklinde yer vermekte, çok az araç gereç kullanmakta veya hiç kullanmamakta ve genellikle bir sayfayı geçmeyen Günlük Planlar yapmaktadır. Bu durum, Planlı Öğretimle karşılaştırıldığında, Günlük Ders Planlarının bir sayfadan uzun olmaları bile bir benzerlik sayılabilir. Çünkü Planlı Öğretimde, etkinlikler işlem basamakları şeklinde ele alındığından, Günlük Ders Planları çok yer tutmakta, öğretmenler de, “plan bizim kafamızda” diyerek, uzun plan yapmaya karşı çıkmamaktadır. Zaten, planlama çalışmalarına önem vermeyen öğretmenlerin, müfettişlerden “çokiyi” raporlar aldığını ben hiç duymadım. Fakat, aksini hep gördüm.

Ülkemizde, İlköğretimdeki amaçların -giriş bölümünde belirtildiği üzere- çok düşük düzeylerde gerçekleşmesinin birçok nedeni vardır. Bu çalışmada, bu

nedenlerden birisi olarak, İlköğretimdeki amaçların istenilen düzeyde gerçekleştirilemeyişinin, sınıf içinde “öğretmenin ders anlatma uygulamalar”ı üzerinde durulmaktadır. Bu amaçla, öğretmenin yapıp derslerde uygulayacağı bir Günlük Ders Planı Ölçeği (Biçimsel Bölüm, Giriş Bölümü, Geliştirme Bölümü, Sonuç Bölümü ve Değerlendirme Bölümü) örnek alınarak (31), Planlı Öğretim anlayışına uygun olarak hazırlanan ve Bilişsel Alanı kapsayan bir Günlük Ders Planı örneği, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine uyarlanarak aşağıda sunulmuştur.

### **Örnek Bir Ders Planı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Örneği**

#### *Günlük Ders Planı*

#### **A) BİÇİMSEL BÖLÜM**

- *Okulun adı* : Bahçelievler Ortaokulu
- *Dersin adı* : Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
- *Sınıf* : VI
- *Ünitenin adı* : Oruç
- *Konunun adı* : Oruç
- *Süre* : 40+40+40 dakika.
- *Öğretmenin adı ve soyadı* :
- *Öğretme ve öğrenme yöntemi* : Düzanlatım, soru-cevap
- *Kaynak kitaplar* : Kur'an-ı Kerim (s. 20); Hadis Kitabı (s.35); İlmihal (s. 40); Ders kitabı (s.45-50).
- *Kaynak kişi* : Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
- *Araç ve Gereçler* : Dünya Haritası, İmsak Cetveli, Saatli Maarif takvimi, Çalarlı Saat.

### ÜNİTE YA DA KONUNUN ÖRÜNTÜSÜ

- *Konunun başlığı* :Oruç
- *Alt başlıklar* :
  - a. Oruç
  - b. Oruç nasıl tutulur?
  - c. Oruç hangi hallerde bozulur?
  - d. Orucun bize kazandırdıkları
- *Ana nokta* : Allah'ın rızasını kazanmak ve arzularımızı terbiye etmek için oruç tutmalıyız.
- *Yardımcı nokta* : Orucun sağlıklı insanlar için, sağlığımız için, yararlı olduğunu bilelim.

### BİLİŞSEL ALAN HEDEFLERİ

*Hedef I.* Oruçla ilgili kavramların (terimlerin) anlam bilgisi (oruç, imsak, iftar, sahur, sahur yemeği, iftar yemeği).

#### *Hedef Davranışları*

1. Verilen bir tanımın doğru ya da yanlış olduğunu söyleme/yazma.
2. Verilen bir tanımla ilgili kavramı, bir dizi kavram arasından seçip işaretleme.
3. Verilen bir kavramın tanımını, bir dizi tanım arasından seçip işaretleme.
4. Verilen bir grup kavramla, bir dizi tanımı eşleştirip işaretleme.
5. Verilen bir tanımın boş bırakılan yerine ilgili kavramı söyleme/yazma.
6. Verilen bir kavramın tanımını derste geçen ifade ile söyleme/yazma.

*Hedef II.* Oruç çeşitleri bilgisi (Adak Orucu, Kefaret Orucu).

#### *Hedef Davranışları*

1. Kaç çeşit oruç olduğunu söyleme/yazma.

2. Oruç çeşitlerini yazma/söyleme.
3. Oruç çeşitlerinin tanımını söyleme/yazma.
4. Oruç çeşitleri arasındaki farkı söyleme/yazma.
5. Farz oruçlarının niçin tutulduğunu söyleme/yazma.
6. Farz olmayan oruçların niçin tutulduğunu söyleme/yazma.

*Hedef III.* Oruçla ilgili temel olgular bilgisi.

*Hedef Davranışları*

1. Müslümanlığın şartlarından üçüncüsünün “oruç tutmak” olduğunu söyleme/yazma.
2. Orucun kimlere farz kılındığını söyleme/yazma.
3. Orucun faydalarını söyleme/yazma.
4. Kaç gün oruç tutulacağını söyleme/yazma.
5. Oruca nasıl başlanacağını söyleme/yazma.
6. Orucun nasıl bozulacağını söyleme/yazma.
7. Orucun nasıl açılacağını söyleme/yazma.
8. Sahur Yemeği ile İftar Yemeği arasındaki farkı söyleme/yazma.

B) GİRİŞ BÖLÜMÜ (10 dakika)

EĞİTİM DURUMU

1. *DİKKATİ ÇEKME:* Öğretmenin, “Üniversiteyi kazandığım gün, ailece çok sevindik. Akşam, en sevdiğimiz yemeklerin yanına pasta da yaptık. Bolca yedik, içtik. Komşulara da baklava dağıttık. Ertesi gün annem gündüzün hiçbir şey yemedi. Hava çok sıcak olmasına rağmen su da içmedi. Akşam olduktan sonra su içti ve yemek yedi. Aynı şekilde ikinci ve üçüncü gün de gündüzleri yemek yemedi ve su içmedi. Oysa ailece çok sevinçliydik. Böyle sevinçli bir günümüzde, acaba



annem neden gündüzleri bir şey yemeyip su da içmedi?” demesi ve yeter sayıda öğrenciye söz hakkı vererek tartışma ortamı açması.

2. *GÜDÜLEME*: Ramazan ve oruçla ilgili kavramları öğrenirseniz, Allah’a olan bağlılığınız artar. Allah’ın emirlerini yerine getirmekle, Allah’ın sevgisini kazanırsınız. Allah’ın sevgisini kazanınca, Allah sizleri Cennet ile ödüllendirir, Cehennem’den korur.

3. *GÖZDEN GEÇİRME*: Bu dersin sonunda, Oruç’la ilgili kavram ve kuralları öğrenip, Allah’ın istediği şekilde oruç tutacaksınız. Ayrıca, vücudumuzu dayanıklı hale getirmek için neler yapılması gerektiğini “oruç tutmak gibi” öğreneceksiniz.

4. *GEÇİŞ*: Öğretmenin, “Şimdi tahtaya asacağım Dünya haritasına dikkatlice bakınız” demesi ve aşağıdaki soruları yeter sayıda değişik öğrenciye sorup uygun cevaplar alması. Cevap gelmiyorsa “ipuçları” vermesi. Gerekiyorsa, her bir cevaptan sonra “düzeltme” yapması ve sınıfı gözleriyle denetim altında tutması. Uygun cevaplara “pekiştireç” vermesi.

#### *GEÇİŞ SORULARI VE CEVAPLARI*

1. Bu devletlerin adları nelerdir?

- Türkiye, İran, Irak, Pakistan, Suriye, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir, S. Arabistan.

2. Bu devletlerin ortak özelliği nedir?

- Dinlerinin Müslüman (İslam) oluşudur.

3. Müslüman olan ülkelerin insanları, İslamiyet’in gereği olarak neler yaparlar?

- Oruç tutarlar, Namaz kılarlar, Kelime-i Şahadet getirirler, Hac’ca giderler ve Zekat verirler.

4. Bugün dünyadaki Müslümanların nüfusu ne kadardır?

- İki milyar civarındadır.

C) GELİŞTİRME BÖLÜMÜ (85 dakika)

GEÇİŞ SORULARI VE CEVAPLARI

1. Oruç neye denir?

- Tan yerinin ağarmasından, güneş batıncaya kadar, Allah rızası için bir şey yiyip içmemeye Oruç denir.

2. İmsak Vakti nedir?

-Orucun sabah başlama zamanına İmsak Vakti denir.

3. İftar Vakti nedir?

- Ramazanda, akşam vaktine İftar Vakti denir.

4. İftar Yemeği nedir?

- Ramazanda, akşam ezanı okununca yenen yemeğe, İftar Yemeği denir.

5. Sahur Yemeği nedir?

- Oruç için, gün doğmadan önce, belli bir saate yenen yemeğe, Sahur Yemeği denir.

6. Sahur nedir?

- Oruç tutmak için, gece yemek yeme saatine Sahur denir.

7. Ramazan ayının dışında tutulan başka Oruç var mıdır?

- Evet, vardır.

8. Bunlar kaç çeşittir?

- İki çeşittir.

9. Adları nedir?

-Adak ve Kefaret Orucu.

10. Adak Orucu neye denir?

-Belli bir durumun gerçekleşmesi halinde, Oruç tutulacağına söz verilerek, tutulan oruca, Adak Orucu denir.

11. Üniversiteyi kazandığım günün ertesi üç gün, annemin tuttuğu oruç ne orucu olabilir?

-Adak Orucu olabilir.

12. Neden Adak Orucu olabilir?

-Çünkü o zaman Ramazan değildi. Annem, “Çocuğum Üniversiteyi kazanırsa üç gün oruç tutacağım”, diye, Tanrı’ya söz vermiş ve ben de Üniversiteyi kazandığım için oruç tutmuş olabilir.

13. Kefaret Orucu neye denir?

-Tanrı’ya bir günahı bağışlatmak için tutulan oruca, Kefaret Orucu denir.

14. Ramazan’da tutulan oruç ile, Kefaret Orucu arasında ne fark nedir?

-Ramazanda tutulan orucu herkes tutmak zorundadır. Kefaret Orucunu ise herkes tutmak zorunda değildir. Kefaret orucunu; sadece işledikleri bir günahı bağışlatmak isteyenler tutarlar.

15. Ramazanda tutulan oruç ile Adak Orucu arasında ne fark nedir?

-Ramazan orucunu herkes tutmak zorundadır. Adak Orucunu ise, sadece Tanrı’ya Adak’ta bulunanlar tutmak zorundadır.

16. Adak Orucu ile Kefaret Orucu arasında ne fark vardır?

-Adak Orucu da, farz bir oruçtur. Kefaret Orucu ise farz değildir, isteyenler tutar.

17. Farz oruçları niçin tutulur?

-a) Günah kazanmamak, b) Tanrı’ya şükür (teşekkür) etmek için tutulur.

18. Farz olmayan oruç niçin tutulur?

-İşlenen bir günahı Tanrı’ya affettirmek için tutulur.

*ARA ÖZET:* Öğretmenin, “Tan yerinin ağarmasından, güneş batıncaya kadar Allah rızası için bir şey yiyip içmemeye “Oruç” denir ve “Oruç, Farz, Kefaret ve Adak olmak üzere üçe ayrılabilir” demesi ve öğrencilere not ettirmesi.

**ARA GEÇİŞ:** Öğretmenin, “Şimdi de, Oruç’la ilgili diğer konuları görelim” demesi ve aşağıdaki soruları yeter sayıda değişik öğrenciye sorması. Öğrenciler soruları yanıtlarken, gözleriyle sınıfta denetim altında bulundurması. Uygun cevap gelmiyorsa, “ipuçları” vermesi, doğru cevapları pekiştirmesi.

#### GEÇİŞ SORULARI VE CEVAPLARI

1. Oruç, İslamiyet’in (Müslümanlık’ın) kaçınıcı şartıdır?

-Üçüncü şartıdır.

2. Oruç kimlere farz kılınmıştır?

-Hasta olmayan, ergenlik çağına girmiş herkese farz kılınmıştır. Ruh sağlığı yerinde olmayanlara da Oruç farz değildir. Yolcular ise, yolculuk sırasında Oruç tutup tutmamakta serbesttir.

3. Orucun faydaları nelerdir?

a) Vücudumuz sabahtan akşama kadar ve uzun bir süre (bir ay) aç kaldığı için. açlığa ve susuzluğa alışır. Açlık ve susuzluğa alışan vücudumuz, her aç ve susuz kalma durumunda rahatsızlık göstermez. Böylece, oruç, açlık ve susuzluğa karşı dayanıklılığımızı, direncimizi arttırmış olur.

b) Oruç tutan bir kişi, sabah vakti acıkıp susasa bile, su içip yemek yiyemez. Yemek yiyip su içebilmek için akşamı bekler. Böylece, sabretmeyi öğrenir.

c) Vücutta fazla enerjiye ihtiyaç duyulduğunda, daha önceden vücutta depo edilen yağlar kullanılır. Böylece fazla yağlardan kurtulunmuş olunur ve vücut zindeleşir. Kalp de düzgün çalışır.

d) Oruç tutan kişinin vücuduna uzun bir süre yiyecek girmediği için, mide ve diğer sindirim organları çalışmaz. Böylece dinlenmiş olurlar.

e) Oruç tutan insanlar, sakin, durgun ve diğer insanlara karşı merhametli olur. Böylece insanlar arasında dostluk duyguları gelişir.

f) Oruç tutan insanlar, aç insanların halini anlar ve onlara yardımcı olur. Böylece insanlar arasında yakınlık başlar.

4. Müslümanlar, kaç gün Oruç tutmak zorundadır?

- 30 gün (veya bir ay).

5. Oruca nasıl başlanır?

- Oruca niyet edilerek başlanır.

6. Oruç, hangi hallerde bozulur?

- Yemek, içmek, ağız dolusu kusmak ve cinsel ilişkide bulunma hallerinde oruç bozulur.

7. Oruç, nasıl açılır?

-Oruç, dua edilerek açılır.

8. İftar yemeği ile sahur yemeği arasındaki fark nedir?

- İftar yemeği akşam yenir, Orucu bitirir; Sahur yemeği gece 03-04'te yenir, Orucu başlatır.

D) SONUÇ BÖLÜMÜ (10 dakika)

*SON ÖZET:* Öğretmenin, “Oruç, İslam’ın üçüncü şartı olup, sağlıklı, yetişkin insanlara farz kılınmıştır. Oruç, Ramazan ayında 30 gün tutulur. Oruç, açlığa, susuzluğa karşı dayanıklılığı ve sabrı arttırır. Midemizi dinlendirir, merhameti öğretir. İnsanlar arasında yakınlaşmayı sağlar. Oruç tutmakla, Tanrı’ya karşı olan görevlerimizden birini de yapmış oluruz” demesi ve öğrencilere not ettirmesi.

*TEKRAR GÜDÜLEME:* Öğretmenin, “Eğer oruç tutarsanız, daha sağlıklı, daha ahlaklı olursunuz. Toplumda herkes sizi sever. Allah da sizi sever ve ödüllendirir” demesi.

*KAPANIŞ:* Öğretmenin, “Allah İslamiyet’ten önce de, niçin, orucu farz kılmıştır?” sorusunu sınıfa yöneltmesi ve tartışma başlatması. Doğru cevaplara pekiştireç vermesi.

E) DEĞERLENDİRME (15 dakika )

Öğretmenin, “Şimdi sizlere soru kağıtlarını dağıtacağım. Her soruda boş bırakılan yere ilgili terimi (veya sözcüğü) yazınız. Dikkatli olunuz. Sınav kurallarına uyunuz. Sınav süresi 15 dakikadır” demesi ve sınavı başlatması.

## SORULAR

### I. BİLİŞSEL ALAN TESTİ (15 dakika)

1. Tan yerinin ağarmasından, akşam güneş batıncaya kadar, Allah rızası için bir şey yiyip içmemeye.....denir.
2. ....çeşit oruç vardır.
3. Belli bir olayın gerçekleşmesi durumunda tutulan oruca.....denir.
4. Bir günahı Tanrı'ya bağışlatmak için tutulan oruca .....denir.
5. Adak Orucu,.....bir oruçtur.
6. ....oruca, farz değildir.
7. Ramazan orucu,.....bir oruçtur.
8. Orucun sabah başlama vaktine .....denir.
9. Ramazanda akşam vaktine .....denir.
10. Oruç tutmak için, gece yemek yeme saatine.....denir.
11. Ramazanda, akşam ezanı okununca yenen yemeğe.....denir.
12. Oruç için gün doğmadan önce, belli bir saatte yenen yemeğe.....denir.
13. Oruç, hastalara, çocuklara, yolculara.....değildir.
14. ....; açlık ve susuzluğa karşı dayanıklılığımızı artırır; midemizi ve iç organlarımızı dinlendirir; sabrı ve merhameti öğretir.
15. Oruç, İslamiyet'in,.....şartıdır.
16. Müslümanlar,.....gün oruç tutarlar.
17. Oruca, .....edilerek başlanır.
18. Ağız dolusu kusmakla,.....bozular.
19. Oruç,.....edilerek açılır.
20. ....yemeği orucu bitirir.
21. ....yemeği orucu başlatır.

## KAYNAKLAR

- (1) Fidan, Nurettin, Yaşar Baykul ve Nurper Ülküer. “İlköğretimde Temel Öğrenme İhtiyaçlarının Karşılanması.” *Eğitimde Nitelik Geliştirme*. İstanbul, 1991, (s. 14).
- (2) Sönmez, Veysel. “Türkiye’de Eğitimin Kalitesi ve Geleceği.” *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*. Ankara, 1986, (s.54).
- (3) Fidan, Nurettin, Yaşar Baykul ve Nurper Ülküer. “İlköğretimde Temel Öğrenme İhtiyaçlarının Karşılanması.” *Eğitimde Nitelik Geliştirme*. İstanbul. 1991.
- (4) Sönmez, Veysel. “Türkiye’de Eğitimin Kalitesi ve Geleceği.” *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*. Ankara, 1986.
- (5) Sönmez, Veysel. “Türkiye’de Eğitimin Kalitesi ve Geleceği.” *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*. Ankara, 1986, (s. 54).
- (6) Bloom, B, S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. İstanbul, 1998, (s 351).
- (7) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1986, (s. 234-238).
- (8) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1991, (s. 167).
- (9) Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara, 1982, (s. 7).
- (10) Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara, 1982, (s. 1-13).
- (11) Fidan, Nurettin, Münire Erden. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara, 1991.
- (12) *MEB. İlkokul Programı*. Ankara, 1988, (s. 275).
- (13) Ural, Mehmet, Müfide Tüzün, Hasan Erdoğan. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara, 1984, (s. 42).
- (14) Bayraklı, Bayraktar. *İslam ’da Eğitim*. İstanbul, 1987, (s. 17).

- (15) Fidan, Nurettin, Yaşar Baykul ve Nurper Ülküer. “İlköğretimde Temel Öğrenme İhtiyaçlarının Karşlanması.” *Eğitimde Nitelik Geliştirme*. İstanbul, 1991, (s. 14).
- (16) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1985, (s.133).
- (17) Öncül, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul, 2000, (s. 909).
- (18) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1991, (s. 114).
- (19) Doğan, Hıfzı. *Analiz ve Program Hazırlama*. Ankara, 1979, (s. 9).
- (20) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1985, (s. 132-133).
- (21) Fidan, Nurettin, Münire Erden. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara, 1991, (s.49).
- (22) Bloom, B. S. *Human Characteristics and Scholl Learning*. New York, 1976.
- (23) Doğan, Hıfzı. *Analiz ve Program Hazırlama*. Ankara, 1979, (s. 9-10).
- (24) Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*. Ankara, 1984, (s. 163).
- (25) *MEB. İlkokul Programı*. Ankara, 1988, (s. 275).
- (26) *MEB. Tebliğler Dergisi*. Ekim 2000, Cilt: 63, Sayı: 2517.
- (27) *MEB. Tebliğler Dergisi*. Nisan 1992, Sayı: 2356.
- (28) *MEB. Tebliğler Dergisi*. 15 Temmuz 1996, sayı: 2457.
- (29) *MEB. Tebliğler Dergisi*. Ekim 2000, Cilt: 62, Sayı: 2517, (s. 928-929).
- (30) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1991, (s. 121).



- (31) Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 1991, (s.463).

## **İLK FİLOLOJİK ÇALIŞMALAR DÖNEMİNDE KUR'ÂN-I KERÎM'İN ARAPÇA'YA KAZANDIRDIKLARI**

Dr. Bilâl TEMİZ\*

### **The Aids of the Qur'an for Arabic in the Early Philology Terms**

The fastidiousness given for the recital of Qur'an and its writting and written forms had started philolojic movements in the Arab Language which has chosen as the last human language for the Verses of God. And Qur'an had affected Arabic in positive meaning in the areas below :

Before all else Qur'an had collected Arabic in one dialect (Quraish) and hardened its unity. The poetry competitions were been made at Ukaz Bazaar in the Illiterated (Cahiliye) Term couldn't obtain Arabic Unittty but Qur'an had made it completely.

Qur'an had made Arabic legally recognized language of Arabia and became the first example of all, source and guide in rhetoric and clarity. Thanks to the clearist (mubeen) expressions of Qur'an a comman and clear language for literature is being continue without changing or being spoiled.

Qur'an'd made a lot of Arabic words developed in different meanings, and added an enormous list to its vocabulary. Finally, Qur'an is the couse of existence of Arabic and its guarantity until the end of the world.

**Anahtar Kelimeler:** Etimoloji, lahn, bedevîler, nahiv-şarf ...

---

\* Dokuz Eylöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## I. FİLOLOJİK ÇALIŞMALAR ÖNCESİNDE ARAPÇA' YA KISA BİR BAKIŞ

Dünya üzerindeki diller, çeşitli yönlerden sınıflandırılmış ve bu konuda çok sayıda teoriler ortaya atılmıştır. Dillerin sınıflandırılmasında en meşhur nazariyelerden biri Max Muller'in fikridir. Dilleri gruplara ayırırken Muller, cümle kuruluşlarındaki yakınlıklara, asılları arasındaki alâkaya, akrabalık vb. hususları dikkate alarak bir fikir yürütür ve dünya dillerini şu üç grupta toplar :

1. Hint – Avrupa Dilleri, 2. Hâmî – Sâmî Dilleri, 3. Ural – Altay (Turan) Dilleri.

Bu sınıflandırmaya göre Arapça, “Sâmî Diller”in “Güneyde konuşulanlar” dalının ilk sırasında bulunur<sup>1</sup> ve Hz. Nüh'un çocuklarından Sâm'ın oğullarının konuştuğu dillerin başında gelir. Diğer kardeşleri Süryanca, İbranca, Bâbilce (artık yaşamıyor) ve Habeşçe'nin asıllarını kurmuşlardır. Arapça'nın nasıl doğduğunu kesin olarak bilemiyoruz. İbn 'Abbâs (ö. 68/687-88) Arapça'yı lâfız ve dil mantığı olarak ilk defa ortaya atanın ve yazanın Hz. İsmâ'îl olduğunu söyler.<sup>2</sup>

Yâkûtu'l-Ĥamevî (ö.626/1228), Mu'cemu'l-Buldân' adlı eserinin “Arabe ” maddesinde, وَأَوَّلُ مَنْ أُنطِقَ اللهُ لِسَانَهُ بِلُغَةِ الْعَرَبِ يَعْرُبُ بْنُ قُحْطَانَ . وَهُوَ أَبُو الْيَمَنِ وَهُوَ الْقَرَبُ ”عَرَبٌ ” diyerek Arapça'nın etimolojisini açıklar<sup>3</sup> ve daha sonra şu rivâyeti nakleder:

” قَالَ الْآخَرُونَ : نَشَأَ أَوْلَادُ إِسْمَاعِيلَ بَعْرَبَةَ وَهِيَ مِنْ تِهَامَةَ ، فَتَسَيَّبُوا إِلَى بِلَادِهِمْ . إِنَّ كُلَّ مَنْ سَكَنَ جَزِيرَةَ الْعَرَبِ وَنَطَقَ بِلِسَانِ أَهْلِهَا فَهُمُ الْعَرَبُ ، سُمُوا عَرَبًا بِاسْمِ بِلَادِهِمْ . وَقَالَ هِشَامُ بْنُ مُحَمَّدٍ بِنُ مُحَمَّدٍ بِنُ مُحَمَّدٍ بِنُ مُحَمَّدٍ : جَزِيرَةُ الْعَرَبِ تُدْعَى عَرَبَةَ ، وَمِنْ هُنَاكَ قَبِيلٌ لِلْعَرَبِ ”عَرَبِيٌّ“ كَمَا قَبِيلٌ لِلْهِنْدِيِّ ”هِنْدِيٌّ“ وَكَمَا قَبِيلٌ لِلْفَارِسِيِّ ”فَارِسِيٌّ“ لِأَنَّ بِلَادَهُ فَارِسُ .“

<sup>1</sup> Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, 69-71.

<sup>2</sup> Ahmed b. Fâris, *es-Şâhîbî fi fıkhî 'l-luğa*, tahk.: Ahmed Sakar, Kâhire 1977, 6; Muharrem Çelebi, *Ĥutrub (Hayatı, Eserleri ve Kitab al-Azmina)*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 1981, 1.

<sup>3</sup> Yâkûtu'l-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut, 1957, IV, 96; Muharrem ÇELEBİ, “Arapça'da Ezdâd Meselesi”, *D.E.Ü İlahiyât Fak. Dergisi*, IV, İzmir 1996, 35. Cümlelerin anlamı : Allâh'ın, dilini Arapça ile ilk konuştuğu kimse Ya'rub b. Ĥahtân'dır. O da, öz Arap olan Yemenlilerin babasıdır.

Bu rivâyette ise Yâkûtü'l-Hânevî, Hz. İsmâ'îl'in, Tihâme bölgesinden olan 'Arabe'de doğup büyüdüğünü, dolayısıyla soyunun, Hintli ya da İranlıların isimlerinde olduğu gibi, yerleştikleri bölgeden dolayı "Arap" ismini aldıklarını belirtmektedir.

Bu nakillerden, "Arap" ismi ve Arapların aslı konusunda şu iki ihtimali öğreniyoruz :

1. "Arap" ismi, Arapların babası olan "Ya'rubu"dan bozularak ortaya çıkmıştır.

2. Araplar bu ismi 'Arabe'de oturdukları, yani o bölgeye mensup oldukları için almışlardır.<sup>4</sup>

Peki "Arabe" adı nereden geliyor? Kaynaklarda bu ismin tarihçesi açıklanmıyor. Ancak Arapça'yı ilk konuşan kişinin Ya'rub'un babası Yaqtân b. Âmir olduğu, "Yaqtân" isminin Arapçalaşarak "قحطان" olduğu ve oğlunun da, Arapça'yı ilk defa konuştuğu için "Ya'rub یَعْرُبُ" adını aldığı ifade edilir.<sup>5</sup>

Sâmî Dilleri asıl (kök)leri bilinmeyen kardeş dillerdir. Bazıları Bâbilce ve Asurca'nın, bunların anaları olduğunu ileri sürer; tıpkı Latince'nin İtalyanca ve Portekizce'nin anası olduğu gibi. Fakat Arap dilini araştıranlar bu görüşü desteklemezler. Onlara göre Sâmî dillerinin anası, tarih öncesinde tamamen yok olmuştur. Dilciler ayrıca Sâmî dillerini, Sâ'm'ın oğullarından Ârâm'a nisbet ederek, Ârâmî Dili diye de isimlendirirler.<sup>6</sup>

Sâmî Dilleri, Doğu Sâmî Dilleri (Bâbil, Asur dilleri ve bunların aslı Akadça) ile Batı Sâmî Dilleri (Finike, Nabat ve İbran Dillerinden oluşan Ken'ân Dili, kuzeybatıdaki Suriye ve Lübnan'da Âram, Habeş dilleri ve bir de güney batıdaki Yemen Dili) olmak üzere ikiye ayrılır. Arapça denildiği zaman aslı, güneybatı (Yemen) Arapçası olan "Klasik Arapça" ve ona bağlı lehçeler manzûmesi

---

<sup>4</sup> Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", IV, s. 35.

<sup>5</sup> Yâkûtü'l-Hânevî, a.g.e, IV, 97.

<sup>6</sup> Corci Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*", III. Basım, Matbaatü'l-hilâl, I, 33.

kastedilir.<sup>7</sup> Güney Arabistan dili ise, yazıda olduğu gibi, Main, Sebâ ve Himyer Sülâlelerine göre lehçelere ayrılırdı.<sup>8</sup>

Güneyde hüküm süren Himyerîler “Müsned Harfleri”, kuzeyde nüfuz kazanan Nabatlılar da “Nabat Harfleri” ile Arapça’yı yazıyorlardı. Müsned yazısı, herhalde Güney Arabistan Medeniyetinin yıkılmasından sonra çok yaşamamış olmalı ki, İslâm’ın ortaya çıktığı dönemde artık kullanılmıyordu ve Nabat yazısı buralara da hâkim olmuştu.

Hicaz Bölgesi Arapları ise yazıyı, ticaret için gittikleri memleketlerden öğrendiler. İslâm’ın zuhurundan önce Nabat yazısını Şam Bölgesindeki Havran şehrinde öğrenip ticaret ve haberleşmede, Irak’taki Kûfe kaynaklı Kûfî yazıyı da Kur’ân’ı Kerîm nâzil olduktan sonra, onun ve diğer dînî kitapların yazımında kullandılar.<sup>9</sup> Daha sonraları Nabat harflerinden Nesih, Kûfî harflerden de Sülüs yazısı gelişmiş, makinelerle yazma imkânı doğuncaya kadar bu yazılar Arapça’ya yetmiştir. Çünkü bu yazı, güzellikte ve mükemmellikte tektir ve kağıttan tasarrufta benzeri yoktur. Arap hattı sanki bir stenodur; diğer yazılardan daha hızlı yazılır ve daha az yer kaplar.<sup>10</sup>

Arap yazı diliyle yazan milletlerin hemen hemen bütün eserlerinde kullandıkları dile “Klasik Arapça” adı verilir. Bu tür Arapça’nın en eski metinlerine Câhiliye Devri’nde rastlayabiliyoruz. Bu devirde dağınık bir hayat süren Arapları ticaret, din, politika vb. herhangi bir bağ birleştirmiş değildi. Bu sebeple de çok az sayıda okuma-yazma bilenler vardı. Genel olarak okuma yazması olmayan yani ümmî kişilerdi, dil ve edebiyat da sözlü anlatım ve aktarıma dayanıyordu.

---

<sup>7</sup> Nihat Çetin., “Arabistan” maddesi, *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, I. Basım, İstanbul 1978, II. Fasikül, 134.

<sup>8</sup> Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1982, ss. 35-36.

<sup>9</sup> Çağatay, *a.g.e.*, ss. 141-142.

<sup>10</sup> Muhammed Hamîdullah, “Kitâbet San’atı”, Terc. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul bty., sayı: XXV, 2.

Arapça'nın kendi grubu içinde büyük bir üstünlüğe sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Meselâ, Sâmi Dillerinin çoğunda kısa cümleleri yan yana sıralamak mecburiyeti olduğu halde, Arapça'da çeşitli edatlar kullanarak tâli cümleleri aslî cümleye bağlamak mümkündür.

Bunlardan başka, i'rap<sup>11</sup>, eş anlamlı ve zıt anlamlıların çokluğu, dilin genişliğini gösteren seci' gibi sebepler ile seslerin taklîdi olan kelimelerin bulunuşu vb. yine Arapça'nın kendine has bazı vasıflarıdır.<sup>12</sup>

Diğer taraftan çok zengin kelime hazinesi ve en ince mânaları ifâde etme kâbiliyeti, diğer dillerin hemen hepsinde bulunmayan bir özelliktir. Hint-Avrupa dilleri ile karşılaştırarak, bazı Batılı kaynakların ortaya attığı gibi, Arapça'nın bir çok kusurunun olduğunu iddia etmek yersizdir. İnsan bilmediğine ya da tanımadığına –bu bir dil de olabilir- düşmandır.

Arap Diline hangi cephesinden bakılırsa bakılsın, insanın gönlünü fetheden bir çok güzellikler görülür. En beliğ ve edebî tabirler ondadır. Allah (c.c.) tarafından, sonuncu ve en mükemmel İlâhî Kitab'ımıza dil olarak seçilmesi, bunun en tartışılmaz delilidir. Âyetlerde kısmen noktalama işaretlerinin yerini tutan “secâvend” denilen küçük harflerin yerleştirilmesindeki rahatlık ve âyetlerin birbirinden ayrılmasına rağmen anlamlarının girift ve âhenkli biçimde devamlılık arz etmesi, ancak Arapça'da tecellî edebilirdi. Genel olarak ve hangi dilde olursa olsun, meallerin tatsızlığının, o dili konuşanlarca itiraf edilmesi de bunu desteklemektedir.

#### **A. Filoloji ve Dillerin Doğuşu :**

Yunanca “philos: dost” ve “logos: kelime, söz” parçalarından oluşan “filoloji”, önce “Bir dilin tarihinin yazılı belgelere dayanarak araştırılması”, ikinci olarak da,

---

<sup>11</sup> İ'rap (الإعراب), kelimelerin sonlarının, cümledeki görevlerine göre ya da başlarına getirilen edat, harf vb. sebeplerden dolayı aldıkları harf veya hareke değişiklikleri demektir.

<sup>12</sup> Corci Zeydan, *a.g.e*, I, ss. 42-46.

“Bir dilde yazılmış bazı eski metinlerin incelenerek ve değerlendirilerek yayınlanması” diye tanımlanır.<sup>13</sup>

Filolojiyle yakından ilgili bir terim de “etimoloji”dir. Arapça ile ilgili çalışmalara yardımcı olur düşüncesiyle, bu terime de yer vermek gerekir: Bugünkü bilime göre etimoloji, bir kelimenin bütün müştaklarını (türevlerini) göz önünde bulundurarak, onun ses ve mâna bakımından kabul edilebilecek en eski şekline varmak, yani bir kelimenin içinde saklı bulunan “anlam çekirdeği”nin semantik değerini ortaya koymak demektir.

Filoloji kelimesinin izahı, muhtelif asırların ve milletlerin farklı anlayışlarına göre değişmiştir. Filolojinin yukarıdaki tanımına paralel bir dil araştırmacılığı –özellikle Avrupa’ya- Arap ve İslâm âlimlerinden intikal etmiştir. Aşağıdaki terimlerin karşılaştırması bunu ifade eder :

<i>Terimin Arapça Orijinali:</i>	<i>Türkçe Karşılığı:</i>	<i>Batıdaki Karşılığı :</i>
عِلْمُ الصَّرْفِ	Kelime Bilgisi	Morfologie
عِلْمُ النَّحْوِ	Cümle Bilgisi	Syntax
عِلْمُ الْبَلَاغَةِ	Üslup Bilgisi	Stylistic
تَارِيخُ آدَابِ اللُّغَةِ	Dil Tarihi Çalışmaları	Philologie

Arapça’da İslâmiyet’ten önce dil ile ilgili bazı münferit fikirler ortaya atılmışsa da, bunlara bir dil çalışması demek doğru değildir. Gerçek anlamda bir dil çalışması, Müslümanlığın gelişmesinden hemen sonra ilerlemiş ve Kur’ân-ı Kerîm’in doğru öğretilmesi gayretleri ile önemli boyutlara ulaşmıştır. Batıdaki dil çalışmaları ise, İslâm Âlemine nazaran çok daha sonraları hayat bulmuştur.

İlk filolojik hareketlerden önce de şüphesiz ki Arapça vardı ve bir dil olma özelliğine sahipti. Peki “dil” nedir ve nasıl bir fonksiyona sahiptir?

Dil, pek çok kişi tarafından ve değişik biçimlerde tanımlanmıştır. En meşhurlarından bazıları, tarih sırasıyla şöyledir :

<sup>13</sup> Şemssetin Sâmî, “Filoloji” maddesi, *Kâmûs-ı Türkî (Türkçe Temel Sözlük)*, I. Basım, İstanbul 1985.

1. Ebu'l-Feth 'Osmân İbnu Cinnî (ö.392/1002) el-Ĥašâis adlı eserinde dili, “Her kavmin kendi demek istediği şeyleri anlattığı seslerdir : اللُّغَةُ أَصْوَاتٌ يُعْبَرُ بِهَا كُلُّ : قَوْمٌ عَنْ أَعْرَاضِهِمْ<sup>14</sup>” diye tanımlar.

2. 'Osmân b. 'Omer İbnu'l-Hâcib (ö. 658/1357): “Bir anlam için ortaya konan her bir lafızdır : كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنَى :” der.

3. el-Esnevî (ö. 772/1370-71) de, “Dil, anlamlar için ortaya konmuş sözlerden ibârettir: اللُّغَةُ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْمَعَانِي :” diye tarif eder.<sup>15</sup> Dilbilimci Muharrem Ergin, yukarıdaki üç tarifi sıraladıktan sonra, kendi adına dili şöyle tanımlar :

4. “Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabîi bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık; temeli, bilinmeyen zamanlarda atılmış gizli anlaşmalar sistemi ve seslerden örülmüş içtimâi bir müessesedir”<sup>16</sup>.

5. Bunlardan başka Arapça'nın Kur'ân-ı Kerîm'le ilgisini ortaya koyan tanımlar da yapılmıştır. Meselâ, “Şimâru's-Şinâ'a” adlı eserin sahibi Nahvî, “Allâh'ın Kitabı'ndan sonuç çıkararak, fasîh konuşan Arapların sözlerini örnek alarak ve kıyas ile elde edilen bir ilimdir.” diye tanımlar.<sup>17</sup>

Dilin, Allâh'ın (c.c.) ortaya koymasıyla mı yoksa insanın ortaya atması ile mi gerçekleştiği konusu birkaç itikâdî mezhep arasında ihtilâfıdır. Bunlardan Eş'arî Mezhebi bunun Allâh Teâlâ'nın ortaya koyması ile yerleştiğini, tevķîfî yani bir dogma olduğunu ileri sürer. Ancak bize kadar nasıl ulaştığı konusu :

a) Peygamberlerinden birine vahyederek mi,

b) Bazı cisimler hakkında, onları gösteren bazı sesler yaratıp, tarif ettiği kişilere duyurması ve nakletmesiyle mi,

<sup>14</sup> Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûfî, *el-İqtirâh fî 'İlmi usûli'n-nahv*, Tahk.: Ahmed Subhî Furat, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul 1975, 26.

<sup>15</sup> Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, II. Basım, İstanbul 1962, 3, 5.

<sup>16</sup> Ergin, *aynı yer*.

<sup>17</sup> Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûfî, *el-İqtirâh ...*, 26.



c) Bazı kullarda zarûrî ilmi yaratmasıyla mı, diye üç görüş halinde tartışmalıdır. Bunların en üstünü, birincisi olup bu görüşün ve adı geçen mezhebin asıl dayanağı, “Allah Âdem’e (adı konulan şeylerin) isimlerini bütünüyle öğretti. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” âyetidir.<sup>18</sup> İbn ‘Abbâs bu âyeti tefsir ederken, “Sayfayı, tencereyi, kazanı, hatta sesli-sessiz yellenme isimlerini bile ona öğretmiştir.” der.<sup>19</sup> Bir başka rivâyette ise ona çocuklarının ve hayvanların adları arzedilmiş ‘Bu eşek, bu deve, bu da at’ denmiştir.”<sup>20</sup> İbn Cinnî, hocası Ebû ‘Alî el-Fârisî’den bunu benimseyip nakletmiştir ki, ikisi de Mu‘tezile Mezhebindedir. İbn Cinnî daha sonra söz konusu âyeti, “Allah, Âdem’i isimleri ortaya koymaya güçlü kıldı.” şeklinde te’vil etmiş, son olarak da, “Bu konuda kesin bir delil olmadığı için, isimleri Allah mı ortaya koydu, insan mı; bilinemez.” görüşünü seçmiştir.<sup>21</sup>

Dil maddî ve sun‘î bir vasıta değil, tabîi ve canlı bir vasıta. Dolayısıyla insanlar dili kullanırken ona tam anlamıyla hükmedemezler. Onu olduğu gibi kabul etmeye, özelliklerini kollamaya ve yerine göre onun tabiatına uymaya mecburdurlar. Konu şöyle bir benzetme ile izah edilebilir:

At da otomobil de birer ulaşım vasıtasıdır. İnsanoğlu otomobili istediği biçimde yapıp, istediği tarzda kullanabilir; isterse uçuruma bile yuvarlar. Ama kendine göre organik bir varlığı, bir bütünlüğü olan atı, ürktüğü zaman veya istemediği yere bir adım bile götürmez. Öyleyse dilin de at gibi tabîi bir varlığı vardır.<sup>22</sup> Nasıl ki at tarih öncesinden beri insana hizmet ediyorsa, dil de filolojik hareketlerden önce vardı ve iletişim görevini yapıyordu.

Dil insanla beraber ortaya çıktığına göre, önceki neslin sonrakine dili öğretme çabaları, bu konuda örnek olmaları, şüphesiz ki ilk insana kadar gider. Yalnız bu

---

<sup>18</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>19</sup> Celâluddîn el-Maĥallî – Celâluddîn es-Süyûtî *Tefsîru'l-celâleyn*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul bty. I, 6.

<sup>20</sup> es-Süyûtî, *el-İktirâh.*, 9; el-Maĥallî –es-Süyûtî, *a.g.e.*, I, 6.

<sup>21</sup> es-Süyûtî, *el-İktirâh...*, 9.

<sup>22</sup> Ergin, *a.g.e.*, 5.

ilk anlaşma ya da iletişimlerin mâhiyeti ve uygulanması bizce bilinemez durumdadır.

Bizce dilin bütünü değilse de kök kısmı, Allah tarafından Hz. Âdem'e vahiy ve ilham yoluyla öğretilmiş, zamanla ve şartlar uygun olduğu oranda da gelişip genişleyerek iletişimi sağlayan sesler mecmuası haline gelmiştir.

Bütün dillerin Allah Teâlâ tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmiş olduğuna kesin bir delil yoksa da, “ فَقَالَ أُنَبِّئُونِي ، وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ، فَقَالَ أُنَبِّئُونِي ” âyeti<sup>23</sup> Hz. Âdem'e dillerin temelini öğrettiğine mutlak sûrette bir delildir.

Dillerin nasıl büyüyüp geliştiği, sesli bir anlaşma biçimini almadan önceki durumu, kelime ve terkiplerin oluşumu ve geçirdiği merhaleler, kısaca dillerin doğuşu ve gelişmesi konusu metafizik bir durum arz etmektedir. Ahmed İbnu Fâris, bu konuda şu fikirlere yer verir :

“Arap dili tevķîfîdir (yani orijinalliği tartışlamaz); buna delil, mezkûr âyettir. İbn ‘Abbâs (ö. 68/687-88) bu konuda, Allâh'ın, isimlerin hepsini öğretmesinden sonra ancak insanlar yer, ova, dağ, hayvan, eşek, millet vb. şeyleri kendi isimleriyle tanıyorlardı.”<sup>24</sup> der.

“Bir kimse tevķîfî olduğuna işâret ettiğimiz dilin toptan ve bir zamanda geldiğini sanabilir ama iş öyle değildir. Allah (c.c.) Âdem (a.s.)'e, kendi zamanında ihtiyacı olduğu kadarını, Kendi istediği şekilde kalıcı ve değişmez biçimde öğretmiş ve ondan da Allâh'ın dilediği kadar yayılmıştır. Adem'den sonra fasîh konuşan nebîlerden her birine vermek istediği kadarını öğretmiş ve iş gelip Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'e dayanmış, ona da öncekilerden hiç birine vermediği ölçüde ve önceki lügatlerden daha iyisini vermiştir. Ondandır da sonra

---

<sup>23</sup> el-Bakara, 2/31. Meâli : “Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklerle gösterip, ‘İddianızda sâdıksanız haydi şunları isimleriyle bana haber verin.’ dedi.”

<sup>24</sup> İbnu Fâris, *a.g.e.*, 6.

ortaya çıkan birinin olduğunu bilmiyoruz; çıkan olursa karşısında epeyce tenkit ve reddeden kişileri bulur.”<sup>25</sup>

“İlk müfessirlerden Mücâhid (ö. 104/722)’e göre, ‘Öğretilen isimler her şeyin isimleriydi.’ diyenler olduğu gibi, ‘Âdem (a.s)’ın bütün nesillerinin isimleriydi,’ diyenler de vardır. Bize göre İbn Abbâs’ın, ‘Allah her şeyin ismini öğretti.’ sözü doğrudur.”<sup>26</sup> Çağdaş âlimlerden Fazlur Rahmân bu noktada, Hz. Âdem’in, Allah (c.c.)’ın eşyanın isimlerini ona öğretip tekrar sayması isteğini başarmasıyla, insanın bilgi öğrenip uygulama yeteneğini sergilediğini ve bu yetenek sayede meleklerden üstün hale geldiğini belirtir.<sup>27</sup>

İnanç açısından ortaya çıkan ve bir bakıma “İslâm Rasyonalistleri” sayılan Mu‘tezile Mezhebine göre adı geçen âyetin tefsîri şöyledir: Allah Teâlâ Hz. Âdem’e bütün yaratıkların adlarını Farsça, Arapça, Süryanca, İbranca, Rumca vb. bütün dillerden öğretti. Hz. Âdem ve çocukları bütün bu dilleri konuşuyorlardı. Sonra çocuklar etrafa dağıldılar ve her biri o lisanlardan birini dillerinde tutup çokça kullandılar. Kullanılmayanlar zayıfladı ve gitgide unutuldu.<sup>28</sup>

### **B. Arapça’nın Tarihî Safhaları :**

Arapça’nın tarihî gelişme ve yayılma safhaları, Kur’an öncesi ve sonrasını karşılaştırmak açısından, çok sade olarak şöyle sıralanabilir :

1. Eski Arapça ( العَرَبِيَّةُ الْقَدِيمَةُ ),

2. Klâsik Arapça ( العَرَبِيَّةُ التَّقْلِيدِيَّةُ ) ve ona kaynak olan edebî lehçeler (VI. ve VII. asırlar),

---

<sup>25</sup> İbnu Fâris, *a.g.e.*, ss. 8-10.

<sup>26</sup> Söz konusu âyetteki “ عَرَضَهُمْ ” ibâresinde, isimleri, yani ifade ettikleri kadın-erkek bütün insanları belirtmek için “ هُمْ : o erkekler” zamîrinin kullanılması, Arapça’nın genel ifade tarzı olan “müzekkeri tağlîb: erkeği veya eril’i esas alma” âdetiyedir. Bkz. Celâluddîn ‘Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulūmi’l-luğati ve envâ’ihâ*, Tahk.: Fuâd ‘Alî Manşûr, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1988, I, 13.

<sup>27</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Terc. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay. Ankara 1987, 70.

<sup>28</sup> es-Süyûtî, *el-Müzhir*, aynı yer.

3. Ortak Arapça ( *العَرَبِيَّةُ الْمُشْتَرَكَةُ* ),

4. Modern (Yeni) Arapça ( *العَرَبِيَّةُ الْحَدِيثَةُ* ),

5. Ortak ve Modern Arapça safhalarına paralel olarak gelişen mahallî lehçeler.

Bu beş safha arasında konumuza beşiklik eden Kadîm Arapça, yani Câhiliyye Arapçası ile Kur'ân-ı Kerîm sayesinde başlayan filolojik hareketlere uygun bir çevre oluşturan Klâsik Arapça safhalarına dikkat çekmek gerekmektedir.

Eski Arapça'nın orijinal özelliklerini bazı eski kitâbelerde<sup>29</sup>, bir derece de eski çağlarda Araplarla sosyal ilişkiler kurmuş kavimlerle ilgili metinlerde yer alan özel isimlerden öğrenebiliyoruz; çünkü yazı dili henüz yeterince –belki de hiç- gelişip yerleşmiş değildi.

Arapça'nın teşekkülünde etkili olan Ārām kültürünün IV. asırdan itibaren tesirini kaybetmeye başlamasıyla, bitişik Nabat yazısı şeklinde Arap yazısı doğmuş ve Nabat Dilinin yerini Arapça almaya başlamıştır. Bütün Arapların övücü İmru'l-Kays'ın mezar taşında da yer alan 328m. tarihli “en-Namāra” adlı kitâbe, söz konusu devrin özelliklerini yansıtmaları bakımından son derece önemli sayılmaktadır.<sup>30</sup>

Câhiliyye Döneminde Arap toplumunun, yazıyı ve nasıl yazıldığını görmemiş olmak anlamında “ümmîlik” ile damgalanmış olduğu yaygındır. Kur'ân-ı Kerîm'de de onların ümmî olmasından bahsedilir ve “O (Allah), ümmî kişilere kendi içlerinden, onlara Kendi âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Kuşkusuz ki onlar, önceleri apaçık bir şaşkınlık içindeydiler.”<sup>31</sup> buyrulur.

---

<sup>29</sup> Nihat Çetin'in “*Arabistan*” maddesinde belirttiğine göre, bugün en eski Arapça vesika, Milattan önce 843-626 tarihleri arasında Aribi (Arubu veya Urbu)larla Asurluların yaptığı savaşlara dair Asurca metinlerde geçen kırk kadar özel isimi içeren belgedir. Klâsik Arapça'ya örnek, şu iki kitabede açıkça görülür: a) Haleb'in doğusunda Zabad'da bulunmuş 512 tarihli Yunanca, Süryanca ve Arapça yazılmış kitabe. b) Harran'da bulunmuş 568 tarihi Yunanca ve Arapça yazılmış kitabe.

<sup>30</sup> Çetin, *a.g.m.*, s.135

<sup>31</sup> el-Cum'a, 62/2.

Fakat Kureyş'ten, yazıyı İslâm'dan az önce öğrenip öğretmeye başlayan birkaç kişi bu kuralın dışında kalıyordu. Sanki bu, Hz. Peygamber'in gönderilmesi, Kur'ân ile ona indirilen vahyin tescil edilmesi ve İslâm Dini'nin yerleşmesi için Allah'tan bir irhâs yani kolaylık sağlamaydı. Çünkü yazma işi vahyin kaydedilmesini ve korunmasını sağlamış, kaybolup unutulmasını önlemiştir.

Tarihçiler Kureyş'in Mekke'de yazı yazmayı yalnızca Harb b. Ümeyye b. 'Abdişems yoluyla öğrendikleri konusunda sanki ittifak etmişler, ancak Harb'in kimden öğrendiği konusunda ihtilâfa düşmüşler. Dolayısıyla Ebû 'Amr ed-Dâni'nin rivâyeti, onun da yazıyı Abdullah b. Ced'ân'dan öğrendiğini, sonra bu zincirin geriye doğru Ziyâd b. En'am, el-Enbâr halkı, Yemenlilerden Kinde kabilesinden rastgele biri ve ilk kişi olarak Peygamber Hûd (a.s.)'ın kâtibi el-Halacân b. el-Mühim'den öğrendiğini hatırlatır.<sup>32</sup>

Mevcut en eski şiir metinleriyle Kur'ân ve Hadîslerde görülen, daha sonraları Arapça'nın yayıldığı her yerde din, şiir, edebiyat ve ilim dili olarak kullanılan, ana çatısını koruyarak kullanılmasını sürdüren, lehçeler üstü Arapça'ya "Klâsik Arapça" denir.

### C. Arapça'nın Lehçeleri ve Kureyş Lehçesi :

Arapça'nın tarihî seyri içinde Ortak Arapça, VI. mîlâdî asrın ortalarında gramer ve lügat bakımından farklılık gösteren lehçelerden başka, kabîleler arasında oluşan ortak bir edebî lehçe (coin) demektir. Câhiliye devrinde şairler, kelime haznesi olarak kendi kabîle lehçelerini kullandıkları gibi, eserlerinde bu ortak lehçeden de faydalanıyorlardı ve bu lehçe, şiir râvîleri sayesinde bütün Arap Yarımadası'na yayılmış bulunuyordu. Arap edebiyatçısı Kûtrub (ö. 210), "Kitâbu'l-Ezmine" adlı eserinde, fasih Arapça konuşan kabîlelerden Kays, Temîm ve Esed Kabîlelerinin lehçeleri yanında Yerbû' Kûşeyr ve Kûzâ'a lehçelerinin

---

<sup>32</sup> Muammed ez-Zerqânî, *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*, tahk.: Mektebu'l-buhûş ve'd-dirâsât, Dâru'l-fikr, I. Basım, Beyrut 1996, I, 250.

fesâhatinden de yararlanmıştı.<sup>33</sup> İslâm âlimlerine göre Ortak Arapça'nın esası Kureyş Lehçesi'nde kendini bulmuştur.

Araplarda değişik lehçelerin doğmasının başlıca sebebi, farklı ve dağınık bölgelere yerleşmeleri ve sık sık göçmeleridir. Diğer taraftan o zamanlar ümmî olmaları yüzünden dil, insanların ağızlarına ve konuşma tarzlarına bağlı kalıyordu. Kişinin ağzına nasıl kolay geliyorsa o şekilde konuşuldukça da durmadan değişiyor, tabii bir taklit yoluyla varlığını sürdürüyordu. Çünkü Arap bunu ecdâdından kalma bir mirâs kabul edip başkalarıyla kıyas etmeye gerek görmüyordu.

Arap toplumu kabîlelerden, kabîleler çeşitli batınlardan meydana geliyordu; sonra boylar (أفخاذ), aşîretler ve nihâyet aileler... Bu bölünmelerde aileler arasında bile esaslı farkların (تأوس الاختلاف) olması da kaçınılmazdı. İbnu SÎDE (ö.458/1066) "el-Muhassas" adlı kitabında şunları nakleder:

"Ebû 'Ubeyde (ö.210/825), nahiv âlimi el-Kisâî'den (ö.182/798), "gelişti: نَمَا" fiilinin muzâriinin "يُنْمِي" olduğunu nakleder. Ancak, el-Kisâî, "Süleymoğullarından iki kardeşin bu kelimeyi "يُنْمُو" diye söylediklerini, ancak onlardan bir başka grubun "و" ile "يُنْمُو" şeklini bilmediklerini belirtir. Bu hal Arapça'nın, Arap halkına Kur'an ve şiirle yayıldığı günlerdeydi. O halde ihtilaf, bir ailede bile görülecek durumdaydı.<sup>34</sup> Ancak bu lehçe ayrılıkları hiçbir zaman lahn (yani i'râb hatası) şeklinde değildi. Hareke ve okunuşa ait değişiklikler yanında, kelime anlamlarında da büyük farklar görülmekteydi. Meselâ, "ثَبُّ" kelimesi, Himyer kabîlesinde "Otur." mânasında, ama Kureyş kabîlesinde "Atla!" anlamındaydı".<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Çelebi, *Arapça'da Ezdâd Meselesi*, 103.

<sup>34</sup> Mustafâ Şâdik er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'arabi*, Dâru'l-Kütubi'l-'Arabi yayınlardan, Beyrut 1974, I, 128.

<sup>35</sup> Çelebi, *Kutrub...*, 2, 3.

Kabileler arasında uzaklık arttıkça lehçeler arası farklılıklar da artıyordu. Meselâ, ‘Adnânîler, kendilerine uzak olan Kahtânîlerin lügatini ayrı bir dil sayıyorlardı.

VI. milâdî asırda Himyerîler, Habeşlilerin ve İranlıların iki yandan hücumlarıyla zayıfladılar. ‘Adnânîler ise bunun tam aksine pazarlar, hac işleri, İranlılar ile rekâbet, Habeşlilerle ticaret ve savaş temasları neticesinde kuvvetlendiler; lügatleri de gelişti. Nihayet İslâmiyet’in de Kureyş Lehçesini desteklemesiyle Himyerî Lehçesi kayboldu.

Bundan sonra Kureyş Lehçesinin diğer lehçelerle dinî, iktisâdî ve ticarî sebeplerle üstünlük sağladığını görüyoruz. Zamanımızın fuarlarına benzeyen panayırılar, şiir yarışmalarına, kültür mübâdelelerine ve diğer edebî ve ticarî faaliyetlere sahne olurdu. Dinî merkez olan Kâbe etrafında İranlılar, Habeşliler ve Yemenliler ticaret için toplanırlardı.

Kısacası, Kureyş Lehçesinin gelişmesini sağlayan en önemli sebeplerin başında, önceleri Kureyş’in medeniyetteki üstün yeri, hac işleri ve Ukâz başkanlığından dolayı diğer kabilelerin onlarla fazlaca ilgilenmeleri gelirken, İslâmiyet’in gelişinden sonra ise Kur’ân-ı Kerîm yegâne sebep idi.

Arap Edebiyatçıları arasında kendi dilinin lügatini hazırlamakla övünmek, o dilin seviyeli lehçesi üzerinde titizlik gösteren bir sembol haline gelmişti. Öyle ki, Hz. Peygamber (s.a.v) de, şu hadîsinde Kendisinin Kureyşte doğmuş, Şa‘d Oğulları içinde büyümüş ve Arapların en fasîhi olmakla övünürdü: <sup>36</sup>“أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ ، نَسَأْتُ فِي ”  
”بَنِي سَعْدِ ، أَنَّى يَكُونُ لِي اللَّحْنُ ؟“

Arapça’nın başlıca şu iki lehçeye ayrıldığını görürüz <sup>37</sup>:

- a) Yarımada’nın kuzeyine yerleşenlerin lehçesi,
- b) Yarımada’nın güneyine yerleşenlerin lehçesi.

<sup>36</sup> Ahmed Abdulgafur ‘Attâr, *Muqaddemetu ’ş-şihâh*, II. Basım, Beyrut 1979, 27.

<sup>37</sup> Çelebi, *Kutrub...*, 3.

Arapça'nın ilk gramer kâidelerini (Nahv) tesbit eden dil âlimlerince İslâm'ın doğuşu sırasında, dilleri fasîh kabul edilen lehçeler, Hicaz ve Necd'in doğusunda yaşayan kabilelerle, bunlara komşu olanların lehçeleri idi. Fakat Kureyş ile Temîm'e bağlı kabilelerin lehçeleri arasında farklar vardı. Dolayısıyla "Klâsik Arap Dili" bazan bir grubun, bazan da diğerinin husûsiyetlerini taşımaktaydı.<sup>38</sup>

Ancak tekrar belirtelim ki, lehçeler arasındaki farklar birer konuşma hatası, birer kelime yanlışı sayılmıyordu. Denebilir ki, etrafla belirli ilişkileri dışına çıkmayan ve coğrafya bakımından kapalı bir sisteme sahip Arabistan'da, özellikle bedevî hayatındaki Arapça, bozucu dış tesirlerden uzak kaldığı için yazılı gramer kâidelerine (filoloji) pek ihtiyaç duymuyor ve kendi kendine yeterli bir halde, konuşanları arasında yaşayıp gidiyordu.

## **II. ARAP FİLOLOJİSİNİN GEREKÇELERİ VE KUR'AN İLE İLİŞKİLERİ**

### **A. Arapça'da Lahınlrın Ortaya Çıkışı ve Örnekleri :**

Yukarıda Arapça'nın kendine has özellikleri arasında "i'rap: الإعراب" özelliği ilk sırada belirtilmişti. Modern dünyada, zamanımızda yaşayan o kadar dil arasında şu üçünden başka i'raplı dil yoktur: Arapça, bundan doğan Habeşçe ve bir de Almanca. Görünüşe göre i'rap, eski medeniyetin özelliklerindedir. Çünkü o medeniyetlerin dillerinin çoğu i'raplıydı. Bâbilce, Asurca, Arapça, Yunanca, Latince ve Sanskritçe de böyledir. Farklı köklerden gelen diğer diller i'rap özelliğinden uzaktı. Aynı şekilde Avrupa'da Latince'den, Hindistan ve İranda Sanskritçe'den türemiş diller i'rapsızdır. Yine Bâbilce'den türeyen Süryanca ve Keldanca'da da i'raptan bir şey kalmamıştır.

"İ'rap bir dilin tabii akışına bırakılırsa, yani ifâdede serbestlik halinde kalırsa sanki uzun müddet yaşamıyor; ancak bâdiye vb. sert ve kavî yerlerde yaşayabiliyor. Bu arada bir dilin konuşanları kendi dillerini kâidelere bağlamak isterlerse -

---

<sup>38</sup> Çetin, *a.g.e.* 136.



Arapların ve Almanların yaptıkları gibi- o dil, i‘raplı kalabiliyor, ama Arapça, halkın dilinde kendi seyrine bırakılırsa i‘rap terkediliyor.”<sup>39</sup>

Arapça’da filolojik çalışmanın sebeplerinin başında, i‘rap özelliğinden dolayı yapılan hataların çoğalmasa gelmektedir. İ‘rap hatalarına genel anlamda “lahn: اللحن” deniliyordu. Tarihî seyri içinde “lahn”ın mânalarından şunları zikredebiliriz :

1. İslâmiyetten önce lahn, <sup>40</sup>“ وَلَعَرَفْتَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ” âyetinde olduğu gibi bir sözün mânasını ifâde ediyordu.

2. Şu hadîs-i şerîfte lahn, fetânet ve zekâ anlamındadır : İki kişi ortaya konan mirası bölüşmede anlayamayınca Hz. Peygamber’in haberi olmuş ve onlara, “وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ بِحَجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ ، فَمَنْ فَضَيْتَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ ”buyurmuştur.<sup>41</sup>

3. Şu hadîste nağme veya lügat anlamındadır:<sup>42</sup> “إِفْرُؤُوا الْقُرْآنَ بِالْحَوْنِ الْعَرَبِ”

4. Daha önce yer verdiğimiz, “Kureyş’te doğup Sa’d Oğulları içinde büyüdüm; hatalı konuşma bende neden olsun ki ?! ” hadîsi ile, Hz. ‘Omer’in “ لِحْنِكُمْ أَسْوَأُ مِنْ رَمِيكُمْ ”<sup>43</sup> sözünde lahnı “telaffuz hatası” anlamında görüyoruz.

5. Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)nin, <sup>44</sup>“ إِنِّي لِأَجِدُ لِلْحَنِّ غَمْرًا كَغَمْرِ الْخَمِّ ” sözünde de “cümle hatası” mânasında kullanıldığına şâhit oluyoruz. Anlaşıyor ki bu anlamı, diğerlerinden daha meşhur ve yaygındır.

<sup>39</sup> Corci Zeydan, *a.g.e.*, I, ss. 42-43.

<sup>40</sup> Muhammed, 47/30. Meâli : “Andolsun ki sen, onları konuştukları sözün mânasından (üslûp ve gelişinden) tanırsın.”

<sup>41</sup> el-Ğâlî, Ebû ‘Alî İsmî‘il b. el-Ğâsım, el-Bağdâdî, el-Emâlî, Dâru’l-kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut bty., I, 5; Çelebi, *Kutrub.*, 4; Anlamı : “Belki biriniz delilini diğerinizden daha iyi ileri sürer. Böyle bir durumda kimin lehine kardeşinin hakkından birşey hükmetmişsem, ona ateşten bir parça kesmişindir.”

<sup>42</sup> İsmâ‘il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu’l-luğa ve sıhahu’l-‘arabiyye*, Tahk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyiñ, II. Basım, Beyrut 1979. “لَحْنٌ” maddesi, Anlamı : Kur’ân’ı Arapların lügat ( ya da nağme)leriyle okuyunuz.”

<sup>43</sup> Ebu’l-Fethî Oşmân İbnu Cinnî, *el-Hasâis*, neşr. Muhammed ‘Alî en-Neccâr, Beyrut 1952, III, 246; Çelebi, *Kutrub.*, 4; Anlamı : “Konuşmadaki hatanız, ok atmadaki başarısızlığınızdan da kötü!”

Arap filologların çoğuna göre hatalı konuşmalar, Cahiliye Devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında yoktu. Hatalı konuşmalar, İslâm ile müşerref olan Acemlerin yani Arap olmayanların, Arapların arasına karışıp İslâmiyet sayesinde tek vücut haline gelmelerinden doğan samîmi kaynaşmanın bir sonucudur. Hz. Ali, “Beyaz ırktan yabancıların (الأَحْمَرُونَ) Araplara karışması ile Arapça'nın bozulacağından endişelendim” dediği rivâyet edilir.<sup>45</sup> Demek ki, Arapça'daki dil çalışmalarının sebeplerinin başında, yabancı unsurların İslâm'ı kabul edip Araplarla bir arada yaşamaları ve de Arapça'nın tabîi gelişimi sonucu ortaya çıkan lahlardır.<sup>46</sup>

Hatalı konuşmaların kesin olarak hangi tarihte ortaya çıkmaya başladığını tesbit etmek mümkün değilse de, tahmine dayanarak bir zaman belirlemek mümkündür. Tabî ki bu zaman, İslâm'ın gelişinden sonraki bir zamana rastlayacaktır. İslâm âlemindeki dil çalışmalarına ışık tutan olaylar, rivâyetlere göre, Hz. Ali (r.a.) zamanına rastlar. İslâm'ın ortaya çıkışından sonra bir çok Arap kabîleleri müslümanlığı kabul etmişler, daha sonra da Acemlerden İslâm'ı benimseyenler olmuştu. Ancak bu samîmi kaynaşmanın dil üzerinde hiç şüphe yok ki, çok büyük tesirleri olmuştu. Bunların başında da yer yer hatalı konuşmaların ortaya çıkması gelir.<sup>47</sup>

“Bazı ilim adamlarının hatalı konuşmaları İslâmiyet öncesi devirlere teşmil etmek istediklerini görmekteyiz. Bize göre bu yanlıştır ve hatalı konuşmaların bilinen başlangıç devresi İslâm'ın gelişinden sonradır. Câhiliye Devri ile yakından

---

<sup>44</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr en-Nahvî, *İzâhu'l-vaqf ve'l-ibtidâ' fî kitâbi'llâhi 'azze ve celle*, tahk. Muhyiddîn 'Abdurrahmân Ramazân, Mecme'ul-Luğa el-'Arabiyye, Dimeşk 1971, 32; Ebû Saïd Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyine'l-basriyyin*, neşr. F. Krenkow, *Paris 1936*, 14; Çelebi, *Kutrub.*, 4; Anlamı: “Ben konuşmadaki hatada, bozulmuş etteki koku gibi bir tiksindiricilik hissediyorum.”

<sup>45</sup> Ebu'l-Berakât Kemâluddîn 'Abdurrahmân İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'n-nehza, Kahire bty. 8.

<sup>46</sup> İslam Ansiklopedisi, IX, 36.

<sup>47</sup> Küçükkalay, *a.g.e.*, 50, 137.

ilgili bulunan “Mu‘allekât-ı Seb‘a”yı inkâr etmek gibi bir mâhiyet taşıyan bu fikir, cılız bir tahminden ileri gidememiştir.”<sup>48</sup>

### B. Vâkı Lahnlardan Bazı Örnekler :

Arapça’daki cümle kuruluşu hatalarını konuşmada, yazıda ve (Kur’an) okumada olmak üzere üç bölümde misallendirmek doğru olacaktır :

a) Konuşmada ilk lahn Hz. Peygamber zamanında görüldü. O, sahâbîleriyle birlikte iken, yanlarına gelen bir heyetin başkanı, heyeti temsîlen konuşmaya başlar ve hata yapar. Bunu üzerine Hz. Peygamber üzüldü ve oradaki heyete, “Kardeşinize doğruyu gösteriniz, konuşurken hata yaptı: ” *أَرشِدُوا أَخَاكُمْ فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ* ” buyurur.<sup>49</sup>

b) Hz. Ömer (r.a.) kendi hilâfeti zamanında ok atma talimi yapan bir gruba rastlar. Hedefi vuramadıklarını belirtmek için, “Ok atışınız ne kadar da kötü!” der. Onlar da cevap olarak, “Öğrenmeye çalışan kişileriz.” demek için, “ *نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ* ” derler. Hz. Ömer, “ *مُتَعَلِّمُونَ* ” yerine, hata ederek “ *مُتَعَلِّمِينَ* ” demesine kızarak, “Konusmadaki hatanız ok atmadaki vuramayışınızdan da betermiş!: ” *لَحْنَكُمْ أَسْوَأُ مِنْ رَمْيِكُمْ* ” der.

c) Lahnlara özellikle Irak, Hicaz ve Şam’da daha çok yayılmıştı. Çünkü Arap olmayanlar Araplarla en çok bu bölgelerde karışmışlardı. Irak’ta görülen ilk lahn ezanda, “ *حَيٌّ حَيٌّ (حَيٌّ) عَلَى الصَّلَاةِ* ”<sup>50</sup> şeklindedir. Çölde ise ilk lahni, “Bu bastonumdur ( *هَذِهِ عَصَائِي* ) ” şeklinde, meşhur Arap edibi el-Câhiz (ö.255/869) duymuştur.

<sup>48</sup> Çelebi, *Kutrub...*, 4.

<sup>49</sup> Müslim b. el-Haccâc en-Nişâbüri, *Şahîhu Müslim*, Tahk.: Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî, I. Basım, Mısır 1955, Kitâbu’l-libâs, 2; Ayrıca, “ *وَإِشْنَانُكَ الرَّجُلُ فِي أَرْضِ الضَّلَالِ لَكَ صَدَقَةٌ* ” : Şaşırıldığı yerde bir adamı irşâd etmen sana sadaka olur.” hadîsi de konuyla ilgilidir. Bkz. Muhammed b. ‘İsâ et-TİRMİZÎ, *Sünenü’l-Tirmizî, Dâru ihyâi’l-Türâsi’l-‘arabi*, Beyrüt bty, Kitâbu’l-birr, 36 (IV. 339).

<sup>50</sup> Doğru ifâdeler parantez içinde verilmiştir.

d) Fasîh konuşan Arap ailelerde bile lahn görülmüştür. Bunlardan Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin evinde vukû bulan lahnı, es-Sîrâfî (ö. 368/979) şöyle anlatır: <sup>51</sup> “Bir gün Ebu'l-Esved ile kızı arasında şu konuşma geçer :

سَأَلْتُ : يَا أَبَتِ ، مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ (مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ) ؟ قَالَ : أَيُّ بُنْيَةٍ ، نُجُومُهَا . قَالَتْ : لَيْلِي لَمْ أَرِدْ أَيُّ  
<sup>52</sup> قَالَ : إِنَّ فُؤَلِي " مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ ! " شَيْءٌ مِنْهَا أَحْسَنُ .

e) Hz. Ali zamanında Basra valisi olan Ziyād b. Ebîhi'ye bir miras davası getirilir. Davacı lahn yaparak şu ifâdelerle konuşur : إِنَّ نُؤُقِيَّ أَبَانَا (أَبُونَا) وَتَرَكَ بَنُونَا (بَنِينَ). إِنَّ  
<sup>53</sup> أَبُونَا (أَبَانَا) مَاتَ وَإِنَّ أُخِينَا (أَخَانَا) وَتَبَّ عَلَى مَالِ أَبَانَا (أَبِينَا) فَأَكْلَهُ .

f) Yûsuf Hâlid es-Şîmtî anlatıyor: “İbnu'l-Muqaffa' (ö.143/760), ‘Ensesinden kesilen bir tavuk için ne dersin?: مَا تَقُولُ فِي دَجَاجَةٍ ذُبِحَتْ مِنْ قَفَائِهَا?’ sorusundaki yanlış ifâdeye, ‘ diyerek çıkışmıştır.”

g) Arapça'yı ikinci bir dil olarak öğrenenlerin ne dedikleri lahn yüzünden bazan anlaşılmıyordu. Meselâ İran'lı bir koyun tüccârı, “ شَرِكَاثُنَا فِي هَوَازِهَا وَشَرِكَاثُنَا فِي شَرِكَاثُنَا بِالْأَهْوَازِ وَالْمَدَائِنِ. يَبِيعُونَ . تَكُونُ .  
<sup>54</sup> إِلَيْنَا بِهَذِهِ الدَّوَابِّ، فَنَحْنُ نَبِيعُهَا عَلَى وَجْهِهَا.

h) Konuşmadaki i'rap hataları yanında, mânada da şu türden hatalar görülmüyordu : Halef b. Ahmer (ö. 180/796) bir bedevîye, “Sana sâkin vezninde bir beyit okuyacağım: ” لَقِيَّ عَلَيْكَ بَيْتًا سَاكِنًا ” deyince, bedevî “beyt”i yanlış anlamış ve “Sen o evi kendi başına yık! : عَلَيْكَ نَفْسِكَ فَأَلْقِهِ : ” demiştir.<sup>55</sup>

i) Sa'd isminde bir İranlının lahnı ise şöyledir: Bir gün atını yedeğe almış, Ebu'l-Esved'in yanından geçerken, kendisine atına niçin binmediği sorulmuş. O

<sup>51</sup> es-Sîrâfî, *a.g.e.*, 14; el-Ğıfî, *İnbâhu'r-rivâ't*, I, 16; Çelebi, *Kutrub...*, 5.

<sup>52</sup> Anlamı: Kızı sordu: “Babacığım, semanın en güzel şeyi nedir?” Babası: “Canım kızım, yıldızlardır.” Kızı: “Doğrusu ben, ‘Oranın nesi güzel?’ demek istemedim; sadece güzelliğine hayran kaldım.” deyince Babası : “Öyleyse “Gökyüzü ne kadar güzel!” desene!”

<sup>53</sup> Anlamı: “Babamız öldü, ardında oğullar bıraktı. Babamız ölünce kardeşimiz babamızın malına gerçekten kondu ve onu tüketti.”

<sup>54</sup> Anlamı: “Ortaklarımız Ehvaz ve Medâin'dedir. Bize bu hayvanları gönderiyorlar, biz de onları nasıl gelmişse öylece satıyoruz.”

<sup>55</sup> Çelebi, *Kutrub...*, 6.



ve cer halinde “أبأ” şeklinde kullanılması bir hata değildir. Çünkü bu kelimeyi, üç i'rap hâlinde de elif ile kullanan lehçeler vardır.<sup>61</sup>

#### **D. Lahnlardan Duyuşlan Endişe ve Arapların Dillerine Özen Göstermeleri:**

Söz konusu lahnlardan çoğaldığını gören Araplar, bundan ciddî şekilde endişe duydular. Kendi dillerine önem vermeleri, yeni müslüman olanlara Arapça'yı öğretme imkânı temin etmeleri ve özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunuşunu sağlama alma gayreti, onları filoloji konusunda harekete sevkeden sebepler olarak sayabiliriz.

Bu özen Câhiliye Devrinde başlar, İslâm'ın gelmesiyle artar. Çünkü Arapça, Kur'ân'ın yani yeni dînin sâdık ve emîn Peygamberi'nin dili haline gelmişti. Artık Arapça olmayan çeşitli kelimeler Arap beldelerinde duyulup yayılıyor, yanlış ifadelere rastlanıyor ve Arapça bozulmaya yüz tutuyordu. İslâmî fetihler sonucu Arap olmayanların da topluma karışması, bu bozulmayı hızlandırdı. Şehirlerdeki Arapça daha da bozuldu ve örnek alınamaz oldu. Dilciler fasîh Arapça'yı, dilleri hata ve yabancılaşmaktan uzak kalan asıl Araplardan alabilmek için bâdiyelere gitmek zorunda kaldılar. Bu fedâkârlıklar sonucunda :

el-Halîl b. Ahmed (ö.170/786), Halefu'l-Ahmer (ö.180/796),

Yûnus b. Habîb ez-Zâby (182/798), el-Kisâî (ö.189/804),

en-Nazr b. Şumeyl (ö.204/819), Ebû Zeyd el-Enşârî (ö.215/830),

el-Esma'î (ö.215/830), İbn Dureyd (ö.321/933),

el-Ezherî (ö.370/980-81) ve el-Cevherî (ö.395/1005) gibi büyük

lûgat âlimlerini ve başka uğraşanları görüyoruz. Bu önderler ve diğerleri Arapça'yı güvenilir kaynaklardan almak için şu yönlerde gayret sarfettiler :

Çeşitli yörelerin Arap sakinleriyle görüşüyor ve bunlardan duydukları fasîh kelâmı hakıyla değerlendiriyorlardı. Nahiv ve lûgat ilmine dair az kullanılan

---

<sup>61</sup> Küçükkalay, *a.g.e.*, 152.

bir deyim veya nefis bir ibâreye rastladıklarında çok sevinirlerdi. Ayrıca bedevîlerden çoğu, çeşitli ihtiyaçların Arap sakinleriyle görüşüyor ve bunlardan duydukları fasîh kelâmılarıyla hakıyla değerlendiriyorlardı. Nahiv ve lûgat ilmine dair az kullanılan bir deyim veya nefis bir ibareye rastladıklarında sevinirledi. Ayrıca bedevîlerden çoğu, çeşitli ihtiyaç Keşki insanlar bunu başkalarına duyururken bozmasalar...” dedi. Bu deyim “مَا أَحْسَنَ اللَّبْنَ لِلْمَرِيضِ!” mânasında ender kullanılan bir teaccüp fiili cümlesiydi.<sup>62</sup>

Basra ve Kûfe Ekollerinin âlimleri, söz konusu “fasîh malzeme toplama” konusunda sanki birbirleriyle yarışıyorlardı. el-Kisâî'nin, ezberledikleri dışında, yazdıkları için 15 şişe mürekkep harcamıştı.<sup>63</sup> Ayrıca, Ebû 'Amr b. el-E'lâ'nın Araplardan topladığı edebî malzemeyle evinin bir odasını tamamen doldurduğu söylenir.<sup>64</sup>

Filolojik çalışmaların başladığı devirde Nahvin ilk planda öğretilmesi gereken mevzûlarını vecîz bir şekilde özetleyen mukaddemeler veya muhtasar kitapçıklar yazılmıştır. Gramer öğrenmeye yeni başlayanları biktirmeden, onların kolaylıkla kavrayıp öğrenebilecekleri kâideler manzûmesi sunmak, dil öğretiminde en iyi metodu uygulama gayesidir, denebilir. Meselâ, adı geçen el-Halefu'l-Ahmer bütün Arap filologların, mübtedîlerin muhtaç olduğu ve kavramaları kolay gelecek muhtasar gramer eserleri yerine, detaylara boğulan bir metod uyguladıklarını gördüğünü ifade eder. Bundan dolayı kendisinin, Nahvin esaslarını kapsayan ve yeni başlayanları uzun şerhlerden kurtaran bir kitap yazmayı düşündüğünü ve sonuçta Nahvin özeti şeklinde “المُعْتَمَةُ” adlı eserini yazdığını belirtir.<sup>65</sup>

İlk dönemlerde lahn yapanlar toplum içinde gözden düşüyor, kendilerine önem verilmez hale geliyorlardı. Bu durum dilin bozulmasına karşı durmayı teşvik, nahvi

---

<sup>62</sup> Corci Zeydan, *a.g.e.*, II, 103.

<sup>63</sup> Ahmed 'Abdulğafûr 'Attar, *a.g.e.*, I, 278.

<sup>64</sup> İbnu'l-Enbârî, *Nuzhe*, 69; Mehmet Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd*, İzmir 2001, 16.

<sup>65</sup> Muharrem Çelebi, “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, V, 1, 4.

tesbit ve tasnif etme sebeplerinden biriydi. Dillerine son derece önem veren Arapların, onun bozulmasını önlemek için gayret göstermeleri de tabî idi. Ayrıca Arap düşüncesinin gelişmesini ve zinnî faaliyetlerinin artarak güçlenmesini de hesaba katmak gerekir. Ama diğer taraftan müsta'rabe (sonradan Araplaşmış) Araplar bu kâidelere daha çok ihtiyaç duyuyorlardı. Araplar kendi dillerini inceleme ve araştırmaya diğerleri kadar lüzum görmediklerinden dolayı, bu iş ile daha çok “mevâlî” denilenler<sup>66</sup> meşgul olmuşlardır. Meşhur sahabî eş-Şa'bi bir gün mevâlîden bir grubun Arapça öğrendiklerini görür ve onlara, “Arapların dilini islah edin, çünkü onu sizler bozmuştunuz.” der.<sup>67</sup>

Araplar bile anadillerindeki her kelimenin anlamını bilemiyorlardı. Ashâb'a göre, anlamı bilinmeyen bir çok kelimeyi Hz. Peygamber (s.a.v) konuşuyordu. Ama bununla beraber aralarında 'Omer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. 'Abbâs (r. a) gibi Arapça'nın inceliklerine vâkıf ve bu konuda söz sahibi kimseler de vardı. Nitekim Hz. Ali bir gün Hz. Peygamber'e, “Ey Allâh'ın Resûlü! Biz bir babanın oğullarıyız. Ama seni, bazı anlayamadığımız kelimeleri Araplarla konuşurken görüyoruz.” demişti.<sup>68</sup>

Kur'an tefsirleri ve hadîslerin garîp kelimelerinin izahı, Hz. Peygamber ve İlk Dört Halife Devrinde modern lügatlerin tertip ve kapasitesinde olmasa da bir “mu'cem”in varlığını gösterir.

Emevîler Devrinde Arapça'nın geçirdiği safhalar daha çetin ve geniş ölçüdedir. Bazı Emevî Halifeleri bu konuda çok hassas davranıyor ve Arapça'ya sirâyet edebilecek şeyleri önlemeye gayret ediyorlardı. Nahvin işte bu tür gayret ve çabaların bir eseri olarak doğmuş olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.

---

<sup>66</sup> Arap asıllı olmayıp, genellikle savaş esiri veya kölelik sebebiyle Araplara karışan ve soyca azınlıkta kalan müslümanlara mevâlî (tekili “dost, âzatlî” anlamında mevlâ) deniyordu. Emevîler ve sonraki yıllarda sayıları epeyce artmış, hatta idareye karşı problem olmaya başlamışlardı. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Devlet Kitapları, İstanbul 1971, “mevâlî” madd.*

<sup>67</sup> Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Tahk.: el-Muhamî Fevzi 'Atvî, Beyrut 1968, I, 246.

<sup>68</sup> Ahmed 'Abdulgâfûr 'Attâr, *a.g.e.*, 27, 28.



### E. İlk Filolojik Hareketler ve Öncüleri :

Araplarda İslâmiyet'in geldiği zamana kadar terim anlamıyla bir "mu'cem" yapılmış değildi. Ancak o zamandan sonra bazı yeni kelimeleri ve terim mânalarını sözlü olarak sorma gereği duymuşlardı.

Başlangıçta filolojik hareketler şu üç unsur etrafında toplanmıştı :

1. İlk filoloji hareketleri Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadîs-i şerîfleri doğru okutmak için kullanılan basit ve iptidâî bazı kâidelerin vaz'ı şeklinde ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifâdeyle, İslâmiyet'in doğuşundan sonra yayılmaya başlayan hatalı konuşmaların önüne geçmek için "dar sahalı bir bilgi derlemesi" şeklinde de görülebilir.

2. Daha sonra Arap Diline yabancı kelime ve terkiplerin akın etmesi nedeniyle mu'cemlere ihtiyaç hasıl olmuştur. Ayrıca Arap Dilinden bazı müfredâtın kaybolacağı endişesi de mu'cemler için ikinci bir sebep olarak mütâlaa edilebilir.

3. Yukarıdaki iki gayeye cevap vermekle birlikte, Kur'ân'ın kelimelerini açıklamaya yönelik hazırlanan ilk tefsir ve edebiyat kitapları da zikredilmeye değer niteliktedir.

Filoloji hareketlerine ilk ve en kuvvetli sebep, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama arzusu idi. Filolojik çalışmaların toplandığı Nahiv, çoğu âlim tarafından Kur'an ile ilgili olarak tanımlanmıştır. Meselâ İbn Bâbşâz, Nahvi şöyle tanımlar: "Allâh'ın -O'nu tenzîh ederim- kitabından ve fasîh kelâmdan kıyas ve istikrâ (tüme varım) yoluyla çıkarılan bir ilimdir. Bundan maksat, sözün doğrusu ile yanlışını ayırt ederek Allâh'ın (c.c.) kelâmının mânalarını ve pratik faydalarını anlamaktır."<sup>69</sup>

İlk filologlar bu gâye için eski şiiirlere de mürâcaat eder, Arapça'ya dair çok şeyler öğrenmeye gayret gösterirlerdi. Şiiirlerden aldıkları bu bilgilerin, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama yolunda kendilerine yardımcı olmasını isterlerdi.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", 7 (İbn Bâbşâz, *el-Mukaddime*, neşr. Husâm Sa'îd en-Nâ'imî, Bağdat 1970, 124'ten nakleder.).

<sup>70</sup> İbn Fâris, *es-Şâhîbî...*, 467.

Kısacası filolojik çalışmalar, Kur'ân-ı Kerîm'in kitap haline getirilmesi ve yazılmasıyla başlamış ve bu arada gramer, kırâat ilmine bağlı olarak doğmuştur. Nitekim gramere sıkı sıkıya bağlı ilk çalışma, Ebu'l-Esved (ö. 69/688) tarafından Kur'an âyetlerindeki kelimelerin sonlarına i'rap hareketlerinin nokta şeklinde konmasıyla başlamıştır.<sup>71</sup>

Nahvin kurucusu hakkında çokça ihtilaf vardır. Bu konuda Ebu'l-Esved ed-Duelî<sup>72</sup>, Nasr b. 'Āsım (ö. 89/708), Abdurrahmān b. Hürmüz<sup>73</sup> gibi isimler geçer. Nahvin kurulmasını emredenlerin adları olarak da 'Omer b. el-Hattāb (ö. 23/644), 'Ali b. Ebū Tālib (ö. 40/660) ve Ziyād b. Ebîhi (ö. 53/ 673)'nin isimleri geçer. Bu konudaki anlaşmazlık ve tartışmaların sonucunda, nahvi ilk ortaya koyan kişinin Ebu'l-Esved olduğu anlaşılmaktadır. Onu bu işe sevkeden kişiler ise çeşitli rivâyetler ile anlatılmaktadır ki, bazıları şunlardır :

a) Ebu'l-Esved şöyle anlatıyor: “Hz. Ali'nin Irak'ta olduğu sıralarda yanına girdim; başını önüne eğmiş halde gördüm. ‘Ne düşünüyorsunuz ey Mü'minlerin emîri?’ dedim. ‘Beldenizde lahn duydum. Bunun için Arapça'nın ana hatlarını ihtiva eden bir kitap ortaya koymak istedim.’ dedi. Ben de, ‘Bunu yaparsanız, bu dili aramızda yaşatmış olursunuz!’ (ya da ‘Bizi diriltmiş ve bu dili aramızda bâkî kılmış olursunuz’) dedim.”<sup>74</sup>

Bir kaç gün sonra, huzuruna giren Ebu'l-Esved'in önüne Hz. Ali, içinde Arapça'nın kelâm yani cümle bilgisi kurallarını ihtivâ eden bir kâğıt koyar ve ‘İşte bu şekilde devam et.’ anlamında ( اُنْح ) demek sûretiyle ilk teşvikte bulunur. Ebu'l-Esved aldığı bu tâlimât ile tesbit ettiği esasları ona sunarken, bir defasında Hz. Ali kendisine, “ اِنِّ ve kardeşlerine” “ لِكِنَّ”yi de ilâve etmesini hatırlatır.

<sup>71</sup> Çetin, *a, g, e.*, 150 vd.

<sup>72</sup> es-Sîrâfî, *a.g.e.*, 13; Özbalkıç, *a.g.e.*, 18.

<sup>73</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 39; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, 10; Özbalkıç, *a.g.e.*, 18.

<sup>74</sup> el-Ğıffî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I, 4 vd.

Ebu'l-Esved'e derlediği Nahiv kaideleri kastedilerek, “Bu kadar ilmi nereden aldın?” diye sorulması, onun da “Anahtarlarımı Hz. Ali'den aldım.” cevabını vermesi, bu görüşü destekler.<sup>75</sup>

b) Bir başka rivâyete dayanarak Hz. Ali'nin bizzat “ilk ortaya koyan” olduğunu ileri sürenler, bir bedevînin “إِلَّا الْخَاطِئُونَ”<sup>76</sup> âyetindeki sonunu “الْخَاطِئِينَ” okuduğunu görünce Nahvi ortaya koyduğunu ileri sürerler.<sup>77</sup>

c) Diğer bir rivâyete göre de Nahvin vaz'ını emreden Hz. Ömer (r.a.)'dır. Bu rivâyete göre Tevbe Sûresi'nin 3. âyetinin bir bedeviye, “... أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ” şeklinde yanlış öğretilmesi üzerine, “Dil âlimlerinden başkasının Kur'an öğretmemesini Ebu'l-Esved'in de Nahiv ilmini vaz' etmesini emretmiştir.

d) Hz. Ömer'in gördüğü ya da duyduğu lahni anında düzetmedeki titizliğine bir diğer örnek: Bir gün “...حِينَ...” (حَتَّى) âyetini okuduğunu duyar duymaz ona, “Bunu sana kim okuttu?” diye sorar. “İbn Mes'ud okuttu.” cevabı üzerine, okuyuşunu “...حَتَّى حِينَ...” diye düzelttikten sonra İbn Mes'ûd'a, “Selâm sana. Demek istediğim şüphesiz ki Allah, Kur'an'ı indirmiş ve onu Kureyş'ten bu çevrenin diliyle apaçık bir Arapça kılmıştır. Bu mektubum sana gelir gelmez insanlara (Kur'an'ı) Kureyş lügatiyle okut, Hüzeyl lügatiyle değil.” diye yazar.<sup>78</sup>

e) Başka bir rivâyette ise, Ebu'l-Esved'i Arapça'nın esaslarını tesbite sevkeden zât, Ziyâd b. Ebîhi'dir. Basra vâlisi iken Ziyâd'a bir adam gelir, babasının öldüğünü, arkasında çocuklar bıraktığını ifade etmek için, “...ثَوَقِيَّ أَبَانَا (أَبُونَا) وَتَرَكَ بَنُونَا ” der. Bu bozuk konuşmayı işiten Ziyâd, ona doğrusunu söyler; Ebu'l-Esved'e de Nahiv ilminin esaslarını vaz' etmesini emreder.<sup>79</sup> Ya da Ziyâd, Ebu'l-Esved yanındayken ona, “Ey Ebe'l-Esved! Bu pembe tenliler (الْأَحْمَرُونَ) çoğaldı ve

<sup>75</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, 8, 11; Özbalıkçı, *a.g.e.*, 19.

<sup>76</sup> el-Ĥâkka, 69/37. Meâli : “O (kanlı koyu irin)i ancak (bile bile) hata işleyenler yer!”

<sup>77</sup> el-Kıftî, *a.g.e.*, I, 15; Özbalıkçı, *a.g.e.*, 18.

<sup>78</sup> el-Enbârî, *a.g.e.*, 13.

<sup>79</sup> el-Enbârî, *a.g.e.*, 40, 43.

Arapların dilini bozdular. İnsanların, kelâmalarını düzeltereği ve Allâh'ın Kitâbını i'râb edeceği bir şey vaz 'etsen... lahn duyduğundan bahsederek, bunun yayılmasını önlemek için bir rehber hazırlamasını emreder. Fakat o, nedense bunu kabul etmeyip Vâli Ziyâd'dan affını ister. Daha sonra bir kişinin Tevbe Sûresi'nin üçüncü âyetini yanlış okuduğunu duyunca, kabul etmediği emri yerine getirmeye karar verir ve Kur'ân'ı da harekeler.

Yine bir rivâyete göre, Ebu'l-Esved'in Nahve dâir yazmak istediği esere li Ziyâd'dan affını ister. Daha sonra bir kişinin Tevbe Sûresi'nin üçüncü âyetini yanlış okuduğunu duyunca, kabul etmediği emri yerine getirmeye karar verir ve Kur'ân'ı da harekeler. Yine bir rivâyete göre, Ebu'l-Esved'in Nahve dâir yazmak istediği esere onu teaccüb fiili konusudur.<sup>81</sup> Ebu'l-Esved'in kızının “ مَا أَجْمَلَ السَّمَاءَ ! ” deyimini yanlış söylemesi üzerine Nahiv ilmini vaz' ettiği de rivâyet edilir. Ama bunun, Nahvin vaz'ına tek başına sebep olması doğru olmaz, deyim yerindeyse, “bardağı taşıran son damla” olması mümkündür.

Bütün bu rivâyetlerden anlaşılan şudur : Nahvin vaz'ını emreden farklı kişiler ise de, bu ilmi Ebu'l-Esved'in ortaya koyduğu ve esaslarını da Hz. Ali'den aldığı bir gerçek olarak görülmektedir. Dolayısıyla Nahvi ilk vaz' edenin Hz. Ali olduğunu kabul edenler de az değildir.<sup>82</sup>

Arapça'nın ilk filologları arasında İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) ve buna bağlı olarak, filolojinin şiirle ilgisine de burada yer vermek gerekir :

İlk filoloji hareketlerinde dînî gayenin hâkim olduğu düşünülür ve bu gaye içinde tefsîre de yer verilirse, şiirle istişhâdın yani Nahiv kurallarına şiirlerden örnek getirmenin filolojik hareketler arasında çok önemli bir yer işgal ettiği görülür. Şiirle istişhâd Kur'an'daki garip kelimeleri açıklamak için başlamıştır. Meselâ İbn Abbâs, hem epeyce şiir okumuş, hem de âyetlerdeki bazı garip

<sup>80</sup> Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûfî, *Sebebu Vaz'ı 'İlmi'l -'Arabîyye*, Tahk.: Mervân el-'Atıyye, I. Basım, Dâru'l-Hicra, Dimeşk 1988, 29-31.

<sup>81</sup> Ebu'l-Ferec İsfehânî, *el-Eğâni*, Tahk.: Semîr Câbir, Dâru'l-Fikir, II. Basım, Beyrut Bty., XII, 349.

<sup>82</sup> Özbalıkcı, *a.g.e.*, 20.

kelimeleri açıklamak için şiirlerden deliller getirmiştir. Lügat ve gramer sahalarına ait ilk bilgileri, Arap filolojisini Kur'an araştırmalarına bağlı olarak başlatan İbn Abbâs'a borçluyuz. Kur'an'da yer verilen fakat günlük hayatta nâdir kullanılan veya tefsire ait kelimelere dâir, ancak tamamlanmamış olan çalışması, diğer lehçelerin klâsik Arapça'ya yakınlıklarını tayine yardım edecek en mühim kaynaklardan biridir.<sup>83</sup>

Ebû Naşr el-Fârâbî (ö. 330/942)'nin "*el-Elfâz ve'l-hurûf*" adlı eserinden es-Suyûtî (ö. 905/1500)'nin naklettiğine göre, Arap Dili'nin toparlanmasında Kaays, Temîm ve Esed Kabîlelerinin lehçeleri esas alınmış; Huzeyl, Kinâne ve Tâifîlilerin bir kısmından da alınmakla birlikte, diğer kabîlelerin sözleri kabul edilmemiş, yine şehirlerle ve yabancılarla münâsebetleri bulunan çöl halkından kelime alınmamıştır.<sup>84</sup>

en-Naşr b. Şumeyl (ö. 204/819-20)'in de uzun süre çölde kalıp fasîh konuşan Araplardan kelime topladığı kabul edilmektedir. Önceleri notlar hâlinde kaydedilen kelimeler, daha sonra halkın en çok kullandığı şeylerin ad ve vasıflarını içeren küçük mecmualar halinde toplanmış ve bunlar Arap dilinin ilk sözlükleri olmuştur.<sup>85</sup>

İlk zamanlarda bütün çalışmalar Nahiv çalışmaları adı altında toplanmıştı. Birinci asrın sonlarına kadar devam eden bu durumdan sonra, araya Sarf ile ilgili bazı hususlar girmeye başladı ve o da zamanla müstakil bir ilim haline geldi. Ancak Sarf'ı Nahiv'den tamamen ayırmak ve ayrı mütâlâ etmek mümkün değildir. Sarf'ın pek çok konuları Nahiv'in içinde zikredilir.

Ebu'l-Esved'in başlattığı Nahiv çalışmaları, onun talebeleri tarafından sürdürülmüştür. İlk planda ondan ders alan Nasr b. 'Âsım (ö. 89/708), 'Anbesetu'l-fîl (ö. 100/18-19), Yahyâ b. Ya'amer (ö. 129/747) ve Ebu'l-Esved'in oğlu 'Atâ b. Ebi'l-Esved'i görebiliyoruz. Bunlar ve akranları arasında hangisinin diğerlerinden

---

<sup>83</sup> Çetin, *a.g.e.*, 135.

<sup>84</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir...*, I, 211 vd.

<sup>85</sup> Ahmed Emîn, *Zuha'l-İslâm*, Beyrut bty, I, 302; Özbalkıç, *a.g.e.*, 16.

üstün olduğu veya önce geldiği hususu ihtilaftır. Bu ihtilaflar birlikte değerlendirilirse, adı geçen öğrencilerin Nahve ne tür hizmet ettikleri şöyle sıralanabilir.<sup>86</sup>

1. Ebu'l-Esved'in eserine kendisinden sonra Yahyâ b. Ya'mer tarafın-dan ilâveler yapılmıştır. Onun bu işi Ebu'l-Esved'in oğlu 'Atâ ile gerçekleştirdiği de rivâyet edilir.

2. Ebu'l-Esved'in Nahvine ikinci ilâve Meymûn b. Akrân, üçüncüsü de 'Anbesetu'l-fîl tarafından yapılmıştır.

3. Ebu'l-Esved'in talebeleri arasında Nahve dâir müstakil bir eseri Na'sr b. 'Asım'ın verdiği belirtilir.

#### **F. Filolojik Hareketlerin Gelişmesi :**

Ebu'l-Esved'in talebelerinden sonra dil çalışmaları daha da önem kazanıp ilerlemiş, eldeki dökümanlar maktakî esaslara göre değerlendirilerek Nahiv ilmi genişletilmiştir. Önceleri Basra'da, sonraları Kûfede de gerçekleştirilen Dil-Edebiyat çalışmaları, farklı prensipleri ve meseleleri kendilerine mahsus bir görüşle inceleyişleri, dolayısıyla da ihtilafları ve buna bağlı münakaşaları olan iki ekolün doğmasına yol açtı. Basralılar ile onlardan istifâde ederek yetişen Kûfe'liler harâretli bir yarış içindeydiler.

Basra Ekolü (mektebi) mensupları aldıkları nakilleri, titizlikle seçtikleri ve fasîh konuşan bedevîlerden duydukları şekilde kabul etmişler, ancak güç hallerde kıyasa başvurmuşlardı ve dolayısıyla kıyasları daha sağlıklı idi. Meselâ, Abdullah b. Ebî İshâk (ö. 117/735) Nahv'i olgunlaştırmış, kelime ve cümleleri kıyaslayarak kullanmayı geliştirmiştir. Böylece onunla, özellikle kıyas konusunda, çok mühim bir merhale aşılmıştır.

Ebu'l-Esved ve talebelerinden sonraki devrede Nahiv konulu ilk eserleri, "الجامع" ve "الإكمال" adlı eserleriyle İsbâ b. 'Omer es-Sa'afî vermiş, gelişen ve ilerleyen dil çalışmalarını zirveye doğru tırmandırmış, onun talebesi el-Halîl b.

---

<sup>86</sup> Çelebi, *Kutrub* ..., ss. 29-30.



kültür akımlarına Basra kadar açık değildi. Sonuçta Arapların ve yabancılarla buluştuğu bir kültür merkezi olan Basrada Mu'tezile akımı gelişti. Mu'tezile Mezhebi'nden olanlar görüşlerini açıkça izah edebilmek ve rakiplerine karşı başarılı olabilmek için bu lisanı öğrenmeye çalışıyorlardı. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, "İhtiyaçlar yeni yeni keşif ve icatları doğurur." gerçeği bir kez daha ortaya çıkmış ve dil çalışmaları Basra'da Kûfe'den önce başlamış, ancak iki şehir arasında irtibat kesilmemişti. Üstelik çeşitli nedenlerle birinden diğerine devamlı hicretler oluyor, dolayısıyla birinde meydana gelen bir olay, kısa zamanda diğerinde de duyuluyordu. İşte Nahv'in Kûfe'ye geçmesi böyle olmuştu.

Kûfe'de Nahv'in öncüleri, Mu'âz el-Herrâ (ö. 187/803) ve Ebû Ca'fer er-Ruesî (ö. 187/803)dir. Ebû Ca'fer er-Ruesî, Nahv'i Basra'da 'Îsâ b. 'Umer ile Ebû 'Amr b. el-A'lâ'dan öğrenmiştir. Daha sonra Kûfe'ye dönerek Basra Nahv'ini öğretmeye başlar. Bunun için Ebû Ca'fer Kûfe Ekolü'nün kurucusu olarak gösterilir. Daha sonra gelen el-Halîl b. A'hmed'in, onun yazdığı bir kitaptan faydalandığı, Basra ve Kûfe Dil Ekolleri arasındaki ihtilafların el-Halîl ile Ebû Ca'fer arasında sessizce başladığı öne sürülür. Gerçekte Kûfe ile Basra arasındaki ilk tartışma, Ebû Ca'fer er-Ruesî'nin öğrencisi el-Kisâî ile Şibeveyh arasında meydana çıkmıştır. Her iki ekol arasındaki farklılıklar el-Kisâî ile başladığına göre, Kûfe Ekolünün kurucusu olarak el-Kisâî'yi görmek daha doğru olur.

Kûfe ile Basra arasında Nahiv ile ilgili tartışmalar çok gelişti. Basralıların bedevî Araplarla buluşup her türlü müşküllerini halletme imkânları olduğundan, Kûfe'lilerden daha şanslı idiler. Kûfe'liler için böyle bir kolaylık sanki hiç yoktu; fasîh ve belîğ konuşan çöl Arapları ile buluşmaları çok zordu. Dolayısıyla Basra Ekolü daha sıhhatli ve güvenilir durumdaydı. Bu iki ekol arasındaki çetin mücadeleler karşısında huzursuzluk duyan Bağdat'ta üçüncü bir "Nahiv ekolü" ortaya çıktı ki, Basra ve Kûfe Ekollerini birleştirme gayretindeydi.<sup>91</sup>

Daha sonra Moğollar Arapça'ya büyük bir darbe vurdular. Câhiliye Devri'nden beri süregelen "dilin tasfiyesi" ve diğer dil çalışmaları, Bağdat'ın onlar

---

<sup>91</sup> Küçükkalay, *a.g.e.*, 88.



tarafından istilâ edilmesiyle son buldu, denebilir. Ancak bu darbe, dil çalışmalarını Mısır'a kaydırmiş ve hizmet sahaları burada açılmıştır.

Bugün de Arap Dil Kurumu'nun çalışmaları çok verimli bir şekilde devam etmektedir. Ancak bazı Arap ülkelerinde Arapça'yı yenileştirmek ve Lâtin harfleriyle yazmak isteyenler ortaya çıkmıştır. Bu isteğe taraftar olmak imkânsızdır. Çünkü yeni bulunacak usûl, telâfisi mümkün olmayacak maddî ve mânevî pek çok zararlara sebep olacak, yalnız Araplar değil, bütün İslâm Dünya'sı derinden etkilenecek ve huzursuz olacaktır. Arapça'nın bu şekliyle muhâfaza edilmesi en doğru ve en sâlim yoldur.

### III. KUR'ÂN-I KERÎM'İN ARAPÇA'NIN GELİŞMESİNE KATKILARI

#### A. Kur'ân-ı Kerîm'in Dil Özellikleri :

Kur'ân-ı Kerîm'in dil özelliklerine önce kendi muhtevasından bakmak gerekir. Şu âyetlere Kur'an-ı Kerîm'in apaçık bir Arapça ile ifâde eşşizliği ve bu açıdan da örnek alınması gereği belirtilir :

“Allah sözün en güzelini (أَحْسَنَ الْحَدِيثِ), birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap (كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَتَانِي) olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir; derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidâyet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona hiç rehber olmaz.”<sup>92</sup>

“Kendilerine Kitap geldiğinde onu inkâr edenler (elbette sonucuna katlanacaklar)!... Halbuki o, eşsiz bir kitaptır (إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ). Ona önünden de ardından da bâtil gelemes (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ). O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan kısım kısım indirilmiştir. (Resûlüm!) Sana söylenen, senden önceki peygamberlere söylenmiş olandan başka bir şey değildir. Elbette ki senin Rabbin hem bir bağıslama, hem de elîm bir azap sahibidir. Eğer biz onu, yabancı

<sup>92</sup> ez-Zümer, 39/23.

dilden bir Kur'an kılsaydık : وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا ، ‘Âyetleri tafsilâtli şekilde açıklanmalı değil miydi: لَوْلَا فَصَّلْتُمْ آيَاتِهِ ؟ Arab'a yabancı dilde (kitap) olur mu : (أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ)’ diyeceklerdi. De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir rehber ve şifâdır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırlıyor (da Kur'an'ın buyurduklarını anlamıyorlar.)”<sup>93</sup>

“Biz, anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça bir Kur'an: قُرْآنًا عَرَبِيًّا”<sup>94</sup> “Bu, korunan bir kitapta hakikaten çok değerli bir Kur'an'dır. Ona temizlenenlerden başkası el süremez. Âlemlerin Rabbi'nden indirilmiştir. Şimdi siz, bu sözü mü küçümsüyorsunuz?”<sup>95</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) de Hz. Ali'den nakledilen bir hadîsinde ileride çıkacak büyük bir fitne sırasında Kur'an-ı Kerim'in, özetle, Allâh'ın her derde şifâ olan sapaşğlam ipi, hikmet dolu zikri, dosdoğru yolu vb. vasıflarını saydıktan sonra, “Onun sayesinde arzular kötüye kaymaz, diller sürçmez, âlimler ona doyamaz...” buyurmuştur.<sup>96</sup>

Dilin cümle yapısında ideal modelleri verişi yanında, üslubunun analizine dair erken devirlerde başlayan çalışmalarla Kur'an bedî‘ beyan ve belâgatın en ince noktalarına kadar araştırılmasına kadar uzanan bir gayrete yol açmıştır.

## **B. Kur'an'ın Yazılması Bakımından Katkıları :**

Bir dilin gelişmesi ve kalıcı olmasında onun yazısının kullanılması çok çok önemlidir. Câhiliye Döneminde yazı yok denecek kadar az bilinir ve kullanılırken, Kur'an nâzil olmaya başlayınca, âyetlere gerekli dikkat ve özen gösterilsin diye hadîs-i şerîflerin yazılmayıp sadece âyetlerin yazılması, aynı zamanda Arapça'nın da benzer bir titizlikle yazıya geçirilmesi anlamını taşıyordu. Şu âyette yazının, dilin zaptı ve yayılmasındaki önemi vurgulanmaktadır :

<sup>93</sup> Fussilet, 41/41- 44.

<sup>94</sup> ez-Zuhruf, 43/3.

<sup>95</sup> el-Vâkı‘a, 56/77-80

<sup>96</sup> et-Tirmizî, VIII, 112-113; el-Enbârî, a.g.e., 6

“Nûn... Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun ki, sen Rabb’inin nimeti (ezberlenen ve yazıya da geçirilen Kur’an<sup>97</sup>) sayesinde, deli değilsin. Doğrusu senin için tükenmez bir ecir var.”<sup>98</sup> Mukattaa harflerden olan “ن” harfi, söz ve yazının ilk yaratılış ve gayesine işaret ve bunlara yemin ederek yazının ve yazabilenlerin kıymetine dikkat çeker.<sup>99</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v.)in, “Benden Kur’an dışında birşey yazmayın; kim böyle birşey yazmışsa imhâ etsin” buyurması<sup>100</sup> Kur’ân’ın yazılmasında uygulanan titizliği belirtir. Demek ki Kur’an, önceki semâvî kitapların ve suhurların aksine, beşerî ilk kaynak olan Hz. Peygamber’in hayatında ve gözetimi altında bugün isimleri tek tek bilinen kırktan fazla vahiy kâtibinin elleriyle yazıya geçirilmiş olup Arapça’nın en esaslı kaynağıdır.<sup>101</sup>

Kur’ân-ı Kerim, yazının kullanma sahasını genişleten âmilleri yanında getirdiği için Arap yazısı birden bire yepyeni ve aydınlık bir safhaya girdi; ictimâî nizamın en önemli tesbit, tescil, telkin ve neşir vasıtası oldu. Hicri ilk yarım asırda daha önceki üç asırlık hayatından daha fazla tekâmül etti. Artık Medine hattın gelişme merkezi oldu. Ancak bu devrede Arapça’yı henüz tesbit ve ifadede yetersiz olan yazının kusurları yakından hissedilmiş, bu kusurları giderecek çarelerin aranmasına, önce Kurân metninin doğru tespiti, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde korunup doğru okunmasını sağlamak için gerek harfleri birbirinden ayırıcı vasıf olarak, gerekse bugünkü hareketlerin ilk şekli olan noktalar eklenmişti.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> Tefsirlerde nübüvvet veya risalet olarak yorumlanan “Rabb’in nimeti”, konteks içinde ezberlenmek ve yazılmak sûretiyle tesbit edilen Kur’an olarak yorumlanabilir.

<sup>98</sup> el-Kalem, 68/1-3

<sup>99</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul bty. VIII, 5254.

<sup>100</sup> Müslim b. Haccâc el-Şuraşî en-Nîşâbüri, *Şahîhu Müslim*, Tahk.: M. Fuâd ‘Abdülbâkî, Mısır 1955, IV, 2298.

<sup>101</sup> Nihad M. Çetin, “Arap” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 283.

<sup>102</sup> Çetin, *a.g. madde*, III, 276, 279, 296.

### **C. Kur'ân'ın Okunması Yönünden:**

Daha önce de belirtildiği gibi, Arapların ve Arap olmayanların yaptıkları lahnlara geçici bir hoşgörü ile bakılıyordu. Bu tür bir lahn ile karşılaşıldığında, önceleri, “Kardeşinizi irşâd ediniz, konuşurken hata yaptı.” buyuran Hz. Peygamber, “Konuşmadaki hatânız, ok ile vuramayışınızdandır da betermiş!” diyen Hz. Ömer ve bunları örnek alan Sahâbe, Tâbiûn ve sonraki nesiller, İslâm'a girip de Kur'an ve hadîslerle dinini öğrenmek isteyenlere her türlü kolaylığı sağlamayı görev bilmişlerdir.

Lahnların zuhûruyla en çok Kur'ân'ın yanlış okunmasından endişe edilmişti. Çünkü fasîh konuşmada ün salmış el-Haccâc (ö. 95/714) vb. kişiler bile, rivâyete göre bazı âyetlerin okunuşunda lahn yapıyorlardı. Buna göre diğerlerinin lahn yapması daha da imkân dâhilindeydi. Durum böyle olunca çıkar yol, Kur'ân-ı Kerîm'in harekelenmesi ve Arapça'nın kâidelerinin tesbit ve tasnif edilmesiydi.<sup>103</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'e hürmetten dolayı Arap olmayan talebeler, Arapça'ya hizmeti ibâdet sayıyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Kur'an ifadelerinin hakikatini<sup>104</sup> ve ilginç kelimelerini araştırınız: ” *أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ*” buyurmuştur.<sup>105</sup>

Hz. Ömer (r.a.), “Kur'ân'ı ezberlediğiniz gibi, i'râbını da öğreniniz.” İbn Mes'ûd, “Kur'ân'ı tahlil edip yorumlayınız, çünkü Arapça'dır; Allah onun tahlil edilmesini sever” demiş<sup>106</sup>, İbn 'Abbâs ise, “Şiir Arab'ın dîvânıdır, Allâh'ın

<sup>103</sup> Corci Zeydan, *a.g.e.*, II, 13; Özbalkıç, *a.g.e.*, 17.

<sup>104</sup>“İ'rap” kavramının daha önce geçen, “kelime sonlarının cümledeki kullanımına göre gösterdiği hareke veya harf değişikliği” anlamından başka, “Hak bildiği delili pervasızca ortaya koymak, açıkça yorumlamak” anlamı da vardır. Bkz. Muhammed b. Ebîbekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Şihâh*, Tahk. Mahmûd Hâtır, Beyrut 1995, I, 177.

<sup>105</sup> el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I, 46; Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr el-Şurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Şur'ân*, Tahk. Ahmed 'Abdul'alîm, el-Berdûnî, Dâru's-Şa'b, II. Basım, Kahire 1954, I, 23; Mustafa Sâdik er-Râfî'i, “*İ'câzu'l-Kur'ân*”, Tahk.: Mahmûd Sa'îd el-'Uryân, VIII. Basım, Mısır 1965, 75.

<sup>106</sup> el-Şurtubî, *a.g.e.*, I, 23; el-Enbârî, *a.g.e.*, 16.

onların diliyle indirdiği Kur'an'dan bir yer kendilerine kapalı gelirse dîvanlarına mürâcaat ederler, açıklamasını orada araştırırlar.”<sup>107</sup> diyerek yol göstermiştir.

Bütün bunlar müslümanları, Kur'an'ın lâfız ve mânasını birlikte öğrenmeye teşvik ediyordu. Bu bakımdan ilk filologlar Arapça'yı incelemeye koyulmadan önce, kâidelerini tesbit edip ilginç kelimelerinin anlamlarını topladılar. Özellikle edebî dile en yakın lehçeler hakkındaki malzeme Kur'an'ın okunması konulu eserlerde bulunmaktadır. VI. ve VII. asırlardaki lehçeler hakkında eski müelliflerin müşahedelerini umumiyetle az bilinen ve kullanılan kelime ve tabirlere Ğarîbu'l-Kur'an (Kur'an'ın ilginç kelimeleri) adlı eserlerde raslıyoruz. Onların basit denilebilecek bu çalışmaları, Arapça'ya ilgi duyan herkesin hayranlığını celbetmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm, Arap nesir hayatının ilk ve ebedî şaheseri olup, stil ve üslupça taklîdi mümkün değildir.

Daha sonraki devirde Kur'an-ı Kerîm'in tilâvetinde ortaya çıkan hatalara ve hemen düzelmek için gösterilen îtinalara şunlar örnek verilebilir :

a) Hz. Ömer zamanında bir bedevî Kur'an tilâvet etmeyi öğrenmek için şehre gelir ve bir adamdan öğrenmeye başlar. Hocasının, Tevbe sûresinin dokuzuncu âyetini “ إِنَّ اللَّهَ بِرِيءٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ (وَ رَسُولُهُ) ” şeklinde okuduğunu duyan bedevî, şaşkınlık içinde, “Madem ki Allah, Resûlü'nden uzaklaştı. Ben de Peygamber'den uzağım!” der. Hz. ‘Omer bu haber kulağına ulaşınca, bedevîyi yanına çağırıp ona bu okuyuşun hatalı olduğunu izah ettikten sonra şöyle bir emir verir: “Kur'an'ı sadece dilde âlim olan okutsun. لَا يُقْرَأُ الْقُرْآنَ إِلَّا عَالِمٌ بِاللُّغَةِ.”<sup>108</sup>

b) Bedevî bir Arap birine Kur'an okumayı öğreten bir adama rastlar; yukarıda geçen hatalı okuyuşu öğrettiğini görünce, “Yemin ederim, Allah elçisi Muhammed'e bunu böyle indirmemiştir.” der. Öğreten kişi, bedevînin yakasına yapışır, Halîfe Hz. Ömer'in hakemliğine başvururlar. Hz. Ömer nasıl okuttuğunu

<sup>107</sup> Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi'l-Kur‘ân*, Tahk.: Mustafâ ‘Abdülkâdir ‘Atâ, Dâru'l-fikir, Beyrut 1988, I, 369; es-Süyûfî, *el-İtqân*, I, 19; Çelebi, *el-Kutrub...*, 20; Özbekçi, *a.g.e.*, 16.

<sup>108</sup> el-Enbârî, *a.g.e.*, 38-39; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi‘u li ahkâmi'l-Kur‘ân*, Tahk. Ahmed ‘Abdü‘alîm el-Berdünî, II. Basım, Dâruşşa‘b, Kâhire 1372/1952, I, 24.

sorunca, “... وَرَسُولِهِ” hatasını tekrarlar. O da, “Vallâhi Allah Muhammed’e böyle indirmemiştir, doğrusu “... وَرَسُولِهِ” olacak.” der.<sup>109</sup>

c) Bir başka bedevî Arap asıllı bir imamın namazda şöyle okuduğunu işitir:  
<sup>110</sup>“... وَلَا تُنْكِحُوا (تُنْكِحُوا) الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا..” (Anlamı, “Siz müslüman erkekler, müşrik erkeklerle iman edinceye kadar evlenmeyin (!..).” Bunun üzerine bedevî Arap, “Fesübhânallah! Bu, İslâmiyetten önce büyük bir suçtu. Nasıl olur da hâlâ devam eder?!” der. Bu okuyuşun bir lahn (hata) olduğu ve doğrusunun “... وَلَا تُنْكِحُوا... : evlendirmeyin.” biçiminde olduğu kendisine söylenince “Allah kahretsin! Bundan sonra onu imam seçmeyin.” diye çıkışır.<sup>111</sup>

#### **D. Kur'an Metninin Analizi ve Yorumu Açısından :**

Kur'ân-ı Kerîm'in, gerek ifade biçimi, gerekse yer verdiği kelimeleri ile muhataplarının düşünce ufuklarını açtığı ve zorladığı bir gerçektir. İbn Cinnî bu konuda şu örneği verir : “Allâh Teâlâ'nın, ‘Gökler de sağ elinde dürülmüştür : ...يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِهِمْ..’<sup>112</sup>, ‘وَالسَّمَوَاتُ مَطْرِبَاتٌ بِيَمِينِهِ..’<sup>113</sup> vb. ifadeler ve ‘Allah Âdem’i Kendi sûretinde yarattı.’ hadîsini anlarken Allâh’ı (hâşâ) bir beden gibi düşünmüşler, hatta bu câhillerin bazıları, ‘Baldır açılacağı (zor işler için paçaların sıvanacağı) ve secdeye da'vet edilecekleri gün (secde) edemezler : ...يَوْمَ يُكْتَفَىٰ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ’<sup>114</sup> âyetinde yer verilen baldırın, Rabb’lerinin baldırı olduğunda hiç şüphe etmemişlerdir. Sathî fikir ve iz’an yoksunluğundan Allâh’a sığınırız, bu kişilerin bu şerefli dil ile bir yakınlık veya ilgileri olsaydı, bu tür sıkıntılara düşmezler, dili bilmeleri saadet içinde kendilerini korurdu.”<sup>115</sup>

<sup>109</sup> el-Enbârî, *a.g.e.*, 37; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 24.

<sup>110</sup> el-Bakara, 2/221. Meâli: “Müşrik erkeklere, -onlar iman edinceye kadar- (imanlı hanımları) nikahlamayın.”

<sup>111</sup> Çelebi, *Kutrub...*, 7.

<sup>112</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>113</sup> el-Fetâ, 48/10.

<sup>114</sup> el-Ğalem, 68/42.

<sup>115</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 246.

Kur'ân'ı yorumlamanın üstünlüğü ve öğretmeye teşvik, hatalı okuyuşun çirkinliği vb. konularda Hz. Peygamber (s.a.v.) ashâbı ve tâbiînden şu ifadeler nakledilir :<sup>116</sup>

Ebû Hüreyre'den nakledilir ki: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân'ı i'râb ediniz, dikkat çekici kelimelerini araştırınız.” buyurur.

Nâfi' ve İbn Ömer'den, Rasûlullah (s.a.v) buyurur ki; “Kim Kur'an'ı tahlil etmeden okursa, indirildiği haliyle her harfe on sevap yazan bir melek, bir kısmını çözümlerse her harfe yirmi sevap yazan iki melek, tamamını analiz ederse her harfe kırk sevap yazan dört melek vekil tayin edilir.”

Abdurrahman b. Zeyd'den, “Ebû Bekir ve Ömer (r.a.), ‘Kur'an yorumlarının bazıları bize harflerinin ezberlenmesinden daha hoş gelir.’ derlerdi.”

Abullah b. Mes'ûd, “Kur'ân'a ayrı bir değer veriniz, onu seslerin en güzelleri ile okuyunuz ve tahlil ediniz; çünkü Arapçadır ve Allah onun yorumlanmasını sever.” der. Eş-Şa'bî de Hz. Ömer'in ‘Kim Kur'ân'ı okur ve yorumunu da yaparsa Allah katında ona yüz şehit sevabı verilir.’ dediğini anlatır.

Son İlâhî Kelâm'a beşerî dil olarak Arapça seçilmiş, buna karşılık Arapça'nın ilk filolojik hareketlerini, Kur'ân'ın doğru okunup öğretilmesine gösterilen titizlik başlatmıştır. Ayrıca Kur'an Arapça'yı şu açılardan müsbet mânada etkilemiştir :

1) Öncelikle Arapça'yı tek lehçe etrafında toplayarak onun birliğini perçinlemiştir. Câhiliye Devrinde çeşitli panayırlarda görülen harâretli dil tartışmaları, meşhur şâir en-Nabiğatu'z-żubyânînin hakemliğinde ve ‘Ukâz Çarşısında yapılan şiir yarışmaları Arapça'da dil birliğini sağlamaya çalışmış fakat başarılı olamamış hareketlerdi. Kur'ân-ı Kerîm bunu tam mânasıyla sağlayarak her şeyde olduğu gibi dilde de birlik ve beraberliği kurmuştur.

2) Kur'ân bir çok dillerde görülen bozulma ve yıpranmaya karşı Arapça'yı korumuş, bir çok kelimeyi mâna bakımından geliştirmiş, çok sayıda yepyeni

---

<sup>116</sup> Celâlüddîn ‘Abdurrahmân es-Süyûfî, *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*, Tahk.: Mustafâ Dîbü'l-Bugâ, Dâru'bni Keşîr, II. Basım, Dimeşk 1993, II, 1194.

kelimeler de kazandırmıştır. Çünkü Kur'an'ın kelimelerle ifade ettiği anlamlar; ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa ve bir o kadar daha getirilseydi, Rabb'in Kur'an'daki sözleri tükenmeden yine tükenirdi.<sup>117</sup> Meselâ şu kelimeler İslâm'da, Câhiliye Devrindekenden bambaşka mânâlar kazanmıştır :

Kelime : Câhiliye Anlamı :	İslâmî Anlamı :
الكُفْرُ : Örtüp gizleme	İmansızlık, inkâr.
الكَافِرُ : Örterek gizleyen gece	Dîne inanmayan kişi
الصَّلَاةُ : Dua	Duâ ve namaz
السُّجُودُ : Başı öne eğmek	Allâh'a secde etmek.
الْمُنَافِقُ : Toprakta gizli yol ve yuva açan köstebek	İnanmış görünen iki yüzlü kims

3) Önceleri Arap Yarımadası'na münhasır kalan Arapça, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra her yöne, müslümanların gidebildiği her yere yayılmaya başladı. Zira her müslüman Kur'an ile yakından ilgileniyor, dolayısıyla Arapça dünyanın her yerinde kendini göstermiş ve yerleşmiş oluyordu.

4) Hemen her ülkede halkın konuştuğu avâm Arapçası birbirinden epeyce farklı hale gelmesine rağmen, Kur'an-ı Kerîm sâyesinde müşterek ve fasîh bir edebiyat dili değişip bozulmadan varlığını sürdürmektedir.

5) Kur'ân-ı Kerîm Arapça'yı resmî dil haline getirmiş, fesâhat ve belâğat konusunda ona örnek, kaynak ve delil kabul edilmiştir. Böylece birçok gelişmiş dilin zamanla gerileyip bozulmasının Arapça'nın da başına gelmesi önlenmiş oldu. Kur'an-ı Kerîm'in Allah tarafından kıyâmete kadar korunacağı garantisi<sup>118</sup> sâyesinde Arapça da varlığını sürdürecektir demektir.

<sup>117</sup> Bkz. el-Kehf, 29/103.

<sup>118</sup> Bkz. el-Hıcr, 15/9. Meâli : "Kur'ân'ı Biz inirdik Biz. Onu koruyacak olan da yine Biziz."



## SONUÇ

Ortaçağda Arapça'nın ilk filologlarının dînî düşünce ve duygularından, kısacası Kur'ân'a inançlarından aldıkları bitmek bilmeyen enerjiyle çalışma ve tartışma gayretleri her milleti imrendirecek üstün sonuçlar vermiştir.<sup>119</sup>

Derli toplu bir lügata ilk olarak, İslâm Âlemi'nde el-Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-'Ayn'ı ile rastlıyoruz.

Hâlîfe Hz. Ali zamanında Ebu'l-Esved ile başlayan filolojik çalışmalar, Emevîler Devri'nde gelişmiş ve Abbâsîler zamanında en harâretli devrini yaşamıştır. İlk Abbâsî Halifeleri bile bizzat Nahiv ve Lügat âlimleriyle sohbet zaman ayırıyorlardı. O halde Arap Dili'ne dâir bilgileri hayli çoğalmış, konuşma hatalarıyla mücâdele ve araştırma daha da artmıştı. Dilin bu gelişmeleri Halîfe el-Me'mûn zamanında ve aynı minval üzere Selçuklular Devrinde de sürdürülen çalışmalar sonucunda çok şöhretli filologlar adamları yetiştirdi. Demek ki, Arap Dili çok şerefli ve zengin bir mâzîye sahiptir. Ancak elimizde çocukluk ve gençlik çağlarına dâir pek az bilgi vardır.

İlâhî Kelâm'a son beşerî dil olarak seçilen Arapça'nın ilk filolojik hareketlerini, Kur'ân'ın doğru okunup öğretilmesine gösterilen titizlik başlatmış ve onu şu açılardan müsbet mânada etkilemiştir:

Kur'an en başta Arapça'nın yazıya geçirilmesini sağlamış, tek lehçe etrafında toplayarak birliğini kurup perçinlemiş, resmî dil haline getirmiş, fesâhat ve belâğat konusunda ona örnek, kaynak ve delil kabul edilmiştir. Apaçık (mübîn) dili sâyesinde müşterek ve fasîh bir edebiyat dili, değişip bozulmadan varlığını sürdürmektedir.

Kur'ân bir çok Arapça kelimeyi mâna bakımından geliştirmiş, ayrıca kelime dağarcığına çok sayıda yeni kelimeler kazandırmıştır.

Arapça, Kur'ân sayesinde onun götürülebildiği her yere yayılıp yerleşmiş ve bunu hâlâ sürdürmektedir. Öyleyse Kur'ân-ı Kerîm Arapça'nın varlık sebebi ve

---

<sup>119</sup> Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Ankara 1966, 5.

kıyâmete kadar sapaşğlam bir şekilde hayatını sürdürmesini garanti edecek yegane desteğidir.

## **BİBLİYOGRAFYA**

- el-Âlūsî, Ebu'l-Faız Maâmûd (ö. 1270/11854), *Rûhu'l-Me'âni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-me'sâni*, Dâru ihyâi tûrâşî'l-'arabî, Beyrut bty.
- 'Attâr, Aâmmed Abdulğafûr, *Muğaddumetu's-Şihâh*, II. Basım, Beyrut 1979.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd (ö. 390/1000) *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğâ ve Şihâhu'l-'Arabiyye)*, Tahk.: Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Dâru'l-'İlim li'l-Melâyiñ, II. Basım, Beyrut 1979.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yayınları, Ankara 1982.
- Çakır, Mehmet, *Şibeveyh, Öğretim Yöntemi ve Bazı Koyduğı Kurallar*, İzmir 1994.
- Çelebi, Muharrem, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", *D.E.Ü İlâhiyât Fakültesi Dergisi* IV, İzmir 1988.
- , "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* V, İzmir 1989.
- , *Kutrub (Hayatı, Eserleri ve Kitab al-Azmina)*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 1981.
- Çetin, Nihat, "Arabistan", *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, I. Basım, İstanbul 1978.
- Çetin, Nihad M., "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991.
- Ebû 'Oşmân 'Amr b. Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyiñ*, Tahk.: el-Muhamî Fevzi 'Atvî, Beyrut 1968.

- Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul bty.
- Emîn, Aḥmed, *Žuḥa'l-İslām*, Beyrut bty.
- el-Enbārī, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr en-Nahvî (ö.328/ 940), *İzâhu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ' fî kitâbi'llâhi 'azze ve celle*, tahk.: Muḥyiddîn 'Abdurrahmân Ramażân, Mecme'ul-Luġa el-'Arabiyye, Dimeşk 1971.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, II. Basım, İstanbul 1962.
- Fazlur Rahman,(ö. 1408/1988, *Ana Konularıyla Kur'an*, Terc. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay. Ankara 1987.
- Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, Ankara 1966.
- Hamîdullah, Muhammed, "Kitâbet San'atı", Terc.Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul bty.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Uşmân (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, tahk. : Muhammed 'Ali en-Neccâr, 'Aleml-Kütüb, Beyrut 1952.
- İbnu'l-Enbārī, Ebu'l-Berakât Kemâluddîn 'Abdurrahmân (ö. 577/1181), *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabaḳâti'l-üdebâ'*, tahk. Muḥammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Daru'n-nehza, Kahire bty.
- İbn Fâris, Aḥmed (ö. 395/1005) *eş-Şâhibî fî fiḳhi'l-lüġa*, tahk. : Aḥmed Saçar, 'İsâ Bâbî el-Ĥalebî ve Şurakâhu, Kâhire 1977.
- İbnu'n-Neğîm, Ebu'l-Ferec, Muḥammed b. İshâḳ (ö.384/994), *el-Fihrist*, Mektebetu Ĥayyât, Beyrut bty.
- el-İsbehânî, Ebu'l-Ferec (ö. 356/967),*el-Eġâni*, tahk.: Semîr Câbir, Dârü'l-Fikr, II. Basım, I-XXIV, Beyrut bty.
- el-Ḳālî, Ebû 'Alî İsmâ'îl b. el-Ḳâsim, el-Baġdâdî (ö. 376/986), *el-Emâli*, Dâru'l-kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut bty.
- el-Ḳıftî, el-Vezîr Cemâluddîn Ebu'l-Ĥâsen 'Alî b. Yûsuf (ö.724/1324), *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, tahk.: Muḥammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, Kahire 1950.

- el-Ḳurtubī, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebîbekr (ö. 671/1272-73), *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, Tahk. Aḥmed 'Abdul'alîm, el-Berdûnî, Dâru's-şâ'b, II. Basım, Kahire 1373/1954.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası Konya 1969.
- el-Mehallî, Celâluddîn (ö. 864/1460) – es-Suyûfî, Celâluddîn (ö. 911/ 1505) *Tefsîru'l-Celâleyn*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul bty.
- Müslim b. Ḥaccâc el-Ḳuraşî en-Nîsâbüri (ö. 261/824), *Şahîḫü Müslim*, Tahk.: M. Fuâd 'Abdülbâkî, Mısır 1955.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd*, İzmir 2001.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Devlet Kitapları, II. Basım, İstanbul 1971.
- er-Râfî'î, Muştafâ Şâdıḳ, “*Târîḫü'l-edebi'l-'arabî*”, Dâru'l-kütübi'l-'arabî yayınlarından, Beyrut 1974.
- er-Râzî, Muḥammed b. Ebîbekr b. 'Abdilḳâdir (ö. 721/1321), *Muḥtâru's-şihâh*, Tahk. Maḥmûd Hâtır, Beyrut 1995.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd Ḥasen b. 'Abdillâh (ö. 368h) *Aḥbâru'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, neşr. F. Krenkow, Paris 1936.
- es-Süyûfî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İktirâh fî 'ulmi uşûli'n-nahv*, tahk.: Aḥmed Şubḫî Furat, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul 1975.
- , *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luġati ve Envâ'ihâ*, Tahk.: Fuâd 'Alî Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1988.
- , *Sebebu vaż'ı 'ulmi'l-'arabiyye*, tahk.: Mervân el-'Atıyye, I. Basım, Dâru'l-Hicra, Dimeşġ 1988.
- , *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muştafâ Dîbü'l-Buġâ, Dâru'bni Keşîr, II. Basım, Dimeşġ 1993.
- Şemsettin Sâmi, *Ḳâmûs-ı Türkî (Türkçe Temel Sözlük)*, I. Basım, İstanbul 1985.

et-Tirmizî, Muḥammed b. ‘Îsâ es-Sülemî (ö. 279/892), *Sünenu’t-tirmizî*, Tahk.: Aḥmed Muḥammed Şâkir ve diğçerleri, Dâru ihyâi’t-Türâşi’l-‘arabi, Beyrut bty.

Yâkût el-Ĥamevî (ö. 626/1229), *Mu‘cemu’l-buldân*, Beyrut 1957.

ez-ZerĤânî, Muḥammed (ö. 1367/1948), *Menâhîlu’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Ĥur‘ân*, Tahk.: Mektebu’l-buhûs ve’d-dirâsât, I. Basım, Dâru’l-fikr, Beyrut 1996.

ez-ZerĤeşî, Bedruddîn Muḥammed b. ‘Abdillah (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Ĥur‘ân*, Tahk.: Mustafâ ‘Abdülkâdir ‘Atâ, Dâru’l-fikir, Beyrut 1988.

Zeydân, Corci, *TârîĤu âdâbi’l-luğati’l-‘arabiyye*, III. Basım, Matbaatü’l-Hilâl.

*İlk Filolojik Çalışmalar Döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça'ya Kazandırdıkları*

## MISIR ARAPÇASI İLE AMERİKAN İNGİLİZCESİ İLETİŞİM STİLİNDE DİREKTLİK VE İNDİREKTLİK

Gayle L. Nelson<sup>\*</sup>, Mahmoud Al Batal<sup>\*\*</sup>, Waguida El Bakary<sup>\*\*\*</sup>  
Çev.: Yard. Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY<sup>\*\*\*\*</sup>

### Özet

Bu çalışma, (bir isteği) reddetmeye yönelik konuşma eylemine odaklanarak Mısır Arapçası ile Amerikan İngilizcesi iletişim stilleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları araştırmıştır. Veri elde etmek için Beebe, Takahashi ve Uliss-Weltz<sup>1</sup> tarafından geliştirilen 12 maddelik konuşma tamamlama testi (DCT)'nin değişik bir versiyonu kullanılmıştır. Bu DCT üç rica, üç davet, üç arz ve üç tekliften oluşmuştur. Her pozisyon tipi üst, eşit ve alt statülerden birer kişinin reddini içermektedir. Arapça süslü bir dil olduğundan, gerçek hayattaki iletişimi daha iyi

---

\* Georgia State University, *Applied Linguistic and ESL*, P.O. Box 4099, Atlanta, GA 30303, USA.

\*\* Emory Universtiy, Atlanta, Georgia, USA.

\*\*\* The American University, Cairo, Egypt

\*\*\*\* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı. Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Beebe, Takahashi, and Uliss-Weltz (in: R. Scarcella, E. Enderson, S. Krashen (Eds.), *Developing Communicative Competence in a Second Language*, Newbury House, New York, 1990, sayfa 55.

taklit edebilmek için bir röportajcı katılımcılara yüksek sesle durum (metnini) okudu ve Mısırlı katılımcılar Arapça, Amerikalı katılımcılar ise cevaplarını kasete İngilizce olarak verdiler. Kasetler, Mısırlıların cevapları Arapça, Amerikalılarınki de İngilizce olmak üzere yazıya döküldü. 30 Amerikalı ile yapılan röportajda 358 ret, 25 Mısırlı ile yapılan röportajda ise 300 ret sonucu çıktı. Retler stratejilere bölündü. İki kod uzmanı, Beebe ve arkadaşları tarafından geliştirilen kodlama kategorilerinin değişik bir versiyonunu kullanarak bu stratejileri tasnif etti. Kod uzmanları arasındaki güvenilirlik İngilizce verileri için % 89, Arapça verileri için % 85'ti. Veriler, iletişim stillerinin direkt/indirekt boyutları, cinsiyet ve statü gibi strateji tiplerinin sıklığına göre analiz edildi. Sonuçlar şunu göstermektedir ki, her iki grup ret yapmada benzer sıklarla benzer stratejileri kullanmıştır. Ne var ki sonuçlar, indirekt stratejinin sıklığı noktasında onu Amerikalılardan daha az kullanan Mısırlı erkekler sebebiyle farklılık göstermiştir.

Anahtar kelimeler: direktlik, indirektlik, Arapça, Amerikan, retler.

### **1. İletişim stili:**

İletişim stilinin tanımı zordur. Gudykunst ve Ting-Toomey (1988) onu "kişilerin sözlü bir mesajı, kontekste göre nasıl alıp nasıl yorumlamaları gerektiğini (gösteren) mesaj ötesi" şeklinde tanımlar. İngilizce ve Arapça konuşanlar arasındaki iletişim farklılıklarını tasvir etmek için belirlenen, çalışılan ve kullanılan iletişim stili boyutlarından biri de direktlik ve indirektlik boyutudur.

Direkt/indirektin boyutları, açık iletişim esnasında konuşanların niyetlerinin değişik veçhelerini gösterir.<sup>2</sup> Direkt iletişimin stili birinin duygu, istek ve ihtiyaçlarını açık olarak ifade etmesini yani konuşanın ne dediği ve ne demek istediğini gösterir. Diğer taraftan indirekt stil 'konuşma pozisyonunda konuşanların istek, ihtiyaç ve hedefleri açısından onların gerçek niyetlerinin kamufle edildiği bir sözlü mesajı'<sup>3</sup> gösterir.

---

<sup>2</sup> Gudykunst & Ting-Toomey (1988), s. 100.

<sup>3</sup> Gudykunst & Ting-Toomey, s.100.



Arap iletişim stiline dair literatür, indirekt stilin onun belirli karakteristiklerinden birisi olduğunu ortaya koyar.<sup>4</sup> Arapça iletişim stiline dair araştırmalar, Hall<sup>5</sup>'in üst-alt bağlam kültürleri modelinden önemli derecede etkilenmiştir. Hall'e göre, üst bağlam iletişimi veya mesajı; birinin (vermek istediği mesajın) küçük bir bölümünü açıkça ifade edip aktarırken, bilginin çoğunu ya fiziki bağlamda ya da kendi içinde tutmasıdır.<sup>6</sup> Tersine alt bağlam iletişiminde ise bilginin çoğu açıkça kelimelere kodlanmıştır. Hall'in modeline göre, Arap kültürünün üst bağlam yani daha az direkt, buna karşılık Amerikan kültürünün alt bağlam yani daha direkt olduğu dikkate alınmalıdır. Kültürel modelleri ikiye bölmenin sonuçları oldukça basit olmasına rağmen Hall'in modeli kimi iletişim okulları tarafından kullanılmaya kısmen devam etmektedir, çünkü bu model iletişimdeki kompleks farklılıkları anlaşılabilir kılmakta ve ayrıca tecrübi araştırmalar da Hall'in bir çok tezini desteklemektedir.<sup>7</sup>

Hall'in görüşlerinden hareketle Cohen Mısır, İsrail ve Amerika arasındaki 30 yılı aşkın bir zaman diliminde devam eden siyasi müzakereler bağlamında Arapça iletişim stiline dair indirektliğini açıklar. O, Arap dilinin üst bağlam kültürünü yansıttığını ve onda zaman zaman söylenmeyenlerin söylenenlerden daha önemli olduğu görüşünü iddia eder.<sup>8</sup> Buna karşılık İngilizce, 'kelimelerin gerçeği temsil ettiği' alt bağlam kültürünü yansıtır.<sup>9</sup> Cohen'in vurguladığına göre, Arapça'da direktlik çok sevimli değildir, (bir isteği yerine getirmekten) "hayır" diyerek kaçınmakta büyük zorluk çekilebilir ve açıkça ret utandıracağından bunun sebep olacağı rahatsızlık dolambaçlı anlatım, kapalılık ve mecazi ifadeler yardımıyla

---

<sup>4</sup> Bu konuda bakınız: Cohen, 1987, 1990, Feghali, 1997; Gudykunst ve Ting-Toomey, 1998; Katriel, 1986; Zaharna, 1995.

<sup>5</sup> Hall, E.T. (1976) *Beyond culture*. New York: Doubleday.

<sup>6</sup> Hall, E.T. (1976) *Beyond culture*, s. 91.

<sup>7</sup> Bu konuda bakınız: Gudykunst, 1983; Gudykunst, Matsumoto, Ting-Toomey, Nishida, Kim, & Heyman, 1996; Gudykunst & Nishida, 1986. Cohen, 1987, 1990, Feghali, 1997; Gudykunst ve Ting-Toomey, 1998; Katriel, 1986; Zaharna, 1995.

<sup>8</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 42.

<sup>9</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 42.

hafifletilir.<sup>10</sup> Cohen, (Arapların) tersine Amerikalıların "söylenecek şeyi" açık olarak söylemek suretiyle dobra dobur iletişimi tercih ettiklerini ileri sürer.<sup>11</sup>

Katriel, etnografik bir çalışmada Arapça iletişim stilindeki indirektliği, İbranice'deki "*doğrudan hedefe yönelik konuşmayı*" vurgulayan ve İsrail Sabra kültürü tarafından kullanılan bir iletişim stili olan direktliği/Dugriliği ile karşılaştırır.<sup>12</sup> O aynı zamanda Dugri'yi Amerikan kültüründeki sert konuşma (üslubu) ile de karşılaştırır. Katriel'in açıklamasında sert konuşmacının niyeti şöyle formüle edilir: "Ne kastediyorsam onu söylerim. Aynı şeyi ikinci defa kastedersen onu ikinci defa söylerim ve süslü nesirlerle konuşmanın yerine böyle sert kurallı hitabın muhatabı gücendirip gücendirmeyeceğine aldırımam."<sup>13</sup> Katriel'e göre Arapça iletişim stili, Musayara kültürel değerleri üzerine bina edildiğinden tatlı konuşma (üslubu) olarak nitelendirilebilir. Musayara mecazi olarak, bir kibarlık göstergesi olmak üzere, diğer kişinin durum ve pozisyonuna kendisini uydurarak onunla birlikte hareket etme anlamında olup, aynı zamanda sosyal ilişkilerin ahengi ve kişiler arası davranışların sosyal düzenine yönelik endişelerini yansıtır.<sup>14</sup> Bu "ile hareket etme" fenomeni dilin indirekt stilini yansıtır ki, Katriel'in verdiği bilgiye göre bu "her Arabın kanında bulunmaktadır".<sup>15</sup> Katriel, İsrail Sabra (kültüründe) kişinin her halükarda düşüncesini ifade etmesine karşılık, alt statüden bir Arabın hiyerarşik düzende genellikle üst statüdekilere karşı müsayaralı davranışının gerekli olduğunu vurgulamak suretiyle Arapça'da statünün önemine dikkat çeker.<sup>16</sup>

Zaharna, farklı iletişim stillerinin teorik modelleri üzerine bina edilen (tezinde), Amerikan ve Arap iletişimindeki öncelikler konusunda, mesajın kültürel

---

<sup>10</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 43.

<sup>11</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 31.

<sup>12</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 10.

<sup>13</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 102.

<sup>14</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 111.

<sup>15</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 111.

<sup>16</sup> Cohen, 1987, 1990, s. 112.

çeşitlerini karşılaştırır.<sup>17</sup> Zaharna, Arap kültürünün bir indirektlik; sembolizm, kapalılık ve zımnilik stilini sergilerken Amerikan kültürünün bir önceliğinin direktlik; tamlık, berraklık ve açık iletişim stilini gösterdiği sonucuna varır. Feghali, Arapça iletişim modelleri üzerine olan çalışmasını yeniden gözden geçirmiş ve şu sonuca varmıştır. Arapça konuşanlar iletişimlerini indirekt olarak kurmaktadır, dolayısıyla onlar "arzulanan istek, ihtiyaç ve hedeflerini konuşma boyunca genellikle gizli tutmaktadırlar."<sup>18</sup>

Amerikan iletişim stili içerikli çalışmalarında Okabe -ki o, Japon ve Amerikalıları karşılaştıran bir çalışmada-, Amerikalıların açık kelimeleri kullanmaya yönelik eğilimlerinin onların iletişim stiline en önemli karakteristiği olduğu sonucuna varır.<sup>19</sup> Çocuklarda iletişim stiline gelişmesine dair bir çalışmada Johnson ve Johnson, Amerikalı çocukların doğru konuşma ve dürüst olmaya yönelik yetiştirildikleri noktaya dikkat çeker,<sup>20</sup> Miller de, Amerikalıların genellikle açık sözlü, direkt ve şeffaf olarak nitelendirildiklerini iddia eder.<sup>21</sup>

## 2. Çalışmanın Aklılığı:

Biz insanlar sosyalleşme (ya da kültürleşme) sürecinde özel bağlarla ilgili sosyal etkileşim norm ve kurallarını öğreniriz.<sup>22</sup> Bu bağlam-merkezli normlar bizim etkileşim davranışlarımızı ve diğerleriyle olan davranışsal etkileşim anlayışlarımızı düzenler. Onlar aynı zamanda Arapça ve İngilizce iletişim stiline niteliklerinde görüldüğü gibi gruptan gruba farklılaşır ve dillerde, kültürlerde görülen böyle farklılıkları göstermek için girişimler yapılır.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Zaharna, 1995.

<sup>18</sup> Feghali, 1997, s. 358.

<sup>19</sup> Okabe, 1983, s. 36.

<sup>20</sup> Johnson, 1975.

<sup>21</sup> Miller, 1994, s. 37.

<sup>22</sup> Ochs, 1986.

<sup>23</sup> Rose, 1996, s. 67.

Dil kullanımı konusundaki bazı genelleştirmeler geçerli olabilirken, dil kullanımının daha kapsamlı araştırmalara ihtiyacı vardır. Tecrübî olmayan modellerden (hareket edildiğinden) ve tecrübi verilerden çok sık kişisel tecrübe ve etkilerden alınan genelleştirmeyi temsil ettikleri için, Arapça ve Amerikan İngilizcesi özelindeki iletişim stillerine dair bu tür tanımlar problemlidir.<sup>24</sup> Ayrıca bu tür tanımlar statü, cinsiyet ve bağlam terimlerinde ifade edilen değişik topluluklar arasında var olan farklılıkları göz ardı ederek Arapça ve İngilizcenin dilbilimsel ve kültürel örneklerini kibarca homojen olarak sunar. İletişim stiliyle ilgili çapraz-kültürel örnek ve numuneler sistematik bir şekilde toplanan ve tahlil edilen, statü, cinsiyet ve bağlamın da hesaba katıldığı veri üzerine bina edilmelidir. Bu yazı böyle bir çalışmadır.

### **3. Retler:**

İletişim stilini deneme yollarından birisi de kısa ve karşılaştırılabilir söylev ünitelerini kullanmaktır. Konuşma eylemi bu maksat için kullanılmaktadır.<sup>25</sup> Konuşma eylemi terimi; küçük bir konuşma birimi<sup>26</sup> ya da iletişimin temel ve fonksiyonel bir birimi<sup>27</sup> olarak tarif edilebilir. Konuşma eyleminin örnekleri iltifatları kabul edip karşılık vermeyi, soru sormayı, özür dilemeyi, vedalaşmayı, (söze) girişi ve reddi (isteklerin yerine getirilemeyeceğini bildirmeyi) içerir. Retler daha çok indirekt strateji gerektirdiği için redde yönelik konuşma eylemleri karşılaştırma ünitesi olarak seçildi; zira retler (bir anlamda) yüze karşı tehdittir ve bizzat eylemin kendisinde birilerini gücendirme ihtimali söz konusudur.<sup>28</sup> Brown ve Levinson'a<sup>29</sup> göre yüze karşı ret eyleminde, iletimcinin açık amacı ile karşıdakini incitmemeye karşı amacı çatışma ortamına çekilir. Bir reddetme işinde bir birey başkası tarafından başlatılan bir arzı geri çevirir ya da kabul edilen

---

<sup>24</sup> Bkz. Hall, 1976.

<sup>25</sup> Bkz: Rose, 1992, 1996.

<sup>26</sup> Searle: 1969.

<sup>27</sup> Cohen, 1995.

<sup>28</sup> Bebee & Takahashi, 1989.

<sup>29</sup> 1978,1987

sözleşmeyi bozar ve bu arzı yapan kişiyi gücendirmeyi göze alır. Redde direktlik ne kadar fazlaysa kişiyi yüzüne karşı incitme de o kadar fazla olur. Bu risk sebebiyle genel olarak indirektlikte, reddeden kişinin, reddin ağırlığını hafifletmek için ihtiyaç duyabileceği "bazı dereceleri vardır".<sup>30</sup>

Retler üzerine çeşitli karşılaştırmalı araştırmalar yapılmıştır. Beebe, Takahashi, ve Uliss-Weltz<sup>31</sup> tarafından yapılan büyük bir araştırmada, bir konuşma tamamlama testi (DCT) kullanılarak ana dili Japonca olanlarla İngilizce olanların<sup>32</sup> verdiği retler karşılaştırıldı. Bir DCT genellikle, konuşma eylemi ve cevap vermeyi sağlayan bir bölümü açık, diğer bölüme de kapalı olan yazılı konuşma kalıplarından oluşur.<sup>33</sup> Beebe ve diğerlerinin çalışmalarındaki DCT pozisyonları üç rica, üç davet, üç arz ve üç tekliften oluşur.

Beebe ve diğerlerinin bulguları<sup>34</sup> cevaplar için seçilen ret stratejilerinde seçilen statün önemini açıkça gösterir. Amerikalılar üst-eşit-alt statüdeki kişilerin ricalarını redde genellikle indirekt iletişim formunu kullanırlar. Bunun tersine Japonlar, cevabın alt statüden birine hitap şeklinde olması durumunda daha direkt stratejiyi kullanmaya meyillidirler. Statü davetleri ret konusunda da önemli bir faktördür. Japonların, ricalarında olduğu gibi cevaplarında da alt statüden biri tarafından yapılan bir daveti redde direkt stratejiyi kullanmaları daha muhtemeldir. Bununla beraber Japonlar üst statüden bir kişinin davetini redde, alt statüdeki kişilere hitaplarına göre daha indirekt strateji kullanmak suretiyle oldukça kibar davranırlar. Diğer yandan Amerikalılar, bütün davetleri redde benzer indirekt

---

<sup>30</sup> Brown & Levinson, 1978, s.56.

<sup>31</sup> Beebe, Takahashi, & Uliss-Weltz, 1990.

<sup>32</sup> Beebe ve diğerleri tarafından yapılan çalışmanın (1990) ilk amacı, ana dili Japonca olanların yaptıkları redlerin Japoncadan İngilizce'ye çevirisinin miktarını araştırmaktır. Onlar çalışmalarında, İngilizce konuşan Japon katılımcılar da yer verdiler. Biz bu edebi çalışmaya bu grupları dahil etmedik. Çünkü biz dil çevirilerini incelemiyor sadece Arapça ve İngilizcenin redlerini karşılaştırıyoruz. Houck ve Gass tarafından 1995'de yapılan araştırmada çeviri, ana dili Japonca olanların yaptığı İngilizce redler analiz edilmek suretiyle incelenmiştir.

<sup>33</sup> Cohen, 1995,s.24.

<sup>34</sup> 1990.

stratejiyi kullanmışlardır. Eşit statüdekilere hitap ederken Amerikalılar reddi sık sık "teşekkür ederim" ile bitirmişlerdir.

Amerikan ve Japonların retleri ayrıca Saeki ve O'Keefe<sup>35</sup> tarafından bir deneysel dizayn kullanılarak çalışıldı. Katılımcılar, ücretli çalışmak için iş arayan bir kişiye (isteğini) reddetmek üzere ne denileceğini yazmak suretiyle bir senaryoya cevap verdiler. Üç bağımsız değişken; milliyet, adayın dost veya yabancı oluşu ile adayın kalifiye olup olmayışıdır. Bağımlı kriterler, düşünce birimlerine göre cevapları analiz ederek oluşturuldu. Amerikalılar ve Japonlar hem adayın kalitesiz olması durumunda daha seçici olmada, hem de literal ve direkt stratejiyi araştırmacıların öngörülerinden daha çok kullanma konusunda benzerdi.

Altı maddelik DCT, Liao ve Bresnahan tarafından Amerikan İngilizcesi ile Mandarin Çincesinin ret stratejilerini karşılaştırmak için kullanıldı. Onların incelemeleri ret yapma konusunda tamamen Amerikalıların Çinlilerden daha çok strateji yaptıklarını ortaya çıkartmıştır. Çinliler reddi, bir sebebin takip ettiği bir özürle ve bir indirekt stratejiyle başlamaya meyillidirler. Araştırmacılar bu kısalığı, ret uygunsuz bir etkileşim olduğu için onu acelece bitirme ilişkisine dayandırmaktadır. Her iki kültürün ret stratejileri konusundaki cevapları ricacıların statüsüne göre değişiktir.

Stevens yazılı bir DCT kullanarak Arapça ve İngilizce retleri çalıştı<sup>36</sup>. Bu DCT, sekizi rica, yedisi de teklif ve davet olmak üzere 15 pozisyondan oluştu. Onun Beebe ve arkadaşlarınınkine<sup>37</sup> benzeyen bulguları, retlerin artan stratejileri içerdiğini ve katılımcıların nadiren, tamamen reddettiklerini ortaya koymuştur. Onun analizleri hem Arapça hem İngilizce konuşanların; örneğin açıklamalar, eyleme geçirilmeyecek stratejiler, kısmî kabuller ve beyaz yalanlar gibi bir çok benzer strateji kullandıklarını gösterdi. Stevens'in araştırması Arapça ve İngilizce retleri karşılaştırma amaçlı yapılan ilk çalışma olduğu için değerlidir, ne var ki bu

---

<sup>35</sup> 1994.

<sup>36</sup> 1993

<sup>37</sup> 1990

çalışma ne statünün rolünü ne de ret yapmada indirektliğin derecesini araştırmaktadır. O aynı zamanda her bir strateji tipinin sıklığına da işaret etmemiştir.

Hüseyin, Arapçadaki konuşma eylemine dair büyük bir çalışmasında bir bölüm açarak Arapçadaki ret yapımını tartışıyor.<sup>38</sup> O, ana dili Arapça olanlar tarafından ret yapımında kullanılan bazı stratejilerin listesini verir ve indirekt retlerin eşit statüdeki tanındıklar ile eşit olmayan statüdeki yakın arkadaşlara karşı kullanıldığını iddia eder. Hüseyin'in araştırması, onun katılımcı gözlemi vasıtasıyla toplayıp örnekler üzerine bina ettiği, mizaç konusunda tanımlayıcı bir çalışmadır. Bununla birlikte onun örneklerinde bir sorun vardır. (Şöyle ki), o verilerin konuşulan ifadelerden olduğu için tabii bir şekilde teşekkür ettiği iddiasına rağmen kullanılan örneklerin çoğu modern Arapça standartlarına göre; günlük iletişimde kullanılmayan Arapçanın formal versiyonu ile yazılmıştır. Ürdün Arapçasındaki retlerine dair bir çalışmada<sup>39</sup> al-Issa, Ürdünlülerin Amerikalılara göre "üzgünüm" gibi üzüntü ifadelerini daha çok yer verdiklerini ve her iki grubun diğer stratejilerden daha çok açıklama ve sebepler kullandıklarını tespit etmiştir. al-Issa verisini elde etmek için yazılı bir DCT kullandı. Böylece Arapça retler konuşulmadan yazıldı. Çünkü, zaten yazıda kullanılan Arapça versiyonun konuşmada kullanılanlardan daha farklı olduğu tartışmalıdır.

Bu çalışmanın haberdar ettiği beş önemli model ortaya çıkmıştır. Birinci örnek statülerin ret yapımı konusunda bir kişinin direktlik kullanma miktarını etkilediğini ortaya çıkarmıştır.<sup>40</sup> İkinci örnek ise, Japon deneklerin<sup>41</sup> ret yapma konusunda araştırmacıların beklentisinin tersine Amerikan deneklerden daha çok direkt strateji kullandığını göstermiştir. (Üçüncüsü de), bu bulgu sürprizdi, çünkü kültürler arası literatür genellikle Japonları iletişim sisteminde indirektliği tercih eden kişiler

---

<sup>38</sup> 1995.

<sup>39</sup> 1998.

<sup>40</sup> Beebe ve diğ., 1990; Liao & Bresnahan, 1996.

<sup>41</sup> Beebe ve diğ., 1990; Saeki & O'Keefe, 1994.

olarak karakterize etmektedir.<sup>42</sup> (Dördüncüsüne gelince), önemli bir metodolojik model şudur ki, yukarıdakilerin birisi hariç, tamamında veri toplamanın sözlü olması beklenirken verilen durumlarda onların söyleyecekleri şeyler konusunda ne düşündüklerini yazmaları istenmek suretiyle yazılı veriler kullanılmıştır. Son olarak cinsiyet, ne ret stratejisinin kullanımını ne de mevcut her bir strateji tipinin sıklığını etkileme ihtimali bulunan bir faktör olarak tartışılmamıştır. Bu, hem cinsiyet hem de statüyü araştırarak, yazılı olanların yerine sözlü olanları ortaya koyarak ve her bir ret tipinin sıklığını belirterek yapılmış ilk çalışmadır.

#### **4. Mevcut Çalışma**

Bu çalışma Amerikalı ve Mısırlıların belli durumlarda ret yaparken nasıl inandıkları algısını araştırmıştır. Araştırma soruları şunlardır:

1. Onların anlayışına göre, ret yapma konusunda Mısırlılar ve Amerikalılar benzer strateji mi kullanırlar?
2. Onların anlayışına göre, Mısırlılar ve Amerikalılar reddin vurgusunu yumuşatmak için indirektliği kullanmada farklı mıdır?
3. Cevap anlayışlarına göre, statü ve cinsiyet ret yapmada indirektlikle ilgili anlamlı bir faktör müdür?

#### **4.1. Denekler**

Bu araştırmaya 55 denek katıldı: Onlardan 30'u Amerikada yaşayan ve İngilizce konuşan Amerikalılar, 25 ise Mısırdaki yaşayan ve Arapça konuşan Mısırlılar. Amerikalı denekler 24-40 yaş arasında olup yarısı erkek yarısı bayandı. Amerikalı deneklerin tamamı beyaz ve üniversite mezunu olup aslen çoğu Amerikanın diğer bölgelerinden olmalarına rağmen Atlanta ve Georgia'da yaşıyorlardı. 8'i lisansüstü öğrencisi, 16'sı bilgisayar mühendisi gibi işlerde çalışan, 6'sı da öğretmendi. Mısırlı denekler ise Kahire'de yaşayan 19-39 yaşları arasında olup 15'i erkek 10'u kadındı. 14'ü öğrenci, 3 tanesi özel üniversiteden mezun, 11'i devlet üniversitesindeydi. Diğerleri ise devlet üniversitesinden mezun olup 5'i

---

<sup>42</sup> Hall & Hall, 1987.



muhasebeci, 2'si yazar, 1'i öğretmen ve 1'i de sekreterdi. Röportajdan önce 2 araştırmacı ve diplomalı yardımcılardan olan röportaj yapanlar katılımcılara bir sosyal dilbilimi için kaset üzerine mülakat yapmak isteyip istemediklerini sordular. Eğer kabul ederlerse izin verdiklerine dair bir muvafakat formu imzalayacaklar.

#### 4.2. Veri Toplama Metodu

Wolfson ve diğerleri<sup>43</sup>, tabii olarak oluşan söz edimi veri çalışmalarının etnometodoloji kullanılarak araştırılması gerektiğini ileri sürdüler. Bununla beraber diğer araştırmacılar karşılaştırmalı kültür çalışması için etnografik veri koleksiyonun sınırlarını karşılaştırılabilirlik, statü ve cinsiyeti kontrol etme, araştırmacıların hafızasına bağlı not alma, araştırılan konuşma eyleminin sık kullanılmaması ve veri toplamının doğasındaki zaman harcama problemlerinden dolayı vurguladılar.<sup>44</sup> Diğer sınırlar konuşmacıların statü ve kültürel bekaundu hakkında bilgi yoksunluğunu<sup>45</sup> ile arkadaş, yakın akraba ve iş arkadaşlarının dilbilimsel ifadelerine karşı önyargılı verileri içine alır. Wolfson ve diğerleri tarafından teklif edilen metodoloji aynı zamanda etnografçılar tarafından kullanılan zengin ve çeşitli veri toplama araçları olmaksızın not defterlerine yazılabilen ifadelere güvendiğinden "indirgenmiş" olarak kritize edilmiştir.<sup>46</sup>

Bu çalışmada Beebe ve arkadaşları tarafından kullanılan<sup>47</sup> DCT'nin değişik bir versiyonu veri toplamak için kullanılmıştı. Biz bu DCT'yi kullanmayı tercih ettik; çünkü, 1. Karşılaştırmalı kültür çalışmalarında, durumların sabitliği karşılaştırılabilirliği artırır.<sup>48</sup> 2. Durumlar geliştirilmiş ve rehber edinilmiştir. 3. Bizim sonuçlar diğer araştırmacılarınkı ile daha kolay karşılaştırılabilir. Bununla birlikte biz metotta önemsiz değişiklikler yaptık. İlk olarak, durumları ve cevapları

---

<sup>43</sup> Wolfson 1981,1983; Hymes, 1962, Wolfson Marmor & Jones, 1989.

<sup>44</sup> Cohen, 1996.

<sup>45</sup> Kasper & Dahl, 1991.

<sup>46</sup> Boyle, 2000, s.28.

<sup>47</sup> 1990.

<sup>48</sup> Blum-Kulka ve diğ., 1989.

yazıdan okuyan denekler yerine bir mülakatçı her durumu deneklere yüksek sesle okuyup, onlardan teybe kaydedilmek üzere sözlü cevap vermesini istemiştir. Konuşmaya bağlı çıkarımlar ve verilen retler kullanıldı; çünkü, onlar gerçek hayattaki iletişime rol yapmak için yazılan daha yakındır. Açıktır ki, konuşulan çıkarım ve cevapların kullanımını destekleyen unsurlar Beebe ve Cummings tarafından sağlandı.<sup>49</sup> Onlar yazılı anket cevapları ile konuşmadan oluşan telefon verisinden çıkartılan iki metodu karşılaştırdılar. Onlar deneklerin yazdıklarından dört kat fazla konuştuklarını tespit ettiler. Ayrıca sözlü cevaplar Arapça konuşanlara daha uygundur. (Çünkü) Arapçanın yazım için temel olan fusha versiyonu konuşma için temel olan ammicce versiyonuna göre iki kat daha parlaktır (belagatlıdır). Onların cevaplarında yazmak için cevap vermelerini istemek gerçek dışı olmalıdır. Çünkü onlar gerçek hayatta kullanmadıkları formal cevaplar üretebilirler.

İkinci olarak, DCT'deki durumların biri Mısırlı araştırmacıların teklifleriyle hafifçe değiştirilmiştir. DCT'nin orijinal versiyonun birinci maddesinde, bir işçi maaşında artış istiyor. Mısırdaki işçilerin ücretlerinin artırılmasını istemesi yaygın olmadığından bu madde değiştirildi. Bu çalışmada işçi, söz konusu maddenin yerine hafta sonu izin istemektedir.

12 durumdan oluşan ret talebi maddeleri; üç rica, üç davet, üç arz ve üç tekliften oluşmaktadır. Her durum tipi üst, alt ve eşit statüden birer kişiye birer reddi içermektedir (bütün maddeler için ek A'ya bak). Ricalar ders notlarını ödünç bir şeyi kibarca talep etme olarak tanımlanmıştır; ricacılar karşı tarafın teveccühünü ister (ders notlarını ödünç almayı istemek gibi). Davetler de rica tipleridir (bir kişinin akşam yemeğine gelmesini istemek gibi); bununla beraber, davetçi muhatabın teveccüh göstermesini istemek yerine genellikle saygılı ve nazik olmasını ister. Arzlar ise fertlerin bir şeyi isteyip istemediklerini sormayı gösterir (bir parça kek gibi). Teklifler insanların dikkate almalarını öneren fikirlerdir (sınıfta daha az ders yapılması gibi).

---

<sup>49</sup> 1995.

Maddelerden çıkarımda Arapça ve İngilizce versiyonlar arasında eşitliği sağlamak için Arapça versiyonunda Barnlund ve Araki'nin<sup>50</sup> çeviri metotları takip edildi. Önce İngilizce versiyon anadili Arapça olan araştırmacılar tarafından Arapçaya çevrildi. İkinci olarak Arapça versiyon Arapça ve İngilizceye diğer iki kişi tarafından akıcı bir üslupla aktarıldı. Son olarak Arapça versiyon profesyonel bir mütercim tarafından yeniden İngilizceye çevrildi. Mevcut farklılıklara mütercim, Mısırlı araştırmacı ve her iki dili konuşan diğer bir kişi arasındaki tartışmalar sırasında karar verildi.

Tamamlanan röportajlardan sonra teypler yazıya döküldü. Amerikan İngilizcesiyle olan teyp kayıtları İngilizceye, Mısır Arapçasıyla olan kayıtlar da Arapçaya döküldü. Arapça dökümler aynı zamanda İngilizceye de çevrildi ancak, Arapça retlerin ilk analizleri İngilizce çevirilere değil Arapça dökümler üzerine bina edildi. 30 Amerikan röportajında Amerika İngilizcesiyle 358 ret elde edildi (iki röportajda da 11 ret görüldü). 25 Mısır röportajında Mısır Arapçasıyla 300 ret elde edildi.

## 5. Veri Analizi

Araştırmacılar stratejileri belli bir düzene koymak için öncelikle teleffuzları düşünce birimlerine göre taksim ettiler.<sup>51</sup> Bu üniteler aynı stratejiler olarak gösterilmekte ve genellikle bağımsız bir tek cümlecikten oluşmaktadır. Örneğin ABD retleri aşağıda gelen şu dört stratejiye bölünmüştü.

- i. Şu anda bizim sizin gerçekten doğru olmanıza ihtiyacımız var,
- ii. Biz bu ara iyi işçilerimizi kaybettik.
- iii. Bu yüzden bizi terk edemezsin.
- iiii. Üzgünüm. (AF1)<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> 1985.

<sup>51</sup> Chafe, 1980.

<sup>52</sup> Telaffuzun önündeki A Amerikalıları, E ise Mısırlıları gösterir. F bayan, M ise erkek konuşmacıları gösterir. Rakam ise belli röportajları gösterir.

Mısırlıların verileri; Arapça dökümler için stratejideki retler irablanarak kullanıldı. Retlerin formüllere göre bölmek aynı zamanda araştırmacıları analitik açıdan dürüstlüğe götürür; çünkü her veri hesap edilir. Miles ve Huberman'ın iddiasına göre, araştırmacının önyargı ihtimalini test için keyfiyetli veriler kemiyeti gerekli kılar.

Araştırmacılar stratejideki retleri irablarken verilere aşinalık kazandılar. Onlar Beebe ve diğerlerindeki tartışmalı stratejilere benzer görünen stratejileri gözlemlədiler.<sup>53</sup> Verinin gerçekte bu çalışmadan yapılip yapılmadığını belirlemek için Beebe ve diğerleri tarafından kullanılan tasnif sistemini karşılaştı, (çünkü) araştırmacılar veriyi bir ön analizle Beebe ve diğerleri tarafından geliştirilen sistemi kullanarak tasnif ettiler. Bu ön analizin bir sonucu olarak tasnif sistemi bu veriye uygun olması için hafifçe değıştirildi. Beebe ve diğerleri tarafından kullanılıp da bizim verimizde bulunmayan kategoriler dikkate alınmamıştır. İngilizce veri daha sonra eğitimli ana dili İngilizce olan diplomalı iki araştırma asistanı tarafından kodlanmıştı. Arapça veri de biri araştırmacı diğeri ise diplomalı araştırma asistanı olmak üzere ana dili Arapça olan iki kişi tarafından kodlandı. Kodçular bağımsız çalıştılar ve bütün retleri stratejilerin tamamını kodladılar. Kodçular arası güvenilirlik İngilizce veri için % 89, Arapça veri için de % 85'ti. Tartışmalı maddelerde ise kodçular kodlamayı ana hatlarıyla yeniden gözden geçirip, bir konsensüse varıncaya kadar yeniden kodladılar. Mademki biz iki grubu karşılaştırıyorduk "analiz ünitelerinin üst üste gelmemesi gereklidir"<sup>54</sup>; diğeri bir ifadeyle her bir analiz ünitesi sadece bir kategoriye aittir. Üstelik kategoriler geniş kapsamlıydı (örneğin, bütün veriler kategorilerden birinde temsil edildi). Her kodlanan stratejinin bir bileşigi ilerideki Tablo 1'de gösterildi.

Tamamlanan ilk kodlamadan sonra veri her reddin direktlik ya da indirektliğine göre analiz edildi. Bir indirekt ret, reddin darbesini hafifletebilen bir stratejiyi içeren olarak tanımlandı. Beebe ve diğerlerinde (bak tablo 1)

---

<sup>53</sup> 1990.

<sup>54</sup> Ryan & Bernard, 2000, s. 780.

direkt/indirekt kategorileri kullanarak araştırmacılarından ikisi bağımsız olarak stratejileri kodladılar. Kodçular arası güvenilirlik % 92 idi. Anlaşmazlıklar için üçüncü kodcuya danışıldı ve böylece güvenilirlik % 100 oldu.

Direktlik/indirektlik üzerinde ülke, cinsiyet ve statünün etkisi varyans analizleriyle (ANOVA) incelendi. Her bir cevabın direktlik puanları hesap edildi. Eğer bir ret bir ya da birden çok direkt strateji içermişse 1 puan işaretlendi, aksi taktirde 0 (sıfır) puan verildi. Her statü durumundaki toplam puanlar en fazla 4'le hesaplandı (örneğin üst ((ya da eşit yahutta alt)) statülere ait 4 ret durumunun tamamı bir direkt strateji olarak kaydedildi) ve en az 0 (sıfır) verildi (örneğin özel bir statü düzeyi için ret durumlarından hiç birisi direkt strateji olarak kaydedilmedi). Böylece, her bir denek birisi üst, birisi eşit diğeri de alt statü durumu olmak üzere üç direktlik puanına sahip olmuştur.

## 6. Retler

Retler strateji kullanımının sıklığı ve ülke, cinsiyet ve statü ile ilişkili olan direktliliğine göre analiz edildi.

### 6.1. Kullanılan stratejilerin sıklığı

Kodlanan verileri analiz ederken biz her bir durum için Amerikan İngilizcesi ve Mısır Arapçası konuşan bu grup tarafından kullanılan strateji gruplarını belirledik. Houck ve Gass<sup>55</sup> tarafından dikkat çekildiğine göre, 'her şeyden önce çünkü onlar, genellikle hem uzun süreli müzakereyi hem de karşılıklı manevrayı içerdiğinden'<sup>56</sup> retler kompleks konuşma eylemleridir. Bu komplekslik her bir reddeki strateji rakamları ile gösterildi. Strateji puanları ortalaması Amerikan verisinde 1 ile 19 aralığında 5.4 iken Mısırlılarınkinde 1 ile 11 aralığında 3.2 idi.

Tablo 1

---

<sup>55</sup> 1995.

<sup>56</sup> s. 49.

Ret stratejilerinin tasnifi<sup>57</sup>

---

I. Direkt

A. Performative (örneğin, "reddediyorum")

B. Nonperformative durum

1. "Hayır"

2. Olumsuz irade (örneğin, "yapamam", "onları sana veremeyeceğim.")

II. İndirect

Üzgün olma durumu (örneğin, "Çok üzgünüm.")

Gerekçe (örneğin, "Başka planlarım var", "Gece geç vakitlere kadar çalışıyor olacağım")

Alternatif durum ("örneğin, bugün yarım gün çalışırsan öğleden sonra sana izin vereceğim.")

Gelecek ya da geçmiş zamanla ilgili şart durumu (örneğin, "Oo, şayet e-mailimi daha önce kontrol etmiş olsaydım, diğer planları yapmamış olacaktım.")

İleride kabul edeceğine söz verme (örneğin, "onu daha sonra yapacağım", "onu başka bir gün yapalım".)

Prensip durumu (örneğin, "diyet hevesine inanmıyorum.")

Rica/ricacıyı eleştirme (örneğin, "sen ne olduğunu zannediyorsun?")

Ertellemek (örneğin, "o konuda düşünmem gerekir?")

Olumlu görüş/his ve kabul durumu (örneğin, "isterdim...")

Empati durumu (örneğin, "ben takdir ederken...")

Muhatabın sıkıntısını bertaraf etme (örneğin, "bu tamam; endişe etme.")

---

<sup>57</sup> Beebe ve diğerleri tarafından kullanılan tasnif şemasının(1990) değişik bir versiyonudur. Bu çalışma için geliştirilmiş olan veride kullanılan stratejiler Beebe ve diğerlerinin tasnif şemasında yer almamıştı.

Minnettarlık (örneğin, "teşekkürler".)

Kaçamak cevap (örneğin, "oh, emin değilim.")

---

Amerikan ve Mısırlı denekler tarafından kullanılan stratejilerin sıklığını karşılaştırmak için her strateji tipi rakamı hesaplandı. Tablo 2 ve 18'deki kategorilerde de gösterildiği gibi Amerikan ve Mısır retlerinin her ikisinde kullanılan stratejilerin yaklaşık % 94'ü hesaplandı. Amerikan retlerinde kullanılan 1605 strateji vardı. Stratejilerin büyük çoğunluğunun, ret için bir sebep ya da bir özür kullanılarak yapıldığı tespit edildi. Sebepler, kullanılan toplam strateji rakamlarının 498 ya da % 31 olarak hesaplandı. "Yapamam" gibi olumsuz irade ikinci dereceden daha popüler stratejiydi ve 204 kere kullanıldı (bu da) stratejilerin % 13 olarak hesaplandı. "Hayır" diyerek olumsuzluk ve minnettarlık ifadesi şeklinde kodlanan stratejiler toplamın % 7'si olarak hesaplandı.

Mısırlıların retlerinde kullanılan 963 strateji vardı. Mısırlıların kullandığı en yaygın strateji cevapları Amerikalılar tarafından kullanılanlara benziyordu. Sebepler 408 kere kullanılmış en yaygın stratejiydi ya da stratejilerin % 42 'si sebep olarak kodlanmıştı. Olumsuz irade de 141 kere kullanılan en yaygın ikinci stratejiydi bu da stratejilerin % 15 'i idi. Olumsuz "hayır"lı stratejiler 58 kere kullanılmış retlerin % 6'sı idi.

Mısırlı ve Amerikalılar tarafından kullanılan yaygın ret stratejilerini göstermek için cevaplar ve örnekler hazırlandı. İlk olarak cevap üst statüden bir kişinin bir ricasını rettir: Bir patron bir işçisinden işinde bir ya da iki saat fazladan çalışmasını istemektedir. Bir Mısırlı bayan cevap veriyor.

Tablo 2

Amerikan ve Mısırlıların retlerinin her bir kategorisinde stratejilerin sıklığı

---

Kodlama kategorileri	Amerikalılar (=1605)	Mısırlılar (=963)
----------------------	----------------------	-------------------

---

Olumlu	23 (01%)	10 (01%)
"Hayır" ile olumsuz	109 (07%)	58 (06%)
Olumsuz irade	204 (13%)	141 (15%)
Üzüntü durumu	95 (06%)	73 (08%)
Neden	498 (31%)	408 (42%)
Alternatif durum	104 (06%)	63 (07%)
Gelecek/geçmiş zamanla ilgili şart durumu	21 (01%)	12 (01%)
Gelecek/geçmişe ait söz verme durumu	15 (01%)	18 (02%)
Prensip durumu	44 (03%)	23 (02%)
Ricacıyı eleştirme	06 (00%)	15 (02%)
Sıkıntıyı bertaraf etme	80 (05%)	27 (03%)
Ricayı tekrarlama	15 (01%)	04 (0.5%)
Ertelemek	34 (02%)	21 (02%)
Kaçamak cevap	56 (04%)	04 (0.5%)
Olumlu görüş/his durumu	82 (05%)	12 (01%)
Empati durumu		19 (01%)
Minnetarlık	111 (07%)	14 (01%)
Diğer	89 (06%)	58 (06%)
Toplam	1605 (100%)	963 (100%)

---

*ana laazim arawwaH dilwa'ti* (neden)

("Şimdi ayrılmalıyım")

*lakin mümkün aagi bukra S-SubH wa-khallaS illi ana 'ayzaa* (alternatif durum)

("ancak yapmam gereken şeyi bitirmem için yarın erken gelebilirim")



*lakin dilwa'ti mish Ha'dar* (olumsuz irade)

("fakat şimdi yapamam) (EF4)

Aynı durumda bir Amerikalı erkek açıklama yapar

Gerçekten isterdim (dilek)

Fakat ailevi problemler ağır basıyor (sebep)

Gerçekten eve gitmeliyim (sebep)

Başka bir zaman yapabilir miyiz? (alternatif durum)

Onu yarın sabah erken veya akşam yapmaktan mutlu olurum. (alternatif durum) (AM 24)

Diğer bir durumda, bir Mısırlı bayan eşit statüdeki biri tarafından yapılan akşam yemeği davetini şöyle diyerek reddeder:

*La'* (olumsuz)

("Hayır" )

*ma'lishsh*<sup>58</sup>

*khalliha yum taani* (alternatif durum)

(Onu başka bir gün yap.)

*s-sabt g-gayy, ana mashguula khaaliS* (sebep)

(Önümüzdeki cumartesi ben çok meşgulüm.) (EF 16)

Bir Mısırlı erkeğe eşit statüdeki biri tarafından bir parça kek teklif edildiğinde şöyle diyerek reddeder:

*La'* (olumsuz)

("Hayır")

*bi-SaraaHa ana 'andi HumuuDa* (sebep)

(Açıkçası biraz hazım problemim var.)

---

<sup>58</sup> Ma'lishsh'in bir çok anlamı vardır. Bunlardan bazıları; "üzgünüm", "ne yapabilirsin" ve "boş ver".

*mish Ha'dar aakul keek* (olumsuz irade)

"Kek yiyemeyeceğim.)

*ma'lishsh* (EM 13)

Bir Amerikalı erkek şöyle diyerek eşit statüdeki birinden kek almayı reddeder:

Hayır, (olumsuz durum)

Teşekkür ederim. (minnettarlık ifadesi)

Diyet yapıyorum. (sebep) (AM 9)

Minnettarlık ifadelerinde Amerikalıların retlerinden farklı olan Mısırlıların retleri sadece 14 kere kullanılmıştır, ya da 1%'e karşılık gelir. Aşağıdaki retler, Amerikalılar tarafından kullanılıp Mısırlılar tarafından kullanılmayan cevapları gösteriyor. Bu durumda bir patron işçilerine küçük bir kasabaya taşınmayı istemeleri durumunda maaş artması ve terfi teklif ediyor. Amerikan retlerinin çoğu işin başında veya sonunda bir minnettarlık ifadesi içerdi. Aşağıda bir örnek verilmiştir.

Evet demeyi ne kadar çok isterdim, (olumlu görüş durumunda)

profesyonel ve kesin elemanların çoğu düşünebilir, (sebep)

Ben tamamen yapamam. (olumsuz irade)

Teklifiniz için teşekkürler. (minnettarlık) (AM 5)

Bu durumda (maaş artması ve terfi teklifinde) hiçbir Mısırlının cevabı minnettarlık ifadesi belirtmez. Mısırlıların cevapları aynı zamanda Amerikalıların cevaplarından farklıdır, çünkü onların çoğu ifadeleri başlarken retleri hafifletmedi. Onların retlerinin çoğu olumsuz irade ya da olumsuz ifadelerle başladı. Ret konusunda tipik bir örnek aşağıda verilmiştir.

*ma'darsh aruuH* (olumsuz irade)

("gidemem")

*a'ud hinaak li-waHdi* (sebep)

- ("tek başıma burada beklerim")  
(*hiyya*) *bi'iida giddan 'an ahli* (sebep)  
("Orası aileme çok uzak.")  
*kamaan, haazim aakhud baali min mumti* (sebep)  
("Ayrıca, anneme bakmam gerekiyor")  
*wa ma'darsh asaafir l-masaafa di kullaha* (sebep)  
("bütün bu mesafeyi gidemem")  
*wa-'ud li-waHdi fi l-wagh l-'ibli* (sebep)  
("Yukarı Mısırda tek başıma yaşarım.") (EF 2)

## 6.2. Katılımcıların ülke, cinsiyet ve statüleri açısından direktlik

Bütün ret tipleri birlikte gruplandırılınca ANOVA, ülke ya da cinsiyetin direktlik üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını gösterdi. Bununla beraber katılımcıların üst, alt ve eşitlik gibi statüleriyle ilgili veri analizleri ülkenin asıl önemli etkisini tamamen ortaya koydu. Alt statüden katılımcılar için ülkenin ( $F=5.984$ ,  $df$  1, 51,  $p=0.042$ ) değerinde, ülkeler ve cinsiyetler arası etkileşimin de ( $F=4.33$ ,  $df$  1, 51,  $p=0.042$ ) değerinde önemli bir etkisi vardı. Yüksek statüden katılımcılarla ilgili bulgular benzerdi ancak oldukça yüksek istatistiksel önemleri yoktu (ülke için  $F=3.739$ ,  $df$  1, 51,  $p=0.059$ , cinsiyet için  $F=3.939$ ,  $df$  1, 51,  $p=0.053$ ). Eşit statüdeki katılımcılar için herhangi bir fark bulunmadı. Böylece, grup aracılığıyla yapılan inceleme, bu veri grubunda erkeklerin davranışında farklılıklar bulunduğunu göstermektedir. Mısırlı erkekler röportajcıların üst ve alt statüdeki her iki seviyeden sorularına ret yaparken hem Amerikalı erkeklerden hem de her iki ülkenin bayanlarından direkt stratejiyi kullanmaya daha yatkındı. Bu çalışmada Amerikalı ve Mısırlı bayanların her üç statü durumunda da yaklaşık olarak aynı boyutta direkt stratejiyi kullanmaya meyilli oldukları ortaya çıktı.

## 7. Tartışma

Bu çalışma Mısır Arapçası ile Amerikan İngilizcesi iletişim stiline bir yönüyle ilgili yani direktlikle ilgili, benzerlik ve farklılıklarını araştırdı. Bu çalışma için seçilen durumlar ret yapmak için cevaplar istedi. İlk araştırma sorusu, ret yaparken Mısırlılarla Amerikalıların benzer stratejiyi kullanıp kullanmadıklarını sorar. Stevens'in çalışmasıyla<sup>59</sup> tutarlı olması için her iki grup ret yaparken benzer stratejileri istihdam etmiştir ve (onların) çoğu eşit derecede sıklıkta kullanıldı. Örneğin, her iki gruptaki tekrar eden stratejiler sebep üretmeyi, olumsuz irade ifadesi kullanmayı, olumsuz cevap vermeyi ve alternatif ifadeyi içerdi. Her şeye rağmen gruplar benzer stratejileri kullandılar ve Amerikan retleri Mısırlılarınkinden daha uzundu. Bu bulgu oldukça sürprizdi, çünkü tekrar ve ayrıntı genellikle Arapça hitabın bir özelliği olarak düşünülüyordu.<sup>60</sup> Mısır Arapçasının iltifatlarına dair bir çalışmada<sup>61</sup>, Arapça iltifatlar Amerikan iltifatlarından daha uzun değildi, ancak tekrar yaygın bir karakteristikti. örneğin, *eeh l-Halaawa di! Eeh sh-shiyaaka di!* (Bütün bunlar ne güzel! Hepsi ne de şık!). Arapçada ret yapmada kullanılan dil ile yine Arapçada noktayı vurgulayan iltifat yapmadaki kullanılan dil arasında bu zıtlık, hem iletişim stilini hem de özel konuşma eylemi durumlarına göre dil kullanımını gözden geçirmenin önemine ilgi duymayı daha öne çekti.

İki nolu araştırma sorusu retlerin etkisini hafiflemek için kullanılan indirektliğin miktarını gösteriyor. Arap kültürünün, bir indirekt iletişim stilini tercih edici olarak nitelendirilmesine ve Amerikanın direkt iletişimi tercih edici olarak karakterize edilmesine rağmen<sup>62</sup> bu araştırmanın bulguları, bütünüyle Mısırdaki kullanılan ret stratejilerine dair direktlik ve indirektliğin sıklığı ile Amerikadakinin yaklaşık olarak aynı olduğunu göstermektedir. Arapça iletişim stiline dair edebiyatla bu çalışmanın bulguları arasındaki bu farklılık, küçük

---

<sup>59</sup> 1993.

<sup>60</sup> Almany & Alwan, 1982; Nydell, 1997; Shouby, 1951; Suleiman, 1973.

<sup>61</sup> Nelson, el Bakary & al Batal, 1993, 1995.

<sup>62</sup> Cohen, 1987, 1990; Feghali, 1997; Johnson & Johnson, 1975; Katriel, 1986; Okabe, 1983; Zaharna 1995.

konuşma ünitelerini hatta konuşma eylemini araştırmanın önemini yeniden ortaya çıkarır. O aynı zamanda bir dilin ya da kültürün iletişim stili hakkında durum, cinsiyet, yaş ve statüye aldırılmaksızın sözgelimi direktliğe karşı indirektlik gibi tek taraflı kullanılmışçasına genelleştirme yapmanın tehlikesini de gösterir.

İndirekt stratejinin kullanımına ilişkin statünün rolü üç nolu araştırma sorusunda yazıldı. Katriel<sup>63</sup> Arapça konuşanlar arasında alt statü pozisyonundaki bir kişinin üst statüdeki bir kişiye hitap ederken sıkça indirekt iletişim stili kullandığını ileri sürer. Bu çalışmanın bulguları Katriel'i desteklememektedir. Tam tersine Mısırlı erkekler, ister üst isterse alt statüdekilere bireysel ret yaparken, direktliği Amerikalılardan daha çok kullanmaktadırlar. Bununla beraber bulgular üst ve alt statüdeki kişilerin ricalarının reddinde Amerikalıların sık sık indirekt stratejiyi kullandıklarını bulan Beebe ve diğerlerinininki ile tutarlıdır.

En azından bu çalışmanın metodolojisine dair üç uyarının öne çıkartılmasına ihtiyaç vardır. Katılımcılar ret durumlarıyla ilgili olarak DCT'ye sözlü cevap vermelerine rağmen, hala neye inandıkları ve belli bir durumda ne söyleyeceklerine dair yönlendirilmiş cevaplar vermektedirler. Bir başka metodolojik kaygı durumların düzeniyle ilgilidir. İlk durum statüsüne verdikleri cevap şekillerinin, takip eden durumlara karşı verdikleri cevap şekillerini etkilemiş olması mümkündür. Bununla birlikte, hazırlanan soruların sırası üzerine kurulan cevaplar üzerinde bazı küçük etkilerin olması ihtimaline rağmen, her iki grubun dilleri arasındaki sıra tutarlıydı. Aynı zamanda biz, tek bir veri toplama vasıtasının Mısır ve Amerikan ret stratejilerini ve içerdiği direktlik/indirektlik miktarını tamamen kavramak için yeterli olmadığını kabul ediyoruz. Rose ve Ono'nun vurguladığı<sup>64</sup> gibi "biz bir veri kaynağının konuşma eylemi kullanımı hakkında tamamen yeterli anlayışı sağlamasını beklememeliyiz".<sup>65</sup> Üçüncü metodolojik

---

<sup>63</sup> 1986.

<sup>64</sup> 1995.

<sup>65</sup> s. 207.

uyarı deneklerle ilgilidir. Her iki grup da öğrenci ve meslek sahiplerini içermesine rağmen Mısırlı grup Amerikalılardan daha çok öğrenci bulundurmaktadır.

Başka bir kaygı da genelleştirilebilirlikle ilgilidir. Bu çalışmanın sonuçları diğer Arapça konuşan ülkelere ya da hatta göreceli olarak, Mısırlı Arapça konuşan genç kentlilerden (elde edilen sonuçlar) daha yaşlı nesle genelleştirilemez. Mamafih bütün bu endişelere rağmen, Arapça konuşanların yüze karşı tehdit durumlarında indirekt stratejiyi çokça kullandıkları inancını sorgulamak önemlidir. Arapça konuşanlar "samimiyet tehlikesine karşı şiddetin etkisini hafifletmek için dolambaçlı, kapalı ve mecazlı ifadeleri"<sup>66</sup> zorunlu bir şekilde kullanmadıkları gibi indirekt iletişim stili "bütün Arap insanının kanında mevcut"<sup>67</sup> değildir. Arapçada iletişim stilinin indirektliğinin evrenselliğini kabul etmedeki tehlike, çapraz kültürü yanlış anlamaya bir çok yönden elverişlidir. Örneğin, Arapların dolaylı anlatım kullanımlarını öğrenen Arap olmayanlar, Arapların redde ya da diğer yüze karşı tehdit zamanlarında direkt stratejiyi kullanmaları durumunda, aslında, onların yetiştirildikleri norm ve kurallara uygun olan davranışlarını nezaketsiz, kaba ya da küstah olarak algılayabilirler.

### **7.1 Gelecek Araştırma**

IJIR'ın özel sayısında Landis ve Wasilewski<sup>68</sup> kültürler arası iletişim alanındaki 22 yıllık araştırmalarını ortaya koymuşlar ve geçmiş araştırmalar hakkında bilgi veren ve "ileriki yıllardaki araştırmalarda da yer alabilecek olan" 18 konuya dikkat çekmişlerdir.<sup>69</sup> Kapsayıcı konulardan birisinde onlar, iletişim stiline dair araştırmaya ilgiyi arttırıyor. Sosyal bilimlerde araştırmaya yönelik bir tartışma bağlamında sık sık "insanları küçük kutulara"<sup>70</sup> koyarak sorarlar "Nasıl olur da sosyal bilimcilerin bu sosyal şartların etkilerini,... gerçekliği vs. kavraması

---

<sup>66</sup> Cohen, 1987, s. 43.

<sup>67</sup> Katriel, 1986. s. 111.

<sup>68</sup> 1990.

<sup>69</sup> s. 544.

<sup>70</sup> s. 539.

bu kadar uzun süre aldı." <sup>71</sup> İletişim stiline dair araştırmaların çoğu insanları, direkt ve indirekt iletişim stili ya da itinalı ve kısa iletişim stili gibi küçük kutulara koyma olarak karakterize edilebilir.

İletişim stilini daha iyi anlamak için ihtiyaç duyulan şey, etkileşimlerden haberdar eden soysal şartların bilgisidir. Sosyal şartların örnekleri yer/bağlam, statüler, cinsiyet, yaş, röportajcıların ilgililiği ve bir olayı kapsayan sosyal şartlardır. Bir çok araştırma metodolojisi budunları yönetme, konuşma analizi, rollerin kaydı ve konuşma eylemi durumlarına cevaplar gibi kriterlerle karşılaşır. İlave olarak, bizzat dilin kendisi onu anadili olarak konuşanlar tarafından kayıt ve analiz edilmelidir. Diğer bir ifadeyle bu koleksiyon ve Arapça veri analizleriyle Arapça konuşan araştırmacılar meşgul olmalıdır.

Niçin Arapça iletişim stili çalışması? Çünkü Feghali <sup>72</sup> Arapça kültürel-iletişim modellerini araştırma "kısaca temellendirilmiş ve anekdotlar tarihlendirilmiş" ve "bölgedeki bütün insanlara müracaat edilmiş olduğuna" <sup>73</sup> dikkat çeker. Ayrıca kültürler arası yayımlanmış çalışmaların yaklaşık % 75'ini Amerika, İsrail ve Japonlar araştırmıştır. <sup>74</sup> O yüzden Arapça iletişimine dair çalışmanın bir sebebi de onun çok az bilinmesidir. Arapça iletişim stiline dair az sayıdaki çalışmalardan bir çoğu Arapça konuşan bütün ülkeleri bir arada ele alır <sup>75</sup>. Arapça iletişimini çalışmanın başka bir sebebi de arap dünyasının dışındakilerin çokları tarafından arap dünyasının yanlış anlaşılmasıyla ilişkilidir. <sup>76</sup> Arapçayı süslü, itinalı, tekrar ve indirekt <sup>77</sup> olarak karakterize eden ilk çalışmaların bina edilmesi nedeniyle gelecek çalışmalar özel ortamlarda bu karakteristikler denenmelidir. Örneğin Yukarı Mısır'dan olan köylüler hangi durumlarda itinalı konuşmaya başvururlar? İtinalı

---

<sup>71</sup> s. 539.

<sup>72</sup> 1997.

<sup>73</sup> s. 369.

<sup>74</sup> Landis & Wasilewski, 1999.

<sup>75</sup> Örneğin Shouby, 1951.

<sup>76</sup> Örneğin Cohen, 1987.

<sup>77</sup> Örneğin Suleiman, 1973; Zaharna, 1995.

konuşma etkenleri nelerdir? Erkekler ve kadınlar itinaı farklı mı yaparlar? Öyleyse nasıl? İtina halkta mı yoksa özel konuşmalarda mı daha çok kullanılmaktadır?

Mısırlıların ve Amerikalıların yüz yüze iletişimde kullanılan direktlik düzeyi konusundaki farklılıkları sabittir. Geçmişte özellikle kültürler arası iletişim alanı gelişirken iletişim stilindeki kültürel farklılıkların kalıplarını tanımlamak, "diğerlerinin" mesajlarını olabildiğince tam ve doğru olarak yorumlamak için önemliydi. Diğer bir ifadeyle, iletişim stili farklılıklarını bilmeksizin bir Amerikalı Amerikan kültürel arka planına sahip bir Mısırlının mesajını çok iyi yorumlayabilir, bunun tersi de geçerlidir. Kültürel grupların iletişim modelleri hakkındaki genelleştirmeler kültürler arası iletişim alanında yararlı bir amaçta kullanılmasına rağmen hiçbir karakterize etme her bağlamda her hangi bir grup tarafından kullanılan iletişim modellerini yeterli olarak tanımlayamaz. Aslında, son on yılda, böyle genelleştirmeler artan bir boyutta indirgeme ya da temellendirme olarak tahlil edilmiştir. Araştırma, bazı durumlarda Amerikan İngilizcesi konuşanlara göre indirekt kullanıma daha meyilli olan Arapça konuşanları gözlemlemek için delil sağlarken, bu çalışma direkt/indirekt iletişim stili boyutlarının karmaşık olduğunu ve özel durumlara dair iletişim stillerinin araştırılmasına ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir.

### **Teşekkür**

Raghda Kamal el-din Kasem, Neveen Hassan Saleh ve Gehane Ahmed el-Sharkawy'e Mısırdaki veri toplamayı kolaylaştıran yardımları için, Charlotte Curry, Michelle Mikacevich, Berenice R. Aguayo ve Mohammed Awida'ya kodlama ve veri analizindeki yardımlarından dolayı, Arapça konuşanların direkt/indirekt iletim stilini araştırmayı teklif eden Judith Martin'e son olarak da bu el yazmasının ilk versiyonu üzerindeki değerli yorumlarından dolayı Andrew Cohen'e teşekkürlerimizi sunarız.

İlave A. Retsel Durumlar: Değiştirilmiş konuşma tamamlama testi (Teybe sözlü verilen cevaplar)



Sizin bir kitap dükkanınız var. En iyi işçilerinizden biri sizinle özel olarak konuşmak istiyor. İşçi diyor ki, "biliyorum ki hafta sonu bu dükkan çok meşgul olacak, fakat o zaman annemin doğum günü ve biz büyük bir aile olarak beraber olmayı planladık. Bu hafta sonu izinli olmak istiyorum." (Rica: bu ricayı alt statüden biri yapmaktadır.)

Üniversitede üçüncü yılındasın. Bütün derslerde hazır bulunuyor ve gerçekten güzel not tutuyorsun. Sınıf arkadaşın sık sık dersleri kaçırmakta ve senden ders notlarını istemektedir. Bu vesileyle sınıf arkadaşın der ki, "Olamaz! Yarın sınavımız var ancak geçen haftadan beri not almadım. Bunu senden istediğim için özür dilerim ama, notlarını bir daha ödünç verebilir misin?" (Rica: Eşit statüler arasında).

Siz bir basımevinin başkanıyorsunuz. Kağıt satan bir şirketten bir satıcı sizi pahalı bir akşam yemeğine davet ediyor. Satıcı size diyor ki, "birkaç keredir benim şirketin ürünlerini satın almanı görüşmek için bir araya geliyoruz. Şayet sözleşme metnini düzenlemek için (pahalı bir lokanta) da misafirim olsaydın mutlu olurum. (Davet: Bu daveti alt statüden biri yapıyor.)

Siz çok büyük bir firmanın yüksek bir idarecisisiniz. Bir gün patron sizi odasına çağırıp şöyle diyor, "Gelecek Pazar karım ve ben bir küçük parti vereceğiz. Biliyorum önemli bir şey değil ama, ben bütün yüksek idarecilerimin eşleriyle birlikte orada olmasını ümit ediyorum. Ne diyorsun? (Davet: Bu daveti yüksek statüden biri yapıyor.)

Bir arkadaşının evinde TV izliyorsun. Arkadaşın sana hafif bir şeyler ikram ediyor. Sen bunu, kilo aldığını ve yeni elbiselerinin içinde kendini rahat hissetmediğini söyleyerek reddediyorsun. Arkadaşın sana diyor ki, "Hey, sana söylediğim bu yeni diyet niye denemiyorsun?" (Teklif: Eşit statüde).

Sen koltuğunda patronunun senden hakkında bilgi istediği dosyayı/report bulmaya çalışıyorsun. Sen masanın üzerindeki karışıklıklar arasında onu ararken patronun geliyor ve şöyle diyor, "Bilirsin belki çalışmalı ve kendini daha düzenli hale getirmelisin. Her zaman bizzat kendim bana bazı şeyleri hatırlatması için

küçük notlar yazarım. Belki sana bir tecrübe verebilir. (Teklif: Bu teklifi üst statüden biri yapıyor).

Eve varıyor ve temizlikçi hanımın (her şeyi) altüst etmiş olduğunun farkına varıyorsunuz. O size doğru telaşlı bir şekilde gelerek diyor ki, "Aman Tanrım, çok üzgünüm! Korkunç bir kaza yaptım. Temizlik yaparken masalara çarptım ve senin çini vazon düştü ve kırıldı. Bu konuda kendimi çok kötü hissediyorum. (Arz: Bu arzı alt statüden biri yapıyor).

Bir üniversitede öğretmensin. Şu anda tam dönem ortasındasınız ve öğrencilerinizden biri sizinle konuşmak istiyor. Öğrenci şöyle diyor, "Oo! Özür dilerim. Bazı arkadaşlar son zamanlarda dersten sonra konuşuyorlardı ve (bundan da) bir nevi hissediyoruz ki, siz sınıfta dersi çok yapıyorsunuz. Siz bize daha çok pratik imkanı ya da sınıfta çalışma fırsatı verseniz. (Teklif: Bu teklifi alt statüden biri yapıyor).

Öğle yemeği için arkadaşının evindesin. Arkadaşın şöyle diyor, "Bir parça daha keke ne dersin?" (Arz: Bu arzı eşit statüden biri yapıyor).

Bir arkadaş seni akşam yemeğine çağırıyor. Ancak sen gerçekten bu arkadaşının nişanlısı ile kalamazsın. Arkadaşın şöyle diyor, "Cumartesi akşam yemeğine gelmeye ne dersin? Biz küçük bir akşam yemeği partisi vereceğiz. (Davet: eşit statüde).

Şu anda zaman zaman bir reklam ajansında çalışmaktasın. Patron sana terfi ve terfi teklif eder ancak bu bir taşınma gerektiriyor. Sen gitmek istemiyorsun. Bugün, patron seni ofisine çağırıyor ve şöyle diyor, "Sana (küçük bir kasaba)daki yeni ofisimizde idarecilik makamı teklif etmek isterim. Orası büyük bir kasabadır – uçakla buraya sadece 3 saat-. Ve bu makamla iyi bir ilerleme kaydedeceksin". (Arz: Bu arzı üst statüden biri yapıyor).

Sen patronunla bir toplantı için ofistesin. Gün bitmeye yaklaşıyor ve sen de ayrılmak istiyorsun. Fakat patronun diyor ki, "Sizce mahzuru yoksa bu gece fazladan bir veya iki saat fazladan çalışmanızı istiyorum böylece bu işi bitirebiliriz". (Rica: Bu ricayı üst statüden biri yapıyor).

### **KAYNAKLAR:**

Al-Issa, A. (1998). *Sociopragmatic transfer in the performance of refusals by Jordanian EFL learners: Evidence and motivating factors*. Unpublished Doctoral Dissertation. Indiana University of Pennsylvania, Indiana, PA.

Almany, A., & Alwan, A. (1982). *Communicating with Arabs*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Barnlund, D., & Araki, S. (1985). Intercultural encounters: The management of compliments by Japanese and Americans. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 16, 9-26.

Beebe, L.M., & Cummings, M.C. (1995). Natural speech act data versus written questionnaire data: how data collection method affects speech act performance. In S. Gass, & J. Neu (Eds.), *Speech acts across cultures: Challenges to communication in a second language* (pp. 65-86). New York: Mouton de Gruyter.

Beebe, L.M., & Takahashi, T. (1989). Sociolinguistic variation in face-threatening speech acts. In M. R. Eisenstein (Ed.), *The dynamic interlanguage: Empirical studies in second language acquisition* (pp. 199-218). New York: Plenum Press.

Beebe, L.M., & Takahashi, T., & Uliss-Weltz, R. (1990). Pragmatic transfer in ESL refusals. In R. Scarcella, E. Anderson, & S. Krashen (Eds.), *Developing communicative competence in a second language* (pp. 55-73). New York: Newbury House.

Blum-Kulka, S., House, J., & Kasper, G., (1989). Investigating cross-cultural pragmatics: An introductory overview. In S. Blum-Kulka, J. House, & G. Kasper (Eds.), *Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies* (pp. 1-34). Norwood, NJ: Ablex.

Boyle, R. (2000). 'You've worked with Elizabeth Taylor!': Phatic functions and implicit compliments. *Applied Linguistics*, 21, 26-46.

Brown, P., & Levinson, S. C. (1978). Universal in language usage: Politeness phenomena. In E. N. Goody (Ed.), *Questions and politeness* (pp. 56-324). Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some universals of language use*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chafe, W. (1980). The deployment of consciousness in the production of a narrative. In W. Chafe (Ed.), *The pear stories: Cognitive, cultural and linguistic aspects of narrative production* (pp. 9-50). Norwood, NJ: Ablex.

Cohen, A. (1995). Investigating the production of speech acts. In S. Gass, & J. Neu (Eds.), *Speech acts across cultures: Challenges to communication a second language* (pp. 21-43). New York : Mouton de Gruyter.

Cohen, A. (1996). Speech acts. In S. McKay & N. Hornberger (Eds.), *Sociolinguistics and language teaching* (pp. 383-420). New York: Cambridge University Press.

Cohen, R. (1987). Problems in intercultural communication in Egyptian-American diplomatic relations. *International Journal of Intercultural Relations*, 11, 29-47.

Cohen, R. (1990). *Culture and conflict in Egyptian-Israeli relations: A dialogue of the deaf*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Feghali, E. (1997). Arab culture communication patterns. *International Journal of Intercultural Relations*, 21, 345-378.

Gudykunst, W. B. (1983). Uncertainty reduction and predictability of behavior in low and high context cultures. *Communication Quarterly*, 31, 49-55.

Gudykunst, W. B., Matsumoto, Y., Ting-Toomey, S., Nishida, T., Kim, K., & Heyman, S. (1996). The influence of cultural individualism-collectivism, self construals, and individual-values on communication styles across cultures. *Human Communication Research*, 22, 510-543.

Gudykunst, W. B., & Nishida, T. (1986). Attitudinal confidence in high and low-context cultures. *Human Communication*, 12, 525-549.

Gudykunst, W. B., & Ting-Toomey, S. (1998). *Culture and interpersonal communication*. Newbury Park, CA: Sage.

Hall, E. T. (1976). *Beyond culture*. New York: Doubleday.

Hall, E. T., & Hall, M. R. (1987). *Hidden differences: Doing business with the Japanese*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

Houck, N., & Gass, S. M. (1995). Non-native refusals: A methodological perspective. In S. Gass, & J. Neu (Eds.), *Speech acts across cultures: Challenges to communication in a second language* (pp. 45-63). New York: Mouton de Gruyter.

Hussein, A. A. (1995). The sociolinguistic patterns of native Arabic speakers: Implications for teaching Arabic as a foreign language. *Applied Language Learning*, 6, 65-87.

Hymes, D. (1962). The ethnography of speaking. In T. Gladwin, & W. C. Sturdevant (Eds.), *Anthropology and human behavior* (pp. 15-33). Washington, DC: Anthropological Society of Washington.

Johnson, C. & Johnson, F. (1975). *Interaction rules and ethnicity*. *Social Forces*, 54, 452-466.

Kasper, G., & Dahl, M. (1991). Research methods in interlanguage pragmatics. *Studies in second language acquisition*, 13, 215-247.

Katriel, T. (1986). *Talking straight: Dugri speech in Israeli Sabra culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landis, D., & Wasilewski (1999). Reflections on 22 years of the International Journal of Intercultural Relations and 23 years in other areas of Intercultural Practice. *International Journal of Intercultural Relations*. 23, 535-574.

Liao, C., & Bresnahan, M. I. (1996). A comparative pragmatic study on American English and Mandarin refusal strategies. *Language Sciences*, 18, 703-727.

Miles, M., & Huberman, A. (1994). *Qualitative data analysis* (2<sup>nd</sup> ed.) Thousand Oaks, CA: Sage.

Miller, L. (1994). Japanese and American indirectness. *Journal of Asian Pacific Communication*, 5, 37-55.

Nelson, G. L., El Bakary, W., & Al Batal, M. (1993). Egyptian and American compliments: *A cross-cultural study*. *International Journal of Intercultural Relations*, 17, 293-313.

Nelson, G. L., El Bakary, W., & Al Batal, M. (1995). Egyptian and American compliments: Focus on second language learners. In S. Gass & J. Neu (Eds.) *Speech acts across cultures: Challenges to communication in a second language* (pp.109-127). New York: Mouton de Gruyter.

Nydell, M. K. (1997). *Understanding arabs*. Yarmouth, ME: Intercultural Press.

Ochs, e. (1986). Introduction. In B. Schieffelin, & E. Ochs (Eds.) *Language socialization across cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, K. R. (1992). Method and scope in cross-cultural speech act research: *A contrastive study of requests in Japanese and English*. Unpublished Doctoral Dissertation. University of Illinois, Urbana, Champaign. USA.

Rose, K. R. (1996). American English, Japanese, and directness: More than stereotypes. *JALT Journal*, 18, 67-80.

Rose, K. R., & Ono, R. (1995). Eliciting speech act data in Japanese: The effect of questionnaire type. *Language Learning*, 45, 191-223.

Ryan, G. W., & Bernard, H. R. (2000). Data management and analysis methods. In N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.) *Handbook of qualitative research* 2<sup>nd</sup> ed. (pp.769-802). Thousand Oaks, CA: Sage.

Saeki, M., & O'Keefe, B. (1994). Refusals and rejections: Designing messages to serve multiple goals. *Human Communication Research*, 21, 67-102.

Searle, J. (1969). *Speech acts*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Shouby, E. (1951). The influence of the Arabic language on the psychology of the Arabs. *Middle East Journal*, 5, 284-302.

Stevens, P. (1993). The pragmatics of 'No!': Some strategies in English and Arabic. *Ideal*, 6, 87-112.

Suleiman, M. W. (1973). The Arabs and the West: Communication gap. In M. H. Posser (Ed.), *Intercommunication among nations and people* (pp. 278-303). New York: Harper & Row.

Wolfson, N., (1981). Compliments in cross-cultural perspective. *TESOL Quarterly*, 15, 117-124.

Wolfson, N., (1983). An empirically based analysis of complimenting in American English. In N. Wolfson. & E. Judd (Eds.), *Sociolinguistics and language acquisition* (pp. 82-95). Rowley, MA: Newbury House.

Wolfson, N., (1981). N. Marmor, R. & Jones, S. (1989). Problems in the comparison of speech acts across cultures. In: S. Blum-Kulka, J. House, & Gabrielle Kasper (Eds.), *Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies* (pp. 174-196). Norwood, NJ: Ablex.

Zaharna, R. S. (1995). Understanding cultural preferences of Arab communication patterns. *Public Relations Review*, 21, 241-255.

