

2019/1
Cilt/Volume: X
Sayı/Issue: 22
e-ISSN 2667-6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal Of Divinity Faculty





e-ISSN 2667-6575

Bu dergi ULAKBİM TR-DİZİN, EBSCO Host: Academic Search Ultimate, ASOS, İSAM ve SOBIAD Sosyal Bilimler Atf Dizini tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Editör / Editor in Chief

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Harun TAKCI

Arş. Gör. Talip DEMİR

Arş. Gör. Hamdullah ERCİK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer DURLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Doç. Dr. David Pestroiu (University of Bucharest)

Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Dr. Hafız Abdul QADEER (University of the Punjab)

Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Ahmet GÜL (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Emin CENGİZ (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Kasım ERTAŞ (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Muammer ARANGÜL (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Ruhullah ÖZ (Şırnak Üniversitesi)

Redaksiyon / Redaction

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Tasarım / Design

Düzey Ajans 0212 417 92 92

Yayın Tarihi / Publishing Date

15 Haziran 2019 / 15 June 2019

Yönetim Yeri / Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 216 40 08

e-posta: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi [Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilmez 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır. / *Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published only in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish, English and Arabic. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the [Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License](#).*

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdollah ALMOUSA (Şırnak Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Şırnak Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun YILDIZ (Samsun On dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyit AVCI (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU (Ankara Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Article

- 5-22 | **Mevlânâ Halid el-Bağdâdi'ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kâmil**
Irshad and Murshid al-Kamil According to Mawlana Khalid al-Baghdadi
Abdulcebbar Kavak
- 23-41 | **John Bishop'ın İlimli İmancılığı ve Risk Olarak İman**
John Bishop's Modest Fideism and Faith as Venture
Abdulkadir Tanış
- 42-57 | **حكم المشتبهات بين أمس واليوم**
The Judgment of Similarities Between Yesterday and Today in the Provisions of Islam
Adnan Algül, Wasim Armanazi
- 58-78 | **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları**
Democratic Attitudes of Religious Education Teachers
Ali Baltacı, Yusuf Aydın
- 79-108 | **İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Mubahlığa Delalet Etme Yolları**
The Ways of Expression/Indication of Religious Texts (Nass) to Mubah (Legal Freedom) in Theory of Islamic Provisions
İbrahim Yılmaz
- 109-133 | **İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri**
The Place of Fiqh from the Perspective of Islamic Economic Thought Development
Mehmet Salih Kumaş, Gülizar Artuç
- 134-162 | **Gazzâli'ye Göre Niyet Eğitiminin Mahiyeti**
Nature of Intention Education According to al-Ghazzâlî
Muhammed Muhdi Gündüz
- 163-180 | **Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği ve Türkiye'de Kullanılan Muadilinin Analizi**
The Content of the Daily Worship Books of Catholic Church and Analysis of the Equivalent Used in Turkey
Musa Osman Karatosun
- 181-196 | **Dinî Referanslarda Ailenin Sorumluluğu Bağlamında Çocuğun Dinî Eğitimine Dair Bazı İlkeler**
The Principles of Children's Education in the Qur'an and Sunnah
Mustafa Çoban

- 197-216 | **Geçmişten Günümüze Azerbaycan Alban Udi Halkının Hristiyanlık Serüveni**
From the Past to the Present the Christian Adventure of the People of Azerbaijan Alban Udi
Nizami Afandiyev
- 217-231 | **Âlem Ezeli Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme**
Is the World Eternal? Duns Scotus on the Eternity of the World
Özcan Akdağ
- 232-249 | **Fahreddin er-Razi'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül**
The Seven Premises That Fakhr al-Din al-Râzî Constructed Upon His Own God Thought
Ruhullah Öz
- 250-269 | **Kuran'da İstihdâm Sanatı**
Art of Istikhdâm in the Quran
Sabğatullah Tayfur
- 270-285 | **Arap Dilinde İ'âl Kuralları ve Uygulamalı Örnekleri**
Arabic Verb Inflection (İ'âl) Rules and Practical Examples
Selman Yeşil
- 286-309 | **دراسة وتدریس الحديث النبوي في تركيا - المشكلات والحلول (دراسة وصفية تحليلية)**
Teaching and Learning Prophetic Hadith in Turkey (Descriptive and Analytical Study)
Thamer Hatamleh
- 310-333 | **Sahihayn ve Siret-i İbn Hişâm'daki Siyer Rivâyetlerinin Yöntem Bakımından Mukayesesi**
Comparison of Siyar Narratives in Sahihain and Sirat Ibn Hishâm in Terms of Methodology
Üzeyir Durmuş
- 334-362 | **Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye'nin Hayatı, Kadere Dair Risâlesi ve Kaderle İlgili Görüşleri**
Hasan Bin Muhammad al-Hanafiyya's Life, Pamphlet About Destiny and Opinions About Destiny
Yasin Ulutaş
- 363-380 | **Nahivde İstishâb Yöntemi Örneğinde Aslın Dışına Çıkılan Durumlar**
The Situations Digressed from the Origin (Aşl) in the Context of Presumption of Continuity (Istishâb) Handled in the Nahw
Yunus İnanç

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

- 381-386 | **Mardin Arapça Diyalekti, yazar Mehmet Şayır**
Review of Mardin Arapça Diyalekti, by Mehmet Şayır
Değerlendiren/Reviewed by Emin Cengiz



Mevlânâ Halid el-Bağdâdî'ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kâmil
Irshad and Murshid al-Kamil According to Mawlana Khalid al-Baghdadi

Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Associate Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Sufism
Ağrı, Turkey
akavak@agri.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 5-22

Atıf / Cite as: Kavak, Abdulcebbar. "Mevlânâ Halid el-Bağdâdî'ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kâmil [Irshad and Murshid al-Kamil According to Mawlana Khalid al-Baghdadi]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 5-22. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.528058>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdi, Nakşibendiyye tarikatının on dokuzuncu yüzyılda Ortadoğudaki en aktif temsilcisi kabul edilir. Tasavvufi anlayışı ve uygulamalarıyla İslam toplumunda bir heyecan ve dinamizm meydana getirmiştir. Yetiştirdiği halifeleri Irak başta olmak üzere pek çok ülkede ilim, tasavvuf, siyaset ve toplumsal alanlarda aktif rol almıştır. Bu makalemizin konusu onun başarısındaki temel unsurlardan biri olan irşad anlayışı ve mürşid-i kâmile yüklediği anlamdır. Ona göre irşad, şeriat ve tarikat merhalelerinin ikisini de kapsayan bir faaliyettir. İrşad'ın başarısı, müridin sahip olduğu sağlam itikat ve düzenli ibadetin, ahlak ve maneviyatla taçlandırılmasına bağlıdır. Ayrıca irşadın muhatabı yeryüzünde yaşayan bütün insanlar olup belli bir kitle ve bölgeyle sınırlı değildir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdi'nin mürşid-i kâmil'in vasıfları ve ona yüklediği sorumluluk da geleneksel tasavvufi anlayışın sınırlarını aşan bir özelliğe sahiptir. Ona göre mürşid-i kâmilin sadece tasavvuf alanında uzmanlaşması yeterli olmayıp ilim ve tasavvufu mezceden zülcenaheyn bir kişiliğe sahip olmalıdır. Mürşid-i kâmil, Kur'an ve Sünnete bağlılık hususunda tavizsiz, bidat ve aşırılıklara karşı mücadele eden, toplumsal hadiselerle karşı duyarlı ve önder bir kişiliğe sahip olmalıdır. Bu makalede ele alacağımız irşad ve mürşid-i kâmil konusu ile Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin toplumsal alandaki etkilerinin ve önemli hadiselerle neden öncülük ettikleri hususunun anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdi, Hâlidilik, İrşad, Mürşid-i Kâmil.

Abstract

Mawlana Khalid al-Baghdadi is considered the most active representative of the Naqshbandi tariqa in the nineteenth century in the Middle East. He has created a sense of excitement and dynamism in İslamic society with his mystical understanding and practices. The caliphs they trained had an active role in science, mysticism, politics and social fields in many countries, especially Iraq. The subject of this article is one of the basic elements in his success, his understanding of the irshad and the meaning he has attributed to the murshid. According to him, irshad is an activity that it covers both sharia and tariqa. The success of irshad depends on firm belief and the regular worship of the murid with morality and spirituality.

In addition, the interlocutor is all people living on earth and is not limited to a specific mass and region. The qualities of Mawlana Khalid al-Baghdadi and the responsibility of him as well as the responsibility he has put him have a feature that transcends the boundaries of the traditional sufi understanding. According to him, Murshid al-Kamil's specialization only in the field of mysticism, not enough. Must have a personality zülcenaheyn that combines science and mysticism. Murshid al-Kamil should be a sensitive and leader person against the Qoran and Sunnah. The aim of this article is to contribute to the understanding of the successes of Mawlana Khalid and his caliphs in the social field and the pioneering of important events.

Keywords: Sufism, Mawlana Khalid al-Baghdadi, Khâlidiyya, Irshad, Murshid al-Kamil.

GİRİŞ

Nakşibendiyye tarikatı, İslam dünyasının genelinde yayılma imkânı bulan büyük tasavvufi ekollerden biridir. Bu tarikatın tarihi gelişim sürecini etkileyen ve damgasını vuran üç dönemden bahsedilir. Bunlar Nakşibendiyye, Müceddidiyye ve Hâliidiyye olarak adlandırılan dönemlerdir.

14. yüzyıldan itibaren tarikatın başta ismi olmak üzere bazı temel konularda yapısal değişime uğradığı müşahede edilir. Nakşibendiyye olarak adlandırılan bu dönemin mimarı Buharalı Şeyh Muhammed Nakşibend'dir (ö. 791/1389). Daha çok Şah-ı Nakşibend olarak tanınan Muhammed Bahâüddin'in tarikatın uygulamaları içinde yaptığı en köklü değişim zikir alanında gerçekleşmiştir. O, cehr-i zikir yerine daha önce Abdülhâlik Gücdüvânî (ö. 575/1179) döneminde başlayan hafî zikir uygulamasını tarikatın kuralı haline getirmiştir.¹

17. yüzyıla gelindiğinde Nakşibendiyye tarikatının tasavvufi faaliyetlerin yanında, siyasi ve toplumsal alanlarda önceki dönemlere göre daha farklı ve dinamik bir faaliyet içine girdiği görülür. Bu dönemin öncü şahsiyeti İmam-ı Rabbânî olarak bilinen Şeyh Ahmed Sirhindî'dir (ö. 1034/1624). İmam-ı Rabbânî'ye, Hint alt kıtasındaki başarılı mücadelesinden dolayı Hicrî ikinci bin yılda İslam kültür ve medeniyetini ihya eden kişi anlamında *Müceddid-i Elf-i Sâni* unvanı verilmiştir.² Onun döneminde tarikat mensupları siyasi ve toplumsal alandaki etkinliklerini artırmışlardır.

19. yüzyıla gelindiğinde ise bu defa Asya'nın batısında Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki geniş topraklarda, Müceddidiyye çizgisini daha da geliştirerek devam ettiren bir hareket doğmuştur. Hâliidiyye adını alan bu tasavvufi hare-

1 Hüseyin b. Ali el-Kâşifi, *Reşehâtu aynı'l-hayât fi menâkibi meşâyihit-tarikati'n-Nakşibendiyye ve âdâbihi-mi'n-nebeviyye ve esrârihimî'r-Rabbâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2008), 93; Hamit Algar, *Nakşibendilik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 126-127.

2 Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidî Hareket*, (Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2008), 43.

ketin kurucusu ise Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'dir. (ö. 1242/1827). Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Batılı ülkelerin Osmanlı Devleti'ni yıkmak ve İslam coğrafyasını parçalamak için yaptıkları planları uygulamaya başladıkları bir dönemde, ilmi, tasavvufî, siyasi ve toplumsal alanlarda etkili olan dinamik, aksiyoner bir hareket oluşturmayı başarmıştır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, elli yıldan az olan kısa ömrüne ilim, tasavvuf, siyaset ve toplumsal alanlarda takdir edilen ciddi ve köklü bazı faaliyetleri sığdırmıştır. Geride Hâlidî tasavvuf geleneğini sürdürecektir yüzden fazla halife bırakmıştır. Onun bu başarısında dinî, siyasi ve toplumsal pek çok amilden bahsedilebilir. Fakat en önemli sebeplerden biri olan irşad metodu ve mürşid-i kâmil anlayışı bu makalemizin konusunu teşkil etmektedir.

1. MEVLÂNÂ HALİD el-BAĞDADÎ ve TASAVVUF ANLAYIŞI

İslam tarihi boyunca ilim ve tasavvuf alanlarında bilgi, eser ve fikirleriyle İslam kültür ve medeniyetine katkı sağlayan çok sayıda ilim erbabı ve gönül erinden bahsedilebilir. Fakat bunlar içinde hem ilim hem de tasavvufî kimlikleri kendinde mezceden, dinamik ve karizmatik şahsiyetlerin sayısı sınırlıdır. Bu makalede irşad ve mürşid-i kâmil hakkındaki görüşlerini irdeleyeceğimiz Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, adına nispet edilen Hâlidîlik ile on dokuzuncu yüzyıl İslam toplumunda aktif rol oynamış Nakşibendî-Müceddidî şeyhidir.

1.1. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Irak'ın Şehrezûr bölgesinde bulunan Câf aşiretine³ mensup bir ailenin çocuğu olarak 1193/1779 yılında Karadağ kasabasında dünyaya gelmiştir.⁴ Karadağ'daki medreselerde sarf, nahiv ve Şafîî fihhına ait bazı eserleri okuyan Mevlânâ Hâlid,⁵daha sonra Şehrezûr bölgesindeki diğer medreselerde ilim tahsiline devam etmiştir. Irak'ta son medrese tahsili gördüğü Bağdat şehriden sonra İran'ın Senendec şehrine gitmiştir.⁶

Şeyh Abdullah Hırpânî (ö. 1254/1838), Molla İbrahim Biyarî (ö. 1250/1834), Şeyh Celalüddin Hurmalî (ö. 1231/1816) ve Seyyid Abdülkerim Berzencî (ö. 1213/1798), Mollazâde Abdürrahim ez-Ziyarî, Sibgatullah Mavrânî (ö. 1220/1805), Şeyh Muhammed Kasîm Senendecî (ö. 1234/1818) hocalarından bazılarıdır.⁷

3 Câf aşireti Irak ve İran sınırında yaşayan kalabalık Kürt aşiretlerinden biridir. Bk. Abbas Azzâvî, *Aşâiru'l-İrak*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hadârât,), 1: 244.

4 Osman b. Sind en-Necdî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid*, (Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1310), 27; İbrahim Fasîh Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid fi menâkıbi-Şeyh Hâlid*, (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1292), 27.

5 Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, (Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2011), 1: 9.

6 Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 39; Abdülkerim Müderris, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-din*, (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983), 185.

7 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 70-87.

Medrese tahsilinin ardından bir süre tedrisatla uğraşan Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, daha sonra pek çok akranı gibi tasavvufa yönelmiştir. Fakat onun tasavvufa yönelmesi sadece bir tarikattan el alıp irşad postuna oturma isteği değildir. İslam toplumunun yaşadığı buhran ve sıkıntılara ciddi ve köklü bir çare bulma düşüncesidir.

“İrak, Suriye ve Anadolu’daki tarikatların dinamizmini kaybetmiş sıradan kurumlar haline geldiğini gören Mevlânâ Hâlid itikaden sağlam, sünnet-i seniyyeye ittiba hususunda tavizsiz, Müslümanları kucaklayabilen bir hareketin inşası adına arayış içinde olmuş ve sonunda Hindistan’da pek çok âlimi kendine celbetmeyi başaran Şah Abdullah Dihlevî’nin mensup olduğu Müceddidiyye’nin, aradığı müspet hareket olduğu kanaatine varmıştır.”⁸

Bu amaçla gittiği Hindistan’dan beş tarikattan icazetli olarak memleketine dönen Mevlânâ Hâlid, Ortadoğu’da Nakşibendî-Müceddidiliğin aktif mensuplarından biri olarak geniş ve dinamik bir tasavvufî hareketin temellerini atmıştır. Çok yoğun faaliyetlerin sığdırıldığı kısa ve bereketli bir ömür yaşayan Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, 1242/1827 Cuma günü Şam’da Hakkın rahmetine kavuşmuştur.⁹

1.2. Tasavvuf Anlayışı

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî’nin ilmî ve tasavvufî hayatı ile eserleri incelendiğinde, onun tasavvuf anlayışı olarak daha çok Muhasibî, Cüneyd-i Bağdadî ve Abdülkerim Kuşeyrî çizgisine yakın dururken, tasavvuf felsefesi hakkındaki bazı görüşleriyle de Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi takip ettiği görülür. İslam dünyasında yaygın tarikatlar içinde ise tercihi Nakşibendiyye tarikatı olmuştur. Bu nedenle onun tasavvuf anlayışı Nakşibendiyye tarikatının tarihi süreci içinde şekillenen genel usul ve prensiplerle beraber iki aktif dönemin özelliklerini taşımaktadır. Vahdet-i vücud konusu dâhil tasavvuf felsefesiyle ilgili konularda Nakşibendiyye-Ahrariyye çizgisini takip eden Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, siyasi ve toplumsal hadiselerdeki tavrıyla Nakşibendiyye-Müceddidiyye çizgisinde yürümeyi tercih etmiştir.

Şeriat tarikat dengesine son derece önem vermiş ve şeriatın birincil yönüne dikkat çekmiştir. O şeriatı ağaca, tarikatı ise o ağacın dallarına benzetmiştir.¹⁰ Ona göre şeriat temeli üzerine bina edilmeyen tarikat anlayışı zındıklıktır.¹¹

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, ruh ve beden birlikteliğinde olduğu gibi manevi ve zahirî eğitimde de birlikteliğin önemine vurgu yapmıştır. Medrese ve tekkele-

8 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 101.

9 Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye fi hakâiki ecillâi’n-Nakşibendiyye*, (Erbil: Matbaatu Ârâs, 2009), 330.

10 Muhammed Es’ad Sahib, *Buğyetü’l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, (Dimaşk: Matbaatu’t-Terakkî, 1334), 161.

11 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1:189.

rin aynı çatı altında hizmet vermeleri için bizzat kendisi öncülük yapmıştır. Süleymaniye, Bağdat ve Şam'daki faaliyetler bu birliktelik temelinde yürütülmüştür. Tasavvufî eğitimin, insanın dış görünüşünün değil iç dünyasının düzeltilmesi ile mümkün olacağına kani olduğundan, kılık kıyafet hususunda diğer tarikat mensupları gibi ayrı bir tarz benimsemek yerine, ilmiye sınıfının geleneksel giyim tarzı olan cübbe ve sarığı tercih etmiştir.

Tasavvufî eğitimin mutlaka medrese tahsili görmüş ilim ehli insanlar tarafından verilmesini istemiştir. Bu nedenle medrese tahsili görmemiş kişilerin halife olarak atanmasına ve tarikatın neşriyle görevlendirilmelerine izin vermemiştir. Raks ve sema gibi uygulamalara sıcak bakmayan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdi,¹² Hatm-i hâcegân'ı sade bir şekilde icra etmiştir.

Mevlânâ Hâlid, kurucusu olduğu Hâlidiliği merkezîyetçi bir tasavvufî örgütlenme modeliyle düzenlemiştir.¹³ Bu yönüyle Nakşibendiyye tarikatının merkezîyetçi olmayan genel teamülünden ayrılmıştır.

Sadece zahirî ilimlerin tahsili ile tasavvuf ve tarikat erbabı olunamayacağını belirten Mevlânâ Hâlid, maneviyat mektebinden geçmeden lafla sufi olunamayacağını da ifade etmektedir.

Halid! Mademki hiç kimse lafla tarikat erbabı olamadı,

(o halde) sen bütünü varlıklardan vazgeç ve (artık) konuşmaya da bir son ver.¹⁴

Mevlânâ Hâlid, tasavvufî eğitimin kâğıt kalemle medresede olduğu gibi sıralı kitapları ders halkalarında okumakla gerçekleştiremeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bu iş ancak feyiz ve maneviyatla olabilir ki bunun yeri de medrese değil gönül mektebidir.

Gönül mektebinde ders olmaz. (Sadece feyiz ve maneviyat olur ki)

bu mesele de kâğıt üzerinde olmaz.¹⁵

Mevlânâ Hâlid'e göre tasavvufî eğitim mürşitsiz olmaz. Bu nedenle tasavvuf alanında uzman, manevi tecrübesi olan bir gönül ehlinin, bir mürşid-i kâmilin yanında eğitim almak şarttır.

Ey nefsin hilelerinden ve şeytanın aldatmalarından kurtulmak isteyen kişi!

Sen can u gönülden onun (Şah Abdullah) kölesi ol.¹⁶

Nefsini doğan kuşuna, kendisini de saksâğan kuşuna benzeten Mevlânâ Hâlid

12 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendi*, 503.

13 Algar, *Nakşibendilik*, 83.

14 Hâlid el-Bağdâdi, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdi*, Thk. Abdulcebbâr Kavak, (Konya: Ensar Yayıncılık, 2009), 450.

15 Bağdâdi, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 552.

16 Bağdâdi, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 61.

Tasavvufi eğitim sürecinin amacının, kalbi doğan kuşuna nefsi de saksığana dönüştürmek olduğunu belirtir.

Doğana benzeyen nefsin korkusundan saksığan kuşu gibi sana doğru kaçınım.

Bu saksığamı lütfunla bir doğan kuşu yaparsan ne güzel bir devlet(saadet) olur.¹⁷

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, mürşitliğin sıradan bir iş olmadığını bu sebeple herkesin manevi eğitim veremeyeceğini belirtir.

Her elinde yüzük bulunan kişi, Süleyman olmaya layık değildir.

Her ayna yapan kişi de İskender olamaz.¹⁸

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, tasavvufi eğitim merhalesini kısa tutmuştur. Uzun yıllar süren zahmetli ve sıkıntılı seyr ü sülük süreci yerine, ilim ve sohbetle devam ettirilen, hızlı, yoğunlaştırılmış ve kısa süreli bir eğitimi tercih etmiştir. Yoğunlaştırılmış tasavvufi eğitim süreci olarak da nitelenebilecek bu irşad dönemi, genellikle hilafetnâme ile taçlandırılmıştır. Tasavvufi eğitim dönemi bazı müritleri için iki veya üç ay devam ederken, diğer bir kısmının birkaç yıla kadar sürebilmiştir. Fakat akranlarına göre Mevlânâ Hâlid'in müritlerine verdiği tasavvufi eğitim sürecinin kısa olduğu aşikârdır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin on altı maddede özetlenen ve Hâlidiliğin vizyon ve misyonunu ortaya koyan bir erkannâme oluşturduğundan bahsedilir ki konumuzla ilgili maddeler şunlardır:¹⁹

* İlim icazeti bulunmayan şahıslara toplumsal konumu ne olursa olsun hilafet verilemez.

* Her bölgeye bir halife gönderilecek, zorunlu hallerde ikincisi görevlendirilecektir.

* Her halife sadece görevli olduğu bölgede irşad faaliyetlerini yürütecektir. Hiçbir Hâlidî halifesi diğer bir halifenin görev bölgesine müdahale etmeyecektir.

* Halifeler büyük mürşid (Mevlânâ Hâlid) ile sürekli iletişim içerisinde olacaklardır.

* Halifeler, büyük mürşidin haberi ve izni olmadan kendi halifelerini atamazlar.

* Görev yapılan yer (cami, medrese, tekke) ne olursa olsun irşad ve ilmî faaliyetler birlikte yürütülecektir.

* Halifeler, erkek ve kadınlardan tarikat bey'atı alırken Nakşibendiyye tarikatının teamülüne uymak zorundadırlar.

¹⁷ Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 70.

¹⁸ Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 332.

¹⁹ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 210.

* Bu esaslara riayet hususunda gevşeklik gösterenler uyarılır, muhalefet edenlerden irşad görevi alınır, ısrar edenler ise tarikattan atılır.

Bu esaslara baktığımızda Mevlânâ Hâlid'in irşad ve ilmî faaliyetleri tevhit ettiği, irşadın muhatabı olan erkek ve kadınlar hususunda "Nakşibendiyye tarikatının teamülüne uyulması" şartını getirerek bu konuda dinî ahkâm ve hassasiyetlere dikkat çektiği görülmektedir. Diğer taraftan belli bir dinî eğitimden geçmeyen kişilere hilafet (mürşitlik) görevi vermemiştir. Bu esaslar Mevlânâ Hâlid'in tarikat içi güçlü bir hiyerarşi oluşturduğunu da ortaya koymaktadır.

2. HALİD EL-BAĞDADÎ'NİN İRŞAD METODU

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye göre irşad şeriatla başlayıp tarikatla devam etmelidir. Yani itikat ve ibadetler hususunda gerekli bilgi ve tecrübi altyapı sağlandıktan sonra bu temel üzerine ahlak ve maneviyat bina edilmelidir. Dinin zahirî ahkâmından habersiz kişilere tasavvufî eğitim verilmesi doğru bir irşad metodu olmadığı gibi istenen sonuca da ulaştırmayacaktır. Bu nedenle tasavvufî eğitimden önce veya bu eğitim süreciyle beraber temel dinî eğitimin verilmesini öncelikli ve önemli bir iş olarak görmektedir. Sağlam bir itikadî eğitimin ardından ibadetler konusunda toplumsal bir bilinç oluşturulmasını isteyen Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, en başta namaz gibi dinin direği olarak nitelenen bir ibadetin anlam ve önemini halka anlatılmasını istemiştir. Bu amaçla halifelerinden Diyarbakır'da görevli Şeyh Muhammed Firakî'ye (ö. 1282/1865) yazdığı bir mektubunu²⁰ namaz risalesi olarak düzenlemiş ve orada düzenli olarak okunmasını istemiştir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin irşadla ilgili olarak üzerinde durduğu temel hususlardan bir diğeri, irşadın sadece belli bir yöre ve bölgeyle sınırlı kalmayıp bütün ümmete hatta bütün insanlara yönelik olmasıdır. Çünkü irşad eğer bütün insanlara yönelik olursa Kuran ve Sünnet'in hedeflediği amacı gerçekleştirmiş olacaktır. Bu düşüncesini mürşidi Şah Abdullah Dihlevî için kaleme aldığı manzum mısralarında şöyle dile getirmektedir:²¹

(Şah Abdullah)'ın meşale yaktığı yer her ne kadar Cihânâbâd şehri ise de doğrusu kaftan kafa (doğudan batıya bütün dünya) onun meşalesiyle aydınlanmaktadır.

Bugün (Çin'in) kuzeyinden batının en uç noktasına kadar insanlar arasında onun bir benzeri yoktur.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin irşad hususunda yukarıda bahsedilen genel görüşlerinin yanında mensup olduğu Nakşibendiyye-Müceddidiyye kolunun uyguladığı bazı irşad metotlarını geliştirerek devam ettirdiği bilinmektedir. Sohbet

20 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 240.

21 Bağdâdî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 39-40.

metodu onun irşad hayatı boyunca üzerinde en çok durduğu ve önemseydiği metotlardan biridir.

2.1. Sohbet

Arkadaşlık yapmak, karşılıklı konuşmak gibi anlamları bulunan sohbetin,²² tasavvuf literatüründeki manası mürşid-i kâmilin ruhundaki kabiliyetleri müride yansıtmasıdır. Hz. Peygamber'in sahabelerini sohbet yoluyla yetiştirmesi, sufile- rin sohbeti tasavvufî eğitimde kendilerine temel düstur olarak almalarına sebep olmuştur.²³

Muhammed Bahaeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) "*tarîk-i mâ bâ sohbetest*-Bizim yolumuz sohbet yoludur. Halvette şöhret, şöhrette ise âfet vardır. Hayır ve bereket cemiyette, bir araya gelmektedir"²⁴ sözü, Mevlânâ Hâlid'in sohbeti tasav- vuf geleneğinin başlıca metotları arasına almasında etkili olmuştur.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'ye göre kısa süreli de olsa etkili sohbet, manevi terbiyede sonuç veren bir uygulamadır. Bunu Farsça bir mektubunda şöyle dile getirmektedir: "Nakşibendi büyükleri halvete girip külâh ve hırka giymeyi kabul etmemişlerdir. Bir iki ay bu fakirin sohbetine katılan bazı kişilerin nice ilginç ma- nevi kazanımlar elde ettiklerini yakinen bir bilseniz."²⁵

2.2. Halvet

Halvet, hiçbir şahsın veya dünya malının bulunmadığı bir yerde, ruhun Allah ile konuşması olarak tarif edilmiştir.²⁶ Halvet'in esin kaynağı olarak Hz. Peygam- ber'in vahye mazhar olmadan önce Hira'da uzlete çekilme uygulaması gösteril- mektedir. Hz. Musa'nın Tûr'da Allah ile kırk gün süren özel görüşmesinden yola çıkarak halvet genellikle kırk gün olarak yaptırılmıştır. Halvet, Farsça kırk anlamı- na gelen "çihil" sayısından yola çıkarak *çille* yahut Arapça kırk sayısının karşılığı olan *erbaîn* ile de ifade edilmiştir.²⁷

Şeyh Abdulhâlik Gücdüvânî'ye (ö. 575/1179) atfedilen "Halvet kapısını kapa- tın, sohbet kapısını açın" sözü Nakşibendiyye tarikatı mensupları arasında etkili olmuştur. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin "Nakşibendi büyükleri halvette oturup külâh ve hırka giymeyi kabul etmemişlerdir sözü ile dervişlerin manasız halvet- te oturmalarını, her şeyden kötü olarak nitelemesi,²⁸ Abdulhâlik Gücdüvânî'nin

22 Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 1: 519.

23 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997), 647.

24 Kâşifi, *Reşehât*, 60; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 647.

25 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 210.

26 Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1988), 101.

27 Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 126; Cebecioğlu, *Tasavvuf Te- rimleri*, 321.

28 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 210-211.

halvet hususundaki tavsiyesinin on dokuzuncu yüzyıl Nakşibendiyye çevrelerinde uyulduğunu göstermektedir.

Şam'ın tanınmış Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Muhammed el-Hânî (ö. 1279/1862), Nakşibendîlerin, Hz. Peygamber'in "İnsanların arasına karışan ve sıkıntılarına katlanan mümin, insanlar içine karışmayan ve eziyetlerine sabretmeyen müminden daha hayırlıdır."²⁹ hadisi şerifine dayanarak zahirî değil batınî halveti esas aldıklarını ifade etmektedir.³⁰

Bununla beraber Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin sohbetle beraber halvet de yaptırdığı bilinmektedir. Tasavvufî eğitim adı altında şekilciliğe kaçan ve zaman kaybına yol açan uygulamalardan uzak duran Mevlânâ Hâlid'in, bazı müritlerini halvete sokmasının temelinde, kısa süreli manevi eğitimde sohbetle beraber daha hızlı sonuç alabilmek düşüncesinin yattığı belirtilmektedir.³¹

2.3. Rabîta

Arapça iki şeyi birbirine bağlayan, bağ, münasebet, ilgi ve mensubiyet anlamlarına gelen rabîta,³² tasavvufî bir terim olarak müşahade makamına yükselmiş, zafî sıfatların hakikatine ermiş olan kâmil bir şeyhe kalbi bağlamak, huzur ve gıyabında onun suretini hayalinde muhafaza etmek şeklinde tanımlanmıştır.³³

Manevi eğitim veren mürşid-i kâmilden feyiz almak amacıyla başlayan şeyhini sevmek, kalben ona bağlanıp davranışlarını taklit etmek uygulamasının, zamanla yerini günümüzdeki şekliyle şeyhin suretini düşünme ameliyesine dönüştüğünden bahsedilir. Bu hususta Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) ve Şihabüddin es-Sühreverdi (ö. 632/1234) gibi tanınmış mutasavvıfların teşvikleri rabîta uygulamasının basit şeklinin miladi 12 ve 13. yüzyıllardan beri mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.³⁴

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye göre rabîta, fenafillah mertebesine ulaşmış olan şeyhin suretinin hayal edilmek suretiyle ruhanîyetinden istimdat dilenmesidir.³⁵ *Râbîta-yı Şerîfe* adlı eserde rabîtanın, vasıtasız olarak Allah'tan istifâyaya muktedir olamayan salıklere şart koşulmuş olduğu, bunu sağlayanların ise rabîtayı terk etmelerinin vacip olduğu belirtilmektedir.³⁶

29 İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, (İstanbul: Dâru'd-Da've, Dâru Sahnûn, 1413/1992), 2: 1338, (Hadis no: 4032).

30 Muhammed b. Abdulah el-Hânî, *el-Behçetü's-seniyye fi âdâbi't-tarikati'-âliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşibendiyye*, (Y.y., Ahmed Halebi Matbaası, 1303), 55.

31 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendi*, 473.

32 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 302; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 584.

33 Hânî, *el-Behçetü's-seniyye*, 42.

34 Necdet Tosun, "Râbîta", *DİA İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34: 378.

35 Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, 73.

36 Abdülhakim Arvâsi, *Râbîta-i şerîfe*, (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1342), 2.

2.4. Zikir

Zikir, unutmamanın zıddı olarak hatırlamak anlamına gelmektedir.³⁷ Pek çok mutasavvıf tasavvufî eğitimde zikrin ehemmiyetine işaret ederek zikirsiz manevi ilerlemenin mümkün olamayacağını dile getirmişlerdir.³⁸

Nakşibendiyye tarikatında üzerinde durulan ana prensipler içinde sohbet ve rabıtayla beraber toplu olarak icra edilen Hatm-i Hâcegân da yer almaktadır.³⁹ Ayrıca *kelimât-ı kudsiyye* olarak adlandırılan on bir prensibin⁴⁰ önemli bir kısmı zikirle ilgilidir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, içine riya, ucub ve zikrin sevabını silecek herhangi bir şey karışmadığına inandığı kalbî zikre devam edilmesini istemiştir.⁴¹ Ona göre ibadetlerin en faziletliyi gizli zikre devam etmektir.⁴² Müridin tek başına yapması gereken zikrin yanında topluca icra edilen Hatm-i Hâcegân zikri de önemlidir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin emriyle, Hatm-i Hâcegân'ın güneş doğduktan ve akşam namazlarından sonra yapılması⁴³ bir teamül haline gelmiştir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'ye göre zikir gaye değil Allah'a vasıl olmada bir araçtır. Bu meyanda Şeriatın ahkâmına uymak, toplumsal dertlere çare bulmak da zikirle eş değer bir ameldir.⁴⁴

2.5. Murakabe

Murakabe, kulun sürekli biçimde Allah'ın gözetiminde olduğunun şuur ve idrakinde bulunması anlamında kullanılan tasavvufî bir terimdir. Mutasavvıflar murakabeye delil olarak bazı Kuran ayetlerinin yanında Hz. Peygamber'in Cibril hadisindeki ihsan kavramında geçen "Allah'a onu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir" sözünü getirmişlerdir.⁴⁵

Mevlânâ Hâlid, Süleymaniye şehrindeki tekke de görevlendirdiği kardeşi Mahmud Sahib'e yazdığı bir mektubunda kalbî zikrin yanında murakabeye devam etmesini istemiştir.

"Her zaman kalbî zikir ve murakabe üzere bulun. Yürürken dahi bunları uygulamaktan geri kalma."⁴⁶

37 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4: 308.

38 Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 122-124; Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 221; Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 190.

39 Kâşifi, *Reşehât*, 546; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, 20-21; Sâhib, *el-Fuyûzâtü'l-Hâlidîyye*, 17-35.

40 Kâşifi, *Reşehât*, 55-64; Hânî, *el-Behçetü's-seniyye*, 53-56.

41 Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, 135, 136.

42 Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, 105, 106.

43 Hânî, *el-Behçetü's-seniyye*, 61.

44 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 456.

45 Süleyman Uludağ, "Murakabe", *DİA İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 204.

46 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 293.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye göre murakabe üç çeşittir. Bunlar; maiyet murakabesi, akrabiyyet murakabesi ve muhabbet murakabesidir. Bu hususta Kur'an'dan bazı ayetleri de zikreden Mevlânâ Hâlid, "Biz ona şah damarından daha yakınız." (Kâf 50/16) ayetinin akrabiyyet murakabesine, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever." (el-Mâide 5/54) ayetinin ise muhabbet murakabesine işaret ettiğini ifade eder.⁴⁷

2.6. İlim Halkası Teşkili

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, halka yönelik dinî ve tasavvufî eğitimin yanında toplumun elit kesimine hitap etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu amaçla bulunduğu şehirlerde ilmiye sınıfı mensuplarının en çok meşgul oldukları ilim dalı ve eserleri okutup şerh etmek suretiyle elit kesimin dikkatlerini çekmeyi ve saygılarını kazanmayı başarmıştır.

Süleymaniye, Bağdat ve Şam'da genel sohbetlerin dışında haftanın belli günlerinde düzenli ilim halkaları teşkil etmiştir. Özellikle Bağdat ve Şam'da kurduğu hadis halkalarına⁴⁸ dönemin tanınmış hadis âlimlerinin de iştirak etmeleri, bu ilim halkalarının önemini ve seviyesini yükseltmiştir.

3. HALİD EL-BAĞDADÎ'YE GÖRE MÜRŞİD-İ KÂMİL

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî İslam toplumunun ilim, kültür, ahlak ve maneviyyatının güçlendirilmesi için bu alanda yetişmiş örnek ve önder şahsiyetlerin rehberliğinin elzem olduğuna inanmaktadır. Bu alanda rehberlik yapabilecek şahsiyetler ise ilim ve tasavvuf alanında yeterli bilgi ve tecrübeye sahip olan mürşid-i kâmililerdir. Bu konuda İslam dünyasında on dokuzuncu yüzyıldaki geleneksel tasavvufî hareketler içinde Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin örnek olarak gösterdiği hareket Nakşibendî-Müceddidî koludur. Örnek ve rehber şahsiyet ise o dönem Hindistan'da irşad faaliyetleri yürüten Şah Abdullah Dihlevîdir. Şah Abdullah Dihlevî sayesinde Hindistan gibi İslam dışı pek çok inanç ve uygulamaların yaygın olduğu bir diyar, İslam'ın nuruyla aydınlanmış, etkisi Asya'nın batısına kadar yayılmıştır.

*Bugün (Çin'in) kuzeyinden batının en uç noktasına kadar insanlar arasında onun bir benzeri yoktur.*⁴⁹

3.1. Mürşid-i Kâmil'in Vasıfları

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin eserlerinden yola çıkarak onun bir kişinin mürşid-i kâmil olabilmesi için belirlediği vasıfları şu birkaç maddede özetleyebiliriz.

47 Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, 153-154.

48 Müderris *Yâd-ı Merdân*, 1: 42.

49 Bağdâdî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 40.

3.1.1. Mürşid-i Kâmil, Hz. Peygamber'in Sünnetine Uyuma Hususunda Tavizsiz Olmalı, Bidat ve Aşırılıklardan Uzak Durmalıdır

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, sünnete ittiba hususunu hemen bütün mektuplarında ve konu ile ilgili eserlerinde işlemiştir. Bidatleri çirkin olarak nitelerken sufiye sınıfı mensuplarından bazılarının şeriatın zahirine aykırı olarak sarf ettikleri sözleri de tenkit etmiştir.

“Sünnet-i Seniyye’ye kuvvetle bağlanmanızı şiddetle tavsiye, daha doğrusu emrediyorum. Yine cahiliye âdetleri ve çirkin bid’atlerden sakınmanızı, sūfiyyenin şeriata aykırı sözlerine aldanmamanızı, avamın alt tabakasındaki insanlar için vezir, emir ve pašalara aracılık yapmamanızı önemle emrediyorum.”⁵⁰

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, mürşid-i kâmilin vasıflarını anlatırken kendisini yetiştiren ve çok etkilendiği Şah Abdullah Dihlevî’yi kastederek şu manzum ifadeyi kullanmaktadır.

(O öyle) bahtiyar bir kimsedir ki, ayağını

*Peygamber (sav)’in ayak izinden başka bir yere koymamıştır.*⁵¹

Mevlânâ Hâlid mürşidi Şah Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824) için yazdığı bir kasidede onu ilim ve hikmet sahibi, firasetli, manevi sırlara da vakıf bir kişi olarak tavsif etmektedir.

*(O) yaratılışın ışığı, ilim ve firaset burcunun güneşi, hikmet definesinin anahtarı ve ilahî sırların hazinesidir.*⁵²

3.1.2. Mürşid-i Kâmil, İlmiyle Amil Olup Etrafında Saygın ve Elit Bir Zümre Bulunmalıdır

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî’ye göre mürşid-i kâmil olan kişinin ilim sahibi olması yetmez. Sahip olduğu ilmiyle amil olmalıdır. Bununla beraber mürşid-i kâmilin etrafında yaşadığı toplumun ileri gelen salih zatları ve seçkin âlimleri bulunmalıdır. O bu hususta kendi hocası Şah Abdullah Dihlevî’yi örnek gösterir.

(O) mürşitlerin büyüğü, din alanında veliler topluluğunun meşalesi,

*Önderlerin rehberi ve rûhânî büyüklerin merciidir.*⁵³

Mürşid-i kâmil olan kişi, insanların etrafında toplanıp tazim göstermelerinden dolayı kibir ve gurura kapılmaz. İhtiyacı olsa dahi başkalarını kendisine tercih eder. Heva ve hevsten, malayani konuşmalardan uzak durur. İlim ve makamca kendisinden daha üstün ve muttaki bir kişiyi gördüğünde ona tabi olur.⁵⁴

50 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 281.

51 Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 573.

52 Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 38.

53 Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 38.

54 Hânî, *el-Behçetü’s-seniyye*, 30-31.

Kendisi Hindistan'dan Irak'a döndükten sonra, vefatına kadar gittiği her şehirde etrafında saygın âlimler yer almıştır. Süleymaniye'de irşada başladıktan sonra etrafında Molla Mustafa el-Hurmâlî, Ömer b. Abdillatif el-Karadâğî (ö. 1250/1834), Ahmed Eğribozî (ö. 1250/1835), Halid el-Cezerî (ö. 1255/1839), İsmail Şirvanî (ö. 1264/1848), Hafız Muhammed Selim Ruhavî (ö. 1277/1860), Feyzullah Erzurumî (ö. 1282/1865), Osman Siracüddin et-Tavilî (ö. 1283/1866) gibi Irak, İran ve Anadolu'dan gelen ilmiye sınıfı mensupları toplanmıştır.⁵⁵

Bağdat'ta bulunduğu dönemlerde ilmiye sınıfının önde gelen mensupları onu yalnız bırakmamışlardır. Bunlardan Bağdat valileri Said Paşa ve Davut Paşa, Haydarî ailesinden Sibğatullah Haydarî, Şeyh Ubeydullah Haydarî, Abdurrahman Ruzbeyânî, Allâme Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836), *Rûhu'l-meânî* tefsirinin müellifi Ebu's-Senâ Şihabüddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) en çok tanınanlardır.⁵⁶

Şam'da ise Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin sohbetlerine Gazzî ve Hânî ailelerinin pek çok ferdinin yanında şehrin müftü ve üst düzey âlimleri katılmışlardır. Bunlardan Muhammed el-Cümle el-Halvetî, Şeyh Mûsa es-Sibâî, Şeyh Şahin el-Attâr gibi âlim ve mutasavvıflar takdir ettikleri Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye medhiye yazmışlardır.⁵⁷

3.1.3. Mürşid-i Kâmil, Dinî İlimlerin Yanında Diğer İlim Dallarında da Bilgi Sahibi Olmalıdır

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin mürşid-i kâmil için belirlediği kıstaslar, tasavvuf alanında şekillenen geleneksel şeyh profilinden daha üst ve donanımlı bir dinî kimliği gerekli kılmıştır. Bu nedenle sadece bir tarikattan el almak yahut tasavvufî eğitimden geçmek yeterli değildir. En başta mürşid-i kâmil zülcenahayn olmalıdır. İlim ve tasavvuf alanlarında teraküm eden bilgi ve tecrübeyi haiz olmalıdır. Bu bilgi ve tecrübesine çağın gerektirdiği diğer ilimleri de eklemelidir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin koyduğu bu kriter, Ebû Hanife'nin fıkıh tanımında yer alan “kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesi” esasıyla örtüşmektedir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, mürşid-i kâmilin toplumsal zeminde saygın bir yer edinebilmesi ve etkili olabilmesi için fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvufun yanında felsefe ve astronomi de bilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu hususu mürşidi Şah Abdullah Dihlevî için yazdığı şu satırlarla ifade etmektedir.

*Kelam, takvim, felsefe ve astronomi ilimleri, (bunların hepsi) onun ilim deryasından (ancak) bir damla oluyordu.*⁵⁸

55 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 32.

56 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 133-138.

57 Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, 325-329.

58 Bağdâdî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 237-238.

İlim ve irfanla ilgili ezberden yüz kitap yazmış olan büyük âlimler, onun yanında (okuma yazmaya yeni başlamış) ilkokul çocukları gibidirler.⁵⁹

3.1.4. Mürşid-i Kâmil, Yöneticilerin Ayağına Gitmemelidir

Nakşibendiyye tarikatı şeyhleri yöneticilerin ayağına gidilmesine sıcak bakmamışlardır. Tarikat mensupları bu hususta Abdülhalık Gücdüvânî'nin (ö. 575/1179) şu ikazlarına dikkat etmişlerdir.

“Sakın ha! Başkanlık ve reislik ve imamlık istemek ehl-i zikre yaraşmaz. Şunu hatırlardan hiç çıkarma ki Cenab-ı Hak toplumda bu hizmetleri senden daha iyi yapacak insanları yaratma kudretine sahiptir. *Şunu kafana iyi yerleştir ki her kim baş olmayı severse ona, ehl-i tarik demek layık olmaz...*

Kadılık ve müftülük gibi meşru hizmetler bile olsa herhangi bir mevki, makam, idarecilik ve memuriyete talip olmak sana yaraşmaz. Sultanlarla, idarecilerle ve zenginlerle veya onların çocukları ile kadınlarla, kızlarla, bidat ehli ile ahbablık etmemelisin...”⁶⁰

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin Bağdat'taki halifelerine yazdığı bir mektupta “...avamın alt tabakasındaki insanlar için vezir, emir ve paşalara aracılık yapmamanızı önemle emrediyorum”⁶¹ şeklindeki uyarısı, Gücdüvânî'nin yukarıdaki ikazlarını teyit etmektedir. Yine halifelerinden Seyyid Taha Hakkârî'ye yazdığı bir mektubunda, İran Şah'ının iltifat ve takdirlerine aldanmamasını ve davet etseler bile üst düzey devlet ricalinin ayağına gitmemesini istemiştir.⁶²

3.2. Mürşid-i Kâmil'in Görevleri

3.2.1. Kuran ve Sünneti Toplumsal Hayatın Merkezine Oturtmak

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, gittiği her yerde cami, medrese ve tekkeleri canlandırmış, bu ehemmiyetli kurumları toplumsal hayatın merkezine oturtmaya çalışmıştır. Bu hususta yetiştirdiği ve görevlendirdiği onlarca talebesi de onun yolunu takip etmişlerdir. Bu şekilde İslam dünyasının pek çok bölgesinde İslami ilimler ve İslam ahlakının yaygınlaşması hususunda gözle görülür bir canlanma ve hareketlilik meydana gelmiştir.⁶³

3.2.2. İslam Toplumunda Yaygınlaşan Bidatlerle Mücadele Etmek

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'ye göre mürşid-i kâmillerin başlıca görevlerinden biri de İslam toplumunun sahih ve sağlam dinî hayatına zarar veren ve yozlaştıran

59 Bağdadî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid*, 52.

60 Yahya Oğuz, *Kasr-ı Ârifân'dan İstanbul'a Mihverdeki Mürşid-i Kâmiller*, (İstanbul: Seher Ofset, 1997),142-143.

61 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 281.

62 Muzaffer Taşyürek, *Hatme-i Hâcegân Sultanları*, (İstanbul: Hâcegan Yayınları, 2003), 150.

63 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 417-421

bidatlere karşı mücadele etmesidir. Mevlânâ Hâlid, hayatının son yıllarını geçirdiği Şam'da bidatlerle ciddi bir mücadele içine girdiğini halifelerinden Abdullah Celî'ye (ö. 1247/1832) yazdığı bir mektubunda dile getirmektedir.

“...Fakat bid'atlerin çokluğu beni üzmemekte ve bana sıkıntı vermektedir. Eğer bu mübarek memleketin böyle olduğunu bilseydim, buraya hicret etmezdim. Bununla beraber bazı değerli dostlarım bu fakirin buraya gelmesinden sonra, bid'atlerin onda birinin bile kalmadığını söylemektedirler. Şu an bile fazla bozulmamış ve kalbimin huzur bulabileceği bir yer bulabilsem, eğer en uzak bir memleket bile olsa, Allah'ın izniyle oraya hicret ederim...”⁶⁴

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin bu mektubunda geçen “Şu an bile fazla bozulmamış ve kalbimin huzur bulabileceği bir yer bulabilsem, eğer en uzak bir memleket bile olsa, Allah'ın izniyle oraya hicret ederim” cümleleri, bidatlerden duyduğu rahatsızlığını ortaya koyması açısından önemlidir. Ona göre İslam toplumu yaygın bidatlerden arındırılmalıdır. Mürşid-i kâmiller bidatsiz bir toplumun inşası hususunda gayretli olmalıdırlar.

3.2.3. Cehaleti Azaltıp İlim ve İrfanı Yaygınlaştırmak

Bunun için medrese ve tekke faaliyetlerinin tevhidini zorunlu görmüş ve bunu tasavvufî anlayışın merkezine yerleştirmiştir. Her halifesini görev yapacağı bölgenin mürşidi aynı zamanda tedrisat yapabilecek kapasitede müderrislik vasfını haiz bir şekilde yetiştirmiştir.

“Mevlânâ Hâlid ve takipçilerinin hemen her bölgeye gönderdikleri halifelerinin açtıkları medreseler, o bölgelerin ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sunduğu gibi entelektüel bir tabakanın oluşmasında da öncü rol oynamıştır. Hâlidî şeyhlerinin kurmayı başardıkları bazı bölgesel merkezî tekkeler, aynı zamanda o bölgenin ihtiyacı olan yönetici, âlim, müderris, siyasetçi, yazar ve şairlerini de yetiştirerek önemli bir açığı kapatmıştır. Bu zaviyeden *Biyâre* ve *Hâlidîyye* tekkeleri Irak'ta, *Durûd Tekkesi* İran'da, *Muradiye Tekkesi* Suriye'de, *Cebel-i Kubeys Tekkesi* Hicaz'da, *Yukarı Yerağlı Medresesi* Kafkasya'da, *Norşin*, *Sami Paşa* ve *Gümüşhânevi* tekkeleri Anadolu'da söz konusu misyonu yürüten Hâlidî tekkeleri olarak faaliyet göstermişlerdir.”⁶⁵

3.2.4. İslam Dünyasının Siyasi Birliğini Sağlayan Halifeye Destek Olmak

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye göre mürşid-i kâmil, yaşadığı toplumda sahil bir dinî hayatın inşasına çalıştığı gibi İslam dünyasının siyasi birliğine de hizmet etmelidir. Müslümanların birlik ve beraberliği, İslam kültür ve medeniyetinin ko-

64 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1: 305.

65 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 418.

runması ve devam ettirilmesinde hayati öneme sahip olan bu siyasi birliğin güven-cesi ise o dönem Osmanlı Devleti'dir. Bu nedenle Mevlânâ Hâlid, Osmanlı sultanına bağlılığını dile getirmiş ve ona dua edilmesini istemiştir.

“Allahım! Büyük himmet sahibi olan padişahımızı koru. Onu gaybın askerleriyle destekle. İslâm dinini muhafaza etmeye yardım eyle. Günler devam ettiği müddetçe ehlinde ona halef olabilecek kimseleri payidar eyle.

Karada ve denizde askerlerini muzaffer eyle. Vezirlerini, yardımcılarını ve elçilerini ıslah eyle. Sultanımızı ve yardımcılarını, beldelerin imarına ve insanların huzuruna sebep kıl, onlarla sünnet-i seniyyeyi ihya ettir. Parlak ve açık nebevî şeriatın alametlerini onlarla yücelt. Sultanın düşmanı dinin düşmanı olduğundan düşmanlardan yardımını kes, onları rezil ve rüsva eyle...”⁶⁶

SONUÇ

Nakşibendiyye tarikatının on dokuzuncu yüzyılda Asya'nın batısındaki başarıları faaliyetleri, Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî sayesinde gerçekleşmiştir. Aslen Irak'ın Şehrezor bölgesinden olan Mevlânâ Hâlid'in bu başarısında, mensup olduğu Nakşibendî-Müceddidiliğin siyaset ve toplumsal hadiselerle duyarlı yapısının yanında, karizmatik kişiliği, ilim ve tasavvuf alanlarındaki saygın ve ciddi bilgi ve tecrübi altyapısının da etkisi vardır. İslam'ın tebliği ve insanların irşadı hususunda evrensel düşünen Mevlânâ Hâlid, İslam kültür ve medeniyetinin korunması açısından ulusalcılıktan uzak, ümmetçi bir bakış açısını tercih etmiştir.

Planlı ve programlı hareket eden, kritik ve analitik bir düşünceye sahip olan Mevlânâ Hâlid'in oluşturduğu tasavvufi ekol Hâlidilik olarak adlandırılmıştır. Şeriat ve tarikat dengesine vurgu yapan, ilmiye ve sufiye sınıfının faaliyetlerini tek çatı altında toplayan, İslam ümmetinin siyasi birliği için halifeyi destekleyen Mevlânâ Hâlid, bunları Müslüman toplumda uygulayacak onlarca lider şahsiyeti yetiştirmeyi de ihmal etmemiştir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin tasavvufi anlayışında irşad metodu ve mürşid-i kâmil anlayışının önemli bir yeri vardır. Ona göre irşad belli bir bölge ve grupla sınırlı olmamalıdır. Muhatap yeryüzünde yaşayan ümmet-i icabet ve ümmet-i davetin tümüdür. Ayrıca irşad süreci, şeriat ve tarikat merhalelerinin sağlıklı olarak katedilmesiyle başarıya ulaşabilir. Sağlam bir itikat ve salih amel temeli üzerine ahlak ve maneviyat bina edilmelidir. Bu ciddi mesuliyeti üstlenebilecek kişiler ise ancak mürşid-i kâmillerdir. Mevlânâ Hâlid'e göre mürşid-i kâmiller, ilim ve tasavvuf alanlarında uzman, manevi eğitimde mahir, İslam toplumunu içinde bulunduğu sıkıntı ve buhranlardan kurtarabilecek rehber ve lider kişilerdir.

⁶⁶ Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, 166-171.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamit. *Nakşibendilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Arvâsî, Abdülhakim. *Râbta-i şerîfe*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1342.
- Azzâvî, Abbas. *‘Aşâiru’l-İrak*. Beyrut: Mektebetü'l-Hadârât, ts.
- Bağdâdî, Hâlid. *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*. Thk. Abdulcebbar Kavak. Konya: Ensar Yayıncılık, 2009.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hânî, Muhammed b. Abdulah. *el-Behçetüs-seniyye fî âdâbi't-tarikati'-'aliyyeti'l-Hâliddiyye-ti'n-Nakşbendiyye*. Ahmed Halebî Matbaası, 1303.
- Hânî, Abdülmecid. *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşbendiyye*. Erbil: Matbaatu Arâs, 2009.
- Haydarî, İbrahim Fasîh. *el-Mecdu't-tâlid fî menâkibiş-Şeyh Hâlid*. İstanbul: Matbaatu'l-Â-mire, 1292.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul: Dâru'd-Da've, Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Kâşîfî, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu aynî'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarikati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Müderriş, Abdülkerim. *‘Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve'd-din*. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983.
- Müderriş, Abdülkerim. *Yâd-ı Merdân*. Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2011.
- Necdî, Osman b. Sind. *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâlî'l-imam Hâlid*. Mısır: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1310.
- Oğuz, Yahya. *Kasr-ı Ârifân'dan İstanbul'a Mihverdeki Mürşid-i Kâmiller*. İstanbul: Seher Ofset, 1997.
- Sahib, Muhammed Es'ad. *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*. Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1334.
- Sahib, Muhammed Es'ad. *el-Fuyûzâtü'l-Hâliddiyye ve'l-menâkibu's-sahibiyye*. Kahire: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311.
- Şimşek, Halil İbrahim. *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidî Hareket*. Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- Taşyürek, Muzaffer. *Hatme-i Hâcegân Sultanları*. İstanbul: Hacegan Yayınları, 2003.
- Tosun, Necdet. "Râbta". *DİA İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Murakabe". *DİA İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Divan-ı Hikmet*. Haz. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.



John Bishop'ın İlimli İmanlığı ve Risk Olarak İman
John Bishop's Modest Fideism and Faith as Venture

Abdulkadir Tanış

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religion
Çorum, Turkey

tanisabdulkadir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5564-7384>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 **Sayı / Issue:** 22 **Sayfa / Pages:** 23-41

Atıf / Cite as: Tanış, Abdulkadir. "John Bishop'ın İlimli İmanlığı ve Risk Olarak İman [John Bishop's Modest Fideism and Faith as Venture]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 23-41.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.441809>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief adlı kitabında John Bishop, dinî inançlar lehinde ılımlı ve kanıtın-ötesine uzanan imancı bir argüman ileri sürmektedir. Onun argümanının temel fikri, kişinin, doğrulukları konusunda yeterli kanıtı sahip olmadığını bildiği halde, dinî inançları pratik akıl yürütmesinde doğru olarak alabileceğidir. O bunu yaparken, son derece önemli bazı epistemik ve ahlaki öğelerin değerini vurgulamaktadır. Bu öğeler, özellikle kişinin epistemik görevlerini göz ardı etmediği, epistemik olarak kendi durumunun farkında olduğu, sahip olduğu dinî inançları sadece epistemik açıdan değil aynı zamanda ahlaki açıdan da değerlendirdiği ve bunun meşru olduğu şeklindedir. Temel olarak bu çalışmada, kişinin, Bishop'ın argümanına dayanarak güçlü bir iman sahibi olamayacağı ve bu yüzden argümanın yetersiz olduğu iddia edilecektir. Bunun temel gerekçesi olarak, kişinin bir taraftan Tanrı'nın varlığının lehinde yeterli bir kanıt olmadığını tam anlamıyla bilincindeyken, diğer taraftan Tanrı'nın varlığına güçlü bir şekilde inanamayacağıdır. Ayrıca argümana yönelik diğer birkaç eleştiri de müzakere edilecektir.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, İmanın Rasyonelliği, İlmli İmanlık, John Bishop, İnançsal Risk Alma

Abstract

In his significant book *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, John Bishop argues a modest and supra-evidential fideistic argument in favor of religious beliefs. According to his argument, one can take religious beliefs as true in his practical reasoning while he recognizes that these beliefs lack adequate evidential support for their truth. In doing so, he emphasizes highly important some epistemic and moral considerations. These considerations are that believer does not ignore his epistemic duties, is epistemically aware of his situation, evaluates his religious beliefs not only epistemically but also morally. In this essay, I will claim mainly that one cannot have authentic faith on the grounds of Bishop's argument and thus it is inadequate. The basic reason for the claim is that when one is fully aware that there is not adequate evidence for the existence of God, he cannot strongly believe in God. Also, I will discuss some objections to the argument.

Keywords: Philosophy of Religion, Rationality of Faith, Modest Fideism, John Bishop, Doxastic Venture

GİRİŞ

Dinî inançlara sahip olmanın herhangi bir kanıt veya bu türden bir akıl yürütmeye dayanmadığını ya da dayanması gerekmediğini ileri süren imancılık (fideizm), iman-akıl ilişkisi konusunda çeşitli düşünürler tarafından savunulmuş önemli yaklaşımlardan biridir. Farklı birçok versiyonu olmasına karşın, genel olarak imancılığı, dinî inançları edinmenin temelinde birtakım epistemik gerekçelendirme veya kanıtlamaların yattığı iddiasını -farklı gerekçelerle de olsa- reddeden anlayış şeklinde tanımlamak yanlış olmayacaktır. Bu anlayışı savunanlara göre, söz konusu inançlara sahip olmanın temelinde akıl değil iman bulunmaktadır.

İmancılık genel olarak *katı* ve *ılımlı imancılık* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Savunucuları arasında Tertullianus (160-220) ve Soren Kierkegaard (1813-1855) gibi düşünürlerin bulunduğu katı imancılığa göre iman tam anlamıyla akla karşıttır. Buna göre, rasyonellik kriterleri açısından yaklaşıldığında dinî inançların saçma/paradoksal görünmesi kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle, dinî inançların rasyonel olarak ortaya konulmaları veya temellendirilmeleri mümkün değildir. Augustinus (354-430) ve Blaise Pascal (1623-1662) gibi düşünürler tarafından savunulan ılımlı imancılık ise, her ne kadar dinî inançların çeşitli kanıtlarla temellendirilmesini mümkün görmeme noktasında katı imancılıkla uzlaşsa da bu inançların akla karşıt olmalarını reddetme hususunda ondan ayrılmaktadır. Bu anlayışa göre, dinî inançlara sahip olmada imanın akli öncelediği doğru olmakla birlikte, bu inançların araştırılmasında, anlaşılmasında ve açıklanmasında aklın önemli bir işlevi vardır. Dolayısıyla, ılımlı imancılar açısından, dinî inançların doğruluğunu kanıtlama hususunda aklın yetersiz olduğu söylenebilmesine karşın, bunların tamamen anlaşılmaz/saçma olduğunu ve aklın bu konuda hiçbir işleve sahip olmadığını ileri sürmek doğru değildir.¹

1 Daha geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 220-221; Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık"', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 166-170; Osman Murat Deniz, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 18.

İlimli imancılık lehinde son dönem din felsefesinde ileri sürülen önemli tezlerden biri, John Bishop'ın, ilk olarak "Faith as Doxastic Venture"² makalesinde, daha sonra ise *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*³ adlı kitabında ayrıntılı olarak işlediği "inançsal risk alma" (*doxastic venture*) argümanıdır. Bishop, söz konusu argümanla, inanç için kanıt zorunlu gören delilciliğin iddiasını reddederek, yeterli bir kanıtı olmayan dinî inancın ilimli bir imancılık çizgisinde savunulabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla, onun argümanının temel olarak delilciliğin karşısında konumlandığını ifade etmek gerekir. Ayrıca o, inançsal risk alma argümanını ortaya koyarken William James'in (1842-1910) "İnanma İradesi" (*The Will to Believe*)⁴ adlı makalesinden esinlendiğini ifade etmekle birlikte,⁵ önemli bazı açılardan bu argümandan ayrılmakta, ona çeşitli eklemeler yapmakta veya bazı farklı yönlerden onu geliştirmektedir. Bu çalışmada, ilk olarak, Bishop tarafından ilimli imancı bir çizgide ileri sürülen inançsal risk alma argümanı ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Daha sonra, özellikle inançsal risk alma argümanının gerçek bir imanın temelini oluşturup oluşturamayacağı tartışması başta olmak üzere argümana yöneltilen bazı ciddi eleştiriler irdelenecektir.

1. İNANÇSAL RİSK ALMA ARGÜMANI

Din epistemolojisinin temel meselelerinden biri, imanın çekirdeğini oluşturan önermelerin⁶ (örneğin, "Tanrı vardır" gibi) epistemik açıdan ne şekilde haklı kılınabileceğidir. Söz konusu önermelere rasyonel ve ahlaki açıdan meşru bir biçimde bağlanabilmek için elimizde yeterli herhangi bir gerekçe/kanıt var mıdır? Eğer bu tür bir gerekçe/kanıt varsa, bunun niteliği ne olacaktır? Ya da daha temel olarak, bu önermelere inanabilmek için bir gerekçeye sahip olmak zorunda mıyız? Kişi, herhangi bir gerekçeye sahip olmadan da meşru bir şekilde bu önermelere inanamaz mı?

John Bishop'ın geliştirmiş olduğu inançsal risk alma argümanı yukarıdaki sorulara bir cevap olarak sunulmaktadır. Öncelikle argümanın ismi hakkında bir şeyler söylemek gerekir. "İnançsal risk alma" şeklinde çevirdiğimiz "doxastic

2 John Bishop, "Faith as Doxastic Venture", *Religious Studies* 38/4 (2002): 471-487.

3 John Bishop, *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

4 William James, "The Will to Believe", *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn (New York: Penguin Books, 2000), 198-218.

5 Bishop, *Believing by Faith*, 3.

6 Bishop, imanın temelini oluşturan ve bilişsel açıdan doğrulukları gösterilemeyen bu tür önermeleri "iman-inançları" (*faith-beliefs*) veya "iman-önergeleri" (*faith-propositions*) olarak adlandırmakta ve bunların teist iman için, bütün inançsal yapının içinde şekillendiği bir çerçeve görevi gördüğünü ifade etmektedir. Ancak o, öne sürdüğü bu düşünceyle realist olmayan bir çerçeveyi varsaymadığının özellikle altını çizmektedir. Bk. Bishop, *Believing by Faith*, 138-139. Makalenin geri kalanında inançsal risk alma tezi genel olarak bu iman-önergelerinin en önemlisi olan "Tanrı vardır" bağlamında müzakere edilecektir.

venture” kavramına tam olarak bir karşılık bulmanın zor olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Bishop’ın bu kavramla vurgulamak istediği noktayı kısaca ifade edersek; inançsal risk alma, epistemik/bilişsel açıdan doğrulukları gösterilemediği için imanın özünü oluşturan temel önermeler konusunda inanan kişinin bir risk aldığını dile getirmektedir. Başka bir deyişle imanın özü, kişinin bilişsel açıdan bir şüphe ve kesinsizlik durumu içerisindeyken çeşitli önermelere doğru olarak inanmasını gerektirmektedir. Bu durumda kişi, Tanrı’nın var olduğunu *bilmediği* ve varlığının doğruluğunu gösterecek herhangi bir kanıtı sahip olmadığı halde O’nun varlığına iman etmektedir. Dolayısıyla inanan kişi bir bilgisizlik ve kesinsizlik durumu içinde Tanrı’ya iman ettiği için, tamamen riskli bir zemin üzerinde durmaktadır. İmanın epistemik açıdan yetersiz olan bu zeminini aşağıda daha ayrıntılı betimleyeceğiz. Ayrıca Bishop’ın, inançsal risk alma kavramını bir argüman isminden ziyade bir iman modeli olarak kullandığını belirtmek gerekir. Ancak o, yazılarında kendi argümanı için doğrudan bir isim kullanmadığından dolayı, bu çalışmada inançsal risk alma, ayrıca argümanın ismi olarak kullanılmıştır.

İnançsal risk alma argümanı önemli ölçüde imancı bir temel üzerine inşa edilmektedir. Bilindiği üzere imancılık sıklıkla, kişiye herhangi bir kanıtı sahip olmadan bir önermeye inanmayı tavsiye ettiği ancak kanıtı sahip olmadan bir doğruya inanmanın “psikolojik olarak” imkânı tartışmalı görüldüğü için eleştirilmektedir. Ancak buna rağmen Bishop, dinî inancın savunulması adına ılımlı bir imancılığın ortaya konulabileceğini iddia etmektedir.⁷ Bu amaçla onun başvurduğu inançsal risk alma argümanının temel tezine göre; imanı oluşturan temel önermelerin ve bunlardan en önemlisi “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğunu, herkesi makul bir düzeyde ikna edebilecek yeterli bir kanıtla göstermek mümkün değildir. Bishop’ın argümanı, dinî inançların doğruluğunu yeterli bir biçimde gösterebilecek herhangi bir kanıtın olmadığını iddia etmekle temel olarak imancı bir noktada durmaktadır. Bununla birlikte, argümana göre, söz konusu önermelerin pratikte doğru olarak alınmasında/kabul edilmesinde ve bunlara göre bir hayat yaşanmasında ahlaken ve rasyonel olarak herhangi bir sorun yoktur.

Bishop öncelikle, inançsal risk alma argümanının, Tanrı’nın varlığını ortaya koyacak yeterli kanıtın olmadığı şeklindeki önemli iddiasını temellendirmek için “belirsizlik tezi”ne (*the thesis of ambiguity*) başvurmaktadır. Bu teze göre, Tanrı’nın varlığıyla ilgili elimizdeki mevcut kanıt, O’nun var olup olmadığını belirleyecek yeterlilikte değildir. Hâlihazırdaki durum göz önünde bulundurulduğunda hem Tanrı’nın varlığını onaylayanların hem de reddedenlerin sahip olduğu çeşitli kanıtlar vardır ve iki taraftan birinin diğerine üstünlük sağladığını ifade etmek oldukça zordur. Bishop’a göre, aslında her iki taraf, argümanda kanıtlamaya çalış-

⁷ Bishop, *Believing by Faith*, 1-2.

tıkları sonucu önceden kabul ettiklerinden onların bir döngüsellğe dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine, taraflardan her biri, karşıdan gelecek olan yeni eleştirilere cevap verebilecek şekilde çeşitli araçlara sahiptir.⁸ Dolayısıyla, iki taraftan birini tam anlamıyla doğrulayabilecek veya yanlışlayabilecek bir zemine sahip değiliz. Her iki taraf da kendi iddiaları için çeşitli argümanlara sahiptir ve yeni eleştiriler ışığında bu argümanlar sürekli revize edilmektedir.

Ancak Tanrı'nın varlığının doğruluğunu göstermek için yeterli bir kanıtla sahip olmadığımızı iddia eden Bishop, belirsizlik tezini bir adım ileriye taşımakta ve bu şekildeki dinî inançların epistemik açıdan belirsizliklerinin arızı/geçici bir durum teşkil etmediğini, bunun özsel/kalıcı bir belirsizlik olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, şu ana kadar ileri sürülen kanıtlar veya karşıt kanıtlar göz önünde bulundurulduğunda, prensipte (*in principle*) Tanrı'nın varlığının kanıtsal açıdan çözülemeyeceğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Bishop, Tanrı'nın varlığı sorunuyla ilgili olarak insanlık tarihinin şu ana kadar bize yeterli bir çözüm sunamamış olmasının, bundan sonra da kanıt ışığında bu meselenin çözülemeyeceğini düşünmek için bir gerekçe sağladığını düşünmektedir. Bu durumda, Tanrı'nın varlığı konusunun epistemik açıdan özsel olarak (*essentially*) çözülemeyeceğini söylemek gerekir.⁹ O halde, Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu şu ana kadar herhangi bir yeterli kanıtla gösteremediğimiz gibi, bundan sonra da iki taraftan birinin lehine yeterli bir kanıtın meseleyi aydınlığa kavuşturacağını söyleyemeyiz.

Bu durum karşısında, yeterli kanıtla sahip olmayan inananın Tanrı inancından vazgeçmesi mi gerekir? Ya da inanan, sahip olduğu dinî inançlardan dolayı ahlaken ve rasyonel açıdan suçlanabilir mi? Bu noktada Bishop, inanan kişinin inançları konusunda yalnızca epistemik bir gerekçelendirmeyle ilgilenmediğini aynı zamanda onların ahlaki bir gerekçelendirmesini de göz önünde bulundurduğunu ifade etmektedir. Buna göre, inançlar konusundaki sorumluluklarımızla ilgili klasik yaklaşım, genellikle meseleyi epistemik açıdan değerlendirmiş ve diğer boyutları göz önünde bulundurmaya reddetmiştir. Ancak inançlarla (özellikle, dinî inançlar) ilgili sorumluluklarımız nihai olarak ahlaki sorumluluklarla ilgilidir.¹⁰ Bishop'a göre:

Teistik iman-inançlarını doğru olarak almanın/kabul etmenin (*taking*), ahlaki açıdan önemli sonuçlara yol açtığı hakikaten inkâr edilemezdir. Kişinin, Tanrı ve O'nun iradesi hakkındaki inançlarına binaen eylemde bulunması, yalnızca belirli dinî pratik ve törenleri değil, aynı zamanda bireylerde olduğu gibi toplumdaki

8 Bishop, *Believing by Faith*, 70-74.

9 Bishop, *Believing by Faith*, 140-141.

10 Bishop, *Believing by Faith*, 43.

bütün yaşam tarzlarını da meydana getirir -ve bu pratiklerle yaşam tarzları açık bir biçimde ahlaki değerlendirmeye açıktır.¹¹

Dolayısıyla, dinî inançlar, temel olarak inananın bütün yaşamını şekillendirdiği için söz konusu inançların ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulması kaçınılmazdır.

Ancak burada vurgulanan ahlaki gerekçelendirme veya değerlendirmeyle, Tanrı'ya iman konusundaki pragmatik veya sonuççu (*consequentialist*) bir savununun kastedilmediğini özellikle vurgulamalıyız. Buna göre, pragmatik veya sonuççu yaklaşımlar, Tanrı inancına sahip olmaktan ortaya çıkan fayda ve sonuçlara dayanarak söz konusu inancın bir savunusunu yapmaktadırlar. Örneğin James'in inanma iradesi, literatürde genellikle, bütün bir yaşamda ürettiği faydalara (sosyal, ahlaki, psikolojik vb.) işaret ederek Tanrı inancına sahip olmanın rasyonelliğini temellendirmeye çalışan bir argüman şeklinde yorumlanmaktadır.¹² Ancak bu yorumların aksine Bishop, inançsal risk alma tezinde dinî inançların faydaları veya sonuçlarıyla ilgilenmemekte ve bu açıdan James'in inanma iradesinden ve imanının diğer pragmatik savunularından önemli bir noktada ayrılmaktadır. Onun bu tür yorumlarla ilgilenmemesinin temel gerekçesi, dinî inançtan beklenen faydalar üzerine odaklandıkları için pragmatik veya sonuççu yaklaşımların *epistemik öğeleri* göz ardı etmeleridir. Yani bu yaklaşımlar, dinî inançtan ortaya çıkan faydanın aşırı olması koşuluyla pragmatik veya sonuççu öğeleri epistemik öğelere önceliktir.¹³ Ancak Bishop'ın inançsal risk alma argümanının ayrırcı özelliklerinden biri, onun ahlaki değerlendirmeyi göz önünde bulundurduğu kadar epistemik değerlendirmeye de son derece vurguda bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle inançsal risk alma argümanına göre inanan, bütün bir yaşamında doğru olarak kabul edeceği dinî inançlara sahip olma hususunda sadece ahlaki değil ayrıca epistemik açıdan da meşru bir zemine dayanmalıdır.¹⁴

11 Bishop, *Believing by Faith*, 47.

12 James'in argümanının bu tür yorumu ve eleştirisi için bk. Abdulkadir Tanış, "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-202 ve *Pragmatik İman Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017). Ayrıca bu bağlamda Bishop'ın, inançsal risk alma tezini Pascal'ın "bahis" (*wager*) argümanından da özellikle ayırdığını ve ona sıcak bakmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bu argüman, hem epistemik düşünceleri bir tarafa bırakarak doğrudan inancın sonuçları üzerine odaklanmakta hem de kişinin *inanmadığı halde* imana sahipmiş gibi davranmasına izin vermektedir. Dolayısıyla Bishop, iman sonuçları üzerinden bir savunusunu yapma anlamına gelen pragmatik yaklaşımları kabul etmemektedir. Diğer taraftan o, kişinin yaşamında dinî inançları doğru olarak alabilmesi için zaten söz konusu inançlara inanıyor olmasını zorunlu görmektedir. Bu açıdan, inanmadığı halde inaniyormuş gibi yaparak eylem aracılığıyla inançların edinimini tavsiye eden Pascalcı teze kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bishop bu son nokta açısından James'in inanma iradesi argümanının belirsiz olduğunu düşünmektedir.

13 Bishop, *Believing by Faith*, 118, 137 ve 185-186. Pragmatik bir savununun epistemik öğelere duyarlı olamayacağı hususunda Bishop'a katılmadığımızı belirtmek gerekir. Çünkü dinî inançlar konusundaki pragmatik bir savunuyu epistemik düşüncelere duyarlı bir biçimde ortaya konulabilir. Bu konudaki örnekler için bir önceki dipnotta işaret edilen kaynaklara bakılabilir.

14 Bishop, *Believing by Faith*, 56-57.

Bishop'ın epistemik düşünceleri bu kadar vurgulamasının altında yatan önemli neden, inançsal risk alma argümanını, epistemik düşüncelere dayanmadan inancı tavsiye ettiği için onun rasyonel ve ahlaki olarak sorumsuzca olduğu eleştirisine karşı koruma çabasıdır. Buna göre, inançsal risk alma türündeki birçok imancı yaklaşım, epistemik düşünceleri bir tarafa bırakarak inanç sahibi olmayı meşru gördüklerinden dolayı epistemik açıdan sorumsuzca oldukları eleştirisiyle karşı karşıya kalmıştır. Bunun farkında olan Bishop, bu tür itirazları engellemek adına epistemik olarak son derece önemli bazı noktaları vurgulamaktadır. Epistemik anlamda inançsal risk alma argümanı için önemli olan bu noktalardan ilki, bu argümana dayanarak inanacak kişinin sıradan inanan değil inançları üzerinde tefekkür eden biri (*reflective believer*) olması gerektiğidir. Bu tür bir kişi, sahip olduğu imanın temelini oluşturan inançların doğrulukları hakkında derin düşünen ancak epistemik açıdan onların belirsiz olduğunun bilincinde olan kişidir.¹⁵ Dolayısıyla, dinî inançlarının doğrulukları konusunda hiç tefekkür etmemiş, onların epistemik durumunu göz ardı etmiş bir kişi bu argümana dayanarak inanamaz.

Ayrıca dinî inançları konusunda bu şekilde tefekkür eden kişi, epistemik açıdan belirsiz bir noktada bulunduğu için sahip olduğu bu inançların epistemik bir garantisinin olmadığı farkındadır. Burada, onun söz konusu inançlara bağlılığının *entelektüel şüphe* içinde gerçekleşen bir durum olduğunu belirtmek gerekir.¹⁶ Nitekim iman konusunda “risk alma” düşüncesi de yukarıda ifade ettiğimiz gibi buradan ortaya çıkmaktadır. Çünkü inanan, sahip olduğu dinî inançların doğrulukları lehinde herhangi bir epistemik garanti olmaksızın bunların doğruluklarına bağlanmaktadır. Herhangi bir garantiye sahip olmadan bu inançların doğru olduklarına inanmak, bütün bir hayatı bazı yanlış inançlar üzerine yaşama ihtimalini ima ettiği için risk almak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, inançsal risk alma argümanında altı çizilen risk ögesi, imanın özünü oluşturan inançların/önergelerin epistemik açıdan belirsizliklerine işaret etmektedir.

Vurgulanması gereken ve son derece önemli olan ikinci nokta, inançsal risk alma argümanının sadece kanıtın çözemediği/ötesine uzanan durumlara uygulanabileceğidir. Buna göre, bir önermenin doğruluğunun yeterli kanıtla ortaya konulabildiği durumlarda bu argümana başvurulamaz. Argümana ancak bir önermenin doğru veya yanlışlığının yeterli kanıtla gösterilemediği zamanlarda başvurulabilir. Bishop, Tanrı'nın varlığı gibi, meselenin yeterli kanıtla ortaya konulamadığı durumları ifade etmek için kanıtın-ötesi (*supra-evidential*) kavramını kullanmaktadır. Ona göre, kanıtın karşısında (*counter-evidential*) durarak da inançsal risk alma argümanı savunulabilir/ileri sürülebilir. Nitekim Kierkegaard gibi katı/irrasyonalist imancılar böyle bir yaklaşımı benimsiyor görünmektedir.

15 Bishop, *Believing by Faith*, 6, 50 ve 57.

16 Bishop, *Believing by Faith*, 107-109.

Bishop'a göre, kanıtla karşıt bir pozisyon benimsemek, makul olsun veya olmasın her türlü inanca kapıyı açmak anlamına geldiğinden, bu durumda mantıksal açıdan çelişkili bir dinî inancı bile savunabilmenin yolu açılmış olur. Ancak Bishop, bu tür durumların önüne geçmek adına kendi argümanının, kanıtın doğru veya yanlış gösterdiği şeyi kabul ettiğini ancak kanıtın işe yarar olmadığı durumlarda kanıtın ötesine geçmeye izin verdiğini belirtmektedir.¹⁷ Dolayısıyla inançsal risk alma argümanı, dinî inançlar konusunda kanıtın karşısında durarak değil, kanıtın ötesine geçerek inanmaya olanak sağlamaktadır. Bu vurgu, konu hakkında mevcut kanıtın göz ardı edilmediğini ancak buna karşın söz konusu kanıtın yetersiz/işe yaramaz olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir.

İnançsal risk alma argümanında altı çizilen üçüncü nokta, dinî inanca sahip olan kişinin epistemik açıdan kusurlu olmadığını göstermek için vurgunun, inancın "içeriği" yerine inanca sahip olan "fail" üzerine yapılmasıdır. İnançlar konusundaki geleneksel yaklaşım, herhangi bir önermeye inanabilmek için söz konusu önermenin içeriğinin doğruluğunun temellendirilmesini şart koştuğundan dolayı önerme-merkezlidir (*propositional-focused*). Buna karşın Bishop, önerme merkezli bir yaklaşımdan ziyade fail-merkezli (*agency-focused*) bir yaklaşım benimsediğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım; dinî iddiaların içeriğini temellendirmek veya bunların doğruluklarını göstermek yerine, bu inançlara bağlanacak olan failin bilişsel yetilerini doğru kullanıp kullanmadığıyla ilgilenmektedir. İnançsal risk alma argümanına göre, yalnızca bilişsel yetilerini uygun bir biçimde kullanan kişiler dinî inançları doğru olarak kabul etme hakkına sahiptirler.¹⁸

Burada dile getirilen noktaları göz önünde bulunduran kişinin, inançsal risk alma argümanına göre Tanrı'nın varlığına inanması/bağlanması konusunda ahlaki olduğu kadar epistemik açıdan da meşru bir pozisyonda olduğunu söyleyebiliriz. İşaret edilen bu noktalardan anlaşıldığı üzere, inançsal risk alma argümanına dayanarak inanan kişinin epistemik açıdan kusurlu davranmadığını göstermek için, onun rasyonel/epistemik yetilerini uygun/doğru kullandığı iddiasına dayanılmaktadır. Buna göre Bishop, eleştirilere karşı argümanı korumak adına epistemik öğelerin değerini sürekli olarak vurgulamaktadır. Ancak diğer taraftan o, temel olarak Tanrı'nın varlığının doğru veya yanlışlığının gösterilemeyeceğini kabul ettiğinden, inançların içeriğini temellendirmekten ziyade inanç sahibi failin durumuna odaklanmaktadır. Failin herhangi bir çelişkili inancı kabul etmemesi, mevcut kanıtı göz önünde bulundurması, dinî inançlarının bilişsel değeri üzerine derin bir şekilde düşünmesi, bunların doğruluklarının kanıtlanamayacağına bilincinde olması ve ahlaki açıdan onların değerlendirmesini yapması aslında onun bilişsel yetilerini son derece uygun kullandığına işaret etmektedir. Bu şekilde inançsal risk alma ar-

17 Bishop, "Faith as Doxastic Venture", 476; a.mlf., *Believing by Faith*, 135-137 ve 155-156.

18 Bishop, *Believing by Faith*, 56-57.

gümanında, büyük ölçüde inancın içeriği bir tarafa bırakılarak bütün dikkat, dinî inançlara sahip olan failin bilişsel yetilerini doğru kullanmasına kaydırılmaktadır.

İnançsal risk alma argümanına göre, yukarıda altı çizilen noktaları dikkate alan bir kişinin Tanrı'nın varlığını pratikte doğru olarak alıp/kabul edip hayatını bu doğrultuda şekillendirmesi ahlaki ve rasyonel açıdan meşrudur. Ancak Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere temel dinî inançların doğru ve yanlışlıklarının özsel olarak belirsiz olduğu tezini dikkate aldığımızda; burada ortaya çıkan önemli bir sorun, kişinin hangi Tanrı fikrini veya hangi dinî inancı pratikte doğru olarak kabul edeceği'dir. Bu soruna karşı Bishop, James'in inanma iradesi tezinden yardım alarak onun önermiş olduğu "hakiki tercih" (*genuine option*) kavramını kullanmaktadır. Hakiki tercihi kısaca tanımlamak gerekirse, bu kavram kişiye canlı (*live*), önemli (*momentous*) ve kaçınılmaz (*forced*) görünen tercihleri ifade etmektedir. Bir tercihin canlı olması, kişinin onun hakkında bilgi ve tecrübe sahibi olmasını veya onun doğru çıkmasının kişiye gerçek bir imkân olarak görünmesini dile getirmektedir. Önemli olması, tercihin kişi açısından son derece hayati olduğu anlamına gelmektedir. Kaçınılmaz olması ise, kişinin iki seçenek arasında bir tercih yapmasının zorunlu olması demektir.¹⁹ Dolayısıyla buradaki öneri kişinin; hakkında bilgi ve tecrübe sahibi olduğu, yani çevresinden/toplumundan aldığı Tanrı fikrini veya dinî inancı benimseme hakkının olduğudur.²⁰

Ancak James'i takip ederek, kişinin içinde yetiştiği ve bundan dolayı tecrübe sahibi olduğu çevrenin Tanrı inancını doğru kabul etme hakkının olduğunu söyleyen Bishop, son derece önemli bir açıdan James'ten ayrılmaktadır. Buna göre, kişinin inançsal risk alma argümanını onaylayarak bir inanç sahibi olma hakkını elde edebilmesi için hâlihazırda zaten inanıyor olması gerekmektedir. James inanma iradesinde kişinin, yalnızca "bir inanma tutumunu benimsemesinden" (*adopting a believing attitude*)²¹ bahsetmektedir. Bu ifade birçok James yorumcusu tarafından, kişinin tam anlamıyla *inanmadan* yalnızca Tanrı'nın varlığını pratik yaşamında doğru olarak kabul etmesi şeklinde değerlendirilmektedir. Ancak Bishop, inançsal risk alma argümanını takip eden kişinin Tanrı'nın varlığına tam anlamıyla inanıyor olmasını şart koşmaktadır.²² Diğer bir ifadeyle argüman, yalnızca hâlihazırda Tanrı'nın varlığına inanan kişiler için geçerlidir. O bunu şu şekilde ifade etmektedir:

p gibi bir iman-önermesi açısından tam bir inançsal risk alma (*doxastic venture*) için ihtiyaç duyulan şey, *p*'nin doğru olduğuna dair bir tutuma/eğilime sahipken

19 Bishop, *Believing by Faith*, 123-127.

20 Daha geniş bilgi için bk. Tanış, "İnanma İradesi", 184-185.

21 James, "The Will to Believe", 198.

22 Bishop, *Believing by Faith*, 112-114.

[inanç, ç.n], onu pratik akıl yürütmemizde tam anlamıyla doğru olarak kabul etmektir.²³

Buna uygun olarak inançsal risk alma argümanının, doğrudan olsun dolaylı olsun hiçbir şekilde kişinin şu anda inanmadığı ancak çeşitli pratiklerle bir önermeye inanmaya başlayabileceği (*inducing*) durumlara izin vermediğini ifade etmek gerekir. Kişi hâlihazırda inanmıyorsa, inançsal risk alma argümanına dayanarak bir inanca bağlanmaya çalışamaz. Bishop'a göre, "inançsal risk alma, ikna edici kanıt yokluğunda kişinin doğrudan kendini inandırmasını kapsamaz ve kapsayamaz. Daha ziyade o, kişinin *zaten* inandığını *önceden varsayar*."²⁴ Burada vurgulanan nokta, kişinin çeşitli pratiklere başvurarak bir inanca bağlanmaya çalışmasının, yani dinî pratikleri yerine getirme veya bir dinî topluluğun törenlerine katılma yoluyla kişinin kendisini bir Tanrı fikrine inandırmaya çalışmasının uygun görülmediğidir.

Ancak bu noktada inançsal risk alma argümanının karşısında duran son derece önemli bir sorun daha vardır. Buna göre, "Tanrı vardır" önermesinin epistemik açıdan belirsiz olduğu veya onun doğruluğunun gösterilemeyeceği argümanın başlangıç öncüllerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, inançsal risk alma argümanına göre Tanrı'nın varlığına bağlanan kişinin, söz konusu önermenin doğru veya yanlışlığını bilmediğini itiraf etmesi gerekir. Peki bu önermenin doğru veya yanlışlığı bilinmiyorsa, o zaman Bishop'ın varsaydığı gibi onun doğru olduğuna nasıl inanılabiliyor? Bishop, bir taraftan bu önermenin epistemik açıdan belirsiz olduğunu, diğer taraftan kişinin bu önermeye tam anlamıyla inanması gerektiğini ifade etmektedir. Bir önermeye inanmak, önermenin doğru olduğunu onaylamak anlamına geldiği için kişinin, doğru ve yanlışlığını bilmediğini itiraf ettiği bir önermenin doğruluğuna "psikolojik olarak" nasıl inanabildiği sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu sorunun farkında olan Bishop onun üstesinden gelebilmek için, bir önermeye yönelik inancın ancak yeterli kanıt sayesinde ortaya çıktığını iddia eden geleneksel görüşe saldırmaktadır. Ona göre, bir önermeye inanmak açık bir biçimde önermenin doğruluğuna inanmak olduğundan bunu reddetmenin olanağı yoktur. Ancak bir önermeye inanmanın zorunlu olarak yeterli kanıt sayesinde gerçekleşen bir olay olduğunu varsaymak kesinlikle doğru değildir. Kanıt dışındaki birçok faktör bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasını sağlayabilmektedir. Bu noktada, James'in "tutkusal doğa" (*passional nature*)²⁵ kavramına başvuran Bishop, kavramı detaylandırarak lehinde yeterli kanıtı sahip olmadığımız bir önermeye

23 Bishop, *Believing by Faith*, 113.

24 Bishop, *Believing by Faith*, 117.

25 Tutkusal doğa kavramı, bilişsel/entelektüel doğanın karşıtı olarak, kişinin arzu, ilgi, ihtiyaç ve eğilimlerini kapsayan doğasını ifade etmektedir.

yönelik inancın psikolojik olarak nasıl mümkün olabildiğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, inancın kanıtsal-olmayan nedenleri/sebepleri (*causes*) olarak isimlendirebileceğimiz bazı öğeler, hakkında yeterli kanıtın olmadığı bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasına imkân verebilir. Bu öğelerin ortak özelliği, inanılacak önermenin doğruluğuyla ilişkili olmamalarıdır. Örneğin kızgınlık, hayranlık ve korku gibi bazı duygular, istek ve arzular, meyiller ya da mensubiyetler; kişinin lehinde yeterli kanıtı sahip olmadığı bir dinî önermeye inanabilmesine imkân tanıyabilmektedir.²⁶

Bu iddiasını güçlendirmek için örneğe başvuran Bishop, teistik geleneğin içinde yetişmesinden dolayı “Tanrı vardır” önermesinin doğru olduğuna tutkusal olarak inanan ancak söz konusu önermenin kanıt temelinde gerekçelendirilemeyeceğini kabul eden bir kişi hayal etmemizi istemektedir. Böyle bir kişi, pratik hayatında doğru olarak kabul ettiği bu önermeye inanmak veya bu önerme konusunda inançsal bir risk almak için psikolojik kaynaklara sahiptir.²⁷ Çünkü söz konusu kişinin doğası teistik geleneğin içinde biçimlenmiş olmasından dolayı o, kanıtı sahip olmaksızın “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğuna yönelik bir eğilim taşımaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse burada kişinin arzu, istek, meyil ve mensubiyetleri kanıtın işlevini yerine getirerek onun, doğruluğunu bilmediği bir önermenin doğruluğuna inanmasını sağlayabilmektedir.

Bu ilimli imancı argümanın, rakibi olan delilciliğe göre daha başarılı olduğunu söylememiz için acaba herhangi bir gerekçe var mıdır? Aslında yazdıklarına bakıldığında, Bishop'ın delilcilik ile imancılık arasındaki çatışmanın daha çok bir çıkmazla (*impasse*) son bulduğu görüşüne meylettği söylenebilir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı konusunda bilişsel açıdan iyi durumda olmadığımızdan dolayı, konu hakkındaki herhangi bir kararımız/tercimimiz epistemik bir belirsizlik zemininde alınmış olacaktır. Bu sebeple, tarafların birbirlerini epistemik açıdan sorumsuz şekilde suçlamalarının doğru olmadığını ifade edebiliriz.²⁸

Bununla birlikte Bishop, burada ifade edilen çıkmazdan kendi ilimli imancılığı lehine bir destek olarak “Sen de” (*tu quoque*)²⁹ stratejisine başvurmuştur. Buna göre, Tanrı'nın varlığının bilişsel değeri konusunda bir çıkmazla karşı karşıya olduğumuzdan, verilecek her kararda kişi tutkusal doğasına dayanmak zorunda kalacaktır. Bilindiği üzere delilciler, Tanrı'nın varlığına inanma hususunda herhangi bir kanıtı dayanmadıkları, aksine yalnızca kanıtsal-olmayan/tutkusal öğelere bağlı olarak inandıkları için imancıları genellikle suçlamaktadır. Ancak

26 Bishop, *Believing by Faith*, 114-115.

27 Bishop, *Believing by Faith*, 116.

28 Bishop, *Believing by Faith*, 206-207.

29 Aslında *tu quoque* kavramı mantıksal bir hatayı dile getirmektedir. Bu tür mantıksal hatada, bir şeyle suçlanan kişi, aynı suçu karşısındakinin de işlediğini söyleyerek kendini savunmaya çalışır.

Bishop, söz konusu inançla ilgili epistemik bir belirsizliğin olduğunu ve hem delilcilerin hem imancılardan kendi pozisyonlarını savunma konusunda tutkusal öğelere dayandıklarını belirtmektedir. Bundan dolayı, delilcilerin imancılara yönelttiği suçlamanın aynı şekilde delilcilere de yöneltebileceğini söylemek mümkündür. Bishop, imancılık lehindeki en ümit verici stratejinin de bu olduğunu dile getirmektedir.³⁰ Ayrıca burada yeri gelmişken, Bishop'ın argümanının şartlı bir yapıda olduğunu, yani belirli ölçütler çerçevesinde insanlara sınırlı sayıdaki önermeye inanmaya izin tanıdığını vurgulamak gerekir. Bishop'a göre, inançsal risk alma argümanı, bir önermeye inanmaları konusunda kişilere herhangi bir ahlaki yükümlülük yüklemeyiz. Bu argüman, sadece belirli şartları gözetilen kişilere bir inanma hakkı/iznitadır.³¹

2. İNANÇSAL RİSK ALMA GÜÇLÜ BİR İMANIN TEMELİ OLABİLİR Mİ?

İlimli imancı bir temelde imanın savunusunu yapan inançsal risk alma argümanı konusunda neler söylenebilir? Onu başarılı bir argüman olarak değerlendirebilir miyiz? Ya da argümana yöneltebilecek eleştiriler nelerdir? Çalışmamızın sınırlarını gözeterek burada inançsal risk alma tezine yönelik önemli bazı eleştirileri değerlendirmek istiyoruz.³² İlk olarak, argümana yöneltebilecek önemli bir eleştiri, "Tanrı vardır" önermesinin doğru ve yanlışlığının özsel olarak bilinemez olduğunun hangi gerekçeye binaen iddia edilebileceğidir. Bu iddia, Tanrı'nın varlığının ne şimdiye kadar bilindiğini ne de bundan sonra bilineceğini ümit etmek için herhangi bir gerekçemizin olmadığını katı bir hüküm olarak koymaktadır. Ancak bilimdeki yeni ilerlemeleri, Big Bang konusundaki gelişmeleri ve buna benzer çabaları hesaba kattığımızda, acaba Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun -en azından geleceğe yönelik olarak- aydınlatılacağını düşünmek için elimizde hiçbir gerekçe mevcut değil midir?³³ Bishop aslında bazı filozofların, Tanrı'nın varlığı konusunu ileriye yönelik çözülebilecek bir mesele olarak değerlendirdiklerini belirtmekte, ancak bu tür bir çabanın nafiye olduğunu ima etmektedir. Bu hususta öne sürdüğü gerekçe ise, insanlığın şu ana kadar ortaya koyduğu argümanlara bakıldığında bu konuda çözümü sağlayacak bir kanıtın geliştirilememesidir.³⁴ Bu noktada, Bishop'ın akıl yürütmesinin çok da sağlam olmadığına işaret etmeliyiz. Çünkü Tanrı'nın varlığı konusunda insanlığın şu ana kadar yeterli bir kanıt ortaya koyamamış olması, bundan sonra da böyle bir kanıt geliştiremeyeceğini gös-

30 Bishop, *Believing by Faith*, 189 ve 212. Ayrıca krş. James, "The Will to Believe", 215-218.

31 Bishop, *Believing by Faith*, 149.

32 Bazı eleştiriler için bk. Andrei A. Buckareff, "Can Faith Be a Doxastic Venture?", *Religious Studies* 41/4 (2005): 435-445; James Beach, "John Bishop's Leaps of Faith: Doxastic Ventures and the Logical Equivalence of Religious Faith and Agnosticism", *Religious Studies* 50 (2014): 101-117.

33 Krş. Jeff Jordan, "John Bishop *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*", *Religious Studies* 44/2 (2008): 240.

34 Bishop, *Believing by Faith*, 140-141.

termez. Mantıksal açıdan en azından bir imkân olarak düşünülduğünde, ileride ortaya çıkabilecek çeşitli gelişmelerin konuyu epistemik açıdan çözebilme imkanının olduğunu söyleyebiliriz. Burada söylenmek istenen şey, gelecekte herkesi ikna edebilecek şekilde Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtların elde edileceği değildir. Daha ziyade Bishop'ın, tümevarımsal bir destekten yola çıkarak Tanrı'nın varlığının özsel olarak kanıtlanamayacağını iddia etmesinin çok katı bir hüküm olduğu ve bu açıdan akıl yürütmesinin güçlü bir temele dayanmadığıdır.

İnançsal risk alma tezine yöneltilebilecek en önemli eleştiri, onun gerçekten Bishop'ın varsaydığı gibi hakiki/gerçek bir imanın temelini oluşturup oluşturamayacağıdır. İtirazı tam olarak ortaya koyabilmek için öncelikle, Bishop'ın yazılarında bazı önermeleri doğru kabul etmekle ilgili kullanmış olduğu iki şeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. Bunlar, (i) bir önermeyi pratik akıl yürütmemizde doğru olarak almak veya bir önermeyi doğru olarak alıp yaşamımızda takip etmek ve (ii) önermenin doğruluğuna tam anlamıyla inanmaktır. Bu durumlardan birincisi, inanmaksızın da bir önermenin içeriğini iradi olarak doğru varsayıp pratikte sergilemek mümkün olduğundan, kişinin önermeye inanmasını gerektirmez. Örneğin, bir avukat, müvekkilinin suçlu olup olmadığıyla ilgili herhangi bir inanca sahip olmamasına rağmen, "Müvekkilim masumdur" önermesinin doğruluğunu varsayarak hareket edebilir. Dolayısıyla, bir önermeye inanma söz konusu olmaksızın da bu önermenin içeriği doğruymuş gibi hareket edilebilir.

Ancak yukarıdaki durumlardan ikincisi inanmayı ifade etmektedir. İnanmak, bir önermenin doğru olduğuna eğilim duymak demektir. Diğer bir deyişle, bir önerme ifade edildiğinde onun doğruluğuna meylettir. Bundan dolayı sıklıkla "İnancın doğruluğu amaçladığı"³⁵ ifade edilir. Dolayısıyla, inanç ile doğruluk arasında sıkı bir ilişki görünmektedir. Diğer taraftan, inançlarla ilgili geleneksel yaklaşım, bir önermenin içeriğini temellendirdiği veya doğruluğuna işaret ettiği için genellikle kanıt meselesine odaklanmıştır. Çünkü inanç doğruluğu amaçlamakta, bu doğruluğa ise ancak kanıt sayesinde ulaşılmaktadır.

Tekrar yukarıdaki ayrıma dönersek Bishop, kendi argümanı açısından kişinin Tanrı'nın varlığını sadece pratik yaşamında doğru olarak kabul etmesini (yani, (i) durumunu) iman için yeterli görmemektedir. Ona göre gerçek bir iman, yalnızca belirli önermeleri doğru olarak varsayıp bunlar doğrultusunda bir yaşam sürdürmeyi ifade etmez. Aynı zamanda, söz konusu önermelerin doğruluğuna tam anlamıyla inanmayı (yani (ii) durumunu) gerektirir.³⁶

Buraya kadar ifade edilenler göz önünde bulundurulduğunda, inançsal risk alma tezinin önünde son derece ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır. Buna göre,

35 Daha geniş bilgi için bk. J. David Velleman, *The Possibility of Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 244-281.

36 Bishop, *Believing by Faith*, 110.

inanç doğruluğu amaçlıyorsa ve Tanrı'nın varlığının doğru olduğunu gösterecek herhangi bir yeterli kanıtı sahip değilsek, o zaman Tanrı'nın varlığına gerçekten nasıl inanabiliriz? Burada ortaya çıkan problemin temelinde, inançsal risk alma tezinin kabul ettiği şu iki varsayım yatmaktadır:

1- Tanrı'nın varlığının doğru veya yanlış olduğu kanıtsal açıdan özsel olarak bilinemez.

2- Tanrı'nın var olduğuna tam olarak inanıyorum ("Tanrı vardır" önermesinin doğru olduğuna tam anlamıyla meylediyorum).

Varsayımlardan da anlaşılacağı üzere, hem bir önermenin doğruluğu için kanıtın/gerekçenin olmadığı hem de onun doğruluğuna "güçlü" anlamda inanıldığı ifade edilmektedir. Tabii burada Bishop'ın inancın doğruluğu amaçladığını kabul etmekle birlikte, bu doğruluğun sadece kanıtla ortaya çıktığı düşüncesine saldırılmaktadır. Ona göre, kanıtsal-olmayan öğeler (arzu, duygu, mensubiyet vb.) de bir önermenin doğruluğuna inanmamızı sağlayabilir.

Fakat bir önermenin doğruluğuna inanmanın, epistemik gerekçelerin/kanıtın işlevi olduğuna inanan birçok kimse, Bishop'ın varsaydığı kanıtsal-olmayan gerekçelerin de gerçek bir inanç ortaya çıkarabileceği düşüncesini kabul etmemektedir. Buckareff'e göre:

İnancın epistemik gerekçelere binaen elde edilmediği fakat yalnızca inanmaya yönelik bir niyetin şekil vermesine dayandığı yerde, bilinçli bir şekilde bir önermeye yönelik inanç tutumu takınmaya karar vermek ve doğrudan bilinçli olarak niyetlenen inanca sahip olmak *kavramsal olarak* imkânsız görünmektedir.³⁷ (Vurgular bana ait)

Buckareff'in buradaki iddiası, kişinin doğruluğu lehinde herhangi bir kanıtı sahip olmadığı bir önermeye doğru olarak inanmasının imkânsız olduğudur. Onun bu iddia için önemli gerekçelerinden biri Bishop'ın, "doğruluğu lehinde kanıtı sahip olmadan doğruluğuna inanabilme" düşüncesinin bizi bazı paradokslarla karşı karşıya bırakacağıdır. Şöyle ki, Bishop'ın tezine göre "fail, *p*'nin doğruluğunun, *değil-p*'nin doğruluğundan daha iyi desteklenmediğine inanırken, aynı zamanda *p*'nin doğruluğuna inanabilir."³⁸ Bunu biraz daha açmak gerekirse, "Tanrı vardır" önermesinin doğru olduğuna inanan kişi, aynı zamanda bu önermenin yanlışlığının da doğruluğu kadar muhtemel olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla Bishop'ın önerisi, aslında kişinin aynı anda hem Tanrı'nın varlığı ve yokluğunu eşit gördüğü hem de Tanrı'nın varlığına inandığı gibi bir paradoksu barındırmaktadır.

Eleştirilerine devam eden Buckareff, Bishop'ın vurguladığı tutkusal doğanın inancın oluşturulması konusunda farklı bir işlevinin olduğuna işaret etmektedir.

37 Buckareff, "Can Faith Be a Doxastic Venture?", 439.

38 Buckareff, "Can Faith Be a Doxastic Venture?", 439.

Buna göre kişinin, hakiki tercih ifade eden bir inanç seçeneğiyle karşılaştığını ve ona inanmak istediğini varsayalım. Kişinin tutkusal doğası bu noktada devreye girerek belirli bir süreç içerisinde bu inancın edinilmesine olanak verir. Bu durum tutkusal doğanın, inanmak istenen önermenin doğruluğu lehindeki kanıtı daha belirgin kılması, söz konusu önermenin aleyhindeki kanıtı ise geri plana atmasıdır. Bu şekilde, bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasına zemin hazırlanır.³⁹ Dikkat edilirse, burada tutkusal doğanın inanç sahibi olma konusundaki rolü reddedilmemektedir. Ancak bu rol, Bishop'ın iddiasının aksine, bir inancın doğrudan edinilmesinden ziyade söz konusu inanç lehindeki kanıtın belirginleştirilmesi veya ön plana çıkartılması şeklinde "dolaylı" olarak gerçekleşmektedir. Ayrıca böyle bir durumda kişi, inandığı önermenin doğruluğu lehinde yeterli kanıtı sahip olduğunu düşündüğü için yukarıdaki paradoks da ortaya çıkmaz.

İnancın yalnızca yeterli kanıt sayesinde ortaya çıkabileceğini söyleyen Buckareff'in itirazına verdiği cevapta Bishop:

Ancak bu görüş bana rasyonalistlerin bir dogmasından daha fazlası olarak görünmez. Kişinin tutkusal bir motivasyona dayanarak doğrudan inanmaya karar veremeyeceği gerçeği, inançların tutkusal nedenlere sahip olamayacağını gerektirmez. Gerçekten de inanmak, doğruya inanmaktır; fakat doğruya inanmak zorunlu olarak apaçık/kanıtı (*evident*) olana inanmak değildir.⁴⁰

demektedir. Buckareff'in argümanlarının ikna edici olmadığını iddia eden Bishop'a göre, inancın tutkusal temeller üzerinde ortaya çıkması gerçek bir imkânı ifade etmektedir. Örneğin babasını yeni kaybetmiş bir çocuğun duyguları onu, babasının hâlâ bir şekilde onunla olduğuna inandırabilir. Ya da İncil'den yapılan bir vaazı duyan bir kişinin kalbinin yumuşadığını ve İsa'nın, kendisi için bir kurtarıcı olduğuna inanmaya başladığını düşünelim. Bu örnekler, çeşitli tutkusal öğelerin bizi inanca götürebileceğini açık bir şekilde göstermektedir.⁴¹

Ancak Bishop'ın bu cevabına rağmen, eleştiri daha güçlü bir şekilde ileri sürülebilir. Özellikle inançsal risk alma argümanının içerisinde varsayılan bazı ölçütler, Bishop'ın öngördüğü gibi gerçek/güçlü bir imanın ortaya çıkmasını engelleyebilir. Örneğin o, inançsal risk alma argümanı ile meşgul olan kişinin, dinî iddialar üzerinde tefekkür eden biri olmasını şart koşmaktadır. Peki gerçekten dinî iddialar üzerinde tefekkür eden, bilişsel açıdan onları derinlemesine tetkik eden ve bun-

39 Buckareff, "Can Faith Be a Doxastic Venture?", 440. Buckareff yazısında temel olarak imanın, belirli önermelerin doğruluğuna yönelik bir inancı içermediğini, daha ziyade bu önermelerin yalnızca pratik açıdan yaşamda rehber alındığını iddia etmektedir (440-441). Dolayısıyla ona göre, iman sahibi kişi "Tanrı vardır" şeklindeki önermelere inanmaz. Bundan farklı olarak, bu tür önermeleri yaşamını şekillendirmek için doğru olarak varsayar.

40 John Bishop, "On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff", *Religious Studies* 41 (2005): 448. Ayrıca bk. Bishop, *Believing by Faith*, 115.

41 Bishop, "On the Possibility of Doxastic Venture", 448.

ların doğru ya da yanlışlıklarının kanıtla temellendirilemeyeceğini düşünen bir kişi hakiki bir imana sahip olabilir mi? Ya da Tanrı'nın varlığını ve yokluğunu bilişsel açıdan eşit gören biri gerçek anlamda Tanrı'nın varlığına inanabilir mi? Bishop'ın yukarıda saydığı mensubiyet, arzu, duygu gibi öğeler; inançları üzerinde tefekkür etmeyen, onların epistemik durumlarını araştırmayan sıradan inananlar için bir şekilde temel sağlayabilir. İnançlarını herhangi bir sorgulamaya tabi tutmadan toplumdan alan bu kişiler, böyle bir sorgu sürecine ihtiyaç duymaksızın bu inançlara bağlılığı devam ettirebilir. Ancak bunun aksine, dinî iddialar konusunda Bishop'ın varsaydığı gibi bir bilince sahip olmak, yani bu iddialar konusunda bir entelektüel şüphe içerisinde olmak, bu iddialara gerçekten iman etmenin önünde psikolojik açıdan bir engel gibi durmaktadır. Çünkü bir taraftan dinî inançların doğruluklarının bilinmeyeceği konusunda güçlü bir bilince sahip olmanın, diğer taraftan bu inançların doğru olduklarına tam anlamıyla inanmanın birlikte ne şekilde mümkün olacağı anlaşılır olmaktan uzaktır.

İnançsal risk alma argümanında bu problemin ortaya çıkmasının önemli nedeni Bishop'ın, dinî iddiaların doğruluğu konusunda herhangi bir gerekçe sunmamasıdır. Buna göre inançsal risk alma argümanı, temel olarak imanı oluşturan önermelerin doğruluğu veya yanlışlığını gösterecek bir gerekçenin olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Bu durumda argüman kişiden, doğruluğunu bilmediği çeşitli önermelere inanmasını talep etmektedir. Bu noktada Bishop, sorunun üstesinden gelebilmek için bir önermeye yönelik inancı ortaya çıkarabilen taklit, mensubiyet, arzu gibi epistemik-olmayan çeşitli "sebepleri" öne sürmektedir. Ona göre, epistemik-olmayan bu tür öğeler bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasını sağlayabilir. Ancak burada, bu tür öğelerin bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı lehinde herhangi bir temel sağlamadığına dikkat çekmek gerekir. Zikredilen bu tür epistemik-olmayan öğeler, bir şekilde kişinin çeşitli önermelere inanmasını sağlasa bile, söz konusu önermelerin içeriğine yönelik herhangi bir temellendirmede bulunmaz.⁴² Herhangi bir temellendirmede bulunmadığı için de Bishop'ın öngördüğü gibi tefekkür sahibi bir inananın bu tür temelsiz bir imana yönelik güçlü bir bağlılık göstermesi zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir.

SONUÇ

Dinî inancı savunma adına ılımlı inancı bir çizgide ileri sürülen inançsal risk alma argümanı; kişinin, lehinde yeterli kanıtla sahip olmadığı bir dinî iddiayı pratik hayatında rehber almasını ve ona tam anlamıyla inanmasını desteklemek

42 Daha geniş bilgi için bk. Ferit Uslu, *Felsefi Açıldan İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 10 ve 168-169. Uslu'nun belirttiği gibi "... bir inancın 'temeli', kişinin o inanca neden inanıyor olduğunu ve inanmaya devam ettiğinin gerekçesini ortaya koyan mâkul bir açıklamadır. Fakat inancın 'sebebi', yalnızca kişinin bir şeye inanmasına yol açan faktör ya da etkendir" (10).

amacıyla ortaya konulmuştur. Bishop söz konusu argümanı ileri sürerken dinî bir inancın temellendirilmesi hususunda son derece önemli olan bazı epistemik ve ahlaki boyutlara işaret etmiştir. Buna karşın inançsal risk alma argümanının, kişinin dinî iddialarla ilgili bilişsel açıdan bir şüphe durumu içindeyken bunlara tam anlamıyla inanmasını gerektirmesi onun en zayıf noktası olarak görünmektedir. Bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı epistemik/bilişsel bir mesele olduğundan, buna uygun olarak söz konusu önermenin doğruluğu veya yanlışlığını göstermeye çalışan kanıt, gerekçe, gerekçelendirme şeklindeki araçlarla ilgilenilmesi doğal olmaktadır. Bu anlamda, bir iddia veya önermenin doğruluğuna inanmak, bu doğruluğu gösteren çeşitli kanıt ve gerekçelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Bishop, temel olarak bu görüşün karşısında durarak herhangi bir kanıt veya gerekçeye sahip olmadan ve bir şüphe durumu içindeyken de dinî iddialara yönelik gerçek bir inancın ortaya çıkabileceğini iddia etmektedir. Onun bu iddiası için dayandığı temel nokta, inancın kanıtsal-olmayan nedenleri olarak nitelendirdiği arzu, meyil, taklit, mensubiyet türündeki öğelerin yeterli kanıt tarafından desteklenmeyen bir önermeye yönelik gerçek bir inancı ortaya çıkarabileceğidir.

Bishop'ın bu iddiasına rağmen, inancın kanıtsal-olmayan nedenlerinin bir önermeye yönelik inancı ortaya çıkarabileceğini söylemek oldukça şüphelidir. Çünkü işaret edilen kanıtsal-olmayan nedenlerin, bir önermenin doğruluk veya yanlışlığını gösterme şeklindeki epistemik bir işlevi yerine getirmediği ortadadır. Varsayılan nedenler doğruluk veya yanlışlıkla ilgili olmadıklarından, bunların bir önermenin doğru olduğuna yönelik gerçek bir inancı ne şekilde ortaya çıkarabileceği açık olmaktan uzaktır. O yüzden, inançsal risk alma argümanına dayanarak kişinin güçlü bir imana sahip olmasının çok olası olmadığı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Beach, James. "John Bishop's Leaps of Faith: Doxastic Ventures and the Logical Equivalence of Religious Faith and Agnosticism". *Religious Studies* 50 (2014): 101-117.
- Bishop, John. "Faith as Doxastic Venture". *Religious Studies* 38/4 (2002): 471-487.
- Bishop, John. "On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff". *Religious Studies* 41 (2005): 447-451.
- Bishop, John. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Buckareff, Andrei A. "Can Faith Be a Doxastic Venture?". *Religious Studies* 41/4 (2005): 435-445.
- Deniz, Osman Murat. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- James, William. "The Will to Believe". *Pragmatism and Other Writings*. Ed. Giles Gunn. 198-218. New York: Penguin Books, 2000.
- Jordan, Jeff. "John Bishop *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*". *Religious Studies* 44/2 (2008): 238-242.

- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık"”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 157-176.
- Taniş, Abdulkadir. "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-202.
- Taniş, Abdulkadir. "Pragmatik İman Anlayışı". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Uslu, Ferit. *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Velleman, J. David. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 217-238.

حکم المشتبهات بين الأمس واليوم

Dün ve Bugün Arasında Müteşabihin Hükümü

The Judgment of Similarities Between Yesterday and Today in the Provisions of Islam

Adnan Algül

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Gaziantep University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Gaziantep, Turkey
adnanalgul47@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1052-3548>

Wasim Armanazi

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Gaziantep University, Social Sciences Institute
Gaziantep, Turkey
armanaziw@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3491-8170>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 42-57

Atıf / Cite as: Algül, Adnan – Armanazi, Wasim. “Hükümü’l-müteşâbihât beyne’l-emsî ve’l-yevm [The Judgment of Similarities Between Yesterday and Today in the Provisions of Islam]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 42-57.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539657>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

ملخص

بين لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف أن الحلال بين واضح، والحرام بين واضح لا إشكال فيه، ولكنه ذكر في الحديث نفسه أيضاً أن بين الحلال والحرام أموراً مشتبهاً غير واضحة الحكم ولا يعلمها كثير من الناس وقد ذكر أن الابتعاد عن كل ما فيه شبهة هو من كمال الورع ونقاء الدين.

من هنا جاء بحثنا لبيان ماهي هذه المشتبهات؟ ولماذا هي متشابهات؟ وما هو سبب التشابه فيها؟ وهل يمكن معرفة حكمها؟

أسباب التشابه هي في الحقيقة كثيرة جداً وقد ذكرها بعض العلماء كالإمام الغزالي وغيره مفصلة. لكننا أجملناها هنا بأربعة أسباب رئيسة هي: الشك بالسبب، والشك بالاختلاط، وتعارض الأدلة، والاختلاف بالاجتهاد والقياس. دون ذكر الأسباب الفرعية التي يمكن أن تدرج تحت هذه الأسباب، ثم بعد كل سبب بينا علاقته بالمشتبه وكيف يمكن التخلص من التشابه فيه وبيان حكمه.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الدين، الحلال، الحرام، المشتبهات

Öz

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hadis-i şerife helal ve haramın apaçık olduğunu açıklamıştır. Aynı hadiste helal ve haram arasında bulunup hükmü açık olmayan ve insanların çoğu tarafından hükmü bilinmeyen bazı müteşabih/şüpheli şeylerin olduğunu vurgulamıştır. Bu tür şüpheli şeylerden sakınmanın kişinin dindarlığından ve takvanın kemalinden olduğunu da beyan etmiştir.

İşte bu araştırmamızda bu şüpheli şeylerin ne olduğu, bunların neden şüpheli olarak kabul edildiği, onlardaki şüphenin nedeninin ne olduğu ve onların hükmünü öğrenmenin mümkün olup olmadığı konuları üzerinde durulmuştur.

Teşabuh (kapalılık) sebepleri pek çoktur. Gazzali gibi bazı âlimler teşabüh sebeplerini detaylı bir şekilde zikretmiştir. Ancak biz bunları dört ana başlıkta ele aldık. Bunlar: sebebinden dolayı şüphe, helal ve haramın karışmasından dolayı şüphe, delillerin tearuzundan dolayı şüphe, içtihat ve kıyas farklılığından dolayı şüphe. Bu sebeplerin alt başlıkları olabilecek ferî sebeplere ise makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurulurak değinilmemiştir. Her bir sebebi açıkladıktan sonra o sebebin müteşabih ile ilişkisi açıklanmış, teşabühten kurtuluş yolu ve hükmü beyan edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Din, Helal, Haram, Müteşabihat

Abstract

The Messenger of God peace be upon him made it clear in the hadith (prophetic tradition) that the halal (permissible) acts are clear and obvious, the haram (impermissible) are also clear, obvious and there is no doubt in them. However, in that hadith He peace be upon him also mentioned that between those two are doubtful matters, their rulings are not clear and only a few amongst the people know it's true ruling. Furthermore, He peace be upon him mentioned that distancing one's self from all things that within them have doubtful matters is from complete piety and benefit for the religion.

My research revolves around three fundamental questions: what are these "doubtful matters", what are they doubtful, and are the matters that were once doubtful still doubtful.

Discussed in the research are the causes of doubt as were mentioned by the expert scholars, in reality they are many and have been in detailed in complete description. However, I consolidated them to four main causes. They are; firstly: doubt in Asbab Secondly: mixing between the halal and haram thirdly: mixing between the evidences and fourthly: differences in opinions of the expert scholars. These were all discussed without mention of secondary reasons which stem from these main causes. After each main cause, its connection with "doubtful matters", how we can be avoid doubt in matters, and their rulings is discussed.

Keywords: Islamic Law, Religion, Halal, Haram, Similar

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة، وأتم التسليم.

أما بعد: فقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ هذا الدين العظيم الذي ارتضاه الله عز وجل لنا، قد أكمله وأكمل تشريعاته، وبينه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين أحكامه، ورسم لنا طريقاً واضحاً لا غموض فيه ولا حيرة، وبين لنا الواجب فعله من الواجب تركه، وذكر لنا الحلال لنفعله، والحرام لنجتنبه، وأورد لنا الكثير من النصوص والآثار التي فصلت لنا ذلك.

لكن مع اختلاف عقولنا، وتوَنوع طرق تفكيرنا بين لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هناك أموراً قد تشبه علينا هل هي من الحلال أم من الحرام؟ فمن أراد أن ينأى بنفسه عنها فلنعم الفعل فعله، ولقد استبرأ لدينه وعرضه. وفي الوقت ذاته بين المشرّع أن بعض الناس قد أوتوا علماً يستطيعون به أن يردّوا هذه المشتبهات إلى حكمها الصحيح من حلال أو حرام، وبذلك يكونوا قد أزالوا الإشكال عنها.

إشكالية البحث:

الحلال واضح لا إشكال فيه، والحرام واضح لا إشكال فيه، لكن هذه المشتبهات كيف السبيل إلى معرفتها ومعرفة حكمها، وهل مازال إشكالها موجوداً مع توسع الفقه الإسلامي المعاصر؟ من هنا جاء بحثنا ليسأل ما هي المشتبهات؟ وهل يوجد فرق بين حكمها في الزمن الأول وحكمها الآن؟ وهل القول بأن المشتبهات في الحقيقة أصبحت معلومة بانتشار حكمها بين الناس؟

ويهدف هذا البحث إلى:

- بيان معنى الحلال والحرام.
- بيان معنى التشابه الوارد في الحديث.
- بيان علاقة المشتبه في القرآن والمشتبه الوارد في الحديث.

- معرفة أسباب التشابه وأنواعه.
- بيان حكم كل نوع من المشتبه.

منهجية البحث:

اعتمدنا في هذا البحث المنهج الاستنباطي القائم على النظر في النصوص والنقول ودراستها وتحليلها من خلال الاستدلال بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحلال والحرام والأمور المشتبهة، وما يتعلق بها من أدلة أخرى، ثم قمنا باستقراء جزئي لأنواع المشتبه، وبيان ماهية كل نوع وحكمه.

خطة البحث:

المقدمة:

المبحث الأول: التعاريف العامة للمصطلحات الأساسية التي وردت في الحديث.

المطلب الأول: رواية الحديث في البخاري ومسلم.

المطلب الثاني: معنى الحلال والحرام لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: الروايات الواردة لكلمة «مشتبهات» في الحديث الشريف.

المطلب الرابع: علاقة المشتبه في القرآن بالمشتبه في الحديث «مشتبهات».

المبحث الثاني: حكم المشتبه، وأنواع التشابه وحكم كل نوع.

المطلب الأول: الابتعاد عن المشتبه من الورع.

المطلب الثاني: أسباب التشابه العامة.

المطلب الثالث: الشك في السبب

المطلب الرابع: الشك بالاختلاط

المطلب الخامس: اختلاف الأدلة.

المطلب السادس: الاختلاف في الاجتهاد والقياس.

خاتمة: وتتضمن نتائج و توصيات

1. المبحث الأول: التعاريف العامة للمصطلحات الأساسية التي وردت في الحديث.

1.1. المطلب الأول: رواية الحديث في البخاري ومسلم.

رواية الحديث: عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْحَلَائِلَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِزِّهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرَعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ...»⁽¹⁾.

1 محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، جامعة

1.2. المطلب الثاني: معنى الحلال والحرام لغة واصطلاحاً الحلال والحرام لغة:

ذكر في كتب اللغة أن الحلال عكس الحرام، بمعنى أنه المسموح ضد الممنوع فيفيد الحلال خيار الانسان بين الفعل والترك.

أما الحرام فهو الممنوع والمحظور والمعصية والذنب ويفيد منع الانسان من فعل الشيء...⁽²⁾

الحلال والحرام اصطلاحاً:

ذكر الأصوليون للحلال معنيين:

الأول: الإذن بالفعل، بحيث يكون في نصوص الشرع ما يبين السماح بفعله، وهذا ما يسمى بالمباح شرعاً.

والثاني: المباح عقلاً، وهو الذي لم يرد عن الشرع نص بالمنع من فعله ولا بالإذن به، فيكون مسكوتاً عنه. ويعتبر مباحاً استناداً إلى قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة).

أما الحرام في تعريف الأصوليين:

فهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام⁽³⁾، أو ما يثاب تاركه امتثالاً ويعاقب فاعله⁽⁴⁾.

من هنا يتضح أن الحلال ضد الحرام، والحرام ما أمر الشارع بتركه والابتعاد عنه، لأن فعله يعتبر معصية لله تعالى ويذم فاعله ويستحق العقاب عليه، ويقابله الحلال الذي أذن الله تعالى بفعله صراحة بمثل قوله: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ﴾ على سبيل المثال، أو سكت عنه ولم يذكر له حكماً بالمنع أو الإذن.

وبين الحديث الذي نحن بصدد مناقشته أن الحلال بين واضح مفهوم يعرفه الجميع وأن الحرام

دمشق، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، عدد الأجزاء 9، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1422هـ، باب من استبرأ لدينه رقم (52) 1/20؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء 18، رقم الطبعة 2، تاريخ النشر 1392 هـ، باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (1599) 1219/3.

2 انظر مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء 1 رقم الطبعة 8 تاريخ النشر 2005؛ وأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، عدد الأجزاء 1، رقم الطبعة 2، باب (ح ل ل) و باب (ح ر م)

3 محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، عدد الأجزاء 2، رقم الطبعة 2، تاريخ النشر 2006، 349/1؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، عدد الأجزاء 4، تاريخ النشر 1987، 52/1.

4 عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (المتوفى: 1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، رقم الطبعة 2، تاريخ النشر 1401 هـ 153/1؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء 1 رقم الطبعة 1 تاريخ النشر 1993، 74/1.

كذلك قد بينه الله تعالى لنا وأوضح طرقه لتجنبه. أما ما ذكره الحديث بعد ذلك فهو ما بين الحلال والحرام فقد قال صلى الله عليه وسلم «وبينهما أمور مشتهيات» فما هي هذه المشتهيات؟ وما هو حكمها؟

1.3. المطلب الثالث: الروايات الواردة لكلمة (مشتهيات) في الحديث الشريف

ورد الحديث في عدة روايات في لفظ:

«مشتهيات» (صحيح البخاري، 52).

«مشتهيات» (صحيح مسلم، 1599 - سنن الترمذي 1205).

«متشابهات» (الدارمي، 2451).

«مشتهية» (صحيح ابن حبان، 726).

ذكر في عمدة القاري شرح صحيح البخاري تفصيلاً لهذه الألفاظ والروايات: «قوله: (مشتهيات) جاء فيه خمس روايات. الأولى: مشتهيات، بضم الميم وسكون الشين المعجمة وفتح التاء المثناة من فوق وكسر الباء الموحدة، على وزن: مفتعلات، وهي رواية الأصيلي، وكذا في رواية ابن ماجه. الثانية: متشبهات، بضم الميم وفتح التاء المثناة من فوق وفتح الشين المشددة وتشديد الباء الموحدة المكسورة، على وزن: متفعلات، وهي رواية الطبري. الثالثة: مشبهات، بضم الميم وفتح الشين وفتح الباء الموحدة المشددة، على وزن: مفعلات، وهي رواية السمرقندي ورواية مسلم. الرابعة: مثلها غير أن باءها مكسورة، على وزن: مفعلات، على صيغة الفاعل. الخامسة: مشبهات بضم الميم وسكون الشين وكسر الباء الموحدة المخففة؛ والكل من: اشبهه الأمر؛ إذا لم يتضح، غير أن معنى الأولى المشكلات من الأمور، لما فيه من شبه الطرفين المتخالفين، فيشبه مرة هذا ومرة هذا، وكذلك معنى الثانية غير أن فيه معنى التكلف، ومعنى الثالثة أنها مشبهات بغيرها مما لم يتيقن فيه حكمها على التعيين، ويقال: معناها مشبهات بالحلال. ومعنى الرابعة أنها مشبهات أنفسها بالحلال ومعنى الخامسة: مثل الرابعة، غير أن الأولى من باب التفعيل، والثانية من باب الإفعال.»⁽⁵⁾ اهـ

فمن هنا يظهر أن الروايات كلها بمعنى واحد تقريباً أي أن المشتهيات ما لم يظهر حكمها هل هي من الحلال أم من الحرام. كما وردت بذلك نصاً في رواية الترمذي «وبين ذلك أمور مشتهيات لا يدري كثير من الناس، أمن الحلال هي أم من الحرام»⁽⁶⁾ فهي بالنتيجة غير واضحة الحكم بالنسبة لكثير من الناس.

1.4. المطلب الرابع: علاقة المتشابه في القرآن بالمشتهية في الحديث (مشتهيات)

وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم لفظ المشتهيات في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ

5 أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، عدد الأجزاء 1، 297/25.

6 محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، الجامع الكبير سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، عدد الأجزاء 6، تاريخ النشر 1998، 502/2 (1205).

آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: 7].

فجعل الله تعالى المتشابه في مقابل المحكم، فالمحكم ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يعرف ذلك منه إلا لمن كان راسخاً في العلم فهو يعلم تأويله كما ذكرت الآية (7). وقد يكون المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله تعالى على الاختلاف في موضع الوقف هل هو عند قوله إلا الله؟ فيكون الواو للاستئناف، أم عند قوله والراسخون في العلم فيكون الواو للجمع. هذا في الآية الكريمة .

فإذا قلنا بالأول فمعنى ذلك: أن المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله تعالى مثل وقت الساعة وخروج يأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام.

وإن قلنا بالثاني فيدل على أن الله تعالى وأهل العلم الراسخين فيه يعلمون تأويل ما تشابه من القرآن الكريم مثل الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة كما أوله أهل العلم⁽⁸⁾. ويكون هذا موافقاً لمعنى الحديث الذي بين أيدينا: «وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس» أي أن بعض الناس من أهل العلم والتقى يعلمون حكم المتشابه في القرآن الكريم وآياته وحكم المشتبه في القرآن الكريم وآياته وحكم المتشابه في الحلال والحرام الذي ذكره الحديث.

فالله عزوجل ذكر في القرآن الكريم أن بعض الأمور لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى والراسخون في العلم منها تلك الأمور المتعلقة بالعقائد والایمانيات ، فكان منها ما هو متشابه كما ذكرت الآية الكريمة والراسخون في العلم يعلمون ما المعنى المقصود بها . فإن كانت الآية الكريمة قد ذكرت المتشابه في العقيدة فإن الحديث الذي معنى ذكر المتشابه في الأحكام الشرعية الواقعة بين الحلال والحرام كما ذكر في صدر الحديث أن الحلال بين والحرام بين. لكن كلا المشتبهات سواء في العقيدة أو في الأحكام فدل البيان على أن جماعة من المسلمين قادرين على فهم المعنى المقصود بها في القرآن الكريم كما بينت الآية ، وجماعة منهم أيضاً قادرين على معرفة حكم المشتبه في الأحكام كما ذكر الحديث الشريف.

2. المبحث الثاني: حكم المشتبه، وأنواع التشابه وحكم كل نوع

2.1. المطلب الأول: الإبتعاد عن المشتبه من الورع

ترك المشتبه من الورع:

مما لا شك فيه ولا يختلف فيه أحد أن الإبتعاد عن كل ما فيه شك هو من الورع الكامل ومن

7 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، عدد الأجزاء 20، رقم الطبعة 2، تاريخ النشر 1964: 10/4.

8 أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ)، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بدوي قدم له محي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، عدد الأجزاء 3، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1998: 237/1.

نقاء النفس وطهر القلب ودليل كمال التقوى، وقد بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثنا هذا حيث قال: «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» وأكد ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه الامام النووي في الأربعين عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» رواه الترمذي والنسائي وقال الترمذي حديث حسن صحيح⁽⁹⁾. فأكد الحديث على ضرورة الابتعاد عما فيه شك أو تردد بين الحلال والحرام ولم يعرف حكمه، والانتقال إلى ما هو محكم واضح لا ريب فيه ولا شك، والعمل به.

هذا وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن ما شككت فيه بينك وبين نفسك وظننت أنه حرام وترددت في الإقدام على فعله واستحييت من الناس أن يروك وأنت تفعله، فهذا من المشتبه الذي يجب أن تتباعد عنه، بل سمّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إثمًا. ذكر الإمام النووي في الأربعين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «البر حسن الخلق، والإثم ماحك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس»⁽¹⁰⁾.

فترك المشتبه وما فيه شك هو من صدق الإيمان والورع الحقيقي لمن أراد أن يلقي الله تعالى بقلبه طاهر سليم. قال صلى الله عليه وسلم: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس»⁽¹¹⁾، وهذه درجة أعلى من تلك، فهنا من شدة الورع أن يترك العبد ما هو مباح خوفًا من أن يصل إلى محذور شرعي، فمن باب أولى أن يترك المشتبه لأي شك ولو كان بسيطًا.

من ذلك تبين أن الورع ترك المشتبه والابتعاد عنه وهذا محل اتفاق، لكن ما نبحت عنه وناقشه هو هل بقي المشتبه متشابهًا إلى الآن أم أصبح من الواضح الجلي؟ وهو إما حلال أو حرام.

2.2. المطلب الثاني: أسباب التشابه العامة

لماذا هو مشتبه؟

تبين لنا سابقاً أن المشتبه هو بين الحلال والحرام كما ذكر ذلك الحديث النبوي الشريف، وأن حكمه غير واضح. فما هو السبب الذي جعله متشابهًا وجعل حكمه غير واضح لنا.

ذكر العلماء أن أسباب التشابه في الحلال والحرام متعددة منها: الشك في السبب، والشك في الاختلاط، واختلاف الأدلة، واختلاف القياس والاجتهاد.

2.3. المطلب الثالث: الشك في السبب

من أسباب التشابه: الشك في السبب:

أي في سبب كون المسألة من المشتبهات الواقعة بين الحلال والحرام، كأن تكون في الأصل حلالاً

9 زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، المحقق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، عدد الأجزاء 2، رقم الطبعة 7، تاريخ النشر 2001: 280-278/1.

10 جامع العلوم والحكم: 97-92/2.

11 رواه الترمذي في سننه حديث رقم: 2451.

ثم يطرأ عليها طارئ مشكوك فيه فلم تعد تعرف هل هي حلال أم حرام، أو بعكس الصورة تماماً كأن تكون حراماً في الأصل وطراً عليها طارئ فيه شك يحولها من الحرام إلى الحلال، فاعتبر هذه الصور كثير من العلماء - منهم الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين - من المشتبه الذي لا يعلم هل هو حلال أم حرام، وهي من المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم «وبينهما أمور مشتبهات»⁽¹²⁾.

لكن في الحقيقة هذه لا تعتبر من المشتبه، بل تحكمها القواعد الفقهية التي أزالنا عنها التشابه الذي أفقدها البيان. من هذه القواعد (اليقين لا يرفع بالشك⁽¹³⁾) بل وهناك مصدر تشريعي خاص لمثل هذه الأمثلة ليحل مشكلها ويزيل الشك عنها ويعيدها إلى حقيقتها سواء كونها حلالاً أم حراماً، وهو الاستصحاب؛ استصحاب الوجود والعدم⁽¹⁴⁾: (استصحاب الأصل وإبقاء ما كان على ما كان).

فلذلك كان صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشيء اشتبه عليه أنه صدقة أو هدية سأل عنه حتى يعلم أيهما هو وروي أنه صلى الله عليه وسلم أرق ليلة فقالت له بعض نساءه أرقت يا رسول الله فقال أجل وجدت ثمرة فخشيت أن تكون من الصدقة⁽¹⁵⁾.

فيحكم لمثل هذه القضايا بأصلها، ولا ينظر لطارئ مشكوك فيه ولا يؤثر في يقين ثابت قبله. فإن كان أصلها حلالاً فهي ثابتة على حلها، وإن كان أصلها حراماً فلا يحكم فيها بغير ذلك. والله أعلم.

2.4. المطلب الرابع: الشك بالاختلاط

من أسباب التشابه: الشك بالاختلاط⁽¹⁶⁾

أي باختلاط الحلال والحرام في ذات الشيء مما اعتبره بعض العلماء من المشتبه الذي لا يعرف حكمه هل هو حلال أم حرام؟ أي بسبب الاختلاط فيه، كأن يكون بعضه حلالاً وبعضه حراماً مختلطين مع بعضهما؟ فكيف يحكم فيها؟ هل يحكم بالحرمة أم بالحل؟ وهل يحكم مثلاً لمن اختلط ماله بحلال وحرام أنه من المشتبه غير معروف الحكم؟

وما كانت هذه صفته لابد من معرفة حاله ومعرفة حقيقة الاختلاط فيه، ثم إن المشتبه بالاختلاط حلاله بحرامه لا يخلو من أن يكون حلاله أكثر من حرامه أو حرامه أكثر من حلاله أو متساوٍ. ولا يخلو من أن يكون معلوماً أو مجهولاً.

نقول والله أعلم: أن إزالة الشبهة عمّا اشتبه بسبب الاختلاط من الأمور التي لا تحتاج إلى كثير نظر وتدقيق، فما كان أكثره حراماً حكم بحرمة وما كان أكثره حلالاً حكم بحله مع التنبيه إلى أن الابتعاد عن

12 إحياء علوم الدين 2/99

13 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية عدد الأجزاء 2، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1991، 1/13.

14 الوجيز في أصول الفقه 1/295

15 إحياء علوم الدين 2/99

16 إحياء علوم الدين 2/102

الشبهات هو من الورع، كما بيئنا سابقاً ولكن لا يحكم لما اختلط حلاله بحرامه أنه حرام قطعاً بدليل معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للكفار واليهود وغيرهم ممن قد يكونون تعاملوا بالحرام.

هذا إذا كان اختلاطه مجهولاً بحيث لا يعرف أيه حرام وأيّه حلال، أما إن عرف الحرام حقيقة ولو كان مختلطاً بغيره من الحلال لكنه اختلاط يتميز عن غيره فهذا واضح الحرمة وليس من المشتبه في شيء.

من هذا الباب القاعدة الفقهية المشهورة (إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام)⁽¹⁷⁾

2.5. المطالب الخامس: اختلاف الأدلة

من أسباب التشابه: الاختلاف في الأدلة⁽¹⁸⁾:

مما ينبغي أن يعلم أولاً أن في ديننا – ولله الحمد – لا يوجد تعارضاً حقيقياً بين دليلين قطعيين في مسائل أساسيات الدين كوجوب الصلاة مثلاً، وهذا لا يمكن الحدوث ولم يحدث. (وليس مكانه هنا بل يبحث في مظانه). ولكن خلاصة الأمر أن التعارض ظاهري أو أن أحد الدليلين قطعي والآخر ظني ثبوتاً أو دلالة أو يمكن الجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع أو يمكن الترجيح بينهما عن طريق أحد المرجحات أو بورود الحادثة عن النبي صلى الله عليه وسلم بحكمين متعارضين في مسألة فرعية ما، كمثل حكم نقض الوضوء بلمس المرأة هل يعتبر ناقضاً للوضوء أم لا؟

ومن الفروع التي اختلف فيها المراد بالملامسة في قوله تعالى: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ}.⁽¹⁹⁾ فذهب بعضهم إلى أن الملامسة يراد منها الجماع واللمس، فيوجبون الوضوء على من لمس المرأة باليد بدون حائل، سواء التذأم لم يلتد، ويوجبون الغسل من الجماع، وبهذا قال الشافعية. وذهب بعض الفقهاء إلى إيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة أو قصدتها، سواء وقع اللبس بحائل أو بدونه فيما عدا القبلة فلم يشترطوا فيها اللذة أو قصدتها، وهذا هو مذهب المالكية والحنابلة. وذهب فريق ثالث من الفقهاء إلى عدم إيجاب الوضوء من لمس النساء؛ لأن المراد بالملامسة عندهم الجماع، وهو ما ذهب إليه الحنفية ولورود آثار بذلك، ولأنه لا يجوز استعمال كلمة في معنيين في وقت واحد.

وسبب اختلافهم في هذه المسألة – وهي إيجاب الوضوء من اللبس – أن اللبس يطلق حقيقة على اللبس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، فمن غلب في اللبس الحقيقية، أي اللبس باليد: أوجب فيه الوضوء، ومن غلب فيه المجاز، أي الجماع: لم يوجب الوضوء في اللبس باليد، إذ المراد بقوله تعالى في سورة المائدة {أو لامستم النساء} الجماع وليس مجرد اللبس باليد.

ويقول ابن رشد معلماً على اختلاف الفقهاء في هذه المسألة: «إذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدل الدليل على المجاز»⁽²⁰⁾. فالأمر حقيقة ليس تعارضاً.

17 الأشباه والنظائر، السيوطي 1/105.

18 إحياء علوم الدين 2/117؛ جامع العلوم والحكم 202/1؛ عمدة القاري شرح صحيح البخاري 1/301.

19 سورة المائدة، الآية: 6.

20 ابن رشد، محمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 1395/4هـ: 38/1؛ الخفيف،

لكن إن حدث وورد علينا حكمان مختلفان في مسألة معينة أحدها يقضي بالحرمة والآخر يقضي بالحل بأيهما نأخذ؟ وهل يعتبر هذا من المشتبه الذي هو بين الحلال والحرام؟

ذهب جمهور أهل العلم إلى وجوب دفع التعارض بين الأحاديث على الترتيب التالي:

1- الجمع: فيجب على المجتهد أن يحاول الجمع بين الحديثين المتعارضين ظاهراً، لأن إعمال الأدلة كلها أولى من إهمالها أو إهمال بعضها، فقد يكون بينهما عموم وخصوص أو إطلاق وتقييد.⁽²¹⁾

2- النسخ: فإن تعذر الجمع - وكان الحديثان يقبلان النسخ - نظر في التاريخ لمعرفة المتقدم من المتأخر فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم.

وجدير بالتنبيه هنا أنه إذا قام الدليل صريحاً على بيان النسخ بين الحديثين فإنه حينئذ يعمل به ولا يلجأ إلى الجمع.

3- الترجيح بين الأدلة: إذا تعذر الجمع ولم يقدّم دليل على النسخ فيوزع حينئذٍ إلى الترجيح فيعمل بالراجح ويترك المرجوح. كما أشار الشوكاني.⁽²²⁾

فإن وجد حكمان لمسألة من المسائل أحدهما حرام والآخر حلال وكلاهما مستند إلى دليل قوي ولا يمكن الترجيح بينهما بأحد طرق الترجيح المعتمدة. فأرى القول: بأن كليهما صحيح، ولا ضير في ذلك أبداً، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في كثير من المسائل لا مجال لحصرها هنا، ولكن على سبيل المثال قوله لمن سأله عن كثير من الأحكام والمناسك في الحج: «افعل ولا حرج» والحديث رواه البخاري ومسلم.⁽²³⁾ فهذا يدل على سعة ديننا ويسره وليس تعارضاً بل جوازاً لكل الوجوه المحتملة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرها من المسائل المتنوعة التي ذكر لها حكمين مختلفين.

من هنا نجد أن اختلاف الأدلة - والله أعلم - ليس من الأمور المشتبهة التي بين الحلال والحرام طالما يحتمل الترجيح أو الجمع أو حتى اعتبارهما معاً بجواز الوجهين. وقد يكون التحريم فيها لعارض منفصل يظهر لمن تتبع الآثار الواردة ورأى سبب التحريم فيها. أما قبل إعمال الفكر فيها بالبحث والترجيح فيتوهم أنها من المشتبه.

2.6. المطلب السادس: الاختلاف في الاجتهاد والقياس

من أسباب التشابه: اختلاف القياس والاجتهاد⁽²⁴⁾:

مع اختلاف الأزمنة والأوقات، وتقدم الحياة، وتغير أفعالها وأشكالها لابد من ظهور مسائل جديدة

علي، أسباب اختلاف الفقهاء: 128، دار الفكر العربي: التركي، عبدالله، أسباب اختلاف الفقهاء: 256 و257، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3/2010م.

21 ارشاد الفحول (407).

22 جامع العلوم والحكم 202/1 - إحياء علوم الدين 118/2

23 البخاري باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها رقم 83؛ مسلم باب من حلق قبل النحر، أو نحر قبل الرمي رقم 327

24 جامع العلوم والحكم 202/1 - إحياء علوم الدين 118/2

متجددة تختلف عما كانت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والرعييل الأول، بل ولربما كثير منها لم يأت في كتب الفقهاء الأولين، مع أن كثيراً من الفقهاء القدامى كانوا يفرضون الكثير من الفرضيات إن حدثت، ثم يبحثون في حكمها (أولئك أصحاب مدرسة الرأي الذين أطلق عليهم اسم الأرايين⁽²⁵⁾) فكثير من المسائل والقضايا الفقهية المعاصرة نجدتها تتوالى علينا على مر الدهور والأزمان ولم نجد لها ذكراً في كتب الفقه السابقة، فهنا لابد من اللجوء إلى المصدر التشريعي الرابع من مصادر التشريع الإسلامية الأساسية، الذي يعد من أوسع مصادر التشريع مرونة ألا وهو القياس، والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص ولا إجماع، وهذا من أعظم أبواب الفقه الإسلامي.

لكن السؤال الذي يرد الآن هل جميع القياسات والاجتهادات متوافقة؟ وهل عقول وآراء الفقهاء والمجتهدين المعتمدين متفقة؟ وهل النتائج الواردة عبر قنوات الاجتهاد الواسعة واحدة؟

الإجابة عن هذه الأسئلة بالطبع لا، فالقياس مختلف الطرق والاتجاهات، والمجتهدون مختلفون بأرائهم وأفكارهم، والنتائج قد تكون متضاربة، والأحكام الناتجة عن الاجتهادات تتجاوزها الأحكام الشرعية من حلال إلى مكروه إلى مباح إلى حرام، وهذا طبيعي باختلاف التفكير والرؤية وباختلاف أدوات القياس التي بنى عليها المجتهد قياسه كعلة الحكم مثلاً، واختلاف المنهج الذي يتبعه المجتهد المعتمد وليس صاحب الهوى.

إذاً، من ناحية أخرى هل نعتبر الاجتهادات المتضاربة في الرأي بين المجتهدين هي من المشتبهات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الذي نبهته؟ وهل تعتبر هذه من الأمور المشتبهة بين الحلال والحرام؟

نقول: إن الاجتهاد والقياس من كريم نعم الله عز وجل علينا حيث يعتبر البوابة الواسعة للولوج إلى ميدان واسع في الفقه المتغير بتغير الأزمان والأحوال على الرغم من التضارب أحياناً في نتائجه. وطالما أن الأمر متسع فلن نحكم على واحد منها بأنه حق والآخر باطل، بل مادام الأمر تحت قنطرة الاجتهاد الصحيح بشروطه فكلهما صحيح يدل على ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاجتهاد الذي يرويه البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»⁽²⁶⁾ وأيضاً في حديثه رسول الله صلى الله عليه وسلم في رواية البخاري عن ابن عمر، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحداً منهم.⁽²⁷⁾

فبعض الصحابة الكرام فهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم على أنه كناية عن السرعة فالواجب

25 <http://shamela.ws/browse.php/book-9995/page-322> تاريخ الزيارة 2018/4-23 الساعة 22:00

26 البخاري، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم: (7352)؛ مسلم، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ رقم: (1716).

27 البخاري باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء رقم (946)؛ مسلم، باب المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين رقم: (1770).

الإسراع، والبعض الآخر فهمه على أنه أمر بتأخير الصلاة إلى المكان المعهود، فلم يعنف رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى في الطريق، أو من خشي فوات الوقت، أو من أحر الصلاة عن وقتها، أو من صلاًها جمعاً في بني قريظة؛ بل اعتبر الجميع قد اجتهد في أمره وهو على صواب وإن اختلف الاجتهاد. لذلك نقول: إن الاجتهادات المختلفة لا تدخل في نطاق المشتبه الذي هو بين الحلال والحرام؛ بل تعتبر من رحمة الله تعالى بأمته.

من أسباب التشابه وأنواعه نرى أن التشابه بات قليلاً جداً في أحكام اليوم مع انتشار الوسائل الحديثة للبحث والتمحيص وقد يكون متشابهاً لمدة زمنية قصيرة يتلافى هذا التشابه بعد البحث عن سبب تشابهه، ومن الجدير بالذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكر في الحديث ذاته أن هذا التشابه بين الحلال والحرام ليس غامضاً ولا مجهولاً وليس أمراً صعب المنال، بل ذكر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أن فئة من الناس تعلم هذا المشتبه وتعلم حكمه وهم - والله أعلم - أولئك المجتهدون المعتبرون الذين توسعوا في المسائل وبحثوا فيها، وبيّنوا حكمها.

ومع انتشار التكنولوجيا الحديثة الآن لنقل وحفظ المعلومات وفهرستها لم يعد أولئك القليل الذين أشار إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث قلائل؛ بل أصبحوا كثر، وتنتقل المعلومة بينهم بلمح البصر؛ فالبحوث والآراء الفقهية أصبحت مدونة إلكترونياً الآن وأصبح الرجوع إليها والبحث بها أسرع بكثير من ذي قبل، مما سهل على الأمة الوصول إلى المعلومة والتثبت منها. ولا يخفى على أحد أن هذه الوسائل الحديثة هي مما يعتبر سلاحاً ذو حدين قد يستخدمها أصحاب الهوى أو العداوة في تشويه نقاء الفقه الإسلامي بدس ما عكّر فيه عن طريق الوسائل الإلكترونية الحديثة. لكن تبقى سرعة الوصول إلى الحقيقة - والله أعلم - من أسباب دفع التشابه الوارد على الأحكام لسهولة التحقيق فيه .

خاتمة وتوصيات

بعد بيان الحلال والحرام وعلى ماذا يطلق كل منهما وبعد فهم المشتبه الواقع بين الحلال والحرام الذي لا يعرف إلى أيهما ينتسب، لكن في الوقت ذاته أكدنا أن المؤمن الورع التقي يبتعد عمّا فيه شك فيستبرأ لدينه وعرضه أمام الله تعالى، ونعلم حقيقة أن من في قلبه ورع لن يحتاج لفتوى من يفتيه في أمر شك فيه بل سيضع نصب عينيه ماقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم «الإثم ماحك في الصدر وتردد في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس». وسيحل أمره في ضوء هذا الحديث هذا وبعد معرفة أسباب التشابه قديماً وحديثاً من الشك بالسبب أو الشك بالاختلاط أو التشابه بسبب تعارض الأدلة أو التشابه الناشئ عن اختلاف الاجتهادات.

وبعد معرفة أن الشك بالسبب لا يعتبر تشابهاً بل يعود به الأمر إلى الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان، وأن الشك بالاختلاط ليس من المشتبه بل كون الحكم فيه يدور مع الأغلبية، أما اختلاف الأدلة فقد تبين أن التشابه يزول بعد البحث والتمحيص والترجيح أو الجمع، أما التشابه بسبب الاجتهاد فقد علمنا أن الاجتهاد ان كان ممن هو أهل للاجتهاد وعمل بقواعده فيؤجر عليه مهما كانت نتائجه وأن التعارض صوري بين الاجتهادات لاحتمال الصحة للجميع.

وبما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر أن المشتبهات يعلمها بعض الناس ممن أوتي سعة من العلم أو فكراً نيراً يضيء به دروب من حوله، ومع تغير الزمن وطغيان عصر المعلومة نجد أن القلائد أصبحو أكثراً في وقتنا، والمعلومة قد تصل إليك ممن تثق به قبل أن تردّ نفسك الذي أخذت.

من هنا نرى أن المشتبه لم يبق له أثر كبير في مجتمع بحث عن العلم ومحصّه واختبره وقاسه على غيره واجتهد فيه ولم يأل جهداً في رده إلى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

مع ذلك نوصي ونقترح بجمع المسائل التي أطلق عليها العلماء اسم المشتبه غير واضح الحكم وهي كثيرة جداً رأيناها في بطون الكتب تدرج تحت العديد من أنواع المشتبه التي أجملناها في بحثنا وغيرها وهذا بحث يطول، ومحاولة استقراء آراء العلماء فيها قديماً وحديثاً، على أن يقوم بذلك أهل الاختصاص بهذا الفن الفقهي محاولين جمع ما وقع فيه التعارض من الأحكام الخلافية وردّها إلى حكمها الصحيح مع احترام جميع الآراء، وجمع المتعارض منها؛ لتكون بين أيدينا مرجعاً فقهياً يعتمد عليه في الإفتاء وإصدار الأحكام فيما يتعلق فيه شك، حتى لا ينبري لذلك أصحاب الأهواء والشهوات؛ فيفتنون بما يميل عليهم هواهم دون بحث أو تمحيص، ضارين بعرض الحائط آراء العلماء المجتهدين القدامى والمعاصرين، فنكون بذلك قد أزلنا الإشكال عن المشتبهات، وحققنا قول الله تعالى فينا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ فالله قد أتمه لنا، وترك لنا مهمة جمعه ونقله وإيضاحه، ودفع الشبه عنه. والله الموفق.

المصادر والمراجع مرتبة على الترتيب الأبجدي لاسم الكتاب

ابن دقيق العيد تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، (المتوفى: 702هـ)، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، الناشر: مؤسسة الريان، عدد الأجزاء 1، رقم الطبعة 6، تاريخ النشر 2003.

ابن رشد، محمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 1395/4هـ. أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف - القاهرة، عدد الأجزاء 1، رقم الطبعة 2.

البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، عدد الأجزاء 9، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1422هـ.

بدر الدين العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاي الحنفي (المتوفى: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء 25. التركي، عبدالله، أسباب اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 2010/3م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، الجامع الكبير سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، عدد الأجزاء 6، تاريخ النشر 1998. الخفيف، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي.

الزحيلي محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، عدد الأجزاء 2، رقم الطبعة، 2 تاريخ النشر 2006.

- زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السّلامي، البغدادي، ثمّ الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، عدد الأجزاء: 2، رقم الطبعة: 7، تاريخ النشر: 2001.
- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: 771هـ)، **الأشباه والنظائر**، الناشر: دار الكتب العلمية عدد الأجزاء: 2، رقم الطبعة: 1، تاريخ النشر: 1991.
- عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (المتوفى: 1346هـ)، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، رقم الطبعة: 2، تاريخ النشر: 1401 هـ -
- العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (المتوفى: 852 هـ)، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، المحقق: الدكتور ماهر ياسين الفحل، الناشر: دار القيس للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، عدد الأجزاء: 1، رقم الطبعة: 1، تاريخ النشر: 2014.
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، محمد فؤاد عبد الباقي، محمد بن علي بن حجر أبو المعرفة - بيروت، 1379، عدد الأجزاء: 13 تاريخ النشر: 1379 هـ.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: 505هـ)، **إحياء علوم الدين**، عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم عدد الأجزاء: 4 تاريخ النشر: 1994.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: 505هـ)، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: 1 رقم الطبعة: 1 تاريخ النشر: 1993
- الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ)، **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: 1 رقم الطبعة: 8 تاريخ النشر: 2005
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، عدد الأجزاء: 20، رقم الطبعة: 2، تاريخ النشر: 1964
- القرطبي أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري (المتوفى: 463هـ)، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، رقم الطبعة: 1 تاريخ النشر: 2000.
- محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه**، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، عدد الأجزاء: 4، تاريخ النشر: 1987.
- مناح بن خليل القطان (المتوفى: 1420هـ)، **تاريخ التشريع الإسلامي**، الناشر: مكتبة وهبة، عدد الأجزاء: 5 رقم الطبعة: 1 تاريخ النشر: 2001
- النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (المتوفى: 710هـ)، **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي قدم له محي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، عدد الأجزاء: 3، رقم الطبعة: 1، تاريخ النشر: 1998.
- النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء: 18، رقم الطبعة: 2، تاريخ النشر: 1392 هـ

KAYNAKÇA

Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1401 [1979-1980].
Ali el-Hafif. *Esbabu İhtilafı'l-Fukaha*. b.y. Daru'l-Fikr el-Arabi, ts.

- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Bedreddin. *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru Turuki'n-Ne-cât, 1422 [2000-2001].
- Firûzâbâdi, Mecduddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2005.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1994.
- Hanbeli, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. *Camîu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyyuddin Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kuşayri. *Şerhu'l-erbaîn en-Neveviyye fi'l-ehâdîsi's-sahîhati'n-nebeviyye*. b.y. Müessesetü'r-Reyyan, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1379 [1958-1959].
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali Muhammed b. Ahmed. *Bülûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. Riyad: Daru'l-Kabes li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2014.
- İbn Rüşd, Muhammed Ebü'l-Velid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395 [1974-1975].
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an Tefsîru'l-Kurtubi*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullerr. *el-İstizkâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Menna' b. Halil el-Kattân. *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001.
- Menna' b. Halil el-Kattân. "Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî". Erişim: 23 Nisan 2018. <http://shamela.ws/browse.php/book-9995/page-322>
- Muhammed Ebü'n-Nür Züheyr. *Usûlü'l-fikh*. b.y. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1987.
- Mukrî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl)*. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyeddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1392 [1971-1972].
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvahhab b. Takiyyuddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Camiu'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türki, Abdullah. *Esbabu ihtilafi'l-fukaha*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usuli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Daru'l-Hayri li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2006.



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları *Democratic Attitudes of Religious Education Teachers*

Ali Baltacı

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü
*Assistant Professor Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Philosophy and Religious Sciences
Muş, Turkey
baltaci7@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>*

Yusuf Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü
*Assistant Professor Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Philosophy and Religious Sciences
Muş, Turkey
yusufaydin19@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1907-0100>*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 58-78

Atıf / Cite as: Baltacı, Ali – Aydın, Yusuf. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları [Democratic Attitudes of Religious Education Teachers]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 58-78.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.470026>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Bu çalışmanın temel amacı din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin demokratik tutumlarının farklı değişkenler açısından belirlenmesidir. Nicel araştırma deseninde tasarlanan bu araştırmanın çalışma grubu, Ankara İlinde çalışan 349 din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenidir. Araştırmada, Gözütok (1995) tarafından uyarlanan “Demokratik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçme aracı ile toplanan veriler, betimsel analizler kullanılarak yorumlanmıştır. Araştırma sonunda din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin demokratik tutum seviyelerinin cinsiyete, eğitim durumuna ve mesleki kıdeme göre farklılaştığı belirlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre kadın öğretmenler, erkek öğretmenlere; lisansüstü eğitim mezunları, lisans mezunlarına göre daha fazla demokratik tutum sergilemektedirler. Mesleki kıdemdeki artış, demokratik tutumları azaltmaktadır. Bu çalışma, 2023 Eğitim vizyon belgesinde yer alan kök değerlerden olan demokratik değerlerin din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri tarafından benimsenme derecesini belirlemesi açısından önem arz etmektedir. Literatürde farklı türden demokratik tutum çalışmaları olsa da bu çalışma eğitim sistemi içinde profesyonel olarak çalışmakta olan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin demokratik tutumlarının belirlenmesi ile din, din eğitimi ve demokrasi kavramları arasında sürdürülen tartışmaların seyrine etki etmesi bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Demokrasi, Tutum, Demokratik Tutum, Öğretmen

Abstract

The main purpose of this study is to determine the democratic attitudes of religious education (RE) teachers in terms of different variables. The sample group of this research designed in the quantitative research is 349 religious education (RE) teachers working in Ankara province. The “Democratic Attitude Scale” adopted by Gözütok (1995) was used in the research. The data obtained via scales were interpreted by using descriptive analyses. At the end of the research, it was determined that the democratic attitudes of religious education (RE) teachers differed according to sex, educational status, and professional tenure. According to the results of the research, female teachers are more democratic than male teachers; the level of graduate education is more democratic than the undergraduate level. The increase in professional tenure reduces democratic attitudes. This study is important in terms of determining the degree of adoption of the values of the democratic values, which are the root values in the 2023 Educational vision document, by religious education teachers. Although this is a different kind of democratic attitude studies in the literature, this study presents important data in terms of determining the democratic attitudes of religious education teachers who work as a professional in the education system and the effects of the debates between the concepts of religion, religious education and democracy.

Keywords: Religious Education, Democracy, Attitude, Democratic Attitude, Teacher

GİRİŞ

Modern çağın en önemli kazanımı, düşünce, inanç ve girişim özgürlüklerinin var olduğu bir ortamı gerektiren, bilinmeyene yönelip onu açıklama çabasını güden bilimsel davranıştır. Temel özgürlüklerin sağlanmadığı bir ortamda bilimsel bilgi üretilemediği gibi bu eksiklik farklı kaynaklardan bilgi transferi ile giderilir. Bilginin özgür bir ortamda üretilmeyip sadece nakledilmesi ise bilimsel taklit veya malumun tekrarı anlamına gelmektedir. Böylesi bir durumdan sakınmanın olası yollarından biri de sürdürülebilir millî değerlere saygılı, çağdaş bir eğitim politikasının uygulanmasıdır. Bu noktada demokrasi, hoşgörü temelli düşünsel yapısı ve özgür düşüncüyü destekleyen doğası gereği önemli bir konumdadır.

Demokrasi kavramına yüklenen anlam çeşitliliği, kavramın tam olarak ne anlam ifade ettiği noktasında görüş farklılığı yaratmış¹; esasen bir yönetim şekli olan demokrasi kavramı², özgürlük ve eşitlik kavramlarını kapsayacak bir anlam çeşitliliğine kavuşmuştur.³ Köken olarak antik Yunancadaki demos (halk) ile kratos (yönetim) sözcüklerinin birleşimi ile oluşan kavram⁴, bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunduğu, toplumu oluşturan gruplar arasında eşitliğe dayalı bir ilişki biçimi sağlamayı amaçlayan, çoğunluğun yönetimde söz sahibi olmasına, azınlığın ise haklarının gözetilmesine dayalı bir yönetim biçimidir.⁵

Demokrasi ve eğitim arasında karşılıklı etkileşime dayalı yakın bir ilişki vardır. Bir yandan eğitim, demokrasinin toplum içinde kabulü, toplumsal varlığı ve

- 1 Salih Zeki Genç, "Demokratik kazanımların gerçekleştirilmesinde ilköğretim öğretmenlerinin etkililiğinin değerlendirilmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 171 (2006): 43-54.
- 2 Gabriel Abraham Almond ve Sidney Verba, *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations* (Princeton university press, 2015), 52.
- 3 Fareed Zakaria, *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad (Revised Edition)* (WW Norton & company, 2007), 63.
- 4 John Dewey, *Democracy and education* (Courier Corporation, 2004), 11.
- 5 Jürgen Habermas, *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (John Wiley & Sons, 2015), 13.

sürdürülebilirliğini sağlarken; diğer yandan demokrasi, eğitimin kaliteli bir bilimsel çerçevede sürdürülmesi ve özgür bir ortamda bilimsel bilgi üretilmesine imkân tanır.⁶ Toplumsal yapının önemli bir unsuru olan demokrasinin temel değerleri her bireyi etkiler. Bireylerin demokrasi algı ve tutumları ise toplum genelinde demokratik değerleri içselleştirme derecesinin göstergesidir.⁷ Bu kapsamda demokratik tutum, okul içinde çalışan öğretmen ve yöneticilerin de etkilediği ve etkilendiği bir kavram olarak belirmektedir. Tutum, bireylerin belirli bir olgu, nesne, yapı, kavram veya kişi ile ilgili duygu, düşünce ve davranışlarının tutarlılığını belirleyen yargısal eğilimi ifade eder.⁸ Demokratik tutum ise adalet, özgürlük, fırsat ve imkân eşitliği gibi asli insani kavram ve değerlerin, yasal sınırlar içerisinde belirli bir yaşantı haline getirilmesine öncülük eden davranış kalıbıdır.⁹

Din ve demokrasi kavramı sıklıkla tartışılmış; demokrasinin dinî alanları etkilemesi ve din kavramının demokrasi tanımını kapsama durumu klasik metinlerden günümüze değin farklı düşünürlerin çalışmalarına konu olmuştur.¹⁰ Din ve demokrasinin çelişkili ilişkisi, uzun bir geçmişe sahiptir.¹¹ Hemen her dinî oluşumda belirli sınırlar içinde demokrasiyi kabul eden dinî anlayış olmasına karşın, teokratik temelleri benimseyen ve demokrasiyi tamamen reddeden bir dinî anlayış da bulunur.¹² Bu durumda toplumdaki demokratik tutumun, din temelli tartışmalardan etkilendiği¹³, dinî eğitim veren kurumlar ile din eğitimi alanında çalışan öğretmenlerin, demokratik tutumlarının ve demokrasi algılarının toplumda eğitim hizmeti sunan diğer çevrelerden farklılaştığı düşüncesi¹⁴ bu çalışmanın yürütülmesindeki temel motivasyon kaynağıdır. Bunun yanında öğrencilerin tutum ve davranışları kazanmasında sosyal öğrenmenin önemi bilindiğinden, öğrenciye istedik demokratik tutumların kazandırılmasında din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin (DKAB) etkisi de çalışma kapsamında tartışılmıştır. Bu çalışma esasen DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarını ve din eğitimi içerisinde demokrasi kavramının yerini belirlemek amacıyla yapılmıştır. İlerleyen bölümlerde eğitim, demokrasi ve din eğitimi kavramları ele alınmıştır.

6 Anthony Downs, "An economic theory of political action in a democracy", *Journal of political economy* 65, 2 (1957): 135-50; Zakaria, *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad (Revised Edition)*, 57-59.

7 Habermas, *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*, 42.

8 Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Yeni insan ve insanlar (10. baskı)", *İstanbul: Evrim Yayınevi*, 1999, 13-14.

9 Savaş Büyükkaragöz - Ö Üre, "Öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarındaki öğrencilerin demokratik tutumları araştırması", *Türk Demokrasi Vakfı Bülteni* 19 (1994): 29-41.

10 Dennis C. Mueller, *Reason, religion, and democracy* (Cambridge University Press, 2009), 57.

11 Dewey, *Democracy and education*, 18.

12 Zakaria, *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad (Revised Edition)*; Mueller, *Reason, religion, and democracy*, 54-59.

13 Almond ve Verba, *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*, 49-51.

14 Hugh Lauder, "Education, democracy and the economy", *British Journal of Sociology of Education* 12, sy 4 (1991): 417-431; Dewey, *Democracy and education*, 88; Habermas, *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*, 102.

1. DEMOKRASİ VE EĞİTİM

Tarihsel olarak insanlığın tüm düşünsel birikimine vurgu yapan demokrasi, kamusal alanda çoğunluğu oluşturan halkın iktidarı veya halkın, devlet politikalarının belirlenmesinde herhangi bir ayrıma uğramadan, eşit haklarının olduğu bir yönetim biçimi olarak tanımlanır.¹⁵ Temelde bir yönetim biçimi olarak tanımlanan demokrasi vatandaşların yaşam biçimini ve insanların varoluşsal haklarını da bünyesinde barındıran dinamik bir kavramdır.¹⁶ Kamusal alanın hızla değiştiği günümüzde, değişime yön veren demokratik pratikleri, devlet veya kurumsal yapılardan beklemek yerine, bireylerin tutum ve davranışlarını demokratikleştirmesi önemlidir.¹⁷ İnsanın bilgi, beceri ve tutumlarında, belirli bir kavrayış ve olgunluğu gerektiren demokratik davranışların edinilmesi ise kendiliğinden gerçekleşmemektedir. Eğitim, bireylerin demokratik tutum ve davranışlarına yön vermenin yanında onları yeniden üreterek demokrasi kavramının dinamikliğine katkı sağlar.

Demokrasi birlikte yaşama kültürü veya diğerlerinin yaşam alanlarına müdahale etmemek olarak tanımlandığında, bir tutumlar dizgesini ifade ederken¹⁸; diğerlerine karşı ön yargılardan uzak ve hoşgörülü olma olarak betimlendiğinde belirgin bir eylem kalıbına atıf yapmaktadır.¹⁹ Demokrasi, toplumda üretilirken aynı anda bireylerin zihniyet dönüşümleri ile kamusal alanda yeniden üretilir. Toplumsal üretim aracı olarak ifade edilen eğitim, bireyin demokratik tutum ve davranışları öğrenmesi ve içselleştirmesi gibi durumlarda önemli bir aygıttır.²⁰ Demokrasinin kamusal alanda tarihsel olarak gelişen ve yaygınlaşan etkisinin olması, eğitim süreci içinde yer alan tüm bileşenlerin demokratik değerler dizisini içerecek şekilde düzenlenmesini zorunlu kılar.

Sosyal öğrenme kuramı gereği, tutumlarımızın çoğu kendi dışımızdaki insanları gözleyerek ve onların eylem, tutum ve davranışlarını taklit ederek kazanılmaktadır.²¹ Öncelikle eğitim örgütlerinde hizmet sunan öğretmen, yönetici ve diğer personelin yaşantılarında egemen olan bir demokratik kültür, öğrenci ve veliler gibi eğitim hizmetlerinden yararlananlar tarafından da örnek alınacaktır. Zamanla eğitimin tüm süreçlerine yerleşecek olan demokratik kültür, eğitim felsefesinde radikal değişimlere yol açacak, böylelikle toplumda demokrasi bilinci ve demokratik yaşam değerlerinin içselleştirilmesi kolaylaşacaktır.²²

15 Habermas, *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*, 103.

16 Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. (ERIC, 1994), 87.

17 Dewey, *Democracy and education*, 63.

18 Downs, "An economic theory of political action in a democracy", 69.

19 Nancy Fraser, "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy", *Social text*, 25/26 (1990): 56-80.

20 Almond ve Verba, *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*, 91.

21 Albert Bandura, "Social learning theory of aggression", *Journal of communication* 28/3 (1978): 12-29.

22 Dan Finn v.dğr., "Social democracy, education and the crisis", *On Ideology*, 10 (1978): 144.

Kamusal alanda sosyal yaşantıların aktarımı ve karşılıklı etkileşimle demokratik içselleştirmenin sağlanabileceğini savunan Lauder²³, demokrasinin kuramsal yaşantıdan ziyade pratik bir şekilde model alınarak ve bireyin öznel teması ile öğrenilebileceğini savunur. Lauder'e göre (1991) demokrasi, tolerans çerçevesi geniş ve bireylerin hak ve özgürlüklerine karşı belirli bir saygının söz konusu olduğu ortamlarda yaşanacak yoğun öznel temasla benimsenip içselleştirilebilir bir olgudur. Bu kapsamda eğitim çalışanlarının, çocuklara demokrasinin ne olduğunu değil nasıl yaşanacağını öğretmesi önemlidir.²⁴ Bununla birlikte bu öğretinin etkisi, bilgi temelli olmaktan ziyade yaparak ve yaşayarak öğrenmelerle artacağından, öğretmenlerin de demokratik değerleri yaşıyor olması gereklidir.²⁵

Kamusal alanda sanayi devrimi ile birlikte yaygınlaşan okul, bireylerin bütüncül bir şekilde geliştirilmesi ve toplumsal sisteme uyumlaştırılması gibi üst bir amaca sahiptir.²⁶ Bunun yanında bireye verilen eğitim büyük ölçüde toplumca kabul görmüş istendik davranışlardır ve istendik tutum ve davranışların oluşturulması, yanlış veya hatalı olanların düzeltilip değiştirilmesi, okullarda planlı olarak verilen öğretim süreciyle gerçekleştirilir.²⁷ Bu süreçte başat aktör ise öğretmendir. Okul ortamında öğrenciyle aktif olarak temas eden ve onları etkileyen öğretmen, bu etkiyi öznel tutum ve davranışları ile oluşturur. Öğretmenlerin kendileri dışındakilere tepkileri, kalıp yargıları veya ön yargıları gibi bileşenler öğrencileri etkilemektedir. Söz konusu etki, tutumların aktarılabilmesi yönünde yapılan farklı araştırmalarla ortaya konmuş ve sosyal etkinin sanılandan daha önemli olduğu belirlenmiştir.²⁸

Literatürde öğrencilerin, öğretmenlerin sınıfta sergilediği tutum ve davranışlarından etkilendiği belirlenmiştir.²⁹ Öğretmenin davranış, karakter ve tutumunun öğrenciler üzerinde önemli bir etkisinin olabileceğini bildiren Skinner ve Belmont (1993), sınıflardaki öğretmen davranışlarının öğrenciye hızlı ve benzer şekilde etki ettiğini ve bu davranışların süreklilik kazanması durumunda ise öğrencilerde, öğretmen davranışlarının benzerlerinin görülebileceğini belirtmektedirler. Klem ve Connell (2004), öğretmen davranışlarının öğrenciler için yoğun bir motivasyon kaynağı olduğunu; öğretmenlerin demokratik ilke ve değerleri içselleştirmesinin, davranışlarında gözlenebilir farklılıklar oluşturduğu ve öğrencilerin de

23 Lauder, "Education, democracy and the economy", 102-104.

24 Mueller, *Reason, religion, and democracy*, 74.

25 Gilles Saint-Paul - Thierry Verdier, "Education, democracy and growth", *Journal of development Economics* 42/2 (1993): 399-407. Gilles Saint-Paul ve Thierry Verdier, "Education, democracy and growth", *Journal of development Economics* 42, sy 2 (1993): 399-407.

26 Kysa Nygreen, "Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy", *Anthropology & Education Quarterly* 48/1 (2017): 42-60.

27 Lincoln Quillian, "New approaches to understanding racial prejudice and discrimination", *Annu. Rev. Sociol.* 32 (2006): 299-328.

28 Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*; Dewey, *Democracy and education*, 77.

29 James Michael Lee, *The flow of religious instruction: a social-science approach* (Pflaum/Standard, 1973), 19-21.

demokratik tutumları öğretmenlerini gözleyerek edindiklerini bildirmektedir. Öğretmenlerin demokratik tutum ve davranışları içselleştirmesi, yeni nesillerin istendik şekilde inşası için önemlidir. Bununla birlikte literatürde öğretmenlerin demokratik tutum ve davranışları sergileme düzeylerini gösteren sınırlı çalışma bulunmaktadır.³⁰ Literatürdeki bazı çalışmalarda ise öğretmenlerin demokratik tutumlarının istenen seviyenin altında olduğuna ilişkin bulgulara ulaşılmıştır.³¹ Özetle eğitimcilerde demokratik tutumları haiz birtakım eksikliklerin olduğu ve önlemler alınması gerektiği görüşü bu araştırmanın yürütülmesindeki motivasyon kaynaklarından biridir.

1.1. Din Eğitimi ve Demokrasi

Dinler karakteristikleri gereği büyük ölçüde hoşgörüyeye dayalı bir demokratik bilinci barındırmaktadırlar. Demokrasinin güncel tartışmalarından ayrı olarak din kurumu, bireyin toplum içinde uyumu ve tolerans sınırlarının genişliğini artırmayı amaçlar.³² Benzer amaçların demokrasi kavramı içinde de yer alıyor olması önemlidir. Demokrasi, dinî ilke, kural ve değerlere aykırı olmayan tutum ve davranışlar içerirken üyelerine bu değerleri aktarmayı da görev kabul eder.³³ Demokrasi ve din tartışmaları Batı dünyasında uzun bir tarihsel arka plana sahip olsa da Hristiyanlık ve Musevilikğin genel anlamda demokrasi ile çelişmediği, buna karşın İslam'ın demokrasiden uzak olduğuna ilişkin söylemde bir yoğunlaşma olduğu görülür.³⁴ İslam'a yönelik bu eleştirilerin kaynağını, İslam'ın yalnızca inanç esaslarını yaymaya çalışan bir öğreti olmadığı, bunun yanında dünyevi hayatın pek çok alanını yönlendiren bir yapısı olduğu düşüncesi oluşturur.³⁵ Ayrıca demokrasinin seküler toplumsal yapılarda sürdürülebilir olduğu; ilahi irade ve manevi öğretilere dayalı İslam'ın demokrasinin bir gereği olan özgür akıl şartını yerine getiremeyeceği eleştirisi de yapılmaktadır.³⁶ Bu nedenle Türk eğitim sistemi içerisinde zorunlu olarak sunulan din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde demokrasi olgusunun

- 30 Ronald L. Cohen, "Distributive justice: Theory and research", *Social justice research* 1/1 (1987): 19-40; H. Demirtaş, "Demokratik sınıf yönetimi ve üniversite öğrencilerinin öğretim elemanlarının sınıf yönetimi tutum ve davranışlarına ilişkin görüşleri", *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı. Malatya*, 2004, 6-9; Deborah Meier, "So what does it take to build a school for democracy?", *Phi Delta Kappan* 85/1 (2003): 15-21; Amy Stuart Wells v.dğr., "Defining democracy in the neoliberal age: Charter school reform and educational consumption", *American Educational Research Journal* 39/2 (2002): 337-361.
- 31 Nygreen, "Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy"; Georg Vanberg, "Democracy in chains and James M. Buchanan on school integration", *Washington Post*, 2017.
- 32 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* translated by Willard R. Trask and Jonathan Z. Smith (NJ: Princeton University Press, 2005), 56-62.
- 33 Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, 106.
- 34 Voll Esposito, John L. Esposito, ve John Obert Voll, *Islam and democracy* (Oxford University Press on Demand, 1996), 98.
- 35 Bernard Lewis, "A historical overview", *Journal of Democracy* 7/2 (1996): 52-63.
- 36 Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* translated by Willard R. Trask and Jonathan Z. Smith, 59.

nasıl işlendiği; bu derslere giren öğretmenlerin demokrasi algısı ve demokrasiye yönelik tutumlarının nasıl olduğu gibi sorular, okullarda sunulan din eğitiminin demokrasiye yaklaşımının belirlenmesi açısından önem taşımaktadır.

Genel olarak din eğitimi, dinî bilgi ve pratiklerin yeni nesillere veya toplumda dinî eğitime ihtiyacı olan birey veya zümrelere aktarılmasıdır. Eğitim sistemi içinde özel ve ayrıcalıklı bir konumda olan din eğitimi konusu, Türkiye eğitim sistemi içinde çok kez değiştirilen ve sınırlarına en fazla müdahale edilen derstir.³⁷ Din eğitimi alanında çalışan öğretmenlerin yeterlikleri konusu, yalnızca demokratik tutum yönünden değil aynı zamanda eğitim bilimlerine ilişkin yetkinlikler noktasında da tarihsel olarak tartışılmaktadır.³⁸ Eğitim sistemi içinde bireylerin dinî ihtiyaçlarını karşılayacak farklı tür ve kademedeki dinî eğitimler verilmektedir. Bununla birlikte DKAB öğretmenlerinin kişilik özellikleri, dine yönelik tutum ve davranışları, o dinin yeni nesillere sağlıklı olarak aktarılmasına etki edebilmektedir.³⁹ Demokratik tutum ve davranışları sergileyen din eğitimcilerinin gerek okullarda gerek toplum içinde, demokrasinin daha fazla içselleştirilmesine katkı sağlayacağı görüşü bu araştırmanın ikincil motivasyon kaynağıdır.

Literatürde öncelikli demokratik öğretmen tutumları; temel iletişim becerileri gelişmiş, çatışma yönetimi konusunda yetkin, adil, hoşgörülü, anlayışlı, nezaket kurallarına riayet eden, güvenilir, iyimser, kendisi gibi düşünüp yaşamayanlara karşı kalıp yargıları veya ön yargıları olmayan, öğrenciler arasında ayrımcılık yapmayan, katılımcı sınıf ortamı oluşturabilen nitelikler olarak belirlenmiştir.⁴⁰ İdeal bir öğretmeni betimleyen söz konusu nitelikler demokrasi kültürünün ne denli istendik bir değerler dizgesi olduğunu belirlemektedir. Bunun yanında din eğitimcileri özelinde, demokratik tutumların önemi de yadsınamaz.⁴¹ Son yıllarda din eğitimi literatüründe, “DKAB öğretmenin tutum ve davranışlarının, bireylerle istendik dinî eğitimi vermenin önündeki önemli engellerden biri olduğu” düşüncesi çeşitli tartışma ve araştırmalara konu olmaktadır.⁴² Bu çalışmada söz konusu tartışmalara veri sağlamak çalışmanın motivasyon kaynaklarından biridir.

Dinî değerler ile demokratik değerleri harmanlayacak ve çağdaş toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir eğitim sistemi kavramsal bilginin aktarılmasını

37 Cemal Tosun, “Din eğitimi bilimine giriş”, *Pegem Atf İndeksi*, 2017, 26-32.

38 Recai Doğan ve Nurullah Altaş, “Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2, sy 5 (2004): 23-38; Cemal Tosun, *Din ve kimlik*, c. 118 (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 53.

39 Mueller, *Reason, religion, and democracy*, 96.

40 Andrés Tilcsik, “Pride and prejudice: Employment discrimination against openly gay men in the United States”, *American Journal of Sociology* 117/2 (2011): 586-626.

41 Lee, *The flow of religious instruction: a social-science approach*, 26-27.

42 Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, 63; Quillian, “New approaches to understanding racial prejudice and discrimination”, 93; Nygreen, “Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy”, 87.

değil, bireylerde dinî ve demokratik yaşam pratiklerinin içselleştirilmesini sağlamalıdır.⁴³ Toplumun ihtiyacı olan demokratik tutum ve davranışların içselleştirilmesi ise öğretmenlerin gerek okul içi gerek okul dışındaki tüm yaşantılarında demokratik tutumları sergilemelerini gerektirmektedir.⁴⁴ Özellikle çocuklarda bilişsel, duygusal ve psikomotor gelişim sürecine yön veren ilköğretim (ilkokul ve ortaokul) sürecinde, öğrencilerde demokratik değerleri haiz kişilik geliştirilmesinde sınıf öğretmenlerinin olduğu kadar bu okullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin de rolü yadsınamaz.⁴⁵ Söz konusu öğretmenlerin demokrasiye ilişkin sahip oldukları kuramsal bilgiye atf yapan bir değer, tutum ve davranış dizgesine sahip olması gereklidir. Ayrıca din kavramıyla özdeşleşen DKAB öğretmenlerinin demokrasiyi aktif olarak yaşaması öğrencilere yansiyacak ve öğrenci tutumlarının kalıcı değişimine katkı sağlayacaktır. Bunun yanında demokratik tutumları sergileyen DKAB öğretmenleri, dinî yaşantının demokratik değerlerle uyumu konusunda da öğrencilere örnek olacaklardır.⁴⁶

Bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarının belirlenmesidir. Bu amaçla aşağıdaki sorulara yanıt aranacaktır:

1. DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumları nasıldır?
2. DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarını cinsiyet, eğitim durumu, mezun olunan bölüm ve mesleki kıdem değişkenleri farklılaştırmakta mıdır?

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Deseni

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumları güncel şekilde betimlenmeye çalışıldığından, nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modeli ile tasarlanmıştır. Betimsel tarama modelinde araştırma problemi, kendi bağlamı içinde belirlenmeye çalışılmaktadır.⁴⁷

2.2. Çalışma Grubu

Araştırma evreni, Ankara İlinin 25 ilçesinde resmî ilkököl, ortaokul ve orta-öğretim okullarında çalışan 2078 DKAB öğretmenidir. Araştırmada, evreni ayrıntıları ile yansıtabilmek için tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmıştır.⁴⁸ İlgili

43 Tosun, "Din eğitimi bilimine giriş", 37; Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, Volume 1* (Routledge, 2017), 45-46.

44 Nurullah Altaş, *Gençlik döneminde din olgusu ve liselerde din öğretimi* (Nobel, 2004), 18-20.

45 Nygreen, "Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy", 81-83.

46 Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*; Quillian, "New approaches to understanding racial prejudice and discrimination", 103-105.

47 Alan Bryman, "Integrating quantitative and qualitative research: how is it done?", *Qualitative research* 6/1 (2006): 97-113.

48 Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir

örneklem teknikleri ile evreni en uygun şekilde temsil edecek örneklem sayısı 324 olarak hesaplanmıştır. Örneklem kapsamında belirlenen katılımcılara (DKAB öğretmenleri) 500 ölçek, araştırmacı tarafından elden ulaştırılmıştır. Araştırmada gönüllülük ilkesi esas alınmış; ölçekleri doldurmak istemeyenler zorlanmamıştır. Ölçeğin doldurulma süresi 15 dakika olup doldurulan ölçekler araştırmacı tarafından toplanmıştır. Bu bağlamda dağıtılan ölçeklerden 397'si geri dönmüştür. Bu ölçeklerden 37'si eksik veya yanlış doldurma, 11'i de uç değerlere sahip olmaları gerekçe gösterilerek analizden çıkarılmıştır. Örneklem büyüklüğü ölçütünü karşılayan ve hedef evrenin %17'sini oluşturan 349 ölçek değerlendirmeye alınmıştır. Örnekleme ilişkin demografik bulgular Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 1

DKAB öğretmenlerinin demografik bilgileri

| Değişkenler | Alt Kategoriler | N | % | Toplam |
|--------------------|--------------------|-----|-------|--------|
| Cinsiyet | Erkek | 153 | 43,84 | 349 |
| | Kadın | 196 | 56,16 | |
| Eğitim Durumu | Lisans | 227 | 65,04 | 349 |
| | Lisansüstü | 122 | 34,96 | |
| Mezun Olunan Bölüm | İlahiyat Fakültesi | 199 | 57,02 | 349 |
| | DKAB Öğretmenliği | 150 | 42,98 | |
| | 1-5 yıl | 119 | 34,10 | |
| Mesleki Kıdem | 6-10 yıl | 122 | 34,96 | 349 |
| | 11 yıl ve üstü | 108 | 30,95 | |

Tablo 1 incelendiğinde, katılımcıların %56,16'sı kadındır ve %65,4'ü lisans düzeyinde eğitim almıştır. Ayrıca katılımcıların %57,2'si ilahiyat fakültesi mezunu ve %34,96'sının mesleki kıdemi ise 6-10 yıl arasında değişmektedir.

2.3. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada “Published for the Attitude Research Laboratory” tarafından geliştirilen ve Türk kültürüne uyarlanması Gözütök (1995) tarafından yapılan “Demokratik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır.⁴⁹ Uyarılama formu 32 olumlu ve 18

İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy 1 (2018): 231-274; Donald R. Cooper, Pamela S. Schindler, ve Jianmin Sun, *Business research methods*, c. 9 (McGraw-Hill Irwin New York, 2006), 63; Charles Teddlie ve Fen Yu, “Mixed methods sampling: A typology with examples”, *Journal of mixed methods research* 1, sy 1 (2007): 77-100.

49 F. D. Gözütök, “Öğretmenlerin Demokratik Tutumları. Ankara: TDV (Türk Demokrasi Vakfı) Yayınları”, An-

olumsuz ifade olmak üzere toplamda 50 maddeden oluşan ölçeğin iç tutarlık katsayısı .87 olarak hesaplanmıştır. Bu çalışma kapsamında yapılan analizde ise ölçeğin iç tutarlık değeri .84 olarak belirlenmiştir. Ölçekten alınabilecek puan 0 ile 50 arasında değişmekte olup düşük puanlar, demokratik tutum düzeyinin de düşük olduğunu belirlemektedir. Bu araştırma kapsamında uygulanan ölçekte yer alan sorular Ek 1’de yer almaktadır.

2.4. Veri Analizi

Ölçme aracıyla elde edilen veriler, SPSS programıyla analiz edilmiştir. Veri setinin hangi yöntem ile analiz edileceğini belirlemek için normallik testleri yapılmıştır. Bu noktada çarpıklık (skewness) değeri -.413 ve basıklık (kurtosis) değeri ise .753 olarak hesaplanmıştır. Söz konusu değerlerin ± 1 arasında değiştiği belirlendiğinden, veri setinin normal dağıldığı ve parametrik testlerin kullanılabilir olduğu görülmüştür. Ancak parametrik testlerin kullanılması için varyansların da homojen olması gereklidir.⁵⁰ Veri setine ilişkin homojenlik tespiti Levene testi kullanılarak gerçekleştirilmiş; cinsiyet, eğitim durumu ve mesleki kıdem değişkenleri kapsamında yapılan analizde anlamlılık (p) değerlerinin .05’ten büyük olduğu belirlenmiştir. Böylelikle veri setinin analizi için parametrik testlerin uygulanmasının daha uygun olduğuna karar verilmiştir. Değişkenler arasındaki farkın matematiksel anlamlılığının yanında uygulamada da anlamlı olması gerektiği görüşünden⁵¹ hareketle etki büyüklüğü de belirlenmiştir. Veri setine ilişkin etki büyüklüğü Cohen tarafından geliştirilen hesaplama (*d*) ile belirlenmiştir.⁵² Etki değerinin (*d*) .2’den düşük olması “zayıf etki”, .5 olması “orta şiddette etki” ve .8’den büyük olması ise “güçlü etki” olarak değerlendirilmiştir. Veri setine uygulanan tüm istatistiksel yöntemler için anlam düzeyi (p)<.05 olarak belirlenmiştir. Demografik değişkenlerin çözümlenmesinde ve bağımlı değişkenlerle olan ilişkilerinin belirlenmesinde cinsiyet ve eğitim durumu değişkeni için t-testi ile mesleki kıdem değişkeni için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. İlişkisel karşılaştırmalarda sınıflar arası farklılığın incelenmesi, Scheffe testi ile gerçekleştirilmiştir.

3. BULGULAR

Katılımcıların cinsiyet ve eğitim durumlarına göre demokratik tutum düzeylerine ilişkin bilgiler Tablo 2’de görülmektedir.

kara University. Journal of Faculty of Educational Sciences 40/1 (1995): 135-156.

50 Şener Büyüköztürk, “Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı”, *Pegem Atıf İndeksi*, 2017, 53-55.

51 J. W. Kotrlık ve H. A. Williams, “The incorporation of effect size in information technology, learning, information technology, learning, and performance research and performance research”, *Information Technology, Learning, and Performance Journal* 21, sy 1 (2003), 1-2.

52 Marnie E. Rice ve Grant T. Harris, “Comparing effect sizes in follow-up studies: ROC Area, Cohen’s *d*, and *r*”, *Law and human behavior* 29, sy 5 (2005): 615-620.

Tablo 2

Katılımcıların cinsiyet ve eğitim durumuna göre demokratik tutumları

| Değişkenler | Kategoriler | N | \bar{X} | ss | sd | t | P | Cohen's d |
|---------------|-------------|-----|-----------|------|-----|------|------|-----------|
| Cinsiyet | Erkek | 153 | 30.75 | 4.16 | 347 | 2.26 | .012 | .59 |
| | Kadın | 196 | 32.48 | 3.68 | | | | |
| Eğitim Durumu | Lisans | 227 | 30.21 | 4.59 | 347 | 3.11 | .001 | .72 |
| | Lisansüstü | 122 | 33.02 | 3.25 | | | | |
| Mezuniyet | İlahiyat | 199 | 31.54 | 3.99 | 347 | 0.59 | .724 | .24 |
| | DKAB Öğt. | 150 | 31.69 | 3.85 | | | | |

Tablo 2'de katılımcıların cinsiyetleri ile demokratik tutumları arasında anlamlı bir değişim olduğu belirlenmiştir [$t_{(347)}=2.26$; $p<.05$]. Demokratik tutumlar kadınlarda ($\bar{X}=32.48$), erkeklere göre ($\bar{X}=30.75$) daha yüksek düzeydedir. Araştırmanın bağımsız değişkeni olan cinsiyet, demokratik tutumları ($d_{\text{Cohen}}=.59$) orta düzeyde farklılaştırmaktadır. Benzer şekilde katılımcıların demokratik tutumlarıyla eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır [$t_{(347)}=1.72$; $p<.05$]. Lisansüstü eğitim seviyesinde olan katılımcılar ($\bar{X}=33.02$), lisans mezunlarına göre ($\bar{X}=30.21$) daha fazla demokratik tutum sergilemektedirler. Araştırmanın bağımsız değişkeni olan eğitim durumu, demokratik tutumları ($d_{\text{Cohen}}=.72$) orta düzeyde farklılaştırmaktadır. Bunun yanında katılımcıların mezun oldukları bölüme göre demokratik tutumları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p>.05$). Katılımcıların mesleki kıdemleri ile demokratik tutumlarına ilişkin bulgular Tablo 3'te incelenebilir.

Tablo 3

Katılımcıların demokratik tutumlarının mesleki kıdeme göre durumu

| Değişken | Kategoriler | N | \bar{X} | ss | sd | F | Cohen's d | p | Fark (Scheffe) |
|---------------|------------------|-----|-----------|------|--------|-------|-----------|------|----------------|
| Mesleki Kıdem | 1 5 yıl ve altı | 119 | 32.64 | 3.63 | 2; 346 | 3.813 | .51 | .023 | 1-2 |
| | 2 6-10 yıl | 122 | 31.73 | 3.94 | | | | | 1-3 |
| | 3 11 yıl ve üstü | 108 | 30.49 | 4.19 | | | | | 2-3 |

Tablo 3'e göre, katılımcıların mesleki kıdemleri ve demokratik tutumları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır [$F_{(2;346)} = 3.813$; $p < .05$]. Demokratik tutum ile mesleki kıdem alt kategorileri arasındaki farklılık düzeyleri incelendiğinde, 11 yıl ve üstü mesleki kıdeme sahip olanların diğer gruplara göre daha az demokratik tutum sergilediği görülmektedir. Benzer şekilde 6-10 yıl arasında mesleki kıdeme sahip olan katılımcıların da 5 yıl ve altı mesleki kıdeme sahip olanlara göre daha az demokratik tutuma sahip olduğu belirlenmiştir. Bu noktada mesleki kıdemdeki artışın, demokratik tutuma ilişkin eğilimi azalttığı gözlenmiştir. Araştırmanın bağımsız değişkeni olan mesleki kıdem, bağımlı değişken olan demokratik tutumu ($d_{\text{Cohen}} = .51$) orta düzeyde farklılaştırmaktadır.

SONUÇ

Araştırma bulgularına göre DKAB öğretmenlerinin ortalama demokratik tutum puanları 31.62 olarak belirlenmiştir. Demokratik tutum ölçeğinde alınabilecek en yüksek puanın 50 olduğu dikkate alınırca bu değer orta seviyededir. Bu durum DKAB öğretmenlerinin demokratik tutum ve davranış sergileme açısından orta düzeyde oldukları şeklinde yorumlanabilir. Çalışmanın söz konusu bulgusu literatürdeki çeşitli araştırmalarla benzerlik göstermektedir.⁵³ Ancak elbette din ve demokrasi kavramları arasındaki güncel tartışmaların, DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarına yoğun şekilde yansımadağı görüşü de araştırmanın söz konusu bulgusunu destekler niteliktedir. Ayrıca DKAB öğretmenlerinin sahip oldukları insani değerler ile demokratik tutumları arasında bir bağ olabileceği ve aslında demokratik tutum ve eğilimlerin insani ve vicdani değerlerle ilişkili olduğu düşüncesi⁵⁴ de söz konusu bulguya atfedilebilir.

Gelişimsel olarak aile, bireyde temel değerlerin oluşturulmasında başat bir konumdayken sosyalleşme ile birlikte okul da önemli bir değerlendirme kurumu olarak belirir. Geleneksel aile tasarımı demokratik kültürün benimsenmesi çeşitli zorluklar içermekteyken okulun sunduğu demokratik ortam, söz konusu değer kazanımını kalıcılaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Okullarda öğrencilere yönelik sunulan demokratik değer transferi, uygun öğrenme ortamları ve öğretmenlerin demokratik tutum ve davranışları içselleştirdiği bir din öğretim programı ile sağlanabilir. Ayrıca okuldaki diğer çalışanlar da söz konusu demokratik değerlendirme sürecinde etkili olabilmektedir. Öğretmenler, öğrencilere sunacakları bilgi, beceri ve davranışlar ile değerleri kendi demokratik tutumları ile harmanlayarak etkile-

53 Carl D. Glickman, *Revolutionizing America's Schools. The Jossey-Bass Education Series*. (ERIC, 1998); Roger Betancourt - Suzanne Gleason, "The allocation of publicly-provided goods to rural households in India: on some consequences of caste, religion and democracy", *World Development* 28/12 (2000): 2169-2182; Mehmet Kamil Coşkun, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tükenmişlik düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 41/41 (2012).

54 Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, Volume 1*.

şimli bir öğrenme ortamı hazırlamakta ve böylelikle öğrencilerinde demokratik değer gelişimini sağlamaktadırlar. Öğretmen davranışlarının, öğrencilerde isten- dik davranış değişimlerinin oluşturulmasında oldukça önemli olduğu görüşünden hareketle, öğrencilerde tutum ve davranış geliştirilmesinin temelde öğretmen dav- ranışlarının taklit edilmesi ile mümkün olabileceği söylenebilir. Bununla birlikte bireyin belirli bir davranış sergilemesine kaynaklık teşkil eden eğilimler olarak da ifade edilebilen tutumlar, esasen öğrencilere kazandırılmak istenen davranışların belirleyicisidir. Bu radikal etkisinden dolayı öğretmen tutumlarının belirlenmesi ayrıca elzemdir.

Bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumları cinsiyete, me- zun olduğu eğitim seviyesine ve mesleki kıdem değişkenlerine göre incelenmiştir. Değişkenler belirlenirken ilgili literatür incelenmiş ve demokratik tutumları etki- leyebilecek değişkenlerin seçilmesine özen gösterilmiştir. Bu araştırma sonucunda kadın öğretmenlerin, erkeklere göre daha fazla demokratik tutum gösterdikleri ve cinsiyetin demokratik tutumlarla anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulgusu, lite- ratürdeki farklı çalışmalarla desteklenmektedir. Literatürdeki çalışmaların büyük çoğunluğunda, kadınların erkeklere göre daha demokratik tutum sergiledikleri⁵⁵ bulgusuna karşın; bu çalışma sonucuyla çelişen bulgulara da rastlanılmıştır.⁵⁶ Li- teratür dikkate alındığında, demokratik tutumların cinsiyet değişkeni ile açıklan- masının anlamlı olmadığı söylenebilir. Ancak sosyal bilimlerin doğası gereği, bir olgu farklı ve değişken özelliklere sahiptir ve çok sayıda bileşen tarafından etki- lenilmektedir. Bu durumda cinsiyetle ilgili kesin bir yargı oluşturmak yerine, demokratik tutumlar ile cinsiyet arasında yönü belirlenemeyen bir etkileşim oldu- ğunu savunmak daha doğru olacaktır.

Benzer şekilde DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumları ile eğitim du- rumları arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. Bu sonuç literatürdeki farklı araştırma bulgularıyla çelişmekteyken⁵⁷; Nygreen (2017) ve Genç ve Kalafat'ın

55 Savaş Büyükkaragöz, *Ortaöğretimde demokrasi eğitimi: öğretmen, öğrenci ve yöneticilerin demokratik tutum ve davranışları* (Selçuk Üniversitesi Araştırma Fonu, 1989); Savaş Büyükkaragöz ve Şahin Kesici, "Öğretmenlerin hoşgörü ve demokratik tutumları", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 2, sy 3 (1996): 353-65; A. Seda Saracaloğlu, "Beden Eğitimi Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları", *Ege Eğitim Dergisi* 1, sy 1 (2001); Nygreen, "Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy"; Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, Volume 1*; M. N. Gömleksiz ve AÜ Kan, "Eğitim fakültesi ve tezsiz yüksek lisans programlarına kayıtlı öğretmen adaylarının demokratik tutumlarının değerlendirilmesi (Fırat Üniversitesi örneği)", *Milli Eğitim Dergisi* 178, sy 1 (2008): 44-64.

56 Jonathan Cohen, "The foundation for democracy: School climate reform and prosocial education", *Journal of character education* 10/1 (2014): 43-52; Demirtaş, "Demokratik sınıf yönetimi ve üniversite öğrencilerinin öğretim elemanlarının sınıf yönetimi tutum ve davranışlarına ilişkin görüşleri"; Meier, "So what does it take to build a school for democracy?"

57 Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, Volume 1*; Zihni Meray, Selahattin Kaymakçı, ve Gökçe Kılıçoğlu, "Öğrenci Konseyi Seçimlerinde Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Demok- ratik Tutumları (Gazi Üniversitesi Örneği)", *Milli Eğitim Dergisi* 41, sy 191 (t.y.): 191-209; Wells, Slayton, ve Scott, "Defining democracy in the neoliberal age: Charter school reform and educational consumption"; M. H.

(2007) yaptığı araştırma bulgusuyla örtüşmektedir. Buna göre demokratik tutumlar, öğrenim durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Daha üst seviye öğrenim gören (lisansüstü düzey) öğretmenlerin demokratik tutum düzeyleri, alt seviyede öğrenim gören (lisans düzeyi) öğretmen adaylarının demokratik tutum düzeylerinden daha yüksektir. Böyle bir sonuca gerekçe olarak lisansüstü eğitim döneminde öğretmenlerin maruz kaldığı sosyal süreçlerin, onlarda demokratik tutum geliştirmelerine olanak tanıyacak deneyimler ihtiva ettiği öne sürülebilir. Habermas'ın (2015) da belirttiği üzere demokrasi, kamusal alanda belirli düzeyde sosyalleşme gerektirirken; demokratik tutum kazanımı genelde kamusal, özelde ise yaşam alanında güçlü bir sosyalleşmeye ihtiyaç duyar. DKAB öğretmenlerinin eğitim seviyesindeki artışın, onların demokratik tutumlarını yükseltici etki yapması Habermas'ın kamusal alandaki gereklilikler savını doğrulamaktadır.

Din eğitimini okulda kılavuzlayan kişi olarak öğretmenlerin, çocukta var olan dinî istidat ve kabiliyetleri ortaya çıkarması ve geliştirmesi beklenmektedir.⁵⁸ Dinin insanlık kadar eski olduğu, insanlığın bütün üstün değer, kavram ve duygularının; insan hakları, demokrasi, eşitlik, kardeşlik, feragat, diğerkâmlık ve insana saygının hep dinden geldiği sosyolojinin ortaya koyduğu gerçeklerdir.⁵⁹ Bu noktada DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarının önemi belirginleşmektedir. Türkiye'de DKAB öğretmenleri ilahiyat fakülteleri ile DKAB öğretmenliği mezunları arasından atanmaktadır. Her iki bölüm kendi içinde farklı bir eğitim programı uygulamaktadır. Geçmişte öğretmen olmak isteyen ilahiyat fakültesi mezunlarının öğretmenlik meslek bilgisi derslerini (pedagojik formasyon) ilahiyat programı dışında almaları gerekiyor iken 2017 yılından itibaren eğitim formasyon dersleri ilahiyat programları içine alınmıştır. Ayrıca aynı dönemde son mezunlarını veren DKAB öğretmenliği programları kapatılmıştır. Eğitim sistemi içinde şu anda hem ilahiyat hem de DKAB öğretmenliği mezunları öğretmen olarak çalışmaktadırlar. Bu araştırmanın bir bulgusu da söz konusu iki program alanından mezun olanların demokratik tutumları arasındaki değişimdir. Buna göre, ilahiyat fakültesi ile DKAB öğretmenliği bölümü mezunlarının demokratik tutumları anlamlı olarak farklılaşmamaktadır. Bu durum alanyazındaki farklı araştırmalarla benzerlik göstermektedir.⁶⁰

Ercoşkun ve A. Nalçacı, "Sınıf öğretmeni adaylarının empatik beceri ve demokratik tutumlarının incelenmesi", *Millî Eğitim Dergisi* 180 (2008): 204-15.

58 Davut Işıkdoğan, "İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümü mezunu öğretmenlerin yeterlikleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 2006.

59 Beyza Bilgin, *Türkiyede din eğitimi ve liselerde din dersleri* (Emel Matbaacılık, 1980).

60 Işıkdoğan, "İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümü mezunu öğretmenlerin yeterlikleri"; M. Kamil Coşkun, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin demokratik tutum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 2011, 65-73; Büyükkaragöz, *Ortaöğretimde demokrasi eğitimi: öğretmen, öğrenci ve yöneticilerin demokratik tutum ve davranışları*; Gözütok, "Öğretmenlerin Demokratik Tutumları. Ankara: TDV (Türk Demokrasi Vakfı) Yayınları".

Demokratik tutumlar, bireyin bilişsel ve duyuşsal gelişmişlik düzeyine vurgu yapar. Yaşamın ilk yıllarından itibaren gelişen demokratik tutumlar zaman içinde bireyin sosyalleşmesine bağlı olarak güçlenir ve içselleştirilir. Bu noktada bireyin yaşı arttıkça farklı sosyal ortamlara girme durumu ve sosyal yapıların getirdiği karakteristikleri içselleştirme düzeyinde de radikal dönüşümler olacaktır.⁶¹ Demokrasi algısı, bilişsel süreçlere vurgu yapar ve bireyin en azından soyut dönem bilişsel özellikleri göstereceği varsayımı üzerine kuruludur. Bunun yanında demokrasi, bireyde büyük ölçüde empati temelli duyuşsal algının olduğu varsayımına da sahiptir. Ancak her iki süreçte belirgin bir seviye kaydeden demokratik tutumlar, davranışsal olarak sergilenebilir. Bu açıdan yaş veya onun örgütsel sonucu olan mesleki kıdem değişkeni önem arz eder. Bu araştırma sonucunda belirlenen mesleki kıdem, demokratik tutumlar ile anlamlı olarak farklılaştığı bulgusu önemlidir. Araştırma sonucuna göre mesleki kıdemdeki artış, demokratik tutumların gösterilme düzeyini azaltmaktadır. Bu sonuç literatürdeki farklı çalışmalarla desteklenmektedir.⁶² Ayrıca literatürde sınırlı da olsa bu bulguyla çelişen sonuçlara rastlanmaktadır.⁶³ Özetle bu çalışma bulgusuna göre, mesleki kıdem bireylerde demokratik tutum geliştirmede etkili olduğu söylenebilir. Ancak mesleki kıdemdeki artışın demokratik tutumları da artıracığı yönündeki beklenti bu çalışma ile karşılanamamış, buna karşılık yaş ve mesleki kıdem arttıkça bireylerin daha geleneksel davranış formlarını tercih edip uyguladıkları yönündeki kültürel kuram bu araştırma ile doğrulanmıştır.

Din kavramı gibi demokrasi de daha çok tecrübe edilerek öğrenilen gelişimsel bir olgudur. Tecrübelerle dayalı öğrenme ise özünde bilişsel ve sosyal süreçleri barındırır dahi taklit ya da model alma yoluyla da gerçekleşen bir süreçte vurgu yapar. Din eğitiminin özü bireyin edindiği bilgiyi yaşamına yansıtması ve yaşamını bilgi esaslarına göre düzenlemesidir. DKAB öğretmenleri önemli bir rol model olarak hem dinî bilgi ve değerleri hem de din pratiklerini aktif olarak sergilemek ve bunları öğrencilere benimsetmekle mükelleftirler. Demokratik tutumlar tıpkı dinî bilgi ve uygulamalar gibi zaman içinde içselleştirilmektedir. Kamusal alanda bireyin sergilediği demokratik tutum ve davranışlar, diğer bireyleri ve toplumu da

61 Daron Acemoglu - James A. Robinson, *Economic origins of dictatorship and democracy* (Cambridge University Press, 2005).

62 Büyükkarağöz ve Kesici, "Öğretmenlerin hoşgörüsü ve demokratik tutumları"; Büyükkarağöz, *Ortaöğretimde demokrasi eğitimi: öğretmen, öğrenci ve yöneticilerin demokratik tutum ve davranışları*; Saracaloğlu, "Beden Eğitimi Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları"; Nygreen, "Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy".

63 Coşkun, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tükenmişlik düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi"; Gömleksiz ve Kan, "Eğitim fakültesi ve tezsiz yüksek lisans programlarına kayıtlı öğretmen adaylarının demokratik tutumlarının değerlendirilmesi (Fırat Üniversitesi örneği)"; Merey, Kaymakçı, ve Kılıçoğlu, "Öğrenci Konseyi Seçimlerinde Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları (Gazi Üniversitesi Örneği)"; Durmuş Kılıç, M. H. Ercoşkun, ve Ahmet Nalçacı, "Sınıf öğretmeni adaylarının demokratik tutumları", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy 2-3 (2004): 9-19.

etkiler. Din eğitiminin önemli bir parçası olan hoşgörü, tahammül, farklılıkların gözetilmesi ve insanlar arası etkili iletişim, eş anlı olarak demokrasinin de önemli bileşenlerindedir. Öğrencileri dinî yaşantıya sevk edecek öğretmenlerin hoşgörü ve demokratik değerleri içselleştirmiş olmaları, öğrencilerin demokratik tutum kazanımlarını da hızlandıracaktır. Bu noktada DKAB öğretmenlerinin demokratik tutumlarının belirlenmesi önemli olsa da zamanla, geleneksel yapıların normatif etkisiyle demokratik tutumların değişeceği de unutulmamalıdır.

Demokratik tutum gelişimi bilişsel ve duyuşsal bir süreci ifade ettiğinden, bireyde demokratik tutum gelişiminin izlenmesi için belirli aralıklarda ölçümleme yapmak önemlidir. Bu açıdan ileride yapılacak araştırmaların boylamsal bir düzende tasarlanması ve farklı gelişim düzeylerine hitap edecek çeşitlilikte kurgulanması önerilebilir. Ayrıca boylamsal çalışmalar, demokrasi kültürünün gelişim seyriyle ilgili önemli veri sunacaktır. Bu araştırma nicel bir desende tasarlandığından, ileride yapılacak araştırmaların, olgular arasındaki ayrımı netleştiren nitel veya karma yöntemlerle kurgulanması önerilebilir. Son olarak bu araştırma Ankara ilinde sınırlı bir DKAB öğretmen grubunda yürütülmüştür; ileride yapılacak araştırmaların farklı il ve bölgeleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi, demokrasi kültürünün yaygınlığının belirlenmesi açısından önerilebilir. Bununla birlikte özellikle din ve demokrasi ekseninde süren tartışmalara nicel veri sunmayı hedefleyen bu çalışmadan hareketle DKAB öğretmenlerin demokratik yaşama katılım biçimleri, karar stilleri ve demokrasi kavramına ilişkin anlayışları nitel ve nicel çalışmalarla ele alınabilir.

KAYNAKÇA

- Acemoglu, Daron - Robinson, James A. *Economic origins of dictatorship and democracy*. Cambridge University Press, 2005.
- Almond, Gabriel Abraham - Verba, Sidney. *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton university press, 2015.
- Altaş, Nurullah. *Gençlik döneminde din olgusu ve liselerde din eğitimi*. Nobel, 2004.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.
- Bandura, Albert. "Social learning theory of aggression". *Journal of communication* 28/3 (1978): 12-29.
- Betancourt, Roger - Gleason, Suzanne. "The allocation of publicly-provided goods to rural households in India: on some consequences of caste, religion and democracy". *World Development* 28/12 (2000): 2169-2182.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de din eğitimi ve liselerde din dersleri*. Emel Matbaacılık, 1980.
- Bryman, Alan. "Integrating quantitative and qualitative research: how is it done?" *Qualitative research* 6/1 (2006): 97-113.
- Büyükkaragöz, Savaş. *Ortaöğretimde demokrasi eğitimi: öğretmen, öğrenci ve yöneticilerin demokratik tutum ve davranışları*. Selçuk Üniversitesi Araştırma Fonu, 1989.

- Büyükkaragöz, Savaş - Kesici, Şahin. "Öğretmenlerin hoşgörüsü ve demokratik tutumları". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 2/3 (1996): 353-365.
- Büyükkaragöz, Savaş - Üre, Ö. "Öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarındaki öğrencilerin demokratik tutumları araştırması". *Türk Demokrasi Vakfı Bülteni* 19 (1994): 29-41.
- Büyüköztürk, Şener. "Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı". *Pegem Atf İndeksi*. 2017. 1-213.
- Cohen, Jonathan. "The foundation for democracy: School climate reform and prosocial education". *Journal of character education* 10/1 (2014): 43-52.
- Cohen, Ronald L. "Distributive justice: Theory and research". *Social justice research* 1/1 (1987): 19-40.
- Cooper, Donald R. - Schindler, Pamela S. - Sun, Jianmin. *Business research methods*. McGraw-Hill Irwin New York, 2006.
- Coşkun, M. Kamil. "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin demokratik tutum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi". *EKEV Akademi Dergisi*. 2011. 65-73.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tükenmişlik düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 41/41 (2012).
- Demirtaş, H. "Demokratik sınıf yönetimi ve üniversite öğrencilerinin öğretim elemanlarının sınıf yönetimi tutum ve davranışlarına ilişkin görüşleri". *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*. Malatya: 2004. 6-9.
- Dewey, John. *Democracy and education*. Courier Corporation, 2004.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004): 23-38.
- Downs, Anthony. "An economic theory of political action in a democracy". *Journal of political economy* 65/2 (1957): 135-150.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History translated by Willard R. Trask and Jonathan Z. Smith*. NJ: Princeton University Press, 2005.
- Ercoskun, M. H. - Nalçacı, A. "Sınıf öğretmeni adaylarının empatik beceri ve demokratik tutumlarının incelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 180 (2008): 204-215.
- Esposito, Voll - Esposito, John L. - Voll, John Obert. *Islam and democracy*. Oxford University Press on Demand, 1996.
- Finn, Dan - Grant, Neil - Johnson, Richard. "Social democracy, education and the crisis". *On Ideology*. 10 (1978): 144.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy". *Social text*. 25/26 (1990): 56-80.
- Genç, Salih Zeki. "Demokratik kazanımların gerçekleştirilmesinde ilköğretim öğretmenlerinin etkililiğinin değerlendirilmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 171 (2006): 43-54.
- Glickman, Carl D. *Revolutionizing America's Schools. The Jossey-Bass Education Series*. ERIC, 1998.
- Gömlüksiz, M. N. - Kan, AÜ. "Eğitim fakültesi ve tezsiz yüksek lisans programlarına kayıtlı öğretmen adaylarının demokratik tutumlarının değerlendirilmesi (Fırat Üniversitesi örneği)". *Milli Eğitim Dergisi* 178/1 (2008): 44-64.
- Gözütok, F. D. "Öğretmenlerin Demokratik Tutumları. Ankara: TDV (Türk Demokrasi

- Vakfi Yayınları”. *Ankara University. Journal of Faculty of Educational Sciences* 40/1 (1995): 135-156.
- Habermas, Jürgen. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. John Wiley & Sons, 2015.
- Işıkdoğan, Davut. “İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümü mezunu öğretmenlerin yeterlikleri”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara. 2006.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. “Yeni insan ve insanlar (10. baskı)”. *İstanbul: Evrim Yayınevi*. 1999.
- Kılıç, Durmuş - Ercoşkun, M. H. - Nalçacı, Ahmet. “Sınıf öğretmeni adaylarının demokratik tutumları”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2-3 (2004): 9-19.
- Kotrlık, J. W. - Williams, H. A. “The incorporation of effect size in information technology, learning, information technology, learning, and performance research and performance research”. *Information Technology, Learning, and Performance Journal* 21/1 (2003): 1.
- Lauder, Hugh. “Education, democracy and the economy”. *British Journal of Sociology of Education* 12/4 (1991): 417-431.
- Lee, James Michael. *The flow of religious instruction: a social-science approach*. Pflaum/Standard, 1973.
- Lewis, Bernard. “A historical overview”. *Journal of Democracy* 7/2 (1996): 52-63.
- Meier, Deborah. “So what does it take to build a school for democracy?” *Phi Delta Kappan* 85/1 (2003): 15-21.
- Merey, Zihni - Kaymakçı, Selahattin - Kılıçoğlu, Gökçe. “Öğrenci Konseyi Seçimlerinde Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları (Gazi Üniversitesi Örneği)”. *Milli Eğitim Dergisi* 41/191 (t.y.): 191-209.
- Mueller, Dennis C. *Reason, religion, and democracy*. Cambridge University Press, 2009.
- Myrdal, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, Volume 1*. Routledge, 2017.
- Nygreen, Kysa. “Negotiating Tensions: Grassroots Organizing, School Reform, and the Paradox of Neoliberal Democracy”. *Anthropology & Education Quarterly* 48/1 (2017): 42-60.
- Quillian, Lincoln. “New approaches to understanding racial prejudice and discrimination”. *Annu. Rev. Sociol.* 32 (2006): 299-328.
- Rice, Marnie E. - Harris, Grant T. “Comparing effect sizes in follow-up studies: ROC Area, Cohen’s d, and r”. *Law and human behavior* 29/5 (2005): 615-620.
- Saint-Paul, Gilles - Verdier, Thierry. “Education, democracy and growth”. *Journal of development Economics* 42/2 (1993): 399-407.
- Saracaloğlu, A. Seda. “Beden Eğitimi Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları”. *Ege Eğitim Dergisi* 1/1 (2001).
- Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. ERIC, 1994.
- Teddlie, Charles - Yu, Fen. “Mixed methods sampling: A typology with examples”. *Journal of mixed methods research* 1/1 (2007): 77-100.
- Tilcsik, András. “Pride and prejudice: Employment discrimination against openly gay men in the United States”. *American Journal of Sociology* 117/2 (2011): 586-626.
- Tosun, Cemal. “Din eğitimi bilimine giriş”. *Pegem Atf İndeksi*. 2017. 1-215.
- Tosun, Cemal. *Din ve kimlik*. Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

- Vanberg, Georg. "Democracy in chains and James M. Buchanan on school integration". *Washington Post*. 2017.
- Wells, Amy Stuart - Slayton, Julie - Scott, Janelle. "Defining democracy in the neoliberal age: Charter school reform and educational consumption". *American Educational Research Journal* 39/2 (2002): 337-361.
- Zakaria, Fareed. *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad (Revised Edition)*. WW Norton & company, 2007.

EK-1: Demokratik Tutum Ölçeği

1. İnsanların amaçlarına saygılı olma, demokratik bir insanın en temel özelliğidir.
2. Öğrenciler okulda yarışma içinde olmalıdırlar. Çünkü ileriki yaşamlarında yarışma içinde olacaklardır.
3. Öğrenciler sınıf gösterileri ya da diğer grup etkinliklerine katılmaya teşvik edilmeli, ancak zorlanmamalıdır.
4. Öğrencilerin ihtiyaç duymaları halinde sınıfı terk etmek için öğretmenden izin almaları gerekir.
5. Öğrenciler sevmedikleri öğretmenlerin dersini almaya zorlanmamalıdır.
6. Demokratikleşme sürecindeki gelişme bilimdeki gelişmeden daha önemlidir.
7. Öğrenciler okul kantinini işletemeyecek kadar genç ve deneyimsizdirler.
8. Öğrencileri demokrasi uygulamaları için yüreklendirmek öğretmenlerin en yüce görevidir.
9. Gençlerin suç davranışlarının sıklığının ve ciddiyetinin artması, onların çok fazla özgür bırakılmalarının sonucudur.
10. Sınavların türleri ve zamanları öğretmenlerin kararıyla belirlenmelidir.
11. Sınıf düzeni ve disiplini, ilkokulun ilk yıllarından başlayarak, olabildiği kadar hızlı bir şekilde öğretmenlerin sorumluluğundan alınıp, öğrencilerin sorumluluğuna verilmelidir.
12. Öğrenci, öğretmenin otoritesini ya da düşüncesini sorgulamaya başladığında, yani kendisi için düşünmeye başladığında demokrasi işliyor demektir.
13. Türkiye’de eğitimcilerin zihnini kurcalayan sorunları kökünden ve uzmanca çözmeye çalışacak tam gün hizmet veren eğitim araştırmacıları olmalıdır.
14. Öğretmenin sıkı denetimi altında bulunan öğrenciler kölelerden farklı değildirler.
15. Çocuklara her denileni yapmak değil, düşünerek dürüstçe davranmak öğretilmelidir.
16. Okul yönetiminin aldığı kararları değiştirmede öğrencilerin etkisi olmalıdır.
17. Bir çocuğun mutlu olmayı öğrenmesi, okumayı öğrenmesinden daha önemlidir.
18. Günümüzde kullanılan "geleneksel öğretim yöntemlerinin" yerini "çağdaş öğretim yöntemlerinin" alması için bilimsel araştırmaların yapılması ihmal edilmiştir.
19. Amaçları başkaları tarafından belirlenen bir insan köledir.
20. Genci kendi değer yargılarıyla uyuşmayan şeyleri yapmaya zorlamak son derece yanlıştır.
21. Öğrencilerin öğretmenlere karşı tutumlarının araştırmalarla belirlenmesi gerekir.
22. Eğitim Politikaları belirleme konusunda, öğretmen ve öğrenci görüşüne gerek duyulmadan karar alma uygulaması sürdürülmelidir.

23. Bir eğitim etkinliğinin değeri, öğrencilerin değerler sistemi açısından ölçülmelidir.
24. Öğrencilerin beğenileri, sınıflara ve koridorlara asılacak olan tablo ve resimlerin seçimini yapabilecek kadar gelişmemiştir.
25. Duyguların eğitimi, düşüncelerin eğitimi kadar önemlidir.
26. “Zorunlu” sorumluluk, gerçek sorumluluk değildir.
27. Öğrencilerin okulda sakız çiğnemelerine izin verilmemelidir
28. Öğrencilerin 10'da 9'unun karşı olduğu herhangi bir okul kuralı değiştirilmelidir.
29. Ev ödevlerinin belirlenmesi öğrencilerin kararına bırakılmamalıdır, bu ancak öğretmenler kurulunun karar yetkisinde olmalıdır.
30. Bireysel özgürlük, ancak gerekli olduğunda, grubun ilerlemesine engel olduğu durumlarda bireyin onayı alınmadan başkaları tarafından sınırlandırılabilir.
31. Çocuğun ilgilerinden çok ihtiyaçlarının dikkate alınması, tüm eğitim kurumlarının benimsediği ilke olmalıdır.
32. Demokrasi, otokrat öğretmenler yerine görüşleri özgürce eleştirilebilen, hiçbir zaman zorlayıcı olmayan uzman öğretmenler olduğu takdirde arttırılabilir.
33. Bireylerin amacının kutsallığı, demokrasinin özü olarak vurgulanabilir.
34. Demokratik bir okulda okul müdürüne gerek yoktur. Okul yaşamıyla ilgili kararlar öğrenci ve öğretmenlerin katılımıyla alınmalıdır.
35. Öğrencilerin az bildikleri ya da hiç bilmedikleri konularla ilgili görüşlerini söylemelerine izin verilmemelidir.
36. İdeal demokrasi herkese amaçlarını gerçekleştirme hakkı verir.
37. Okulun, öğretmenler tarafından belirlenmiş kesin kuralları olmalıdır.
38. Gerçekten demokratik olan öğretmenlerin eğer özgürlük için gereklyse, sınıfta bir miktar düzensizliği hoş görmeleri ve buna izin vermeleri gerekir.
39. En iyi öğretmenler, sınıf atmosferi ile değil, öğretim konusu ile ilgilenirler.
40. Ciddi davranış bozuklukları; öğrencilerin yönetime katılmalarına izin verildiği okullarda görülür.
41. Öğretim programlarına sıkı bağlılık, sınıftaki demokratik yaşamın en büyük düşmanıdır.
42. Uygulanamayan demokrasi öğrenilemez.
43. Demokratik yöntemle kazanılan bilgiler kalıcı ve gerçek bilgilerdir.
44. Sınıfta, yakında bir dükkânda çıkan yangın konusundan verilecek ders konusunda daha az saman ayrılmalıdır.
45. Öğrencilerin sınıfta oturacakları yeri kendilerinin seçmelerine izin verilmemelidir.
46. Sınıfta yapılan oylamalarda öğrencilerin kapalı oy hakkı olmalıdır.
47. Öğretmenlerin, öğrencilerin amaçlarına saygı göstermeleri, çocukların da büyüklerine saygı göstermelerine neden olur.
48. Çocukları özgür olan bir ulus, özgür insanları olan bir ulus olacaktır.
49. Bir sınıftaki öğrencileri için “iyi niyetli despot bir öğretmen, tam ve kontrolsüz özgürlük tanıyan bir öğretmenden” daha iyidir.
50. Sağlıklı, demokratik bir toplumda gençler için yarışmalı oyunlar ve sporlar önemlidir.



İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Mubahlığa Delalet Etme Yolları
The Ways of Expression/Indication of Religious Texts (Nass) to Mubah (Legal Freedom)
in Theory of Islamic Provisions

İbrahim Yılmaz

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of
Islamic Law

Nevşehir, Turkey

ibrh.yilmaz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8912-7769>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 79-108

Atıf / Cite as: Yılmaz, İbrahim. "İslam Hukuk Metodolojisinde Nasların Mubahlığa Delalet Etme Yolları [The Ways of Expression/Indication of Religious Texts (Nass) to Mubah (Legal Freedom) in Theory of Islamic Provisions]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 79-108.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.538443>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

İslâm hukuk metodolojisinde (veya İslam hüküm teorisinde) şer’î/teklifi hükümler; cumhura göre vacip, mendub, mubah, mekruh ve haram olmak üzere temelde beşe ayrılmaktadır. Bunlardan “mubah”, mükellefin yapma ve terk etme arasında muhayyer olduğu hukuki serbest alanları ifade etmekte olup şer’î hükümler içerisinde en geniş alanı oluşturmaktadır. Diğer taraftan İslam hukukunda haramlar/yasaklar sınırlıdır ve bunlar naslarla belirlenmiştir. Prensipten haramların dışında kalan durumlar, helal (hukuken serbest olan) alanı oluşturmaktadır. Fıkıh literatüründe helal bazen mubah ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte mutlak olarak zikredildiğinde mendub ve vacibi de içerisine almaktadır. Bu yüzden ibaha/mubahlık (hukuki serbestlik) ifade eden üslupların/yolların ayrıca tespit edilmesi önem arz etmektedir. Mubahlığa delalet eden “ibaha” lafzı veya bu kelimenin türevleri Kuran’da geçmemekle birlikte bazı hadis metinlerinde “ibaha” lafzı geçmektedir. Diğer taraftan İslam hukukunda, aksine bir delil veya karine olmadığı sürece kesin yükümlülük bildiren taleplerin (emir ve nehiy) dışında kalan fiillerde mubahlığın esas olduğu temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu çerçevede Kuran ve Sünnet lafızlarında, doğrudan (sarahatan) veya dolaylı olarak (karine ile) ibahaya delalet eden birçok ifade tarzı/üslup bulunmaktadır. Klasik dönem fıkıh usulü eserlerinde ibahayı/mubahlığı bilme yolları üzerinde ayrıca durulmamıştır. Son dönem İslam hukukçuları ise ibahayı/mubahlığı bilme yollarını; “turuku marifeti’l-ibâha”, “esâlibü’l-ibâha” ve “siyağü’l-ibâha” gibi başlıklar altında incelemişlerdir. Ancak bu çalışmalarda mubahlığı bilme yolları bir bütün olarak derli toplu bir şekilde incelenmemiştir. İslam hüküm teorisinde mubahlığı bilme yolları, “nass” ve “nass dışı” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Nassın mubahlığa delaleti ise doğrudan (sarahatan) ve dolaylı (karine ile) olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Prensipten naslarla şer’î *ibaha* olarak isimlendirilen mubah hükümler sabit olmaktadır. Bu makalede, İslam hüküm teorisinde “nasların mubahlığa delalet etme yolları” üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Hüküm Teorisi, Nass, Delalet, Mubahlık

Abstract

Shariah provisions in Islamic law methodology (or in theory of Islamic provision); it is basically divided into five: vacip, mendub, mubah, mekruh and haram. Mubah expresses the legally free areas where man is free to do or not. Among the Sharia provisions, the most broad scope is the provisions that are categorized as “mubah”. As a matter of fact, prohibitions (harams) in Islamic law are limited and they are determined by religious texts (nass). In principle, the conditions outside the prohibitions (harams) constitute the halal (legally free) area. In fiqh literature, halal is sometimes used as a synonym for mubah, but when it is mentioned as absolute, it includes mendub and vacib. Therefore, it is important to identify the styles / ways expressing ibaha (legal freedom) separately. The word “ibaha”, which denotes legal freedom, or the derivatives of this word are not available in the Qur’an, but the word “ibaha” is available in the some texts of Hadiths. On the other hand, in theory of Islamic provisions it was accepted as a fundamental principle that ibaha (legal freedom) was essential in cases outside of the provisions stating the absolute obligation and prohibition. As a matter of fact, there are many expressions / styles in Quran and Sunnah texts, which express legal freedom directly or indirectly. Ways of knowing the legal freedom in the works of classical jurisprudence have not been emphasized. Islamic jurists of the last period have examined the ways to know the legal freedom under the titles of “turuku marifeti’l-ibâha”, “esâlibü’l-ibâha” ve “siyağü’l-ibâha”. However, in these studies, the ways of knowing ibaha/mubah have not been examined as a whole. The ways of knowing the ibaha (legal freedom) in theory of Islamic provisions are basically divided into religious texts and non-religious means. The signification of religious texts to ibaha (legal freedom) is in two ways: direct and indirect. In principle, mubah provisions, which are called as shariah ibaha, are fixed by religious texts. In this article, the ways of expression/indication of religious texts (nass) to mubah (legal freedom) in theory of islamic provisions will be focused on.

Keywords: Islamic Law, Provision Theory, Nass (Religious Text), Expression/Indication, Ibaha/ Legal Freedom

GİRİŞ

Fıkıh usulünün temel konularından biri de şer’î hükümlerdir. Fakîhin/müctehidin temel amacı da tafsîlî delillerden şer’î hükümleri çıkarmaktır.¹ İslam hüküm teorisinde (şer’î) hükmün, biri kaynağını diğeri muhatabını esas alan iki farklı tanım yapılmıştır. Tanımda kaynağını esas alan mütekellimîn/Şâfiî usulcülere göre hüküm, Allah’ın, *iktizâ/taleb veya tahyîr ya da vaz’* yönüyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır.² Tanımda muhatabı (mükellefin fiilini) esas alan fukahaya/Hanefilere göre ise hüküm, Allah’ın, *iktizâ/taleb veya tahyîr ya da vaz’* yönüyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının sonucudur.³

Usulcülerin çoğunluğuna göre hüküm, “teklîfî” ve “vaz’î”⁴ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır ve mubah teklîfî hükmün kısımlarından sayılmaktadır.⁵ Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı usulcüler ise hükmü; “teklîfî”, “vaz’î” ve “tahyîrî” olmak üzere üç kısma ayırarak mubahın teklîfî hükümlerden ayrı bir konum olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁶ Usulcülerin istilahında -mutlak olarak zikredildiğinde- şer’î hüküm ile kastedilen ise teklîfî hükümlerdir.

- 1 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız, (Medine: ty.), 1: 19; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkiki ilmi’l-usûl*, thk. Ebu Mus’ab Muhammed Said el-Bedrî, (Beyrût: 1992), 21-22; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996), 4.
- 2 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 177; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi’l-usûl*, thk. Cabir Feyyâd el-Alvânî, (Müessesetü’r-Risâle, ty.), 1: 89; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afifi, (Riyad: Dârü’s-Samî, 2003), 1: 131; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, s. 23; Ahmed Husarî, *Nazariyyetü’l-hükûm ve mesâdirü’l-teşrî fi usûli’l-fikhi’l-İslamî*, (Beyrût: Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, 1986), 30.
- 3 الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء/الطلب أو التخيير أو الوضع
Bk. Sa’duddin Mes’ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu’t-Telviḥ ala’t-Tavdih li metni’t-Tenkhi fi usuli’l-fikh*, Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, ty.), 1: 22-23; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, (İstanbul: Dersâadet, 1321), 276.
- 4 الحكم هو أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء/الطلب أو التخيير أو الوضع
Vaz’î hüküm, teklîfî hükümlerin varlığı veya yokluğu için alamet olarak konulan sebep, şart, illet, rükûn ve mâni’ gibi hükümlerdir. Bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 23; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 133.
- 5 Şer’î/teklîfî hükmün taksimi ile ilgili örnek olarak bk. Taftazânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, 1: 24; Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, (Dimeşk/Beyrût: Müessesetü’r-risale, ty.), 18; Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîṭ fi usûli’l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Âni-Ömer Süleyyma el-Aşkar, (Kuveyt: Vizârtü’l-evkâfi’-şuûniyye, 1992), 1: 127; Abdülvahhab el-Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1984), 113-114; Husarî, *Nazariyyetü’l-hükûm*, 33; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116.
- 6 Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 132-133. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîṭ*, 1: 117.

Usulcülerin teklifi hüküm için yaptıkları tanım, -vaz'î (الوضع) kaydı dışında-şer'î hükmün kaynağını veya muhatabını esas alarak yaptıkları tanımın aynısıdır.⁷ Son dönem İslam hukukçuları ise genellikle mükellemin usulcülerin hüküm tanımını esas alarak teklifi hüküm, “Şâri'in mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi (el-iktizâ/et-taleb) ya da onu bir işi yapıp yapmama arasında muhayyer bırakması (tahyîr)”⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Teklifi hükmün kısımlarını/çeşitlerini, tanımda yer alan “iktizâ/talep” ve “tahyîr” kavramlarının içerdikleri anlamlar şekillendirmiş ve usulcüler teklifi hükmün kısımlarını genel olarak “aksâmü'l-hükmi't-teklifi”⁹ başlığı altında incelemişlerdir.

Teklifi hükmün tanımında geçen “iktizâ/taleb” kavramı, bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını istemek anlamına gelmektedir. Yapılması istenilen fiiller; *farz/vâcip* veya *mendup* olarak, yapılmaması istenilen fiiller ise *haram* veya *mekruh* olarak isimlendirilmiştir. “*Tahyîr*” ise bir işin yapılması veya yapılmaması hususunda mükellefi muhayyer/serbest bırakmaktır. Mükellefin eşit seviyede muhayyer bıraktığı fiillere ise *mubah* denilmektedir.¹⁰

Bir fıkıh usulü terimi olarak ise mubah kavramının birçok tanımı yapılmıştır.¹¹ Ancak bu tanımlar; “*herhangi bir zemm (kınama) ve medh (övgü) olmaksızın Şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta muhayyer bıraktığı fiil*”¹² anlamında birleşmektedir. Buna göre şer'î bir hüküm olarak mubah, “*Şâri'in, yapma ve terk etme arasında mükellefi muhayyer bıraktığı veya yapana medh (övgü) ve zemmin (kınama) taalluk etmediği şey*”¹³ anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan mahiyeti/yapısı itibariyle mubah, Şâri'in hitabı ile sabit olup olmaması yönüyle “şer'î ibaha” ve “aslî ibaha” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. **Şer'î ibaha**, doğrudan veya dolaylı (karine) olarak Şâri'in hitabı (nass) ile sabit olan ibaha şeklidir.¹⁴ Şer'î ibaha, ya ilk baştan Şâri'in hitabı ile bir fiilin mubah olması şeklinde veya daha sonra *nesh* veya *ruhsat* yoluyla bir fiilin mubah olması

7 Teklifi hükmün tanımı ile ilgili bk. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 227, 230; Davut İltaş, “Hüküm Teorisi”, *İslam Hukukuna Giriş*, Edt. Apaydın, H. Yunus, (Eskişehir: Anadolu Üni. Yayınları, 2013), 101-102.

8 Bk. Hallâf, *İlmü usûlü'l-fıkıh*, 114; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkıh*, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ty.), 27; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 227, 230; Abdülkerim ez-Zeydan, *el-Vecîz fi usûlü'l-fıkıh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 25; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 117; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânüni, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 467.

9 Bk. Hallâf, *İlmü usûlü'l-fıkıh*, 113-114; Zeydan, *el-Vecîz*, 25; Husari, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 33.

10 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 210-211; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 89; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 132-133; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1: 173; Zeydan, *el-Vecîz*, 23; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116.

11 Usulcülerin mubahın farklı tanımları için bk. Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 44-49; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha”, (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslamiyye el-Kuveyt, 1983), 1: 156-157.

12 Bk. Hallâf, *İlmü usûlü'l-fıkıh*, 130; Zeydan, *el-Vecîz*, 38; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 253.

13 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 32; Husari, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 69; Vehbe Zühaylî, *Usulü'l-fıkhi'l-İslamî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986), 1: 45, 87.

14 Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, Yay. Haz. Hasan Karayığit, İstanbul: Düşün Yay., 2010), 73; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha”, 1: 132; İ. Kâfi Dönmez, “Mubah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 342.

şeklinde olabilir. Buna göre Şâri'in hitabı ile "yapma" ve "yapmama" arasında muhayyerlik bildiren tüm mubahlar bu kısma girmektedir.¹⁵ **İbaha-i aklîyye** olarak da isimlendirilen¹⁶ **aslî ibaha** ise Şâri'in sükût ettiği (meskûtün anı), itibar ve ilga ettiği ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığı durumları ifade etmek için kullanılan bir ibaha çeşididir.¹⁷ Usulcülere göre aslî ibaha da şer'î ibaha hükmündedir.¹⁸

İslam hukukunda haramlar/yasaklar sınırlıdır ve bunların neler olduğu naslar tarafından belirtilmiştir.¹⁹ Prensip olarak haramların/yasakların dışında kalan durumlar helal alanı oluşturmaktadır. Fıkıh literatüründe bazen helal ile mubah eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte helal kavramı içerisine mubah, mendup ve vacibi de aldığı için mubah kavramından daha geniştir.²⁰ Bu yüzden mubahlık ifade eden üslupların ayrıca tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Mubahlığa delalet eden "ibaha" lafzı veya bu kelimenin türevleri Kur'an'da geçmemekle birlikte bazı hadis metinlerinde "ibaha" lafzının geçtiği görülmektedir.²¹ Örneğin Hz. Peygamber (as) bir hadislerinde; "Beyti tavaf etmek namazdır. Ancak Allah tavafta konuşmayı mubah kılmıştır (أباح فيه المنطق). Kim tavaf esnasında konuşursa hayırdan başka bir şey konuşmasın"²² buyurmuştur. Ancak, hadisin bu şekildeki isnadının zayıf olduğu söylenmektedir.²³ Hadisin sahih olan farklı rivayetlerinde ve tahrirlerinde ise "أباح" fiilinin yerine "أحل" fiili geçmektedir.²⁴

15 *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", 1: 132.

16 Ebû Ayyaş Muhammed Abdül'ali b. Nizamüddin Bahrululûm el-Leknevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002) 1: 42; Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî Hudarî (Bek/Bey), *Usûlü'l-fikh*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1969), 352-353; M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usulîyyin ve'l-fukahâ*, (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 496.

17 Hudarî, *Usûl*, 352-353; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, 73; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", 1: 132.

18 Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 213-214; Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemi's-sübût*, (*Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût* ile birlikte) tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2002, 1: 91.

19 Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/173; en-Nahl, 16/115.

"Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek konusunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Bakara, 2/173)

20 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 85-86; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", 1: 127; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Helal", (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf veş-şu'ni'l-İslamiyye el-Kuveyt, 1990), 18: 74; Dönmez, "Mubah", 30:342; Ferhat Koca, "Helal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 176-177.

21 Bk. Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî (Concordance et indices de la tradition musulmane)*, I-VIII, İstanbul 1986, "bvh" md. Ayrıca bk. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri: Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi*, Doktora Tezi, (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010), 174-175; Uğur Bekir Dilek, "Teklifî hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, sayı: 18 (2011): 239; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi*, Doktora Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014), 243-244.

22 Dârimî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1: 374 (Kitâbü'l-menâsik/el-Hacc, 32, Babü'l-kelâm fi't-tavâf, hadis no: 1854).

23 Bu rivayetle ilgili Şamiledeki nüshada şu not düşünülmüştür: [تعليق المحقق] إسناده ضعيف ولكن الحديث صحيح (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه المنطق، فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير).

24 Örnek olarak bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (1-16), (Beyrut: müessesetü'r-risâle, 1994/1915h.), 14:200; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr-Muhammed Sayd Câdu'l-Hakk, (1-5), (Mısır: Alemü'l-kütüb, 1984), 2:178; Ebû Abdillâh el-Hakim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir

Diğer taraftan İslam hukukunda, aksine bir delil veya karine olmadığı sürece kesin yükümlülük bildiren taleplerin (emir ve nehiy) dışında kalan fiillerde mubahlığın esas olduğu temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Nitekim Kuran ve Sünnet lafızlarında, doğrudan (sarahaten) veya dolaylı olarak (karine ile) ibahaya delalet eden birçok ifade tarzı/üslup bulunmaktadır.²⁵

Klasik dönem fıkıh usulü eserlerinde kesin hüküm ifade eden emir²⁶ ve nehiy²⁷ şîğalarının hükme delaleti üzerinde detaylı olarak durulmuş, emir ve nehiy şîğalarının hangi durumlarda vücûp veya hürmete delalet ettiği, hangi durumlarda vücûp veya hürmetin dışında başka bir hükme delalet ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Buna mukabil klasik dönem fıkıh usulü eserlerinde mubahla ilgili birçok konu²⁹ üzerinde durulmakla birlikte mubahlığı bildiren yollar/üsluplar üzerinde ayrıca durulmamıştır. Son dönem İslam hukukçuları ise ibahayı/mubahlığı bilme yollarını “*turuku ma’rifeti’l-ibaha*”³⁰, “*esâlibü’l-ibâha*”³¹ ve “*sıyağu’l-ibâha*”³² gibi başlıklar altında işlemlerdir.

Mubahlığı bilme yolları, “nass” ve “nass dışı” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Nassın mubahlığa delaleti ise doğrudan (sarahaten) ve dolaylı (karine ile) olmak üzere iki şekilde olmaktadır.³³ Nass dışı mubahlığı bilme yolları

Ata, (1-4), (Beirut: Daru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1990), 1: 663; Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd en-Nisâbüri (İbnü’l-Cârûd), *el-Müntekâ fîs-süneni’l-müsnedeti*, -Babü’l-menâsik-, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beirut: Müessesetü’l-kitâbi’s-sikâfiyye, 1988), 1: 120).

« الطَّوَأُ بِالْبَيْتِ صَلَاةً ، إِذْ أُنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّقُ ، فَمَنْ تَطَّقَ فَلَا يَنْطِقُ إِلَّا بِحُرَيْبِغَيْرٍ »

- 25 İbâha’ya delalet eden üsluplar ile ilgili geniş bilgi için bk Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 65-80; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhisü’l-hüküm mde’l-usûliyyîn*, (Kahire: Dâru’n-nehdati’l-arabiyye, 1959), 111-112; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, “İbâha”, 1: 130-131; Dönmez, “Mubah”, 30: 343; Beşir el-Mekki Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyidi’l-mubâh*, (Beirut: Dâru Mektebeti’l-Maârif, 2011), 61-74.
- 26 Emir şîğasının hükme delaleti hakkında bk. Râfî b. Taha er-Rufâi, *el-Emr mde’l-usûliyyîn*, (Dimeşk/Beirut: Daru Mehabe/Daru Âye, 2006); Âdil Attâfî, *el-Emru mde’l-usûliyyîn beyne’s-sîğati ve’l-ma’nâ*, (Master Tezi, Câmîatü Muhammed Haydar, Külliyyetü’l-âdâb ve’l-lügât, Baskara 2012/2013); Salim Ögüt, “Emir (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 119-121.
- 27 Nehiy şîğasının hükme delaleti hakkında bk. Ziyâd İbrahim Hüseyin Mikdâd *Delâletü şîğati’n-nehiy ale’l-ahkâmîş-şer’iyye*, (Mastr Tezi, Câmîatü’n-necâhi’l-vatâniyye, Külliyyetü’ş-şeria, 1993); H. Yunus Apaydın, “Nehiy (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 544-547.
- 28 Emir ve nehiy kipinin hükme delaleti hakkında bk. Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ ed-Debûsi *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2007), 407-414, Ayrıca bk. 36-60; Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü’l-s-Serahsî*, thk. Ebu’l-vefa el-Afğani, (Beirut: Dâru’l-Ktübî’l-ilmiyye, 1993), 1: 11-100. Emir ve nehiy şîğalarının hükme delaleti hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Mustafa Caferî, *el-Emru ve’n-Nehyü mde’l-usûliyyîn*, (Hartum: Câmîatü Hartum, Külliyyetü’l-kânün, 2009.); Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).
- 29 Klasik dönem fıkıh usulü kitaplarında mubah ile ilgili “*mubahın teklîfi hüküm olup olmaması*”, “*mubahın şer’î hüküm olup olmaması*”, “*mubahın emredilmiş olup olmaması*”, “*mubahın talep içerip içermemesi*” gibi birçok konu üzerinde durulmuştur. (Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 243-247; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 166-169; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 1: 277-283.)
- 30 Bk. *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, “İbâha”, 1: 130-131.
- 31 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 65-80.
- 32 Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi’l-emr*, 61-74.
- 33 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 66-73; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, “İbâha”, 1: 129.

ise prensip olarak Şâri'nin sessiz kaldığı durumların mubahlığa delalet etmesidir.³⁴ Prensip olarak naslarla *şer'i ibaha* ile ilgili hükümler; nass dışı yollarla *aslî ibaha* ile ilgili hükümler sabit olmaktadır.

Aşağıda, kısaca İslam hüküm teorisinde “nassın mubahlığa delalet etme yolları” üzerinde durulacaktır.³⁵ Ancak burada hemen belirtelim ki bir nassın (ayet veya hadis) içerdiği özel lafızlardan veya ifade etmiş olduğu genel manadan dolayı farklı başlıklar altında değerlendirilmesi mümkündür. Bu gibi durumlarda nassın klasik usul kitaplarında zikredildiği konu başlığı altında verilmesi tercih edilmiştir.

1. NASSIN LAFZIYLA DOĞRUDAN MUBAHLIĞA DELALET ETMESİ

Kuran ve Sünnet'te yer alan birçok ifade, “izin” anlamı içerdiği için karineye ihtiyaç olmaksızın sarih biçimde mubahlığa delâlet etmektedir. Nitekim yapılmasında *skıntı*, *sakinca*, *günah*, *vebal bulunmadığını ve sorumluluğun söz konusu olmadığını* bildiren bazı ifadeler; yeryüzündeki her şeyin insanların hizmetine sunulduğunu (*teshîr*) bildiren ifadeler ve mubahlık bildiren bazı *harfler* doğrudan mubahlık bildirmektedir.³⁶ Aşağıda doğrudan mubahlığa delalet eden üsluplardan bahsedilecektir.

1.1. Nassın Sarahaten Mubahlığa Delalet Etmesi

Mubahlığı bilme yollarının başında nassın, yani Kuran ve Sünnet lafızlarının doğrudan mubahlığa delalet etmesi gelmektedir. Burada konuyla ilgili örnekler geçmeden önce fıkıh usulünde lafzın hükme delaleti ile şu konuyu göz önünde bulundurmamak uygun olacaktır. Bilindiği gibi fıkıh usulünde, lafız belirli bir manayı/hükmü açıklamak üzere sevk edilmişse bu lafza terim olarak “nass” denilmektedir. “Nass” olarak isimlendirilen lafız, sevk edildiği manaya açıkça delalet etmektedir. Sevk edilmiş amacı olmamakla birlikte kendisi iştirilince manası hemen açıkça anlaşılan lafza ise bir fıkıh usulü terimi olarak “zâhir” denilmektedir.³⁷ Aşağıdaki

34 Bu konu ayrı bir makale konusu olarak incelenecektir.

35 Erken dönem fıkıh usulü kitaplarında nassın *mantûku*, *mefhûmu* ve *ma'kûlü* ile hükme delaleti üzerinde detaylı olarak durulmuştur. Nassı bizzat lafızıyla/nazmıyla hükme delaleti Hanefî fıkıh usulü eserlerinde ; “Emir”, “Nehiy” ve “Hükme Delalet Yönünden Lafzın Çeşitleri” gibi başlıklar altında incelenmiştir (Örnek olarak bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36-60; 94-104.) Müttekellimîn fıkıh usulü eserlerinde ise “manzûmun (mantûkun) delaleti” ve “mefhûmun delaleti” gibi başlıklar altında incelenmiştir. (Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 20, 3: 2-446.) Son dönem usulcüler ise nassın bizzat lafız/nazmı ile hükme delaletini “Turuku istinbâtî'l-ahkâm”, “Lafzî Usul Kaideleri”, “Lafzî Mebhasler/Lafzî İstidlâl Metotları” gibi başlıklar altında incelemektedirler. Örnek olarak bk. Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2015, 309-412; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 169-238; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Ankara: Bilay Yayıncılık, 2017), 207-263. Müttekellimîn yöntemine göre nassın hükme delaleti konusunda geniş bilgi için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Müttekellimîn yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 127-397.

36 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 66-73; Dönmez, “Mubâh”, 30: 341.

37 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 369, 371; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 209-210.

örneklerde lafız, fıkıh usulündeki terim anlamı ile ya “nass” olarak veya “zahir” olarak doğrudan mubahlığa delalet etmektedir.

- 1) “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.” (el-Nisa, 4/3.)

Bu ayetin sevk ediliş amacı, yetim kızlara adaletli davranılması ve erkeğin aynı anda birden fazla (en çok dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah olmasıdır. Ayet bu konuda nasstır ve sığasıyla doğrudan İslam hukukunda çok evliliğin mubah olmasına delalet etmektedir. Ancak ayet, zahiriyle evlenmenin mubah olduğuna da delalet etmektedir.³⁸

Usulcülerin çoğunluğuna göre mutlak emir kipi vücûb ifade etmektedir. Ancak karinenin olması halinde emir kipi vücûbun dışında nedb veya ibahaya da delalet etmektedir.³⁹ Burada da “nikâhlayın/evlenin” hitabı her ne kadar emir kipinde gelmiş olsa da İslam hukukçuları emrin ibahahaya delalet ettiği konusunda ittifak/icma etmişlerdir.⁴⁰

- 2) “Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın.” (et-Talak, 65/1)

Bu ayetin sevk ediliş amacı, boşamanın kadının iddetini gözetmediği temizlik devresinde olmasının vacip olmasıdır. Ayet bu konuda nasstır. Ancak ayet (“tal-laktümü'n-nisâe” lafzı) zahiri ile boşamanın mubah olmasına delalet etmektedir.⁴¹

- 3) “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, ‘Alışveriş de faiz gibidir’ demelerinden dolaydır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır.” (el-Bakara, 2/275)

Bu ayetin sevk ediliş amacı, alım-satım ile faiz arasındaki farkı belirtmektir. Ayet bu konuda nasstır. Ancak ayet zahiri ile doğrudan faizin haram, alım-satımın ise helal/mubah olduğuna delalet etmektedir.⁴²

Yine “Müslümanlar üç şeyde ortaktır: Su, otlak ve ateş”⁴³ anlamındaki hadis, sayılan bu üç şeyin herhangi bir şahsa veya gruba tahsis edilmeksizin tüm Müslümanlar için mubah olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ancak bu hadiste ifade edilen “su, otlak ve ateş”, kimsenin mülkünde olmayan ovalarda ve dağlarda bulunan

38 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, 369-370, 393-394; Atar, *Fıkıh Usulü*, 209; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 232.

39 Emir kipinin ibahaya delalet etmesi ile ilgili bk. *Emrin (Karine ile) Mubahlığa Delalet Etmesi*.

40 Ebû Ceyb, Sa'dî, *Mevsûatü'l-icmâ' fi'l-fıkhü'l-İslamî*, (Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1984), 2: 1087.

41 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116.

42 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, 369, 371; Atar, *Fıkıh Usulü*, 209; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 232.

43 *Ebû Dâvûd*, “Buyû”, 60 (nr.3477); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 364.

44 Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 114-115.

şeyler için geçerlidir. Aksi halde birisinin özel mülkiyetinde bulunan su, otlak ve ateşten istifade onun iznine tabidir.⁴⁵

1.2. Nassın Günah ve Sıkıntıyı Nefyederek Mubahlığa Delalet Etmesi

Bir fiilin yapılması veya terk edilmesinden dolayı günahın (**ism/cünâh**), sıkıntının (**hârec**), sorumluluğun/kınamanın (**sebîl**), sorgulamanın (**muâhaze**) olmayacağını ve günahın kaldırıldığını (**raf'ü'l-kalem**) ifade eden üsluplar sarih olarak mubahlığa delalet eden naslardan kabul edilmektedir.⁴⁶ Nitekim bu ifadeleri içeren naslarda fiilin yapılması veya terk edilmesi istenmeyip mükellef muhayyer bırakılmaktadır. Muhayyerlik ise mubahın mahiyetinde olan bir özelliktir.⁴⁷ Aşağıdaki örneklerde yer alan “ism”, “cünâh”, “hârec”, “muâhaze”, “sebîl”, “raf'ü'l-kalem” kavramları ile ilgili “günahın”, “sıkıntının”, “sorgulamanın”, “cezanın” kaldırılmasının bildirilmesi bahse konu fiillerin mubahlığına delalet etmektedir;⁴⁸

1) “Sayılı günlerde⁴⁹ Allah'ı anın (telbiye ve tekbir getirin). Kim iki gün içinde acele edip (Mina'dan Mekke'ye) dönerse, ona **günah (ism)** yoktur. Kim geri kalırsa, ona da **günah (ism)** yoktur. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve onun huzurunda toplanacağınızı bilin.” (el-Bakara, 2/203.)

Ayette farz olan *tavaftı* eda ettikten sonra şeytan taşlamak için hacıların Mina'da iki veya üç gün gecemelerinin hükmünden bahsedilmektedir. Ayette, memleketlerine erken dönmek için Mina'da iki gün geceleyip Mekke'ye dönmekte acele etmekte bir günah olmadığı gibi dönmeyi geciktirenler için de bir **günah (ism)** olmadığı belirtilmektedir. Buna göre Mina'dan Mekke'ye dönüşü geciktirme hususunda kişi muhayyerdur. Muhayyerlik ise mubahlığı ifade etmektedir.⁵⁰

2) “Köre **güçlük (hârec)** yoktur, topala **güçlük yoktur**, hastaya da **güçlük yoktur**. Kendi evlerinizde veya babalarınızın evlerinde veya annelerinizin evlerinde veya erkek kardeşlerinizin evlerinde veya kız kardeşlerinizin evlerinde veya amcalarınızın evlerinde veya halalarınızın evlerinde veya dayılarınızın evlerinde veya teyzelerinizin evlerinde veya anahtarlarına sahip olduğunuz evlerde ya da dostlarınızın evlerinde yemek yemenizde de **bir sakınca** yoktur.” (en-Nur, 24/61)

45 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 116.

46 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, ty.), 2: 36, 37; Hallâf, *İlmü usûlî'l-fıkah*, 130; Zeydan, *el-Vecîz*, 38-39; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 66-70; Husari, *Nazariyyetü'l-hükm*, 74.

47 Bir fiilin işlenmesinde günah ve sıkıntının olmamasının her zaman muhayyerlik anlamı içermediği hakkında bk. Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûlî'ş-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Beyrut:Dâru'l-marife, 1975), 1: 146-147.

48 Konuyla ilgili örnekler için bk. Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 66-72

49 “Sayılı günler”den maksat, teşrik günleri olan Zilhicce ayının, 9,10,11,12 ve 13. günleridir.

50 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 730-731; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 66.

Ayette zikredilen özür sahiplerinin savaşa/çihada katılmamalarında bir sıkıntı ve **günah (harec)** olmadığı ifade edilmiştir. Bu ise özür sahiplerinin savaşa katılmamalarının mubah olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

3) “...Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu sütten kesmek isterlerse, onlara günah (**cünâh**) yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah (**cünâh**) yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir.” (el-Bakara, 2/ 233.)

Bu ayette çocuğun iki yıl dolmadan sütten kesilmesinde veya sütanneye verilmesinde bir **günah (cünâh)** olmadığı, bu konuda ebeveynin muhayyer olduğu belirtilmektedir. Muhayyerlik ise mubahlığı ifade etmektedir.⁵²

4) “(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi **üstü kapalı** olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah (**cünâh**) yoktur.” (el-Bakara, 2/235.)

Prensip olarak maksadı ifade eden sarih ve kinâî her türlü lafız ve işaretlerle evlilik teklifinde bulunmak mubahtır. Ancak ayette “üstü kapalı” kaydı konularak kocası ölen kadınlara iddet içerisinde sarih bir şekilde evlilik teklifinde bulunulmasının caiz olmadığı ifade edilmektedir. Buna göre ayetin lafzından vefat iddeti bekleyen kadına bu dönem içerisinde telmih ve tariz yolu ile üstü kapalı (imalı) bir şekilde evlilik teklifinde bulunulmasında bir **günah/sakınca (cünâh)** olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ise vefat iddeti bekleyen kadına üstü kapalı olarak yapılan evlilik teklifinin mubah olduğunu göstermektedir.⁵³

5) “Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz (**muâhaze**), fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halimdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)” (el-Bakara, 2/225); “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.” (el-Maide, 5/89)

Bu ayetlerde, boş yere yemin etmekten (yemini lağv⁵⁴) dolayı **sorgulamının**

51 Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru'l-Tûnisîyye, 1984), 18: 299-300; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 66.

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdumuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 4: 109; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 67-68.

53 Kurtubî, *el-Câmi*, 4: 144-146; Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvâlû's-sahsiyye*, (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1957), 29; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 68.

54 *Lağv, gamûs ve münakid* olmak üzere üç türlü yemin vardır. Yemin ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 416-420.

1) **Gamûs yemini**: Bile bile yalan yere yapılan yemindir. Bunun keffareti yoktur. Çünkü bu büyük bir vebaldir, keffaretle temizlenmez. Tövbe ve istiğfar gerekir.

2) **Lağv yemin**: Yanlışlıkla, boş bulunarak yapılan yemin. Buna bir şey gerekmez.

3) **Mün'akid yemin**: Kişinin gelecekte bir şeyi yapacağına veya yapmayacağına dair ettiği yemin. Bu yeminin bozulması hâlinde keffaret gerekir. Âyet, bu keffaretin nasıl yerine getirileceğini açıklamaktadır

(**muâhazenin**) olmadığı belirtilmektedir. Muâhazenin olmaması ise bu fiilin mubah olduğunu göstermektedir.⁵⁵

6) “Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye (ceza vermek için) bir yol (**sebîl**) yoktur.” (eş-Şûrâ, 42/41)

Bu ayetin geçtiği Şûrâ suresinin 40-43. ayetlerinde haksızlığa ve zulme uğrayan kişinin isterse haksızlığı yapan zalimi affedebileceğinden bahsedilmektedir.⁵⁶ Yukarıda zikredilen ayette ise zulme uğrayanların haksızlığı yapan zalimi affetmek yerine hakkını aramasından ve suçluya/zalime gereken cezanın verilmesi için yardım istemesinden dolayı aleyhine bir “**sebîl**” olmadığı belirtilmektedir. Burada “sebîl” ile kastedilen yapılmasından dolayı kişiye herhangi bir sorumluluk ve kınananın olmamasıdır. Dolayısıyla haksızlığa uğrayan kişinin meşru bir şekilde hakkını araması/alması mubah olmaktadır.⁵⁷

7) “Üç kişiden kalem kaldırıldı (**raf’ü'l-kalem**); uyanıncaya kadar uykuda olan kişiden, akıllanıncaya kadar deli olan kişiden ve ihtilam oluncaya kadar çocuktan.”⁵⁸

İslam hukukunda yükümlülüğün temel şartı akıl ve buluğdür. Dolayısıyla bu iki temel şartı taşımayan mecnun (akılsız) ve çocuklar teklifle yükümlü değildirler. Usul kitaplarında “el-mahkûmu aleyh/mükellef” bahsinde “avârizu’l-ehliyet” başlığı altında bu konu üzerinde durulmaktadır.⁵⁹ Bu çerçeveden bakıldığında hadiste zikredilen bu üç kişinin buldukları hal üzere iken yaptıkları fiillerden sorumlu olmayacakları ve onlara günahın terettüp etmeyeceği bildirilmektedir. Dolayısıyla bu üç kişinin bu hal üzere iken bir fiili yapma ve yapmamalarında günahın ve sorumluluğun olmaması bu fiilin onlar için kısmen mubahlık (nisbî ibaha) içerdiği anlamına gelmektedir.⁶⁰

1.3. Nassın Bir Şeyin İnsanların Hizmetine Musahhar Kılındığı Birdimesinin (Teshîr) veya İnsanların İyiliği İçin Yaratıldığını Bildirmesinin (İmtinân) Mubahlığa Delalet Etmesi

“Sehara” fiilinin mastarı olan “teshîr” sözlükte “emri altına vermek, hizmetine sunmak, musahhar kılmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹ Kuran’da, yerde ve gökte her ne var ise insanların hizmetine ve emrine musahhar kılındığı belirtil-

55 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 69.

56 Bu ayetlerin tefsiri ve içerdikleri hükümler için bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 18: 489-497.

57 Kurtubî, *el-Câmi*, 18: 492-493; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 69.

58 Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17; İbni Mâce, “Talâk”, 15.

59 İslam hukukunda ehliyet şartları ve ehliyet arızaları hakkında bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 141-157.

60 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 71. Ayrıca bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 170; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 49-50; Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslamî*, 1: 92-93; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânünî, *el-Hükümüt-teklîfi fiş-şeriatil-İslamiyye*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1988), 253.

61 İbn Manzûr, “s-h-r” mad., *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-meârif, 1984), 3: 1963.

mektedir.⁶² Bir şeyin insanların hizmetine musahhar kılınması ise ancak ondan faydalanmanın mubah olması ile mümkündür.⁶³ “Menne” fiilinden “iftiâl” vezninde mastar olan “imtinân” ise sözlükte iyilikte bulunma, verme gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴ Bir şeyin insanlara iyilik için yaratıldığının belirtilmesi de prensip olarak o şeyin mubahlığına delalet etmektedir.⁶⁵ Teshîr ve imtinân içeren aşağıdaki naslar doğrudan mubahlığa delalet etmektedir⁶⁶.

- 1) “Allah, içinde gemilerin, emriyle akıp gitmesi, O’nun lütfunu aramanız ve şükretmeniz için denizi sizin hizmetinize **musahhar** kılandır/emrinize verendir.” (el-Câsiye, 45/12)
- 2) “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir.” (el-Câsiye, 45/13)
- 3) “O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir.” (en-Nahl, 16/14)
- 4) Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok fayda vardır. Hem de onlardan yersiniz.” (en-Nahl, 16/5)
- 5) “Sizi sıcağın koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi. Böylece Allah, Müslüman olmanız diye üzerinizde olan nimetini tamamlıyor.” (en-Nahl, 16/81).

Yukarıdaki ayetlerden genel olarak; deniz ürünlerinin mubah/helal olması (el-Câsiye, 45/12; en-Nahl, 16/14), hakkında yasaklama bulunmayan şeylerde asıl olanın mubahlık (aslî ibaha) olması (el-Câsiye, 45/13), hayvan ürünlerinin mubah olması (en-Nahl, 16/5), sıcağın ve savaşın korunmak için elbise ve zırh gibi koruyucu tedbirlerin alınmasının mubah olması (en-Nahl, 16/81) anlaşılmaktadır.

1.4. Nasstaki Muhayyerlik Bildiren Bazı Harflerin Mubahlığa Delalet Etmesi

Nassta bulunan bazı harfler, o işin aslı vacip olsa da, nassta geçen seçeneklerle ilgili muhayyerlik ifade eder. Örneğin kefaretle ilgili ayetlerde bulunan “**ev/3**” edatı muhayyerlik bildirmektedir.⁶⁷ Ancak buradaki ibaha, vacip olan keffaretin kendisi ile ilgili olmayıp keffaretin edası ile ilgili verilen seçeneklerden birinin ter-

62 Örnek olarak bk. er-Râd, 13/2; İbrahim, 14/32, 33; en-Nahl, 16/12, 14; el-Hac, 22/65; el-Ankebut, 29/61; Lokman, 31/20,29; el-Fâtır, 35/13; ez-Zümer, 39/5; ez-Zuhruf, 43/13; el-Câsiye, 45/12,13; el-Enbiya, 21/29; es-Sad, 38/18, 36; el-Hac, 22/36.

63 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 126; Zeydan, *el-Vecîz*, 214.

64 İbn Manzur, “m-n-n” mad., *Lisânü’l-Arab*, 4: 4229.

65 İbn Abdüsselâm, İzzeddin (İzz) Ebu Muhammed es-Sülemî, *el-İmâm fî beyâni edilleti’l-ahkâm*, (Beirut: Daru’l-beşâiri’l-İslamiyye, 1987), 86.

66 Konuyla ilgili ayetler için ayrıca bk. Abdülbâkî, M. Fuâd, “sehharâ” mad., *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1982), 347-348.

67 Serahî, *Usûl*, 2: 213; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 51, 3: 6; Ebu’l-Muzaffar Mansur b. Muhammed es-Sem’âni, *Kavâtu’l-edille fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hakemî, (Riyâd: Mektebetü’t-tevbe, 1998), 1: 58.

cih edilmesi konusunda mükellefin muhayyer bırakılmasıdır.⁶⁸ Dolayısıyla “muhayyerlik” içermesi açısından muhayyer vacibin mubahlıkla bir ilişkisi bulunmaktadır.⁶⁹

Kuranda “**ev/ş**” edatı ile mükellefin muhayyer bırakıldığı birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin hac veya umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra hastalık, düşmanın engellemesi, savaş sebebiyle yolların kapalı olması gibi sebeplerden birinin bulunmasından dolayı muhsar durumunda olan kişi tıraş olup ihramdan çıkması için üç seçenekten birini yapmak hususunda muhayyer bırakılmaktadır. Konuyla ilgili ayet şöyledir;

“Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak **ya** oruç tutması, **ya** sadaka vermesi, **ya** da kurban kesmesi gerekir.” (el-Bakara, 2/196.)

Burada ayette geçen “veya” anlamındaki “**ev/ş**” edatı muhayyerlik ifade etmekte olup mükellef bu üç seçenekten birini yapmakta muhayyerdir.⁷⁰

Yine yemin keffareti ile ilgili ayette geçen “veya” anlamındaki “**ev/ş**” edatı muhayyerlik ifade etmektedir. Konuyla ilgili ayetteki düzenleme şöyledir:

“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size ayetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.” (el-Mâide, 5/89)

Bu ayette münâkid yeminin⁷¹ keffareti açıklanmaktadır. Şâri, bu yeminin edası ile ilgili “*on yoksulu doyurmak*”, “*onları giydirmek*” ve “*bir köle azat etmek*”⁷² gibi belirli seçenekler arasında mükellefi muhayyer bırakmaktadır.⁷³

Sonuç olarak keffaret ayetlerinde geçen “**ev/ş**” lafzı mükellef için muhayyerlik bildirmektedir. Muhayyerlik ise mubahın mahiyetinde olan bir durumdur. Her ne kadar “tahyîr ibâhaya nisbetle daha kapsamlıdır; her ibâha tahyîrdir, fakat her tahyîr ibâha sayılmaz”⁷⁴ şeklinde bir genelleme yapmak mümkün olsa da bu yargı,

68 Serahsî, *Usûl*, 2: 213.

69 Krş, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâci el-Karâfi, *Şerhu tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûli fi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 124-125; Şâtbi, *el-Muvâfakât*, 1: 155-156; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 33; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 243; Husarî, *Nazariyyetü'l-hükm*, 62; Zeydan, *el-Vecîz*, 31.

70 Serahsî, *Usûl*, 2: 213.

71 *Münâkid yeminin* tanımı az önce yukarıda ilgili dipnotta geçmiştir.

72 el-Mâide, 5/89.

73 Şâtbi, *el-Muvâfakât*, 1: 156, 3: 130; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 243.

74 Bk. Ahmet Özel, “Tahyîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 442.

muhayyer vacip ile mubahlık arasındaki ilişkinin varlığını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla mükellefin seçimli vaciplerden birini seçme hususunda muhayyer olması, bu fiillerin aslında değil, bu fiillerden birini tercih etme hususunda mubahlık (serbestlik) içerdiği anlamına gelmektedir.⁷⁵

1.5. Haramlığı Nefyeden İfadelerin Mubahlığa Delalet Etmesi

Mubahlığı bilme yollarından biri de nassta haramlığı nefyeden ifadelerin bulunmasıdır. Nitekim haram kılmayı ve yasaklamayı nefyeden aşağıdaki ayetler mubahlığa delalet etmektedir⁷⁶.

1) “De ki: “Allah’ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim **haram kılmuş?**” De ki: “Bunlar, dünya hayatında mü’minler içindir.(Onlar için mubahtır) Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için ayetleri ayrı ayrı açıklıyoruz.” (el-Ârâf, 7/32).

Ayette Allah’ın insanlar için helal/mubah kıldığı şeylerin insanlar tarafından haram kılınamayacağı ifade edilmektedir. Burada haram kılmanın nefyedilmesi/ yasaklanması bu şeylerin mubah olduğunu göstermektedir.⁷⁷

2) “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah’ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine **haram ediyorsun?** Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (et-Tahrim, 66/1).

Ayette, Hz. Peygamber’in Allah’ın helal/mubah kıldığı şeyi haram kılması/ kendisine yasaklaması nehyedilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin haram kılınması yasaklandığına göre zıddı olan helallik/mubahlık sabit olmaktadır.⁷⁸

3) “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan **men etmez**. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever.” (el-Mümtehine, 60/8).

Ayet, gayrimüslimlerle ilişkilerle ilgili iki temel hüküm içermektedir. Birincisi gayrimüslimlere adaletli davranmak, diğeri ise gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurmak. Adalet İslam’ın temel bir ilkesidir ve Müslümanların herkese karşı her zaman adaletli davranması esastır.⁷⁹ Ayetin konumuzla ilgili kısmı ise gayrimüslimlerle

Ayrıca bk. Dönmez, “Mubah”, 342.

75 Şihabüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâci el-Karâfi, *el-Furûk fi Envâri’l-burûk fi envâi’l-furuk*, (Beyrut: Dâru’l-kütüb’i-ilmîyye, 1998), 2: 7-8 (Fark: 47); Şihabüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâci el-Karâfi, *Şerhu tenkîhu’l-fusûl fi ihtisâri’l-Mahsûli fi’l-usûl*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2004), 124-125; Cemalüddin Abdurrahim b. Hasan el-İsnevî *Nihâyetü’s-sü’l fi şerhi Minhaci’l-usûl (ve maahü Sülleümü’l-vusûl şerhu Nihâyetü’s-sü’l li-Şeyh Muhammed Buhayt el-Muti’)*, (Alemü’l-kütüb, ty.), 1: 135; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 155-156; Ebu Zehra, *Usûlü’l-fikh*, 33; Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, 123; Şaban, *Usûlü’l-fikh*, 243; Husarî, *Nazariyyetü’l-hüküm*, 62; Zeydan, *el-Veciz*, 31.

76 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 76-77.

77 Krş. Kurtubî, *el-Câmi’*, 9: 203.

78 Ayetin sebebi nüzülü ile ilgili rivayetler ve içerdiği hükümlerle ilgili bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, 21: 67-78.

79 İslam’da adaletin yeri ve önemi hakkında bk. Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklope-*

iyi ilişkiler kurulmasının hükmüdür. Bu konuda ayette Müslümanlara karşı savaşmayan ve düşmanlık beslemeyen gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurulmasının yasaklanmadığı belirtilmektedir. Buna göre ayet, dolaylı bir şekilde, İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyenlerle iyi ilişkiler kurulmasına ruhsat/cevaz vermektedir. Bu da onlarla iyi ilişkiler kurmanın mubah olduğuna delalet etmektedir.⁸⁰

1.6. Bazı Ruhsat Sebeplerinin Mubahlığı Bildirmesi

Fıkıh usulünde *azimetin*⁸¹ karşılığı olarak kullanılan *ruhsat* kavramının da ibaha/mubah kılma ile yakın ilişkisi bulunmaktadır.⁸² Çünkü ruhsatın özünde de “mubah kılmak” vardır ve emir ve nehiy şeklinde kesin bağlayıcı olan bir hükmü, yapma veya terk etme arasında mükellefi muhayyer bırakma anlamına gelmektedir.⁸³ Nitekim örfî lisanda ruhsat, ibaha/mubah kılma için kullanılmaktadır. Bundan dolayıdır ki bir kişiye bir fiilin yapılması hususunda ruhsat verilmesi, kişinin bu fiili işlemesine izin verilmesi ve bu fiili yapmasının mubah kılınması anlamına gelmektedir.⁸⁴

Sözlükte, kolaylık/kolaylaştırmak ve bir işte zorluğun zıddını ifade eden ruhsatın fikhî bir terim olarak -özü itibarıyla aynı manada toplanan- birçok tanımı yapılmıştır.⁸⁵ Bu tanımlara göre fikhî bir terim olarak ruhsat, “meşakkat, zaruret, ihtiyaç gibi arzı bir sebebe/özre bağlı olarak kullara azîmet hükmünü (asli hükmü) terk etme imkânı vererek söz konusu arzî durumla ilgili hükmü kolaylaştırmak ve hafifletmek için mubah kılma amacı ile külli/genel asıldan istisna olarak sonradan (ikinci defa) konmuş olan geçici hüküm”⁸⁶ anlamına gelmektedir.

Aşağıdaki naslarda aslen vacip veya haram olan fiillerin ihtiyaç ve zaruret ha-

disi. İstanbul: TDV Yayınları , 1988), 1: 341-343; Hayreddin Karaman, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları , 1988), 1: 343-344.

80 Ayetin ihtiva ettiği hükümlerle ilgili bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 20: 407-409.

81 Sözlükte azîmet, “bir şeye kesin olarak yönelmek, niyetlenmek” anlamındadır. Fıkıh ilminde ise, “meşakkat, zaruret ve ihtiyaç gibi arzı bir sebebe bağlı olmaksızın -namaz, oruç, zekât vs. gibi emirler ve içki, kumar, zina gibi yasaklar olmak üzere- ilk baştan konmuş olan ve normal durumlarda her bir mükellefe ayrı ayrı hitap eden asli hüküm” demektir. (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 300, 307; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, 51; Zeydan, *el-Veciz*, 40; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 130.)

82 *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha”, I, 130. Ruhsat ile mubâh arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bk. Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 372-412; Üsâme el-Hamevî, “et-Tahyîr inde'l-usûliyyin ve eseruhü fi'l-hükmi'-teklîfî (dirâse usûliyye mukârane)”, *Mecelletü Camiatü Dmeşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye* 25/1 (2009): 725-732.

83 *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha”, I, 130; Zeydan, *el-Veciz*, 40.

84 Serahsî, *Usûl*, 1: 117; Husarî, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 101.

85 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 329; Amidî, *el-İhkâm*, 1: 175; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 301; Zeydan, *el-Veciz*, 41; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkh*, 1: 110; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 373; İ. Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 207.

86 Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 138; Zeydan, *el-Veciz*, 41; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 131; Dönmez, “Ruhsat”, 35: 207; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 373. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 330; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 301.

linde yapılmasına izin/ruhsat verilmesi bu fiillerin geçici olarak mubah olduğuna delalet etmektedir;

1) “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” (el-Bakara, 2/183-184)

Ramazan orucu, ergenlik çağına ulaşmış, akıllı her Müslümana farzdır. Ancak ayette hastalık ve yolculuk sebebiyle farz olan ramazan orucunun Ramazan ayının dışında diğer günlerde kaza edilebileceğine ruhsat verilmiştir. Buna göre hasta ve yolcu olanlar, ramazan ayında oruç tutma ve tutmama arasında muhayyerdirler. Hasta ve yolculara verilen bu ruhsat, bir ibaha şeklidir.⁸⁷

2) “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah (isim) yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (el-Bakara, 2/173)

Bu ayette leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen şeyler sarih olarak haram kılınmıştır. Ancak ayette “*felâ isme aleyh/ona günah yoktur*” denilerek muhtar durumda olan kişinin haram kılınan bu şeyleri yemesine ruhsat/izin verilmiştir. Buna göre aslen haram olan bir şeyin yapılmasına zaruret sebebiyle izin/ruhsat verilmesi bu fiilin yapılmasının geçici olarak mubah (ruhsat ibahası) olduğuna delalet etmektedir.⁸⁸ Nitekim bu ve benzeri nasların hükmü gereğince İslam hukukunda *zaruret, mubah kılma* sebeplerinden biri olarak kabul edilmiş⁸⁹ ve bu durum, “Zaruretler memnu’ olan şeyleri mubah kılar”⁹⁰ şeklinde kaideleştirilmiştir. Dolayısıyla ***mutlak anlamda ruhsat ile amel etmek mubah olmaktadır.***⁹¹ Ancak tümel açıdan bakıldığında bir diğer ifade ile ruhsata tabi olan her bir konu kendi mahiyeti ve şartları açısından değerlendirildiğinde farklı delil ve karinelere dayanarak ruhsata tabi olan meselenin farklı hükümler alması mümkündür. Bundan dolayıdır ki ruhsat hükmü ile amel etmek mubah olduğu gibi, başka

87 *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha”, 1: 130.

88 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 310, 311, 312; Zeydan, *el-Veciz*, 38.

89 İslam hukukunda zaruret hali ve hükümlere etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 22-48; Abdülkerim Zeydan, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, trc. Hayreddin Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri içinde*, (İstanbul: Nesil Yay., 1988), 1: 217-276; Mustafa Bakır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, (Ankara: Akçağ Yayınları, ty.); Halit Çalış, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 141-144.

90 *Mecelle*, md. 21.

91 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 309; Zeydan, *el-Veciz*, 42.

bir illetten/sebepten/delilden ve karineden dolayı mendup, vâcip ve mekruh da olabilir. Mesela, murdar eti yemek (meyte/leş) zaruret halinde mubahtır. Ancak yenmediği takdirde hayati tehlike söz konusu olursa murdar eti yemek vâcip olur.⁹²

2. NASSIN LAFZIYLA DOLAYLI OLARAK MUBAHLİĞA DELALET ETMESİ

Lafzî istidlâl metotları/lafız eksensizliktir yöntemleri fıkıh usulünün önemli konularından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda naslarda bulunan lafzî veya akli bazı karinelere hareketle mubahlık hükmünün çıkarılması mümkündür. Aşağıda naslarda dolaylı olarak mubahlığa delalet eden ifadeler/üsluplar üzerinde durulacaktır.⁹³

2.1. Emrin (Karine ile) Mubahlığa Delalet Etmesi

Kuran'da geçen emir sığaları *vücûb*, *nedb* *ibaha*, *tehdid*, *irşad*, *te'dib*, *taciz*, *dua* ve *benzeri* birçok anlama delalet edecek şekilde kullanılmıştır.⁹⁴ Bundan dolayıdır ki usulcüler, belirli bir hükmün kastedildiğine dair karine olmadığı zaman⁹⁵ emrin medlulüne delaletinin *vucup* mu, *nedb* mi, *ibaha* mı yoksa *tevakkuf* mu olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁹⁶

Usulcülerin çoğunluğuna göre “mutlak emir” sığası vücûba delalet eder. Ancak karine olması halinde emir sığası vücûbun dışında *nedb* ve *ibahaya* da delalet edebilir.⁹⁷ Nitekim “... Allah'ın rızkından yiyiniz, içiniz.” (el-Bakara, 2/ 60) ayette geçen “yiyiniz” ve “içiniz” emir sığaları ittifakla mubahlık bildirmektedir. Çünkü yeme ve içme insanın fitratının gereği olan tabii bir durumdur. İnsanın fitratının gereği olan bir durumu yapması için ise kesin bağlayıcılık bildiren bir emrin bulunmasına gerek yoktur. Bu yüzden bu gibi ayetlerdeki emir sığaları mubahlık bildirmektedir.⁹⁸

2.2. Helallik Bildiren İfadelerin Mubahlığa Delalet Etmesi

92 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 310, 311, 312; Zeydan, *el-Veciz*, 43; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 343.

93 Konuyla ilgili bk. Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 65, 72-78; Dönmez, “Mubâh”, 30: 341.

94 Kur'an'da emir kipinin kullanıldığı anlamlar ve örnekleri için bk. Serahsî, *Usûl*, 1: 14; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 39-41; İsnævî, *Nihâyetü's-sü'l*, 2: 245-252; Rufâî, *el-Emr inde'l-usûliyyin*, 104-116.

95 Kur'an'da *ibâha* ifade eden emir sığalarının çeviri problemi ile ilgili bk. Zülfikar Durmuş, “Kur'an-ı Kerim'de *İbâha* İfade Eden Emir Siyğalarının Çeviri Problemi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (Güz 2010): 1-21.

96 Zeydan, *el-Veciz*, 231-232; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 179-180; Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 72-74;

Emrin delaleti ile ilgili görüşler hakkında bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimeşk: 1964), 1: 57-82; Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûl-i Fahrî'l-İslam el-Pezdevî*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1991), 1: 260-276; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 39-96; Karâfî, *Şerhu tenkihü'l-fusûl*, 103-105; İsnævî, *Nihâyetü's-sü'l*, 2: 245-272; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 2-6.

97 Serahsî, *Usûl*, 1: 14; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 260-276; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 48; Karâfî, *Şerhu Tenkihü'l-usûl*, 103-104; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 2; Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 57. Ayrıca bk. Rufâî, *el-Emr inde'l-usûliyyin*, 118; Öğüt, “Emir”, 11: 120.

98 Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 328.

Mubahlık bildiren üsluplardan biri de naslarda geçen “helal” kavramıdır.⁹⁹ Sözlükte “helâl” kelimesi “*mubah, câiz ve serbest olmak; ruhsat vermek; helâl olmak*” gibi anlamlara gelmekte ve “haram” kelimesinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Kuran-ı Kerim’de sözlük ve terim anlamında birçok yerde kullanılan¹⁰¹ “helâl” kelimesi bazı ayetlerde “mubah ve serbest olmak”¹⁰²; “meşru/caiz kılmak”¹⁰³ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Fıkıh literatüründe “helal” kavramı, “haram” kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır. Ancak “helal” kavramı, *vâcip, mendup ve (tenzihen) mekruhu* da içerisine alan geniş bir kavramdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla helallik bildiren ifadelerden bir şeyin mubah olduğu anlaşılrsa da vacip ve mendup olma ihtimali de olduğu için bu ifadelerin mubahlığa delaleti (karine ile) dolaylı olmaktadır.¹⁰⁵ Buna göre “helallik bildiren ifadeler yer yer sarih nitelikte olsa da sadece haramın karşıtı anlamında düşünüldüğünde mubahın yanı sıra vacip, mendup ve mekruhu da kapsayabileceği durumlarda ibahaya delaleti sarih olmaz.”¹⁰⁶ Bu bağlamda aşağıdaki naslarda yer alan “helal” kavramının dolaylı olarak mubahlığa delalet kapsamında değerlendirilmesi mümkündür¹⁰⁷.

- 1) “Bugün size temiz ve hoş şeyler **helâl** kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size **helâl/mubah**, sizin yiyecekleriniz de onlara **helâldir/mubahtır**.” (el-Mâide, 5/5)
- 2) “...İhramlı iken avlanmayı helâl saymamanız kaydıyla¹⁰⁸, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar¹⁰⁹ size **helâl/mubah** kılındı...” (el-Mâide, 5/1)
- 3) “Allah alışverişi **helal/mubah**, faizi haram kıldı” (el-Bakara, 2/175)
- 4) “...(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı... Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size **helâl/mubah** kılındı.” (el-Nisa, 4/24)

99 *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İbâha”, 1: 126; Zeydan, *el-Veciz*, 38.

100 İbn Manzur, “h-l-l” mad., *Lisânü'l-Arab*, 2: 974; Kürşat Demirci, “Helâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 173-174.

101 Bk. Abdülbâki, *Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, “h-l-l” mad., s. 215-216. “Helâl” kelimesinin hadislerdeki kullanımları için bk. A. J. Wensinck, “h-l-l” mad., *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadis*, Leiden 1936-1969’dan ofset baskı, (İstanbul 1986).

102 Bk. el-Bakara, 2/196, 228, 229; el-Mâide, 5/5, 88; en-Nahl, 16/116; el-Hac, 22/30; el-Ahzâb, 33/52.

103 el-Bakara, 2/275; el-Arâf, 7/157; et-Tahrîm, 66/1.

104 Medkûr, *Nazarıyyetü'l-ibâha*, 85-86; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İbâha”, 1: 127; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Helal”, 18: 74; Dönmez, “Mubah”, 30: 342; Koca, “Helal”, 17: 176-177.

105 Medkûr, *Nazarıyyetü'l-ibâha*, 75, 76; Dönmez, “Mubâh”, 30: 343.

106 Dönmez, “Mubah”, 30: 343.

107 Medkûr, *Nazarıyyetü'l-ibâha*, 76.

108 Hac ve umre için ihrama girmiş bulunanlar karada avlanamazlar, ihramlı bir kimsenin avladığı hayvanın etinden yiyemezler.

109 Ayette geçen ve hayvanlar olarak tercüme edilen “behimetü'l-en'âm” ile kastedilen deve, sığır, koyun, keçi ve bunlara dâhil edilebilecek diğer hayvanlardır. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6: 78.)

5) “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size **helâl/mubah** kılındı.”¹¹⁰ (el-Ba-kara, 2/187)

2.3. Yasaktan Sonra Gelen Emrin İbâhaya Delalet Etmesi

Yasaktan sonra gelen emrin delaleti ile ilgili; *vucûb*, *nedb*, *ibaha* ve *önceki hük-mün geçerli olduğu* şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür¹¹¹:

Müteahhirin Hanefiler¹¹² ile bazı Malikiler¹¹³ ve Şirâzî (ö. 476/1083)¹¹⁴, Sem'ânî (ö. 489/1096)¹¹⁵, Râzî (ö. 606/1209)¹¹⁶ gibi bazı Şafilere göre¹¹⁷ yasaktan sonra gelen emir vucûb bildirmektedir.¹¹⁸

Hanefilerden İbnü'l-Hümâm¹¹⁹ ve bazı Hanbeliler¹²⁰ ve Şâfilardan Müzenî'ye (ö. 264/878) göre ise nehiyden/yasaktan sonra gelen emir, yasaklığı kaldırır ve emredilen fiilin durumunu yasaktan önceki hale getirir.¹²¹ Buna göre yasaktan önce fiil vacip ise emir ile bu fiil vacip olur, yasaktan önce fiil mubah ise emir ile fiil mubah olur.¹²²

Mutlak emrin vucûb bildirdiğini söyleyen usulcülerin çoğunluğuna göre ise yasaktan sonra gelen emir mubahlık bildirmektedir.¹²³ Çünkü örfen efendi köle-

110 Ayetin sebab-i nüzulü hakkında bk. Kurtubi, *el-Câmi'*, 3: 186-187.

111 Bk. İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdullah b. Abdullah Yusuf el-Cüveynî *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Muhammed ed-Dib, (Katar: 1399 h.), 1: 263-265; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 96-98; Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebi Bekr İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sü'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hammadu, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1: 678-679; Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, 113-114; Basrî, *el-Mutemed*, 1: 82-84; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 77-80; Ebü İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Dib Mestûr, (Beirut/Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib/Daru İbn Kesir, 1995), 47-48; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 276-280; İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 2: 272-274; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 378-381; Zeydan, *el-Veciz*, 234; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 333-335; Zühayli, *Usûlü'l-fikh*, 1: 222-224; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 181; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 73-74; Muhammed Edib Salih, *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslami*. Beirut: el-Mektebü'l-İslamî, 1993, 2: 360-376.

112 Örneğin Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre yasaktan sonra gelen emir vucûb ifade etmektedir. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*. 1: 276-277.

113 Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, 113.

114 Şirâzî, *el-Lüma'*, 48.

115 Sem'ânî, *Kavâttu'l-edille*, 1: 108.

116 Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 96.

117 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 378.

118 Rufâi, *el-Emr inde'l-usûliyyîn*, 187-190; Edib Salih, *Tefsîrü'n-nusûs* 2: 364-368; Ögüt, “Emir”, 11: 120.

119 İbnü'l-hümâm, *et-Tahrîr*, 140-141.

120 Zerkeşi (ö. 794/1392), muhakkik Hanbelilerin bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 381.) Ancak Ebu Ya'la el-Ferrâ (ö. (ö.458/1066) (*el-Udde*, 1:256) ve İbn Kudâme (ö. 620/1223) (*Ravdatü'n-nâzir*, 103-104) gibi muhakkik Hanbeli fakihler, yasaktan sonra gelen emrin ibahaya delalet ettiğini söylemektedirler.

121 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 380-381.

122 Atar, *Fıkıh Usûlü*, 181.

123 Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 263; Şirâzî, *el-Lüma'*, 48; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 97; Serahsî, *Usûl*, 1: 19; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 277; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sü'l*, 1: 678; Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, 113; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 77; İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 2: 272-273; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 378-379; Ebu Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyü'l-Mübârakî, (Riyad: 1993), 1: 256; Muvaffaküddin İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, (Riyâd: Mektebetü'meârif, 1984, 2: 75-76; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Mısır: Matbaatü Mustafa, 1351 h.), 140; Zeydan, *el-Veciz*, 234; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 181; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 73-74; Rufâi, *el-Emr inde'l-usûliyyîn*, 181-186.

sine bir şeyi yasaklasa sonra ona o şeyin yapılmasını emretse bu emir efendinin kölesine o fiili yapmasını mubah kıldığı anlamına gelir. Dolayısıyla naslardaki yasaktan sonra gelen emirler de ibaha bildirimdir.¹²⁴ Aşağıdaki naslarda yasaktan sonra gelen emir sığaları mubahlık bildirmektedir;

- 1) “Artık eşlerinizle **mübâşerette/cinsel ilişkide bulunun** ve Allah’ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi **arayın**. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için...” (el-Bakara, 2/187)

Bu ayet nazil olmadan önce orucun farz kılındığı ilk dönemlerde güneş batımından itibaren yatsıyı kıldıktan ve uyuduktan sonra imsak vaktine kadar yemek-içmek ve cinsel ilişkide bulunmak yasaklanmıştır. Bu durum ise Müslümanlara sıkıntı vermekte idi.¹²⁵ Nitekim ayetin hemen öncesinde geçen “Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de töbenizi kabul edip sizi affetti.” (el-Bakara, 2/187) ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir. Bu ayette ise imsakın, yatsı namazının kılınmasından ya da uykuya dalınmasından itibaren başlamadığı, ayette ifade edilen fecr vaktine kadar yeme içmenin ve cinsel ilişkinin mubah olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla yasaktan sonra gelen “mübâşerette/cinsel ilişkide bulunun”, “arayın” gibi emir sığaları, önceki yasağın kaldırıldığını bildirmekte ve hüküm ibahaya dönüşmektedir.¹²⁶

- 2) “İhramdan çıktığımız zaman **avlanınız**.” (el-Mâide, 5/2)

Burada “avlanınız” şeklindeki emir sığası, karine yoluyla, ihramdan çıktıktan sonra avlanmanın mubah olduğuna delalet etmektedir. Çünkü bir önceki ayette “ihramlıyken avlanmamayı helal saymamanız kaydıyla” (el-Mâide, 5/1) denilerek ihramlıya avlanmanın yasak olduğu bildirilmiştir. Buna göre ihramdan çıkınca avlanmanın mubah olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷

- 3) “...Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın (hanımlarınızla cimada bulunun)...” (el-Bakara, 2/222)

Ayetteki emir sığası ibaha bildirmektedir. Çünkü, kişinin eşi ile cinsel ilişkide bulunması aslen mubahtır. Yasaklık ise kadının ay hali olduğu süre ile sınırlıdır. Dolayısıyla kadın temizlenince yasaklık da kalkmakta ve hüküm önceki haline dönmektedir. Buna göre ayette geçici bir yasaktan sonra gelen “*hanımlarınızla cimada bulunun*” emri mubahlık bildirmektedir.¹²⁸

124 Râzi, *el-Mahsûl*, 2: 97; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 104.

125 Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 186-187.

126 Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 192-193; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 73-74.

127 Râzi, *el-Mahsûl*, 2: 97; Serahsî, *Usûl*, 1: 19; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sü'l*, 1: 678; Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, 1: 278-279; Zeydan, *el-Veciz*, 234.

128 Râzi, *el-Mahsûl*, 2: 97; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, 2: 381; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 104.

4) “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.¹²⁹ Namaz kılınınca artık yeryüzüne **dağılın** ve Allah'ın lütfundan nasibinizi **arayın**” (el-Cum'a, 62/10)

Alışveriş aslen mubah olan bir fiildir. Ancak ayette cuma namazı vaktinde alışverişin geçici olarak yasak olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla ayette yasaklamadan sonra gelen “dağılın” ve “arayın” şeklindeki emir sığaları cuma namazından sonra alışverişin mubah olduğuna işaret etmektedir.¹³⁰

5) “Ben sizi kıtlık ve sıkıntıdan dolayı (kurban etlerini biriktirmekten) nehyetmiştim. Artık (şartlar değişti) Yiyiniz, tasadduk ediniz ve iddihar ediniz (stoklayınız/biriktiriniz).”¹³¹

Prencip olarak kurban bayramı günlerinde kesilen hayvanın etinin *yenmesi, biriktirilmesi ve başkalarına ikram edilmesi* câizdir/mubahtır.¹³² Ancak Hz. Peygamber (as), harici ve arızî bazı sebeplerden (illetten) dolayı kurban etinin biriktirilmesini geçici olarak yasaklamıştır.¹³³ Hadiste geçen “yiyiniz”, “tasadduk ediniz” ve “iddihar ediniz/biriktiriniz” şeklinde yasaklamadan sonra gelen emir sığaları ibahaya delalet etmektedir.¹³⁴ Çünkü daha önceden mubah olan bir konu hakkındaki yasağın kaldırılması, hükmü yasaklanmadan önceki aslı durumuna, yani mubahlığa dönüştürmektedir.¹³⁵ Nitekim cumhura göre yasaklamamanın illeti/sebebi ortadan kalktığı için kurban etlerinin biriktirilmesi mubahtır.¹³⁶

2.4. Vücûdan Sonra Gelen Nehyin Mubahlığa Delalet Etmesi

Vücuttan sonra gelen nehyin hükme delaleti konusunda ihtilaf vardır. Bu konu, “yasaktan sonra gelen emrin hükme delaleti” konusunun tam zıddını içermektedir. Bu yüzden burada da benzer görüşler ileri sürülmüştür.¹³⁷ Bu konuda verilen tipik örneklerden biri ise şu ayettir:

“... (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.” (el-Nisa, 4/34).

129 Âyetteki “çağrı” ile ezan, “Allah'ın zikri” ile de cuma namazı kastedilmektedir.

130 Serahsî, *Usûl*, I, 1; 19; Zeydan, *el-Vecîz*, 234; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, 333-334; Medkâr, *Nazarıyyetü'l-ibâha*, 73.

131 Konuyla ilgili farklı rivayetler için bk. Buhârî, “Edâhî”, 16; Müslim, “Edâhî”, 5; Muvatta, “Edâhî”, 4, 6; Tirmizî, “Edâhî”, 14; İbn Mâce, “Edâhî”, 16; Dârimî, “Edâhî”, 6.

132 Bedruddin Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh./nşr. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer, (Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 2001), 21: 235.

133 Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeler için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülkadir Şeybe el-Hamd, (Suud/Riyad: Birinci Baskı, 2001), 10: 27-32.

134 Ferrâ, *el-Udde*, I, 256; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 104.

135 *el-Mevsûatü'l-fıkhîyye*, “İbâha”, 1: 130; Rufâî, *el-Emr inde'l-usûliyyîn*, 183.

136 Konuyla ilgili görüşler için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21: 236-237, 238; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10: 27-28.

137 Mikdâd, *Delâletü'sığati'n-nehy*, 93-98.

Usulcüler, ayette geçen “öğüt verin”, “yalnız bırakın” ve “(hafifçe) dövün” emirlerinden sonra gelen “... artık onların aleyhine başka bir yol aramayın” şeklindeki nehyin; tahrime mi, kerâhaya mı yoksa ibahaya mı delalet edip etmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹³⁸

Yasaktan sonra gelen emrin vücûba delalet ettiğini söyleyenler, vücuttan sonra gelen nehyin de tahrime delalet ettiğini söylemektedirler.¹³⁹ Yasaktan sonra gelen emrin ibahaya delalet ettiğini söyleyenlerden bazıları vücuttan sonra gelen nehyin tahrime delalet ettiğini, bazıları ise yasaktan sonra gelen emrin ibahaya delalet etmesine kıyas ederek vücuttan sonra gelen nehyin de ibahaya delalet ettiğini söylemektedirler.¹⁴⁰

Vücuttan sonra gelen nehyin ibahaya delalet ettiğini söyleyenlerin gerekçesi şudur: Nehyden önce emrin geçmesi, nehyin tahrimden ibahaya sarf edildiğinin bir karinesi olmaktadır. Nitekim emirden önce nehyin gelmesi de emrin vücûbdan ibahaya sarf edildiğinin/çevrildiğinin bir karinesi olmaktadır.¹⁴¹ Sonuç olarak çoğunluğa göre emirden sonra gelen nehy tahrim veya keraheye delalet etmekle birlikte bazı usulcüler bunun ibahaya delalet ettiğini ve mükellefi muhayyer bırakma anlamı taşıyacağını ileri sürmüştür.¹⁴² Çünkü bir şeyin vacip olmasından sonra onun yasaklanması kesinlik bildiren talebin kalktığını gösterir. Böylece mezkûr fiil hakkında muhayyerlik sabit olur ve hüküm mubahlığa dönüşür.¹⁴³

2.5. Neshin Mubahlığa Delalet Etmesi

Nesh sözlükte “iptal etmek, izale etmek, nakletmek, dönüştürmek/değiştirmek, ortadan kaldırmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁴ Terim olarak ise nesh “*Daha sonra gelen şer’î bir delil ile (önceki/mevcud) şer’î hükmün kaldırılması*”¹⁴⁵ olarak tanımlanmaktadır.

Nesh, *bedelli ve bedelsiz* olmak üzere iki şekilde olabilmektedir.¹⁴⁶ Bizi burada ilgilendiren daha önceden vacip veya haram kılınan bir hükmün nesh edilmesi ve yerine yeni bir hüküm getiren nassın bulunmamasıdır. Bir diğer ifade ile bedelsiz neshin ibahaya delalet etmesidir.¹⁴⁷ Neshin ibahaya delalet etmesi, vacibin veya haramın bedelsiz neshinin mubahlığa delalet etmesi şeklinde iki şekilde olmaktadır.¹⁴⁸

138 Mikdâd, *Delâletü şîgati’n-nehy*, 93-96.

139 Mikdâd, *Delâletü şîgati’n-nehy*, 94-95.

140 Mikdâd, *Delâletü şîgati’n-nehy*, 95.

141 Mikdâd, *Delâletü şîgati’n-nehy*, 95.

142 Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 193.

143 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 74; Dönmez, “Mubâh”, 30: 343.

144 İbn Manzur, “n-s-h” mad., *Lisânu’l-Arab*, 6: 4407; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 579.

145 Zeydan, *el-Veciz*, 306; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 259.

146 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 415-417. Ayrıca bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 351-353.

147 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 417. Bu konudaki tartışmalar ve farklı görüşler için bk. Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 417-420.

148 Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 75, 413-421.

1) Vacibin bedelsiz olarak neshedilmesinin ibahaya delalet etmesi:

Vacip olan bir hüküm neshedildiğinde yerine gelen hükümle ilgili üç ihtimal vardır; *Birincisi* vacip olan hüküm neshedilerek yerine gelen hükmün nasla mubah olduğunun belirtilmesidir. *İkincisi*, vacip olan hüküm neshedilerek yerine gelen hükmün nasla yasak/haram olduğunun belirtilmesidir. *Üçüncüsü* ise vacip olan hüküm neshedilerek mubah veya haram olduğu ile ilgili bir hükmün bulunmamasıdır.¹⁴⁹

Bazı usulcülere göre vacip olan hüküm neshedildikten sonra yerine gelen hükmün haram veya mubah olduğu nasla belirtilmemiş ise bu durumda vacibin neshedilmesi ibahaya delalet etmektedir. Bu görüşü savunanlara göre vücûbun neshi fiilin yapılması ve terk edilmesinde sıkıntının (harc) olmadığını gösterir. Yapılması ve terk edilmesinden dolayı sıkıntının olmadığı şer'î konum ise mubahlıktır. Buna göre vacip ile amel edilemeyeceğine göre geriye cevaz/mubahlık hükmü kalmaktadır.¹⁵⁰ Bu konuda verilen örnekler ise şu ayetlerdir:

(1) “Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şâyet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (el-Mücadele, 58/12.)

Ayette Hz. Peygamber (as) ile baş başa konuşmadan (münâcat) önce sadaka verilmesi emredilmektedir. Ancak bu hüküm, kısa bir süre sonra bir sonraki ayet ile neshedilmiştir.¹⁵¹ Neshedilen bu hükmün yerine yeni bir hükmün getirilmemesi ise ibahaya delalet etmektedir.¹⁵²

(2) “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” (el-Bakara, 2/180)

Ayette geçen vasiyetle ilgili emir, henüz mirasla ilgili hükümler açıklanmadan önce gelmiştir. Amaç ise varislerin ve akrabaların ölen kişinin geride bırakmış olduğu malındaki (miras) haklarını korumaktır. Ancak bu ayette emredilen vasiyet hükmü (cumhura göre) daha sonra gelen Nisâ sûresindeki miras ayetlerinin¹⁵³ işareti ve “vârise vasiyet yoktur”¹⁵⁴ hadisi ile neshedilmiştir.¹⁵⁵ Vasiyetin

149 Ensâri, *Fevâtilhu'r-rahamât*, 1: 83.

150 Râzi, *el-Mahsûl*, 2: 203, 206-207; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 235; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 75.

151 Elmalılı, *Hak Dini*, 7: 4797-4799.

152 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 421.

153 Miras ayetleri için bk. el-Nisa, 4/10, 11, 176.

154 Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Nesâî, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6. Buhârî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, “Vesâyâ”, 6.)

155 Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 613-614. Akrabaya vasiyetin neshedilmesi ile ilgili görüşler için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 613-620.

vacip olduğunu bildiren hükmün bedelsiz olarak neshedilmesi ise bazı usulcülere göre vasiyetin serbest bırakıldığına (mubah), bazılarına göre müstehap olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁶

2) Haramın bedelsiz olarak neshedilmesinin ibahaya delalet etmesi:

Neshedilen yasağın yerine vasfı belirli herhangi bir hüküm getirilmemiş ise bu durum yasaklamadan sonra gelen neshin mubahlık ifade ettiğini göstermektedir.¹⁵⁷ Usulcüler bu konuyla ilgili yukarıda geçen Ramazan ayı gecesinde uykudan sonra da olsa imsak vaktine kadar cimanın ve yeme-içmenin yasaklanmasının kaldırılması¹⁵⁸ ile üç günden fazla kurban etlerinin biriktirilmesinin yasaklanmasının kaldırılması¹⁵⁹ örnek olarak vermektedirler.¹⁶⁰ Buna göre önceden Ramazan ayında geceleri imsak vaktine kadar yasak olan yeme-içme ve cima ile kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmesinin yasaklanması, bu yasakların kaldırılması ile mubahlığa dönüşmüştür.¹⁶¹

2.6. Haram Kılınan Şeylerden Yapılan İstisnaların Mubahlığa Delalet Etmesi

Haram kılınan şeylerden yapılan istisna iki şekilde olabilmektedir. Birincisi sarih/açık olarak haram kılmadan yapılan istisnanın mubahlığa delalet etmesidir. İkincisi ise zımnî/üstü kapalı olarak haram kılınan şeylerden yapılan istisnanın mubahlığa delalet etmesidir.¹⁶²

1) Sarahaten haram kılmadan yapılan istisnanın mubahlığa delalet etmesi;

Aşağıdaki ayette haram kılınan şeylerin tek tek sayıldığı belirtilerek şöyle denilmektedir:

“Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıklamışken, üzerine Allah'ın adının anıldığı hayvanları yememenizin sebebi nedir.” (el-En'am, 6/119)¹⁶³

Haram kılınan şeyler ise şu ayette belirtilmiştir:

“Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hay-

156 Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 75; Dönmez, “Mubâh”, 30: 343.

157 Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 420-421.

158 el-Bakara, 2/187.

159 Konuyla ilgili farklı rivayetler için bk. Buhâri, “Edâhi”, 16; Müslim, “Edâhi”, 5; Muvatta, “Edâhi”, 4, 6; Tirmizî, “Edâhi”, 14; İbn Mâce, “Edâhi”, 16; Dârimî, “Edâhi”, 6.

160 Bk. Buhâri, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 351.

161 Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 420.

162 Medkür, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 77; Dönmez, “Mubâh”, 30: 343.

163 Yenmesi haram kılınan şeyler için bakınız: el-Bakara, 2/173; el-Mâide, 5/3; el-En'am, 7/145; en-Nahl, 16/114-115.

vanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı.” (el-Mâide, 5/3)

Yukarıdaki ayette *sarih olarak* sayılanların dışında kalan şeylerin mubah kılındığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁴

2) Zımnen haram kılmadan yapılan istisnanın mubahlığa delalet etmesi;

Hz. Peygamber (as) buyurmuşlardır:

“Üç şey dışında Müslüman kişinin kanı helal olmaz: Bunlar: zina eden evli, nefse karşı nefis, dinini terk edip İslam toplumundan ayrılan kimsedir.”¹⁶⁵

İslam’da haklı bir sebep olmaksızın bir başkasının hayatına kastetmek haramdır.¹⁶⁶ Yukarıdaki rivayette de zımnen/dolaylı olarak haksız ve sebepsiz yere bir kişinin canına kastetmenin haram olduğu belirtilmiştir. Ancak üç durumda bunun istisnasının olduğu, yani üç sebepten dolayı kişinin canına kastetmenin mubah olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁷

SONUÇ

İslam hüküm teorisinde beş temel teklifi hükümden biri olan mubah, mükellefin yapma ve terk etme arasında muhayyer bırakıldığı en geniş hukuki serbest alanları oluşturmaktadır. İslam hüküm teorisinde nasların mubahlığa delalet etmesi ise “doğrudan” ve “dolaylı (karine ile)” olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Nasların doğrudan mubahlığa delalet etmesi; (1) nassın sarahaten mubahlığa delalet etmesi, (2) nassın günah ve sıkıntıyı nefyederek mubahlığa delalet etmesi, (3) nassın teshir (musahar kılma) ve imtinân (iyilikte bulunma) yoluyla mubahlığa delalet etmesi, (4) nastaki muhayyerlik bildiren bazı harflerin mubahlığa delalet etmesi, (5) haramlığı nefyeden ifadelerin mubahlığa delalet etmesi ve (6) bazı ruhsat sebeplerinin mubahlığı bildirmesi olmak üzere altı farklı şekilde olabilmektedir. Usulcüler arasında nasların doğrudan mubahlığa delalet etmesi ile ilgili önemli bir görüş ayrılığı yoktur.

Nasların dolaylı olarak (karine ile) mubahlığa delalet ettiği yollar ise şunlardır; (1) emrin karine ile mubahlığa delalet etmesi, (2) helallik bildiren ifadelerin mubahlığa delalet etmesi, (3) yasaktan sonra gelen emrin ibâhaya delalet etmesi, (4) vücuttan sonra gelen nehyin mubahlığa delalet etmesi, (5) neshin mubahlığa delalet etmesi ve (6) haram kılınan şeylerden yapılan istisnaların mubahlığa delalet etmesi olmak üzere yine altı farklı şekilde olabilmektedir.

Usulcüler nasların dolaylı olarak mubahlığa delalet ettiği yollar üzerinde ih-

164 Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1564-1566; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 77.

165 Buhârî, “Diyet”, 6; Müslim, “Kasâme”, 25; Tirmîzî, “Hudûd”, 15.

166 el-İsra, 17/33.

167 Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 77-78.

tilaf etmişlerdir. Üzerinde ihtilaf edilen konuların başında ise; “emrin karine ile mubahlığa delalet etmesi”, “yasak ve haram kılmadan sonra gelen emrin ibâhaya delalet etmesi”, “vücuttan sonra gelen nehyin mubahlığa delalet etmesi”, “neshinin mubahlığa delalet etmesi” gibi konular gelmektedir.

İslam hüküm teorisinde nasların mubahlığa delalet etme yollarının bilinmesinin önemli bir fikhî semeresinin olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte şer’î hükümler içerisinde en geniş alanı oluşturan mubahlığa delalet eden yolların bilinmesinin naslardan hüküm çıkarma yöntemleri açısından önem arz ettiği söylenebilir. Bu durum özellikle “emrin karine ile mubahlığa delalet etmesi”, “yasak ve haram kılmadan sonra gelen emrin ibâhaya delalet etmesi”, “vücuttan sonra gelen nehyin mubahlığa delalet etmesi”, “neshin mubahlığa delalet etmesi” gibi konular açısından önem arz etmektedir.

Nasların mubahlığa delalet etme yollarını yukarıda sayılan maddelerle sınırlamak doğru değildir. Nihayetinde nasların mubahlığa delalet etme yolları bir icthad işidir. Dolayısıyla İslam hüküm teorisinde nasların mubahlığa delalet etme yollarının pek çok yolu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İslam hüküm teorisinde mubahlığa delalet etme yolları esas itibarıyla “nass yoluyla mubahlığı bilme yolları” ve “nass dışında mubahlığı bilme yolları” olmak üzere iki başlıkta ele alınmaktadır. Yukarıda sayılan konular nasların doğrudan veya dolaylı olarak mubahlığa delalet etme yollarıdır. Nass dışı yollarla da mubahlığın sabit olabileceği durumlar söz konusu olabilmektedir.

Diğer taraftan nasların/lafızların hükme delaletinin tespiti bir icthad işidir ve fıkıh usulünde bu konu “beyan icthadı” olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla nasların mubahlığa delalet yollarının bilinmesi, icthad ehliyetine sahip olan veya naslardan hüküm çıkarma usul ve yöntemini bilen kişilerin yapabileceği bir uzmalık işidir. Buna göre icthad ehliyetine sahip olmayan veya naslardan hüküm çıkarma usul ve yöntemini bilmeyen kişilerin naslardan hüküm çıkarması şer’an sıkıntılı bir konudur.

Sonuç olarak İslam hüküm teorisinde mubahlık; “şer’î ibaha” ve “asli ibaha” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Naslarla prensip olarak “şer’î ibaha” kapsamına giren hükümler sabit olmaktadır. Asli ibaha kapsamına giren hükümlerde ise esas olan emredici ve/veya yasaklayıcı bir nassın bulunmamasıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1982.
- Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî. *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyîdi’l-mubâh*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Maârif, 2011.

- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 1-4. tlk. Abdurrazzak Afifi. Riyad: Dâru's-Samî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayıncılık, 2017.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 1-13. thk. Abdülkadir Şeybe el-Hamd. Suud/Riyad: Birinci Baskı, 2001.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- Attâfi, Âdil. *el-Emru inde'l-usûliyyîn beyne's-sığati ve'l-ma'nâ*. Yüksek Lisans Tezi. Câmîatiü Muhammed Haydar (Külliyetü'l-âdâb ve'l-lügât), Baskara 2012/2013.
- Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 1-25. tsh./nşr. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer. Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. 1-2. thk. Muhammed Hamidullah. Dımeşk: 1964.
- Beyânünî Muhammed Ebül-Feth. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 466-468. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Beyânünî, Muhammed Ebül-Feth. *el-Hükmü't-teklîfi fî ş-şer'ati'l-İslamiyye*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1988.
- Bezvâvî, Nâsiruddîn Ebü Saîd Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Dımeşk/ Beyrut: Müessesetü'r-risale, ty.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 416-420. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr alâ Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 1-4. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1991.
- Ca'ferî, Mustafa. *el-Emru ve'n-nehyyü inde'l-usûliyyîn*. Hartum: Câmîatiü Hartûm, Külliyyetü'l-kânûn, 2009.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. 1-2. thk. Abdulazim Muhammed ed-Dîb. Katar: 1399 h.
- Çalış, Halit. "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 141-144. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 579-581. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Debûsî, Ebi Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Demirci, Kürşat. "Helâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 173-174. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Dilek, Uğur Bekir. "Teklifi hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 211-242.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri: Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Dönmez, İ. Kâfi. "Mubah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 341-345. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Dönmez, İ. Kâfi. "Ruhsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 207-210. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- Durmuş, Zülfikar. “Kur’an-ı Kerim’de *İbâha* İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2. (Güz 2010): 1-21.
- Ebû Ceyb, Sa’dî. *Mevsûatü’l-icma’ fi’l-fikhi’l-İslamî*. 1-2. Dimeşk: Dâru’l-fikr, 1984.
- Ebû Zehra, M uhammed. *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*. Kâhire: Dâru’l-fikri’i-Arabî, 1957.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü’l-fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ty.
- Edib Salih, Muhammed. *Tefsîrû’n-nusûs fi’l-fikhi’l-İslamî*. 1-2. Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1993.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. 1-10. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- el-Mevsûatü’l-fikhiyye*. “Helal”. Kuveyt: Vizâratü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslamiyye. 18: 74-77. Kuveyt: 1990.
- el-Mevsûatü’l-fikhiyye*. “İbâha”. Kuveyt: Vizâratü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslamiyye. 1: 128-132. Kuveyt: 1983.
- Ensârî, Ebû Ayyâş Muhammed Abdül’alî b. Nizamüddin Bahrululûm el-Leknevî. *Fevâti-hu’r-rahamât bi şerhi Müsellemi’s-sübût*, 1-2. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2002.
- Ferrâ, Ebu Ya’la. *el-Udde fi usûli’l-fikh*. 1-5. thk. Ahmed b. Ali Seyü’l-Mübârakî. Riyad: 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*. 1-4. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: ty.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlmü usûli’l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1984.
- Hamevî, Üsâme. “et-Tahyîr inde’l-usûliyyin ve eseruhû fi’l-hükmi’-teklîfî (dirâse usûliyye mukârane)”. *Mecelletü Camiatü Dimeşk li’l-ulûmi’l-iktisâdiyye ve’l-kânûniyye*. 25/1 (2009): 725-732.
- Hudârî (Bek/Bey), Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî. *Usûlü’l-fikh*. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübra, 1969.
- Husarî, Ahmed. *Nazariyyetü’l-hükm ve mesâdirü’t-teşri fi usûli’l-fikhi’l-İslamî*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin (İzz) Ebu Muhammed es-Sülemî. *el-İmâm fi beyâni edilleti’l-ahkâm*. Beyrut: Daru’l-beşâiri’l-İslamiyye, 1987.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 1-30. Tunus: Dâru’-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)(Makâsîdü’ş-şerîati’l-İslamiyye)*. Trc. Vecdi Akyüz-Mehmed Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. 1-8. thk. Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ty.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fi usuli’l-fikh alâ mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel (Ve maahâ şeruhâ Nüzhetü’l-hâtiri’l-âtur li Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa Bedrân ed-Dimeşki*. 1-2. Riyâd: Mektebetü’meârif, 1984.
- İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemalüddin. *Lisânü’l-Arab*. 1-4. Kahire: Dâru’l-meârif, 1984.
- İbnü’l-Hâcib, Cemaletdin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebi Bekr. *Muhtasarü Münteheş-sû’l/vusûl ve’l-emel fi ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel*. thk. Nezir Hammadu. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fi usûli’-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1351 h.

- İltaş, Davut. "Hüküm Teorisi", *İslam Hukukuna Giriş*. 100-126. Ed. Apaydın, H. Yunus. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekelimin yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. Hasanç. *Nihâyetü's-sû'l fi şerhi Minhaci'l-usûl (ve mahü Süllemü'l-vusûl şerhu Nihâyetü's-sû'l liş-Şeyh Muhammed Buhayt el-Mutî?)*. 1.4. Alemü'l-kütüb ty.
- Karâfi, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâci, (ö. 684/1285). *el-Furûk fi Envâri'l-burûk fi envâri'l-furuk*. Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998 (I-IV).
- Karâfi, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâci, 4/1285). *Şerhu tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûli fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. "Helal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 17: 176-177. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. 1-24. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Medkûr, M. Sellâm. *Mebâhisü'l-hüküm inde'l-usûliyyin*. Kahire: Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, 1959.
- Medkûr, M. Sellâm. *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyin ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Mikdâd, Ziyad İbrahim Hüseyin, *Delâletü sığati'n-nehyi ale'l-ahkâmiş-şer'iyye*. Yüksek Lisans Tezi. Câmiatü'n-necâhi'l-vatâniyye. Külliyyetü's-şeria, 1993.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Dersaâdet, 1321.
- Öğüt, Salim. "Emir (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 119-121. Ankara: TDV Yayınları, 1995
- Özel, Ahmet. "Tahyîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 442. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. 1-15. thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Rufâî, Râfi' b. Taha. *el-Emr inde'l-usûliyyin*. Dimeşk/Beyrut: Daru Mehabbe/Daru Âye, 2006.
- Sem'âni, Ebu'l-Muzaffar Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbâr eş-Şâfiî. *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hakemî. Riyâd: Mektebetü't-tevbe, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü'l-s-Serahsî*. thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Ktübî'l-ilmiyye, 1993.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. Yay. Haz: Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriâ*. 1-4. nşr./tlk. Abdullah Dıraz, -Dâru'l-marife, Beyrut, 1975.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Muşâb Muhammed Saîd el-Bedrî. Beyrüt: 1992.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*. thk. Muhyiddin Dîb Mestûr. Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib/Daru İbn Kesîr, 1995.

- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*. 1-2. Birinci Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Wensinck, A. J. *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-hadîs*. "h-l-l" md. 1-8. Ofset baskı 1986.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkar. Kuveyt: Vizâr-tü'l-evkâfi'-şuûniyye, 1992.
- Zeydan, Abdülkerim. "İslam Hukukunda Zaruret Hali". Trc. Hayreddin Karaman. *İslamın İşığında Günün Meseleleri* içinde. İstanbul: Nesil Yayınları, 1988. I, 217-276.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Zühaylî, Vehbe. *Usulü'l-fikhi'l-İslamî*. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1986.



İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri
The Place of Fiqh from the Perspective of Islamic Economic Thought Development

Mehmet Salih Kumaş

Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Uludağ University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Bursa, Turkey
msalikhkumas@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7055-9799>

Gülizar Artuç

Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Şırnak, Turkey
glzrm16@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0666-6618>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 109-133

Atıf / Cite as: Kumaş, Mehmet Salih – Artuç, Gülizar. “İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri [The Place of Fiqh from the Perspective of Islamic Economic Thought Development]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 109-133.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539814>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Müstakil bir bilim dalı olarak tarihi çok eski olmasa da İslâm iktisadının düşünce köklerini İslâm'ın doğduğu zamanlara kadar götürmek mümkündür. Hayatı tüm yönleriyle kuşatan İslâmiyet, ticarî faaliyetlerin yoğun olduğu bir coğrafyada yaşayan ilk muhataplarına iktisadî içerikli çok sayıda ilke ve kural belirlemiştir. Klasik İslâmî ilimler geleneğinde iktisadî konulara tahsis edilmiş özel bir ilim dalı bulunmamasına rağmen başta fıkıh olmak üzere bazı İslâmî ilimlerin bünyesinde bu konuların ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda nassların doğru anlaşılmasını ve yeni durumlara uygulanmasını amaçlayan fıkıh ilmi, iktisadî anlayışın gelişmesine büyük katkı sunmuştur. On dört asırlık zengin fıkıh birikiminin yakından incelenmesi, birçok bilim alanı gibi İslâm iktisat düşüncesine dair sağlam bilgilere ulaşılmasına da vesile olacaktır. Klasik fıkıh eserlerinde iktisadî düşüncenin yerinin tespiti bu bakımdan da önem arz etmektedir. Bu makalede İslâm iktisat düşüncesinin mahiyeti, kaynakları, özellikleri, hedefleri ve tarihî birikimi fıkıh ilmi açısından ele alınacak ve sonuç olarak fıkıh ilminin İslâm iktisat düşüncesinin gelişim sürecinde üstlendiği role dikkat çekilecektir. Ayrıca İslâm iktisat düşüncesine öncülük etmiş ilim adamlarının sınıflandırılmasından hareketle İslam iktisat düşüncesinin 20. yüzyılda ortaya çıkışında fukahanın rolü üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslâm İktisatı, İslâm İktisat Düşüncesi, İslâm Borçlar Hukuku, Faiz Yasağı, Sosyal Refah, Sosyal Adalet.

Abstract

Although its history as a separate branch of science cannot be very old, it is possible to take the roots of Islamic economics until the time of the birth of Islam. İslâm, encompassing all aspects of life, has set principles and rules in economic content to its first interlocutors who live in an area where commercial activities. In the tradition of classical Islamic sciences, although there is no special branch dedicated to economic subjects, it is seen that some of the Islamic sciences, including fiqh, deal with these issues. In this context, fiqh, which aims to the understanding of Nass, how to apply it correctly and to apply it to new situations, has made a great contribution to the development of economic understanding. A close examination of the fiqh accumulation of fourteen centuries of rich will be instrumental in achieving sound information on Islamic economics as well as many other fields of science. The determination of the place of economic thought in classical fiqh works is also important in this regard. In this article, nature, sources, characteristics, aims and historical accumulation of Islamic economy will be covered in the context of fiqh science and the role of fiqh in the development process of Islamic economy will be discussed. In addition, based on the classification of scholars who pioneered the thought of Islamic economics, the role of fukahana in the emergence of Islamic economics in the 20th century will be emphasized.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economics, Islamic Economics Thought, Islamic Law of Obligations, Interest Prohibition, Social Welfare, Social Justice.

GİRİŞ

İslâm iktisat düşüncesi; dünya görüşü, değerler sistemi, hukukî alt yapı ve metot bakımından ana akım iktisat anlayışından büyük farklılıklar gösterse de diğer kültür ve medeniyetlerden tamamen bağımsız geliştiği anlamına gelmemektedir. Hatta ekonomi bilimi alanında elimizde bulunan birikimin tüm insanlığın ortak değeri olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır.¹ Batılı modern bilim anlayışının birçok konuda olduğu gibi ekonomi biliminin gelişimi bağlamında batı dışı süreçlere hak ettiği değeri vermediği görülmektedir. Batı’da iktisadî düşünce tarihi üzerine yazılan kitapların kâhir ekseriyetinin Schumpeter’in (ö. 1950), St.ThomasAquinas’tan (ö. 1274) önceki 500 senelik dönemi ifade etmek için kullandığı “büyük boşluk” yaklaşımını benimsedikleri bilinmektedir.² İslâm’ın entelektüel birikimini görmezden gelen bu anlayışın tam aksine “büyük boşluk” diye tarif edilen dönem, iktisadî düşüncüyü de bünyesinde barındıran İslâm düşünce tarihinin en parlak dönemine tekabül etmektedir.³

Günümüzdeki kadar ayrı bir önem atfedilmemiş olsa da Müslümanların ürettiği iktisat düşüncesinin kökleri İslâm’ın ilk asırlarına kadar götürülmektedir. Daha çok hukukçu yönü ağır basan ilim adamları marifetiyle başlayan İslâm iktisat anlayışının inşa süreci, ekonominin batıda bir bilim dalı olarak gelişip meyve-

1 İslam iktisadî alanında başarılı çalışmalarıyla tanınan Abdul Azim Islahi, *Müslümanların İktisadî Düşünce ve Analize Katkıları* adlı eserinde bu konuya özel bir bölüm ayırmıştır. “İslami İktisat Düşüncesi ile Ana Akım İktisat Arasındaki İlişkiler” başlıklı bölüm bu konuda oldukça tatminkar bilgiler içermektedir. Geniş bilgi için bk. Abdul Azim Islahi, *Müslümanların İktisadî Düşünce ve Analize Katkıları*, trc. F. Furkan Akosman- Mustafa Özer (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 129-152.

2 Bir çok bölümü Shaikh M. Ghazanfar tarafından kaleme alınan, M. Sabri Akgönül’ün editörlüğünde Türkçe’ye kazandırılan *Orta Çağ İslam İktisat Düşüncesi: Batı İktisadındaki ‘Büyük Kayıp Halka’nın Telifisi* isimli eser, “büyük boşluk” diye ifade edilen dönemde Müslümanların ortaya koyduğu düşünce ve eserler hakkında oldukça geniş ve tatminkar bilgiler içermektedir. Geniş bilgi için bk. Shaikh M. Ghazanfar, *Ortaçağ İslam İktisat Düşüncesi: Batı İktisadındaki ‘Büyük Kayıp Halka’nın Telifisi*, trc. M. Sabri Akgönül (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

3 Sabri Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin İslami Kaynakları: Başlangıcından Osmanlı’ya”, *Divân İlmî Araştırmalar* 1/6 (1999): 10.

lerini vermesiyle birlikte İslâm coğrafyasında da önem kazanmış ve günümüzde artık bağımsız bir ilim dalı haline gelmiştir.⁴

1. BİLİMSEL DEĞERİ BAKIMINDAN İSLÂM İKTİSADININ FIKIH İLMİYLE İLİŞKİSİ

Klasik İslâmî ilimler tasnifine; kavram, mesele ve metodoloji açısından bakılacak olursa, modern anlamda bir ekonomi biliminin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Modern bir çok bilim için de geçerli olan bu durum, temelde Müslümanların medeniyet tasavvuru ve ilim geleneğinden kaynaklanmaktadır. Kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi ilimlerin, dinî nasların doğru anlaşılması ve pratik hayatla uzlaştırılması amacıyla çok erken dönemlerden itibaren gelişme gösterdikleri bilinmektedir. İster kapitalist, isterse sosyalist söylem açısından bakılacak olsun, Batı'da ekonomik meseleler, teorik (teolojik) ve pratik (sosyal-siyasal) açıdan ciddi bir sorun olarak görülmüşken, Müslümanlar için durum böyle değildir.⁵ Ekonominin Batı'da daha erken dönemlerden itibaren bir bilim olarak ortaya çıkmasında bu problematik durumun etkili olduğu kabul edilmektedir.⁶ Müslümanlar tarihî süreçte iktisadî konulara müstakil bir bilim dalı olmayı hak edecek kadar önem atfetmemiş, başta fıkıh olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin bünyesinde ele almaya devam etmişlerdir.

Bilindiği üzere fıkıh ilmi, Batılı düşüncedeki “sosyal bilimlere” denk gelecek şekilde, çok sayıda modern bilim dalını kapsayacak mahiyette gelişmiştir.⁷ On dört asırlık zengin fıkıh birikiminin yakından incelenmesi halinde birçok bilim alanı gibi İslâm iktisat düşüncesine dair sağlam bilgilere ulaşılması da mümkün olacaktır. Müslümanların iktisat alanında ürettikleri düşünce ve kurumların tüm boyutlarıyla günyüzüne çıkarılabilmesi için özellikle fikhî birikimin iktisatçı gözüyle değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun kolay bir iş olmadığını öncelikle belirtmek gerekir. Sabri Orman'ın da ifade ettiği üzere tarihte iktisadî konuları ele alan Müslüman ilim adamları, öncelikli olarak iktisadî değişkenlere odaklanma-

4 Sabri Orman, *İslâmî İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 60-64; Ahmet Tabakoğlu, “Bir İlim Olarak İslam İktisadi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 11-34.

5 M. AkramKhan, *İslam İktisadının Temel Meseleleri*, trc. Sercan Karadoğan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 60-64; Cem Doğru, “Toplumunda Kapitalist-Girişimci Sınıfın ve İnsan Tipinin Oluşumunu Engelleyen Faktörler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1(2008): 77-88.

6 Bilindiği gibi Katolik inancın egemen olduğu Ortaçağ Avrupa'sında zenginlik kütülenmiş, faiz yasaklanmış ve endüjans sistemi ile servet birikiminin oluşması büyük ölçüde engellenmiştir. Bu anlayış Rönesans-Reform hareketleri ve Protestan kilisesinin getirdiği ahlak anlayışı ile zayıflama ve Katolik iktisat ahlakına karşı başkaldırıya dönüşmüştür. Calvin'in öğretileri etrafında şekillenen bu protest anlayış, başta burjuvazi olmak üzere toplumda geniş bir taraftar bulmuştur. Protestanlıkla birlikte gelişen yeni ahlak sistemi Weber'in de ifade ettiği üzere kapitalizme ruh vermiş, para kazanmak artık tanrının isteği olarak görmeye başlanmıştır. Bu anlayış sömürgecilik yoluyla da olsa daha çok kazanmak ve servet biriktirmeyi dinî bir öğreti haline getirmiştir. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, trc. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 148-151.

7 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 9. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 24-25; Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 16.

yıp iktisadî meselelere disiplinler arası bir mesele olarak bakmışlardır.⁸ Bundan dolayı klasik kaynakların iktisat ilmi açısından tahlili, İslâmî ilimlere vukufiyeti gerekli kıldığı kadar iktisatçı formasyonunu da gerektirmektedir. Çünkü interdisipliner çalışmalarla ortaya konulan fikirlerin hangi alan için ne kadar değer ifade ettiğini tespit edebilmek uzmanlık gerektirmektedir.

Bu bağlamda akıllara şu temel soru gelebilir: İktisadın, tüm pratik hayatı düzenleyen fıkıh ilminden ayrı bir disiplin olabilmesi ne kadar mümkündür? Aynı soruyu şöyle de sormak mümkündür: İslâm iktisadını müstakil bir bilim dalı kılan yöntem ve özellikleri nelerdir? Ayrı bir çalışma konusu olmayı hak edecek kadar çok boyutlu olan bu sorunun cevabı üzerinde kısaca durulması, bu makale için teorik bir zemin oluşturması açısından önem arz etmektedir.⁹

Tanımı, kapsamı, kaynakları, metodolojisi ve hedefleri hususunda bir takım ihtilaflar olsa da İslâm iktisadı, iktisadî konuları mikro-makro düzeyde tutarlı bir şekilde ele alarak, refahın adaletli dağılımı noktasında bencil-diğerkam tüm toplum/insan tiplerini içine alacak şekilde tatminkar bir teori geliştirerek bir bilim dalı olmayı hak etmektedir. İslâm iktisadı, normatif temeli ve ele aldığı konular itibarıyla fıkıh ilmiyle iç içe geçmiş olsa da¹⁰ genel iktisadî kurallar çıkarmak ve meseleleri iktisadî ilişkiler/değişkenler bakımından incelemekle fıkıh ilminden ayrılmaktadır.¹¹ Şöyle ki İslâm iktisadı, ele aldığı meseleleri; çoğunlukla akitler nazariyesinden hareketle tahlil eden fıkıh ilminden farklı olarak mikro-makro ölçekte değerlendirmekte ve sosyal adalet, sosyal refah gibi daha büyük bir hedefle ilişkilendirmektedir. Mesela Osmanlılardaki para vakıfları ile ilgili tartışmaların, fikhî nazariye ile iktisadî bakış açısının farklılığından kaynaklandığını söylemek mümkündür.¹² Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve İbn Kemal gibi toplumsal hayatı tüm boyutları ile değerlendirmek durumunda olan isimlerin öncülüğünü yaptığı bir grup, para vakıflarının meşruiyetini savunurken, Çivizâde ve Birgivi gibi daha çok hukuk teorisyeni durumundaki isimlerin öncülüğünü yaptığı diğer bir grup ise hukuk doktrini nazariyesinden hareketle gayrimeşruluğunu savunmuşlardır.¹³

8 Sabri Orman, *İktisat, Tarih Ve Toplum*, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 247-248.

9 Fatih Turay'ın 1. Uluslararası İslâm İktisadı ve Finansı Kongresi'nde sunduğu "İslâm İktisadı ve Finansının Sosyal Bilimler ve Fıkıhla İlişkisi" başlıklı tebliği bu konuda güzel bir çalışma olarak referans olmayı hak etmektedir. Bk. Fatih Turay, "İslâm İktisadı ve Finansının Sosyal Bilimler Ve Fıkıhla İlişkisi", *1. Uluslararası İslâm İktisadı ve Finansı Kongresi Bildiri Kitabı (27-28 Eylül 2018)*, ed. Abdulkadir Atar (Karabük: 2018), 137-157. Ayrıca tebliğin üretildiği doktora tezi için bk. Fatih Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku* (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018).

10 İslâm iktisadının; iktisadî olgu, problem ve faaliyetleri İslâmî ilke ve kurallar çerçevesinde incelemesi, finansal konularda İslâm borçlar hukukuna bağlı kalması da yadırganacak bir durum olmamalıdır. Bk. Orman, *İslâmî İktisat*, 60-64; Tabakoğlu, "Bir İlim Olarak İslâm İktisadı", 16, 11-34; Ali Ahmed es-Sâlûs, *el-İktisâdu'l-İslâmî ve'l-kadâya'l-fikhiyyetu'l-muâsıra* (Doha: Dâru's-sekâfe, 1998), 24-27.

11 M. Ekrem Khan, *İslâm İktisadına Giriş*, trc. Gökhan Umut (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 54.

12 Bu vakıfların Osmanlı'ya faydası çok olmuştur. Her şeyden önce, nakit birikim sağlamış, aşırı faizi engelleyici bir fonksiyon icra etmişlerdir.

13 Bk. Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartis-

Fıkıh doktrini merkezli bakış açısı ile iktisatçı bakış açısı arasındaki yaklaşım farkı güncel veya tarihi birçok meselede kendini göstermektedir. Meseleleri salt fıkıhçı nazarından değerlendirenlerin geçerli/meşru kabul ettikleri bir uygulama, iktisat formasyonu ile bakıldığında zararlı/gayrimeşru görülebilmektedir. Bazen de iktisatçı perspektifinde faydalı/karlı görülen bir uygulama fıkıhçı nazarında geçersiz/gayri meşru olabilmektedir. Hala güncelliğini koruyan zekat, faiz, sigorta, para vakıfları, muamele-i şer'iyye, forex, sigortacılık etrafındaki tartışmalarda görülen farklı yaklaşımların arkasında da bu perspektif farklılığının etkili olduğu kanaatindeyiz.¹⁴

2. METODOLOJİK BAKIMDAN İSLÂM İKTİSADININ FIKIH İLMİYLE İLİŞKİSİ

İslâm iktisat düşüncesinin beslendiği kaynakların neler olduğu konusu, üzerinde çalışılmaya değer bir alan olarak hala güncelliğini korumaktadır. Bu çerçevede yapılan bazı çalışmalarda, İslâm iktisadının, daha ziyade fıkıh ve tasavvuf alanından beslendiği dile getirilmektedir.¹⁵ İslâm iktisadı üzerine çalışan bir çok yazarın ayrı bir değer atfettiği tasavvuf düşüncesi; iktisat psikolojisi, iktisat ahlâkı ve iktisat felsefesine dair büyük bir potansiyel taşısaya da, İslâm iktisadının omuriliğini fikhî paradigmanın oluşturduğu söylenebilir. Hatta doğrudan tasavvufla ilişkilendirilen fütüvvet, hisbe, âhilik gibi kurumlar teorik arkaplanlarını tasavvufta borçlu olsalar da bunların kurumsallaşma ve uygulama aşamalarında fikhî bir hüviyete büründükleri görülmektedir. Zira ilk asırlardan itibaren Müslüman toplumların hukuk ihtiyacını karşılayan fikhî nazariye, hayatı bütüncül olarak değerlendiren hukukî kuralların yanı sıra yer yer iktisadî ve finansal ilke ve kurallar da belirlemiştir. Hatta bazı çalışmalarda İslâm iktisadının kaynakları sadedinde sayılan Kur'an, Sünnet, icma, kıyas, istislah, istihsân, örf, sedd-i zerâi', önceki şeriatler ve istishâb aslında fıkıh ilminin hüküm kaynakları/metodlarını ifade etmektedir.¹⁶ Kısaca fikhî deliller şeklinde ifade edilebilecek bu bilgi (hüküm) kaynakları/metodları, fıkıhın İslâm iktisadı ile olan organik bağını açık şekilde göstermektedir. Öte yandan İslâm iktisat düşüncesinin, bilgi yolları olarak tasavvufun (keşif-ilham) değil, fıkıhın bilgi yollarının benimsemiş olması da dikkat çekici bir noktadır.

malar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 2/44 (Erzurum, 2015): 303-337.

14 Konuyla ilgili bk. M. Salih Kumaş, "Güncel İktisadi Fıkıh Meselelerini Değerlendirmede Farklı Yaklaşımlar: Forex İşlemleri Örneği" adlı tebliğin müzakeresi, *Günümüz İktisadi Meseleleri ve Fıkıh Sempozyumu Kitabı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018), 101-107; a.mlf., "Parçacı ve Bütünsel Bakış Zaviyesinden Günümüz Faiz Tartışmaları (Genel Müzakere)", *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz Çalıştayı Kitabı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 447-450.

15 Bk. Monzer Khaf, "İslâm Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine", *İslâm Ekonomisi*, trc. Elyesa Koçtak, ed. Sercan Karadoğan (İstanbul: İslâm Ekonomisi Enstitüsü, 2014), 25-46; M. Ekrem Khan, *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, trc. Ömer Dinçer (İstanbul: Kayihan Yayınları, ts.); Abdulazem Abozaid, "Fıkıhın İslâmî Finanstaki Rolü", *İslâm İktisadını Yeniden Düşünmek*, ed. Taha Eğri v.dğr. (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 221-241; Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013).

16 Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 54; Khan, *İslâm İktisadının Meseleleri*, 60.

İslâm iktisat düşüncesine yaptığı uluslararası katkılarla tanınan M. Ömer (Umar) Chapra¹⁷ İslâm iktisadının üç temel ilke etrafında şekillendiğini ifade etmektedir: *tevhid*, *hilafet* ve *adalet*.¹⁸ *Tevhid*, daha çok kelimine ait bir kavram olsa da mutlak anlamda hüküm koyucunun (şâri') Allah olduğu prensibini de ifade etmesi hasebiyle aynı zamanda fikhî bir kavram/ilkedir. *Tevhid* ilkesi İslâm iktisat düşüncesinin tüm boyutlarına nüfuz etmiş, ekonomik kaynaklardan üretime, tüketimden paylaşımına kadar tüm konularda belirleyici bir rol üstlenmiştir. *Hilâfet* ise temelde fikhî bir kavramdır ve insanın özgürlüğünü ve dünya hayatını düzenleyecek yetenekle donatılmış olmasını ifade etmektedir. *Hilâfet*, aynı zamanda bu özgürlüğün Allah'ın belirlediği sınırlar dahilinde kalması gerektiğini de göstermektedir. *Adalet* ilkesi ise *tevhid* ve *hilafet* ilkelerinin dünya hayatındaki bileşeni durumundadır. Buna göre adaleti sağlamayan hiçbir hüküm ve uygulama, İslam iktisat düşüncesinde meşru bir zemin bulamaz.

Chapra'nın İslam iktisadını dayandırdığı bu üç temel ilkenin, fıkıhın hüküm çıkarma yöntemleri (fıkıh usûlü) ile ete kemiğe büründüğü görülmektedir. Fıkıh usûlü, bilindiği gibi kitap ve sünnetteki hükümlerin doğru/sahih şekilde anlaşılmasını, orada yer almayan konularda ise belli metodlarla (ictihad) yeni hükümler çıkarmayı amaçlayan bir ilimdir. İşte Müslüman düşünürlerin iktisadi konularla ilgili nasları anlama ve yorumlama sadedinde ortaya koydukları fikirler, İslâm iktisadının en önemli kaynaklarının oluşmasına imkan vermiştir.¹⁹ Sabri Orman'ın konuyla ilgili şu tespitleri zikredilmeye değerdir:

“Zira ictihad genellikle gerçek hayatta karşılaşılan sorunların meydan okuması karşısında harekete geçen bir süreci ve bu meydan okumaya tatmin edici bir cevabın bulunması için ilgili metinlerin analizi ile yetinilmeyip, bahsi geçen hukukî sorunların kaynağı olan gerçek hayat bağlamının analizine de ihtiyaç hissediliyordu. Yani, problem iktisadî nitelikte olunca, zihni çaba, pratikte iktisadî bir fenomenin yapısının ve bu fenomenin ait olduğu sosyo-ekonomik bağlamın analizi haline dönüşüyordu. Bu durum, fıkıh literatürünü, sadece iktisadî hukuk alanında sağladığı kaynak malzeme açısından değil, aynı zamanda içerdiği iktisadî analiz örnekleri ile de İktisadî Düşünce Tarihi'nin potansiyel kaynakları arasında üst sıralarda bir yere yerleştirir.”²⁰

Öyleyse İslam iktisadı alanında Müslüman ilim adamlarının ortaya koydukları düşüncelerin kaynaklarını ve hangi metodoloji üzerinden gittiklerini kısaca görelim.

17 M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği*, trc. Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 221.

18 Bir başka yazar ise bu ilkelerin; tevhid, denge (adalet ve ihsan), özgür irade (ihtiyar) ve sorumluluk (farz) şeklinde dörtlü formülasyonunu yapmıştır. Bk. Syed Nawab Haider Naqvi, *İslam, Ekonomi ve Toplum*, trc. Ozan Maraşlı (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 26-35.

19 Chapra, *İktisadın Geleceği*, 223.

20 Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin İslami Kaynakları”, 25.

2.1. Kur'ân-ı Kerim

Kur'ân-ı Kerim, birçok konuda olduğu gibi iktisat alanında da, bazen genel (mücmel), bazen ayrıntılı (tafsili), bazen de ilke ve genel kurallar şeklinde düzenleyici kurallar ortaya koymuştur.²¹ Örneğin Kur'ân-ı Kerim'de, zekatı verilecek mallar ve miktarları ile ilgili detaylardan bahsedilmeyip sadece zekatın farziyeti²² üzerinde durulmuş, özellikle finans alanında önem arzeden akitler hukuku bağlamında ilkeler ve genel kurallar koymakla yetinilmiştir. Özel bir isimle bilinsin veya bilinmesin “akit” olduğu kabul edilen her türlü sözleşmeye uyulması bir vecibe haline getirilmiştir.²³ İslâm hukukçuları, Kur'ân'da geçen bu genel hükme binaen hakkında özel nas bulunmayan birçok akdi, muteber saymış ve tarihteki bazı hukuk sistemlerinde benimsendiği gibi akitleri, belirli akit tipleri ile sınırlandırmışlardır. Şekli şartları asgariye indirerek mücerret rıza ile bir akdin kurulabilmesi, hukuk tarihinde ilk defa İslâm hukuku tarafından kaide olarak benimsenmiştir. Mesela mal ve hizmet akitlerinde aslolanın tarafların rızası olduğu belirtilmiş, kişinin sahip olduğu ekonomik değerlerin rızasız olarak alınması kesin bir şekilde yasaklanmıştır.²⁴ Canlı bir ticari hayatın oluşması açısından büyük önemi haiz bu akit nazariyesi, batıda ancak modern dönemlerde kabul görebilmiştir.²⁵

Kur'ân'da miras²⁶ gibi bazı konularda ayrıntılı düzenlemelere rastlansa da, daha çok genel (mücmel) ve ilkesel düzenlemelere yer verilmiş ve ayrıntılı düzenlemeler daha çok ilim adamlarının ictihadlarına bırakılmıştır. Bu durum, insanlığın karşılaşılabileceği bütün sorunlara İslâmi prensipler ışığında cevaplar üretilmesine imkan sağlamıştır.²⁷

2.2. Sünnet

İslâm dininin ikinci temel kaynağı olan sünnet, birçok konuda olduğu gibi iktisat alanında da çok sayıda düzenleme içermektedir. Bu düzenlemeler “*el-Harâ-*

21 Detaylı bilgi için bk. Syed Muhammad Hasanuz Zaman, *Kur'ân-ı Kerim'de İktisadi İlkeler*, trc. Zeynep Özbek (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2018).

22 el-Bakara 2/43,110; et-Tevbe 9/60; en-Nûr 24/56 v.dğr.

23 “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helâl saymamamız kaydıyla, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helâl kıldı. Şüphesiz Allah istediği hükmü verir.” (el-Maide 5/1); “En kuvvetli çağına (bulûğa) erişinceye kadar, yetimin malına en güzel şekilde olmadıkça yaklaşmayın! Ve ahdi ifa ediniz (yerine getiriniz)! Muhakkak ki ahid, mes'ul (sorumlu) kılar.” (el-İsrâ 17/34).

24 “Ey iman edenler! Birbirinizin mallarını aranızda haksız yollarla yemeyin. Ancak meşru olan ve karşılıklı rızaya dayanan ticaretle elde ettiğiniz mallarınız hariç. Birbirinizi öldürmeyin (ruhunuzu öldürmeyin). Şüphesiz Allah, sizin için rahmetkardır. Kim bunları yaparsa onu bundan sonra dönüşlerin en kötüsü olan cehennem ateşine atacağız. Bu Allah için kolaydır.” (en-Nisa 4/29); “Birbirinizin mallarını haksız şekilde yemeyin. Başkalarına ait meşru mallardan hiçbirini bilerek haksızlıkla tüketmek için hukuki hilelere başvurmayın (hakimlere rüşvet olarak vermeyin)” (el-Bakara 2/188).

25 Ali Bardakoğlu, “İslam Hukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 10; Halit Çalı, “İslam Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004): 269-295.

26 en-Nisa 4/2, 7, 8, 11, 12 v.dğr.

27 İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibi, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 3: 366; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 83.

cu *bi'd-damân*"²⁸ veya "*lâ darara velâ dırâr*"²⁹ şeklinde genel ilkeler olarak karşımıza çıkabildiği gibi, mülkiyet, servet, toprak yönetimi, emek, sermaye, tüketici davranışı, piyasa mekanizması, para ve kredi, kamu maliyesi, iktisadî kalkınma ve iktisadî değerler konusunda ayrıntılı kurallar şekilde de olabilmektedir.³⁰ Ayrıca piyasa dengelerini bozan karaborsacılık³¹ piyasayı kızıştırmak,³² ürünün piyasaya girmeden satın alınması,³³ üreticinin malını araçların satması,³⁴ satış üzerine satış,³⁵ tekelleşme ve yıkıcı fiyat uygulaması,³⁶ devletin piyasa dengelerini bozacak şekilde müdahalesi³⁷ ürününü pazara getirmek isteyenlere engel olunması³⁸ vb. birçok konuda da hadis bulmak mümkündür. Bazı hadisler ise, Kur'ân'da genel hatlarıyla ortaya konulan faiz³⁹ ve zekat gibi konularda hükümlerin tafsilatını ortaya koyabilmektedir.⁴⁰ Bu tür hadislerin şerh edilip yorumlanması İslam iktisadı alanında zamanla çok önemli fikirlerin ortaya çıkmasına imkan vermiştir.

2.3. İcmâ'

İslâm fıkının Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı olan icmâ', İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmünde fikir birliği etmelerini ifade etmektedir.⁴¹ Benimsenen bu hüküm bazen tüm fakihlerin açık ifadeleri (sarih icmâ') ile, bazen de sükût ederek onay vermeleri (sükûtî icmâ') şeklinde olabilmektedir.⁴² Sarih icmâ' için, buğday vb. gıda maddelerinin teslim alınmadan önce satış yasağını örnek olarak verebiliriz. Konuyla ilgili delil zannî (haber-i vâhid)⁴³ olduğu halde

28 "Bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse o şeyin semeresi de ona ait olur." Tirmizî, "Buyu", 53; Ebû Dâvûd, "Buyû", 71; İbn Mâce, "Ticârât", 43; Nesâî, "Buyû", 15.

29 el-Muvatta', "Akziye", 31; Müsned, 1: 313; İbnMâce, "Ahkâm", 17.

30 Geniş bilgi için bk. M. Akram Khan, *Hız.Peygamber'in(sav) İktisadî Öğretileri*, trc. E. Beyza Demirtaş (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2017).

31 İhtikar yasağı için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned , 6: 3.

32 Neceş için bk. Buhârî, "Buyû", 57.

33 Telakkî'r-rukban için bk. Buhârî, "Buyû", 72, İcâre,11, 19. ; Nesâî, "Buyû", 18.

34 Bey'u'l-hâdir lil-badi için bk. Müslim, "Buyû", 21; EbûDâvûd, "Buyû", 45.

35 Buhârî, "Nikâh", 45; Müslim, "Büyü", 8.

36 M. Fatih Turan, "İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Erzurum 2015): 78-103.

37 Fiyatlarla müdahale isteğinin rededilmiş olması hakkında bk. Ebû Dâvûd, "Büyü", 49; Tirmizî, "Büyü", 73; İbn Mâce, "Ticârât, 27.

38 M. J. Kister, "Peygamber'in Pazarı", trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 25-29.

39 «الْهَبُّ بِالْأَهْبِ، وَالْفَضَّةُ بِالْفَضَّةِ، وَالرُّبُّ بِالرُّبِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالثَّمَرُ بِالثَّمَرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سِوَاةَ بِسِوَاةٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْنُهُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»

"Altın altınile, gümüş gümüşile, buğday buğdayile, arpa arpa ile, hurma hurma ile, tuz tuz ile (mübadele edildiğinde) misli misline, dengi dengine ve elden ele (peşin) olacaktır. Bu sınırlarmuhteli olduğu zaman, elden ele olmak kaydı ile istediğiniz gibi alıp satın." (Buhari, "Buyu" 79-89; Müslim, "Müsakat", 80-95).

40 Buhari, "Büyü", 79-89; Müslim, "Müsakat", 80-95.

41 İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 213.

42 Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 25. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 138.

43 Hız.Peygamber'in (as) konuyla ilgili hadisi şöyledir: "Her kim bir gıda maddesi satın alırsa, teslim alıncaya kadar onu satmasın." (Buhari, "Büyü", 54; Müslim, "Büyü", 4, 36).

müctehitler, bu meselenin hükmü üzerinde birleşmişler ve bu satışın fikhîen yasak olduğuna hükmetmişlerdir.

Sükûtî icmâ'a örnek olarak Hz.Osman'ın Basra'daki arazisini görmeksizin Talha b. Ubeydullah'a satması ve daha sonra her iki tarafın görme muhayyerliği çerçevesinde satıştan vazgeçmek istemesi üzerine, hakem tayin edilen Cübeyr b. Mut'im'in görme muhayyerliğinin sadece Talha b. Ubeydullah'a ait olduğu yönündeki hükmüne sahabeden hiçkimsenin itiraz etmemiş olması verilmektedir. Buna göre, görme muhayyerliğinin sadece müşteriye ait olduğu prensibi, sükûtî icmâ'a dayalı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Sevad arazileri ile ilgili düzenleme de yine sahabenin icmâ'ı ile ortaya çıkan bir düzenleme olup⁴⁵ üretim faktörleri arasında önemli bir yere sahip olan toprağın nasıl yönetileceği ile ilgili bir prensip ortaya koymuş ve daha sonraki İslâm devletlerinin toprak yönetimi konusunda yol göstermiştir.

2.4. Kıyâs

Bir hüküm çıkarma yöntemi olarak Fukahanın kâhir ekseriyeti tarafından benimsenen kıyas,⁴⁶ birçok fikhî hükmün kaynağını teşkil ettiği gibi iktisadî konularla ilgili de önemli bir kaynak değeri taşımaktadır. Başta faiz yasağı olmak üzere, İslâm iktisadına temel karakterini veren birçok noktada kıyasın işletildiği görülmektedir. Mesela faiz, prensip olarak Kur'ân'da açık bir şekilde yasaklanmış olsa da, kapsamı hadislerdeki illetlerden hareketle kıyas yoluyla belirlenmiştir. Aynı şekilde yapılmış bir evlilik veya satış teklifi üzerine yeni bir teklifin yapılmasını yasaklayan hadisin⁴⁷ kapsamı, kıyas yoluyla genişletilerek kira sözleşmeleri, ariyet vb. akitlerde de aynı yasak geçerli sayılmıştır.⁴⁸

2.5. Mesâlih-i Mürsele (İstislah)

Mesâlih-i mürsele, naslarda muteber veya geçersiz sayıldığına dair bir delil bulunmayan konularda insanlara fayda sağlayan veya onlardan zararı gideren durumları ifade etmektedir. Bazı fıkıh usûlü eserlerinde hükmün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi açısından bir delil olarak ele alınmıştır.⁴⁹ İs-

44 Şemsuddîn Ebu Bekir Muhammed b. EbîSehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1324-1331), 13: 70-71; Burhâneddin Ali b. Ebi Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 3: 33.

45 Hüseyin Çelik, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2010): 89.

46 Fıkıh usûlcülerinin kullandığı bir terim olarak kıyas, "Kitap, sünnet veya icmâ'da hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek" şeklinde tanımlanmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 218.

47 "Mümin müminin kardeşidir. Bir müminin, kardeşinin evlenmek üzere teklifte bulunduğu kadına evlenme teklif etmesi ve kardeşinin alış-verişine yeni bir teklifle katılması, kendisi vazgeçinceye kadar helal değildir." (Buhârî, "Nikâh", 45; Müslim, "Büyü", 8).

48 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 168.

49 Hamid Muhammed b. Muhammedb. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Medine: y.y., ts.), 2: 478; Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, 379.

lâm hukukunda gözetilmesi gereken genel amaçlar (mekâsıd-ı şer'î'a) bağlamında değerlendirilen bu perspektif İslâm iktisadına makro planda yön veren en temel kaynaklardan biri olmuştur.

İslâm'da geçerli olan maslahatlar “dini koruma, canı koruma, akli koruma, nesli koruma ve malı koruma” olmak üzere beş başlık altında toplanmaktadır. Bu hedeflerin her biri hem birey hem toplum için geçerlidir. Malın korunması ilkesi hususen iktisat alanıyla ilgilidir. “*Malın/emeğin, zulüm ve haksızlığa yol açmaksızın karşılıklı menfaat sağlayacak şekilde helal bir yoldan üretilip/elde edilip arttırılması*”⁵⁰ şeklinde özetlenebilecek bu ilke, aynı zamanda malın meşru yolla harcanmasına yönelik alınması gereken tedbirleri de içermektedir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde ictihad yöntemi olarak mesâlih-i mürseleye dayalı çok önemli düzenlemeler yapıldığı bilinmektedir. Divan teşkilatı, Sevâd arazilerinin statüsü, para basımı, müellefe-i kulûba zekat verilmemesi, gerektiğinde vakıf binalarının yıktırılabilceği, ölüm döşeğindeki kocası tarafından mirastan mahrum edilmek için üç talakla boşanan kadının miras hakkının korunması bunlardan bazılarıdır.⁵¹ Ayrıca terzi ve benzeri sanatkârların, ellerinde bulunan sipariş sahıplarına ait malların zarara uğraması veya telef olması halinde bunları tazmin etmekle yükümlü kılınması da örnek olarak verilebilir.⁵²

2.6. İstihşân

İstihşân, akla ilk gelen çözümü terk ederek haklı bir gerekçeden dolayı (nass, icmâ', zaruret, gizli kıyas, örf ve maslahat gibi) ilk bakışta gizli kalan başka bir çözümü geçerli kılmak şeklinde tanımlanmaktadır.⁵³ İstihşân kavramı, hukukun “mantıkî sıhhatinin kontrolü” işlevinin yanısıra, “hakkaniyet”, “hüsnüniyet”, “hakkın suistimal edilmemesi”, “kolaylık” gibi hukuk ilke ve kavramlarının uygulanmasına da imkan vermektedir.⁵⁴

Hukukun kuralcı ve şekli yönünü yumuşatan istihşân anlayışı bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından uygulanmış bir hüküm çıkarma yöntemidir.⁵⁵ Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) cevaz verdiği selem satışı, bir istihşân örneği olarak kaynaklarda geçmektedir. Ali Bardakoğlu'nun konuyla ilgili tahlilleri İslâm iktisadı açısından da önemli bilgiler içermektedir:

“Hz. Peygamber muhtemelen sun'î fiyat artışlarını ya da beklenmedik mağduriyetleri önlemek amacıyla elde mevcut bulunmayan malın satışını yasaklamış

50 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 278.

51 Şükrü Özen, “İstihşân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 383-388.

52 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 229.

53 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 468; Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 262.

54 Mehmet Erdoğan, “İstihşân”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 265.

55 Ali Bardakoğlu, “İstihşân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 339.

(Buhari, “Büyu”, 55; Ebu Dâvûd, “Büyu”, 70) ancak Medineliler’in gelecek yıllara ait bahçe ürünlerini selem (selef) sözleşmesi adıyla peşin para karşılığı bir iki yıllık bir teslim vadesiyle sattıklarını görünce bu satış türünü de tamamen yasaklamak yerine, ‘Selem yoluyla satış yapan bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belirli süre tayin ederek yapsın’ diyerek (Ebu Dâvûd. “Büyü”, 57; Nesâî, “Büyü”, 63) muhtemel olumsuzlukları en aza indirici bir düzenleme getirmiştir. Burada fakihlerin ileride kıyas adını vereceği genel hükümden, yani elde olmayan malın satışına dair genel yasaktan vazgeçilerek selemin caiz görülmesi, genel hükümlerle sakınılmak istenen zararın burada varit olmadığı ve toplumsal bir talebin makul ölçülerde karşılanması gerektiği düşüncesidir.”⁵⁶

Bu bağlamda üzerinde durulabilecek başka bir örnek de yukarıda atıfta bulunduğumuz Hz. Ömer’in Sevad arazisi hakkındaki uygulamasıdır. Sevad arazisi fethedildiğinde, sahabeler Hz.Ömer’den Resulullah’ın (s.a.s.) Hayber taksimi uygulamasını örnek göstererek araziye taksim etmesini istemişlerdir.⁵⁷ Hz.Ömer ise taksimin getireceği sorunları düşünerek fey⁵⁸ statüsünde değerlendirmiştir. Kaynaklarda onun böyle bir karar almasında toprakların ileride tek elde toplanması, cihad eden kimseler için yeterli mâlî desteğin bulunamaması, asker maaşlarının ödenememesi, suların ve su kanallarının sosyal problemlere sebebiyet vermesi gibi risklerin etkili olduğu belirtilmektedir.⁵⁹

2.7. Örf

Genel olarak fıkıh ekollerinin, İslâm’ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen örf ve adetlere hüküm kaynağı olarak kabul ettikleri görülür. Özellikle Hanefi mezhebinde, bazen temel kuralları esnetecek şekilde örf ve adete önem verildiği görülmektedir.⁶⁰ Tamamı ortaya çıkmamış bir ürünün satılmasına cevaz verilmesi bu duruma bir örnek olarak zikredilmektedir. Oysa ürünün bir kısmı mevcut olmadığı için, bu satış “madumun satışının caiz olmaması” şeklindeki yerleşik kurala aykırıdır. Başka bir örnek ise “şartlı satış” meselesidir. Hanefilere göre halkın adet haline getirmesi halinde sözleşmenin gereği olmayan şartlara cevaz vermişlerdir. Günümüzde bu tür şartlara örnek olarak radyo, saat vb. şeylerin satımı sırasında satıcının belirli bir süre tamir ve bakımını taahhüt etmesi gösterilebilir.⁶¹

56 Bardakoğlu, “İstihsân”, 23: 339.

57 Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 181.

58 Müslümanların, Müslüman olmayanlardan elde etmiş oldukları mallar, elde ediliş şekline göre, fey ve ganimet olarak iki gruba ayrılır. Fey, güç kullanılmadan elde edilen mallar olup, bunların kullanım şekli Hz. Peygamber’in (as) tasarrufuna bırakılmıştır. Ganimet ise, güç kullanılarak elde edilen mallar olup, 1/5’i beyülmâle ayrıldıktan sonra geri kalan kısmı savaşanlara dağıtılır.

59 Çelik, “Fey Ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 89.

60 Ebu Zehra, *Usulü’l-Fıkıh*, s. 273; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 374.

61 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 262.

Üzerinde durmamız gereken bir mesele de örfün değişmesi sonucu hükümlerin de değişecek olması perensibidir. Fakihlerin bazı ihtilâflı durumların gerekçesini dile getirirken, “Zaman ve devir ihtilâfıdır, delil ve hüccet ihtilâfı değildir” şeklindeki ifadeleri örf delilinin bu yönünü göstermektedir. İslâm iktisadının değişen zaman ve şartlar karşısında dinamizmini kaybetmeden varlığını sürdürebilmesi bu özelliğiyle de yakından ilgilidir.⁶²

2.8. Sedd-i Zerâi'

Sedd-i zerâi' veya sedd-i zerâ'a bir fıkıh usûlü terimi olarak; esas itibariyle mübah olan bir fiilin dinen sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade etmektedir.⁶³ Yönetici ve vergi tahsildarı gibi kamu görevlilerinin hediye alması kamu imkanlarının kötüye kullanılmasına yol açabileceği için yasaklanması sedd-i zerâi'in bir örneğidir.⁶⁴ Yine içki veya esrar üreticisine hammadde satmamak, faiz veya kumardan para kazanacak kişilere işyeri kiraya vermemek, harama harcayacağı bilinen kişilere zekat vermemek, tarım alanlarını değerlendirmeyen kişilerden arazilerini almak bu meyanda zikredilebilecek düzenlemelerden bazılarıdır.⁶⁵

3. TEMEL ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN İSLÂM İKTİSADININ FIKIH İLMİYLE İLİŞKİSİ

Bilgi kaynağı ve yöntem açısından İslâm iktisadı ile fıkıh arasında görülen içiçeliğin, hedef ve özellikleri bakımından durumu üzerinde de durulması gerekmektedir. Bu başlıkta şu sorunun cevabı aranacaktır: İslâm iktisat sisteminin temel özelliklerinin oluşumunda fıkıh ilminin yeri nedir? Bu soruya cevap ararken İslâm iktisadının bazı özellikleri üzerinde durulacaktır.

3.1. Özel Mülkiyetin Tanınması

İslâm iktisadı, mülkün asıl sahibinin Allah olduğunu, insanoğlunun ise onun halifesi sıfatıyla mülk edinme hakkına sahip olduğunu prensip olarak benimsemiştir. Fıkıh literatüründe kullanılan *mil*k kavramı, Batı hukukundaki mülkiyet kavramını da kapsayacak şekilde bir üst kavram olup, soyut hakları da içine almaktadır. Birçok ayet ve hadis açık bir şekilde özel mülkiyetin varlığını ortaya koy-

62 Örnek olarak; Hanefî mezhebindeki yerleşik hükme göre, bir ev satın alınırken evin dışını ve bazı odalarını görmüş olmak, “görme muhayyerliği” hakkını düşürür. Fakat sonraki bilgiler örfteki değişiklikten dolayı bu görüşten ayrılmış, bütün odaların görülmüş olmasını, görülmemiş ise “görme muhayyerliği” hakkının düşmeyeceğini hükme bağlamışlardır. Çünkü önceki imamlar devrinde evlerin bütün odaları aynı tarzda yapılmış olduğundan bir veya birkaçını görmek evin tamamı hakkında fikir verecek durumda olduğu belirtilmektedir. Fakat sonraları bir ev içindeki odalar farklı farklı şekillerde inşa edilmeye başlayınca artık satın alınacak ev hakkında bilgi sahibi olabilmek için bütün odaların görülmesi gerekmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebûsât*, 13: 91.

63 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 287; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 395-396.

64 Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 397.

65 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 270-271.

maktadır. Zekat gibi malî ibadetler, miras taksimi, ticari ilişkileri düzenleyen kurallar, haksız yollardan mal edinmenin yasaklanması ve mala karşı işlenen suçların cezalandırılması özel mülkiyet ilkesinin sonuçlarıdır.⁶⁶ Ayrıca devletin piyasadaki fiyatlara müdahale etmemesi, özel sektörü zayıflatacak şekilde devletin ekonomik faaliyetlere girmemesi, özel mülklerin istimlak edilmesi durumunda piyasada değeri üzerinden tazmin zorunluluğunun prensip olarak belirlenmesi de İslâm iktisadının bu özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

3.2. Sınıfsızlık ve Sosyal Adaletin Amaçlanması

Sosyal adalet kavramı, ekonomi başta olmak üzere siyaset, felsefe, sosyoloji gibi bir çok bilim dalının ilgi duyduğu bir kavramdır. Tüm insanların eşit olduğu düşüncesine dayanan bu anlayış, iktisat bilimi açısından, üretim süreci ve üretim sonrası ortaya çıkan refahın paylaşımında toplumun tüm kesimlere eşit fırsatlar sunulmasını ifade etmektedir.

Bütün insanları bir ailenin fertleri olarak gören İslâm, sosyal adalet düşüncesine hiç yabancı olmamış, insanların gelir, kabiliyet ve güç bakımından farklılık göstermelerini bir üstünlük sebebi değil, dünya imtihanının bir gereği olarak görmüştür. İslâm toplumlarında batılı anlamda bir sınıflaşmanın görülmemiş olması da bu anlayışın bir sonucudur. İslâm'ın bu bakış açısı onun iktisat anlayışına da yansımış ve herkesin topluma ya da toplumsal refaha yaptığı katkı kadar bu refaktan pay alabildiği ve hiç kimsenin sömrülmediği bir yapıyı idealleştirmiştir. Bu noktada işçi-işveren, emek-sermaye, devlet-birey arasında adalete dayalı bir düzenin kurulmasını savunmaktadır.⁶⁷

İslâm iktisadına rengini veren bu hedefin gerçekleşmesi noktasında fıkıhın ortaya koyduğu bağlayıcı kuralların önemli bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. *Hukukun üstünlüğü ve hukuk önünde eşitlik* gibi bazı temel ilkelerin yanı sıra fūrû-ı fıkıhtaki bazı düzenlemelerin sosyal adaleti amaçladığı açıktır. Sosyal adalet kavramının yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz bir kavram olarak *vahdet* kadın-erkek, hür-köle, Müslüman-gayrimüslim, zengin-fakir; ayrılmaya neden olabilecek tüm faktörleri ortadan kaldırılarak toplumsal bütünleşmenin sağlanması anlamına gelmektedir. İslam hukukundaki bazı hukuki düzenlemelerin sosyal adalet ilkesine aykırı olduğu iddiası çok isabetli değildir. Zira eşitliğe aykırı olan bu tür hükümlerin aslında sosyal adalet ilkesine aykırı olmadıkları, aksine o amaca hizmet ettikleri izahı mümkün düzenlemelerdir.⁶⁸

66 Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 543.

67 Daha geniş bilgi için bk. Veli Sırım, "İslam Ekonomisinde İşçi-İşveren İlişkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 35 (Aralık 2016): 366-374; Vecdi Akyüz, "Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri", *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi - İşveren Münasebetleri*, haz. Sabri Orman (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990): 191-204.

68 Mesela kadın-erkek ayrımı olarak görülen erkeğin mirasın daha çok pay alması, boşama yetkisinin prensip olarak erkeğe verilmesi, diyet cezasında kadın için erkeğin yarısı kadar bir bedelin tespit edilmesi, gayrimüs-

Müslümanların mîrî arazi uygulaması, toprak aristokrasisinin oluşmasına engel olmuş, zekat ve vakıf müesseseleri ticaret burjuvazisinin önüne geçmiş ve sonuç itibarıyla tarihî veriler, hiçbir Müslüman toplumunda batılı anlamda bir sosyal tabakalaşmanın olmadığını kanıtlamıştır.⁶⁹

3.3. Sosyal Refahın Hedeflenmesi

Günümüzde gelişmişliğin bir kriteri haline gelen *sosyal refah*, tüm siyasal/iktisadî sistemlerin temel hedeflerinden biridir. *Sosyal refah*, ekonomik bir kavram olarak üretilen toplam gelirin tüm fert, grup veya üretim faktörleri arasında adil bir şekilde bölüştürülmesi ve insan yaşamı için gerekli olan ihtiyaçların tam anlamıyla giderilmesi anlamına gelmektedir.⁷⁰

Tarihte ilk kez Müslümanların, etrafında düşünce ürettiği “sosyal refah” kavramı, insan ihtiyaçlarının “zarûriyyât, hâciyyât, tahsiniyyât” şeklindeki üçlü taksimi üzerinden tanımlanmaya çalışılmıştır.⁷¹ Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından özgün bir formülasyonu yapılan ve büyük ölçüde Şâtîbî (ö. 790/1388) tarafından geliştirilen bu üçlü taksim, birçok fikhî hükme de yansımıştır.⁷²

“Ra’iyye üzerine tasarruf maslahata menûttur.” (Mecelle: m. 58). “Zarâr-ı âmmı def’ için zarâr-ı hâs ihtiyar olunur” (Mecelle: m.26) şeklindeki genel küllî kaideler, sosyal refahın İslâm hukukunda gözetilen temel hedeflerden biri olduğunu göstermektedir.⁷³ Ayrıca fıkıh sistematğinde toplum haklarının, prensip olarak ferdi haklardan üstün tutulması da yine bu anlayışla yakından ilişkilidir.⁷⁴

limlerin üst düzey devlet kademelerinde görev alamamaları, cizye ve haraç vergileri vb. konular sosyal adalet bağlamında bazı bilimsel çalışmalara konu edilmektedir. Ancak önyargısız ve tüm boyutlarıyla konu tahlil edildiğinde bu tür hukukî düzenlemelerin arasında nimet-külfet dengesi içinde tesis edilmeye çalışılan bir sosyal adaleti ideali görülecektir. Bk. Halit Çalış, “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyum Bildiriler Kitabı (15-17 Mayıs 2009)* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 71-85; M. Salih Kumaş, “Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukukî Çoğulculuk ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan Hakları ve Din (15-17 Mayıs 2009)* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 114-148; Nejdî Durak, “İnsan Hakları Sözleşmelerinde ve İslamda Kadın Hakları”, *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyum Bildirileri Kitabı (2-3 Mayıs 2014)*, ed. Şemsettin Eriş (Konya: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2015), 93-109.

69 Makro düzeyde toplumsal adaletin bir örneği olarak zekat hakkında bilgi için bk. Toseef Azid – Osamah Hussein Al Rawashdeh, “Toplumsal Adalet, Piyasa ve Devlete İslâmî Bir Bakış”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 15-16.

70 Zeki Yaka, “İslam İktisadının “Adil Gelir Dağılımı” İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 13 (Eylül 2017): 259.

71 *Zaruriyyat*, yeme-içme, giyinme gibi hayatın sürdürülebilmesi için gerekli olan ihtiyaçları; *hâciyyât*, hayattaki sıkıntılardan kurtulmak için karşılanması gereken ihtiyaçları; *tahsiniyyat* ise karşılanmaması halinde bir eksikliğe yol açmamakla birlikte hayatın daha rahat sürdürülmesini sağlayan ihtiyaçları ifade etmektedir.

72 Anas Zarqa, “İslam İktisadî: İnsan Refahına Yönelik bir Yaklaşım”, trc. Fazıl Yozgat, *İslam İktisadî Çalışmaları*, ed. Khurshid Ahmad (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 32, 38, 39.

73 Zekat ve infakın teşvik edilip faiz, israf, karaborsacılık, tekelleşme gibi topluma zarar veren uygulamaların yasaklanması, mirasın daha geniş bir kesime yayılacak şekilde formüle edilmesi sosyal refahın teminine yönelik genel düzenlemeler olarak değerlendirilebilir.

74 İslam hukukunda toplum haklarının önemine binaen bu haklar Allah hakkı olarak ele alınmış, toplumsal düzeni bozacak faiz, anarşi vb. suçlar, Allah ve peygambere karşı işlenmiş suçlar olarak değerlendirilmiştir.

İslam iktisadına göre bireyin mutluluğu, Batılı anlayışın aksine toplumdaki genel mutluluğa bağlıdır. Hatta bu anlayış farkı, İslâm iktisadı ile kapitalist anlayış arasındaki en önemli farklardan biridir. Şöyle ki kapitalist anlayışa göre toplumdaki refah bireysel menfaatin maksimize edilmesine bağlıdır. Bunun için de her birey (homo-economicus) sadece kendi bireysel çıkarı için çabalamalıdır. Fakat İslâm iktisat düşüncesine göre aslanan toplumun mefaatidir ve herkes, topluma sağladığı menfaat oranında değerli kabul edilir.⁷⁵

Fıkıh kitaplarında toplumun menfaati için fertlerin bazı haklarının sınırlandırılmasına yönelik düzenlemeler çok sayıdadır. Ebû Yûsuf, Sevad arazilerinin mîrî arazi statüsüne alınmasının gerekçesini açıklarken “genel fayda” şeklinde tercüme edilebilecek “umûmü'n-nef” ifadesini kullanarak toplum menfaatinin (maslahat) bireylerin menfaatinden daha öncelikli olduğuna işaret etmiştir.⁷⁶ Yine Hz. Ali'nin, zanaatkârların kendilerine emanet edilen eşyanın korunmasında titiz davranmamalarından dolayı onlara tazmin yükümlülüğü getirmesi de bu anlayışın bir tezahürü olarak görülebilir.⁷⁷

Bu başlıkta değinilmesi gereken bir nokta da; dinen sakıncalı şeylerin, sosyal refah gerekçesiyle -geçici de olsa- mübah kapsamına alınabileceği meselesidir. Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) eserlerinde yer verdiği *el-maslaha-tü'l-âmmeh*⁷⁸ kavramı sosyal refahla ilişkilendirilebilecek bir kavramdır. *Kamu yararı* şeklinde tercüme edebileceğimiz bu kavram, mübah ile amel etmenin imkansızla yakın derecede zorlaştığı ve ihtiyacın harama başvurmaksızın karşılanamayacağı durumlarda ihtiyaç nispetinde haram ile sıkıntının giderebileceğini ifade etmektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta kanaatimizce toplumu ilgilendiren durumlarda maslahatın zaruret kadar önemsenmiş olmasıdır.

3.4. İhtiyacın Esas Alınması ve İsrafın Yasaklanması

Allah tüm nimetleri insanoğlunun istifadesine vermiş olsa da kâinatta var olan dengeler gereği maddenin tanzimi ve tüketimine dair bazı ölçüler getirmiştir. İnsanoğlu Allah'ın halifesi olması hasebiyle bu ölçülere uymak zorundadır. Bu ölçülere uymak sadece ahiret mutluluğu için değil, dünya saadeti için de önemlidir. M. Akram Khan'ın üzerinde durduğu “felah” kavramının ifade ettiği anlam dabudur.⁷⁹

Bk. Muharrem Midilli, “Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusalılığı”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar 2017): 65-87.

75 “İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olanıdır” (Buhârî, “Mağâzi”, 35); Geniş bilgi için bkz. Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 65.

76 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: 1396), 26-29

77 Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 272-273.

78 Detaylı bilgi için bk. Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006): 209-213.

79 M. Ekrem Khan, *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, 15-28.

İslam medeniyetinde ekonomik ilişkileri ifade etmek için seçilen “iktisad” kavramının etimolojik açıdan “ölçülü olmak” anlamına geldiğini bu bağlamda tekrar hatırlamakta fayda olacaktır. Ancak kapitalist ekonomilerde ihtiyaçtan daha fazla üretimin amaçlanması ve bunun için tüm yeraltı-yerüstü kaynakların kontrolsüz tüketimi bazı açılardan rasyonel görülebilir. Fakat makro planda bu anlayışın savunulabilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm iktisadı üretimin ihtiyaç oranı kadar olmasını esas almaktadır. Bundan dolayı İslâm iktisadının, bir ihtiyaç ekonomisi olarak tanımlanması da mümkündür. Tabakoğlu'nun tespitleriyle İslâm iktisadı, suni ihtiyaçlar üreterek, tüketimi ekonomik hayatın motoru haline getiren bir üretim tarzını benimsememektedir.⁸⁰

İnsan ihtiyaçlarının “zarûriyyât, hâciyât, tahsiniyyât” şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutulduğunu yukarıda belirtmiştik. İslâm hukukunda ihtiyaç kavramının özel bir yere sahip olduğu, bazı ibadetler için bir kriter olarak seçildiği görülmektedir. Örneğin zekât, hac, kurban ve fitır sadakası gibi bazı ibadetlerde sorumluluk için temel ihtiyaçların (havâic-i asliyye) karşılanması şart koşulmuştur. Yine İslâm hukukçuları, zaruret hallerinde haramların askıya alınabileceğinde ittifak etmişlerdir.⁸¹ Ayrıca zaruret sınırına ulaşmayan hâci ihtiyaçların zarûri ihtiyaç bağlamında değerlendirilebileceği prensip olarak kabul edilmiştir.⁸² Ancak bu ilkenin güncel fikhî meselelere tatbikinde farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir.⁸³ Fûrû-ı fıkhîta temel kurallara aykırı olduğu halde toplumsal ihtiyaç gerekçesiyle cevazına hükmedilen bir çok akit/uygulamanın olduğu bilinmektedir. İcâre, selem, bey' bi'l-vefa, istisna, müzâraa, müsâkat, murâbaha, mudârebe, vedia gibi akidler ve para vakıfları bu bağlamda zikredilebilir.

3.5. Sosyal Yardımlaşma, Vakıf ve İnfak Anlayışı

Yoksullukla mücadele, tüm dünyanın üzerinde kafa yorduğu meselelerden biridir. İslâm yoksulluğu güzel görmemiş ve zekatı yoksulluğun kötü sonuçlarını ortadan kaldırması noktasında önemli bir araç kılmıştır. Zekat; ister malî, ister sosyal güvenlik kurumu olarak ele alınsın bir sosyal yapı içinde servet ve mülkiyetin yaygınlaşmasının en önemli araçlarından biri olmuştur.⁸⁴ Prensip olarak İslâmî devletlerin zekatı toplama ve dağıtma yetkisi olduğu kabul edilmiştir. Öncelikle zekat gelirlerinin yoksulluğun sonuçlarını hafifletme ve bir sosyal güvenlik ağı oluşturma fonksiyonu söz konusudur.⁸⁵

80 Ahmet Tabakoğlu, “İslâm İktisadı Metodolojisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-II / Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-10* (İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, 2005), 1171.

81 “Zaruretlar yasak olan şeyleri mübah kılar.” (Mecelle, md. 21)

82 “Hâcet, zaruret menzilesine tenzil olunur.” (Mecelle, md. 32)

83 Geniş bilgi için bk. Temel Kacı, “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Aralık 2016): 137-173.

84 Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 69

85 Bu konuyla alakalı Monzer Kahf'ın bilimsel tahlilleri oldukça dikkat çekici bir referans kaynağı olarak ince-

En yaygın infak türü olan zekat, tüketimin bir çeşitidir. Tüketim, modern literatürde genellikle gelir ile mal ve hizmet tüketimi arasındaki ilişki olarak tanımlanmaktadır. Bu mallar ve hizmetler nihai harcama ile dünyevi açıdan doyumu temin eder. Tüketicinin harcaması sadece dünyevi tatmine yönelik olduğunda ya aşırı tüketim ya da tüketimden olabildiğince kaçınma davranışları görülmektedir. Bir başka ifade ile israf veya cimrilik malın sadece dünyevi doyum için sarf edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak İslâm iktisadı açısından bakıldığında nihai harcama, hem dünya hem de ahiret mutluluğu/doyumu için yapılır.⁸⁶ Bundan dolayı İslâm toplumlarında hayır kurumları çok önemli gelişmeler göstermiş. Kişilerin karşılaşılabilecekleri büyük malî kayıp ve yükümlülüklerin de yine hayır kurumları marifetiyle sağlandığı görülmektedir.⁸⁷ Vakıflar İslâm toplumlarında eğitim, sağlık, yoksullukla mücadele ve dinî hizmetlerin yürütülmesi noktasında çok önemli roller üstlendiği gibi önemli bir finansman kaynağı halini de almıştır.⁸⁸

Müslümanların kendi aralarında faizsiz olarak verdikleri borçların övülmüş olması, darda olan borçludan faiz istemek yerine kendisine mühlet verilmesi hatta alacağın silinmesi tavsiye edilmiştir. Bu tür hayırlariktisadî hayata ve toplumsal akışkanlığa yapılmış bir iyilik olarak görülmüş ve kamusal yönü olan iyilerin, Allah'a yapılmış iyilikler olarak değer göreceği ifade edilmiştir.⁸⁹

4. KAYNAKLARI BAKIMINDAN İSLÂM İKTİSADI VE FIKHÎ BİRİKİM

Bu başlıkta genel olarak İslam iktisat düşüncesinin geniş fıkıh literatürü içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Çok geniş bir alanda ve kendi sistematığı içinde iktisadî düşünce üreten fukahanın, bu bilime sunduğu katkıların tam olarak tespiti ve günümüz insanıyla paylaşımı hem Müslüman iktisatçılara hem de ilahiyatçılara düşen bir sorumluluktur. Günümüz ilim adamlarının klasik İslâmî birikime gereken değeri vermemeleri/verememeleri sonucu Müslüman iktisatçıların çoğunlukla Batılı iktisat teorilerini tekrar etmekten öteye gidemedikleri görülmektedir. İslâm iktisat tarihi üzerine çok kıymetli çalışmalarıyla tanınan Sabri Orman'ın şu ifadeleri klasik İslâmî birikimin iktisat bilimi açısından önemini göstermesi yönüyle dikkat çekicidir:

“İslâm'ın yazılı mirasına İktisadî Düşünce Tarihi disiplini açısından bakıldığında, klasik İslâmî metinler iktisadî düşünce tarihinin potansiyel kaynakları olarak ortaya çıkmaya ve bu sûretle söz konusu metinlerin başka türlü fark edilmesi mümkün olmayan bazı yönleri görünür hale gelmeye başlayacaktır. Bu sü-

lenmeye değerdir: Monzer Kahf, “İslam Toplumunda Tüketici Davranışları Teorisine Bir Katkı”, *İslam İktisadi Çalışmaları*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019): 51-60.

86 Kahf, “İslam Toplumunda Tüketici Davranışları Teorisine Bir Katkı”, 51.

87 Hamdi Döndüren, *İslami Ölçülerle Ticaret Rehberi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 40.

88 Para vakıfları için bk. Döndüren, *Ticaret Rehberi*, 41.

89 Karz-ı Hasen için bk. el-Hadid 57/18.

recin ortaya çıkaracağı netice oldukça önemlidir. Zira bu kaynakların vaad ettiği malzemenin nicelik ve niteliği göz önüne alındığında, sadece İktisadî Düşünce Tarihi'nde yeni bir dönemin ya da yeni bir alanın keşfinden değil, aynı zamanda, İslâm İktisadî Düşünce Tarihi gibi yeni bir alt-disiplinin oluşturulması gereğinden bahsetmek mümkün hale gelir.”⁹⁰

4.1. Klasik Fıkıh Eserlerinde İktisadî Düşüncenin Yeri

İslâm medeniyetin ürettiği iktisat düşüncesini tam olarak ortaya koyabilmek için, tefsirden hadise, tasavvuftan felsefeye kadar birçok klasik ilim dalında kalem alınmış eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Ancak asıl hazine değeri taşıyanların, fıkhi eserler olduğu bir gerçektir. Klasik fıkıh kaynakları sistematığında “ibâdât, muâmelât ve ukûbât” şeklindeki taksimde, muâmelâtın kâhir ekseriyeti, ibâdâtın zekât ve sadaka-i fitur gibi malî konuları daha fazla önem arzetmektedir.⁹¹

Muâmelât konularının iktisadî meselelerle yakından ilişkili olan bölümleri şu şekilde sıralanabilir: el-buyû, es-sarf, es-selem, el-icâre, el-âriye, el-cu'l, el-kırâd (veya el-mudârabe), el-musâkât, eş-şuf'a, el-kısme, er-rehn, el-hacr, et-teffis, es-sulh, el-kefâle, el-vekâle, el-havâle, el-vedî'a, el-gasb, el-istihkâk, el-hîbe, el-vesâya, el-îtk, el-ferâiz ve eş-şerike.⁹² Bu başlıklar altında ele alınan meseleler, fıkhi ilminin bünyesinde barındırdığı iktisadî birikimi yansıtmaya açısından oldukça değerlidir.

Fıkıh literatürünü, sadece iktisadî hukuk (fıkhü'l-iktisâd) alanında sağladığı kaynak malzeme açısından değil, aynı zamanda içerdiği *iktisadî analiz örnekleri* ile de değerlendirmek gerekmektedir. Fıkıh eserlerini, İktisadî Düşünce Tarihi'nin potansiyel kaynakları arasında üst sıralarda bir yere yerleştiren Sabri Orman, “el-muhtasar” şeklinde, kısa ve özlü hukukî metinler yerine şerh ve haşiye tarzındaki çalışmaların bu bakımdan daha önemli olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Serahsî'nin *el-Mebsûtu*'u, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ'sı*, Kâsânî'nin *Bedâiu's-senâî'si*, Şevkânî'nin *Neylu'l-evtâr*'ı, Nevevî'nin *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*'i, İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid*'i ve İbn Âbidîn'in *Reddu'l-muhtâr'ale'd-dürri'l-muhtâr*'ı bu çerçevede zikredilebilir. Ayrıca İslâm iktisat düşüncesinin özel kaynakları denilebilecek Harâc ve Emvâl literatürü, *iktisadî analiz örnekleri* açısından paha biçilemez eserlerdir.⁹⁴

90 Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, 247; Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin Kaynakları”, s. 9.

91 Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin Kaynakları”, 24.

92 İlgili kitab ve bâblar için bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*; Serahsî, *el-Mebsût*; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*.

93 Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, 268-269.

94 Cengiz Kallek bu literatür türü eserleri kamu maliyesi vergilendirme ilkeleri, piyasa mekanizması vb. konular açısından ilgili eserinde değerlendirmiştir: Bk. Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları*, 77-96. Ayrıca Shaikh M. Ghazanfar da bazı eserleri kamu maliyesi, vergi oranları, vergi toplama ve idaresi, hububat fiyatları ve arzi, kırsal gelişim projelerinin finansmanı açısından değerlendirmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Ghazanfar, *Orta Çağ İslâm İktisat Düşüncesi*, 279-301.

Özellikle iktisâdî meselelere ayrılmış özel kaynakların taşıdıkları ortak isim ve özellikleri itibariyle farklı alt türler oluşturduğunu belirten Orman, bunların Hisbe literatürü, Harâc literatürü, Emvâl literatürü, Kesb literatürü, Ticâret literatürü ve Nukûd literatürü şeklinde sıralanabileceğini belirtir.⁹⁵

İktisadî Düşünce Tarihi açısından bu literatürün belki de en elverişli kısımları, içerisinde tüketim teorisi, iktisadî haklar ve genel olarak iktisat felsefesine dair malzeme ihtiva eden makâsîdüş-şerîa ile ilgili bahislerdir. Daha çok fıkıhçı yönleriyle öne çıkan İzzeddin b. Abdisselam'ın *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*'ı, Şâtıbî'nin *Muvâfakâtı*'ı, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *Hüccetullahi'l-bâliga* adlı eserleri bu bağlamda üzerinde durulması gereken kıymetli eserlerden bazılarıdır.

Son olarak, fıkıh ilminin iktisat ilmine sunduğu bilimsel katkıların görülebilmesi açısından oldukça önemli bir kaynak değeri taşıyan *fetva (fetevâ)* literatürü ve *kadı sicillerini* de zikretmemiz gerekmektedir.⁹⁶

4.2. İslâm İktisadının Müstakil Bir Bilim Dalı Olarak Ortaya Çıkışında Fukahanın Rolü (20. Yüzyıl)

İslâm İktisadının, bir ilim dalı olarak, çok eski bir tarihi olmadığından bahsetmiştik. İslâm İktisadî düşüncesine öncülük etmiş ilim adamlarının sınıflandırılması ile ilgili bazı çalışmalardan⁹⁷ hareketle, fıkıhçıların bu alandaki çalışmalarından kısaca bahsetmeye çalışacağız.

1900'lerin ilk çeyreğinde daha çok İngilizce, Fransızca vb. batılı dillerde kaleme alınmış kaynakların Arapça ve Urduca gibi dillere çevrildiği görülmektedir. Bu dönemde İslâm'ın daha çok sosyo-ekonomik konuları ele alınmış ancak herhangi bir isimlendirme veya tanımlama yapılmamıştır. Bu dönemin önde gelen isimleri fıkıhçı yönleriyle bilinmeyen Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Muhammed İkbal ve S. Süleyman Nedvî gibi isimlerdir.

20. asrın ikinci çeyreğine gelindiğinde “İslâm Ekonomisi” veya “İslâm Ekonomi Sistemi” gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte iktisat konusunda çalışma yürütenlerin genellikle ilahiyatçılar olduğu ve düşüncelerini Kur'an, sünnet ve fıkha dayandırdıkları görülmektedir. Bu dönemde ortaya konulan iktisadî düşünceleri *fıkhu'l-iktisâd* başlığı altında değerlendirmek mümkündür. Dönemin öne çıkan isimleri ise Mevdûdî ve Seyyit Kutub'dur.

Üçüncü çeyreğe gelindiğinde İslâm iktisadî artık bir ilim dalı olarak ilk eserlerini vermeye başlamıştır. Bu dönemdeki müelliflerin kâhir ekseriyetinin ekonomi eğitimi almış akademisyen oldukları görülmektedir. Bu dönemin meyvesi 1976'da

95 Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin Kaynakları”, 14, 42; Chapra, *İktisadın Geleceği*, 144.

96 Orman, “İktisadî Düşünce Tarihinin Kaynakları”, 26.

97 Sercan Karadoğan, *İslâm Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine* (İstanbul: İslam Ekonomisi Enstitüsü, 2014), 219.

gerçekleştirilen “I. Uluslararası İslâm Ekonomisi Konferansı”dır. Ekonomist, düşünür ve ilim adamlarının bu konferansta bir araya gelmeleri bu alana ilgiyi daha da arttırmıştır. Ayrıca konferanstan sonra birçok üniversitede İslâm Ekonomisi adıyla dersler okutulmaya başlanması da bu dönemin verimli çalışmalarının bir sonucudur. Bu dönemin öne çıkan isimleri ise; Muhammed Hamidullah, Ahmed en-Neccar, Muhammed Üzeyr, Hasanuzzaman, M. Necatullah Sıddiki, Hurşid Ahmed, M. A. Mannan, Yusuf el-Karadavi, Muhammed Bâkır es-Sadr, M. Ömer Çapra, M. Ekrem Han, Sebahaddin Zâim, Salih Tuğ, Monzer Khaf, Abdul Azim Islahî ve Asad Zaman’dır.

20. asrın son çeyreğine gelindiğinde ise bir önceki dönemle geçişkenlik gösterse de Zübeyir Hasan, M. Fahim Khan, M. A. Ömer’in bu alana hizmet eden önemli ilim adamları oldukları görülmektedir. Bu dönemde Türkiye’de yapılan çalışmaların, daha çok fıkıh formasyonu (fıkhu’l-iktisat) yapılan çalışmalar olduğu görülmektedir. Türkiye’de öne çıkan isimler ise şöyle sıralanabilir: Hayreddin Karaman, Celal Yeniçeri, Y. Ziya Kavakçı, Hamdi Döndüren, Y. Vehbi Yavuz, Mehmed Erkal, Abdülaziz Bayındır, Mehmet Şeker, Osman Şekerci ve Faruk Beşer.

2000’lerden itibaren yapılan çalışmalara bakıldığında ise, daha önceki çalışmaların aksine, giderek kurumsal bir hüviyetin kazanılmaya başlandığı görülmektedir. Hem iktisat fakültelerinde hem ilahiyat fakültelerinde her geçen gün daha çok akademisyenin bu konuya ilgi duyduğu ve buna paralel olarak bu alana tahsis edilmiş anabilim dalı, bölüm, enstitü, araştırma merkezi, vakıf vb. kurumların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde yürütülen çalışmalarda da yine fıkıh alanında ihtisaslaşmış bilim adamları ön saflarda yer almaktadır. Bu durum, müstakil bir bilim dalı haline gelmesine rağmen İslâm iktisadının fıkıhla olan organik bağını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

SONUÇ

İktisat bilimi, belirli teori ve kavramlar ışığında ekonomik değişkenleri analiz ederek, insanlığın refahını amaçlayan bir bilimdir ve tüm insanlığın ortak birikimini yansıtmaktadır. Buna rağmen Batı, büyük boşluk teorisiyle İslâm dünyasının bu alanda ortaya koyduğu entelektüel birikimi görmezden gelmiştir.

İslâm iktisadı geçtiğimiz yüzyılda müstakil bir bilim olarak sahneye çıkmış olsa da, kökleri İslâm’ın ilk asırlarına kadar gitmektedir. İslâm iktisat bilimi; mantık ve ruhunu kelam ve tasavvuf ilminden, ilke ve kurallarını ise fikhî paradigmadan tevarüs etmiştir.

Hayatı tümüyle kuşatan nasları doğru anlama-yorumlama amacıyla geliştirilmiş olan fıkıh ilmi, insan hayatının en önemli boyutunu teşkil eden iktisadı da kuşatacak şekilde geniş bir düzenleme alanı oluşturmuştur.

Fikhî alanda üretilen iktisat düşüncesinin tüm boyutlarıyla ortaya konulabilmesi için fikhî eserlerin bir iktisatçı gözüyle değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun için hem fıkıh, hem de iktisat formasyonuna ileri derecede ihtiyaç vardır. Hatta kolektif bir çalışma, bu alanda güzel eserlerin ortaya konulmasına ve böylece fikhî birikimin modern iktisat bilimine büyük katkılar sunmasına imkan verecektir.

İslâm iktisat düşüncesinin, son yüzyılda giderek kökleşip uygulama alanı bulmaya başladığı ve iki binli yıllarla birlikte batı merkezli ekonomi anlayışına ciddi eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Özellikle ülkemizde daha önceleri bireysel olarak yapılan çalışmaların, devletin de desteği ile giderek kurumsal hüviyet kazanması, ciddi sorunlar yaşayan kapitalist anlayışın karşısına, inandırıcı alternatiflerle çözümlenebileceği ümidini kuvvetlendirmektedir.

İslâm iktisadının bağımsız ve ayakları yere sağlam basan bir bilim alanı haline gelebilmesi için fıkıh ve iktisat alanının senkronize olması gerekmektedir. Fıkıh olmadan ortaya konulacak düşünce, komüno-kapitalist düşüncenin kötü bir taklidi; modern iktisadi birikim olmadan üretilecek çözüm önerileri, uygulanabilirliği olmayan, inandırıcılıktan uzak, yüzeysel fikhî malumatlar olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abozaid, Abdulazeem. “Fıkıhın İslâmî Finanstaki Rolü”. *İslâm İktisadını Yeniden Düşünmek*. Ed. Taha Eğri v.dğr. 221-241. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Ahmed Cevdet Paşa. Mecelle.
- Akyüz, Vecdi. “Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi - İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 191-204. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990.
- Azid, Toseef - Al Rawashdeh, Osamah Hussain. “Toplumsal Adalet, Piyasa ve Devlete İslâmî Bir Bakış”. *İslam İktisadında Sosyal Adalet*. Ed. Lütfi Sunar. 1-22. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. “İslam Hukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 9-29.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Chapra, M. Umer. İktisadın Geleceği. Trc. Melih Turan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Çalış, Halit. “İslam Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004): 269-295.
- Çalış, Halit. “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”. *İnsan Hakları ve Din Sempozyum Bildiriler Kitabı (15-17 Mayıs 2009)*. 71-85. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Çelik, Hüseyin. “Fey Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2010): 71-94.
- Doğru, Cem. “Osmanlı Toplumunda Kapitalist-Girişimci Sınıfın ve İnsan Tipinin Oluşu-

- munu Engelleyen Faktörler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2008): 77-88.
- Döndüren, Hamdi. *İslami Ölçülerle Ticaret Rehberi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 2/44 (Erzurum, 2015): 303-337.
- Durak, Nejdet. “İnsan Hakları Sözleşmelerinde ve İslam’da Kadın Hakları”. *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyum Bildirileri Kitabı (2-3 Mayıs 2014)*. Ed. Şemsettin Eriş. 93-109. Konya: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2015.
- Ebü Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*. Kahire: 1396.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlü’l-Fıkh*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.
- Erdoğan, Mehmet. “İstihsan”. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. Medine: ts.
- Ghazanfar, Shaikh M. *Ortaçağ İslâm İktisat Düşüncesi: Batı İktisadındaki ‘Büyük Kayıp Halka’nın Telafisi*. Trc. M. Sabri Akgönül. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Hacak, Hasan. “Mülkiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 543-554. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Hasanuz Zaman, Syed Muhammad. *Kur’an-ı Kerim’de İktisadî İlkeler*. Trc. Zeynep Özbek. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2018.
- İlahi, Abdul Azim. *Müslümanların İktisadî Düşünce ve Analize Katkıları*. Trc. F. Furkan Akosman - Mustafa Özer. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü’l-Müctehid*. b.y.: Daru İbn Hazm, ts.
- Kacı, Temel. “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Aralık 2016): 137-173.
- Kahf, Monzer. “İslam Toplumunda Tüketici Davranışları Teorisine Bir Katkı”. *İslam İktisadî Çalışmaları*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Kallek, Cengiz. *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Karadoğan, Sercan. *İslâm Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine*. İstanbul: İslam Ekonomisi Enstitüsü, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Khaf, Monzer. “İslâm Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine”. Trc. Elyesa Koytak. *İslâm Ekonomisi*. 25-46. İstanbul: İslâm Ekonomisi Enstitüsü, 2014.
- Khan M. Ekrem. *Hız. Peygamber’in (sav) İktisadî Öğretileri*. Trc. E. Beyza Demirtaş. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2017.
- Khan, M. Akram. *İslam İktisadının Temel Meseleleri*. Trc. Sercan Karadoğan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Khan, M. Ekrem. *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*. Trc. Ömer Dinçer. İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.
- Khan, M. Ekrem. *İslam İktisadına Giriş*. Trc. Gökhan Umut. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Kister, M. J. “Peygamber’in Pazarı”. Trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002): 25-29.

- Kumaş, M. Salih. "Güncel İktisadi Fıkıh Meselelerini Değerlendirmede Farklı Yaklaşımlar: Forex İşlemleri Örneği" adlı tebliğin müzakeresi. *Günümüz İktisadi Meseleleri ve Fıkıh Sempozyumu Kitabı*. 101-107. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kumaş, M. Salih. "Parçacı ve Bütünsel Bakış Zaviyesinden Günümüz Faiz Tartışmaları (Genel Müzakere)". *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz Çalıştayı Kitabı*. 447-450. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kumaş, M. Salih. "Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan Hakları ve Din (15-17 Mayıs 2009)*. 114-148. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Merginâni, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Midilli, Muharrem. "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusalılığı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar 2017): 65-87.
- Naqvi S. N. Haider. *İslam, Ekonomi ve Toplum*. Trc. Ozan Maraşlı. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Orman, Sabri. "İktisadî Düşünce Tarihinin İslamî Kaynakları: Başlangıcından Osmanlı'ya". *Divân İlmî Araştırmalar* 1/6 (1999): 9-48.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016
- Orman, Sabri. *İslâmî İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sâlûs, Ali Ahmed. *el-İktisâdu'l-İslâmî ve'l-kadâya'l-fikhiyyetu'l-muâsıra*. Doha: Dâru's-sekâfe, 1998.
- Serahsî, Şemsuddîn Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1324-1331.
- Sırım, Veli. "İslam Ekonomisinde İşçi-İşveren İlişkileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 35 (Aralık 2016): 366-374.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şentürk, Recep. *Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Bir İlim Olarak İslam İktisadı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 11-34.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslâm İktisadı Metodolojisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-II / Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-10*. 1141-1172. İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, 2005.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Turan, M. Fatih. "İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 78-103.
- Turay, Fatih. "İslam İktisadı ve Finansının Sosyal Bilimler ve Fıkıhla İlişkisi". *1. Uluslararası İslam İktisadı ve Finansı Kongresi Bildiri Kitabı (27-28 Eylül 2018)*. Ed. Abdulkadir Atar. 137-157. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Turay, Fatih. *Finansal Açıda İslam Borçlar Hukuku*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.

- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Trc. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- Yaka, Zeki. "İslam İktisadının "Adil Gelir Dağılımı" İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı". *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 13 (Eylül 2017): 255-287.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006): 191-214.
- Zarqa, Anas. "İslam İktisadı: İnsan Refahına Yönelik bir Yaklaşım". Trc. Fazıl Yozgat. *İslam İktisadı Çalışmaları*. Ed. Khurshid Ahmad. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.



Gazzâlî'ye Göre Niyet Eğitiminin Mahiyeti
Nature of Intention Education According to al-Ghazzâlî

Muhammed Muhdi Gündüz

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Şırnak, Turkey

mehdi.g82@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0262-1989>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 134-162

Atıf / Cite as: Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gazzâlî'ye Göre Niyet Eğitiminin Mahiyeti [Nature of Intention Training According to al-Ghazzâlî]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 134-162.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.550776>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Niyet, eylemin değerini doğrudan tayin ettiğinden İslam düşünce geleneğinde farklı anlamlarıyla ele alınmıştır. Bu çalışma, İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'nin görüşleri esas alınarak niyet eğitimi gündeme getirmeyi amaçlamaktadır. İslam düşüncesindeki niyet ile ilgili anlayışlar, “niyet hadisi” olarak meşhur olan hadis etrafında gelişmiştir. Gelenekte niyetin eyleme sevk eden gaye ve eylemin kendisine yönelme anlam katmanlarına sahip olduğu görülmektedir. Gazzâlî, niyetin eylemleri birbirinden ayırma anlamında temyiz, eylemin niçin yapıldığı manasında gaye ve bilinçli olarak eyleme yönelerek onun sorumluluğunu üstlenme kavrayışlarını harmanlayarak kendine özgü bir niyet anlayışı geliştirmiştir. Ona göre niyet eğitimi; insanı tanıma, kalp eğitimi ve niyetin ihlâsa dönüştürülmesi aşamalarından oluşmaktadır. Niyet, sadece Allah rızası gayesi ile eylemi gerçekleştirmenin yanı sıra doğru eylemin tercih edilmesi anlamına da gelmektedir. Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet eğitimi, eylemin gayesine dair bilincin yanında hangi eylemin tercih edilmesi gerektiğini de kapsamaktadır. Çalışmamız literatür taraması kullanılarak *İhyâ'u 'ulûmü'd-din* adlı kitabı başta olmak üzere Gazzâlî'nin eserlerinin metin analizine dayanmaktadır. Elinizdeki metin, Gazzâlî'nin niyet anlayışının özellikle niyet eğitimi bağlamında Din Eğitimiye yeni bir perspektif sunduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Gazzâlî, Niyet, Niyet Eğitimi, İhlâs

Abstract

Since intention (niyyah) directly supplies the value of action, it is taken to have different meanings and accordingly approached in different ways in the tradition of Islamic thought. This study aims to discuss and raise the subject of the meanings of intention from the point of view of Religious Education based on the views of al-Ghazzâlî one of the most important figures of Islamic thought. The idea of intentions in Islamic thought has evolved around the hadith, which is known as the “niyyah hadith”. In tradition, it is seen that the intention has the meaning layers that lead the action and the action itself. al-Ghazzâlî developed understanding of intent by distinguishing various acts of intention from each other, blending purpose (ghaye) as the intention of why the action is done with responsibility as the intention of consciously undertaking an action, and thereby developed an original body of thought on the issue. Accordingly, the training of one's intention is made up of the following stages: understanding the human being, training of the heart and changing ones intention with sincerity (ikhlas). Niyyah denotes the realization of an action with the purpose of seeking Gods pleasure as well as the moral validity of the action. According to Ghazzali, intent education includes not only consciousness of action but also which action should be preferred. The literature review was used in our study and it is based on the text analysis of the works of al-Ghazzali, especially the book *Ihya' 'ulum al-din*. This study argues that al-Ghazzâlî's vision of intention offers a new perspective to Religious Education, especially in terms of the conditions to properly choose ones intention.

Keywords: Religious Education, Intention (niyyah), al-Ghazzâlî, Intention Education, Sincerity (ikhlas)

GİRİŞ¹

İnsan, yaşamını devam etmek için bilinçli olarak eylemde bulunmaktadır. Eylemler güdülenme, azim, kasıt ve niyetten oluşan zihinsel süreçler² ile eylemin gerçekleştirilmesinden oluşmaktadır. Zihinsel süreçlerin en önemli aşamalarından biri de niyettir.

İslam düşüncesine bakıldığında niyete ilişkin anlayışların “niyet hadisi”³ olarak meşhur olan hadisin etrafında geliştirildiği görülmektedir. Hadiste amelin niyete hasredilmesinden⁴ yola çıkılarak eylemin niyete göre değerlendirileceği sonucuna varılmıştır. Hadiste niyet kelimesinin kullanıldığı bağlama göre eylemlere kastetmek, yönelmek anlamlarına geldiği ifade edilmiştir. Metinde tercih edilen kelimelerden bunların günlük hayatın içerisinde tekrarlanarak âdet haline gelen eylemler olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Ancak İslam düşünürleri bunların ibadetlerin

1 Bu çalışma 2017 yılında tamamladığımız “Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Examining the Concept of Intention (Niyah) From the Point of Religious Education (a Case of Gazzali)”, (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2017).

2 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDVY, 2008), 41.

3 Söz konusu olan hadis kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، فمن كانت هجرته لغير الله ورسوله، فهجرته إلى ما هاجر إليه. ‘Ameller ancak niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti Allah’a ve Resulüne ise, onun hicreti Allah’a ve Resulünedir. Kim de elde edeceği bir dünyalığa veya evleneceği bir kadına kavuşmak için hicret etmişse, onun hicreti de hicret ettiği şeydir.’ Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 1, İmân, 41.

4 Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmânî, *Sahîhu Ebi Abdullah el-Buhârî bi-Şerhi’l-Kirmânî, el-Kevâkibü’l-derâri fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 2 Baskı (Beirut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1401/1981), 17.

5 Niyet hadisinde neden “ef’âl” (افعال) tabirinin yerine “el-‘âmâl” (الاعمال) ifadesi kullanılmasının nedeni, “ef’âl” (افعال) bir kereye mahsus olan olaylar için kullanılırken; “el-‘âmâl” (الاعمال) kelimesinin sürekli tekrar edilenler için kullanılmasıdır. Ayrıca “el-‘âmâl” (الاعمال) kelimesi “ef’âl” (افعال) tabirine göre daha özeldir. Bunun yanında “ef’âl” (افعال) nadir olan eylemler için kullanılır ve niyet ile beraber olmazken, “el-‘âmâl” (الاعمال) niyet ile beraber bulunan eylemleri ifade eder. Amel ise insanın üzerinde devam ettiği ve ondan tekrar sadır olan niyet diye tabir edilir. Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallani, *İrşadüs-sari li-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, t.y.), 54; Ayrıca, diğer kelimelerin yerine amel kelimesinin tercih edilmesi ile ilgili olarak bkz. Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki’n-niyye* (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1404/1984), 13-16.

dışında kalanları kapsayıp kapsamadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onların kahir ekseriyeti hadisin sadece ibadetleri kapsadığını, diğerleri ise hadis metninde geçen “el-a’mâl” (الأعمال) kelimesinin Araçlar tarafından bilinçli eylemler için kullanıldığına işaret ederek metindeki niyetin bütün şuurlu eylemleri içerdiğini belirtmişlerdir.⁶ Hadisin devamında övülmüş olan bir eylem, bu da Allah ve Resulü için hicret etmek, yerilmiş olan bir eylemin, dünyalık veya bir kadınla nikâhlanmak için hicret etmek ile birlikte zikredilmesi niyetin bütün bilinçli eylemleri kapsadığı görüşünü desteklemektedir. Buna göre niyet, amacının kişinin günlük yaşamında âdet haline getirdiği eylemleri ibadete dönüştürerek diğer eylemlerden ayırt etmeyi sağlamaktadır.⁷ O halde niyetin kişinin bilinçli olarak gerçekleştirdiği eylemlerine değer kattığı söylenebilir.

Müslüman düşünürler bilinçli eylemlerin zorunlu olarak niyeti gerektirdiğinden ve insanın da bilinçli eylemlerde bulunduğundan yola çıkarak “insan fitratı gereği zorunlu olarak niyet eden bir varlıktır” sonucuna varmışlardır. Bilinçli eylemler (amel) istenilen (iyi) veya istenilmeyen (kötü) bir niyete dayanmaktadır. İyi niyetle yönelinen bütün doğru eylemler hayırlı olurken kötü niyetle eylem gerçekleştirildiğinde yaratılış bozularak ebedî mutsuzluğa sebep olur. Kişi yaratılış gereği ikisine ulaşabilme imkânına sahiptir.⁸ Asıl mesele niyetin istenilen olup olmamasıdır. Bu da niyetin eğitimle olan ilişkisini göstermektedir.

İslam eğitim tarihine bakıldığında niyetin eğitim ile ilişkisini gösteren birçok uygulama vardır. Gelenekte kitaplara “niyet hadisi” ile başlanması veya bu hadise göndermelerde bulunulması,⁹ kitap merkezli eğitimin yapıldığı medreselerde “erba’ûn” (kırk hadis)¹⁰ adlı kitaplara bu hadisle başlanması ve yetişkin eğitiminin ön planda tutulduğu tekke ve zaviyelerde niyet eğitiminin öncelenmesi¹¹ niyetin eğitimle olan ilişkisini göstermektedir.

İslam düşünce tarihine bakıldığında niyetin doğrudan veya dolaylı olarak çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Örneğin Gazzâlî’nin (ö.505/1111), halkı eğiten âlimleri eğitmek gayesi ile kaleme aldığı *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din*¹² adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinde niyeti işlediği görülmektedir. O İslam düşünce geleneğinde niyet eğitimi anlayışının oluşumuna ve gelişimine katkıda bulunan

6 Muhammed Muhyiddin Basil, “İşrakü’n-Nebeviye, (İnnamâ’l-a’mâlû bin-niyât)”, *Hedyü’l-İslam* 4/47 (2003): 16.

7 Kastallani, *İrşadü’s-sari*, 54.

8 Adnan Ali Rıza en-Nahvî, *en-Niyye fi’l-İslam ve bu’duha’l-insânî* (Riyad: Darü’n-Nahvî, 1992), 29, 26, 30, 65.

9 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972/1392), 1: 24..

10 İmam Nevevî, *Adabü’l-Âlimve’l-Mutââlim*, nşr. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed Tanta (y.y: Mektebatu’s-Sahabe, 1987), 6, 24; Emine Keskiner, “Zernûcî’nin Tüs’ye Eğitim Açısından Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Talimü’l-Müteallim fi Tarîk’-Teallüm-Âdâbu’l-Müteallimin Örneği)”, *MÜİFD* 48/ (2015): 97.

11 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din* (Beyrut: Dârü’l-Mârifet, 1983), IV: 363.

12 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 2; İhyâ’nın eğitim açısından genel değerlendirilmesi için bkz. Cemil Oruç, *İmam-ı Gazzâlî’nin Eğitim Anlayışı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 162.

önemli şahsiyetlerden biridir. Öğretmen ve öğrencilerin eğitiminde önceliğin niyet eğitime verilmesi gerektiğini,¹³ bunun için eylemden önce kişinin niyetinin eğitilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁴

Eğitim ile ilgili tanımlara bakıldığında kişinin bilinçlilik hali ile bir davranışı gerçekleştirmeye yönelik anlamı ön plana çıkarılmaktadır. Eğitim her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın nihayetinde bir bilinçlenme/bilinçlendirme hadisesi olmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında niyetin eğitimle çok yönlü bir anlam ilişkisine sahip olduğu görülmektedir. Niyet-bilinç arasındaki yakın ilişki göz önüne alındığında niyetin genelde eğitim özelde ise din eğitimi açısından önemli bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu çalışmanın temel problemi; “İslam düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'nin niyet anlayışını ortaya koymak”tır. Çalışmanın amacı ise bu doğrultuda *Gazzâlî'nin düşünceleri etrafında niyet eğitimi gündeme getirmektir.*

Çalışmamız Gazzâlî'nin düşünceleri temel alınarak niyet eğitiminin mahiyetini konu edinmektedir. Bunun için, niyet nedir? Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet nasıl anlamlandırılır? sorularının yanı sıra Gazzâlî'nin düşünceleri esas alınarak niyet eğitimi nasıl yapılır? sorusunun yanıtları üzerinde yoğunlaşmıştır.

1. NİYETİN SÖZLÜK ANLAMI

Sözlüklerde niyet (النّية), genel olarak bir şeye kastetmek veya bir şeyin çekirdeği olmak üzere genel olarak iki anlama sahiptir. İlkine göre niyet kelimesi yönelmek, azmetmek, bir şeyi çok istemek, gidilen yön anlamlarına gelirken¹⁵ ikincisinde ise hurmanın veya kuru üzümün çekirdeği anlamı kastedilmektedir.¹⁶

Genelde kelimenin “n-v-y” (نوى) kökünden türetildiği kabul edilmekle birlikte bazı düşünürler “v-n-y” (ونى) veya “en-nevâ” (النوى) olabileceğini belirtmişlerdir. İlkine göre niyet “kastetmek, yönelmek, inanmak” anlamlarına gelirken ikincisinde ise ayrıca yavaşladı ve gecikti manalarını da içermektedir. Bu anlama göre niyet edilen eylem yavaşladığında veya geciktiğinde niyetin tashih edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Son görüş “nâvî” (النواى) yani “niyet eden kişi ulaşamayacağı bir şeyi azimli bir şekilde ister, talep eder”¹⁷ anlamındadır.

Türetilen kelimeler ve kalıplar ile gidilen yön, yakın veya uzak hedef, azim,

13 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fâtihatü'l-ulûm* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyetü'l-Misriyye, 1322), 8.

14 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, trc. Mehmet A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik, t.y), 721; Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 364.

15 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “n-v-y”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), XV: 347; Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, “n-v-y”, *Kitâbü'l-âyn*, ed. İbrâhim Samerrâî Mehdi Mahzumî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemil'l-Matbuat, 1988), VIII: 394; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidî, “n-v-y”, *Tâcü'l-ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: y.y., t.y.), V: 379.

16 İbn Manzûr, “n-v-y”, XV: 349.

17 Zebidî, “n-v-y”, V: 379.

ihtiyaç¹⁸ vb. anlamlarla niyet kavramının içeriği zenginleştirilmiştir. Söz konusu anlamlar, niyetin kısa vadeli olarak gerçekleşen bir gaye ile sınırlandırılmaması gerektiğini, uzun vadeli olan eylem veya yönler için de geçerli olabileceğini göstermektedir. Ayrıca niyet eden kişinin bir gayeye uygun olarak, isteyerek değişimde bulunduğuna göndermede bulunmaktadır.

Niyet kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında genel olarak iki şekilde anlandırıldığı görülmektedir. Bunlardan biri kasıt ve iradeyken diğeri kişinin niyet ettiği veya kastettiği gaye anlamlarıdır. Bunlardan ilki ahlaki niyet, diğeri ise psikolojik niyet olarak adlandırılmaktadır.¹⁹ Ahlaki niyet kişinin eylemi gerçekleştirmenin gayesini gösterirken psikolojik niyet kişiye gerçek anlamda eylemi isnat etmeyi sağlamaktadır. Yukarıdaki anlamlarından yola çıkarak niyetin kişinin kendisini ilgilendiren, uzak yakın olması fark etmeksizin, bir gaye ile eyleme ilişkin sorumluluk üstlenme özellikleri belirginleşmektedir.

2. GAZZÂLÎ'NİN NİYET ANLAYIŞI

İslam dünyasında “Hüccetü'l-İslam” lakabıyla anılan İmam Gazzâlî, İslam düşüncesindeki niyet kavrayışlarını harmanlayarak kendine özgü bir niyet anlayışı geliştirmiştir. Onun eserleri arasında yer alan “*Niyet Risalesi*”nde bunun izlerini görmek mümkündür. Ayrıca Gazzâlî çoğu eserinde, bazen satır aralarında gizleyerek bazen de açıkça, konuyu farklı yönleri ile gündeme getirmekte ve ona göndermelerde bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet, irade ve niyet eden varlık olarak ele aldığı inşada anlam kazanmaktadır. Bunun için insan ve irade anlayışının ortaya konulması gerekmektedir.

2.1. Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı

Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden Gazzâlî, Allah'ın âlemdeki her şey gibi insanın da gizli ve açık olarak gerçekleştirdiği bütün eylemlerini bildiğini ve onlarda tasarrufta bulunduğunu belirtmektedir. Yaratılanları mümkünü'l-vücut yani varlığı mümkün olan varlıklar olarak nitelendirmektedir.²⁰ Bunları da kendi içerisinde varlığı tamamlanmış olarak yaratılan gök, yıldız vb. varlıklar ve noksan olarak yaratılmasına karşın uygun şartlarda olgunluğa ulaşabilecek po-

18 Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, “n-v-y”, *es-Sihâh tacü'l-luga ve sihâhi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sihâhü'l-luga = es-Sihâh fi'l-luga*, ed. Ahmed Abdülgafur Attar (Kahire: Daru'l-ilm-lilmaliyin, 1990), VII: 2516; Ferâhîdî, “n-v-y”, VIII: 394; Zebîdî, “n-v-y”, V: 379; İbn Manzûr, “n-v-y”, XV: 347.

19 M. Abdullah Dirâz, *Kur'an Ahlâkı*, trc. Ünver Günay Emrullah Yüksel (İstanbul: İz, 2004), 286.

20 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, (Kahire: y.y., 1331), 148; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fi medârici mârifeti'n-nefs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 161; A. Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan, 1998), 104.

tansiyeye sahip bitki, hayvan, insan vb. varlıklar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²¹ İnsan, mümkün varlıklar içerisinde noksan olarak yaratılmış olmasına karşın uygun çevrede, eğitimle kendini gerçekleştirme imkânına sahiptir.

Gazzâlî'ye göre insan, birbirinden farklı yapıda olan beden ve nefsten/ruhtan oluşmaktadır. İnsanın bu yönlerinden ilki kevn ve fesad kanunlarına tabi olan cisimken diğeri cismini tamamlayan, ona nur veren nefis cevheri olmaktadır.²² Gazzâlî insanın bu şekilde iki yönlü olmasını, âlem içerisindeki konumuna bağlamaktadır. Buna göre insan, melek ve hayvan âlemleri arasında bulunduğundan her iki âlemin özelliklerini doğal olarak taşımaktadır.²³

Bu yönlerden ilki, insanın aşağı yönünü temsil eden ve hayvanlarla paylaştığı cismani yönü, diğeri ise onlardan büsbütün farklı olarak âlemde özel yeri olan, akıl sahibi ve ruhi bir varlık olmasıdır. “*Bu ikinci anlamda insan kendi hakikati, eşyanın gerçekleri ve Allah hakkında şuur sahibi olup, bu niteliğiyle artık değişmez bir varlık değil, bir hamle ve gelişim varlığı*”²⁴ olmaktadır. İnsan ikinci yönüyle, Kur'an'ın ifadesiyle, emaneti yüklenmekte (el-Ahzâb 33/72) ve bunun sonucu olarak eylemlerin sorumluluğunu üstlenmektedir.²⁵ Gazzâlî aralarında büyük farklar olmasına rağmen herkesin fitraten bu emaneti yüklenme kabiliyetine sahip olduğunu vurgulamaktadır.²⁶ Kişinin bu potansiyeye sahip olması ona kendini gerçekleştirme imkânını vermektedir. Çünkü kişi emaneti yüklenerek hayvanların derecesine düşme tehlikesi ile yüzleştiği gibi bununla meleklerin seviyesine yükselme imkânına da sahiptir.²⁷ Bu özellikler insanın eğitilmesine imkân tanımaktadır.

Akıllı bir varlık olma insana eylemlerin sorumluluğunu yüklemenin yanı sıra kendisine verilen emanetin de kaynağıdır. İnsanı dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştırmanın akıl olduğunu ifade eden Gazzâlî bununla yeryüzünde Allah'ın muhatabına mazhar olduğunu ve dolayısıyla halifesi olduğunu vurgulamaktadır.²⁸ O, kişinin sahip olduğu aklın kendisinde kuvve halinde bulunduğunu ve açığa çıkması için eğitime ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.²⁹

Gazzâlî'ye göre insanın yüklediği emanet âlemdeki yerine uygun olarak sev-

21 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 56.

22 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel* (Kahire: Mektebetü'l-Cüdi, 1973), 31; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, “Eyyühe'l-veled”, *Mecmûatü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 125.

23 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 34.

24 Mustafa Çağrırcı, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı (Teorik ve Pratik)* (İstanbul: Ensar, 2013), 88.

25 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 26, 374.

26 Gazzâlî, *Me'aricü'l-kuds* 103.

27 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Erba'ün fi usûlî'd-dîn*, nşr. Muhammed Muhammed Cabir (Kahire: Mektebetü'l-Cüdi, 1963), 255-256; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 99.

28 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 119; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 29.

29 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 410; Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 121.

gi ve korku arasında yer alan mârifet³⁰ ve tevhittir.³¹ Allah'ın tek isteği Allah sevgisi ve ahiret korkusudur.³² O, Kur'an-ı Kerim ve hadislerden değişik örnekler vererek kişinin bunları doğuştan kabul etme yeteneğine (fıtrata) sahip olduğunu ve bunun onu diğer varlıklardan üstün kıldığını belirtmektedir.³³ Ayrıca ona göre insanın dünyada iken bunları kendisine gaye edinmesi gerekmektedir. Bunun için Gazzâlî, insana "ahiret yolcusu" diye hitap ederek âdeta onun bu gerçekliğini bilinçaltına yerleştirmek istemektedir. Ona göre "ahiret yolcusu" olan kişinin bütün eylemlerinin bu gayeye uygun olması gerekmektedir.

Kişinin ahiret yurdunu gaye edinebilmesi için ona dair bir bilgi sahibi olması gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre kişinin ulaşabileceği gerçek mutluluk ahiret yurdu-
dur.³⁴ Bunun için o, gerçek mutluluğu daima ahiretle ilişkilendirmekte ve kişinin yaşantısında var olan her şeyin ahiret hayatına hizmet etmesi yönüyle değer kazandığını söylemektedir.³⁵

Gazzâlî'nin insan anlayışının merkezinde insanın akıllı olma özelliği yer almaktadır. Bu vasfın bir sonucu olarak insan, Allah tarafından "muhatap" alınmakta ve yaptıklarından "mükellef" (sorumlu) tutulmaktadır. Bunun için kişinin irade sahibi olması gerekmektedir. İrade kişinin Allah karşısında eylemde bulunma özgürlüğü ve eylemlerin sorumluluğunu üstlenme konusuyla ilişkilidir.

2.2. Gazzâlî'nin Düşüncesinde İrade-Eylem İlişkisi

Gazzâlî, öncelikle kulun eylemde bulunma veya bulunmama özgürlüğüne sahip olduğunu ve insanın özgür olmasının Mutlak Varlık olarak kabul ettiği Allah'ın her şeyi yarattığı anlayışıyla çelişmediğini söylemektedir. Ona göre kişinin eylemde bulunma özgürlüğü Allah tarafından yaratılarak kendisine verilmiştir. Bu konuda insanın kendisi için yaratılmış olan özgürlüğe zorunlu olarak sahip olduğunu belirtmektedir.³⁶

Gazzâlî, kişinin hakiki anlamda eylemlerinden sorumlu olabilmesi için kendisinden bir fiilin sadır olması, bu fiilin seçme yoluyla ve iradeyle birlikte olması ve failin, irade edilen şeye dair bilgi sahibi olması³⁷ gerektiğini belirtmektedir. Bu şekilde Gazzâlî, belirli bir hedef doğrultusunda, seçme yoluyla eylemde bulunma

30 Gazzâlî'nin düşüncesinde bütün gaye ma'rifetullahı ulaşmak olduğundan öğrenilen her şeyin buna hizmet etmesi gerekirken ve ilimler bu gayeye ulaştırmak bakımından değer kazanmaktadır. Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 131-132.

31 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 14; Gazzâlî, *Me'aricü'l-kuds* 103.

32 Gazzâlî, *İhyâ*, I: 222-223.

33 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 2.

34 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 156.

35 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 103.

36 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 5-6, 254.

37 Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife= filozofların tutarsızlığı (eleştirmeli metin-çeviri)*, trc. Hüseyin Sarioğlu Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 129.

iradesine sahip olan kişiden sadır olanların gerçek anlamda faile nispet edilebileceğine vurgu yapmaktadır. Kişiyi sorumlu tutanın kendisinden sadır olan bu hakiki eylemleri olmaktadır.

İrade kişinin eyleme ilişkin eğilimi (nuzu'),³⁸ kişiyi harekete geçiren şehvet ve gazap türü fizyolojik arzu güçleri ile oluşmaktadır. Kişi bir eksikliği gidermek veya başına gelecek bir belayı defetmek amacıyla zihninde oluşan bilgiyle³⁹ şehvet veya gazap güçlerini harekete geçirerek eyleme yönelmektedir. Kişinin belirlediği bir gaye için bilinçli olarak eylemde bulunması, Gazzâlî tarafından irade olarak nitelendirilmektedir. Buna göre irade, “kişinin şimdi veya gelecekteki bir amacına uygun olan şeye yönelmesi”⁴⁰ anlamına gelmektedir.

İradeye konu olan eylemleri doğrudan tercih ile dolaylı olarak ise bilgi ile ilişkilendiren Gazzâlî, iradeli eylemlerin zorunlu olarak tercihe dayalı olduklarını belirtmektedir. Bir eylemin tercihe konu edilebilmesi için de kişinin zorunlu olarak söz konusu konu hakkında bilgi sahibi olması ve tercihlerin eyleme dönüşebilmesi için de imkân dâhilinde olması gerekmektedir. Kişinin irade sahibi olması demek, imkânı dâhilinde olan eylemi bilinçli bir şekilde tercih etmesi anlamına gelmektedir. O halde bilinçli eylemler zorunlu olarak ilim, irade ve kudreti içermektedir. İrade, kişinin gayesine yönelimi iken kudret uzuvları ile onu gerçekleştirir.⁴¹ Bunların tümünü harekete geçiren ise kişinin ihtiyaçlarıdır.⁴² Böylece eylemin gerçekleştirilme süreci ihtiyaç-ilim-irade-kudret şeklinde oluşmaktadır.

Eylemlerin tercihine konu olabilmesi için kişinin onlar hakkında bilgi sahibi olmasının yanında ona ilişkin bir arzuya da sahip olması gerekmektedir. Ancak kişinin sahip olduğu bu özellikler ile eylem arasında bağlantıyı sağlayan bir bağa yani niyete ihtiyaç vardır.

2.3. Gazzâlî'nin Düşüncesinde Niyet

Müşterek kelimeler birbirinin yerine kullanıldığı gibi bir kelime farklı yönleri ile kavramsallaştırılabilmektedir. Buna uygun olarak Gazzâlî, niyete anlam bakımından yakın kelimeleri onun yerine kullandığı gibi niyeti de değişik anlamlarda kullanmaktadır. O, niyeti genel olarak eyleme yönelmek ve sevk eden⁴³ şeklinde anlamlandırmaktadır. Bu başlıkta niyetin iki anlamı göz önünde bulundurmakla

38 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 111; Nuzu' kavramından, kişinin eyleme ilişkin arzuları veya ondan kaçınmayı zihninde tasavvur etmesi kastedilmektedir. Gazzâlî, *Mizanü'l-'amel*, 28.

39 Gazzâlî, *Makâsîdül-felâsife*, 164.

40 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 365.

41 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 365; Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds* 57-58.

42 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 473.

43 Abdulhalim Ahmedî, “Tahkiku's-sıdkı'n-niyye 'inde'l-Gazzâlî”, *Mecelletü'l-Şer'iyye Dirasetü'l-İslamiye* 6/13 (1989): 94.

birlikte genel olarak eylemle ilişkisi bağlamında öne çıkan anlamlarına değinilecektir.

2.3.1. Niyet-Eğilim (Meyil) İlişkisi

Gazzâlî, kişinin bir anlık aklına gelen fikirlerin veya bir düşünceden başka bir düşünceye geçmenin niyet olmadığını belirtmektedir. Ona göre kişiyi eyleme sevk eden arzunun kuvvetli olması gerekmektedir. Bunun için Gazzâlî, kişinin aklına gelen her fikrin niyet olarak nitelendirilmemesi gerektiğini ve bu konuda insanların yanlış bilgi sahibi olduğunu ifade etmektedir. Niyetin cahil insanların “*ders, yemek veya ticaret esnasında kendi kendine “Allah için derse, yemeğe veya ticarete niyet ettim*”⁴⁴ sözlerinden öte bir şey olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, içeri girdiğinde saygı gereği ayağa kalkılması gereken kişiye karşı, niyetin “*Bu zatın faziletinden dolayı içeri girdiğinde dimdik ayakta durmaya niyet ettim.*”⁴⁵ anlamına gelmediğini; niyetin, söz konusu zatın içeri girdiğinde usulüne uygun olarak ayağa kalkılmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Ona göre niyet, “*şu anda veya gelecekte faydalı olduğuna inandığı şeye kişinin gönülünün (kalbin) meyli ve rağbeti olan irade*”⁴⁶ anlamına gelmektedir. Ayrıca Gazzâlî’ye göre kişinin niyeti, iradesinin yanında kalbin eyleme geçirilmek istenene olan meyli anlamına gelmektedir. Kişinin bu isteği, kalp veya zahir dille söylemeksizin, ruhunun derinliklerinden fışkırarak oluşmaktadır.⁴⁷ O, bu meylin kişinin doğasından kaynaklandığını belirterek⁴⁸ kişinin nefsinde eylemi gerçekleştirmeye iten kuvvetli eğilimlerin niyet olduğunu söylemektedir. Ancak Gazzâlî, kişide niyetin hâsıl olması için bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî’ye göre eyleme ilişkin olan bir arzu, kişi tarafından güçlendirilerek niyete dönüştürülebilir. Niyet haline getirilen arzu bir engel olmadığı müddetçe eylemin gerçekleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Ona göre eylemlerin sebeplerine sarılma, eyleme ilişkin tutum, bu esnada başka bir işle meşgul olmama vb. faktörler kişinin var olan arzusunu kuvvetlendirerek niyete dönüştürmektedir. Arzuların kuvvetliliği çevresel faktörlere bağlı olduğu gibi kişinin kendisine de bağlı olmaktadır.⁴⁹ Gazzâlî kişinin eyleme ilişkin arzularının üzerinde algılayıcı güç, algılayanın ve algılayanın farklılığının etkili olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Bu da kişinin niyetinin çevresindeki faktörlerden etkilendiğini, ancak nihâyetinde ki-

44 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 365.

45 Gazzâlî, *İhyâ*, I: 195.

46 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 371.

47 Gazzâlî, *Kimyâ-yı sââdet*, 147; Gazzâlî, *el-Erba’ün fi usûli’l-dîn*, 207.

48 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 374-373.

49 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 374; Benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, *el-Erba’ün fi usûli’l-dîn*, 211.

50 Gazzâlî, *Makâsîdül-felâsîfe*, 173-174.

şinin kendisi tarafından inşa edildiğini göstermektedir. Bu durum niyetin biricik yani sadece kişiye ait olduğu gibi etkiye açık olduğuna işaret etmektedir.

Gazzâlî niyetin, kişinin teorik akıl boyutunu oluşturan ilim ile pratik akıl boyutunu oluşturan amel arasındaki bağlantıyı sağlama işlevi gördüğünü belirtmektedir. Çünkü kişinin bir eyleme ilişkin bilgisi olmadan eylem gerçekleşmediği gibi salt bilgi de onun gerçekleşmesi için yeterli değildir. Ayrıca kişinin eyleme karşı bir isteğinin olması gerekmektedir. Bir eylemin gerçekleşmesi için kişinin teorik aklı ile pratik aklı arasında bir bağlantıya ihtiyaç vardır. İşte teori ile pratik arasındaki bağlantıyı, Gazzâlî örneğinde, ilim ve amel arasında bağlantı sağlama işlevini niyet görmektedir. Buna göre niyet ilim, kudret ve istekten oluşmaktadır.⁵¹ Kişinin var olan bu isteğini harekete geçiren de eylemi gerçekleştirme gayesi olmaktadır.

2.3.2. Niyet-Gaye İlişkisi

Gazzâlî, gayeyi “varlığı kendisi için yokluğundan daha fazla anlama sahip” olarak nitelendirmektedir.⁵² Gaye bir olabileceği gibi birden fazla da olabilmektedir. O, tek veya birden fazla olmasına bağlı olarak eyleme sevk eden sebepleri iki gruba ayırmaktadır.⁵³ İlk grubu, kişinin niyetinin tek olmasından dolayı ihlâs olarak isimlendirmektedir. Örneğin aslanı gören kişinin ondan kaçması sadece ondan kurtulmak maksadıyla olduğundan ihlâslı bir amel olarak kabul edilmektedir. Çünkü kişiyi eyleme sürükleyen gaye örneğimizdeki gibi yalnızca aslandan kaçmaktır. İkinci grubu ise, gayelerin birden fazla olmasını, kendi içerisinde üç kısma ayırmaktadır. Gazzâlî, ilkini “hareket ettirici sebeplerin eşlik ettiği eylemler (mutabakat) (murafakatu'n li'l-beva'is)” olarak nitelendirmektedir. Ona göre her biri tek başına yeterli olan gayeler bir araya gelerek eylemi gerçekleştirilmektedir. Buna, zengin birinin hem fakir hem de akrabası olan kişiye sadaka vermesi örneğini vermektedir. Zengin adam sadakayı, bu iki durumdan biri, fakirlik veya akrabalık olması halinde bile söz konusu olan adama verecektir.

İkinci olarak kişiyi eyleme sevk etmeye tek başına yeterli olmayan gayelerin bir araya gelmesi sonucu oluşan amelleri saymakta ve bu tür eylemleri “iş birliği eylemleri (müşareke)” olarak isimlendirmektedir. Bunu, zengin olan adamın fakir ve akrabası olan kişiye mezkûr olan iki özelliği birlikte taşıdığından dolayı zekât vermesi örneği ile anlatmaktadır. Şayet bu kişi hem akrabası hem de fakir olmazsa, zengin adam ona zekât vermeyecektir. Fakir olan kişiye zekât vermek ve akrabası olan kişiye yardım etmek gayesinin her ikisi birleşerek zengin adamı eylemde bulunmaya, zekât vermeye sevk etmektedir. Bunlardan biri tek başına eylemin gerçekleşmesi için yeterli sebep olamamaktadır.

51 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 721.

52 Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 122.

53 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 365; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 721.

Son olarak Gazzâlî, kişiyi eylemde bulunmaya sevk eden gayelerden birinin tek başına yeterli olması, ancak diğer/diğerlerinin ise onun gerçekleştirilmesine kolaylaştırıcı bir katkıda bulunanları zikretmektedir. Örneğin hem fakir hem de akrabası olan kişiye zengin birinin fakirliğinden dolayı yardım etmesidir. Ancak fakir olan kişinin zengin adamın akrabası olması ona yardım etmede kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır. Gazzâlî bu tür gaye ile yapılan eylemleri ise “yardımlaşma eylemleri (muavenet)” olarak nitelendirmektedir.⁵⁴

İster tek bir gaye ile isterse birden çok gayenin bir araya gelmesiyle oluşan eylemlere teşvik eden saik, kişinin niyeti olmaktadır. Buna göre kişinin herhangi bir gaye ile yaptığı eylemler niyetli eylemler olmaktadır. Nitekim yukarıda dört çeşit gayenin sonucunda ortaya çıkan eylemlerin her biri bilinçli bir yönelim ile gerçekleştiklerine atfen amel olarak nitelendirilmektedir. Gazzâlî’ye göre amele değer katan şey eylemi gerçekleştirmeye sevk eden niyettir. Buna göre onun düşüncesinde niyetin anlamlarından biri de gaye olmaktadır. Nitekim Gazzâlî, şehveti baskın gelen kişiyi evlenmeye sevk eden şeyin onun şehveti olduğundan kişinin niyetinin doğal olarak bu sevk edici şehvet olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

2.3.3. Niyet-Sorumluluk İlişkisi

İmam Gazzâlî, kişinin eylem sürecini genel olarak iki temel kategoriye ayırmaktadır. Bunlardan ilki, kişinin zihinsel olarak eyleme hazırlanması iken diğeri zihinsel sürecinin sonucunda onu uzuvlarla gerçekleştirmesidir.

Gazzâlî, zihinsel olarak eyleme hazırlanma sürecini dört aşamada ele almaktadır. Bunlardan ilkini hâtır (uyarıcı, psikolojik dürtü) veya hadis-i nefis (içe doğuş, uyarılma) olarak nitelendirmektedir. Bu aşamada kişinin zihnine bir şey doğar veya bir şeyi hatırlar. Gazzâlî’nin örneğiyle ifade edilirse bir kimsenin sanki arkasına dönse bir kadını görecekmış gibi kalbine bir kadının sureti doğmaktadır. İkinci olan rağbet ve meyil (ilgi ve yönelme) aşamasında insan doğasının bir sonucu olarak önceki aşamada kalbe doğan havâtıra karşı kişinin arzusunun harekete geçmesidir. Örneğin zihne doğan kadın suretine bakma yönünde arzusunun harekete geçmesi şeklinde tamamen duygusal ve tabii bir ilgi oluşmaktadır. Gazzâlî, bu aşamayı insan doğasından kaynaklandığı için “meyli’i-tabii” olarak isimlendirmektedir.

Üçüncü olan hüküm aşamasında ise kişi, önce zihninde tasavvur ettiği sonra da doğası gereği ona karşı oluşan ilgi ve arzularının sonucunda eylemin gerçekleşmesine karar vermektedir. Kişi eyleme ilişkin kesin olmayan bir hükme varmadığından dolayı Gazzâlî tarafından bu aşama itikâd olarak isimlendirilmektedir.

54 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 366.

55 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 374.

Ancak bu aşamada kişinin inanç, duygu ve kanaatleri çatışma halinde olduğundan onun eylemi gerçekleştirmek için mutlak olarak bir kararlılık sahibi olduğu söylenemez. Gazzâlî'nin örneğiyle devam edersek kişinin nefsinde oluşan kadına bakma arzusu; utanma, korku, çekingenlik gibi daha başka duygular veya düşünüp taşınma şeklindeki akli bir faaliyetinin sonucunda gerçekleşmeyebilir.

Son olarak dördüncü olan niyet aşamasında kişi, eylemi gerçekleştirmek için kesin karar vermektedir. Bu aşamada herhangi bir engelle karşılaşmadığında eylem gerçekleştirilmektedir.⁵⁶ Gazzâlî'nin örneğini sürdürürsek, kişinin kalbine bir hâtır olarak doğan kadına bakma sureti, kişinin ilgi ve arzusunu ona yöneltmekte ve arkasına bakmak için bir yargıya varmaktadır. Bu yargı olumlu olduğunda, kişinin zihninde oluşan ilk aşama olan hâtır canlı olduğundan ve herhangi bir engel olmadığından kişi arkasındaki kadını görmek arzusuyla arkasına döner ve ona bakar. Bu şekilde eylem gerçekleşmiş olmaktadır.

Gazzâlî'ye göre kişi ilk iki aşama olan havâtır ve meyil aşamalarından sorumlu değilken onların bir üst aşaması olan akli hüküm vermede ihtiyari olanlardan mesul, zorunlu olanlardan ise mesul değildir.⁵⁷ Niyet aşamasında ise eylemi gerçekleştirmeye kararlı olduğundan onun sorumluluğunu üstlenmektedir. Buna karşılık kişi bu aşamada Allah rızası için vazgeçtiği eylemlerden sevap kazanırken kendisi dışında bir nedenden dolayı eylemi gerçekleştiremediğinde ise onu yapmış gibi günah kazanır. Ona göre kişiyi sorumlu kılan, onun eyleme ilişkin akli hükmü ve eylemi gerçekleştirme kararlılığı anlamına gelen niyettir.⁵⁸

2.3.4. Niyet-Eylem İlişkisi

Gazzâlî, niyet ile eylem arasındaki ilişkiyi "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır." hadisini ele alırken gündeme getirmektedir.⁵⁹ Hadisin zahiri eylemin iki yönünü oluşturan niyet ve amelin ikisinin de hayırlı olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre kişinin eylemleri niyet ve amelden oluşmaktadır. O halde sahih bir amelin iki parçasının da sahih, başka bir ifadeyle hayırlı olması gerekmektedir. Ona göre kişinin eylemlerinin her bir parçasına değer katan gayesi, başka bir ifadeyle eyleme yönelik maksadı olmaktadır. Niyet ve amel de kişinin gayesini etkilediğinden ikisi de onun gayesine uygun olarak hayır olmaktadır. Ancak niyet amelden daha çok gaye üzerinde etkili olduğundan daha çok hayırlı olmaktadır. Buna göre niyet ve amelin her ikisinde de kişi ihtiyar sahibi olmaktadır.

Kişinin eylemlerinin gayesi kalptir, uzuvlar ise gayeye ulaştırılan alet hükmün-

56 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 41.

57 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "Ravzatü't-tâlibin ve 'umdetü's-sâlikin", *Mecmûatü Resâ'il-i-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 89..

58 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 42-43; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 724; Gazzâlî, "Ravzatü't-tâlibin", 89-90.

59 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 366.

dedir. Yarar sağlamaya veya zarardan kaçınmaya bakılmaksızın uzuvlarla yapılan eylemlerdeki maksat kalbe tesir etmektir.⁶⁰ Başka bir ifadeyle amellerden maksat yaratılışının başlangıcında dünyaya yönelik olan kalbi, Allah tarafına, doğruluk yönüne yöneltmektir.⁶¹ O, secdeden maksadın alını yere koymak değil aksine teva-zu olduğunu, zekât vermedeki gayenin malı ziyan etmek olmadığını tersine cim-rilik hastalığından kurtulmak olduğunu, kurban kesmenin amacının kan ve et ol-madığını, ondaki maksadın kalbi bilinçlendirmek olduğunu belirtmektedir.⁶² Aynı şekilde bilinçsizce yapılan ibadetlerin kalbi etkilemediğinden makbul olamayaca-ğını vurgulamaktadır. Buna göre kalbin eylemi olan niyet, uzuvlarda ortaya çıkan amellerden daha çok kalbi etkilediğinden doğal olarak ondan üstün olmaktadır.⁶³

Gazzâlî niyet ile amel arasındaki ilişkiyi, kişi için her biri yararlı olan ekmek ve meyveye benzeterek birincisinin ikincisinden daha yararlı olduğu örneğiyle izah etmektedir. Ona göre kişinin bütün eylemlerinde asıl olan niyettir.⁶⁴ Buna göre eylemler niyet ve amelden oluşmakta, ancak niyet amellerden daha çok kal-be tesir ettiğinden daha değerli olmaktadır. Ayrıca o bundan yola çıkarak niyetin amelin ruhu olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî geçmişteki âlimlerin niyetsiz (bura-da kastedilen ihlâslı olmadan) amelde bulunmadıklarını söyleyerek⁶⁵ onun kalpler üzerindeki etkisine göndermede bulunmaktadır. Bunun için önemli olan kişinin ihlâslı bir şekilde eylemde bulunmasıdır.

2.3.5. Niyet-İbadet İlişkisi

Gazzâlî, bir ibadetin sahih olabilmesi için niyetin şart olduğunu belirtmekte-dir. Ancak sahih niyet, mekruh veya haram olan ibadetlere ne şekilde tesir etmekte-dir? Sadece sahih niyet ibadetlerin kabul olması için yeterli midir?

Kişinin bütün yapabileceği eylemler, Allah'ın emrettikleri ve mutlaka yapıl-ması gereken tâat, nehyettikleri için sakınılması gereken masiyat ve seçime bağlı olan mübah olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Gazzâlî'ye göre niyet, tâat ve mübah olan eylemlerle ilgili olmaktadır.⁶⁶ O, niyetin Allah'ın yasakladıkları an-la-mında olan masiyatı meşru hale getirme yönüyle hiçbir şekilde tesir etmediğini ve sadece sahih niyet ile onların sahih olamayacağını ifade etmektedir.

Gazzâlî, kişinin yapmak zorunda oldukları anlamındaki tâatin Allah katında kabul olması için sahih bir niyete ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Ona göre kişinin niyetteki bilinçlilik hali gerçekleştirilecek eylemi etkilemektedir. Başka bir

60 Gazzâlî, *el-Erba'ün fî usûlîd-dîn*, 208; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 722..

61 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 722-723.

62 Gazzâlî, *el-Erba'ün fî usûlîd-dîn*, 208; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 722; Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 368.

63 Gazzâlî, *İhyâ*, 367-368; Gazzâlî, *el-Erba'ün fî usûlîd-dîn*, 208; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 723.

64 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 722.

65 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 374-375.

66 Gazzâlî, *İhyâ*, II: 15, 249.

ifadeyle kişi eyleme dair bilgisini artırarak ona ilişkin tutumunu çeşitlendirmekte ve buna bağlı olarak niyetini çeşitlendirebilme imkânına sahip olmaktadır.⁶⁷ Kişinin niyeti oranında ibadetlerden sevap alacağını belirterek eylemlere değer katanın niyet olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca niyetin çoğalıp eksilebilmesi de onun eğitilebileceğine ve kişinin tasarrufuna açık olduğuna işaret etmektedir.

Gazzâlî, ikincisi olan Allah'ın yasakladıkları anlamındaki masiyata sadece sahih niyetin hiçbir şekilde tesir etmediğini belirtmektedir.⁶⁸ Kişinin yaptıkları eylemlerin sadece sahih niyet ile meşrulaşmayacağını gündeme getirmektedir. Bu da kişinin gerçekleştireceği eyleme dair bilgi sahibi olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca sadece sahih niyetin masiyatı meşrulaştırmaması, Gazzâlî'nin insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak kabul etmesi anlayışıyla uyumlu görülmektedir. İnsanın iki yönlü olması gibi onun eylemleri de niyet ve amellerden oluşmaktadır. Bunun için ikisinin de sahih olması gerekmektedir.

Son olarak Gazzâlî, kişinin yapıp yapmama konusunda özgür olduğu anlamındaki mübahatta niyetin etkili olduğunu belirtmektedir. Bu tür ibadetlerde, tâatta olduğu gibi, niyet kişinin bilinçlilik düzeyine uygun olarak çeşitlendirilebilmektedir.⁶⁹ Ona göre kişi mübah olan eylemleri sahih bir niyetle ibadete dönüştürerek Allah'a yaklaşabilmektedir.⁷⁰

Gazzâlî, kişinin eylemlerine değer kazandırmanın niyet olduğunu belirterek tâat ve mübahatta niyetin gerekli olduğunu ifade etmektedir. İki eylemin kabul edilmesi için sahih bir niyetin şart olduğunu belirten Gazzâlî, masiyatın hiçbir şekilde, sadece sahih bir niyet ile günahtan çıkamayacağını vurgulamaktadır. Ancak ilk ikisi olan tâat ve mübahların sahih olmayan bir niyetle yapılması kişiyi günaha soktuğu gibi masiyatın sahih bir niyetle terk edilmesi de ona sevap kazandırmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, günah olan eylemlerin sahih olmayan bir niyetle çeşitlendirilerek cezanın çoğaltılmasına neden olabileceğini belirtmektedir.⁷¹

2.3.6. Niyet-İhlâs İlişkisi

Gazzâlî insanı "ahiret yolcusu" olarak nitelendirerek onun asıl gayesinin ahiret olması gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre insanın tek gayesi ahiret olduğuna göre bütün amellerinin bu ulvî gayeye yönelik olması gerekmektedir. Gazzâlî, kişiyi eyleme sevk eden tek gaye sonucunda oluşan eylemlerin ihlâslı ameller olduğunu belirtmektedir. Bu tür eylemlerdeki niyeti de eylemlere atfen ihlâs olarak nitelendirmektedir.

67 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 370; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 727. Gazzâlî, *el-Erba'ün fi usûlî'd-din*, 209.

68 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 368-369; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 726..

69 Gazzâlî, *İhyâ*, II: 14-15; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 221-222; Gazzâlî, *el-Erba'ün fi usûlî'd-din*, 210..

70 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 371; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 728..

71 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 370.

İhlâsı; “Her şeye kendisinden başkasının karışması tasavvur edilebilir. Eğer kendisine karışandan saf ve ondan arınmış ise, “halis” olarak isimlendirilir. Bu saf ve karışksız iş ise “ihlâs” olarak adlandırılır.” şeklinde tarif eden Gazzâlî onun sadece bir gaye ile yapılan ibadetler/eylemler olduğunu belirtmektedir. Niyetin kişinin içinden gelen sese uyması anlamına geldiğini, ihlâsın ise bu içten gelen sesin tek olduğu durumlarda gerçekleşen eylemler⁷² olduğunu belirtmektedir. Başka bir yerde ise niyetin sebebin kendisi olduğuna işaret ederek ihlâsın ise sebebin tek olması anlamına geldiğini söylemektedir.⁷³ Buna göre ihlâs, niyetin tek olması anlamına gelmektedir. Burada sadece Allah rızası için veya başka bir maksatla yapılması söz konusu eylemin ihlâslı bir eylem olarak nitelendirilmesi sonucunu değiştirmez. Bu tür eylemlerde önemli olan eylemin tek bir gaye ile gerçekleştirilmesidir.⁷⁴

Gazzâlî, ihlâsın sadece “*dil ve kalp ile mescide şöyle oturmaya niyet ettim*” demek ile gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Ona göre niyet, kişiyi eylemi gerçekleştirmeye götüren neden olduğundan sözler tek başına yeterli olmamaktadır. Ona göre kişiyi bu tür sözleri söylemeye sevk eden saikler gerçek neden olduğundan bunların ihlâslı olup olmadığından bahsedilebilir. Ancak nefsinin tezkiye eden kişilerde bu sözler tek başına yeterli olabilmekte ve sadece sözler ile ihlâslı niyet gerçekleşebilmektedir. Buna göre kişinin niyetinin ihlâslı olması onu eyleme sevk eden gayenin tek olması anlamına gelmektedir.⁷⁵ Bu da Gazzâlî’de niyetlerin en kıymetlisi olarak nitelendirdiği Allah’ın şanını hedef alan niyet olmaktadır.⁷⁶ Bu tür amellerde kişinin nefsinin hiçbir nasibi olmayıp sadece Allah rızası için yapılmaktadır.

Gazzâlî ihlâsın yukarıdaki şekilde anlaşılması gerektiğini ifade ettikten sonra kişinin bunu nasıl elde edebileceğini tartışmaktadır. O bu konuda şunları söylemektedir:

“... Peygambere ihlâs sorulduğunda: ‘Rabbim Allah’tır dedikten sonra emrolunduğun gibi dosdoğru olmandır’ diye cevap vermiştir. Yani hevâna ve nefesine ibadet etme! Ancak rabbine ibadet et! Emrolunduğun gibi ibadetlerinde dosdoğru ol! Bu Allah dışında her şeyden ilgiyi kesmektir ki gerçek ihlâs da budur.”⁷⁷

Düşünürümüz yukarıdaki pasajda insanın temel özellikleri olan “muhatap” ve “mükellef” olma özelliklerine göndermede bulunmaktadır. Çünkü kişinin emredilmesi doğal olarak onun muhatap ve mükellef olmasını zorunlu kılmaktadır. Buna göre insan, tabiatında ihlâslı eylemlerde bulunma imkânını taşımaktadır.

72 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 379; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 734.

73 Gazzâlî, *el-Erba’ün fi usûlîd-dîn*, 213.

74 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 379.

75 Gazzâlî, *el-Erba’ün fi usûlîd-dîn*, 213; Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 380.

76 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 308.

77 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 382.

Ona göre hakiki ihlâs kişinin Allah dışındaki her şeyden yüz çevirerek bütün benliği ile Allah'a yönelmesi anlamına gelmektedir.⁷⁸

Gazzâlî niyeti, ibadetleri birbirinden ve âdetlerden ayırmak anlamında temyiz, eylemlerin tek bir gaye ile yapılması anlamında ihlâs ve yapacağı eyleme karşı kararlı bir yönelim anlamında azim anlamlarına gelecek şekilde kullanmaktadır. Bunlardan ilki daha çok ibadetlerle ilişkili iken ikincisi olan ihlâs "ahiret yolcusu" olarak nitelendirdiği kişinin bütün yaşamını kuşatacak şekilde anlamlandırılmaktadır. Azim ise kişinin gerek dünyevî gerekse uhrevî bütün sorumluluğu taşıması anlamına gelmektedir. Her ne kadar niyet bu üç anlama gelecek şekilde birbirinden ayırt edilse de Gazzâlî'nin düşüncesinde bunlar daima birbirlerini tamamlar mahiyette anlam kazanmaktadır. Örneğin bir eylemin geçerli olabilmesi için Allah rızasının yanında onun bilinçli bir şekilde diğerlerinden ayırt edilecek şekilde ve bir kararlılıkla yapılması gerekmektedir. Bunlar birbirinden ayırt edilmeyecek şekilde bir eylemde bulunmaktadır. O halde Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet, "muhatap ve mükellef olan kişinin bir veya birden fazla gaye ile eyleme yönelerek eylemden doğan sonuçların sorumluluğunu üstlenmesi" olarak anlaşılabilir. Ancak Gazzâlî'ye göre bu sorumluluk sadece dünya ile sınırlı olmamakta, ahireti de kapsamaktadır.

3. GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE NİYET EĞİTİMİNİN AŞAMALARI

Gazzâlî, insanın yardıma muhtaç olarak doğduğunu ve bunun da eğitilmesine imkân tanıdığını belirtmektedir. Ona göre cisim ve ruhtan oluşan insan müşahede âleminin en üstün varlığı olma imkânına sahip olmaktadır. O, insanın potansiyel olarak sahip olduğu bu imkânın kuvveden fiile ancak eğitim ile çıkabileceği düşüncesindedir.⁷⁹ O, insanın eğitilmesinin de yapısına uygun olarak zihinsel ve eyleme dönük olmak üzere iki yönlü olması gerektiği görüşündedir. Gazzâlî eğitim anlayışını buna uygun olarak ilim ve amel üzerinde temellendirmektedir. Nitekim o, bilmeyen kişinin eylemde bulunamayacağı gibi uygulamaya geçmeyen bilginin de insan için bir faydası olamayacağını belirtmektedir.

Herkesin tevhit, sır (kalbe taalluk eden ilim) ve şariat ilimlerini (beden ve mala ait zahiri ibadet ve muamele) öğrenmesi gerektiğini belirten Gazzâlî sır ilminin ihlâsı, niyeti, amelin selametini Allah'ı tazim etmeyi sağlayacak şekilde nehiyleri ve vacipleri kapsadığı düşüncesindedir.⁸⁰ Ona göre niyetin özel bir hali olan ihlâs, herkesin öğrenmesi gereken zorunlu ilimler arasında yer almaktadır. Bu da kişinin niyet konusunda eğitilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu konuda "niyetin hakikatini ve onun amelin ruhu olduğunu bilen kişi, ruhsuz amellerle kendisini zah-

78 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidin* (Kahire: Matbaa-i Osmaniye, 1313), 68.

79 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 121; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "er-Risaletü'l-ledüniyye", *Mecmû'atü Resâ'ilü'l-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 72.

80 Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidin*, 7; Gazzâlî, "Eyyühe'l-veled", 163.

*mete sokmaz.*⁸¹ diyerek kişinin öncelikle bu konuda eğitilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Gazzâlî'ye göre eylemin gerçekleştirilmesi için gerekli olan her şey eylemin kendisi gibi zorunlu olmaktadır. Başka bir ifadeyle kişi eylemden mesul olduğu gibi onun gerçekleşmesi için gerekli olan ön hazırlıktan da sorumludur.⁸² Gazzâlî, kişinin düşünce ve görüşünün niyetine bağlı olarak değiştiğinden onun eğitilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Gazzâlî'nin düşüncesinde eylemin makbul olması için ihlâslı ve yasaklanmamış olması gerektiğini belirtmiştik. Onun düşüncesinde niyet eğitimi, niyetin ihlâslı hale getirilmesi ve doğru eyleme yönelmesini sağlayan bir bilinçlendirme süreci olmaktadır. Niyet eğitimi ile kişinin ihlâsla Allah'ın bildirdiği eyleme yönelmesi hedeflenmektedir. Ona göre bunun için öncelikle kalbin eğitilmesi gerekmektedir.⁸³ Kalp eğitimi de ancak kalbin tanınması ve özelliklerinin bilinmesi ile gerçekleşebilir.⁸⁴ Bu da insanın tanınmasını zorunlu kılmaktadır.⁸⁵ Bunun için öncelikle niyet eğitimine konu olan insanın nasıl tasavvur edildiği, daha sonra ise kalbin eğitimi ve son olarak da nihai amaç olan ihlâs ele alınacaktır.

3.1. İnsanı Tanıma

Eğitim faaliyetleri, eğitimin öznesi ve nesnesi olan insanın tanınmasına bağlı olarak başarılı olabilme imkânına sahiptir.⁸⁶ Bu da eğitime konu olan yönleri ile insanın tanınmasını zorunlu kılmaktadır. Gazzâlî buna uygun olarak insanın eğitilebilmesi için öncelikle tanınması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Kişiyi eyleme geçirenin ihtiyaçları olduğu görüşünü savunan Gazzâlî, genelde eğitimin özelde ise niyet eğitiminin onun ihtiyaçlarına uygun olarak düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. O, herkesin ihtiyaçlarının kişilik özelliklerine bağlı olarak farklılık göstereceğini belirtmektedir. Bunun için öncelikle kişinin özelliklerinin ortaya konulması gerekmektedir. Ona göre kişiler, yaratılışları gereği muhakkik (bütün meseleyi teferruatlı olarak bilmek isteyen) ve mukallit (taklit eden) ruhlu olmak arasında değişkenlik göstermektedir.

Gazzâlî, erken yaşlardan itibaren kendi çevresinde yapmacık hareketlerin etkisinde kalan insanın sahih niyet olarak nitelendirilen ihlâsa engel olan riyadan kaçınmayacağını belirtmektedir.⁸⁷ Ona göre niyet eğitimi riyadan arındırma sü-

81 Gazzâlî, *el-Erba'ün fi usûlîd-din*, 212; Benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 362.

82 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfiz (Cide: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibaa ve'n-Neşr, t.y.), I: 232.

83 Ahmedî, "Tahkiku's-sıdkı'n-niyye 'inde'l-Gazzâlî", 125.

84 Gazzâlî, "er-Risaletü'l-ledüniyye", 63.

85 Bülent Çelikel, *Gazzâlî ve Eğitim* (İzmir: İİVY, 2008), 142.

86 Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 3 Baskı (İstanbul: İFAV, 1007), 110.

87 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 310.

reci olmaktadır. Bu temizlenme sürecinin kişilerin müptela olduğu hastalığa bağlı olarak değiştiğini ifade etmektedir.⁸⁸ Kişinin istenmeyenden kurtulabilmesi için riya hastalıklarının bilinmesi gerekmektedir.

Düşünürümüz kişilerin yapılarına bağlı olarak farklı hastalıklara müptela olduğunu söyleyerek tedavilerinin de farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için öncelikle kişinin hastalığını tedavi edecek bilginin öğrenilmesi gerekmektedir. Böylece Gazzâlî, eğitim sürecini insanın tanınması üzerine temellendirmektedir.⁸⁹ Kişilerin farklı yapıda olmalarına⁹⁰ her hadisenin kendine özgü oluşunu⁹¹ ekleyerek eğitimde değişik metotların izlenilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca metodun hadiselerle bağlı olarak aynı kişide de farklılaşabileceğini belirtmektedir.⁹²

İnsanların eğitimden yararlanmaları kişilik özelliklerine ve çevresel faktörlere bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Eğitime açık yönleri ile insanları üç grupta ele alan Gazzâlî, birinci gruptakilerin kendi kendine bilen ve anlayan yani herhangi bir dış etkiye ihtiyaç duymaksızın bilgiyi tecrübe veya diğer çeşitli yollarla öğrenebilenler olduğunu belirtmektedir. İkincilerin zorunlu olarak bir eğitimciye ve dolayısıyla dış etkiye ihtiyaç duyduklarını ve son grupta olanların her türlü etkiye kapalı olduklarını ve tamamen eğitimi reddettiklerini söylemektedir.⁹³ O, bu farklılığın fitrat ve çevreden kaynaklandığını söyleyerek ikisi arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.

Gazzâlî, olumsuz davranışa sahip olan insanları eğitilebilme yönüyle dört gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilkinin cahil olarak nitelendirmektedir. Bu gruptakilerin hakkı batıldan, güzeli çirkinden ayırmayı bilmeyen gafil insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kişiler itikâdî konularda zayıf olmasına rağmen nefsi şehvetleri bütün kişiliklerini kaplamamıştır. Bu kişilerin sadece onları eğitecek bir mürşide ve nefsinde ona bağımlı olmasını sağlayacak bir etkene ihtiyaç duyduklarını belirten Gazzâlî, bunların ahlakının kısa zamanda düzelebileceğini ifade etmektedir.

İkinci grubu cahil ve sapık olarak niteleyen Gazzâlî, bunların çirkin çirkin olarak bilmesine rağmen güzel davranışlarda bulunmadıklarını belirtmektedir. Bu özelliklere sahip olanların gerçekleştirdiği kötü davranışların onlara güzel görünebileceğini vurgulamaktadır. Bu gruptakilerin hasta olduğu için öncelikle kötü alışkanlıklardan kurtulması gerektiğini, daha sonra da bu kötü alışkanlığın yerine onun karşıtı olan iyi bir alışkanlık yerleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

88 Kendisi ile riya ve gösteriş yapılabilen pek çoktur. Bunlar beş kısımda özetlenebilir. Bu beş şey, kulun insanlara karşı süslenebileceği şeylerdir. Bunlar; beden, elbise, söz, iş ve ameldir. Gazzâlî, *İhyâ*, III: 297.

89 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 411; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 19.

90 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 26.

91 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 49.

92 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 137-138; Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 75.

93 Gazzâlî, *İhyâ*, I: 88.

Üçüncü grubun kötü ahlak üzerine yetiştirildikleri için cahil, sapık ve fasık olduklarını söylemektedir. Bu gruptakilerin hastalıkları diğerlerine göre kronik bir hale geldiği için düzeltilmesi çok zor ve nadir olmaktadır. Ona göre bu gruptakiler fasık bir itikat üzerine yetişmenin yanı sıra bu itikada uygun olarak eğitim görmüşlerdir. Onların kötü alışkanlıkları diğerlerine bir üstünlük olarak gördüklerini ve bu alışkanlıklarının kendilerinin değerlerini artırdığını zannettiklerini ifade etmektedir. Gazzâlî; fazileti rezalette arayan bu gibilerin ıslahının, gökten saadet ve hidayet erişmedikçe, neredeyse imkânsız olduğu düşüncesindedir.⁹⁴ Ona göre bu gruptakilerin hastalığını tedavi etme, insanları aşmaktadır.⁹⁵ Ancak Gazzâlî, başka yerde eğitilebilme konusunda ümitsiz olunmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Kişinin hastalığı hakkında bilgilendirilmesinin zorunluluğunu vurgulayarak uzman olanın elinde doğru tedavi yöntemleri ile hastalığın üstesinden gelinebileceğini belirtmektedir. Bu şekilde doğru metotlarla bu kişilerin bile eğitilebileceğine işaret etmektedir.⁹⁶

Yukarıdaki dört grubun temiz olan fitratlarının kişisel hayatta kötülüklerde ısrar etme, yasak-günah olan şeylerle meşgul olma ve İslam'ın ruhuna uygun olmayan gelenekler, bunları taklit etme gibi çevresel⁹⁷ faktörlerden dolayı farklı oranda bozulduğu söylenebilir. Buna uygun olarak eğitim faaliyeti bunları gidermeye yönelik olacağından insanlara kişisel özelliklerine bağlı olarak farklı metotların takip edilmesi gerekmektedir.

Gazzâlî kişinin öncelikle dış görünümünün tedavi edilmesi gerektiğini, daha sonra ise ahlakının yani batını yönünün temizlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Duyu organlarının dışarıdan kalbe sürekli bilgi taşıdıklarını belirterek öncelikle istenmeyen kesilmesi gerektiğine işaret etmektedir.⁹⁸ Daha sonra ise kalbi istenmeyen şeylerden boşaltarak istenilenle dolması için onu hazırlamak gerektiğini söylemektedir.⁹⁹ Ona göre istenmeyen davranışın gerçekleştirildiği çevreyi değiştirmek, yerine istenilen bir davranışı yerleştirmek ve tedricen (aşamalı) terk etme teknikleri ile kişinin istenmeyen davranışlarının üstesinden gelinebilir.¹⁰⁰ Bu da kalbin eğitilmesini gerektirmektedir.

3.2. Kalp Eğitimi

İslam düşüncesinde kalp, “hem idrak, mârife ve ilmin hem de imanın, buna bağlı olarak duygu (atife) vicdan ve iradenin merkezi”¹⁰¹ olarak kabul edilmekte-

94 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 56; Gazzâlî, *Mizanü'l-‘amel*, 64-65; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 401.

95 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 56.

96 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 50-51.

97 Oruç, *İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı*, 159.

98 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 61.

99 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 38.

100 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 62; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 406-402.

101 Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği* (Ankara: araştırma, 2005), 83.

dir. Bu özelliğinden dolayı kalp, Allah'a itaatın merkezi olduğu gibi tam aksine şehvet ve isyanın da merkezi olabilmektedir. İlki kişiyi feraha, ebedî mutluluğa ulaştırırken diğeri hüzne ve daimî pişmanlığa götürür. Buna uygun olarak İslam düşünürleri kalbin eğitimine büyük önem atfetmişlerdir. Gazzâlî de buna uygun bir şekilde genel olarak eğitimi özel olarak ise niyet eğitimini kalbin eğitimi üzerinden temellendirmektedir.

İmam Gazzâlî niyetin yerinin kalp¹⁰² olduğunu vurgulamaktadır. Ancak ona göre insanın manevi olarak sahip olduğu kalp, organdan öte bir anlama sahiptir. Kalp bu yönüyle insanın anlayan, bilen, arif olan özelliklerini temsil etmektedir. Ona göre insanı muhatap kılan ve eylemlerinden sorumlu tutan kalbin bu yönü olmaktadır.¹⁰³ Ona göre bu kalp kişinin bütün eylemlerinin kaynağı olduğu gibi niyetin de gerçekleştiği yerdir. Gazzâlî kalbi bugünkü anlamdan farklı olarak, bir yönüyle melekût âlemine açılan diğer bir yönüyle de müşahede âleminde olan ve ikisi arasında bağlantıyı sağlayan bir yer olarak tasavvur etmektedir. Bunun için kalbin eğitilmesi gerekmektedir.

Zahiri ibadetlerin kabul olması için temizliğin şart olduğu gibi batini ibadetler için de kalbin kötü davranışlardan temizlenmesi gerekmektedir.¹⁰⁴ Gazzâlî, kalbi temiz olanların genel olarak ibadetleri, özel olarak ise sahih olan niyeti yerine getirmede daha istekli olduklarını belirtmektedir. Niyetin merkezi olan kalbin neyle meşgul ise ona doğru bir eğiliminin olacağını vurgulamaktadır.¹⁰⁵ Ona göre kalpte olanlar dış dünyada davranış olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁶ O, aynı şekilde kişinin kalbinin boş olamayacağını belirtmektedir.

Gazzâlî, genel olarak kişileri kalplerinin meşguliyetine göre dört gruba ayırmaktadır. İlk grup, yalnız Allah'ı sever ve ancak onu düşünmektedir. İkincisi, mevki, servet vb. bedeni şehvetlerden zevk aldığı için Allah ile birlikte olmanın ve onu tanmanın zevkini bilmeyenlerin oluşturduğu gruptur. Üçüncüsü ise çoğunlukla Allah'la ünsiyet halinde olmasına rağmen bazen insani özelliklerine dönebilmektedir. Son olarak dördüncüsü ise çoğunlukla dünyevi zevklerle meşgul olmasına rağmen bazen ilim ve marifet ile zevklenebilmektedir.¹⁰⁷ Gazzâlî, Allah dışındaki her şeyden yüz çeviren kişinin kalbinin Allah'a yöneleceğini, bunun aksine yö-

102 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 6.

103 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 2.

104 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 126; Gazzâlî, 'Köpek bulunan eve melek girmez' hadisinin zahir manasını değiştirmekle birlikte, kötü sıfatlarla dolu olan kalbe ilmin ilham edilmeyeceğine işaretler olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, I: 48.

105 Gazzâlî, *İhyâ*, II: 357; IV: 375.

106 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 2; Gazzâlî, *Minhâcü'l-'abidîn*, 42; Gazzâlî, kişinin niyetinin nasıl bilinebileceği sorusuna, zahir olanlar gizli olanın göstergesidir, nasıl ki içi dolu olan kaptan sızan içinekinde işaret ediyorsa aynı şekilde kişinin eylemleri de onun niyetini göstermektedir şeklinde cevap vermektedir. Gazzâlî, *Fâtihatü'l-ulûm*, 10.

107 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 102; Başka yerde ise Kalpler hayır ve şer üzerine sebatta ve bunlar arasında tereddüt etmek üzere üç gruba ayırmaktadır. Gazzâlî, *İhyâ*, III: 46-48.

nelen kişinin kalbinin ondan uzaklaşacağını belirtmektedir.¹⁰⁸ Ona göre zerre miktarı yemek veya ilaç beden üzerinde etkili olduğu gibi kişinin yaptığı en ufak bir davranış da onu Allah'a yakınlaştırmakta veya ondan uzaklaştırmakta etkili olmaktadır.¹⁰⁹

Kalbin yaratılışı gereği iyiliği ve kötülüğü kabul etmede eşit olduğu düşüncesine sahip olan Gazzâlî'ye göre yapılan eylemlerle kalp meleklerin dolup taşıdığı bir yer olacağı gibi şeytanın at koşturduğu bir mekân da olabilmektedir. Daha açık bir ifadeyle kişi şehvetlerine uyduğunda, hevâ ve hevesin peşinde gittiğinde kalp şeytanın mesken tuttuğu bir yer olurken bunlara muhalefet ettiğinde ve kalbi Allah'ın zikri ile doldurduğunda ise meleklerin ilhamda buldukları yer olmaktadır.¹¹⁰ Bunlara açık olması kalbin eğitilebilirlik açısından belirli bir imkâna sahip olduğunu göstermektedir.

Gazzâlî, kalbin sahip olduğu imkânın kulun her zaman ve her yönüyle Allah'a yönelmenin yanında onu inkâr eden ve ondan yüz çeviren arasında değişkenlik gösterdiği görüşündedir. Kalp her ne kadar Allah'a yönelme fitratıyla yaratılmış ise de erken yaşlarda olgunlaşan şehvet ve gazap arzuları tarafından kirletildiğinden temizlenmesi gerekmektedir. Kalbin temizlenme süreci ise iki aşamada gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki kalbin istenmeyen şeylerden temizlenmesi iken diğeri ona istenilen şeyin yerleştirilmesidir.¹¹¹ Gazzâlî, bilgisizce bir işe başlanamayacağından yola çıkarak öncelikle kalp temizliği ilminin öğrenilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bilginin tek başına yeterli olamayacağını söyleyerek bu konuda çaba gösterilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹¹²

Kalbin yaratılış gayesinin ma'rifetullah olduğunu belirten Gazzâlî, bu gayeden yoksun olan kalbin hasta olduğunu ve tedaviye ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Ayrıca su ile dolmuş bir kabın içine hava giremeyeceği gibi Allah'ın dışında bir şeyle dolmuş olan kalplere de ma'rifetullahın giremeyeceğini belirterek öncelikle kalbin masivadan temizlenmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹¹³ O, bunun da ancak kalbin Allah'ı bütün arzulara tercih etmesiyle gerçekleşebileceğini belirtmektedir.¹¹⁴ Bu şekilde kişinin isteyerek ve kendi özgür iradesi ile dünyadan yüz çevirerek ahirete yönelmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak, "İstenen şey ne kadar kıymetli ve değerli olursa o nispette yolları sarp ve elde edilmesi güç olur"¹¹⁵ diyerek bunun kolay olmadığını, bu konuda çaba gösterilmesi gerektiğini belirtmektedir.

108 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 203, 316.

109 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 383.

110 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 27-28.

111 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 58; Gazzâlî, *Mizanü'l-'amel*, 40.

112 Gazzâlî, *İhyâ*, I: 54; IV: 77.

113 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 316.

114 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 62.

115 Gazzâlî, *İhyâ*, I: 126.

Çabadan kastın kalbin halini yanlıştan doğruluğa, noksandan kemale değiştirmek olduğunu belirten Gazzâlî, kalbi etkilemeyen eylemlerin amel olamayacağı ve zayi olduğu sonucuna varmaktadır. Aynı şekilde, bilinenin aksine, amacın kişinin eylemlerini değil kalbin ameli olan niyeti ıslah etmek olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ O, kalpte var olan eğilime uygun davrandığında bedenini sağlamaştığını belirterek kişinin uzuvlarıyla gerçekleştirdiği eylemlerin kalbi doğrudan etkilediğine işaret etmektedir. Bununla ilgili olarak öksüze acıma duygusuna sahip olan kişinin öksüzün başını okşadığında onda acıma duygusunun artacağı örneğini vermektedir. Gazzâlî, böylece kalbin dünyadan yüz çevirip ahirete yönelme iradesinin eyleme geçirildiğinde sağlamaştığı düşüncesindedir.¹¹⁷ Ayrıca kişinin kendini zorlayarak gerçekleştirdiği eylemlerin kalp için bir vasıf halini aldıktan sonra uzuvları etkilemeye başladığını belirtmektedir.¹¹⁸

Görüldüğü gibi Gazzâlî, tekellüfle yapılan eylemlerin zamanla âdet haline gelerek kalbin halini etkilediğini vurgulamaktadır. Kalp kazandığı yeni hali ile eylemin daha istekli ve kolay bir şekilde yerine getirilmesini sağlar. Kalp ve beden birbirini sürekli etkilediğini vurgulayan müellifimiz bunun yaşam boyu sürdüğünü ifade etmektedir. Böylece ikisinin birlikte eğitilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Gazzâlî'nin bu düşüncesi onun insan anlayışına ve eylemin kabul edilebilmesi için gerekli olan sahih niyet ve doğru davranış anlayışına uygun düşmektedir.

3.3. Gazzâlî'de Niyet Eğitimin Nihai Amacı Olarak İhlâs

Daha önce belirtildiği gibi kişi gayesine uygun olarak var olan seçeneklerden birini diğerlerine tercih ederek eylemde bulunmakta ve bunun sonucunda da eylemin sorumluluğunu üstlenmektedir. Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet eğitiminin nihai amacı, eylemi sadece Allah rızası için gerçekleştirme anlamına gelen ihlâstır. Eylemi gerçekleştirme gayesi, eylemi tercih etme yani eyleme yönelme ve eylemin sorumluluğunu üstlenme aşamaları niyetin anlam katmanlarını oluşturmaktadır. Bu durumda niyet edenin de bilinçli olması gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre bu aşamaların tümü farklı yönleri ile eğitime konu edilmektedir.

Niyetin gaye anlamına bakıldığında tümel (külli) ve tikel (cüzi) olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Birçok eylemin sonucunda ulaşılan gaye tümel, tek eyleme yönelik ise tikel niyet olmaktadır. Buradaki tümel ve tikel niyetler birbiriyle ilişkili olarak değişkenlik göstermektedir. Örneğin namaz kılmak gayesi ile camiye yönelen kişinin eylemi; abdest almak, namaz için hazırlık yapmak, camide oturacağı yeri seçmek vb. birçok tikel eylemden oluşmaktadır. Bu tikel eylemlere karşı tümel olan namaz gayesi, Allah rızası için yapılan gaye ile kıyaslandığında

116 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 722.

117 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 723.

118 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 59; Benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 404.

tikel olmaktadır. Gazzâlî tümel ve tikel niyetler ile yapılan eylemleri gayesine göre genel olarak bir veya birden çok sevk edicisine göre iki sınıfa ayırmaktadır. O, tek gaye ile yapılan eylemlerin ihlâs olduğunu belirterek gayelerin eğitim süreciyle teke indirilebileceğine göndermede bulunmaktadır. Gazzâlî bu niyete sahih niyet¹¹⁹ diyerek onun gaye edinildiğine işaret etmektedir. Ona göre nasıl ki ibadetin sıhhati için niyet bir şart ise sahih bir niyet için de ihlâs şarttır.¹²⁰ Gazzâlî tikel niyetin tümel niyete göre anlam kazandığını vurgulayarak esas olanın tümel niyet olduğunu söylemektedir.

Niyeti sahihleştirmenin zor olduğunu belirten Gazzâlî, niyetin öğrenilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹²¹ Ona göre niyetin ihlâs haline getirilmesinin aşamalarından ilki bilgi, diğeri de bilginin eyleme geçirilmesi olan ameldir. Bunlardan ilki kişinin zihnen eğitimi iken diğeri kalben eğitimidir.¹²² Kişinin zihni eğitimi iki aşamada gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki istenilen eylemin gayesine yönelik iken diğeri gerçekleştirilecek tikel eylemin kendisine yönelik olmaktadır. Ayrıca kişinin bilgilendirilmesi doğal olarak onun istenilen eyleme karşı yaratılışında var olan isteğini ön plana çıkaracaktır. Çünkü ona göre kişinin bilmediği bir şeye eğilimi mümkün değildir. Bunun için insanın istenilen eyleme ilişkin gerekli olan ön bilgileri öğrenmesi gerekmektedir. Kişinin ihlâslı bir şekilde eylemde bulunması için öncelikle onun ne olduğu ve nasıl gerçekleştirileceği konusunda bilgilendirilmeye ihtiyacı vardır.¹²³

Eyleme ilişkin şimdi veya gelecekte bir fayda elde etmek veya bir zarardan kaçınmak zannı kişinin eyleme olan arzusunu oluşturmaktadır. Kişi eylemin kendisi için şimdi acı ama gelecekte yararlı olacağını bildiği durumlarda da eylemi gerçekleştirilmektedir. Aynı şekilde şimdi tatlı ama ileride kendisine zararlı olacağını düşündüğü eylemlerden de vazgeçebilmektedir. İhlâs konusunda eğitime öncelikle kişinin şimdiki yaşamında veya ebedî hayat olan ahiret hayatında ihlâsın yararları konusunda bilgilendirilmesi ya da ihlâsın olmadığı durumlarda olası zararlardan bahsedilerek başlanabilir.¹²⁴ Böylece kişi niyet eğitimine karşı olumlu tutum kazanarak öğrenmeye teşvik edilmiş olur.

Eylemin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan ön bilgilere sahip olunma-

119 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 368.

120 Gazzâlî, *Fâtihatü'l-ülüm*, 12.

121 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 362; Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 719.

122 Burada zihin eğitiminden kişinin bir konuda bilgilendirilmek suretiyle onu düşündürür değerlendirir hale getirmesine, kalp eğitiminden ise bilginin eyleme dönüştürülmesi yani hal ve tavırlar, yapıp etmeler şeklindeki dışa dönük hareketler kastedilmektedir. Bkz. Suat Cebeci, *Din eğitimi, Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 2 Baskı (Ankara: Akçağ, 2005), 50-60.

123 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 719.

124 Gazzâlî, rıyanın kalbi bozmak, Allah'ın yardımından uzaklaşmak, ahirette azaba uğramak ve kıyamet günü 'riyakâr, günahkâr' vb. kötü sıfatlarla çağrılmak vb. zararlarının olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, III: 311.

sı gerekmektedir. Gazzâlî'nin örneği ile yazı, yazmayı gaye edinen kişinin bunu gerçekleştirebilmesi için belirli bir yaşa gelmiş olmanın yanı sıra divit, kalem ve harfler konusunda da temel bilgilere sahip olmasını gerekmektedir.¹²⁵ Kişi bunları öğrendikten sonra istenilen eylemi gerçekleştirebilmektedir. Ancak söz konusu eylem, onun kişisel özelliklerine bağlı olarak farklı şekilde tezahür edecektir.¹²⁶ Buna uygun olarak niyet konusunda eğitime kişilik üzerinde temellendirilen ve istenilen eylemin gerçekleşmesi için gerekli olan ön bilgilerin kazanılması gerekmektedir.

Bilgiyi vehbî ve kesbî olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, vehbî bilginin çaba gösterilmeden elde edildiğini belirtirken kesbî olanın ise talep edenin zekâsıyla orantılı olarak çok veya az bir çalışmayla öğrenileceğini ifade etmektedir.¹²⁷ İnsanların bilgi elde etme metodu ise sürekli zikir ile kalbi temizleme ve ilim tahsil etme olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹²⁸ Her iki metot birbirini tamamlar mahiyettedir. Bilinçsizce yapılan ibadetler kabul edilmeyeceği gibi eyleme geçirilmeyen bilgi de fayda vermez. Ancak Gazzâlî kişilik özelliklerine ve çevresel şartlara bağlı olarak birinin diğerine göre ön plana çıkarılabileceğini söylemektedir.¹²⁹ O çok az insanın, peygamberler gibi, ihlâs konusunda vehbî olarak bilgi sahibi olabileceği ancak çoğunluğun ise ona dair bilgiyi kendilerinin öğrenmesi gerektiği düşüncesindedir. Aynı şekilde ihlâsı elde etmek için öğretimin yanında kalbi ona hazırlamanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin güzel ahlak sahibi olma metoduna uygun olarak ihlâsa dair bilgilerin tekellüf veya bu özelliklere sahip olan kişilerle arkadaşlık ederek öğrenebileceği söylenebilir.

İhlâsa ilişkin gerekli bilgileri edindikten sonra ihlâslı olarak eylemlerde bulunmak için gayret edilmesi gerekmektedir. Bu konudaki gayret ilkin kişiye zor gelirken belirli bir aşamadan sonra onun nefisine yerleşerek bir meleke halini almaktadır. Gazzâlî'nin örneği ile kişi yazı yazma sanatının ilk aşamasında zorlanırken sonraki aşamada bu kendisinde bir meleke halini almakta ve zorlanmadan en güzel hat sanatlarını icra edebilmektedir.¹³⁰ O halde buna uygun olarak kişi, ihlâslı eylemde bulunabilmenin ilk aşamasında zorlanacaktır. Çünkü ona göre yapısı gereği insan nefsi, doğal olarak, süfli olanları (dünya sevgisi, övülmek, şan, şöhret, mevki, makam) arzulamaktadır. Kişinin uzun süre istek ve arzular ile meşgul olması sonucu alışkanlık haline gelen bu tür duygular, onun nefsinde yer edinmektedir.¹³¹ Bunun için insanın öncelikle bunların üstesinden gelebilmek için azmede-

125 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 31.

126 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 356.

127 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 121.

128 Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 830-831.

129 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 45-48.

130 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 67; Gazzâlî, *İhyâ*, II: 296.

131 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 414.

rek sabretmesi gerekmektedir.¹³² Bu da bilgiden sonra ihlâsa ilişkin kalbe yerleşen meylin irade ve arzu yönüyle devam etmesi ile mümkün olmaktadır. İhlâsa olan azim ve kararlılık belirli bir aşamadan sonra kişide bir meleke halini almakta ve o zorlanmadan bu hal üzerine kalabilmektedir.

Kişinin salt bilgisi de onun bu duygular üzerinde sebat etmesi için yeterli olmamaktadır. Bunun için kişinin bildiklerini sabırla uygulaması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle insanın mücahede ve riyazet ile nefsinin isteklerini kıırarak onu terbiye etmesi icap etmektedir.¹³³ Gazzâlî, nefsin eğitebilmesi için onun dünyevî isteklerinin yerine getirilmemesi gerektiğini ve gaye edilen Allah'a bütün benliği ile dönmenin zorunluluğunu belirtmektedir. Bunu yapabilen kişi istek ve arzularını aklının emrine vererek kendisi için asıl gaye olan ahiret yurdunu kazanmış olacaktır. İşte kişinin bu süreçte gerek Allah'a yönelimi ve gerekse ahiret yurdunda ebedî saadeti kazanma gayreti ona ihlâslı olmayı öğretecektir.

Kalbin niyet konusunda eğitilmesi için, öncelikle ihlâslı bir şekilde eylemi gerçekleştirmeye mâni olan engellerin temizlenmesi gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre ihlâsı en çok karıştıran riyadır.¹³⁴ İnsanları, riyakârlığa da övülmek zevki, yerilmek korkusu veya insanlardan bir şeyler ummak sevk etmektedir.¹³⁵ O riyanın ise marifet, kerahet ve sakınmak ile önlenebileceğini belirtmektedir. Ona göre marifet riyanın zararlarını bilmek, kerahet ondan hoşlanmamak ve sakınmak ise ondan uzak durmak anlamına gelmektedir. O, sakınmanın kerahetin, kerahetin de marifetin neticesi olduğunu söyleyerek kişinin ancak bildiklerinden sakınabileceğine işaret etmektedir.¹³⁶ İkinci aşamada ise ihlâsı kalbe yerleştirerek riyazet ile orada yeşermesine gayret edilir. Başka bir ifadeyle kişi ihlâs kendisinde meleke halini alıncaya kadar çaba gösterir.¹³⁷ Ona göre bunlardan ilki olmadan ikincisinin olmasına imkân yoktur. Çünkü kişinin kalbinde aynı anda iki şeyin bulunması mümkün değildir.¹³⁸

Gazzâlî'nin düşüncesinde ihlâsın tek başına ameli geçerli hale getirmediğinden bahsetmiştik. Eylemin geçerli olması için ihlâs zorunlu olmasına rağmen yeterli bir şart değildir. Bunun için kişinin ihlâsla birlikte doğru eyleme yönelmesi gerekmektedir. Bu eylemler de Allah'ın bildirdiği ve Resul'ünün gösterdiği şekilde olmalıdır. Buna göre kişinin niyetinin ihlâslı hale gelmesi Allah rızasının yanında doğru eyleme yönelmeyi de kapsamaktadır. O halde niyet eğitimi de eyleme sevk eden gaye konusunda eğitiminin yanında doğru eylemde bulunmayı da kendisine

132 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 70.

133 Gazzâlî, *Mizanü'l-âmel*, 21-25; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 416.

134 Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 382.

135 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 311.

136 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 313.

137 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 59.

138 Gazzâlî, *İhyâ*, III: 9; IV: 316.

gaye edinecektir. Kişi bu şekilde yani belirli bir hedefe ulaşmak gayesiyle var olan seçeneklerden birini tercih ederek eyleme yönelmekte ve böylece söz konusu eylemin sorumluluğunu üstlenmiş olmaktadır.

Genel olarak Gazzâlî'de niyet eğitimi kişinin eyleme ilişkin bilgisini artırmak suretiyle bilinçliliğini yükseltmek anlamına gelmektedir. Ona göre kişinin niyetlerine göre hesaba çekilmesi, amele dönüşmeyen bilgiye sahip olan âlimlerin cahillerden daha çok azaba uğramaları hep bilinçlendirme hadisesi ile ilişkili olmaktadır. Bu bilinçlendirme de sürekli birbirini besleyen bilgi-amel arasındaki ilişki ile olmaktadır. Kişi önce bir konuda bilgi edinmekte sonra bunu hayatında uygulamakta, uygulamanın sonucunda yeni bilgilere sahip olmakta ve hadise bu şekilde sürmektedir. Bunun için Gazzâlî, yeryüzünden melekût âlemine yükselişi, kişinin bitmeyen bir yolculuğuna benzetmektedir. Bu yolculuğun her anının farklı farklı tuzaklarla dolu olması kişinin daima bilinçli olmasını gerektirmektedir. Bilinçlilik niyete yansiyarak sahih niyet olmasını sağlayacak ve kişiyi gerçek yurduna hazırlayacaktır.

SONUÇ

Niyetin sözlükte eyleme kastetmek ve bir şeyin çekirdeği anlamlarını içeren “nevâ” (نَوَا) kökünden türetilmesi gerçekleştirilen bilinçli eylemlerin değer açısından kaynağı olduğunu göstermektedir. Nasıl ki bir çekirdek kuvve olarak taşıdığıının ötesinde bir şey olma imkânına sahip değilse, değer olarak kişinin eylemleri de niyetlerinin ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Buna uygun olarak İslam düşüncesinde kişinin bütün eylemlerinin niyetine bağlı olarak değer kazandığı görülmektedir.

Gazzâlî, niyetin sevk eden ve yönelmek anlamlarını esas almaktadır. Onun düşüncesinde niyetli olarak eyleme yönelmek; eylemi gerçekleştirenin bilinçlilik hali, eyleme ilişkin bir gaye edindiği, eylemi gerçekleştirmekte kararlı olduğu, söz konusu eylemin alternatifler arasından tercih edildiği ve nihayetinde eylemin sorumluluğunun üstlenildiği anlamına gelmektedir.

Niyet kalbin eğitimi, kalbin eğitimi de insanı tanımayı gerektirmektedir. Temiz fitrat üzerine doğan insan, erken yaşlarda kuvvetlenen şehvî duygularının etkisinde kalarak hastalanmaktadır. Gazzâlî, müptela olunan hastalığa bağlı olarak insanın tedavi edilmeye ihtiyaç duyduğunu belirterek eğitimin bundan arınma süreci olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca niyet eğitiminde, kişinin özelliklerine bağlı olarak farklı metotların kullanılmasını önermektedir.

Niyet eğitiminde nihai gaye ihlâsa ulaşmaktır. Bunun için kişinin eyleme dair bilgilendirilmesi gerekmektedir. Bu, niyet eğitiminin zihnî boyutunu oluşturmaktadır. Bilgi tek başına yarar sağlamamakta, eyleme geçirilmesi gerekmektedir. Bu

da kalbin eğitimi boyutunu teşkil etmektedir. Bunun kolay olmadığını, bu konuda arzular ile mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu da nefis eğitimi boyutuna tekabül etmektedir. Gazzâlî'nin düşüncesinde niyet eğitimi bilgilendirilmek yönüyle zihin eğitimi, eyleme dönüştürme yönüyle kalp eğitimi ve bu konuda çaba gösterilmesi yönüyle nefis eğitimi boyutlarından oluşmaktadır.

İhlâsın tek başına yeterli olmadığını belirten Gazzâlî, doğru davranışın da tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Doğru olanın da Allah ve resulünün bildirdiği eylemleri gösterdiği şekilde yerine getirmek olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'nin düşüncesinde niyetin sevk eden ve yönelmek anlamlarının Allah rızası için eylemde bulunmak ve doğru eyleme yönelmede anlam bulduğu söylenebilir. Bu şekilde niyetin anlamlarının ihlâslı eylemlerde bir araya geldiği görülmektedir. O halde niyet eğitimi, ihlâslı eylemde bulunmanın yanı sıra doğru davranışı da içermektedir. Bu iki husus göz önünde bulundurularak niyet eğitiminin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmedî, Abdulhalim. "Tahkiku's-sıdkı'n-niyye 'inde'l-Gazzâlî". *Mecelletü'l-Şer'iyye Dirasetü'l-İslamiye* 6/13 (1989): 77-154.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. 3 Baskı. İstanbul: İFAV, 2007.
- Basîl, Muhammed Muhyiddîn. "İşraku'n-Nebeviye, (İnnamâ'l-a'mâlû bin-niyât)". *Hediyyü'l-İslam* 4/47 (2003): 13-22.
- Cebeci, Suat. *Din eğitimi, Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ, 2005.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. "n-v-y". *es-Sihâh tacü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sihâhü'l-luga = es-Sihâh fi'l-luga*. 4. Baskı. Ed. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 cilt. Kahire: Daru'l-ilm-lilmaliyin, 1990.
- Cihan, A. Kamil. *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan, 1998.
- Çağrıncı, Mustafa. *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlâkı (Teorik ve Pratik)*. İstanbul: Ensar, 2013.
- Çelikel, Bülent. *Gazzâlî ve Eğitim*. İzmir: İVY, 2008.
- Dirâz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlâkı*. Trc. Ünver Günay Emrullah Yüksel. İstanbul: İz, 2004.
- Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî Aynî. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972/1392.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. "n-v-y". *Kitâbü'l-âyn*. Ed. İbrâhim Samerrâî Mehdi Mahzumî. 8: Beyrut: Müessesetü'l-A'lemili'l-Matbuat, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. "Eyyühe'l-veled". *Mecmûatü Resa'il-l-İmâm el-Gazzâlî* 3: 149-170. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Erba'un fi usûli'd-dîn*. Nşr. Muhammed Muhammed Cabir. Kahire: Mektebetü'l-Cüнди, 1963.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Makâsidi'l-felâsife*. Kahire: y.y., 1331.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mizanü'l-âmel*. Kahire: Mektebetü'l-Cüнди, 1973.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. "er-Risaletü'l-ledüniyye". *Mecmûatü Resa'il-l-İmâm el-Gazzâlî* 3: 85-117. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. "Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikin". *Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî*. 2: 3-122. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibaa ve'n-Neşr, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Fâtihatü'l-ulûm*. Kahire: el-Matbaa-tü'l-Hüseyniyeti'l-Mısriyye, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulümi'd-din*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı saâdet*. Trc. Mehmet A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Me'aricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Minhâcü'l-'abidîn*. Kahire: Matbaa-i Osmaniye, 1313.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife= Filozofların Tutarsızlığı* (Eleştirmeli Metin-Çeviri). Trc. Hüseyin Sarioğlu Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDVY, 2008.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Kastallanî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşadüs-sari li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Keskiner, Emine. "Zernûcî'nin Tûsi'ye Eğitim Açısından Etkisi Üzerine Bir İnceleme (Talîmü'l-Müteallim fî Tarîki't-Teallüm-Âdâbu'l-Müteallimîn Örneği)". *MÜİFD* 48 (2015): 95-116.
- Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. *Sahîhu Ebi Abdullah el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1401/1981.
- Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn. "n-v-y". *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Nahvî, Adnan Ali Rıza. *en-Niyye fî'l-İslam ve bu'duha'l-insânî*. Riyad: Dar'ün-Nahvî, 1992.
- Nevevî, İmam. *Adabu'l-Alimve'l-Mutaâlim*. Nşr. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed Tanta. b.y.: Mektebatu's-Sahabe, 1987.
- Oruç, Cemil. *İmam-ı Gazzâlî'nin Eğitim Anlayışı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2009.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*. Ankara: Araştırma, 2005.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. "n-v-y". *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 10 Cilt. Kahire: y.y., ts.



**Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği ve Türkiye’de
Kullanılan Muadilinin Analizi**
*The Content of the Daily Worship Books of Catholic Church and Analysis of the
Equivalent Used in Turkey*

Musa Osman Karatosun

Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
PhD, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions
Adana, Turkey
mkaratosun@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0449-5851>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 163-180

Atıf / Cite as: Karatosun, Musa Osman. “Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği ve Türkiye’de Kullanılan Muadilinin Analizi [The Content of the Daily Worship Books of Catholic Church and Analysis of the Equivalent Used in Turkey]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 163-180.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.553798>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Katolik Kilisesinin günlük ibadet vakitlerinin sayısı ve bu ibadetlerde kullandığı metinler tarihsel süreçte çeşitlilik göstererek II. Vatikan Konsilinden sonra son şeklini almıştır. Konsilde alınan kararlar doğrultusunda günlük ibadetlerin bütün inanlılar tarafından icra edilmesini kolaylaştırmak adına ibadet saatleri azaltılarak pratikte dört vakte kadar düşürülmüştür. İbadetlerde kullanılan metinler de sadeleştirilerek yeni bir ayin düzenine geçilmiştir. Bu yeni ayin düzenine göre hazırlanan ve günlük ibadetlerde okunan duaları ihtiva eden Kilisenin resmî dua kitabı *Liturgia Horarum* adı verilen altı ciltlik bir eserdir. Türkiye'de ise bu eserin muadili olarak kullanılan kitap *Tanrı'ya Övgü Duaları* adı verilen tek ciltlik bir dua kitabıdır. Çalışmamızda bu iki eser analiz edilerek Katolik Hristiyanlığın günlük ibadetlerinin icrası, şekil ve içerik açısından mukayese edilmiştir. Bu minvalde günlük ibadetlerin yapılış şekli ortaya konularak bu ibadetler esnasında okunan metinlerin Batı'da ve Türkiye'de değişiklik gösterip göstermediği araştırılmıştır. Bu açılardan, bütün dünyada aynı şekilde inanmayı ve ibadet etmeyi hedefleyen Evrensel (Katolik) Kilisesinin mesajının Türkiye'de nasıl tatbik edildiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Katolik Kilisesi, Liturji, Günlük İbadetler, Tanrı'ya Övgü Duaları, Liturgia Horarum

Abstract

The numbers of daily worship hours of the Catholic Church and the texts used in these worships have varied in historical process and took its final form after the Second Vatican Council. In accordance with the decisions taken in the Council, worship hours were reduced down to four times per day practically in order to facilitate daily worship by all believers. The texts used in worship were also simplified and a new order of prayer was adopted. The official prayer book of the Church, which was prepared in accordance with this new order of prayer, is a six-volume work called *Liturgia Horarum* that contains the prayers read in daily worships. In Turkey, the book which is equivalent of this work is the one-volume prayer book named *Tanrı'ya Övgü Duaları*. In our study, both of these works were analyzed and the practice of the daily worships of Catholic Christianity was compared in terms of shape and content. In this context, the practice of daily worships is explained in detail and whether the texts used in prayers changes in West and Turkey is analyzed. The Catholic Church, which is universal, aims to believe and worship in the same way all over the world. In these respects, the reflection and appliance of her message in Turkey was discussed.

Keywords: History of Religions, Catholic Church, Liturgy, Divine Office, Tanrı'ya Övgü Duaları, Liturgia Horarum

GİRİŞ

Hristiyan dinî hayatı üç temel üzerine yükselir. Bunlardan birincisi *Divinum Officium*¹ olarak bilinen günlük ibadetlerdir. İkincisi inanlıların haftalık toplanarak İsa Mesih ile bütünleştikleri *Missa*² ayinidir. Üçüncü olarak da kişinin manevi ihtiyaçlarına göre düzenlenen dönemsel *Sakramentler* gelir. Bu çalışmanın amacı günlük ibadetlerin Batıda ve Türkiye’de icra ediliş şekillerini ve bu ibadetler esnasında kullanılan Latince ve Türkçe ayin kitaplarını şekil ve içerik açısından mukayese etmektir.

Belirli bir saatte belirli bir ibadeti yapmak esasen Yahudilikten gelen bir gelenektir. Zira bir mezmurda “*Seni günde yedi kez överim*”³ ifadesi kullanılmaktadır. Havarilerin de bu Yahudi geleneğini devam ettirerek günün çeşitli vakitlerinde ibadet ettiklerine dair İncil pasajları vardır.⁴ Esasında başlangıçta ibadet niyetiyle fazla bir şey yapılmazdı. Mezmur ve ilahi terennümü veya tegannisini, Eski veya Yeni Ahitten ders verilmesini ve dua edilmesini ihtiva eden sade bir ibadet şekli mevcuttu.

Saatlerin Takdisi periyodik olarak gelişti ve kiliselerin ibadet şekli haline geldi. Bu tamlamada ‘Saat’ ve ‘Takdis’ kelimeleri önemlidir. Başlangıçta ‘Saatler’ sadece seher (*Matins*) ve akşam (*Vespers*) olmak üzere iki vakit iken, VI. yüzyıla gelindiğinde şafak (*Lauds*), sabah (*Prime*), kuşluk (*Terce*), öğle (*Sext*), ikindi (*None*), yatsı (*Complin*) olmak üzere altı vakit daha eklenerek sekize çıkmıştır.⁵ ‘Takdis’ de havarilerin zamanlarından gelen sayılı uygulamanın çeşitlenmesinden ibarettir. Tarihi süreçte Saatlerin Takdisinde kullanılan Günlük İbadet Kitapları da böylece

1 Bu ibarenin eş anlamlıları şöyledir: *Tanrısal Vazife* (Divinum Officium = Divine Office), *Saatlerin Takdisi* (Liturgia Horarum = Liturgy of Hours), *Din Adamlarının Gayretkeşliği* (Cursus Ecclesiasticus) ve *Din Adamlarının Vazifesi* (Ecclesiasticis Officiis) gibi şekillerde de kullanılmaktadır.

2 Evhariya veya Rabbin Sofrası olarak da bilinen Pazar günleri icra edilen ayin.

3 Mezmurlar 119/164.

4 Elçilerin İşleri 10/3, 9, 16/25.

5 Fernand Cabrol, “Breviary”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1907), 2:775-777; Fernand Cabrol, “Canonical Hours”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910), 7:500-502; Fernand Cabrol, “Divine Office”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), 11:219-221.

hacimce artış gösterdi. Çeşitlenen ve artan bu Günlük İbadet Kitaplarına bir çeki-düzen verme işini başta Trent Konsili (1545-1563) üstlendi ama zaman yetersizliği nedeniyle başarılı olmadı. Daha sonra ilerleyen yüzyıllarda V. Sixtus, VIII. Clement, VIII. Urban, XI. Clement ve diğer papalar bu konuyla ilgili düzenlemeler yapmaya çalıştılar.⁶

Daha sonra Papa Aziz X. Pius bu meseleyi ele aldı ve 1911 yılında yeni bir ibadet kitabı yayımladı. Bu kitapta yıl boyunca 150 mezmurun okunması yeniden düzenlendi, bütün tekrarlar kaldırıldı ve haftalık mezmurlar ile haftalık İncil pasajları arasındaki ahenk tesis edildi. Daha sonra XII. Pius, 1947 yılında *Pontifical Biblical Institute* tarafından hazırlanan mezmur çevirilerinin hem bireysel hem de cemaat ile yapılan ibadetlerde kullanılabileceği kararını aldı. 1955 yılında ise Papa XXIII. John’un emriyle, dua kitaplarındaki karışık yönergelerin sadeleştirilmele-ri sağlandı. Daha büyük değişikliklerin yapılması görevini II. Vatikan Ekümenik Konsiline tevdi etti.⁷

II. Vatikan Konsilinde alınan kararları hayata geçirmek adına Papa VI. Paul tarafından 1970 yılında *Laudis Canticum* isimli bir genelge⁸ yayınlandı ve böylece Günlük İbadetler ile ilgili genel hususlar yeniden düzenlendi. Bu düzenlemelere gere yeni ibadet kitaplarının basılması emredildi. *Laudis Canticum* belgesiyle günlük ibadetlerde yapılan başlıca değişiklikler şöyledir: İbadet vakitlerinin günün saatleriyle ilgisini daha çok kurabilmek adına kadim zamanlardan beri icra edilen *Prime* vakti kaldırıldı,⁹ bunun yerine *Lauds* ve *Vesper* vakitleri sabah ve akşam olmak üzere en önemli günlük vakitler olarak belirlendi.¹⁰ Günlük Okuma (*Officium Lectionis*) vakti diye yeni bir vakit ihdas edilerek bunun ister akşam, ister gündüz herhangi bir saatte yapılmasına karar verildi.¹¹ Gündüz üç vakitte yapılan (*Terce, Sext, None*) ibadetlerden herhangi birisinin yapılmasının kâfi olacağı belirtildi. Böylece asırlardan beri sekiz vakit olarak icra edilen günlük ibadetler pratikte dört vakte indirilmiştir. Bunlar; *sabah, akşam, gündüz ibadetleri* ve *günlük okuma* olarak belirlenmiştir.

Günlük İbadetlerin hem din adamlarına hem de halka daha çok hitap edebilmesini sağlamak için günlük okunması gereken zorunlu duaların sayısı önemli ölçüde azaltılırken okunan metinlerin çeşitliliği bir hayli artırıldı.¹² Mezmur okuma

6 *The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season (LoH I)*, Large Type Baskı (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975), 12.

7 *LoH I*, 12-13.

8 Papa VI. Paul tarafından 1 Kasım 1970 tarihinde ilan edilen *Laudis Canticum* genelgesinin tam metni: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19701101_laudis-canticum.html (Son Erişim Tarihi: 09.05.2019)

9 *Laudis Canticum*, madde 2.

10 *Laudis Canticum*, madde 2.

11 *Laudis Canticum*, madde 2.

12 *Laudis Canticum*, madde 3.

düzeni de değiştirilerek daha önceki haftalık düzen yerine dört haftalık bir düzen getirildi. Bu dört haftalık düzende okunan mezmurlardan bazı ayetler çıkartıldı, çünkü bu gibi ayetlerin içerdiği sert ifadelerin, yerel dil ile ibadetlerde kullanıldığına bazı zorluklar oluşturacağı tahmin edilmekteydi.¹³ Bunların yerine manevi zenginliği daha da artırmak için sabah ibadetlerine Eski Ahitten, akşam ibadetlerine de Yeni Ahitten ezgiler eklendi. Kutsal Kitaptan yapılan okumalar o haftalık Evharistiya ayiniyle alakalı olacak biçimde yeniden düzenlendi. Bu gibi ayetler belli bir tema birliği sağlayarak yıl boyunca kurtuluş tarihindeki başlıca aşamaları sunmak üzere seçilmiştir.¹⁴ Kilise babalarının ve diğer Hristiyan yazarların en güzel yazıları özenle seçilerek günlük ibadetlere dâhil edilmiştir.¹⁵ Tarihsel gerçeklikler ile örtüşmeyen her metin günlük ibadetlerden çıkartılmıştır. Bu minvalde özellikle azizlerin hayat hikâyeleri sadece manevi tekemmülü sağlayacak şekilde ele alınmıştır.¹⁶ Sabah vakitlerine günü kutsamak ve başlayan gün için yardım dilemek için Yakarış (*Preces*) duaları, akşam vakitlerine ise şükran niyetiyle edilen Niyaz (*Supplices*) duaları eklenmiştir.¹⁷ Her ibadetin sonunun Göklerdeki Babamız duası ile bitmesi kararlaştırılmıştır, böylece Kilise kadim köklerine dönerek ilk yüzyıllarda olduğu gibi bunu üç kere (sabah, akşam ve mass ayininde) söyleyecektir.

II. Vatikan Konsilinde alınan kararlar doğrultusunda ilan edilen *Laudis Canticum* belgesi günlük ibadetlerin genel çerçevesini belirlemiştir denilebilir. Bu minvalde eski litürji sadeleştirilerek hem ibadet vakitlerinin sayısı hem de bu vakitlerde okunan metinler azaltılmıştır. Tekrarlar kaldırılmış, tarihsel gerçekliğe aykırı olan hususlar elenmiş ve kutsal kitapta yer alan önemli ilahiler günlük ibadet vakitlerine bölüştürülerek inanlıların manevi gelişimleri için Kilisenin bu müzik geleneğine daha çok önem verilmiştir.

Konsilden çıkan bu kararlara uygun olarak hazırlanan ibadet kitabı Latince altı cilt¹⁸, İngilizce çevirisi ise dört cilt¹⁹ olarak yayımlanmıştır ve bu tarihten beri

13 *Laudis Canticum*, madde 4.

14 *Laudis Canticum*, madde 5.

15 *Laudis Canticum*, madde 6.

16 *Laudis Canticum*, madde 7.

17 *Laudis Canticum*, madde 8.

18 *Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis (LH I)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum II: Tempus Quadragesimae (LH II)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum III: Tempus Paschale (LH III)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - XIV (LH IV)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum V: Tempus Per Annum Hebdomadae XII - XXIV (LH V)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum VI: Tempus Per Annum Hebdomadae XXII - XXXIV (LH VI)*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010).

19 *LoH I; The Liturgy of Hours II: Lenten Season, Easter Season (LoH II)*, Large Type Baskı (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1976); *The Liturgy of Hours III: Ordinary Time Weeks 1-17 (LoH III)*, Large Type Baskı (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975); *The Liturgy of Hours IV: Ordinary Time Weeks 18-34 (LoH IV)*, Large Type Baskı (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975).

günlük ibadetlerin yapılmasına dair resmî ayin kitabıdır. Bu ayin kitabının Latincesinin ve İngilizcesinin birinci cildinin başında Papa VI. Paul tarafından ilan edilen *Institutio Generalis De Liturgia Horarum (IG)*²⁰ isimli genelge bulunmaktadır. 284 maddeden oluşan bu genelgede günlük ibadetlerle ilgili her türlü husus ele alınarak detaylı bir biçimde açıklanır. Bir nevi *ilmihal* olarak nitelendirileceğimiz bu genelgede niçin ve nasıl ibadet edileceği pratik ve teolojik açıdan ele alınmaktadır.

II. Vatikan Konsilinde kabul edilen esaslara uygun olarak ilan edilen genelgeler çerçevesinde oluşturulan ibadet kitaplarının tam bir Türkçe tercümesi yoktur. Ancak Türkiye’deki Katolik Hristiyanların günlük ibadetlerinde kullanmaları için yayımlanmış küçük bir kitapçık vardır. *Tanrıya Övgü Duaları*²¹ olarak bilinen bu kitap, resmî ibadet kitabı olan *Liturgia Horarum* ile müşterek hususlara sahiptir. Bu çalışmanın amacı iki ibadet kitabını mukayese ederek benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaktır.

1. GÜNLÜK İBADETLERİN YAPILIŞ ŞEKLİ

Yukarıda, ana hatları ile günlük ibadetlerin geçirdiği değişiklikleri ifade ettik. Bu değişikliklerin, günlük ibadetlerin sadece din adamları tarafından değil bütün inanlılar tarafından yapılması amacına matuf olduğu görülmektedir. Bu minvalde pek çok sadeleştirilmeye gidildiği papalık resmî dokümanlarında belirtilmiştir. Genel olarak, zorunlu duaların ve ibadet vakitlerinin sayısı azaltılmıştır. Her ne kadar okunan metinler azaltılsa da altı ciltlik bir külliyata ancak sığmıştır. Bu değişikliklerden sonra günlük ibadet vakti pratik olarak dörde düşmüştür. Bunlar da *sabah*, *gündüz ibadetleri*, *akşam* ve günlük okuma olarak sayılabilir.

Günlük ibadetler; *İbadete Giriş Bölümü*, *Mezmun Bölümü*, *Tanrı Kelamı Bölümü* ve *İbadeti Sonlandırış Bölümü* olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Günün yapılan ilk ibadetinde Tanrı’yı Övmeye Davet (*Invitatorium*) olarak bilinen bir açılış mezmuru teganni edilir. Bu açılış mezmuru hemen her zaman 95. Mezmur ve litürjik takvime göre değişkenlik gösteren bir nakarattan oluşur. 95. Mezmur yerine açılış mezmuru olarak 100. Mezmur, 67. Mezmur veya 24. Mezmur da okunabilir, ancak yılın bazı günlerinde bu mezmurlar ibadet esnasında da okunmaktadır. Böyle durumlarda açılış mezmuru olarak mutlaka 95. Mezmur okunur.²²

Tanrı’yı Övmeye Davetten sonra, İbadete Giriş Bölümüne geçilir. Bu bölümde *Başlama Duası* ve bir ilahi okunmaktadır. *Başlama Duası* ibadet kitaplarında şöyle geçer:

20 *LoH I*, 21-98; *LH I*, 19-76. Bu kararlara <https://www.ewtn.com/library/curia/cdwgilh.htm#Ch%20II-I> sitesinden de erişim sağlanabilir. (Son Erişim Tarihi: 09.05.2019).

21 *Tanrıya Övgü Duaları*, (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi Yayınları, 2007).

22 *LH I*, 438; *LoH I*, 649; *Tanrıya Övgü Duaları*, 13.

☩ *Ey Tanrım gel beni kurtarmaya.*

☩ *Ey Rab'bin yardımuma koş. Peder'e Oğula ve Kutsal Ruh'a Şan ve şeref olsun. Ezelde olduğu gibi, Şimdi, her zaman ve ebediyete kadar. Amin. Alleluya.*²³

İbadete Giriş bölümünde teganni edilen ilahiler ise litürjik takvime göre değişiklik göstermektedir. Bu ilahilerin genel özellikleri için şunlar söylenebilir:

- İnsan ürünüdürler. Yazarları ve yazıldığı tarihler belirlidir.
- Şiir şeklinde yazılırlar. Dolayısıyla şiirin şekil özelliklerine (kafiye, ölçü vb.) sahiptirler.
- Bestelenmek için yazılırlar. Bestekâr ve beste özellikleri vardır.
- Kutsal metinlerden mühlendirler.
- Litürjik takvime göre konuları değişiklik göstermektedir. Noel dönemi teganni edilen ilahilerde anlatılan hususlar ile Oruç Dönemi teganni edilen ilahilerde anlatılan hususlar birbirinden oldukça farklıdır.
- Genellikle İsa Mesih'in hayatının farklı aşamaları ile ilgili olmakla beraber, Meryem, Azizler, Kutsal Ruh gibi farklı konularda da ilahiler yazılabilir.
- Her yazılan ilahi ibadetlerde kullanılamaz. İbadetlerde kullanılabilmesi için teolojik unsurlar barındırmalı ama öğretiyi muhalif olmamalıdır.
- İlahiler inanlıların dinî bilgilerini ve manevi gelişmelerini destekleme amacını gütmelidir.

İlahi tegannisi ile İbadete Giriş Bölümü biter ve Mezmur Bölümüne geçilir.

Mezmur Bölümü ibadet vaktine göre değişiklik gösteren bir bölümdür. Sabah ibadetinde iki tane mezmur ve bir tane Eski Ahit Ezgisi okunmaktadır.²⁴ Akşam ibadetinde de iki adet mezmur okunmakla birlikte farklı olarak Yeni Ahit Ezgisi okunmaktadır.²⁵ Gündüz İbadetlerinde²⁶ ve Günlük Okuma²⁷ vaktinde üçer adet mezmur okunur, ancak herhangi bir ezgi okunmaz. Okunan bütün mezmurların yılın hangi günü okunacağı Kilise tarafından belirlenmiş ve ibadet kitaplarında bu şekilde belirtilmiştir.²⁸ Latince ibadet kitabı ile Türkçe ibadet kitabının Mezmur Bölümleri kıyaslandığında, Türkçe ibadet kitabında Gündüz İbadetlerinin ve Günlük Okuma ibadetlerinin yer almadığı görülmektedir. Yani, Türkçe ibadet

23 *LH I*, 438; *LoH I*, 649; *Tanrıya Övgü Duaları*, 63. Duanın metnine dokunulmamıştır. İmlâ hataları ile birlikte aynen aktarılmıştır.

24 *LHI*, 458-460; *LoH I*, 688-691; *Tanrıya Övgü Duaları*, 68-72.

25 *LHI*, 453-455; *LoH I*, 678-681; *Tanrıya Övgü Duaları*, 63-65.

26 *LH I*, 460-462; *LoH I*, 683-686.

27 *LHI*, 455-457; *LoH I*, 691-694.

28 Yılın hangi günü, hangi mezmurun okunacağına dair tam bir liste için: Musa Osman Karatosun, *Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018), 78-85.

kitabında iki vakit ibadet yer alırken Latince ibadet kitaplarında (ve İngilizce tercümesinde) bütün ibadet vakitlerine ait okunacak mezmurlar yer almaktadır.

Tanrı Kelamı Bölümünde İncil’den pasajlar okunmaktadır. Okunacak metinler ibadet vakitlerine göre değişiklik göstermektedir ve hepsi Kilise tarafından belirlenmiştir. Sabah ve akşam ibadetlerinde İncil’den birer pasaj okunmaktadır. Gündüz ibadetlerinde okunan pasaj oldukça kısa tutulmaktadır. Buna karşın Günlük Okuma ibadetinde Kutsal Kitaptan uzunca bir pasaj²⁹ ile birlikte okunan bu bölümün tefsiri mahiyetinde Kilise babaları tarafından yazılan kadim eserlerden alıntılar yer alır.

Kutsal Kitaptan okunan bu bölümden sonra ibadeti yöneten rahip ile cemaat arasında Karşılıklı Hamdetme (*Responsorium*) yapılır. Bu hamdetmenin amacı, Kutsal Kitabı insanlara öğrettiği için Tanrıya teşekkür etmek ve okunan Kutsal Kitap bölümünden alınması gereken dersi tefekkür etmektir. Karşılıklı Hamdetme ile ilgili Kilisenin belirlediği metinler litürjik takvime göre her gün ve her vakit değişiklik göstermektedir. İbadet kitaplarının hacimce bu kadar büyük olmalarının sebebi değişkenlik gösteren bu duaların çokluğundandır. Örnek vermek gerekirse Latince ve İngilizce ibadet kitaplarında her hafta 25 kadar Karşılıklı Hamd duası yer almaktayken bu sayı Türkçe ibadet kitabında her hafta 13 tane ile sınırlıdır. Ayrıca Latince ve İngilizce ibadet kitapları litürjik mevsimlere göre farklı ciltler halinde düzenlendiği için, doğal olarak okunan dualar da artış göstermektedir. Takriben resmî ibadet kitaplarında toplamda 600 (bu sayı Türkçe ibadet kitabında 100 civarındadır) veya daha fazla Karşılıklı Hamd duası bulunmaktadır. Karşılıklı Hamdlere bir örnek vermek gerekirse, şu ifadeler kullanılır:³⁰

✠ *Ne yücedir Ey Rab senin işlerin!*

~ *Ne yücedir ey Rab senin işlerin!*

¶ *Her şeyi bilgelikle yarattın*

~ *Eserlerin ne yücedir.*

Peder’e Oğula ve Kutsal Ruh’a şan ve şeref olsun.

~ *Ne yücedir ey Rab senin işlerin!*

Latince ve İngilizce ibadet kitaplarında yer alan Karşılıklı Hamdetmelerin büyük bir kısmının Türkçesi yoktur. Örneğin Noel Bayramından sonra, 30 Aralık tarihinde icra edilen akşam ibadetinde okunan Karşılıklı Hamdetme şu şekildedir ve bu dua Türkçe ibadet kitabında yer almaz:³¹

Söz insan oldu, alleluia, alleluia.

29 Yıl boyunca Günlük Okuma vaktinde okunan Kutsal Kitap pasajlarının tam bir listesi için bkz. Karatosun, *Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye’deki Uygulamaşı*, 90-105.

30 *Tanrıya Övgü Duaları*, 66.

31 *LH I*, 318; *LoH I*, 464.

- Söz insan oldu, alleluia, alleluia.

Aramızda yaşadı.

- Alleluia, alleluia

Pederè...

- Söz insan...

Yukarıdaki ibarelerden de görüleceği üzere, Noel döneminin anlam dünyasına uygun olarak okunan bu Karşılıklı Hamdetmede İsa Mesih'in enkarnasyonu vurgulanarak onun insan oluşu hatırlatılmaktadır. Burada dikkat çeken başka bir husus, bu metnin Latince'den alınarak İngilizce ibadet kitabında da birebir kullanılmasıdır. Yani tam muvafık bir tercüme görülmektedir.

Karşılıklı Hamdetmeden sonra sabah ibadetinde *Benedictus*³² ezgisi okunmaktadır. Akşam ibadetinde de *Magnificat*³³ ezgisi okunmaktadır. Gündüz ibadetlerinde herhangi bir ezgi okunmaz. Günlük Okuma ibadetinde ise *Te Deum*³⁴ ilahisi okunmaktadır. Okunan bu ilahilerden sonra Yakarmalar³⁵ olarak bilinen şefa-at taleplerine geçilir. Bunlar sabah ve akşam okunan birbirinden farklı şefa-at talebi niteliğindeki özel dualardır. Sabah vakitlerinde okunan dualarda günün kutsanmasına dair unsurlar yer alırken akşam vakti okunan dualar bütün müminlerin korunması, kutsanması ve özellikle ölümlerin yâd edildiği ve onlara rahmet dileklerinin yer aldığı cümlelerle biter.³⁶ Sabah ibadetinde yapılan Yakarmalara bir örnek vermek gerekirse:

“Lütuf ve Kutsal Ruh’la dolu olan Rab’bimiz Mesih İsa’yı yüceltelim ve ona güvenle yalvaralım:

Ya Rab, Ruh’unu bize bağışla.

~ Bu günü sevinç ve barış içinde, günah işlemeyen geçirmemizi,

* ve akşama varınca seni temiz ve minnettar bir kalple övebilmemizi sağla.

~ Senin sevginin nuru üzerimize parlansın,

* düşüncelerimiz ve eylemlerimiz bilgeliğinden esinlensin.

32 Zekeriyâ'nın Şükran İlahisi olarak bilinir. Latince Kutsal Kitap metninde bu ayetler “*Benedictus Dominus Deus Israel*” şeklinde başladığı için bu ilahi *Benedictus* olarak bilinir. Luka 1/68-79 arası ayetlerdir.

33 Meryem'in Ezgisi olarak bilinir. Latince Kutsal Kitap metninde bu ayetler “*Magnificat anima mea dominum*” şeklinde başladığı için bu ilahi *Magnificat* olarak bilinir. Luka 1/46-55 arası ayetlerdir.

34 *Te Deum* ilahisi Katolik Kilise geleneğindeki kutsal kitap dışındaki ilahilerin en yaygındır. VI. yüzyıldan beri kullanımda olan bu ilahinin yazarı hakkında net bir bilgi olmamakla beraber, Poitiersli Hilary, Aziz Ambrose, Aziz Augustine veya Remesiana Piskoposu Nicetas'a atfedilmektedir. İlahinin Latince, İngilizce ve Türkçe tam metni için *LH I*, 439; *LoH I*, 651-652; *Tanrıya Övgü Duaları*, 450.

35 Sabah ibadetlerinden sonra *Yakarış*, akşam ibadetlerinden sonra *Niyaz* olarak bilinen özel olarak tespit edilmiş bu dualara genel anlamda *Yakarmalar* denilmektedir.

36 Bu husus *Institutio Generalis De Liturgia Horarum* genelgesinin 181. ve 186. maddeleriyle belirtilen bir kanundur ve Türkçe ibadet kitabında da aynen uygulanmaktadır. Yani, Türkçe ibadet kitabı genel manada hacimce az olsa da, içerik olarak papalık yasalarına uygun hazırlanmıştır.

~ İyilik hizmetinde bulunabilmemiz için elin bize destek olsun,

* ve bizi senin sevginde korusun.

~ Ya Rab, bizden dualarımızı isteyenlere yardımcı ol,

* onlar dünyevi ve manevi bereket içinde yaşasınlar.”³⁷

Sabah ibadetinden sonra yapılan bu Yakarmada görüleceği üzere günün bereketlenmesi için dua edilmekte, düşünce ve eylemlerde doğruya yöneltmesi için Mesih İsa’dan yardım dilenmektedir.

Yakarmalardan sonra kısa bir sessizlik yapılarak varsa kişisel özel dualar edilir. Bu kişisel dualar bittikten sonra *Göklerdeki Babamız*³⁸ ilahisi ile günlük ibadetlerin Tanrı Kelamı Bölümü nihayete erer.

İbadeti Sonlandırış Bölümünde, ibadet sonu duası olarak bilinen kısa bir dua yapılır. Bu dua ibadetin bireysel veya cemaat olarak yapılması halinde farklılık arz eder. Bireysel ibadetlerde şu kalıpta bir dua yapılır:

“Tanrı bizi takdis etsin, her kötülükten korusun ve ebedî hayata kavuştursun. Âmin.”³⁹

Cemaat ile ibadet yapıldıysa, şu minvalde bir dua yapılır:

“Rahip: Rab sizinle olsun.

Cemaat: -ve sizin ruhunuzla.”

O halde bir Hristiyan’ın günlük ibadetini özetlersek, ilahi teganni etmek, mezmur terennüm etmek, kutsal kitaptan bir parça okumak ve genel bir dua etmek şeklinde sayılabilir. Yukarıda ifade ettiğimiz bütün hususlar Tablo 1’de gösterilmiştir. Tablo 1 incelendiğinde şu hususlar daha açık bir şekilde görülecektir: Bütün vakitlerde ilahi tegannisi mevcuttur. Sabah ve akşam vakitlerinde ikişer kere mezmur okunurken Gündüz İbadetlerinde ve Günlük Okumalarda üçer kere mezmur okunmaktadır. Her dört vakitte de kutsal kitaptan bölümler okunmaktayken Günlük Okumada ilaveten kutsal kitap dışından okumalar mevcuttur. Kutsal Kitap dışındaki bu yazılar Kilise Babalarının yazılarından alınmakta olup Litürjik dönem ile alakalı yazılardır. Sabah ve akşam vakitlerinde Tanrı kelamı bölümünün sonlarında Yakarış ve Niyaz duaları varken gündüz ibadetlerinde herhangi bir dua yoktur. Yine bu bölümde sabah vaktinde *Benedictus*, akşam vaktinde *Magnificat* ve Günlük Okumada *Te Deum* ilahileri teganni edilmektedir. Gündüz İbadetlerinde herhangi bir özel duanın olmadığı görülmektedir. Son olarak bütün vakitler aynı şekilde bitirilmektedir.

Türkiye’deki Katolik Hristiyanların kullandığı Türkçe ibadet kitabında Gün-

37 Tanrıya Övgü Duaları, 82.

38 Matta 6/7-13

39 Tanrıya Övgü Duaları, 83.

düz İbadetleri ve Günlük Okuma vakitleri yer almamaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de kullanılan ibadet kitaplarında yalnızca iki vaktin duaları yer almaktadır. Şekilsel olarak incelendiğinde sabah ve akşam ibadetlerinin resmî litürjiden hiçbir farkı yoktur, içerik olarak mukayeseleri ise bir sonraki bölümde yapılacaktır.

Tablo 1. Günlük İbadetlerin Yapılış Şekilleri

| | | <i>Invitatorium</i> | | | | |
|-----------------------------------|--|--|---|--|--|--|
| | Sabah İbadeti | Akşam İbadeti | Gündüz İbadetleri (Kuşluk, Öğle veya İkindi) | Günlük Okuma | | |
| İbadete Giriş Bölümü | Başlama Duası: İlahi | Başlama Duası: İlahi | Başlama Duası: İlahi | Başlama Duası: İlahi | | |
| Mezmun Bölümü | Birinci mezmur Eski Ahit Ezgisi İkinci mezmur | Birinci mezmur İkinci mezmur Yeni Ahit Ezgisi | Birinci mezmur İkinci mezmur Üçüncü mezmur | Birinci mezmur İkinci mezmur Üçüncü mezmur | | |
| Tanrı Kelamı Bölümü | Kutsal Kitaptan Kısa Okuma Karşılıklı Hamdetme İncil Ezgisi: <i>Benedictus</i> Şefaât Talebi: Yakarış Dua <i>Göklerdeki Babamız</i> | Kutsal Kitaptan Kısa Okuma Karşılıklı Hamdetme İncil Ezgisi: <i>Magnificat</i> Şefaât Talebi: Niyaz Dua <i>Göklerdeki Babamız</i> | Kutsal Kitaptan Kısa Okuma Karşılıklı Hamdetme | Kutsal Kitaptan Bir Ayet Birinci Okuma Karşılıklı Hamdetme <i>İkinci Okuma</i> Karşılıklı Hamdetme <i>Te Deum</i> İlahisi | | |
| İbadeti Sonlandırır Bölümü | İbadet Sonu Dua | İbadet Sonu Dua | İbadet Sonu Dua | İbadet Sonu Dua | | |

Bu tablonun şekillenmesi resmî ibadet kitaplarındaki ilgili bölümlerin analizi ile gerçekleşmiştir.

Kaynak: LH I, 438-450; LoH I, 647-673; Karatosun, *Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye’deki Uygulanışı*, 75-76.

2. GÜNLÜK İBADET KİTAPLARININ İÇERİK OLARAK MUKAYESESİ

Katolik Kilisesinin günlük ibadetlerinin icra ediliş şekilleri genel hatlarıyla önceki sayfalarda ele alındı. İbadetlerin Latince olarak yapılması esastır, ancak II. Vatikan Konsili sonrası kabul edilen *Sacrosanctum concilium* belgesiyle ibadetlerin yerel dillerde de yapılabileceğine cevaz verilmiştir.⁴⁰ Bu cevaz sonucunda asırlardır kullanılan Latince ibadet kitapları başka dillere çevrilmeye başlandı. Günümüzde kullanılan resmî günlük ibadet kitapları Latince 6 cilt (*Liturgia Horarum*) olarak düzenlenmiştir. Bu kitapların birebir İngilizce tercümesi de 4 cilt (*Liturgy of Hours*) olarak hazırlanmış ve başta Amerika olmak üzere İngilizce konuşan ülkelerde kullanılmaktadır. Türkiye’de ise bu kitapların tam bir tercümesi olmamakla birlikte içerik olarak oldukça benzer olan bir kitap (*Tanrı’ya Övgü Duaları*) kullanılmaktadır. Bu bölümde, Türkçe ve Latince ibadet kitapları içerik olarak mukayese edilerek aralarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulacaktır. Bu bağlamda iki ibadet kitabı şu başlıklar altında incelenecektir:

2.1. Hiçbir Vakit Değişiklik Göstermeyen Metinler

Katolik litürjisi oldukça kuralcı ve kendini tekrar eden bir yapıya sahiptir. Resmî ibadet kitaplarının başlarında yer alan papalık dokümanları litürjinin nasıl icra edileceğini tespit etmektedir. Buna ilaveten resmî ibadet kitaplarının başında ibadetlerin doğru zamanlarda yapılabilmesi için bir takvim sunularak litürjik yıl günbegün izah edilmiş ve hangi gün hangi kutlamanın yapılacağı belirtilmiştir. Litürjik takvim beş ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar; Noe Hazırlık Devresi, Noel Devresi, Oruç Devresi, Paskalya Devresi ve Olağan Devredir. Her litürjik devre, İsa Mesih’in hayatının özel bir dönemiyle alakalı olup kurtuluş tarihinin belirli bir kesitine odaklanır. Dolayısıyla ibadetlerde kullanılan metinlerin bazıları da litürjik döneme göre değişiklik gösterir. Ancak bazı metinler vardır ki hangi vakit veya hangi litürjik dönem olursa olsun değişiklik göstermezler. Günlük ibadetlerdeki değişmeyen unsurlar şunlardır:

- Bütün ibadetlere başlarken yapılan giriş duaları, yani *Invitatorium*
- Her sabah ibadetinde teganni edilen *Benedictus* ilahisi.
- Her akşam ibadetinde teganni edilen *Magnificat* ilahisi.

40 II. Vatikan Konsilinde alınan ve 4 Kasım 1963 tarihinde ilan edilen *Sacrosanctum concilium* genelgesi: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (Son Erişim Tarihi: 09.05.2019). Yerel dilde ibadet serbestisi taniyan maddeler: 2, 3, 36.2, 63.a, 101.1.

- Sabah ve akşam ibadetlerini sonlandırmadan önce teganni edilen *Göklerdeki Babamız* duası

- Günlük Okuma vaktinde teganni edilen *Te Deum* ilahisi.

Yukarıdaki değişmeyen unsurlara bakıldığında bunların geleneğin kadim zamanlardan beri kullandığı ilahilerden ibaret olduğu görülmektedir. *Benedictus* ilahisi Zekeriya Peygamberin söylediği bir ilahi olarak Luka İncili'nde geçmektedir. Aynı şekilde *Magnificat* ilahisi de Meryem'in söylediği bir ilahidir. *Göklerdeki Babamız* (*Pater Noster*) ilahisi de İsa Mesih'in havarilerine öğrettiği bir duadır.

Bu metinlerin hepsine *Liturgia Horarum*, *Liturgy of Hours* ve *Tanrı'ya Övgü Duaları* içerisinde yalnızca birer kere yer verilmiştir. Bu metinler okunacağı zaman kısaca örneğin '*Pater Noster / Göklerdeki Babamız / Our Father*' yazar ve ilgili sayfaya atıf edilir. Böylece sürekli tekrar eden bu metinler hacim olarak ibadet kitaplarını etkilemez. Türkçe ibadet kitabında bu metinler aynen tercüme edilerek verilmiştir. Dolayısıyla bu kategorideki metinler ibadetlerde hem Batı'da hem de Türkiye'de aynen okunmaktadır.

2.2. Bütün Vakitlerde Değişiklik Gösteren Metinler

Günlük ibadetlerin her vakit değişen unsuru mezmurlardır. Herhangi bir gün, herhangi bir vakit okunan mezmur ile başka bir gün başka bir vakit okunan mezmur birbirinden tamamen farklıdır. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlük arzusu, erdemler, ölüm, adalet, cennet, cehennem, dirilme umudu, Tanrı övgüsü gibi konuların işlendiği bu şiirler, Hristiyanlar için de kutsal kabul edilmekte ve ayinlerde muhakkak okunmaktadır. Bu inanç konuları, edebî bir dil ile dogmatik olmayan bir formatta sunulmaktadır. Tanah'ın Ketuvim bölümünün ilk kitabıdır. 150 adet mezmur vardır. Mezmur okumaları dört haftalık periyotlar şeklinde tekrar eden özel bir düzene sahiptir. Haftanın hangi günü, hangi ibadet vaktinde hangi mezmurun okunacağı Kilise tarafından belirlenmiş ve günlük ibadet kitaplarına işlenmiştir. Bu okumalar günlük ibadet kitaplarında özel bir bölümde yer alır. Bu bölümün adı *Dört Haftalık Mezmur Bölümü*dür. Mezmurlardan bazıları içerdikleri lanet, beddua, şiddet ve korku ayetleri sebebiyle Hristiyan ahlakına ve Kilisenin teşvik ve tavsiye ettiği 'sevgi' yüzüne muhalif olduğu gerekçesiyle papalık kararnamesiyle⁴¹ okunmaları yasaklanmıştır.

Mezmurların numaralandırılmaları Kutsal Kitabın İbranice çevirisi olan Masoretik metin ile Yunanca çevirisi olan Septuaginta arasında değişiklik gösterir. Latince ibadet kitaplarında Yunanca Septuaginta'nın Latince çevirisi olan Vulgata

41 *Laudis Canticum* genelgesinin 4. maddesi bu yasaklamaları getirmektedir. Okunması yasaklanan mezmurlar 58, 83 ve 109 numaralı mezmurlardır. Bazı mezmurların bazı ayetleri de okunmaz ama bu liste oldukça uzun olduğu için burada ele alamadık. Okunmayan mezmur ayetlerinin tam bir listesi için bkz.: Karatosun, *Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı*, 86-89.

metni kullanılır. Dolayısıyla Latince ibadet kitaplarındaki mezmurların numaralandırmaları da bu nedenle farklılık arz eder. Bu karışıklığı aşmak için Latince ibadet kitabında mezmurlar şu şekilde numaralandırılır: *Mezmun 50 (51)*. Parantez içindeki rakam İbranice Mesoretik metne göre bilinen mezmun numarasıdır, farklı bir mezmuru ifade etmez.

Tanrı'ya Övgü Duaları'nın mezmurları numaralandırılmaları Masoretik metne göre bilinen numaraların kullanılmasıyla olmaktadır. Yine Türkiye'deki Kutsal Kitapların numaralandırmalarında da bu sistem kullanılır, çünkü Kutsal Kitabın Türkçe çevirisi Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından İbranice aslına sadık kalınarak yapılmıştır.

Her vakte göre değişen bir diğer metin de sabah ve akşam vakitlerinde okunan ezgilerdir. Sabah vaktinde okunan ezgiler Eski Ahitten alınmaktadır. Akşam vaktinde okunan ezgiler ise Yeni Ahitten alınmaktadır. Bütün bu ezgiler her gün değişiklik göstermektedir.

Özetle, mezmurlar ve ezgiler her vakit değişkenlik gösteren metinlerdir ve dört haftalık periyotlar halinde her ay tekerrür ederler. Örneğin her ayın birinci haftasının Salı günü sabah vaktinde 24. Mezmun okunmaktayken⁴² her ayın ikinci haftasının Salı günü sabah vaktinde 43. Mezmun okunur.⁴³ Bunlar Kilise tarafından belirlenmiştir ve her ay aynı düzende devam eder. Türkçe ibadet kitabında mezmurlar ve ezgiler aynen tercüme edilerek verilmiştir. Dolayısıyla bu metinler ibadetlerde hem Batı'da hem de Türkiye'de aynen okunmaktadır.

2.3. Litürjik Takvime Göre Değişiklik Gösteren Metinler

Bu gruptaki metinler litürjik döneme göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla bu metinler yılda sadece belirli bir dönem okunmakta ve bir sonraki yıla kadar bir daha okunmamaktadır. Bir önceki bölümde ele aldığımız mezmurlar aylık olarak tekerrür ederken bu metinler yıllık olarak tekerrür eder. Bu metinler şunlardır: *Invitatorium Nakaratları, İlahiler, Mezmun Nakaratları, Ezgilerin Nakaratları, Kutsal Kitaptan Kısa Okumalar, Karşılıklı Hamtler, Yakarmalar, Dualar*.

İbadet kitaplarının bu kadar hacimli olmalarının sebebi bu gruptaki metinlerdir. Litürjik mevsimlerin ruhuna uygun olarak hazırlanan bu metinler, Kutsal Kitap okumaları hariç hepsi insan ürünüdür. İnsan ürünü oldukları için litürjik mevsimlere göre özel olarak tasarlanmışlardır. Türkçe ibadet kitabındaki bu kategorilerdeki metinler yalnızca Olağan Dönemde okunan metinlerin tercümeleriyle sınırlıdır. Bu yüzden Türkçe ibadet kitabı hacim olarak Latince ve İngilizce ibadet kitaplarına oranla oldukça az bir yekûn tutmaktadır.

42 LoH I, 720-721; LH I, 474-475; *Tanrı'ya Övgü Duaları*, 89.

43 LoH I, 840; LH I, 536; *Tanrı'ya Övgü Duaları*, 163.

Litürjik takvime göre değişkenlik gösteren metinlerin başında *Invitatorium Nakaratları* gelmektedir. İbadetlere başlarken yapılan ilk dua olan *Invitatorium* standart olarak şöyle başlar:

Ƴ *Ey Rab, aç dudaklarımı.*

¶ *Ve ağzım sana övgüler duyursun.*⁴⁴

Bu ifadelerden sonra 95. Mezmur'un nakaratı okunur. İşte okunan bu nakarat Kilise tarafından litürjik mevsimlere göre belirlenmekte ve neredeyse her vakit farklılık göstermektedir. Örneğin, Noel'e Hazırlık Döneminde, 17 Aralık ilâ 23 Aralık tarihleri arasında *Invitatorium*'dan sonra 95. Mezmur için şu nakaratın okunması resmî ibadet kitaplarında belirtilir: *Rabbin gelişi yakındır; gelin, ona tapalım.*⁴⁵

Türkçe ibadet kitabında, *Tanrı'ya Övgü Duaları*, yalnızca Olağan Devrenin metinlerinin tercümesinden oluştuğu için bu özel nakarata yer verilmemektedir. Bununla beraber Olağan Devrede okunan diğer nakaratlar kullanılmaktadır. Yani şekilsel olarak *Invitatorium Nakaratları* kullanılmaktadır, ancak içerik olarak yalnızca tek bir litürjik mevsime göre yazılmıştır.

Aynı durum mezmur nakaratlarında, ezgilerin nakaratlarında, *Benedictus* ve *Magnificat* ilahilerinin nakaratlarında, kutsal kitaptan kısa okumalarda, karşılıklı hamtlerde ve yakarmalarda görülmektedir. Bütün bu metinler Kilisenin resmî litürjisinde her mevsime göre özel olarak ayrı ayrı düzenlenmiştir. Türkçe ibadet kitabı *Tanrı'ya Övgü Duaları* yalnızca Olağan Devrenin ibadet düzeninin tercüme edilmiş halidir. Bununla beraber iki bölümde okunan metinler bütün litürjik mevsimlere uygun unsurlar taşır. Bunlar ilahiler ve dualardır.

İlahiler; *Tanrı'ya Övgü Dualarının* 19 ilâ 59. sayfalarında yer alan ve her vakit mutlaka teganni edilen şiirlerdir. Bu ilahilerin genel özelliklerinden önceki sayfalarda bahsedilmişti. Türkçe ibadet kitabı içerisindeki ilahiler ile ilgili genel olarak şunlar söylenebilir:

- Türkçe ilahilerin çoğunluğu Latince ibadet kitaplarındaki ilahilerin tercümeledir, ancak bu tercümele birebir değil, anlam odaklı tercümeledir.
- İlahiler litürjik mevsimlere ve büyük bayramlara göre kategorize edilmişlerdir.
- Türkçe ibadet kitabında yalnızca sabah ve akşam ibadetlerine ait metinlerin tercüme edildiği görülmektedir, ancak konu ilahiler olduğunda

⁴⁴ LoH I, 647; LH I, 437; *Tanrı'ya Övgü Duaları*, 162.

⁴⁵ LoH I, 647.

Günlük Okuma ve Gündüz ibadet vakitlerinden de ilahilerin⁴⁶ tercüme edildiği görülmektedir.

- İlahilerin notaları yoktur, bestekârları ve güftenin diğer özellikleri hakkında bilgi verilmez.
- Bazı ilahiler farklı bayramlarda tekrür etmekle beraber genellikle ibadetlerde tekrara düşmemek adına herhangi bir gün için belirlenen birden fazla ilahi alternatifi vardır.
- Tercüme edilen ilahilerin orijinal isimleri, kaynakları veya künyeleri belirtilmemektedir.

Bu hususlar doğrultusunda, Türkçe ibadet kitabında yer alan tercüme bir ilahiyle onun orijinal metnini mukayese ettiğimizde, tercümelerin nasıl yapıldığı daha net ortaya konulacaktır. Örnek olarak Oruç Devresinde teganni edilen şu ilahiye verebiliriz:

| <i>LH II, 31</i> | <i>Tanrı’ya Övgü Duaları, 28</i> | Şahsi Tercümemiz |
|---|---|--|
| Audi, benigne Conditor, nostras preces cum fletibus, sacrata in abstinentia fusas quadragenaria. | Ey merhametli Tanrı, Bu tövbe devresinde Halkının duasını Kabul et şefkat ile | Merhametli Yaratıcı, işit! Şefkatinle bize kulak kabart: Gözyaşı dolu dualarımızı Kırk gün orucumuzla kabul et. |
| Scrutator alme cordium, infirmi tu scis virium; ad te reversis exhibe remissionis gratiam | Kalplerin sırlarını Gerçekte tanyan sen, Tüm tövbe edenlere Af sevincini sağla | Kalplerdeki Sana mazhar, Kusurları yalnız sen bilirsin; Cemalini arayana bolca, Mağfîret dolu lütfunu verisin. |

Örnekten de anlaşılacağı üzere, genel manayı yansıtacak şekilde basit bir tercüme yapılmaktadır. Sadeleştirerek tercüme yapılmasının nedeninin ölçü tutturmaya çalışılmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. *Tanrı’ya Övgü Dualarında* yer alan tercüme yedili hece ölçüsüyle yazılmıştır ve gerekirse bestelenebilecek bir ilahi olarak fazlaca anlam kaybına uğramamıştır. Bizim tercümemiz serbest ölçüyle yazıldığı için bestelenmeye pek uygun olmamaktadır. İlahilerin temel mantığı-

46 Örneğin, Paskalya Devresinde okunan ‘*Hic est dies verus Dei*’ isimli Latince ilahinin Günlük Okuma vaktinde okunması tespit edilmiştir (*LoH III, 48*). Aynı ilahi Türkçe ibadet kitabında ‘*İsa’nın saf kanından*’ ismiyle yer almaktadır (*Tanrı’ya Övgü Duaları, 33*). Bunun daha pek çok örneği vardır. Tercüme edilen ilahiler sadece sabah ve akşam vakitlerinden değil, tüm vakitlerden seçilerek tercüme edilmiştir.

nın, bestelenen ve müzik eşliğinde söylenen şiirler olduğu düşünüldüğünde, biraz anlam kaybının mazur görüleceği açıktır.

Günlük ibadetlerde kullanılan metinlerden litürjik mevsimlere göre değişiklik gösteren bir diğer unsur dualardır. Göklerdeki Babamız ilahisinden önce yapılan bu dualar, içinde bulunulan günlere göre değişiklik gösterir. Örneğin Noel Günü akşam ibadetinde yapılan şu dua Latince, İngilizce ve Türkçe ibadet kitaplarında aynı şekilde verilir:

*Yüce Tanrı bize her sene neşe içinde Noel'in Arife'sini yaşatan sen, şimdi coşkuyla kurtarıcı olarak kabul ettiğimiz ve son günde yargıç olarak gelecek olan Oğlun Mesih İsa'ya korkusuzca bakmamızı sağla. Tanrı olan o, Kutsal Ruh'un birliğinde asırlar boyunca hükmeder. Amin.*⁴⁷

Örnekte de görüleceği üzere Kilisenin belirlediği dualar, bütün dillere çevrilerek litürjik mevsim boyunca kullanılmaktadır. Özellikle ilahiler ve dualar insan ürünü metinler olduğu için İsa Mesih'in hayatıyla ilişkili özel günlere dair serbestçe yazılabilirler. Bu özellikleri sebebiyle litürjik takvim ile en alakalı metinlerdir. Örneğin Noel Bayramında yapılan ibadetlerde okunan mezmurlarda İsa Mesih'in doğumu ile ilgili herhangi bir öge bulmak imkânsızken söylenen ilahiler ve yapılan bu dualarda İsa Mesih'in dünyaya teşrifi anılır. Ayrıca yine bu metinlerde Katolik dogmaların serbestçe kullanıldığı görülmektedir.

SONUÇ

Saatlerin Takdisi, Hristiyanlığın günlük ibadetlerinin şümülünü ifade eden bir tamlamadır. Tarihi süreçte günlük ibadetlerin bütün öğeleri değişikliğe uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. Asırlardan beri sekiz vakit olarak icra edilen günlük ibadetler II. Vatikan Konsili sonrası alınan kararlar doğrultusunda sadeleştirilerek pratikte dört vakte kadar düşürüldü. İbadet esnasında okunan metinler de sadeleştirilerek günümüzde *Liturgia Horarum* olarak bilinen altı ciltlik dua kitaplarında bir araya getirildi. Papalık dokümanları, tüm dünyadaki inanlıların Kilisenin günlük dualarına katılabilmeleri için bu kitapların başka dillere çevrilmesini salık vermektedir.

Kilisenin yetkin organları tarafından basılan Türkçe ibadet kitabı *Tanrı'ya Övgü Duaları*, bu gayenin bir ürünü olarak Türkiye'deki Hristiyanların kullanımına sunulan bir kitaptır. Günlük ibadet vakitleri dört temel vakittir ve ibadetlerin çekirdeğini oluşturan unsurlar ilahi söylemek, mezmurlardan birkaç bölüm okumak, Eski ve Yeni Ahitten parçalar okumak ve çeşitli dualar etmekten ibarettir. Ancak, *Tanrı'ya Övgü Duaları* yalnızca sabah ve akşam ibadetlerine ait metinleri

47 Tanrı'ya Övgü Duaları, 361; LoH I, 398; LH I, 276.

ihtiva eder. Buna rağmen Kilise’nin okunmasını şart koştuğu bütün zorunlu duaları barındırmaktadır.

Kilise, bir yıl boyunca beş farklı dönemde çeşitlenen özel bayramlarla zenginleşen karmaşık bir litürjik takvimi takip eder. *Tanrı’ya Övgü Duaları* bu dinî takvimin yalnızca Olağan Devresine ait bir aylık döngüyü esas almakta, diğer mevsimlere has olan duaları barındırmamaktadır. Buna rağmen takvimin ihmal edilen kısımlarını telafi etmek amacıyla bu kısımlara ait ilahiler ve birtakım özel dualar tercüme edilerek inanlıların dinî mevsimlerle bağlarını koparmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak *Tanrı’ya Övgü Duaları*, Olağan Devredeki bir aylık döngünün takip edildiği, yalnızca sabah ve akşam ibadetlerinde okunan metinlerin tercüme edildiği Türkçe günlük ibadet kitabıdır. İçerik olarak papalık dokümanları ile muatabık olmakla birlikte muhteva olarak Latince aslını tam olarak yansıtmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Cabrol, Fernand. “Breviary”. The Catholic Encyclopedia. 2:775-777 New York: Robert Appleton Company, 1907.
- Cabrol, Fernand. “Canonical Hours”. The Catholic Encyclopedia. 7:500-502. New York: Robert Appleton Company, 1910.
- Cabrol, Fernand. “Divine Office”. The Catholic Encyclopedia. 11:219-221. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Karatosun, Musa Osman. *Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye’deki Uygulaması*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.
- Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum II: Tempus Quadragesimae. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum III: Tempus Paschale. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - XIV. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum V: Tempus Per Annum Hebdomadae XII - XXIV. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum VI: Tempus Per Annum Hebdomadae XXII - XXXIV. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season. Large Type Baskı. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- The Liturgy of Hours II: Lenten Season, Easter Season. Large Type Baskı. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1976.
- The Liturgy of Hours III: Ordinary Time Weeks 1-17. Large Type Baskı. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- The Liturgy of Hours IV: Ordinary Time Weeks 18-34. Large Type Baskı. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- Tanrıya Övgü Duaları. İstanbul: Sent Antuan Kilisesi Yayınları, 2007.



Dinî Referanslarda Ailenin Sorumluluğu Bağlamında Çocuğun Dinî Eğitimine Dair Bazı İlkeler

The Principles of Children's Education in the Qur'an and Sunnah

Mustafa Çoban

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Anabilim Dalı

*Assistant Professor Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Divinity, Department
of Religious Education*

Kahramanmaraş, Turkey

mcoban6@hotmail.com.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4627-1837>

2010

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 181-196

Atıf / Cite as: Çoban, Mustafa. "Dinî Referanslarda Ailenin Sorumluluğu Bağlamında Çocuğun Dinî Eğitimine Dair Bazı İlkeler [The Principles of Children's Education in the Qur'an and Sunnah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 181-196.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539758>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Çocuk insanlık için hayatın devamını sağlayan temel unsur ve gelecek nesillerle bağ kuran bir köprü olması sebebiyle önemlidir. Nesli devam ettirmek arzusu bütün canlılar gibi fitri olarak insanda da vardır ve bu arzu insan eksenli değerlendirildiğinde çok daha öne çıkmaktadır. Neslin devamı Müslümanlar özelinde ele alınacak olursa ancak imanlı evlatlarla mümkün olmaktadır; İslam'a göre bu arzu imanla bağlantılı olabilmektedir.

İnsan neslinin devamının temel taşı olan çocuk, eğitim ve eğitim sonucuna dair bilgilerin dinimizin temel kaynaklarında sıkça birlikte zikredildiğini görebiliriz. Göz nuru ve gönül ferahlığı anlamında vasıflandırılan çocuk, bazen ebeveynin dünyada iyiliklerini devam ettiren bir sebep iken, bazen de bir emanet anlamında "imtihan vesilesi" olarak ele alınmaktadır.

Çocuk eğitimi ile ilgili ilkelerin referans olarak Kur'an ve sünnetten seçilme sebebi hem referans güvenilirliği konusu hem de kültürel kod ve medeniyet algımıza uygun düşmesidir.

İslâm dünyasının temel problemlerinden birisi de hedeflediği çocuk ve dolayısıyla insan tipinin oluşturulamamış olmasıdır. Bu insan tipinin oluşmaması, geleceğe yönelik "Nasıl bir çocuk yetiştirelim?" düşüncesini de İslami kültürün değil, modern kültürün hem çocuklarımızı hem de hayatımızı kuşatarak istediği yöne yönlendirdiğini göstermektedir.

Bu çalışmada çocuk ve eğitime dair ilkeler dini referanslar bağlamında değerlendirilerek Kur'an ve sünnette eğitimle ilgili benzerlik gösteren kavramlar birlikte ele alınıp; genellikle vahiy ve sünnetin işaret ettiği noktalarda çocuklarla ilgili tavsiyeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Son tahlilde çocuk eğitiminin birinci ve en önemli sorumlusu ebeveynin yapması gereken hususlara değinilerek Müslüman çocuk örneğine dair bazı ilkeler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Çocuk eğitimi, Kur'an, Sünnet, Aile, Çocuk, Eğitim İlkeleri

Abstract

For all mankind, the child is important because it is the basic element that provides the continuation of life and a bridge that connects with future generations. The desire to continue the generation, as all living things, is also found in human beings, and this desire becomes much more prominent when considered human-oriented. In the case of Muslims, the continuation of generation is only possible with faithful children; According to Islam, this desire may be linked to faith.

The basic sources of our religion emphasize the education and education of the child who forms the basis of the human generation. The child, who is characterized in terms of eye and heartfeltness, is sometimes considered to be the cause of the parent's continuing goodness in the world, and sometimes as the occasion for the test in the sense of a safety.

The reason why children's education principles are chosen from the Quran and the Sunnah as a reference is the reference issue of reference and the cultural code and civilization.

One of the main problems of the Islamic world is that the child and thus the type of human being cannot be created. The fact that this typology does not occur shows that the idea of "What kind of a child should be raised?" does not lead to an Islamic culture, but also to the direction that modern culture requires by encompassing both our children and our lives. It can invert.

In this study, the principles of child and education are evaluated in the context of religious references and concepts related to education in Quran and Sunnah are discussed together; generally, it will be tried to determine the recommendations about children at points indicated by revelation and circumcision. In the final analysis, some of the principles regarding the sample of Muslim children will be discussed with regard to the issues that the parent and the most important responsible parent should do.

Keywords: Religious Education, Child Education, Quran, Sunnah, Family, Child, Education Principles

GİRİŞ

Günümüzde kadın ve çocuk başta olmak üzere insana ait değerler gittikçe artan bir şekilde istismar edilmekte, bu ise toplumu ayakta tutan değerlerin eğitiminin önemini gündeme getirmektedir. Zira istismar edenin de edilenin de temel problemi eğitimden uzak kalarak kendisinden uzaklaşmasıdır. Eğer insan eğitimle “yaratıldığı fitrat” özellikleriyle yeniden buluşturulursa bugün dünyadaki problemlerin birçoğunun çözülebileceği görülecektir.

Eğitimle ilgili olarak Kur’an’da insanın muhatap olduğu kavramlardan birisi “eşyanın isimlerinin kendisine öğretilmesi” (el-Bakara 2/33) -böylece öğrenme ve isimlendirme kabiliyetinin oluşu-, diğeri de “oku” (el-Alâk 96/1) denmesidir. Eğitim bitmeyen bir süreç olarak değerlendirildiğinde “oku” kavramı, insan yaşadığı sürece var olacak ve insan okudukça hayatını anlamlı hale getirebilecektir. Buradan hareketle de vahyin dünyada ana hedefinin insan eğitimi olduğu ifade edilebilir. Bu düşünce, eğitimin din karşısında değerinin ortaya konulması bakımından da önemlidir. Son tahlilde eğitilmemiş/eğitilememiş insanın kaybedilmiş bir değer olduğunu söylemek mümkündür.

İnsan hayatı çocukla başlar ve geleceğin temeli çocukla atılır; yani hayatın başlangıcı çocuktur ve çocuk bazen sermaye, bazen bir emanet, bazen göz aydınlığı ve bazen de bir imtihan vesilesidir. Çocuk statü değiştiren ve belirleyendir. Çocukla kadın, anne, nine, hala, teyze olurken; erkek, baba, dede, amca, dayı olur. Çocuk olduğu mekânı, yaşadığı dünyayı değiştirir.

Çocukluk dönemi insan hayatı içinde bilişsel, duygusal, devinimsel yönden taze ve yalın bir süreçtir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin alanında yapılan çalışmalarda çocuğa dair en sade bilgilerin bu süreçte edinilebileceği ifade edilir.¹ Bu sadelik ve güzellik içerisinde hiçbir çocuk içinde yaşadığı toplumdan, onun kültüründen

1 Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2004): 137.

ve medeniyetinden uzak kalmaz. Topluma, kültüre ve medeniyete ait değerlerin gerek kazandırılması, gerekse referansının tespit edilmesi durumlarında çoğunlukla dine atıf yapıldığı görülmüştür. Bu değerlerin çoğu da dini referanslara dayanmaktadır. Bu değerleri ayakta tutan davranışlar ancak din eğitimi yoluyla elde edilebilecek ve varlıklarını devam ettirerek gelecek nesillerde hayat bulabilecektir.

İnsanoğlunu dünya ve ukba mutluluğuna ulaştırması gayesi ile gönderilen vahyin, insanın hayata başlangıç noktasından itibaren eğitilmesini hedeflemesi, bu mutluluğun temini açısından oldukça önemlidir. Eğitimin kişiye kendisinin de yaşayarak katkı sağladığı bir süreçte istendik, kalıcı, iz bırakıcı olumlu davranış değişikliği kazandırmak ve bu davranış değişikliğinin kültürleme yoluyla gelecek nesillere aktarılması² şeklinde tanımlandığı düşünülürse, aslında vahyin ve eğitimin insanı aynı hedefe yönlendirdiği ifade edilebilir.

Çocukluk, genellikle doğumla başlayan ve ergenlik dönemine kadar yaşanan bir süreci ifade eder. Belli dönemlerde belli ilkelerle belirli davranış kalıplarının edinilmesi gereken bu süreç karakter oluşumunun da büyük oranda gerçekleştiği bir zaman dilimidir. Eğitimin ilkeler bazında yürütülen bir faaliyet olduğu düşünülürse Kur'an ve sünnetin çocuk eğitiminde ayet ve surelerle öne çıkardığı ilkelere değerlendirilmesi gerekir.

Küreselleşen dünyada modernite ile birlikte çocuk eğitimi de farklı açılardan ele alınmakta, modern kavramlar eğitimin zaman zaman başat aktörleri olabilmektedir. Ancak eğitimle, değerlere atıf yapılarak kazandırılacak davranışların bir yere kadar evrenselliği kabul edilse bile -hatta "İnsanî Değerler" düzleminin içine evrensel doğrular diyebileceğimiz bozulmamış fitrata sahip her insanın kabul edebileceği bütün değerleri koyabileceğimiz³ ifade edilse de- ahlakın yerelliği ve millîği gözden kaçırılmamalıdır. Buradaki yerel ve millî olma düşüncesi bir medeniyet tasavvuru bağlamında ele alınmakta, coğrafi bölge ya da ırk anlamında bir millet kastedilmemektedir.

Çocuğun bilişsel, bedensel ve sosyal gelişiminde aile, çevre ve akran, okul, medya etkili olması gerekirken medya diğer üç kurumun etkisini zayıflatmıştır ve bu süreç hızla devam etmektedir. Dolayısıyla çocuk eğitiminde ilk kurum olan ailenin ilkelerle etken rolüne tekrar kavuşması önem arz etmektedir.

Çocuk eğitimine dair yapılan çalışmalarda gözlenebilen bir diğer problem de zaman zaman Batı merkezli paradigmadan kaynaklı evrenselliğin ve evrensel örneklerin öne çıkarılmasıdır. Biz çocuk eğitimine dair olmazsa olmaz ilkelerin vahyin ve Hz. Peygamber'in tavsiyeleri olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu-

2 Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 15, 16.

3 İsmail Sağlam, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2000): 169.

rada öncelikle “Kur’an ve Sünnet”in referans alındığı çocukla ilgili açıklamalara yer verilecektir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Çocuk

Çocuk; Gazzâlî’ye göre insan yavrusu, küçük yaştaki oğlan veya kız, bebek, tıfıl, sabî, bebeklik çağı ile ergenlik çağı arasında olan, gelişme, ana rahmindeki cenin⁴ anlamlarında kullanılmaktadır.

Kur’an’da “صبي” ve “طفل” çocuk kavramının karşılığı olarak geçmekle birlikte “ولد، غلام، صغر، ذرية، حفدة، اهل، آل” gibi kelimeler müteradif olarak henüz buluş çağına ermemiş insan manasına da gelmektedir.⁵

Çocukla ilgili bu isimlendirmelerin yanında Kur’an sâlih evlat isteğinden de değişik şekillerde bahseder: “Sizi tek bir candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O’dur. Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır, hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah’a şu sözlerle yakarır. ‘And olsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız.’” (Arâf 7/189). Yine Kur’an’da peygamberlerin iyi bir nesil için dua ettiklerinden bahsedilmektedir. “Orada Zekeriya Rabbine dua etti: ‘Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin.’” dedi (Âl-i İmrân 3/38). (Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/35 ve İbrahim 14/35, 40).

Peygamberimizden de çocuk sahibi olmanın güzelliği hususunda “Evleniniz, çocuk sahibi olunuz; zira ben kıyamet gününde ümmetimin çokluğu ile iftihar edeceğim.” der.⁶ Ebeveynin çocukla ilgili sorumluluğu konusunda (Abdullah bin Amr’a), “Çocuğunun senin üzerinde hakkı var” buyrulması⁷ ve “Çocuklara ilk önce Kelime-i Tevhîd’in öğretilmesinin tavsiye edilmesi”⁸ çocuğa verilen değerini ifade edilmesi açısından önemlidir.

Çocuk sadece eğitimin konusu olmayıp çocukla ilgili olarak farklı disiplinlerde değerlendirilmeler yapılmıştır.

1.2. Eğitim ve Eğitimle İlgili Kavramlar

Tahsil, terbiye, eğitmek, maarif anlamında;⁹ çocuğun topluma intibak etmek üzere hayata hazırlanması,¹⁰ bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve ka-

4 Muhammed Gazzâlî, *Ey Oğul* (İstanbul: H. Marifet Yayınları, 1992), 24.

5 Hayati Hökelekli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 416.

6 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 72 (Ahmed b. Hanbel’ in *Müsned* adlı eserinin 2. cildinin 72. sayfası).

7 Müslim, “Siyam”, 182 (Müslim’in, *Sahih* adlı eserinin Siyam bölümünün 182. hadisi).

8 Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, 6: 398 (Beyhakî’nin, *Şuabu’l-İmân* adlı eserinin 6. cildinin 398. sayfası).

9 D. Mehmed Doğan, “Eğitim”, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1996), 324.

10 Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 11.

sıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci¹¹ veya doğaya, topluma, sanata, tüm varlık, bilgi ve değer alanına yönelik öğretim, tanıtım tecrübe, eylem ve her türlü eğitsel durumu ifade etmek üzere kullanılan geniş bir kavramdır.¹²

İslâm kültüründe genellikle öğretimin karşılığı olarak tâlim, eğitimin karşılığı olarak terbiye kullanılmaktadır. Ayrıca öğrenim için tahsil ve daha çok eğitimi ifade etmek üzere tadrîs, te'dîb, tehzîb, siyaset, tezkiye, irşad gibi kelimelere yer verilmektedir.¹³

Terbiye: “Rabb” kelimesinden türeyen terbiye başkasının işlerini ıslah etmek ve durumunu gözetmek¹⁴ anlamına gelmektedir.

Tedris: Ders verme, okutma, anlatma demektir.¹⁵

Tehzib: Düzeltme, tebiye etme demektir.¹⁶ Sözlükte “temizlemek, arıtmak, düzeltmek” anlamındaki tehzîb kelimesi sözle ilgili kullanımında “belâgat ehli tarafından kusur olarak görülen şeylerden arındırmak”, kitap için kullanıldığında “gereksiz bilgileri ayıklayarak kısaltmak” manasına gelir. Sözlükte “ayıklamak, budamak, kabuğunu soyamak” anlamındaki tenkîh de söz ve kitap için bahis konusu edildiğinde iyice gözden geçirme, düzeltmeyi ve ayıklamayı ifade eder. Bir ilim dalında kaleme alınan özlü eser; bir kitabı kısaltmak, ikmal ve tashih etmek, yeniden düzenlemek suretiyle ortaya konulan eser¹⁷ anlamına da gelir.

Te'dîb: Edeplendirme, terbiye etme, uslandırma demektir.¹⁸ İncelik, zerafet, kibarlık, iyi tutum ve nahif duygu ve davranış edindirme anlamındaki te'dîb Kur'anda geçmez. Bir hadiste ise Kur'an'dan “Allah'ın edebi” diye bahsedilir.¹⁹

Tezkiye: Sözlükte “temizlemek, arıtmak, temize çıkarmak”²⁰ anlamında olup Kur'an'da “ben nefsimi temize çıkarmam” mealinde Hz. Yusuf'un dilinden tezkiye kelimesi kullanılmıştır (Yûsuf 12/53). “Doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek” anlamındaki rüşd kökünden masdar olan irşâd “doğru yolu göstermek” demektir. Burada sözü edilen yolun maddî mânada olması mümkün görülmele birlikte daha çok aklî-mânevî alanı ilgilendirdiği kabul edilir.²¹

11 Hasan Basri Memduhoğlu – Kürşat Yılmaz, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 2; Selahaddin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2013), 12.

12 Mustafa Köylü – Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 48.

13 Ziya Kazıcı – Halis Ayhan, “İslâm Tarihinde Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 545.

14 Ahmet Abay, *Kur'an'da Kişilik Eğitimi İlkeleri* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2015), 34.

15 Doğan, “Tedris”, 1054.

16 Doğan, “Tehzib”, 1057.

17 Ahmet Özel, “Tehzib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 325.

18 Doğan, “Te'dîb”, 1055.

19 İbrahim Paçacı, “Edep”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 134.

20 Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 40: 77-79.

21 Bekir Topaloğlu, “İrşad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,

İrşad: Hak yolu, doğru yolu gösterme, uyarma demektir.²² Ayetten örnek bir kullanımı şöyle alabiliriz: “Gerçekten bu Kur’an, insanları öyle bir yola doğrultup götürür ki; o en adil ve en doğru bir yoldur. Güzel işleri yapan mü’minlere, kendileri için muhakkak bir sevap olduğunu da müjdeler... Ahirete iman etmeyenlere gelince, onlar için de şüphesiz pek acıklı bir azap hazırladık.” (el-İsrâ 17/9-10).

Talim: Kelime Kur’an’da eğitimin yerine kullanılmıştır. “Allah Adem’e (eşyanın isimlerini (eşyaya isim vermeyi) öğretti.” (el-Bakara 2/31) ayetinde talim, öğretme anlamında kullanılmıştır.

2. EBEVEYNLERİN ÇOCUK EĞİTİMİ İLE İLGİLİ SORUMLULUKLARI

Çocuk eğitimi dini referanslar bağlamında değerlendirilirse İslam’ın temel dinamikleri iman, ahlak ve ibadet kavramları çerçevesinde ayrı ayrı ele alınabilir. Ancak çalışmanın kapsamı aileye yönelik eğitimle ilgili ilkeler olduğu için İslam’ın temel çerçevesini oluşturan iman, ahlak ve ibadet konusunda çocuk eğitimi, genel olarak aile bağlamında ele alınmaya çalışılacak, ayrıca bu konuya değinilmeyecektir. Çocukluk evreleri ise bağımsız olarak değerlendirilmeden genel çerçevede “Çocuk eğitiminde ebeveyni ilgilendiren ilkelerin oluşturulmasında nelerin söylenebileceği” konusu üzerinde durulacaktır. Bu ilkeler şu alt başlıklardan oluşturulmuştur:

2.1. Eş Seçimi ve Evlilik

Çocuğun eğitim adına ilk karşılaştığı sahih nikâhla bir araya gelmiş karı-kocadan teşekkül eden, çocuk eğitiminin temellerinin atıldığı öncelikli kurum anne ve babadan oluşan ailedir. Anne ve babanın ümitlerinin, istikbale dair beklentilerinin şekillendiği çocuk, aynı zamanda anne ve babadaki ahlaki özelliklerden bir kısmını davranış olarak geleceğe taşıyacak önemli bir varlıktır. Kur’an anne ve babayı toprağa, kucaklarındaki yavruyu da bitkiye benzeterek “Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz” (el-A’raf 7/58) diyerek ebeveyn çocuk ilişkisini farklı bir düzlemde betimlemektedir. Bu hitabı zahiren toprak ve bitki olarak yorumlayanlar olduğu gibi iyi insanı “mü’min”, kötü insanı da “kâfir” olarak değerlendirenler de vardır. Dodurgalı ikinci yorumu benimser ve eğitilmiş iyi anne ve baba çocuklarını iyi eğitecekleri için çocuklarının da iyi olması mümkündür; buna karşılık kötü anne baba da çocuklarını iyi eğitemeyecekleri için verimsiz/işe yaramaz anlamında kötü çocuk yani kavruk bitki gündeme gelecektir.²³ Toprağı kalp olarak değerlendirip “Mü’minin kalbi faydalı ürünler veren bereketli araziye, kâfirin yahut münafığın

2000), 454.

22 Doğan, “İrşad”, 1057.

23 Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 183.

kalbi de zararlı bitkiler çıkaran değersiz araziye benzer²⁴ şeklinde açıklamalar da vardır. Netice olarak Peygamberimizin de tavsiye ettiği eş seçiminde dindar olana rağbet etme tavsiyesi de ayetle açıklanan konuya uygundur.²⁵

İslâm'ın, toplumun temelini oluşturan ailenin nasıl kurulacağı, her karşı cinsle beraberliğin aile olmak için yeterli olmayacağı hususundaki vurguları önemlidir. Aile; tam ve sürekli bir hayat ortaklığı oluşturmak üzere belli yaşa ve olgunluğa ulaşmış karşı cinsten iki kişinin hukuk nizamınca geçerli kabul edilebilecek bir şekilde, rükün ve şartlarına riayet ederek özel bir akitle birleşmeleridir.²⁶ Dolayısıyla bu tanımın şartları dışında kalan, dinî referanslardan uzak ve modern hayat algısı içerisinde değerlendirilebilecek beraberlikler -adı, ister nikahsız yaşama, ister flört, isterse birlikte yaşama olsun- dinen sahih nikahla bir araya gelen eşlerin oluşturduğu evliliklerden sayılmamakta ve bu birlikteliklere cevaz verilmemektedir.

2.2. Çocuğun Yaşama Hakkını Korumak

Her çocuk yaşama hakkına sahiptir; buluğa erinceye kadar da Müslüman çocuklar gibi inananların koruması altındadır. Allah'ın izni olmadan ve belirlenen sınırlar gözetilmeden bir başkası onun canına kast edemez; canı kutsaldır, dokunulamaz.²⁷ Buradan hareketle Müslümanların uluslararası yasa ve tanımlamalara ihtiyaç duymadan çocukların haklarını koruyan bir toplum olmalarının gerekliliği ifade edilebilir.

İslam'dan önce ve sonra çocukların bazen cinsiyet odaklı bazen de herhangi bir ayırım yapılmadan öldürüldükleri bilinmektedir. Özellikle son çeyrek yüzyılda uluslararası arenada Müslümanların yaşadıkları bölgelerde çoluk-çocuk, yaşlı-genç, kadın-erkek ayrımı yapılmadan soykırıma tabi tutulan insanların nasıl katledildikleri medya aracılığıyla takip edilmektedir. Kur'an çocukların katledilmeleri ile ilgili geleceğe yönelik rızık endişesi ve savaşlarda esir düşme korkusunu zikretmektedir. Kur'an bu iki katl sebebine de itiraz etmekte ve yasaklamaktadır: "Öyleyse artık, yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de doyurup rızıklandıran biziz. Şüphe yok ki, onları öldürmek pek büyük bir suçtur." (el-İsrâ 17/31); "Diri olarak (toprağa) gömülen kız, hangi günahla öldürüldü? Sorulduğu zaman." (et-Tekvîr 81/8-9). Bahse konu iki sebep de olsa masum, savunmasız, Allah katında belâların def edilme ve merhamet vesilesi olarak kabul edilen çocukların²⁸ öldürülmesi hiçbir mazeretle izah edilemez.

24 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 539, 540.

25 Buhârî, "Nikâh", 16 (Buhârî'nin *Sahih* adlı eserinin Nikâh bölümünün 16. bâbı); Müslim, "Radâ", 53 (Müslim'in *Sahih* adlı eserinin Radâ bölümünü 16. hadisi).

26 Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2014), 38.

27 Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (İstanbul: Dünya Yayınları, ts.), 7: 36.

28 İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs amme işteharâ mine'l-ehâdisi alâ elsi-*

Günümüzde çocukların canlı olarak toprağa gömülmesi gerçekleşen bir durum olmasa da rızık endişesi ile ya da gayr-i meşru birlikteliklerle edinilen çocukların farklı kişilerden gelecek tepki ve tehditler sebebiyle kürtaj yapılarak öldürülmeleri oldukça yaygın bir uygulama şeklindedir. Burada da ölçüyü Kur'an belirliyor, "Haklı bir gerekçe yok iken Allah'ın dokunulmaz saydığı cana kıymayın." (el-En'âm 6/151). Buna ilave olarak küresel hadiselerde savaşlar, dış müdahaleler sebebiyle ortaya çıkan çatışmalar sebebiyle öldürülen, göç eden insanların çoğunu oluşturan bu masum kesimle ilgili vahyin söylemlerine ne kadar çok ihtiyaç duyulduğu ortadadır.

2.3. Çocuğa Güzel İsim Koymak

İsim; kişinin kendisini başkalarına tanıtır ve samimi ilişkiler kurmasına imkân verir,²⁹ onun bir birey olarak toplumda yer almasını sağlar. İsim dünyada insanın ayrılmaz bir parçası, kendisi ile ilgili bilgilerin tamamının altına yazıldığı önemli bir unsurdur. Kişi kendisini önce ismiyle, sonra künye mesabesinde akrabalarının ismiyle sonrasında da meslek vb. meşguliyetleri ile tanımlar. İsim dünyada olduğu gibi ahirette de önemlidir. Kişinin ahirette ismiyle çağrılacağı rivayetle belirtilmiştir. "Siz kıyamet gününde hem kendi adınızla hem de babalarınızın adıyla çağırılacaksınız; bu sebeple kendinize güzel adlar koyun" buyrulmuştur.³⁰

İslâm'da çocuğa ad seçme ve ad koyma hakkı babaya aittir. Baba ölmüş veya hukukî tasarruflarda bulunmaktan menedilmişse bu hakkı anne kullanır. Doğumundan önce babasını kaybeden Hz. Peygamber'in adı annesi tarafından Muhammed olarak seçilmiş ve bu ad dedesi tarafından konulmuştur.³¹ Babanın çocukla ilgili sorumlulukları sebebiyle çocuğa ad koyma hakkının kendisine verildiği değerlendirilmekle beraber bu hakkın illâ baba tarafından kullanılması konusunda bir mecburiyet yoktur. Ailede önemli olan; karşılıklı hoşgörü ve anlayış içerisinde kararların alınması, birlikteliliğin sürdürülmesidir. Bu noktada da ebeveynin iş birliği, karşılıklı dayatmalarla ortaya çıkacak problemin çözümünü kolaylaştıracaktır. Zira eşler rakip gibi değil, eş gibi hareket etmek zorundadırlar.

İsim koyma bahsinde Hz. Peygamber'in ve sahabenin zaman zaman güzel olmayan isimleri değiştirdiği de rivayet edilmektedir. Hz. Ömer, yanına gelen bir kişiye ismini sorar; o da Mesruk bin Ecda' diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer Hz. Peygamber'in "Ecda, şeytan isimlerindedir" buyurduğunu ifade ederek sen

neti'n-nâs (Dimaşk: Mektebetü İlmî'l-Hadis, 2001), 2: 75.

29 Tirmizi, "Zühd", 53 (Tirmizi'nin *Sünen* adlı eserinin Zühd bölümünün 53. hadisi).

30 Ebû Dâvûd, "Edeb", 61 (Ebû Dâvûd'un *Sünen* adlı eserinin Edeb bölümünün 61. bâbı); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 194 (Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* adlı eserinin 5. cildinin 194. sayfası).

31 Özgü Aras, "Ad Koyma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 333.

bundan böyle Mesruk bin Abdurrahmansın der. Günümüzde isim konusunda sıkıntı yaşayan kimseler için bir çözüm yolu olarak önerilebilir.³²

Peygamberimiz bazen vakiya mütenasip isimler de koymuştur. Huneyn savaşı sırasında doğan Sehle binti Asım bin Adî'ye daha sefere çıkmadan "Kolay olsun" anlamında Sehle ismini vermiş ve "Allah sizin işinizi kolaylaştırsın."³³ diye dua etmişti.

Bugün isim koyma konusunda dinimizin ve geleneğimizin tavsiye etmediği şekilde farklı uçlarda savrulduğumuz da bir gerçektir. Bunlardan ilki bazı anne-babaların kura ile Kur'an'dan isim bulma, dinî isim koyma gibi ifadelerle dilendirdikleri faaliyetlerdir ki bunların dinde mesnedi yoktur. İkincisi ise bize ait olmayan, kültürümüzle yakından ilgisi bulunmayan kelimelerin çocuklara isim olarak verilmesidir; bu da genellikle modern algının üzerimizde bıraktığı yıkıcı tesirlerden sadece birisidir.

Hız. Peygamber isim koyarken doğal olanı seçerdi (Bkz. DİB Hadislerle İslam VIII). Günümüzde de Hız. Peygamberin tavsiye ettiği isimler ile inanca, gelenek, örf ve âdete, ahlaki meziyetlere uygun isimler, "güzel isimler" olarak değerlendirilmelidir.

2.4. Çocuğun İhtiyaçlarını Karşılama

Genel anlamda Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde sıralanan ve insan için olmazsa olmaz şeklinde değerlendirilebilecek olan ihtiyaçlar önem sırasına göre giderilmeli, çocuğun hem zihinsel hem davranışsal hem ruhsal hem de sosyal anlamda gelişimi doğru ve yeterli bir şekilde sağlanmalı, gelişim alanlarında farklı travmalar yaşamasının önüne geçilmelidir. Zira çocuklukta yaşanan travmalar ile ri dönemlerde anlamsız değerlendirmeler bile olsa karşımıza problemlili bir zihinsel ve davranışsal süreç olarak çıkmaktadır.³⁴

Çocuğun bakımı ebeveyn için devredilemez ve hem bir hak hem de bir vâzifedir. Çocuk eğitiminde özellikle çocukluk döneminde ailenin yerini tutacak herhangi bir alternatif bugüne kadar ortaya konulamamış, üretilen alternatiflerde karşılaşılan başarısızlıklar, tekrar aileye dönülmesini sağlamıştır. Bu düşünce ve uygulama psiko-sosyal açıdan böyledir. Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının bu konuda son dönemdeki uygulamaları da aynı düşünceyi teyit eder mahiyettedir.

Çocukların muhafazası, en üst düzeydeki yararları; toplumun varlığı ve dirlik düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eden hayat (can), nesil

32 Buhari, "Edep", 108 (Buhari'nin *Sahih* adlı eserinin Edep bölümünün 108. bâbı).

33 Müslim, "Zikir", 2 (Müslim'in *Sahih* adlı eserinin Zikir bölümünün 2. hadisi).

34 Ursula Markham, *Çocukluk Travmaları* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 15.

(nesepe, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenen “Maslahat-ı Hamse, Zaruriyyât-ı Hamse, Makâsıd-ı Hamse, Külliyyât-ı Hamse” denilen haklar içerisinde de yerini almıştır.³⁵

İnancımız aile fertleri için harcanan parayı sadaka olarak değerlendirerek ibadet mertebesine yükseltmiş, çocuk için sarf edilenleri ise özelleştirmiştir. “Kişinin çocuk çocuğuna yaptığı harcamalar da sadakadır”³⁶; “En değerli para kişinin kendi çocuk çocuğuna harcadığı paradır... Küçük yaştaki çocuk çocuğuna nafaka temin eden, bu vesile ile Allah’ın kendilerini kanaatkâr kılıp gönlünü zengin kıldığı kişiden sevap bakımından daha üstün kim vardır.”³⁷

Çocuk eğitiminde maddî ihtiyaçların temini kadar manevî ihtiyaçların karşılanması da önemlidir. Özellikle çocuk eğitiminin temel ve öncelikli olarak yerine getirilmesi gereken ilkelerinden sevgi³⁸ eğitimde başarılı olmanın ön şartlarından birisidir. Kıvamında bir sevgi anlayışı çocuk gelişimini olumlu etkilerken, dengesiz az-çok sevgi gelişimin önündeki önemli engellerden birisidir.³⁹

Sevgi, hayata çocuk gözüyle bakabilmenin ve onun hayata bakışını anlamlı kılabilmenin ifadesidir. Büyükler için bazen kıymet-i harbiyesi olmayan birçok şey çocuklar için değerli addedilebilir. Peygamberimizin Ebu Umeyr adlı çocuğa rastladığında serçesini sorması⁴⁰ bunun güzel bir örneğidir.

Bu açıklamalardan sonra çocuğun her türlü bakımının aile için bir hak ve vazife olduğu ifade edilebilirken, bu vazifeyi yerine getirmenin ebeveyni Allah rızasına ulaştıracak önemli bir vesile olduğu da söylenebilir.

2.5. Çocuktaki Dinî Duygunun Ortaya Çıkarılıp Geliştirilmesi

Din, insanın bütün benliği ile iştirak ederek ilâhî kudreti kabul etme hadisesi⁴¹ olarak tanımlanırken, çocuk din ve çocuğun dünyaya din duygusu ile gelip gelmediği konuları sürekli tartışılan konulardandır. Yeni doğan bebekte biçimlenmiş bir din kavramı yoktur.⁴² Din duygusunun çocukta varlığı kabul edilse bile bu, kendiliğinden gelişerek ortaya çıkan bir duygu değildir. Aile ve çevrenin ihmali sonucu üzerinde itina ile durulmaz ve eğitilerek geliştirilmezse din duygusu körelebilir, hatta yok olabilir. Sosyal hayatta bunun örneklerine sıkça rastlamak mümkündür.

35 Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdüş-şeriâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 333.

36 Buhari, “İman”, 53; Müslim, “Zekât”, 69.

37 Müslim, “Zekât”, 10 (Müslim’in *Sünen* adlı eserinin Zekat bölümünün 2. hadisi); İbn Mâce, “Cihad”, 50 (İbn Mâce’nin *Sünen* adlı eserinin *Cihad* bölümünün 50. bâbı).

38 Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, 49.

39 Muhammed Yazıbaşı, “Okulöncesi Çocuklarda Dini Duygunun Kökenleri ve Beslenme Kaynakları”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Ocak 2016): 323.

40 Buhari, “Edep”, 108 (Buhari’nin *Sahih* adlı eserinin Edep bölümünün 81. ve Merdâ bölümünün bâbı).

41 Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994), 115.

42 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (Ankara: Yağmur Yayınları, 2012), 69.

Erken çocukluk döneminde çocuktaki din duygusu ve dini yaşayış genellikle aile fertleri örnek alınarak “duygusal din” şeklinde ortaya çıkar; bu din algısı da daha çok ebeveynin söz ve davranışlarına yansıdığı biçimde şekillenir. Bu sebeple aile içerisinde din ne kadar gündemde kalırsa çocuğun din duygusu o kadar erken gündeme gelebilir ve çocuk bunu sorularla ifade etmeye çalışır. Din duyulduğu ve yaşandığı ölçüde dindir. Dinî duygu olmadan onun yaşamasından söz etmek mümkün değildir.⁴³ Bu dönemde çocuğun da bulunduğu ortamlarda, aile içi iletişimde ne kadar çok dinî kavram ve sözcük kullanılırsa ilerleyen dönemlerde çocuğun din algı konusundaki hazırbulunuşluğu o kadar ileri seviyede olacaktır. Erken çocukluk döneminde anlatılan değil yaşanan önemlidir. Dinî kavramların genellikle soyut özelliği göz önüne alındığında ebeveynin örnek olarak yaşamasının önemi anlaşılmış olur. Mesela; Allah’a imanı anlatmak yerine günlük konuşmalarda Allah kelimesinin geçtiği “Allah’a ısmarladık, Allah bilir, Allah’ın her şeye gücü yeter, Allah bereket versin, her nimeti bize ancak Allah ulaştırır, Allah sağlık versin, Allah korusun, Allah’a emanet ol.” vb. cümlelerin aile ortamında sıkça kullanılması çocuğa Allah kavramının öğrenilmesi konusunda ciddi katkılar sağlayacaktır.

Çocukta din algısı oluşturulurken onda var olan sevgi, bağlanma ve güvenme ihtiyacının temel psikolojik ihtiyaçlardan olduğu düşünülerek, çocuğun içinde yaşadığı bazen üzümlü- ağladığı bazen de gülüm- mutlu olduğu anlar dini duygunun ortaya çıkarılmasında bir yöntem olarak kullanılabilir.

Yukarıda belirtilenleri Kur’an şöyle teyit eder. “O halde sen hanîf olarak bütün varlığını dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.” (er-Rûm 30/30). Fitrat kelimesi sadece burada geçer, “ilk yaratılış hali, temiz ve aslî tabiat” anlamına gelen fitrat, beşerî varlığın Allah’ın yaratması sonucu ortaya çıkan, başlangıçtaki saf ve aslî halini ifade eden bir kavramdır; daha çok ahlâk ve psikoloji ile ilgilidir. İnsan fitratında Allah’ın varlığı ve birliğini tanımaya doğru tabii bir eğilim vardır.⁴⁴ “Çocuk nedir?” sorusunu dünyanın en zor iki sorusundan birisi olarak ele alan Şirin, fitratı çocuğun ilâhî mimarisine uygun eğitilme olarak ele alır ve bunun en önemli evrensel görev olduğunu belirtir.⁴⁵

Çocukta var olduğu ifade edilen dinî duygunun ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi aile için önemli bir ödevdir. Cami bu noktada değerli bir öge olarak kullanılmalıdır. Bu dönemde çocuk camiye yönlendirilirse ileride karşılaşacağı, işiteceği -genellikle önceden belirlenmiş bazı kurallara göre gerçekleştirilen fiil olarak tanımlanan- ve dinî ritüel anlamında yerine getireceği birçok ibadet ve sosyal ilişki

43 Yavuz, *Çocuk ve Din*, 162.

44 Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 313-316

45 Mustafa Ruhî Şirin, *Dersimiz Çocuk* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 45.

biçimini erken dönemde görmüş olacaktır. Selam ve yardımlaşma, cemaatle namaz, ezan, salâ Kur'an okuma/dinleme, vaaz, hutbe gibi etkinlikler hem çocuğun din eğitimi hem de sosyalleşmesi bağlamında önemlidir. Bu ibadet ve sosyal ilişki biçiminin uygulamalı olarak camide görülebilmesi de çocuk açısından önemli bir kazanım olarak karşımıza çıkacaktır. Nihayet çoğumuzun bu anlamda ilk hatırası dede ya da babasının elinden tutarak bayram namazı veya herhangi bir namaza gitmesiyle başlamıştır.

Çocuklar çevreleri ile olan iletişimleri sayesinde bir "din dili" geliştirirler. Dinî kelimeler sık sık söylendiğinde çocuklar bu kavramları çabucak alır, gerçek anlamını bilmeden kullanırlar. Çocukların bu özelliğini gören yetişkinler onlara yeni bilgiler vermeye çalışırlar; ancak sınırlı dil ve zihin kapasitesi düşünülmeden verilen bilgiler, yapılan açıklamalar, zihinde bir kavram kargaşası meydana getirebilir.⁴⁶ Bu kargaşayı önlemek için çocuğun anladığı ve anlamlandırabildiği kavramları öğretmek ve kullanmak daha doğru olur.

İlerleyen dönemlerde çocuğa, gelişmiş motiflerle tanıştırılarak din, hayatın içerisinde yer aldığı şekliyle öğretilir. Aynı zamanda ahlâkî davranışların eğitime de yer verilmeli, bu davranışların Müslüman hayatının önemli ilkeleri olduğu örnek yaşantılarla vurgulanmalıdır.

Bütün bu çalışmalar yapılırken çocuk eğitiminin hiçbir safhasında unutmamız gereken anahtar kavram da "çocuğa görelilik"tir. Çocuğa görelilik hem çocuğun iç ve dış dünyasını anlamak için anahtar kavramdır hem de pedagojik ve psikolojik yöntemler, araç-gereç ve ortamları da bilmeyi gerektiren çocuk merkezli bir yaklaşımdır.⁴⁷

2.6. Dinî Kimlik Kazandırılması

Çocuktaki dinî duygunun ortaya çıkarılıp geliştirilmesinden sonra yapılacak olan, "çocuğa nasıl bir dinî kimlik kazandırılacak" sorusunun cevabını aramak olmalıdır.

Kişiden kişiye değişiklik gösterse de insanda din; ahlâk, adalet, insan olma özelliğinden kaynaklanan, eğitimle geliştirilebilen, eğitimden mahrum bırakıldığı zaman körelen, nihayet yok olabilen duygulardır.

Çocuğun doğuştan getirdiğine inanılan din duygusu diğer duyguların ortaya çıkmasında ve geliştirilmesinde önem arz etmektedir. Zira ahlâk, adalet vb. faziletler çerçevesinde değerlendirilebilecek duygular, din kaynaklı olduğu zaman kalıcı olabilmektedir. Bu cümle başka bir şekilde ifade edilirse bugün erdemli davranışlar içerisinde yer almayan duygular etrafında kümelenmiş birlikler, toplumlar

46 Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları: 2011), 182.

47 Şirin, *Dersimiz Çocuk*, 82.

ve milletler yoktur. Bunu ifade ederken uç birkaç misalden hareket edilerek bir antitez üretmemeye dikkat edilmelidir.

Çocuğa dinî kimlik kazandırma çabasının temelinde çocuktaki güvenme, bağlanma ve dayanma ihtiyacını besleyen duygular konulabilir. İlerleyen dönemde aynı duygular Allah'a güvenme, bağlanma ve dayanma duygusu olarak ortaya çıkabilir. Özellikle soyut işlemler döneminde çocuğun alma, kavrama ve anlama gücünün sınırlı olacağı, dolayısıyla ona güvenme, bağlanma ve dayanmanın belirli bir yere kadar olabileceği düşüncesi çocuğun Allah'la olan ilişkisini geliştirmesi bakımında önemlidir. Buradaki sınırlılık çocuğun gelişim dönemleri dikkate alındığında ifade edilebilecek bir kısıtlılık halidir; yoksa ergen bir Müslümanın Allah'a güvenme ve dayanma noktasında herhangi bir problem yaşamama zarureti, malumu ilan sadedinde gündeme taşınabilir.

Ebeveyn çocuğa dinî kimlik kazandırma çabaları içerisindeyken, zaman zaman çocukta yoğun bir soru dönemi gündeme gelebilir. Genel olarak hangi dönemde olursa olsun -iman esasları özelinde soyut konularla ilgili sorular olabilir- çocuğun sorularına eksik bile olsa olabildiğince doğru cevaplar vermeye çalışılmalıdır. Yanlış cevaplar zamanla çocuk doğru bilgiye ulaştığında, çocuk ve ebeveyn ya da soruyu cevaplayan arasında güven eksikliğine yol açabilir.

Dinî kimlik kazandırma düşüncesi çocuğun mutsuz olduğu zamanlar içinde gerçekleştirilmemeli, onun almaya hazır, mutlu olduğu dönemler tercih edilmelidir. Özellikle çocuktan ezberlemesi istenen bir dua ezberlenmediği ya da yapılması gerektiğine inanılan bir ibadet yerine getirilmediği zaman hemen cezaya yönelmemeli, çocuğun cezanın sebebinin, öğrenmediği dua veya yerine getirmediği ibadet olduğu düşüncesine kapılmasına meydan verilmemelidir. Ayrıca çok müracaat edilen “Şu duayı öğrenirsen veya şu kadar sayfa Kur'an okursan, bilgisayar ya da tablette şu kadar oyun oynayabilirsin.” şeklindeki söz ve tavırlar, çocuğu sürekli yaptığının karşılığını bekleyen konumuna getirebilir. Üzerinde durulması gereken nokta, çocuğun bir duayı neden öğrenmesi gerektiğini, kendisinden ebeveyninin yapmasını istediği ibadeti yaptığı zaman ne kazanacağını anlamış olarak, Kur'an'a ve ibadete doğru bir yöneliş gerçekleştirmiş olmasıdır.

SONUÇ

Ferdin ilerleyen dönemlerde de sağlıklı bir şekilde gelişimini tamamlayabilmesi için ihtiyaçlarının çocukluk döneminde doğru bir şekilde giderilmesi, dinin ebeveyne verdiği bir sorumluluktur. Ebeveyn bu görevi yerine getirirken çocukla hoşgörü, sevgi ve güven eksenli ilişkiler kurmalı, alıcının özellikleri unutulmadan kurulacak doğru bir iletişimle zaman zaman oluşacak problemler ortadan kaldırılmalı, dayatmacı olmayan doğru bir disiplin anlayışı ile çocuk ve eğitim merkezli bir anlayış sergilemelidir.

Kur'an ve sünnetteki çocuk eğitimi ile ilgili ilkeler elbette eş seçimi, çocuğun yaşama hakkını korumak, çocuğa güzel isim koymak, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamak, çocuktaki dinî duygunun ortaya çıkarılıp geliştirilmesi, dinî kimlik kazandırmak başlıkları altında incelenenlerden ibaret değildir. Tartışılan bu ilkelerin öncelikli olduğu düşünülerek makalede yer verilmiş ve değerlendirilmeleri uygun görülmüştür.

Ailenin sorumluluğu bağlamında çocuk eğitimi ile ilgili bazı ilkelerin tespiti Kur'an ve sünnetin referans olarak seçilmesi, bu iki kaynağın hem referans güvenilirliği konusu hem de medeniyet tasavvurumuza uygun düşmesidir. Zira çocuk eğitimi alanı sıradan bir alan olmaktan ziyade milletin geleceğini doğrudan etkileyen, doğru yapıların güzelliği, yanlışların ise ağır bedeller ödemek üzere hayatımızın her safhasına yansıdığı önemli bir eğitim alanıdır.

İnsan ömrü, doğumla başlayan ve bilginin ve davranışın edinilmesinde önemli bir bölümünü kapsayan ve çocuklukla devam eden uzun bir süreçtir. Yaşanan ömrün her evresinin kendine özgü hassasiyetleri ve özellikleri vardır. Her dönem bir sonrası için hem hazırlık hem de zemin teşkil etse de insan hayatının tamamı üzerinde çocukluk dönemi etkilidir; bu dönem binanın temelini oluşturan yapı taşları gibidir ve binayı her yönüyle etkiler. Çocukluk döneminde alınan eğitim, sonuçları itibarıyla ergenlik, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde zaman zaman üzerinde konuşulacak, tartışılacak hatta eleştirel yaklaşımlara konu olabilecektir.

Vahyin ifadesiyle hayatın “göz aydınlığı” olması gereken çocukların, nebevî söylemle sadaka-i câriye olarak arkada kalması ve güzel bir yad edilmiş vesile olmasının ancak onlara verilecek eğitimin doğru zaman, mekân, bilgi, rehber ve metotla olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Aslında bu insan yaşadıkça devam edecek bir döngünün de ifadesidir: “Onlara acıyarak tevâzu kanatlarını yerlere kadar indir ve de ki: Ey Rabbim! Onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse, sen de kendilerine öylece merhamet et.” (İsrâ 17/24). Kur'an bu döngüyü hem fiziki hem de vicdanî bir boyutta ele almaktadır. Küçükken her türlü sorumluluğu üstlenilen çocukların, anne-babaları yaşlanıp bakıma muhtaç olduklarında yanlarında olmaları gerekir. Gelecek çocuklar üzerinde, onlara verilen eğitimle şekillenmektedir. Bu şekillenme sadaka-i câriye olarak ebeveynin bekasının ve neslin devamını sağlamanın yanında “çokluğuyla peygamberimizin iftihar edeceği” ümmete katkı sağlamak anlamına da gelmektedir.

Aslında çocuk eğitimi ile ilgili vahiy ve nebevî söyleme ilave olarak “gelecekte nasıl bir insan istiyorsanız çocuğunuzu öylece eğitin/yetiştirin.” cümlesi mesafekat edilmesine katkı sağlayacaktır. Ancak iyi bir din eğitimi ancak iyi din eğitimi almış anne-babaların verebileceği düşüncesinden hareketle, anne-baba eğitimlerine önem verilmeli, çocuk eğitimi için sağlam ve doğru bir zemin hazırlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitimi İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amme işteharâ mi-ne'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs II*. Dımaşk: Mektebetü İlmî'l-Hadis, 2001.
- Aras, Özgü. "Ad Koyma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 333. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. Ankara: Yağmur Yayınları, 2012.
- Ertuğrul, Boynukalın. "Makâsîdüş-şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 77-79. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Doğan, D. Mehmed. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Ertürk, Selahaddin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Muhammed. *Ey Oğul*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1992.
- Hökekleli, Hayati. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 361-363. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kazıcı, Ziya – Ayhan, Halis. "İslâm Tarihinde Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 545-548. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin – Çağırıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kafi – Gümüş, Sadreddin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 4.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zülâli'l-Kur'an*. İstanbul: Dünya Yayınları, ts.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2004): 137-154.
- Köylü, Mustafa – Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Markham, Ursula. *Çocukluk Travmaları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.
- Memduhoğlu, Hasan Basri – Yılmaz, Kürşad. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Özel, Ahmet. "Tehzîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Paçacı, İbrahim. "Edep". *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Haziran 2002): 167-190.
- Şirin, Mustafa Ruhi. *Dersimiz Çocuk*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, "İrşad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 454-455. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Yavuz, Kerim. *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994.
- Yazıbaşı, Muhammed. "Okulöncesi Çocuklarda Dini Duygunun Kökenleri ve Beslenme Kaynakları". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 671/1 (Ocak 2016): 323-334.



Geçmişten Günümüze Azerbaycan Alban Udi Halkının Hristiyanlık Serüveni
From the Past to the Present the Christianity Adventure of the People of Azerbaijan Alban Udi

Nizami Afandiyev

Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD, İstanbul University, Institute of Social Sciences
n-efendioglu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0936-3919>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 197-216

Atıf / Cite as: Afandiyev, Nizami. "Geçmişten Günümüze Azerbaycan Alban Udi Halkının Hristiyanlık Serüveni [From the Past to the Present the Christianity Adventure of the People of Azerbaijan Alban Udi]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 197-216.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.542089>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Kafkasya'nın en eski halklarından biri olarak kabul edilen Alban Udi halkı, bugünkü Azerbaycan devletinin azınlıklarından biridir. Çalışmamızda, Udi halkının kimliği, Hristiyanlığı kabulleri, Hristiyanlığın ilk dönemlerinden günümüze kadar olan süreçteki olayları, Ermeni Gregoryen Kilisesi'nin Alban Udi halkına ve kilisesine yönelik asimilasyon çalışmaları ve yok edilmiş kilise yapısının yeniden oluşumu ana hatlarıyla incelenmektedir. İki farklı dönemde, Ermeni Gregoryen Kilisesinin Udi topluluğuna yönelik baskı ve asimilasyon çalışmaları, araştırmacılar nezdinde bu topluluğun Ermeni ve Kilisenin Ermeni Kilisesi olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, batı eksenli çalışmalara baktığımızda yüzyıllarca bölgede var olmuş Albanya devleti ve Hristiyanlık inancından hiç söz edilmemekte, bölgedeki tüm olaylar Ermeni halkı ve Kilisesi üzerine inşa edilmektedir. Bu çalışmanın amacı günümüzde yaşamlarını idame ettiren aynı zamanda diyofizit öğretiyeye sahip olan Alban Udi Halkı ve inancı üzerindeki yanlış değerlendirmeleri ortadan kaldırmak ve Havariler döneminde kabul edilmiş Hristiyan inancının zorluklara rağmen günümüze kadar devam ettiğini ortaya koymaktır. Bu araştırmada Rus, Azerbaycan, Ermeni ve İngiliz yazarların eserleri karşılaştırılmış, Alban Udi halkı ve Kilise yetkilileri ile yapılan görüşmeler sonucunda objektif olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Alban Kilisesi, Diyofizit, Kafkasya, Azerbaycan, Udi

Abstract

Alban Udi people, considered to be one of the oldest peoples of the Caucasus, is one of the minorities of today's Azerbaijan state. In our study, the identity of the Udi people, the acceptance of the Christianity, the events in the process from the early Christian period to the present, the assimilation of the Armenian Gregorian Church to the people and the church of Alban Udi and the reconstruction of the destroyed church structure are examined. In two different periods, the pressure and assimilation efforts of the Armenian Gregorian Church on the Udi community led the researchers to define this community and the Church as the Armenian Church. For this reason, when we look at the western-oriented studies, there is no mention of the Albanians' state and Christian faith that existed in the region for centuries and all the events in the region are built on the Armenian people and the Church. The aim of this study is to eliminate the false perceptions about the people of Alban Udi and their religious beliefs, which continue to live in the direction of the diophysitis teaching, and to show that the Christian faith adopted during the Apostles continued to the present day despite the difficulties. In this research, the works of Russian, Azerbaijani, Armenian and English writers were compared and evaluated objectively as a result of interviews with Alban Udi people and Church officials.

Keywords: History of Religions, Christianity, Alban Church, Dyophysit, Caucasus, Azerbaijan, Udi

GİRİŞ¹

Eski kaynaklara göre, Udi topluluğu Albanya devletini oluşturan 26 topluluktan biri olarak² Albanya'nın kuzeydoğusunda Hazar Denizi kıyısında yaşamıştır. Udi ve Uti etnik kökenine dair çeşitli görüşler öne sürülmüş, kimi araştırmacılara göre, Alban Udiler Hint-Kafkas kökenli, kimine göre Çeçen-İnguş, kimine göre ise Sak kökenlidirler.³ F. M. Memmedova, K. V. Trever, S. T. Yeremyan gibi araştırmacılar Udi ve Uti toplumunun Kafkas dil ailesinden olduğunu belirtmektedirler. Bu tezin temeli, günümüzde Azerbaycan'ın Kabele Nic kasabasında halen yaşamakta olan Udilerin Kafkas dilli olmasına dayanmaktadır.⁴ Azerbaycan tarihçisi İ. Aliyev, Alban-Udilerin etnik ve dil mensubiyeti konusunda şunları söylemektedir: “Günümüzde Azerbaycan'ın Kabele bölgesinde yaşayan Udiler, kadim Albanlar'ın devamıdır. Udiler, şimdiye kadar Alban soyunu devam ettirmişlerdir. Nitekim Çar Rusya'sı döneminde, Pyotur'a yazmış oldukları mektupta kendilerini Alban, soy kökenlerini Udi olarak tanıtmışlardır”.⁵

Bugün Azerbaycan'ın Kabele kentinde bulunan Nic köyünün Kafkas halkı “Udi” olarak adlandırılıyor. “Udin” ismi ise onlara dışarıdan verilen bir isimdir. Ud ve Udiler, eski zamanlarda Azerbaycan'ın kuzeydoğusunda yaşamış, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra muhtemelen şu anki Kabele topraklarına yerleşmişlerdir.⁶

1 Bu çalışma 10.10.2018 tarihinde sunduğumuz “Kafkasyada Hristiyanlığın Tarihsel Gelişimi: Alban Udi Kilisesi Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Historical Development of Christianity in the Caucasus: The Case of Alban Udi Church”. (PhD Dissertation, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2018).

2 Strabo, *The Geography of Strabo*, ed. H. L. Jones, London, (Cambridge Mass, Harvard University Press, 1924), 11: 4/6.

3 Fazil Mustafa, *Azerbaycanda Türk Kimliği ve Sahte Tarih Problemi*, (Bakü: Nurlar Yayınları, 2014), 241.

4 Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Zamanlardan XX Asraderk*, (Bakü: Çırag Neşriyyatı, 2005), 1: 154.

5 İkrar Aliyev, *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Devirlerden XX. Asrın Evvelerine Kadar*, (Bakü: Elm Yayınları, 1993, 90.

6 Araştırmalara göre, Udiler, kadimden Azerbaycan'ın daha geniş arazilerinde yaşamışlardır. Hatta XIX. asırda onlar, Nic, Kabele, Vardanlı, Mirzebeyli, Sultan- Nuha, Girzan, Çorlu, Madıh, Yenikend vb. bölgelerde çoğunlukta olmuşlardır. Bkz. Gamersah Cavadov, *Azerbaycan'ın Azsayılı Halkları ve Milli Azınlıkları*, (Bakü: Elm Neşriyyatı, 2000), 213.

Tarihi kaynaklara baktığımızda, Udiler ilk olarak M.Ö. V. yüzyıl başlarında görülmüşlerdir.⁷ Tarihte Udi (Uti) topluluğu, Hazar Denizi'nden Alazan Nehri'ne, Kür Nehri kıyılarından Kafkas Dağları'na kadar uzanan topraklarda yaşamışlardır.⁸ Bu halk ile ilgili kadim eserlerde bilgiler bulunmaktadır.⁹ Tarihçi yazar Cavadov, eserinde Plini'den şöyle alıntı yapar; "Boğazın kıyılarında Skif halkı Udiler yaşıyor. Onların ardında soylu Albanlar vardır. Bu yüzden kıyıda yaşadıkları denize Alban Denizi (Hazar Denizi) denir. Kafkasya'ya yayılan bu topluluk Kura nehrine ulaşır".¹⁰ Udilerin tarihte geniş bir alanı olduğunu savunan araştırmacılar, bu insanların Kafkas Albanyası'nın sosyal ve politik yaşamında büyük önem taşıdığını belirtmektedirler.¹¹

Udiler üzerine yapılan ilk ciddi araştırma Güney Kafkasya'nın SSCB'ye ilhakından sonraki yüzyılın ilk yarısında başladı. Bu bağlamda, A. M. Shagrane, 1935'te Udi dil bilimi hakkında ciddi bir çalışma yapmıştır. Bir başka araştırmacı, A. A. Shifner, araştırma sonucunda Udi dilinin Dağıstan dilleriyle ilintili olduğunu ve Azerbaycan Türkçesinin etkisi altında olduğunu belirtmiştir.¹²

Çeşitli bölgelerde yapılan araştırmalar göz önüne alındığında, Udiler'in Kafkasya'nın çok eski sakinleri olduğu ve dillerinin Kafkas dilleri ailesinden olduğu söylenebilir. Udiler kadim çağlarda yalnızca Kafkas Albanyası'nın topraklarında görülmüştür. Azerbaycan halkının bünyesinde bulunan bu azınlık kadim Alban devletinin dinî ve kültürel mirasçısı olarak görülmektedir.¹³

Udi halkı, bugünün Azerbaycan topraklarında yaşayan diğer birçok azınlık gibi yaşamlarını sürdürmektedirler. Udiler bölgedeki Ermeni halkıyla aynı dine bağlı olsalar da tarihi, etnik ve kültürel açıdan herhangi bir yakınlığı bulunmamaktadır.¹⁴ Bugün dünyada yaklaşık 10.000 nüfusu olan Udi etnik topluluğunun 6.000'i Azerbaycan'da yaşıyor. Bunlardan yaklaşık 4.500'ü, bugün Azerbaycan'ın Kabele şehrinin eski bir yerleşimi olan, Nic kasabasında toplu halde meskûn olup halen Hristiyan öğretisini devam ettirmektedirler.¹⁵

1. ALBANYA'DA HRİSTİYANLIĞIN İLK DÖNEMLERİ

Hristiyanlığın ilk iki yüzyılında Bartalmay, Thomas, Azize Nino, Taday¹⁶ ve

7 Heyet, Bir Halçanın Renkleri: Azerbaycanda Yaşayan Halkların Edebiyat Ontologiyası, (Bakü: Avrupa Yayınları, 2007), 206; V. L. Gukasyan, *Udinsko Azerbaydjanskiy Ruskiy Slovar*, (Bakü: 1974), 15.

8 K. G. Aliyev, *Kavkazskaya Albaniya: MÖ. I- MS. I yy.*, (Bakü: 1979), 83.

9 Herodot, *Herodot Tarihi*, Trc. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973), 3: 93.

10 Gamedşah Cavadov, *Udiler: Tarihi Etnografik Tedigat*, (Bakü: Azerbaycan Neşriyatı, 1996), 20.

11 Gukasyan, *Udinsko Azerbaydjanskiy Ruskiy Slovar*, 45.

12 Cavadov, *Udiler*, 15-16.

13 Giyaseddin Geybullayev, *K Etnogenezu Azerbaydjansev*, (Bakü: Elm Yayınları, 1991), 43-44.

14 A. A. Arutinov, *Udim: Materiali dlya Antropologii Kavkaza*, (Moskva:1905), 132-133.

15 N. G. Volkova, *Udimi Narodı Rossii, Bolşaya Rassiskaya Ensiklopediya*, (Moskva: 1994), 346-347.

16 Matta ve Markos İncillerinde Taday olarak belirtilen havari Resullerin İşleri ve Luka'da Yakup'un Oğlu Yahuda olarak geçmektedir.

Taday'ın öğrencisi Yeliseus'un Kudüs'ün doğusunda ve kuzeydoğusunda aktif olduğu bilinmektedir. Bu azizler ve öğrencileri Suriye ve Mezopotamya'dan gelip İran, Gürcistan, Ermenistan ve Albanya'da Hristiyanlığı yaymışlardır.¹⁷

Albanya'da Hristiyanlığın birinci yüzyılın başlarında Kudüs'ten gelen ve ilk Hristiyan misyonerler olan havari ve öğrencileri tarafından yayıldığı söylenmektedir.¹⁸ Nitekim Albanya'da Hristiyanlığın yayılması birbirini takip eden iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşamada Taday, Bartalmay ve özellikle de havari Taday'ın öğrencisi Yeliseus'un tebliğ faaliyetleri öne çıkmaktadır. Bu aşama, havari ve öğrencilerinin dinî faaliyetleri nedeniyle "Surafil" olarak isimlendirilmiştir. IV. yüzyılda Hristiyanlığın resmî devlet dini haline geldiği Albanya'da Aziz Gregorius ve Alban yöneticisi Urnayr'ın faaliyetleri etkili olmuştur.¹⁹ İkinci aşama Roma İmparatoru Konstantin'in Milano Fermanı sonrasında gerçekleştiği için Yunanfil olarak isimlendirilmiştir.²⁰

İlk tebliğlerin gerçekleştiği döneme baktığımızda, çarımh olayından birkaç sene sonra Havari Taday'ın Ermeni Kralı Tridat tarafından öldürülmesi üzerine Kudüs'e dönen Yeliseus, Yeruşalim'in I. Patriği Yakup'un tavsiyesi üzerine Hristiyanlığı tebliğ için Albanya'ya gelmiştir. İran üzerinden Albanya'ya gelen Yeliseus, tebliğine kuzeydoğudan yani Çola bölgesinden ve Hazar Denizi kıyısında yaşayan Massagetlerden başlamıştır. Daha sonra Uti vilayetinin şimdiki Şeki ilinin Kiş köyünde bir Kilise inşa etmiştir. Bilahare bu ilk kiliseye "Kafkas kiliselerinin anası" denilmiş, "Kiş" köyü bölgede Hristiyan inancının tebliğ merkezine çevrilmiştir. Burada tebliğine devam eden Yeliseus, Putperestlerin sunak alanına gelmiş ve burada Hristiyan inancını tebliğ ederken öldürülmüştür.²¹ Bu bilgilerden ve Yeliseus'un faaliyetlerinden anlaşıldığı üzere Kafkas coğrafyasında Hristiyan inancının temelleri Albanya devletinin Uti vilayetinde atılmış, buradan diğer bölgelere yayılmıştır.

Albanya Tarihi'nin yazarı M. Kalankaturku'nun eserinde verdiği tarihleri karşılaştırdığımız zaman Yeliseus'un faaliyetleri neticesinde Hristiyanlığın Albanya'da M.S. 56'da yayılmaya başladığı görülmektedir.²² Alban asıllı başka bir tarihçi M. Goş'un verdiği bilgiye göre Yeliseus'tan Aziz Gregorius'a kadar üç yüz sene geç-

17 Feride Memmedova, *Azerbaycanın Siyasi Tarihi ve Tarihi Coğrafyası*, (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993), 207; Durmuş Arık, *Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı ve Halk İnanışları*, (Ankara: Öztepe Matbaacılık, 2005), 44-46.

18 Moisey Kalankaturku, *Albaniya Tarihi*, Trc. Ziya Bünyadov, (Bakü: Avrasiya Press, 2006), k. 1, f. 6.

19 Heyet, *Azerbaycan Tarihi: III.-XIII. Asırlar I. Rüb*, VII. (Bakü: Elm Yayınları, 2007), 2: 54.

20 "Hristiyanlık", *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*, (Bakü: 1987), 10: 106-107; H. Nağıyev - H. Verdiyev, *Azerbaycan Tarihi: M. Ö. IX - M. XII Asırlar*, (Bakü: 2007), 1: 31.

21 Akif Memmedli, *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair*, (Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2004), 11; Gazenfer Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerker*, (Bakü: Elm ve Tehsil, 2013), 73.

22 Kalankaturku, *Albaniya Tarihi*, k. 2. f. 6.

miştir. Aynı müellife göre Gregorius M.S. 348'de öldürülmüştür.²³ Bundan üç yüz sene öncesi ise M.S. 48'e tekabül etmektedir. Havari Taday'ın Ermeni Kralı Tridat tarafından M.S. 43'te öldürülmesi ve buna ek olarak öğrencisi Yeliseus'un Yeruşalim'e gidip dönmesi arasındaki zamanı 3-4 yıl olarak varsayarsak, Yeliseus'un Albanya'daki faaliyet döneminin yaklaşık M.S. 48-56 yılları arası olduğunu söyleyebiliriz. F. Memmedova bu tarihi M.S. 51-67 yılları arası olarak belirtmektedir.²⁴

İsa Mesih'in 12 havarisinden biri olan Bartalmay ise Hindistan'dan sonra Ermenistan ve Albanya'ya gelmiş, burada tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur. Putpe-restler tarafından Albanapol²⁵ şehrinde yakalanan Bartalmay çarımha gerilerek öldürülmüştür.²⁶ Araz Nehri'nden geçen Aziz Bartalmay, Sisakan Sünik'e (günümüz Nahçıvan) gelmiş ve Gohtnatada (Ordubad) bir kilise inşa ettirmiştir. F. Memmedova M.S. XIII. yüzyıl yazarı Stepannos Orbelyan'dan bu dinî faaliyeti şu şekilde nakletmektedir: "Her şeyden önce bilmemiz gereken şu ki Sünik ahalisi Ermenistan ahalisinden daha önce dinimizi kabul etmiş ve mukaddes Havari Bartalmay tarafından Mukaddes İncil'in talimine tabi olmuştur".²⁷ Verilen bilgilere binaen birinci yüzyılın ikinci yarısında Albanya'da Havari Bartalmay ve Havari Taday'ın öğrencisi Yeliseus tarafından piskoposluk tesis edilmiş, Albanya'nın birinci Katolikosu²⁸ Yeliseus olmuştur.²⁹

Yeliseus'tan sonraki dönemlerde Albanya'da Katolikosluk yapmış insanların günümüze sadece isimleri ulaşmıştır.³⁰ M. Kalankaturklu'nun ve M. Goş'un eserlerinde adları geçen bu Katlikos'un yaşadığı dönemler kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda Moisey Kalankaturklu: "...önceler birbirinin ardınca gelen bizim dinî liderlerimizin faaliyetlerini anlatan belgeler yakıldığından onların uygulamaları, eşyaları ve kabirleri bize malum değildir" demektedir.³¹ Buna rağmen her iki yazar, eserlerinde isimlerine ulaşabildikleri Alban Katolikosları'nın isim listesini vermişlerdir.³²

Yeliseus Albanya'da Havari olarak görülmüş ve bölgenin aydınlatıcısı olarak kabul edilmiştir. Yeliseus'un Albanya'ya piskoposluk görevine atanması ve burada ilk kilisenin inşa edilmesi Alban Kilisesine Havari Kilise statüsünü kazandırmıştır.

23 Mihitar Goş, *Sudebnik*, Trc. B. M. Arutyunyan, (Ermenistan: 1954), 262.

24 Memmedova, *Kafkas Albaniyasında Hristiyanlık*, (Bakü: 2003), 29.

25 Günümüz Bakü şehrinin kadim ismi olarak bilinir.

26 Rev. Alban Butler, "The Lives of the Saints, St. Bartholomew Apostle", Erişim 22. 02. 2019 <https://www.bartleby.com/210/8/241.html>

27 Feride Memmedova, *Kafkas Albaniyasında Hristiyanlık*, 29-30.

28 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 2. f. 7.

29 Nağiyev - Verdiyev, *Azerbaycan Tarihi: M. Ö. IX – M. XII Asırlar*, 1: 32.

30 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 3. f. 20.

31 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 3. f. 20.

32 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 3. f. 20; Mihitar Goş, *Alban Salnamesi*, (Bakü: Avrasya Press Yayınları, 2006), 262.

Albanya'da Hristiyanlığın daha önce yayılmasını Ermeni Katolikosu Avraam da belirtmektedir.³³ Bunun başka bir örneği Berde Konsili'nde de görülmektedir.³⁴

Albanya'nın Hristiyanlıkla erken dönemde tanışmasına rağmen inananların sayısının azlığı, devletin önemli kademelerinde yer almayışları ve Sâsânîlerin baskısı gibi faktörler, Hristiyanlığın Albanya'da devlet dini olmasını engellemiştir. Fakat M.S. III. yüzyılın sonlarına doğru Hristiyan cemaatlerinin sosyal statülerinin güçlenmesi ve M.S. IV. yüzyılın başlarında Konstantin'in Milano Fermanı ile Roma'da Hristiyanlığın serbest bırakılması gibi faktörler, Hristiyanlığın Albanya'da da resmî dine dönüşmesinin önünü açmıştır.³⁵

2. HRİSTİYANLIĞIN RESMÎ DEVLET DİNİNE DÖNÜŞMESİ

Milano Fermanı ile Roma'da dinî özgürlük tanınınca, Hristiyanların takibi son bulmuş, Güney Kafkasyada Hristiyanlığın tebliği güçlenmiştir. Aynı zamanda, Alban hükümdarı Urnayr, Aziz Grigorius'un çabaları sonucunda Hristiyanlığı kabul etmiş, Albanya'nın resmî dininin Hristiyanlık olduğunu ilan etmiştir. Bunun akabinde M.S. IV-V. yüzyıllarda ruhanilik ve kilise hiyerarşisi oluşmuş, kiliseler inşa edilmiş, dinî kitaplar Süryani ve Yunan dillerinden Alban diline tercüme edilmiştir. İlk başlarda feodaller ve asilzadeler tarafından kabul edilen Hristiyanlık baskı yapılarak tüm Albanya'ya yayılmıştır.³⁶

Urnayr döneminde hızla yayılan Hristiyanlık, bir taraftan Sasani ordularının diğer taraftan Hun-Türk birliklerinin Albanya'ya baskınlarıyla duraksamış, halk eski dinlerine geri dönmeye başlamıştır. Urnayr'ın ölümünden sonra belli bir süre Albanya'da Hristiyanlık durgun bir dönem yaşamıştır.³⁷ Albanya'da Hristiyanlığın bölgedeki diğer inançlara nispetle monoteist bir yapıya sahip olması, halkın dinî açıdan bir araya gelmesine, ülkenin birlik ve beraberliğine, kültür açısından yükselişine sebep olmuştur.³⁸

Kaynaklardan anlaşıldığı üzere Hristiyanlık IV. yüzyılda Albanya'da Gregorius'un ve özellikle de torunu Grigoris'in faaliyetleri sonucu yayılmıştır. Birtakım yazarların kanaatine göre Güney Kafkasyada Hristiyanlığın aynı kişi tarafından yayıldığı fikri Sâsânîlerin siyaseti sonucu ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Zerdüştiliği Güney Kafkasyada yayamayan Sâsânîler, buradaki devletlerin Bizans'a yakınlaşmamaları için monofizit öğretiyi desteklemişlerdir. Bu meyanda Sâsânîler kendilerini destekleyecek bir birlik oluşturmak adına Kilise yazarları aracılığıyla bölgede Hristiyanlığı tebliğ edenin ve alfabeyi oluşturmanın aynı kişi olduğu efsanesini

33 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. II, f. 6.

34 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. III, f. 6.

35 Reşit Göyüşov, *Xristianstvo v Kavkazskoy Albanii*, (Bakü: Elm Yayınları, 1984) 32.

36 Memmedov, *Kafkas Albaniyasında Hristiyanlık*, 192.

37 Bünyadov, *Azərbaycan Tarihi*, 215-216.

38 Allahşükür Paşazade, *Kafkasda İslam: Tarih ve Müasirlik*, (Bakü: Azərbaycan Devlet Neşriyatı, 1991) 40.

uydurmuşlardır.³⁹ Nitekim coğrafi açıdan bölgedeki devletlerin birbirine yakınlığı ve kristolojik tartışmalara kadar bu halkların yardımlaşma içerisinde yaşamaları göz önünde bulundurulduğunda bu iddianın doğruluğu artmaktadır. Kanaatimizce daha önceden bölge halklarının kullandıkları dili Kilise diline uyarlayan aynı kişi olmuştur. Tabii ki bu işlem süresince yerli okuma yazma bilen Benjamin gibi kişilerin de bu faaliyette katkıları vardır. Lakin ilk başlarda belirtmiş olduğumuz “Yunanfil” dönemine kadar bölgedeki misyonerlik faaliyetlerinin farklı kişiler tarafından gerçekleştirildiği bir gerçektir. Kayseri’de eğitimini tamamlayarak bölgeye gelen Aziz Gregorius putperestliğe dönmediği için Ermeni kralı tarafından hapsedilmiş, “Milano” Fermanı⁴⁰ sonrasında serbest kalmış, Ermeni, Gürcü ve Albanya devletleri arasında dolaşarak tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur. Görüldüğü gibi bu bölgede Hristiyanlığı tebliğ eden ilk ve tek kişinin Aziz Gregorius olmadığı, başka şahısların da olduğu görülmektedir.

Albanya’da Hükümdar Urnayr ile başlayan Hristiyanlık faaliyetleri, III. Mümin Vaçegan döneminde had safhaya ulaşmıştır. Nitekim III. Vaçegan “Mümin” lakabını yaptığı bu dinî hizmetler sebebiyle almıştır.⁴¹ Mümin Vaçegan, düzenlediği etkinlikler sonucunda dinî birlik adı altında halkı bir araya getirmiş, ülkenin her bir köşesine Hristiyanlığı ulaştırmak için okullar yaptırmıştır.⁴²

M.S. VI. yüzyılın ikinci yarısında Hristiyanlığın, Albanya’nın sosyo-ekonomik ve siyasi hayatında etkinliğini artırdığı görülür. Bu dönemin Alban Katolikosu Abas, 44 yıl süren yönetiminde Alban Kilisesinin dinî liderliğine verilen Arhiepiskop ismi “Katolikos” adıyla değiştirilmiştir. Albanya’da yüksek kilise rütbeleri Patriarh, Katolikos ve Başpiskoposluk olarak aynı anlamda kullanılmıştır. Katolikos Abas’tan itibaren Alban dinî liderleri, resmî yazışmalarda “Albanya, Lpin ve Çola’nın Katolikosu” unvanını taşımışlardır.⁴³

M.S. 699 yılında Alban Hükümdarı I. Varaz Tridat, Bizans’a ödenecek vergileri hafifletme ricasında bulunmak için oğulları ile birlikte Konstantinopolis’e gitmiş, 704 yılına kadar ülkesine dönmesine izin verilmemiştir. Onun yokluğunu fırsat bilen Albanya Katolikosu Nerses, hükümdarın hanımı Sıparama ile ittifak kurmuş, Hristiyanlığın diyofizit öğretisini yaymaya başlamıştır. Bu sebeple Albanyadaki monofizitler, Ermeni Katolikosu İliya’dan Berde’ye gelmesini ve bu faaliyete engel olmasını istemişlerdir. Ermeni Katolik İliya, yapılan talebe karşılık bölgeye hâkim olan Halife Abdülmelik’e mektup yazmış, Alban din adamlarının Bizans ile ittifak yaparak Hilafete karşı isyan etmeye hazırlandıklarından ve aynı zamanda diyo-

39 Berdzenişvili Niloloz - Canaşıa Simon, *Gürcistan Tarihi*, Trc. Hayri Hayrioğlu, (İstanbul: 2000), 136.

40 Milano fermanı metni için bkz: Lactantius, *De Mortibus*, 48.2-12.

41 Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 197-198.

42 Şirinbey Hacıeli, *Şimal Gerbi Azerbaycn: İngiloylar*, (Bakü: Tehsil Yayınları, 2007) 63.

43 Memmedova, *Azerbaycanın Siyasi Tarihi Tarih Cografiyası*, 224.

fizit öğretiye inandıklarından ama gizlediklerinden yakınmıştır. Bizans'ın Doğu Kafkas'taki etkisini zayıflatan her bir eylemi hoşnutlukla karşılayan Halife, cevap mektubunda İliya'ya Nerses'i ve onun taraftarlarını cezalandırma emrini vermiştir. Sonuçta Arap ordusunun kudretini arkasına alan Ermeni Katolikosu İliya, Albanya Kilisesinin Ermeni Katolikosluğuna tabi olmasını sağlamıştır.⁴⁴ Kalankaturklu bu yazışma ve sonrasında yaşanan olayları ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.⁴⁵

M.S. 704 yılında Albanya Şahı I. Varaz Tiridat'ın beş yıl süren esaretten kurtularak Albanya'ya dönmesi de Ermeni Kilisesine tabi olmuş Alban Kilisesinin ve ülkesinin çöküşüne engel olamamıştır.⁴⁶ Şöyle ki aynı dinden olmalarına rağmen farklı akidelere sahip din adamları monofizit Ermeni Kilisesine tabi kılınmışlardır. Böylece, dogmatik açıdan yakın olmalarına karşın Alban ve Ermeni kiliseleri arasındaki mücadele bir nebze son bulmuş, Alban Kilisesi bağımsızlığını kaybetmiştir. Bu dönemde Berde şehrinde dinî meclis kurulmuş, Alban Katolikosu Nerses Bikur aforoz edilmiş, Katolikos İliya'nın emri ile yakalanmıştır. Halifenin talebi üzerine Şam'a götürüleceği zaman vefat etmiş, şahsına ait tüm kitaplar İliya'nın emri ile yok edilmiştir.⁴⁷ Bu dönem itibariyle Hilafet topraklarına dönüşerek Arran ismini almış Albanya ülkesinde diyofizit öğretiye sahip Hristiyan ahalinin durumu daha da zorlaşmıştır.⁴⁸ M.S. 705 yılı itibariyle Albanya'nın idari yönetimi de doğu toprakları gibi Hilafetin eline geçmiş, Melik ve Katolikos'un bağımsız karar verme yetkisi ellerinden alınmıştır. 705 yılında siyasi bağımsızlığını kaybeden Albanya, Hilafet topraklarına dönüşmüştür.⁴⁹

3. DEVLETİN YIKILIŞI SONRASI HRİSTİYANLIK

705 yılındaki Berde Konsili'nden sonra monofizit Albanlar Hilafet tarafından desteklenirken diyofizit Albanlar Roma ve Gürcü Kilisesi, daha sonra Moğollar ve Kıpçaklar tarafından desteklenmişlerdir. Kıpçakların yukarı Kür ve Çoruh bölgesinde kurdukları Atabeyler (İldegizler) Devleti (1136-1225) bünyesinde rahat bir hayat süren diyofizit Albanlar, manastırlar (Ganzasar, Gedik, Nor Gedik v.s.) inşa etmiş, dinî konularda zengin bir edebiyat oluşturmuştur. Bu dönemde monofizit Albanlar Gregoryenleşmişlerdir.⁵⁰ Anlaşılan 705 yılı itibariyle Ermeniler tarafından asimile süreci başlatılmıştır.

M.S. XIII. yüzyıl itibariyle Alban Katolikosluğunun yeniden yükselişe geçtiği görülür. Albanya'nın Haçın Meliki Hasan Celal döneminde meşhur Ganzasar Ma-

44 Yaşar Kalafat, *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2012), 124-126.

45 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 3, f. 2, 3, 4, 5.

46 Nağiyev - Verdihyev, *Azerbaycan Tarihi: M. Ö. IX - M. XII Asırlar*, (Bakü: 2007), 1: 40.

47 Memmedli, *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair*, 16-17.

48 Kalankaturklu, *Albaniya Tarihi*, k. 3, f. 8.

49 Memmedova, *Azerbaycanın Siyasi Tarihi Tarih Coğrafyası*, 203.

50 Y. H. Celalyan, *Alban Ülkesinin Kısa Tarihi*, (Bakü: 1992), 4.

nastırı (1216-1238 yıllarında) inşa edilmiş, açılış törenine Alban Katolikosu III. Nerses, Haçın din bilginleri Grigoris, Yeliseus ve bunlardan başka yedi yüz Hristiyan din adamı iştirak etmişlerdir.⁵¹ 1238 yılı sonrasında Ganzasar Katolikosları olarak isimlendirilen Alban Katolikosları Hasan Celal soyundan seçilmişlerdir.⁵² 1511-1836 yıllarında Ganzasar Manastırı Alban Katolikosları'nın merkezi olmuştur.⁵³

1547 yılı itibarıyla Rus Çarlığı, Kafkasya Hristiyanlarıyla olan ilişkilerinde Ganzasar Katolikosluğu'nu muhatap almıştır. Bu durum Ermenileri çok endişelendirmiş, 1763'te Eçmiadzin Katolikosu Simeon, Rus imparatoriçesi II. Yekaterina ile görüşmüştür.⁵⁴ İstanbul ve Kayseri Ermenileri de Ganzasar Katolikosluğu'nun bu otoritesinden rahatsız olmuşlardır. Bu nedenle Simeon 1 Ağustos 1766'da II. Yekaterinaya Ganzasar Kilisesinin faaliyetlerinin engellenmesi ricasını muhtevi bir mektup yazmıştır. 30 Haziran 1768'de imparatoriçenin emriyle dış işleri komisyonu tarafından bir ferman düzenlenmiş, buna göre tüm kilise görevlilerinin atamalarında Eçmiadzin Katolikosluğu'nun tasdikini zorunlu kılmıştır.⁵⁵

1766'da Simeon, Alban Katolikosu İsrail'i görevinden alarak bu göreve Ermeni Gregoryen eğilimli Ovannes'i tayin etmiş, fakat Karabağ Melikleri (Atabeylik) İsrail'i desteklemişlerdir. Bu sebeple Simeon, Karabağ Meliklerine mektup vasıtasıyla uyarıda bulunmuş, bu tutumlarından vazgeçmezlerse sonucunun ağır olacağını bildirmiştir.⁵⁶

Anlaşıldığı üzere Alban ve Ermeni kiliseleri arasındaki bu çekişme XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁵⁷ Nihayetinde 1836 senesinde Çar Nikolay "Polojenie" olarak bilinen kararıyla bölgedeki azınlık Hristiyan toplulukları Ermeni Eçmiadzin Kilisesi yönetimi altında toplamıştır. Bu minvalde Alban adı kullanılmaz olmuş, Alban Kilisesine ait arşivler yakılıp yıkılmış, diyofizit öğretisi temelinde kaleme alınan birçok eser, belge ve mabet tahrif edilmiştir.

4. ASİMİLASYON FAALİYETLERİ (GREGORYENLEŞTİRME SÜRECİ)

Hristiyan âleminde teolojik tartışmaların doğuşuna kadar Albanlar, Gürcüler ve Ermeniler Güney Kafkasya'nın siyasi ve kültürel hayatında aktif olmuş, beraber

51 Gandzaketsi, *İstoriya Armenii*, Trc; L. A. Hanlaryan, (Moskva 1976), 171-172.

52 S. Peter Cowe, *The Armenians in The Era of The Crusades 1050-1350, History of Christianity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 5: 423.

53 Celalyan, *Alban Ülkesinin Kısa Tarihi*, 5.

54 G. A. Ezov, *Naçalo Sinoçeniy Eçmiadzinskogo Patriarşago Prestola s Russkim pravitelstvom*, (Tiflis: 1990), 1.

55 Ezov, *Naçalo Sinoçeniy Eçmiadzinskogo Patriarşago Prestola s Russkim pravitelstvom*, 4-7.

56 Bu mektup 7 Ocak 1766'da yazılmış ve Karabağ Meliklerine gönderilmiştir. Bkz. Elshan Musayev, *Azerbaycan'da Hristiyanlık ve Çağdaş Hristiyan Akımları*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2005), 70.

57 Aydın Balayev, *Azerbaycan Tarihi*, (Bakü: 1993), 116-117; Fazıl Gazanferoğlu, *Azerbaycan Türklerinin İman Davası*, (Ankara: t.y), 35.

mücadele etmişlerdir.⁵⁸ 705'te Albanya devleti çökünce devlet toprakları Arap yönetimi altına girmiş, Alban toplumu asli kimliklerinden uzaklaşmaya başlamış, dinî, kültürel ve ideolojik açıdan asimilasyona maruz kalmışlardır. İslam'ı kabul etmiş Hristiyan Alban halkları, diğer Türkçe konuşan Müslüman topluluklarla karışmışlardır. Hristiyanlık inancını devam ettiren kesim ise ülkenin değişik bölgelerinde küçük gruplar halinde yaşamışlardır.⁵⁹ İslam'ın Albanya'da yayılmasını fırsat bilen Ermeni Kilisesi, Hristiyan azınlıkları Gregoryenleştirme faaliyetlerine başlamıştır. Nitekim Berde konsilinde Alban Katolikosu Nerses görevden alınmış, Kilise yönetimine Ermeni Gregoryen Kilisesi ile ittifak içerisinde olacakları ve Eçmiadzin'in bilgisi dışında herhangi bir faaliyette bulunmayacakları bildirilmiştir. Aslında bu karar ile Alban kilisesi, ittifaktan daha çok Ermeni Kilisesine teslim edilmiştir. 705 yılı itibarıyla Kilise dili Ermenice olduğundan artık dinî kitaplar, tarih yazmaları ve epigrafik metinler Ermeni diline çevrilmeye, yeni dinî eserler Ermenice yazılmaya başlanmıştır.⁶⁰ S. T. Yeremyan, Ermeni, Gürcü ve Alban dillerinde pek çok eser yazılmış olmasına rağmen, Alban dilinde yazılmış hiçbir literatür örneğinin bulunamadığını belirterek bunun nedeninin Alban Kilisesinin tüm haklarına göz dikmiş Ermeni Kilisesinin politikalarında aranması gerektiğini bildirmiştir.⁶¹

V. yüzyılda Alban alfabesinin yeniden oluşturulması sonrasında birçok eserin yazıldığı şüphesizdir. Ancak yazılı dil dışında herhangi bir nedene dayanmaksızın tüm Alban literatürü Ermeni edebiyatı olarak görülmektedir. Bunun gerçeği yansıtmadığı Ermenistan'ın Metenedaran arşivinde bulunan el yazmalar ile doğrulanmaktadır. Örneğin, A. D. Anasyan, Metenedaran arşivinde bulduğu metinde şöyle yazılmaktadır der; "Kutsal ve Mukaddes Merhem'in Tarihi Hakkında. Bu metni mukaddes keşiş dedeler doğuda Alban dilinde bulmuş ve Ermeni diline çevirmişlerdir."⁶²

705 yılı itibarıyla başlayan bu faaliyetler yüzyıllar boyu devam etmiş, 1836 yılında alınan kararla⁶³ Alban Katolikosluğu Ermeni Katolikosluğuna bağlanmış ve Eçmiadzin'e bağlı piskoposluklara dönüşmüştür. Böylece Rus Sinodu aldığı bu kararlarla Alban Katolikosluğunu ilga etmekle kalmamış, Ermeni Kilisesini Rus Ortodoks kilisesine bağlı Ermeni Gregoryen Kilisesi olarak onamıştır. Bunun akabinde tarihi Albanya Devletinden miras kalan Udi halkının 180 senelik acılı süreci baş-

58 A. Şanidze, *Hovootkırtınuh Alfavit Kavkazskikh Albansev i ego znaçenie dlya Nauki*, (SSSR: İyaimk Guruzfan, 1938), 4: 3.

59 Memmedova, *Kafkas Albaniyasında Hristiyanlık*, 43-44.

60 Vakıf Esedov, "Kafkas Albaniyasının Mabetleri", (Bakü: Halk Gazetesi, 25 Temmuz, 2009), 7.

61 T. S. Eremyan, *İdeologiya i Kultura Albanii III-VII vv, Oçerki İstorii SSSR III-IX vv*, (Moskva: 1958), 327-328.

62 Aygün Attar, "Ermeni Kimliğinin Anatomisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2/1, (Sakarya: 2007), 329; Ermenistan Metenedaran arşivi, No. 2121, 341b-343b.

63 Ermeni Gregoryen Kilisesi hakkındaki yönetmenlik için bkz. Azerbaycan Merkezi Devlet Tarih Arşivi, MDTA, (Font 821, Liste 139/173), 1917.

lamıştır.⁶⁴ Sonuç itibarıyla Hristiyan Alban halkının çoğunluğu Gregoryenleşmiştir.⁶⁵ Dağlık Karabağdaki Arsah bölgesindeki Alban halkları kendi dinî akidesini, kültürünü, tarihini ve etnik şuurunu kaybetmiş, monofizit Ermenilere dönüşmüşlerdir.⁶⁶ Bu bağlamda Alban Kilisesi Ermeni Kilisesinin bir bölümü haline gelmiştir.⁶⁷ Ancak Oğuz ilindeki Hristiyan Udilerin çoğunluğu, diyofizit öğretilerini korumak için Gürcü kilisesine bağlanmış, Gregoryenleşmekten kurtulmuşlardır.⁶⁸ Karabağ'ın Arsah vilayetindeki Gregoryenleşen Albanları Ermeni kimliğine dâhil etmek doğru bir yaklaşım değildir. Monofizitliği kabullenmiş Alban Hristiyanları için Gregoryen Türkler tabiri daha doğru olacaktır.

Hristiyan Alban toplumunun dili Gregoryenleşmenin bir sonucu olarak kaybolmuştur. Alban dili X. yüzyıla kadar İslam'ı kabul eden kesim arasında devam etmiştir. Bu bağlamda Kirakos Gandzaketsi, Ermeni dilinin yalnızca Alban soylular tarafından konuşulduğunu ve yerel halkın Arran⁶⁹ dilini kullandığını ifade eder. Anlaşılan o ki bu dönemde Arran toplumunun pek çoğu Ermeni dilinden ziyade kendi anadillerinde konuşmuştur.⁷⁰ Alban asıllı Hasan Celal XIII. yüzyıl başlarında Alban Katolikosluğunu yeniden ihya etmiş, ancak Kilise dili Ermenice olarak kalmıştır. Ganzasar Manastırını merkez edinmiş Kilise yönetimi 1836 yılına kadar diyofizit Alban Hristiyanlarının merkezi olmuştur.⁷¹

Ganzasar Manastırının ve benzer birçok tarihi eserin kitabelerinin Ermenice yazılması yadırganmamalıdır. Zira azınlıktaki Hristiyan Albanlara ait tüm dinî yapıtlar, kitaplar, mezar taşları ve kitabeler Ermenilerin etkisi ve baskısı neticesinde Ermenice yazılmıştır. Öyle ki Ganzasar Manastırı kitabesi Ermenice yazılmasına rağmen Alban Katolikosluğuna ait olduğunu belirtmektedir. Nitekim kitabede; “Bu Mabet Alban Katolikosu'nun emri ile Hasan Celal tarafından Albanlar için inşa edilmiştir” yazmaktadır.⁷²

Söz konusu asimilasyon sürecinde Dağlık Karabağ Alban etnik toplumu dillerini ve kültürlerini kaybetmişlerdir. Kabele ve Oğuz ilinde yaşayan Udiler ise dillerini, örf, âdet ve geleneklerini korumayı başarmışlardır. İslam'ın bölgeye yayılması ve Türk boylarının akınları sonucunda Azerbaycanlı, “Azerbaycan Türkü”

64 Esmе Özdaşlı, “Alban Kültür Mirası Üzerine İnşa Edilmiş Tarih: Ermenilerin Hristiyanlığı Kabul Etmiş “İlk Devlet” Oldukları Miti Üzerine Bir Araştırma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21: 2, (Isparta 2016), 561.

65 M. Ormaniyani, *Armiyanskaya Serkov, ee İstoriya, Uçene Upravleniye, Vnutrennie Stroy Literatura*, ee Nastoyashchee, (Moskova: 1913), 118.

66 A. S. Vartapetov, “*Hristianskiy Pamyatiki Karabaha*”, *Arkhiv İnstituta İstorii*, (Azerb. SSR AH, N. 152), 8.

67 Eremyan, *İdeologiya i Kultura Albanii III-VII vv, Oçerki İstorii SSSR III-IX vv*, 328.

68 Kalankturku, *Albaniya Tarihi*, redaktör notları, 5.

69 Albanya topraklarına Arapların verdiği isim.

70 Eremyan, *İdeologiya i Kultura Albanii III-VII vv, Oçerki İstorii SSSR III-IX vv*, 329.

71 Esedov, *Kafkas Albaniyasının Mabetleri*, 7.

72 Memmedova, *Azerbaycanın Siyasi Tarihi ve Tarih Coğrafyası*, 234.

üst kimliği oluşmuş, Hristiyan Udi azınlığı ise Müslüman Türk toplumu içinde dillerini, dinlerini ve kültürlerini korumuşlardır.⁷³

Azerbaycan'daki siyasi çalkantı ve kaos ortamlarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanan Ermeniler, özellikle Alban Udi Kilisesinin ilgisi sonrası tekrardan hızlı bir Ermenileştirme sürecini başlatmışlardır. Öyle ki Alban Udi Kilisesinin Ermeni-Gregoryen Kilisesine bağlanması sonucunda dinî ve siyasi baskılarla Udi halkının soy isimlerinin sonuna Ermenice ekler (“... yan” gibi) ilave edilmiştir. Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonra Udi halkı çoğunlukla eskiden olduğu gibi “... ru”, “... ri”, “... lu”, “... li” ile biten (Danakari, Mobili gibi) soy isimlerini kullanmaya başlamışlardır.⁷⁴

Çar Rusyası Alban Udi Kilisesini Ermeni Gregoryen Kilisesine bağlamakla birlikte Müslüman ahali için Kafkas Şeyhülislamlık makamını ihdas etmiştir. Bu kararlar Ruslar, Müslüman toplum içindeki Hristiyan Udi azınlığının Ermeni nüfusuna geçmesini hedeflemişlerdir. Sonuç olarak çoğu Hristiyan Udi, Ermenilerin baskısına itiraz etmiş, kiliselere gitmemiş, evlerinde ya da farklı yerlerde toplanmış ve kendi anadillerinde ibadet etmiştir. Udiler, Gregoryenlik etkisinden kaçınmak ve kendilerini korumak için Hristiyan inancını eski inanç motifleri ile süslemiş, senkretik bir dinî yapı oluşturmuşlardır. Udi halkının Ermeni baskı ve zulmüne karşı direnci ve ayinlere katılmaması, bu kiliselere atanan Ermeni din adamları tarafından Echmiadzin Kilisesi'ne mektup aracılığıyla bildirilmiştir.⁷⁵ Udiler mabetlerini kaybetmelerine ve her türü zorluklara rağmen geçmişten günümüze kendi öz kimliklerini muhafaza edebilmiş dünyadaki nadir halklar arasında yer almaktadır.⁷⁶

Alban Kilisesi üzerindeki baskılar devam ederken Ermeni Eçmiadzin Katolikosluğuna bağlı iki piskoposluk ihdas edilmiştir. Bu piskoposluklardan ilki Şuşa, Verende, Haçın, Dizak, Berdadzor, Cıraberd, Gülistan, Lenkeran, Şeki, Kabele, Gence, Kambecan ve Arsah bölgeleri, diğer piskoposluğa ise Şamahı, Bakü, Guba ve Derbent kiliseleri bağlanmıştır. Rus hükümetinin dinî işler tüzüğüne göre 1857'de Rusyada Eçmiadzin Kilisesine bağlı 6 Ermeni Gregoryen Piskoposluğu mevcuttu. Bunlar; Astrahan, Gürcistan, Karabağ, Nahçıvan, Şirvan ve Ermenistan piskoposlukları olarak bilinir. Alban Kilisesi veya Piskoposluğu kavramı ise artık kullanılmaz hale gelmiştir. 1909-1910 yılları Petersburg sinodu Ermeni-Gregoryen dini idari kontrolüne bağlı olan Piskoposlukların eski arşiv belgelerinin imha

73 Heyet, *Bir Halçanın İlmeleri*, 202-203.

74 Sedaget Süleymanova, “Kurban Kesen Azerbaycan Hristiyanları-Udiler”, 10.04.2019, <http://modern.az/az/news/9243/#gsc.tab=0>

75 Robert Mobili, Alban Udi Toplumu Dini Sorumlusu, Bakü, kişisel görüşme (Şubat 2017).

76 Memmedova, *Kafkas Albanyasında Hristiyanlık*, 47.

etme izni vermiştir. Böylece gereksiz görülmüş Ermeni arşivleri ile birlikte Alban Hristiyan Kilise arşivinin neredeyse tamamı imha edilmiştir.⁷⁷

Alban halkının Ermeni Kilisesi tarafından tehdit ve baskı altında tutulması Hristiyan Udi halkının İslam'ı kabul etmesini ve Gregoryenliğin Ermenistan dışına yayılmasını engellemiştir.⁷⁸ Ayrıca bu tarihlerde Çar hükümeti Ermeni aileleri İran ve Türkiye'den Karabağ ve Nahçıvan bölgelerine kitleler olarak konuşlandırmaya başlamış, yerli halk baskı altında bırakılmıştır. Birçok bölgede olduğu gibi Ermeni Echmiadzin Kilisesi, bu bölgelere Kabele ve Oğuz Udilerini de asimile etmek için çok uğraşmış ve Udi halkının kendi kiliselerine gitmelerini yasaklamıştır.⁷⁹

Rusya'nın İran ve Osmanlı ile yaptığı savaş ve barış antlaşmaları sonrasındaki genişleme politikalarının özellikle Güney Kafkasyada sergilendiğini görmekteyiz. İran ve Osmanlı topraklarında yaşayan Ermeniler, Rusların yönlendirmesiyle Azerbaycan'ın Nahçıvan, Dereleyaz, İrevan, Göyçe, Zengezur ve Karabağ bölgelerine göç ettirilmişlerdir.⁸⁰ Bu göçlerle ilgili Rusya'nın Ermeni asıllı Tebriz sorumlusu Q. Lazarev, 24 Aralık 1829'ta Kafkas Rus orduları komutanı İ. Paşkeviç'e gönderdiği raporunda; üç buçuk ayda, İrandan 8.000, Türkiye'den 14.000'i kapsayan 124.600 kişinin Araz Nehri'ni geçerek Nahçıvan ve Karabağ'a yerleştiğini belirtmiştir.⁸¹ Bu, Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinin hızlı Ermenileşme sürecine işaret etmektedir. Ermeni yazar S. Zaveryan'a göre, 1905'te Şuşa'da 12, Cavanşir bölgesinde 15, Cebrayıl'da 5, Zengezur'da 43 olmak üzere 75 Türk köyü tahrip edilmiş, Azerbaycan Türkleri katliamlara maruz kalmışlardır.⁸² Bazı Ermeni aydınları bu vahşete, katliam ve baskılara kayıtsız kalamamışlardır. A. Lalayan, silahlı Ermeni çetelerinin Türk topraklarında kadınları, çocukları, yaşlıları ve engellileri acımasızca katlettiklerinden bahsetmektedir.⁸³

Güney Kafkasyadaki Ermenilerin etnik ve kültürel temizlik adına gerçekleştirdikleri bir diğer etkinlik ise Alban-Türk ve Hristiyan dönemi mimari eserlerinin tahrifatı olmuştur. Özellikle kiliselerdeki dinî semboller ve duvar resimleri tahrip edilmiş, Alban kültürü ve tarihi ile bağlantısı kesilmeye çalışılmıştır. Gürcü tarihçi A. Cavchavadze, Ermenilerin yerel Alban dinî kültürünü kötüye kullandıklarını ve bölgeyi Hayk ülkesinin bir parçası olarak tanımladıklarını belirtmektedir.⁸⁴ Bu şekilde, Ermeniler Alban kültürünü Ermeni kültürü olarak ele almış ve bazı eser-

77 Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkleri*, 91-92.

78 Attar, *Ermeni Kimliğinin Anatomisi*, 306.

79 Memmedova, *Kafkas Albanyasında Hristiyanlık*, 46.

80 S. Peter Cowe, *Church And Diaspora: The Case of The Armenians, History of Christianity*, 5: 446.

81 Heyet, *Karabağ Soruları ve Gerçekler*, (Bakü: GYE, 2005), 34-35.

82 S. Zaveryan, *Ekonomičeskie Usloviya Karabaha i Golod 1905-1907*, (Sankt-Petersburg: 1907), 61.

83 A. Lalayan, "O Raznie v 1918-1920-x Godov", *Jurnal Vostok*, (Moskova: 1936), 2: 3.

84 Heyet, *Karabağ Soruları ve Gerçekler*, 22-23.

lerin genel görünümünü tamamen değiştirmişlerdir. Örneğin, Laçın ili'ne bağlı Kosalar köyündeki "Ağoğlan Mabedi" ni örnek verebiliriz.⁸⁵

Kafkas Albanya'sında araştırma yapan bilim adamları Alban dinî mimarisinin karakteristik ve inşa üsluplarına göre Ermeni dinî mimarisinden tamamen farklı olduğunu belirtmektedirler. Azerbaycan topraklarında hak iddia eden Ermeniler, Alban kültürüne ait tarihi anıtları ve mezar taşlarını çarpıtarak kendi Ermeni anıtları olarak göstermektedirler.⁸⁶

Daha önceleri buldukları bölgelerde Alban Hristiyan anıtlarını yıkmaya çalışan Ermeniler daha sonra bundan yararlanamayacaklarını fark ederek bu anıtları sahiplenmeye çalışmışlardır.⁸⁷ Çağdaş Ermeni yazarı Raffi "Samvel" isimli eserinde Ermeni tarihi hakkında şunları itiraf ediyor; "Bizim kuru tarihimiz tarih araştırmacılarına çok az bilgi sunmaktadır. Bizim edebiyatımız kilise yazılarının ötesine geçemez".⁸⁸ Bu noktadan anlaşıldığı üzere Ermeniler bölgede Kilise ile ilgili ne varsa kendilerine mal etme çabası içerisindedirler.

Bölgedeki Kiliseler üzerinden toprak iddiasında bulunan Ermeniler, 1990'ların başında uluslararası hukuk ilkelerini ihlal etmiş ve Azerbaycan topraklarına silahlı saldırılar düzenlemiş, katliamlar yapmışlardır. Birleşmiş Milletler tarafından resmî olarak belirlenmiş ve onaylanmış olan bölgelerin %20'sinden fazlasını işgal eden Ermenistan, Albanya'nın bölgedeki tarihi ve kültürel mirasını tahrip etmiştir.⁸⁹ Ermenilerin işgal ettikleri bölgelerde Azerbaycan devlet anıt listesine kayıtlı yüzlerce tarihi eser vardır. Bir bütün olarak bir toplumun tarihi ve kültürel mirası insanlığın ayrılmaz bir parçasıdır ve Azerbaycan Cumhuriyeti'nin işgal altındaki bölgelerinde kalan tarihi ve kültürel anıtların korunması uluslararası öneme sahiptir.

5. ALBAN UDİ KİLİSESİ'NİN GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU

Azerbaycan devletinin bağımsızlığı sonrasında Alban Udi topluluğu Kiliselerinin ihyası için doğu kiliselerinde eğitim almaya ve din görevlisi yetiştirmeye çalışmaktadırlar. Eğitim için Mısır, Suriye, Türkiye, Ukrayna gibi devletler dikkate alınarak mektuplar yazılmış, kilise eğitimi alınabilecek yerler araştırılmıştır. Bu mektuplara genellikle olumlu cevaplar alınmıştır. R. Mobili'nin anlattığı üzere bu ülkeler içerisinde ilk tercihleri Türkiye olmuştur. Bunun başlıca nedenlerinden biri dil birliğinin oluşudur. Ancak Mardin şehrinde Hristiyan din eğitiminin Süryani ve Arapça olması, İstanbul'da ise dinî eğitim kurslarının olmaması Ukrayna

85 Faik İsmayilov - Alibaba Ağayev, *Alban Medeniyetine Ermeni Tecavüzü*, (Bakü: MSV Neşriyatı, 2007), 26-27.

86 Esedov, *Kafkas Albanyasının Mabebetleri*, 7.

87 Heyet, *Karabağ Soruları ve Gerçekler*, 70.

88 Raffi Agop Melik Agopyan, *Samvel İzdattelstvo Ayastan*, (Erevan:1971), 16.

89 Dağlık Karabağ ihtilafı konusunda BM Güvenlik Konseyi

Kararları, <http://anl.az/el/emb/QARABAQ/beynelxalq-senedler/bmt.pdf>

kilisesine yönelmelerine neden olmuştur. Zira Ukrayna Kilisesi, dil birliğinin yanı sıra Alban Udi Kilisesine yönelik ılımlı tutum sergilemektedir.⁹⁰

Hâlihazırda R. Mobili, Rafik Danakari Ukrayna Kiliselerinde dinî eğitimlerine devam etmektedirler. Robert Mobili, Ukrayna kilisesinde Hristiyan ilahiyat eğitimlerinin tamamlanması sonrasında kadim geçmişe sahip Süryani Ortodoks Kilisesi tarafından kutsamanın gerçekleştirileceğini ve Kilisenin tam aktif faaliyet göstereceğini belirtmektedir. Bu kutsamanın Süryani Ortodoks Kilisesi tarafından gerçekleştirilmesi talebinin ana nedeni Süryani Kilisesinin kadim geçmişe sahip olması, geçmişe dayalı birliğin ve iki kilisenin inanç ve ibadet anlayışlarının birbirine çok yakın olmasıdır. Alban Udi Kilisesi tam teşekküllü bir şekilde faaliyeti ilan edildiğinde ibadet ve inançla ilgili yazılı metinlerin Süryani Ortodoks Kilisesi'nden alınarak uygulanacağı belirtilmiştir. Bu nedenle yılda iki kez Mardin Deyrulzafaran Manastırında pratik yapmaktadırlar.⁹¹ Mardin Deyrulzafaran Manastırına yaptığımız ziyarette, Robert Mobili ve Rafik Danakari gibi Kilise yetkilileri ile iki Kilisenin inanç, ibadet ve uygulama benzerlikleri üzerine yapmış olduğumuz görüşmelerde yapılan yorumlar ve aktarılan bilgiler Mardin ve Diyarbakır Metropoliti Saliba Özmen tarafından onaylanmıştır. Saliba Özmen, her iki bireyin her yılın belli vakitlerinde Deyrulzafaran Manastırına geldiğini ve dinî ibadet ve ayinleri uygulamalı olarak öğrendiklerini belirtmektedir.⁹²

Alban Udilerin günümüz faaliyetlerinden bir diğeri de devlet ve sivil toplum örgütlerinin desteğiyle uluslararası konferanslar, bilimsel araştırmalar, tarihi eserlerin restorasyonu, incilin Udi dilinde çevirisi gibi çalışmalardır.⁹³ İncil'in Udi diline çevirisi Türkçe, İngilizce, Rusça ve Yunanca metinleri karşılaştıran beş kişilik bir ekip tarafından gerçekleştirilir. Hâlihazırda, Luka İncili Alban Udi dilinde yayımlanmıştır. Ayrıca burada Udi dilinde küçük kitapçıklar vardır. Bu dinî ve gelenek içerikli kitapçıklar küçük çocuklara yöneliktir. Ayrıca, Udi Hristiyan Birliği'nin resmî web sitesi⁹⁴ oluşturulmuştur.⁹⁵

Genel olarak bakıldığında Alban Udi Hristiyanları tarafından iki büyük faaliyet yürütülmektedir. Bunlardan dinî yapılanmaya yönelik "Alban Udi Dini İcması", diğeri ise maddi ve manevi kültürü, örf ve âdetlerin mevcudiyetini muhafaza, kaybolmaya yüz tutmuş gelenekleri canlandırmaya yönelik "Orayın Kültür ve Medeniyet Merkezi"dir. Alban Kilisesi adına yapılan faaliyetler Alban İcma Toplulu-

90 Robert Mobili, Bakü kişisel görüşme, (Şubat 2017).

91 Rafik Danakari, Cotari Alban Udi Kilisesi Görevlisi, kişisel görüşme, (Ağustos 2018).

92 Saliba Özmen, Mardin ve Diyarbakır Metropoliti, Mardin, kişisel görüşme, (Eylül 2018).

93 İ. İzzet, "Azerbaycanda, Alban Apostol Avtokefal Kilisesinin Berpası İstikametinde İşler Görülür", 10.04.2019, <<http://az.trend.az/azerbaijan/politics/2177294.html>>

94 <http://udi.az/>

95 Rafik Danakari, kişisel görüşme, (Temmuz 2018).

ğu tarafından yönetilmektedir. Heyette R. Mobili, Rafik Danakari, Oleg Danakari ve önde gelen kasaba halkı yer almaktadır.⁹⁶

Bugün küçük çocuklar için din eğitimi, Aziz Yeliseus adına inşa edilen Çotari Alban Kilisesi'nde yapılmaktadır. Kilise bahçesinde, o kadar büyük olmasa da, sınıflar oluşturulmuş, çocuklar için İncil dersleri okutulmaktadır. Dinî dersler Udi dilinde Robert Mobili ve Rafik Danakari tarafından verilmektedir.⁹⁷

2003 yılında Azerbaycan Devlet Dini Komitesi (DQİDK) Hristiyan Udi topluluğunu devlet kaydına almış, dinî ibadetini ve faaliyetlerini desteklemiştir. Bu çerçevede, Kafkasyadaki en eski kiliselerden biri olan Seki bölgesinin Kiş Mabedi ve Kabele bölgesi, Nic kasabasındaki üç Hristiyan kiliseden biri olan ve Kutsal Yeliseus adına inşa edilen Çotari Alban Udi Kilisesi restore edilmiş ve hizmete sunulmuştur. Öte yandan 2013 yılında, Alban Udi Dini Topluluğunun himayesinde Devlet Dini Komitesinin desteğiyle Nic kasabasında “On Yıl Dirilişte” adlı bir tören kutlanmıştır. Bu tören, Hristiyanlığın Albanya’da resmî devlet dini oluşunun 1700’üncü yılı ve Alban Udi Kilisesinin yeniden oluşumunun onuncu yılı anısına düzenlenmiştir.⁹⁸

Bu faaliyetlere bir başka örnek ise Ekim 2015’te Vatikan’da düzenlenmiş olan Alban Havariik Kilisesi konulu konferanstır. R. Mobili burada katılımcılara Alban Udi Havariik Kilisesi hakkında geniş bilgi vermiştir. Papa Francis’in 2 Ekim 2016’da Azerbaycan’ı ziyaretinde Papa ile bir araya gelen R. Mobili, Alban Udi Kilisesi’nin yeniden oluşumuna yönelik çalışmalarda destek sözü almıştır.⁹⁹ Anlaşıldığı üzere yakın gelecekte Azerbaycan devletinin de desteğiyle Alban Udi Kilisesi eskiden olduğu gibi aktif hale getirilerek 180 senelik kopukluk onarılmış olacaktır.

SONUÇ

Udiler, Kafkasya’nın kadim halklarından biri olup tarihi Albanya devletini oluşturan 26 etnik topluluktan biridir. Kadimde Albanya devleti bünyesinde, daha sonra bölgede kurulan Türk devletleri himayesinde, son olarak da Azerbaycan Devleti’nin azınlık halkı olarak günümüze kadar yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

M.S. I. yüzyıl itibariyle Hristiyanlık inancıyla tanışan Udi halkı, bünyesinde bulunduğu Albanya devletinin çöküşü ve İslamiyet’in bölgeye yayılışı sonrasında da Hristiyanlık inancını devam ettirmiştir. Kendilerini Doğu Kilisesi olarak addeden Udiler, her ne kadar 705 senesinde Ermeni baskılarına maruz kalsalar da bir

96 Oleg Danakari, Nic Orayın Kültür Merkezi Sorumlusu, (Ağustos 2016).

97 Mobili, Bakü, kişisel görüşme, (Şubat 2017).

98 İ. İzzet, “Azerbaycan’da, Kafkas Albaniyasında Hristiyanlığın Resmî Devlet Dini Gibi Kabul Edilmesinin 1700 İlliyi Geyd Olunur”, 11.01.2017, <http://web.archive.org/web/20150323001805/http://az.trend.az/azerbaijan/society/2176645.html>

99 Robert Mobili, Bakü kişisel görüşme, (Şubat 2017).

şekilde sahip oldukları diyo-fizit öğretisini devam ettirmişlerdir. Albanya devleti sonrasında bölgede kurulan birçok Türk devletin bünyesinde inançlarını sürdüren Udiler, Çarlık dönemi 1836 senesinde Çar Nikolay'ın, "Polojenie" isimli kararıyla bağlı oldukları dinî öğretiden men edilmiş, Ermeni Gregoryen Kilisesi'ne bağlanmışlardır. Bunun akabinde Ermeniler, Alban Udi Kiliselerini tahrif ettikleri gibi yazılı tüm dinî ve gayr-i dinî kitap ve metinleri yok etmişlerdir. 180 yıldan fazla bir süredir kiliselerinden uzak kalan Udiler, inanç ve ibadetlerini bireysel olarak yapmak zorunda kalmışlardır. Azerbaycan'ın bağımsızlığı sonrası birçok ilerleme katedilmiş, bu bağlamda yeniden oluşum süreci başlatılmıştır. Hâlihazırda Alban Udi Kilisesi Azerbaycan devlet kaydına alınmış, Kabele İli Nic kasabesindeki Aziz Yeliseus adına inşa edilen Çotari Alban Udi Kilisesi restore edilerek Udi halkının hizmetine sunulmuştur. Hâlihazırda Ukrayna'da Hristiyan din eğitimi alan kişilerin icazetleri sonrasında Alban Udi Kilisesi'nin, Süryani Ortodoks Kilisesi'nin kutsaması ile aktif olarak faaliyete geçmesi planlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aliyev, İkrar. *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Devirlerden XX. Asrın Evvelerine Kadar*. Bakü: Elm Yayınları, 1993.
- Aliyev, K. G. *Kavkazskaya Albaniya: MÖ. I- MS. I yy.*. Bakü: 1979.
- Arik, Durmuş. *Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı ve Halk İnanışları*. Ankara: Öztepe Matbaacılık, 2005.
- Arutinov, A. A. *Udini: Materiali Dlya Antropologii Kavkaza*. Moskva: 1905.
- Attar, Aygün. "Ermeni Kimliğinin Anatomisi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 2/1 (2007): 291-308.
- Azerbaycan Merkezi Devlet Tarih Arşivi (MDTA). Font 821, Liste 139/173, (1917).
- Balayev, Aydın. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: 1993.
- Berdenişvili Niloloz – Canaşa Simon. *Gürcistan Tarihi*. İstanbul: Sorun Yayınevi, 2000.
- Butler, Rev. Alban, "The Lives of the Saints, St. Bartholomew, Apostle". Erişim 22 Şubat 2019. <https://www.bartleby.com/210/8/241.html>
- Bünyadov, Ziya – Yusifov, Y. B. *Azerbaycan Tarihi: En Kadim Zamanlardan XX Asraderk* (2). Bakü: Çırag Neşriyyatı, 2005.
- Cavadov, Gamerşah. *Azerbaycan'ın Azsaylı Halkları ve Milli Azınlıkları*. Bakü: Elm Neşriyyatı, 2000.
- Cavadov, Gamerşah – Hüseyinov Rauf. *Udiler: Tarihi Etnografik Tedqiqat*. Bakü: Azerbaycan Neşriyyatı, 1996.
- Celalyan, Y. H. *Alban Ülkesinin Kısa Tarihi*. Bakü: 1992.
- Cowe, Peter S. "Church And Diaspora: The Case of the Armenians". *History of Christianity*. 5: 430-456. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Cowe, Peter S. "The Armenians in the Era of the Crusades 1050-1350". *History of Christianity*. 5: 404-429. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Eremyan, S. T. *İdeologiya i Kultura Albanii III-VII vv, Oçerki İstorii SSSR III-IX vv*. Moskva: 1958.
- Esedov, Vakıf. "Kafkas Albaniyasının Mabetleri". *Halk Gazetesi*. 25 Temmuz 2009.

- Ezov, G. A. *Naçalo Smoçeniy Eçmiadzinskogo Patriarşago Prestola s Russkim pravitelstvom*. Tiflis: 1990.
- Gandzaketsi. *İstoriya Armenii*. Trc. L. A. Hanlaryan. Moskova: 1976.
- Gazanferoğlu, Fazil. *Azerbaycan Türklerinin İman Davası*. Ankara, ts.
- Geybullayev, Giyaseddin. *K Etnogenezu Azerbaydjanssev*. Bakü: Elm Yayınları, 1991.
- Goş, Mihitar. *Alban Salnamesi*. Bakü: Avrasya Press Yayınları, 2006.
- Goş, Mihitar. *Sudebnik*. Trc. B. M Arutyunyan. Yerevan: 1954.
- Göyüşov, Reşit. *Xristianstvo v Kavkazskoy Albanii*. Bakü: Elm Yayınları, 1984.
- Gukasyan, V. L. *Udinsko Azerbaydjanskiy Ruskiy Slovar*. Bakü: 1974.
- Haceli, Şirinbey. *Şimal Gerbi Azerbaycn: İngiloylar*. Bakü: Tehsil Yayınları, 2007.
- Halilov, H. D. *Garabağın Elat Dünyası*. Bakü: 1992.
- Heredot. *Heredot Tarihi*. 3. cilt. Trc. Müntekim Ökmen. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları. 1973.
- Heyet. *Azerbaycan Tarihi: III.-XIII. Asırlar I. Rüb, VII. (2)*. Bakü: Elm Yayınları, 2007.
- Heyet. *Bir Halçanın Renkleriyyik: Azerbaycanda Yaşayan Halkların Edebiyat Ontologiyası*. Bakü: Avrupa Yayınları, 2007.
- Heyet. "Hristiyanlık". *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*. 10. cilt. Bakü: Azerbaycan SSR Nazırlar Sovyetinin Devlet Yayınları, 1987.
- Heyet. *Karabağ Soruları ve Gerçekler*. Bakü: GYF, 2005.
- Heyet. *Bir Halçanın İlmeleri*. Bakü: MBM Neşriyatı, 2008.
- İsmayılov, Faik – Ağayev Alibaba. *Alban Medeniyetine Ermeni Tecavüzü*. Bakü: MSV Neşriyatı, 2007.
- İzzet, İ. "Azerbaycanda, Alban Apostol Avtokefal Kilisesinin Berpası İstikametinde İşler Görülür". Erişim 10 Nisan 2019. <http://az.trend.az/azerbaijan/politics/2177294.html>
- İzzet, İ. "Azerbaycanda, Kafkas Albaniyasında Hristiyan lığın Resmi Devlet Dini Gibi Kabul Edilmesinin 1700 İlliyi Geyd Olunur". Erişim 11 Ocak 2017. <http://web.archive.org/web/20150323001805/http://az.trend.az/azerbaijan/society/2176645.html>
- Kalafat, Yaşar. *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları, 2012.
- Kalankaturklı, Moisey. *Albaniya Tarihi*. Trc. Ziya Bünyadov. Bakü: Avrasya Press, 2006.
- Lalayan, A. "O Reznie v 1918-1920-x Godov". *Jurnal Vostok* 2/3 (1936).
- Mahmudov, Ceyhun. "Karabağın Etnik Yapısının Oluşumuna Tarihsel ve Demografik Bakış". *Karabağ Bildiklerimiz ve Bilmediklerimiz*. Bakü: Kafkaz Üniversitesi Uluslararası Tartışmalar ve Araştılamalar Merkezi, Şerg Gerb Yayınları, 2010.
- Memmedli, Akif. *Eski ve Çağdaş Tarihimize Dair*. Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2004.
- Memmedova, Feride. *Azerbaycanın Siyasi Tarihi ve Tarihi Coğrafyası*. Bakü: Devlet Neşriyatı, 1993.
- Memmedova, Feride. *Kafkas Albaniyasında Hristiyanlık*. Bakü: 2003.
- Memmedova, Feride. *Politiscikaya İstoriya i İstoriceskaya Geografiya Kavkazskoy Albanii: MÖ. III – MS. VIII*. Bakü: Elm Yayınları, 1986.
- Musayev, Elshan. *Azerbaycanında Hristiyanlık ve Çağdaş Hristiyan Akımları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Mustafa, Fazil. *Azerbaycanında Türk Kimliği ve Sahte Tarih Problemi*. Bakü: 2014.
- Nağıyev, H. – Verdiyev, H. *Azerbaycan Tarihi: M. Ö. IX – M. XII Asırlar, (2)*. Bakü: 2007.
- Ormaniyan, M. *Armiyanskaya Serkov, ee İstoriya, Uçenie Upravlenmie, Vnutrennie Stroy Literaturaya, ee Nastoyaşşee*. Moskova: 1913.
- Özdaşlı, Esme. "Alban Kültür Mirası Üzerine İnşa Edilmiş Tarih: Ermenilerin Hristiyanlığı"

- Kabul Etmiş İlk Devlet Oldukları Miti Üzerine Bir Araştırma”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/2 (2016).
- Paşazade, Allahşükür. *Kafkasda İslam: Tarih ve Müasirlik*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1991.
- Raffi (Agop Melik Agopyan), Samvel. *İzdatelstvo Ayastan*. Erevan: 1971.
- Recebli, Gazenfer. *Azerbeycan Tarihi Oçerkler*. Bakü: Elm ve Tehsil, 2013.
- Süleymanova, Sedaget. “Kurban Kesen Azerbaycan Hristiyan ları-Udiler”. Erişim 10 Nisan 2019. <http://modern.az/az/news/9243/#gsc.tab=0>
- Şanidze, A. *Hovootkırtınuh Alfavit Kavkazıskih Albansev i ego znaçenie dlya Nauki*, (4). Gür-cistan SSSR: İyaimk, 1938.
- Vartapetov, A. S. *Hristianskiy Pamyatiki Karabaha, Arkhiv İnistuta İstorii*. AH Azerb SSR, N. 152: 8.
- Volkova, N. G. *Udim Narodı Rossii, Bolşaya Rassiskaya Ensiklopediya*. Moskova: 1994.
- Zavaryan, S. *Ekonomiçeskie Usloviya Karabaha i Golod 1905-1907*. Sankt-Petersburg: 1907.



Âlem Ezelî Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme
Is the World Eternal? Duns Scotus on the Eternity of the World

Özcan Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.
Assistant Professor Dr., Erciyes University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religion.
Kayseri, Turkey

ozcanakdag@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7156-401X>.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 217-231

Atıf / Cite as: Akdağ, Özcan. "Âlem Ezelî Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme [Is the World Eternal? Duns Scotus on the Eternity of the World]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* – *Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 217-231.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.553394>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Âlem kadim midir yoksa hâdis midir? Âlemin ezeli olduğuna ya da sonradan var edildiğine dair rasyonel kanıtlar sunulabilir mi? Sunulan bu kanıtlar “Âlem ezeldir.” ya da “Âlem hâdistir.” önermesini kesin bir şekilde kanıtlayabilir mi? Kant'ın aklın antinomileri içerisinde saydığı bu mesele Tanrı'ya inanan pek çok düşünürü meşgul etmiştir. Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin önde gelen simalarından olan Duns Scotus da bu meseleye kayıtsız kalmamıştır. Fakat Scotus'un meseleye ilişkin pozisyonu konusunda birbirine aykırı iki iddia söz konusudur. Birinci iddiaya göre Scotus âlemin ezeliği konusunda Thomas Aquinas'la aynı görüşü benimsemektedir. Diğer bir iddia ise Scotus'un âlemin hudusuna dair rasyonel argümanlar sunduğu yönündedir. Scotus'un konuya yaklaşımına dair her iki iddianın da doğruluk payı söz konusudur. Çünkü Scotus, ilk dönem eserlerinde âlemin ezeliğine ilişkin burhanî bir argüman sunulamayacağını iddia eden Aquinasçı bir çizgide yer alırken, son dönemde yazmış olduğu eserlerde âlemin hudusunun akli argümanlarla kanıtlanabileceğini düşünmektedir. Bundan dolayı Scotus'un eserlerine ilişkin kronolojik bir okuma yöntemi, onun bu konuda nerede durduğunu tespit etmemize olanak sağlayacaktır. Böyle bir yöntemi temele alan bu çalışma, Mahir Araştırmacı (Subtle Doctor) lakaplı Scotus'un konuya yaklaşımını ve onun görüşlerinin zaman içerisindeki değişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Orta Çağ Felsefesi, Yaratma, Tanrı'nın İradesi, Âlemin Ezeliği, Thomas Aquinas, Duns Scotus

Abstract

Is the world eternal or created in time? Can the rational arguments be presented that the world is eternal or that it is created? Can the provided arguments definitively prove that the proposition “The world is eternal” or “The world was created in time?” The issue which modern thinker Kant considered within the antinomies of the reason occupied many thinkers. As a theist thinker Duns Scotus dealt with the eternity of the world as well. However, there are two claims for Scotus position on the eternity-creation of the world. According to first claim, Scotus shares the same idea with Aquinas. The other claim is that Scotus put forwards some rational arguments for the creation of the world. In my opinion, both claims regarding Scotus's approach to the issue are also true. In his early works Scotus was in an Aquinasian line which argues that we cannot prove the eternity of the world by demonstration. But in his recent works he argues that the creation of the world can be proved by some rational arguments. Therefore, a chronological reading of Scotus's works will allow us to determine where he stands on this subject. The aim of this study is to reveal the approach of Scotus, who is called Subtle Doctor, and the change of his views over time.

Keywords: Philosophy of Religion, Medieval Philosophy, Creation, God's Will, The Eternity of the World, Thomas Aquinas, Duns Scotus

GİRİŞ

Âlem kadîm/ezeli midir yoksa hâdis midir? Âlemin ezeli olduğuna ya da sonradan var edildiğine dair rasyonel kanıtlar sunulabilir mi? Sunulan bu kanıtlar “Âlem ezelidir.” ya da “Âlem hâdistir.” önermesini kesin bir şekilde kanıtlayabilir mi? Modern düşünür Kant’ın aklın antinomileri içerisinde saydığı bu mesele bir dine mesnup olan ya da olmayan pek çok düşünürü meşgul etmiştir. Bu bağlamda pek çok mütekellim/teolog âlemin hâdis olduğuna dair kanıtlar inşa etmek için çaba gösterirken, bazı düşünürler ise Aristo’yu takip ederek âlemin kıdemi lehinde kanıtlar ortaya koymuştur. İbn Meymûn¹ ve Aquinas² gibi bazı düşünürler ise âlemin ezeli ya da hâdis olmasına ilişkin sunulan kanıtların, iddiasını kesin bir şekilde kanıtlayacak düzeyde olmadığını ve bu konuda burhanî bir argüman ortaya konulamayacağını; dolayısıyla vahye müracaat edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.

Bu çalışmanın ana temasını teşkil eden ve Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin önemli simalarından birisi olan Duns Scotus’un (ö. 1308) meseleye yaklaşımı hususunda ise iki iddia söz konusudur: Bazı yazarlar Duns Scotus’un selefi Aquinas ile aynı düşüncede olduğunu ve âlemin kıdemi-hudusu konusunda burhanî bir argüman ortaya konulamayacağı görüşünde olduğunu iddia etmektedir.³ Bazıları ise Scotus’un, âlemin ezeli olmadığına dair rasyonel argümanlar inşa etme çabasında olduğu görüşündedir.⁴ Kanaatimizce iki görüş de doğrudur. Çünkü Scotus

1 İbn Meymûn, *Delâletu’l-hâirîn*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİFY, 1974), II/17 ve 22. Fasil.

2 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trc. James F. Anderson (Notre Dame: Notre Dame University, 2012), II: 37/7.

3 György Gereby, “Eternal Allegiances: Duns Scotus Place in the Debate About the Possibility of an Eternally Created World”, *The Man of Many Devices, Who Wandered Full MANY Ways*, ed. Balazs Nagy-Marcell Sebok (Budapest: Ceu Press, 1999), 379; James F. Ross-Tod Bates, “Duns Scotus on Natural Theology”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University, 2002), 218-219.

4 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus* (Leiden: Brill, 2018), 163. Scotus’un yaşadığı dönem, İslam dünyasından yapılan çevirilerin etkisiyle bilimsel ve felsefi çalışmaların ivme kazandığı bir dönemdir. Bu bağlamda XIII. yüzyılın başlarında Oxford, Cambridge ve Paris gibi üniversiteler kurulmuş ve buralarda felsefe,

ilk dönem eserlerinde âlemin kıdemi-hudusu konusunda burhanî bir argüman sunulamayacağı görüşünü savunarak Aquinasçı bir çizgide yer alırken, son dönemlerde yazmış olduğu eserde bu görüşü terk ederek, âlemin hudusuna dair rasyonel argümanlar ortaya konulabileceğini düşünmektedir. Nitekim 1298'lerde Oxford'ta verdiği konferanslardan müteşekkil olan *Lectura* adlı eserde Aquinasçı bir çizgiyi takip eden Scotus, 1302-1307 yılları arasında verdiği konferansların gözden geçirilmiş hali olan *Reportatio Parisiensis* (*Paris Lectures*) adlı son dönem eserinde⁵ ise âlemin ezeli olmadığı düşüncesinin rasyonel argümanlarla kanıtlanabileceği kanaatindedir. Ona göre Tanrı'nın yaratılmamış, ezeli ve zorunlu bir varlık olduğu düşüncesi rasyonel bir şekilde kanıtlanırsa, yaratılmış olan bir şeyin diğer bir ifadeyle âlemin ezeli olmasının mümkün olmadığı kanıtlanmış olacaktır. Bu bağlamda Scotus'un konuya ilişkin değerlendirmelerine geçmeden önce kısaca onun Tanrı anlayışına yer vermemiz uygun olacaktır.

1. TANRI ANLAYIŞI

Pek çok teist düşünür gibi Scotus da zatî nitelikere sahip bir Tanrı anlayışını benimsemektedir. Tanrı ezeldir ve O, ilim, irade ve kudret gibi birtakım zatî niteliklere sahiptir. Tanrı her şeyin var edicisi olan İlk İlke'dir. Scotus selefi olan Anselm ve Aquinas gibi düşünmekte, Tanrı'yı idrak etme konusunda aklımızın sınırlı ve yetersiz olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda o, hayatının son dönemlerinde yazdığı *A Treatise on God as First Principle* (*İlk İlke Olarak Tanrı'ya Dair Bir Dene-me*) adlı esere başlarken Tanrı'ya şu şekilde dua etmektedir:

Ey şeylerin İlk Nedeni! Benim inanmamı ve idrak etmemi sağla! Aklımızın senin yüceliğine uygun olan şeyi ifşa etmesini ve seni tefekkür etmek için yükselmesini sağla! Ey Tanrımız olan Rab! Hakiki öğretici Sensin! Senin sadık hizmetkarın Musa "İsrailoğullarına Sen'i hangi isimle ilan edeyim?" diye sorduğunda, ölümlülerin sahip olduğu aklın Sen'i ne kadar idrak edebileceğini bilerek kendi mübarek isminin üzerindeki perdeyi kaldırıp ona şöyle cevap verdin: 'Ben Varolanım.' Sen gerçekten bu ifadenin kastettiği şeysin ve *varlık* ifadesinin [referansta bulunduğu anlamın] tamamısın. Eğer mümkünse ben, bunu burhanî kanıtlarla ortaya koyarak bilmek istiyorum. Ey Tanrım, kendi zatına atfetmiş olduğun *varlık* kavramı ile başladığımda tabii aklımızın senin gibi hakiki bir varlık hakkında ne kadar bilgi elde edeceği konusundaki araştırmamda bana yardım et!⁶

sanat ve teolojiye dair eğitim verilmiştir. Münzevi bir hayat tarzını savunan ve Francis of Assisi tarafından 1210'larda İtalyada kurulan Fransisken tarikatı da, 1220'li yıllarda İngiltere'ye ulaşmış ve Oxford Üniversitesi'nde taraftar bulmaya başlamıştır. İngiltere sınırında İskoçya'nın güneyinde yer alan bir köyde dünyaya gelen Duns Scotus da 1280'lerde Fransisken akımının hakim olduğu Oxford Üniversitesinde teoloji eğitimi görmüş ve söz konusu tarikata üye olmuştur. Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 2-3.

5 Thomas Williams, "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/duns-scotus/>.

6 Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, trc. Allan B. Wolter (Chicago: Franciscan Herald Press,

Görüldüğü gibi Scotus, giriştiği incelemede Tanrı'nın yardımını talep etmekte ve tabii aklın O'na dair bilgi elde etme konusunda yetersiz olduğunu ve ilahî inayetin yardımına ihtiyaç duyduğunu peşinen kabul etmektedir. Buna rağmen o bu hususta burhanî argümanlar ortaya koymak istediğini de açıkça ifade etmektedir. Çünkü imanî ilkelere ilişkin argüman getirmek, bu ilkelere zarar vermez aksine onlara karşı yöneltilebilecek itirazları bertaraf etmemize olanak sağlar.⁷ Ona göre Tanrı'ya dair bilgimiz, Anselm'in iddia ettiği gibi kavramlarla başlamaz. Bu anlamda Scotus Anselm tarafından savunulan ontolojik delilin bu versiyonuna karşı çıkar. Tanrı hakkındaki tüm kavramlarımız, kendimizde mündemiç kavramlar olmayıp tarafımızca inşa edilmiş kavramlardır.⁸ Dolayısıyla Tanrı'ya dair bilgimiz, O'nun fiillerini tecrübe etmeye dayanır. Ancak bu tecrübe O'nun hakkında kesin ve eksiksiz bilgi veremez. Nasıl ki prizmadan yansıyan ışık farklı renklerde kendisini gösteriyorsa, Tanrı'nın hâzır oluşu da yaratılmış şeylerde kendisini farklı tarzda ifşa eder. Bundan dolayı O'na dair elde edilen tecrübe farklılık arz eder. İşte bu noktada tabiat üstü bir kaynak olan vahiy devreye girer.⁹

Yine de Scotus'a göre biz Tanrı'nın varlığını ve O'nun mutlak kudret ve ilim sahibi oluşunu, her ne kadar tam ve eksiksiz olmasa da, tabiat üstü bir gücün yardımı olmaksızın bilebiliriz. Ancak teslise dayalı bir Tanrı fikrini tabii akıl yoluyla elde edemeyiz. Hristiyan akidesinin temel unsurlarından birisi olan teslise dayalı Tanrı fikri, ancak ve ancak vahiy yoluyla elde edilebilir.¹⁰ Akıl yetimiz Tanrı hakkında tam ve eksiksiz şekilde bilgi elde etme konusunda sınırlı olsa da O'nun basit bir varlık olduğu ve birtakım sıfatlara sahip olduğu düşüncesi akıl yürütme yoluyla ortaya konulabilir. Bu noktada Scotus, Tanrı'ya inancın aklî değil imanî bir şey olduğunu iddia eden Tertullian ve Augustine gibi Hristiyan düşünürlerden ayrılmaktadır.¹¹

Bu bağlamda Scotus Tanrı'nın bahsi geçen nitelikleri konusunda şüphe duymadığını ifade etmesine rağmen buna dair aklî argümanlar ortaya koymak için uğraş vermekte ve bunun için Tanrı'nın yardımını talep etmektedir. Bu meyanda o iddiasını içeren önermeyi vermekte ve sonrasında ise söz konusu önermeyi rasyonel bir şekilde kanıtlamaya girişmektedir. Mesela "İlk mahiyet kendi zatında basit-

1966), 1.1-2; Fatih Topaloğlu, "Modern Düşünceyi John Duns Scotus mu Başlattı? -Scotus'un Tanrı Anlayışı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Bilimname : Düşünce Platformu*, 31 (2016): 215. Bu bağlamda Scotus Tanrı'nın metafiziğin konusu olup olmadığı tartışmasına dahil olur. Bu konuda Scotus, Tanrı'nın metafiziğin konusu olmadığı şeklinde İbn Sinâ tarafından savunulan görüşü kabul eder. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 10. Engin Erdem, "13. Yüzyılda İbn Sinâ'nın Hristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğin Konusu Değildir?)" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 521-534.

7 Duns Scotus, *The Ordinatio*, t.y., II.d.1.q.3 n.138-139.

8 Allen B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Cornell University Press, 1990), 256.

9 Alexander W. Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages* (Continuum, 207M.S.), 111.

10 James F. Ross-Tod Bates, "Duns Scotus on Natural Theology", 258.

11 Allen B. Wolter, "The Theologism of Duns Scotus (Part-II)", *Franciscan Studies* 7 (1947): 369.

tir.” önermesi bunlardan birisidir. Evvel olan varlık hiç bir şekilde nedeni olmayan varlıktır ve bu varlığın ne sureti ne de maddesi vardır. Onun bir türü olmadığı gibi ayrımı da söz konusu değildir.¹² Scotus Tanrı’yi *Evvel* olarak tanımlamakta ve O’nun bir nedeninin olmasının mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Bu noktada Scotus’un İbn Sînâ ile benzerlik arz ettiği ortadadır. Scotus İbn Sînâ’nın Latinceye çevrilen *eş-Şifâ* adlı eserine aşınadır. Bu sebeple o, İbn Sînâ’nın kavramlarını alarak bunları kendi teolojik anlayışını ortaya koymak için kullanmıştır. Çünkü İbn Sînâ Tanrı’nın varlığını kanıtlarken, kendi metafizik sistemi içerisinde nedenselliğe dayanan bir argüman inşa etmiştir. İşte Scotus’un zihni arka planında mevcut olan düşünce budur.¹³ Nitekim Scotus’un yazmış olduğu esere *A Treatise on God as First Principle (İlk İlke Olarak Tanrı’ya Dair Bir Deneme)* ismini vermesi bu durumu açıkça göstermektedir. Ancak o, Tanrı’nın varlığına dair sağlam kanıtlar bulma çabasında olsa da böyle bir kanıtın salt akıl yoluyla elde edilemeyeceğinin farkındadır. Bu bağlamda Scotus “Ey Rabbim! Sen kendini *Evvel* ve *Ahir* olarak niteledin. Senin en yüce hem *Evvel* hem de *Ahir* olduğunu *akıl yoluyla* göstermeyi kesin bir şekilde sana iman eden hizmetkârına öğret!” şeklinde Tanrı’ya yakarıшта bulunmaktadır.¹⁴

Tanrı her şeyin İlk Neden’i olmakla beraber ilim, kudret ve irade gibi niteliklere de sahiptir. Her tabii fail zorunlulukla hareket eder. Tabii failerin bir gayesi vardır ve buna göre fiilde bulunurlar. Bunları söz konusu gayeye yönlendiren bir fail vardır ve bu fail ilim ve irade sahibi olan bir varlıktır. İlmi ve iradesi ile bu fail, tabii faileri sahip oldukları gayeye yönlendirir. Dolayısıyla İlk Fail’in fiili zorunluluk neticesinde değil, mümkün şekilde gerçekleşmektedir. Çünkü mümkün olan fiillerin hepsi ya iradeden kaynaklanır ya da iradeye eşlik eden başka bir şeyden dolayı gerçekleşir.¹⁵ Bu noktada Scotus’un görüşleri ile Aquinas’ın görüşleri arasında paralellik olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Aquinas’a göre akıl sahibi olmayan varlıkların bir gayeye matuf olarak fiilde bulunması, bir okçunun hedefi vurmak için atmış olduğu ok gibi, ancak ilim ve akıl sahibi bir varlığın yönlendirmesi ile mümkündür. Dolayısıyla akıl sahibi olmayan bu şeyleri sahip oldukları gayeye yönlendiren bir varlık vardır ki o da ilim ve irade sahibi Tanrı’dır.¹⁶

Scotus’a göre eğer âlem zorunlu olsaydı ya da bir zorunluluk neticesinde meydana gelmiş olsaydı, Tanrı’nın yaratıcı fiili için bir imkân kalmazdı. Şayet kâmil neden, âlemin varlığına neden olmuşsa, bu durumda âlem mümkün âlemlerin

12 Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, 74.

13 Allen B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, 3.

14 Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, 42.

15 Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, 82 ve 90; Thomas Aquinas, *The Power of God*, trc. Richard Regan (New York: Oxford University, 2012), Q.3 A.15.

16 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trc. Fathers of the English Dominican Province (London: Encyclopedia Britannica, 1952), Q.2 A.3.

en iyisi olmalıdır. Kâmil nedenin sadece bir tane kâmil aktivitesi olursa, bu âlem mümkün âlemlerin en iyisi olan tek âlem olacaktır. Böyle bir düşünce ise Tanrı'nın kudretini ve iradesini sınırlandıracaktır. Bundan dolayı Scotus Tanrı'nın zatî bir zorunlukla değil, iradesi ile fiilde bulunmasının zorunlu bir hakikat olduğu sonucuna ulaşır.¹⁷ Çünkü özgür fail (*free agent*) ile tabîi fail (*natural agent*) tarafından meydana getirilen fiiller aynı kategoride değerlendirilemez.¹⁸ Tabîi şekilde neden olan bir şeyin sebep olduğu sonucu meydana getirmesi zorunludur. Ancak bu durum özgür şekilde fiilde bulunan varlık için söz konusu değildir.¹⁹ Bundan dolayı "Tanrı hem tabîi hem de zorunlu şekilde neden olursa, sonuç nedenle birlikte ezeli olacaktır. Eğer Tanrı iradî şekilde neden olursa -ki Tanrı zorunlu şekilde neden olmaz- yine de O kendisi ile birlikte ezeli bir şeyin varlığına neden olabilir."²⁰ Bu bağlamda Scotus her ne kadar Tanrı'nın faaliyetinin mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışsa da Oğul'un ve Kutsal Ruh'un meydana gelişini hem iradî hem de zorunlu bir oluş olarak görmektedir.²¹

Buna rağmen yaratma denilen faaliyet zorunlu değil, mümkün bir faaliyettir. *Lectura*'da²² bu meseleye eğilen Scotus'a göre Tanrı'nın yaratması ezeli bir şeyden değil, yoklukta'dır. Nitekim Kutsal Kitap'ta "Başlangıçta Tanrı sema ve arzı yarattı." (Yaratılış 1:1) denilmiştir.²³ Bununla birlikte zorunlu bir âlem tasavvuru, âlemden mevcut olan inayeti ortadan kaldıracaktır. Eğer âlemdeki her şey zorunlu ise Tanrı'nın, tikellere ilişkin bir inayeti söz konusu olmayacaktır.²⁴ Dolayısıyla felâsîfenin savunduğu zorunlu âlem tasavvuru, Tanrı'nın yaratmasına ve müdahalesine aykırı olduğu için kabul edilemez.²⁵ Görüldüğü gibi Scotus Tanrı'nın faaliyetini iradî bir faaliyet olarak açıklamaya çalışsa da Kutsal Ruh ve Oğul'un meydana gelişinde Tanrı'nın faaliyetini zorunlu bir fiil olarak değerlendirmektedir. Bu noktada Scotus'un kendi sistemi ile çeliştiği söylenebilir. Tanrı'nın faaliyeti konusunda iradeci (*voluntarist*) bir yaklaşımı savunurken, Hristiyanlık dininin temel dogması olan teslis akidesini açıklama noktasında o, kendi sistemi ile çelişen bir görüşü benimsemektedir.²⁶

17 Fatih Özkan, *Duns Scotus'da İradecilik* (Ankara Üniversitesi, 2008), 76.

18 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.104-105.

19 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.144.

20 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.107.

21 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 160-161.

22 Duns Scotus, *Lectura*, II. 1.59

23 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 150.

24 Gordon A. Wilson, "Good Fortune and the Eternity of the World: Henry of Ghent and John Duns Scotus", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65 (1998): 40-41.

25 Nejdîet Durak-Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd ve Duns Scotus'da Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu", 2014, 485-506.

26 Benzer bir tutum Aquinas tarafından da sergilenmektedir. Her ne kadar Aquinas Tanrı'nın iradesine vurgu yapsa da Kutsal Ruh ve Oğul'un varlığı konusunda Tanrı'ya zorunlu bir faaliyet atfetmektedir Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions* (PhD Thesis, Harvard University, 2002), 204.

2. ÂLEMİN KIDEMİ ÜZERİNE

Orta Çağ'da Kindî (ö. 873), Farâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî (ö. 1111), İbn Cebîrol (ö. 1070), İbn Tufeyl (1185), İbn Rüşd (ö. 1198), İbn Meymûn (ö. 1204) gibi düşünürlerin çalışmaları Arapçadan Latinceye çevrilmiş ve Batı'nın felsefi uyanışına büyük ölçüde katkı sağlamıştır.²⁷ Latin Batı dünyası XIII. yüzyıla kadar sadece Boethius (ö. 524) tarafından yapılan *Organon*'un yirmi beş sayfalık çevirisi üzerinden Aristo'yu tanıyordu. XIII. yüzyıldaki çeviri hareketleriyle Aristo'nun eserleri ve bunlara dair yazılmış olan İbn Rüşd'ün şerhlerinin pek çoğu Arapçadan Latinceye aktarılmıştır. Bundan sonra Avrupa'nın düşünce dünyası hızlı bir şekilde değişmiştir.²⁸ Söz konusu çeviriler vasıtasıyla Aristo'nun görüşleri ve İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler ile Müslüman bir entelektüel iklimde yetişen Yahudi düşünür Musa b. Meymûn'un Aristo'yu okuma biçimleri Latin Batı dünyası düşünürlerinin istifadesine sunulmuştur. Bu bağlamda akılların birliği, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği, Tanrı'nın iradî şekilde yaratıp yaratmadığı, Tanrı'nın mevcudata ilişkin bir inayetinin olup olmadığı ve âlemin ezeli olup olmadığı gibi hususlar Latin entelektüeller arasında tartışılmaya başlanmıştır. Scotus da bu tartışmalara dahil olmuş ve kendi akidesi çerçevesinde âlemin ezeli olup olmadığı meselesine çözüm üretmeye çalışmıştır.

Nitekim âlemin ezeli olduğuna dair Aristo tarafından ileri sürülen iddia yoktan yaratma anlayışını kabul eden kilisenin temel akidesine aykırıydı. Eğer âlemin başlangıcı yoksa onun bir sonu olmayacak ve bu durumda hesap günü de olmayacaktı. Scotus'un çağdaşı Raymund Lull (ö. 1316) ezeli âlem tasavvurunu savunanları, dirilişi ve hesap gününü inkâr eden ve günahattan korkmayan kimseler olarak nitelmiştir.²⁹ Ayrıca Paris Başpsikopousu Etienne Tempier tarafından yayımlanan 1270 ve 1277 *Paris Kınamaları*'nda âlemin kıdemine inananlar aforoz edilmiştir.³⁰ İşte böyle bir ortamda yetişen Scotus'un irade ve mutlak kudret temelli bir teoloji inşa etmeye çalışması oldukça normaldi. Zira kilisenin otoritesine karşı gelmek, aforoz edilmek demektir. Bundan dolayı söz konusu kınamalardan sonra ilahî kudret ve irade konusundaki tartışmaların seyri değişmiş ve mutlak irade ve kudrete vurgu yapan görüşler daha da ön plan çıkmıştır.³¹

Scotus ise ilk dönem eserlerinden birisi olan *Lectura*'da (II, 1.96-97) âlemin

27 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. Halil Vehbi Eralp (Ankara: Sosyal, 2008), 145-147.

28 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 164-165.

29 Ann Giletti, "Aristotle in Medieval Spain: Writers of the Christian Kingdoms Confronting the Eternity of the World", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 67 (2004): 26-27.

30 Romalı Giles, *Filozofların Yanılgıları: İslam Düşüncesinin Latin Batı Dünyasındaki Etkileri*, trc. Özcan Akdağ (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 30 ve 74-75.

31 Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 28; Alexander S. Jensen, "The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question", *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review* 41 (2009): 66.

ezeli olup olmadığı meselesini ele almakta ve âlemin ezeli olup olmadığı düşüncesinin burhanî şekilde kanıtlanamayacağını belirtmektedir. Âlemin ezeli olmadığı düşüncesi imanî bir ilkedir ve imanî bir ilke aklî argümanlarla kanıtlanamaz.³² Daha sonra yazmış olduğu *The Ordinatio* adlı eserde meseleye eğilen Scotus konuyu oldukça detaylı bir şekilde incelemektedir. “Tanrı’nın kendisinden başka başlangıcı olmayan bir varlık yaratıp yaratmadığına dair” adlı kısımda o, Tanrı dışında ezeli varlıklar olduğuna dair iddiaları ve buna karşı olan iddiaları ele alır. Buna göre birinci görüş, Tanrı dışında ezeli olan birtakım varlıklar olduğunu ve âlemin ezeli olduğunu iddia ederken³³ ikinci görüş ise Tanrı dışında ezeli varlıklar olmadığını, âlemin yoktan yaratıldığını iddia etmektedir.³⁴

Bu bağlamda âlemin ezeli olduğuna dair argümanlardan birincisi maddenin ezeliğini temele almaktadır.³⁵ Scotus’a göre ilk meydana gelen şeyin öncesinde yokluğun olması mümkündür ve yokluk başka bir şeyden meydana getirilmiş değildir.³⁶ Çünkü gaip olan failin fiilde bulunması için ezeli bir maddenin varlığı zorunlu değildir.³⁷

İkinci argüman ise hareketin lazımlı arazı olan zamanın ezeli olduğunu iddia etmektedir.³⁸ Bu konuda Aquinas’ın³⁹ takip eden Scotus “zamanın öncesinde” dediğimizde burada hakiki bir öncelikten değil, hayalî bir öncelikten bahsettiğimiz kanaatindedir. Aynı şekilde “Âlemin dışında bir şey yoktur.” dediğimizde de buradaki *dışında* ifadesi ile sadece hayalî bir şeyi kastederiz.⁴⁰

Üçüncü delil oluş-bozuluşun sürekliliğine dayanmaktadır.⁴¹ Scotus bu delile cevap verirken ilk oluşun öncesinde başka bir şeyin var olmasının zorunlu olmadığını temele alır. Çünkü oluşun öncesinde yokluğun olması mümkündür ve yokluk başka bir şeyden meydana getirilmiş değildir.⁴²

Dördüncü delil ise hareket yoluyla fiilde bulunmayan ve fiilde bulunmaktan kendisini alıkoyamayan bir nedenin, neden olduğu şeyle aynı anda var olması ge-

32 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 175.

33 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.96.

34 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.100.

35 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.96; Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi, 2012), 1/9; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University, 1987), 13.

36 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.175.

37 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, trc. Richard J. Blackwell (<https://dhsppriory.org/thomas/english/Physics.htm>, t.y.), 8/Lecture 2.

38 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.97; Aristoteles, *Fizik*, 8/1; Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal, 2010), 12/6.

39 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II: 36/7.

40 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.174.

41 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.98; Aristoteles, *On Generation and Corruption*, trc. David Ross (London: Britannica, 1952), 1/3.

42 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.175.

rektiği düşüncesini temele almaktadır.⁴³ Bu delile cevabında Scotus tabî ve iradî fiil arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Zira Tanrı'nın fiili, tabîi şekilde değil, iradî şekilde gerçekleşen bir fiildir. Tabîi şekilde neden olan bir şeyin sonucunu meydana getirmesi zorunludur. Fakat bu durum özgür şekilde fiilde bulunan varlık için doğru değildir.⁴⁴

Tanrı'nın kendisi dışında ezeli varlıklar yaratabileceğine dair beşinci delil ise Tanrı'nın ezeli bir varlık yarattığını ve çokluğun ondan sadır olduğunu iddia etmektedir. Tanrı, başlangıcı olmayan bir şey yaratmıştır ve âlemdeki çokluk bu şekilde meydana gelmiştir. Scotus'a göre bu görüş kabul edilemez. Çünkü hem sayısal hem de kütesel sonsuzluk mümkün değildir.⁴⁵ Eğer âlem ezeli olsaydı öldükten sonra bakî kalan aklî nefslerin sonsuz sayıda olması gerekirdi.⁴⁶ Bilfiil sonsuzluk anlayışı Tanrı'nın fiilde bulunmasına imkân tanımayacaktır. Tanrı bir zaman diliminde fiilde bulunmak isterse, o anda fiilde bulunamayacaktır; çünkü sonsuz anlardan oluşan sonsuz zaman dilimi aşlamayacağı için Tanrı'nın fiilde bulunacağı bir anın gelmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı bir ruh dahi yaratamayacaktır.⁴⁷

Bilfiil sonsuzluğa karşı Scotus'un diğer bir itirazı ise sonlu olan büyüklükler için kullanılan ifadelerin, aynı şekilde sonsuz olan bir şey hakkında kullanılmamasının doğurduğu sakıncaları temele almaktadır. "Eşittir, eşit değildir", "büyüktür, büyük değildir", "daha büyüktür, daha küçüktür" gibi ifadelerin hepsi sonlu büyüklükler için kullanılan ifadelerdir. Bu ifadelerin sonsuz olan şeylere atfedilmesi doğru değildir. Çünkü sonsuz olanın bir sınırı olmadığı için, onun ölçülmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı sonsuz olan bir şeyin, sonsuz olan diğer bir şeyden daha büyük ya da daha küçük olduğu iddia edilemez.⁴⁸

43 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.99.

44 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.144.

45 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.101.

46 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.126.

47 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.168-169; György Gereby, "Eternal Allegiances: Duns Scotus Place in the Debate About the Possibility of an Eternally Created World", 376.

48 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.128; György Gereby, "Eternal Allegiances: Duns Scotus Place in the Debate About the Possibility of an Eternally Created World", 377. Sonlu olan kütesel şeylerin "büyük, daha büyük" gibi ifadelerle nitelenmesini temele alan Scotus'un delil ile Gazzâlî'nin *Tehâfütü't-tehâfütü'* de sunduğu ve İbn Rüşd tarafından *Tehâfütü't-tehâfütü'* de aktarılan delil ile benzerliği dikkat çekicidir. Bu bağlamda Scotus'un Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün söz konusu eserlerinden haberdar olduğu düşünülebilir. Ancak bu durum mümkün değildir. Zira o dönemlerde hem Gazzâlî'nin *Tehâfütü'* hem de İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'* Latinceye çevrilmemiştir. Ayrıca bu delil, İbn Rüşd'ün Aristo serhlerinde de açıkça ifade edilmemiştir. Bk. György Gereby, "Eternal Allegiances: Duns Scotus Place in the Debate About the Possibility of an Eternally Created World", 377. Kanaatimizce Scotus, Wolfson'un dikkat çektiği üzere bu delili 1220'lerde Latinceye çevrilen İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla elde etmiştir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 349. Ayrıca bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 1/74 Yedinci Argüman. Diğer pek çok Orta Çağ düşünürü gibi Scotus da bu esere aşinadır ve o eserlerinde *Rabbi Moyses* adıyla İbn Meymûn'a referansta bulunmaktadır. Bk. Jacob I. Dienstag, "Maimonides in English Christian Thought And Scholarship: An Alphabetical Survey", *Hebrew Studies* 26 (1985): 259-260.

Görüldüğü gibi Scotus âlemin ezeliğine ilişkin sunulan argümanların güçlüklerini ortaya koymakta ve bu argümanların iddiasını burhanî şekilde kanıtlayacak düzeyde olmadığını düşünmektedir. Nitekim *The Ordinatio*'daki şu ifadeleri, âlemin kıdemi ve hudusuna ilişkin argümanlar konusunda onun Aquinas'la⁴⁹ benzer fikirde olduğunu göstermektedir:

“İşte ‘Tanrı’nın, kendisi dışında başlangıcı olmayan bir şey yarattığı’ iddiası, zira onun bunu yapamaması (yani kendisi haricinde başlangıcı olmayan bir şey yaratması) ne zatî orta terimle ne de haricî olanla kanıtlanabilir. Haricî bir orta terimle kanıtlanamaz; çünkü bu terim Tanrı’nın iradesidir. Zira iradenin niçin o şeyi ezeli değil de bir başlangıç ile var ettiği bilinemez ve [bunu bilmek için de] bir neden yoktur. [Bu durum] ne de özsel orta terim ile diğer bir ifadeyle var edilen şeyin mahiyeti yoluyla kanıtlanabilir. Çünkü mahiyet burada ve şuanda soyutlanan şeydir.”⁵⁰

Her ne kadar Scotus meseleye girişte âlemin ezeliğine dair burhanî bir argüman ortaya konulamayacağını ifade etse de ileriki kısımlarda o âlemin zorunlu olmadığını ortaya konulması halinde, onun ezeli olmadığını kanıtlanabileceğini düşünmektedir. Bu meyanda Scotus tabii ve iradî fiil ayrımını temele almaktadır. Buna göre âlem mümkündür ve zorunlu değildir. Zorunlu olmayan bir şeyin ezeli olması düşünülemez.⁵¹ Tanrı zorunlu ve ezeli bir varlık olsa da iradesiyle mümkün şekilde fiilde bulunmaktadır. Mümkün şekilde fiilde bulunan bir failin fiili tabii şekilde fiilde bulunan failerin fiili gibi değildir. Tabii şekilde gerçekleşen fiiller zorunlu iken, iradî şekilde gerçekleşen fiiller zorunlu değildir. Bununla birlikte Tanrı’nın mümkün şekilde fiilde bulunamaması, O’nun yaratma fiilini de ortadan kaldıracaktır. Eğer Tanrı yaratma fiilini icra edemiyorsa, bu durumda O’nun, mümkün (*contingent*) şekilde fiilde bulunması söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla Scotus’a göre tıpkı Aquinas’ta olduğu gibi⁵² tabii fiil anlayışı temele alarak âlemin ezeli olduğu kanıtlanamaz. Çünkü Tanrı’nın fiili tabii değil, iradîdir.⁵³ Eğer zorunlu bir âlem tasavvuru kabul edilirse, özgür yaratma ve mucize gibi pek çok dinî ilke ortadan kalkacaktır.⁵⁴ Bundan dolayı zorunlu âlem tasavvuru çürütüldüğünde, âlemin ezeliğine ilişkin iddia da çürütülmüş olacaktır. Her ne kadar Aristo gibi filozoflar âlemin ezeliğine dair birçok argüman ileri sürmüş olsalar da buradan hareketle âlemin ezeli olduğu düşüncesi savunulamaz. Zira filozofların ileri sürdüğü pek çok iddia burhanî şekilde kanıtlanmış değildir.⁵⁵

49 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q.46 A.1.

50 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.102.

51 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.121; Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 176-177.

52 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II: 36/5.

53 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 151.

54 Duns Scotus, *The Ordinatio*, II.d.1.q.3 n.155-172.

55 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 180-181.

Scotus 1304 yılında yazdığı *Reportata Parisiensia*'da Tanrı'nın zaman bakımından başlangıcı olmayan bir şey yaratıp yaratmayacağı meselesine tekrar eğilir.⁵⁶ Ona göre bütün teologlar âlemin bir başlangıcı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Ancak onlar, bu durumun imanî bir ilke mi yoksa rasyonel argümanlarla kanıtlanabilen bir görüş mü olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Sözelimi Aquinas, bu durumun imanî bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini ve rasyonel şekilde kanıtlanamayacağını düşünmüştür. Scotus'a göre Aquinas tarafından savunulan⁵⁷ âlemin ezeli olma imkânı ne âlem ne de Tanrı'nın zatı temele alındığında ortaya konulabilir. Sözelimi âlemdeki şeyler sürekli olarak değişmektedir. Değişen bir şeyin ezeli olduğu iddia edilemez. Değişim yaratılmış şeyler için geçerlidir. Bu sebeple *yaratılmışlık* ve *ezelilik* birbiri ile bağdaşmayacak şeylerdir. Nitekim "Âlem ezeli olarak yaratılmıştır." ifadesi çelişki içermektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeli bir âlem yaratması düşünülemez; çünkü Tanrı, imkânsız olan bir şey yapmayı irade edemez.⁵⁸ Zira yaratılmış bir şey *bilinen bir oluş* (known being) olmakla birlikte aynı zamanda *irade edilen bir oluş* (willed being). Tanrı bir şeye varlık bahşetmiş ise, o şey bilinebilir ve irade edilebilir bir şeydir. Tanrı bir şeye varlık bahşetmemiş ise o şey Tanrı tarafından irade edilmemiştir.⁵⁹

Görüldüğü gibi *yaratılmışlık* ve *ezelilik* ifadeleri birbiri ile bağdaşmayacak anlam referansına sahiptir. Bundan dolayı yaratılmış bir şeyin ezeli, ezeli olan bir şeyin de yaratılmış olduğu iddiası çelişkilidir. Eğer bir nesne yaratılmış ise onun ezeli olduğu iddia edilemez. Scotus, kavramsal bir çelişki içeren bu durumun Tanrı tarafından irade edilmesinin mantıksal olarak mümkün olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla Tanrı her ne kadar mutlak kudret sahibi olsa da mantıksal olarak imkânsız olan şeyleri yapamaz. Öyle görünüyor ki Scotus Tanrı'nın tüm fiillerini mümkün olarak görse de O'nun faaliyetini kısıtlayan birtakım zorunlu ilkelerin var olduğunu düşünüyor gibidir.

Scotus, Tanrı'nın fiilinin mümkün ve iradî şekilde gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışmasına rağmen, hatta buradan hareketle âlemin zorunlu olmadığını, zorunlu olmayan bir şeyin ezeli olamayacağını temellendirmek için uğraş verse de Oğul ve Kutsal Ruh'un meydana gelişi konusunda, kendi sistemine aykırı bir tutum sergilemektedir. Ona göre yaratma iradî bir faaliyet olduğu için özgür bir fiildir. Özgür olan fiil ise mümkün olan fiildir. Bu fiilin kapsamı haricî yaratma olarak niteleye-

56 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 179.

57 Thomas Aquinas, *On the Eternity of the World*, trc. Robert T. Miller (<https://dhspriori.org/thomas/english/DeEternitateMundi.htm>), Erişim: 14.03.2019.

58 Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* II.1. q. 3.11. Aktaran Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 179-180.

59 Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 153.

bileceğimiz Tanrı dışındaki varlıklardır. Ancak Oğul ve Kutsal Ruh'un yaratılması Tanrı'nın içsel yaratmasıdır ve bu faaliyet ezeli olmakla birlikte zorunludur.⁶⁰

SONUÇ

Scotus âlemin kıdemi-hudusu konusunda ilk dönem eserlerinde Aquinas gibi düşünmektedir. Meseleye ilişkin ileri sürülen argümanların burhanî olmadığını ifade etmesine rağmen Tanrı'nın kendisi haricinde ezeli varlıklar yaratma imkânını göz ardı etmemektedir. Onun böyle bir tutum benimsemesinin nedeni Oğul ve Kutsal Ruh gibi birtakım imanî unsurların savunulabilirliğine kapı aralamaktır. Çünkü Tanrı dışındaki her şeyin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak yaratıldığı düşüncesi, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un ezeliğine hanel getirecektir. Bundan dolayı Scotus teslisin unsurlarının meydana gelişini, diğer varlıkların meydana gelişinden ayrı tutmaktadır. Her ne kadar Scotus iradî-tabîî fiil ayırımından hareketle Tanrı'nın faaliyetini açıklasa da teslisin unsurlarını açıklama konusunda, tıpkı Aquinas'ta olduğu gibi, deyim yerindeyse bir çatışma yaşamaktadır.

Aynı güclüğü Scotus âlemin kıdemi-hudusu konusunda da yaşamaktadır. İlk dönem eserlerinde Scotus bu konuda Aquinasçı bir çizgide yer alırken, son dönem eserinde ise o farklı bir kanaat ortaya koymakta ve âlemin hudusuna dair rasyonel bir argüman inşa etmeye çalışmaktadır. Burada *yaratılmışlık*, *zorunluluk* ve *ezelilik* kavramlarını çözümlen Scotus, söz konusu kavramlar arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir. Çünkü bir şey zorunlu ve ezeli ise o şeyin yaratılmış olması imkânsızdır. Her ne kadar Tanrı kâdir-i mutlak bir varlık olsa da O'nun mantıksal olarak imkânsız olan bir şeyi yapması mümkün değildir. Bu sebeple Tanrı'nın ezeli bir âlem yaratması mantıksal olarak mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda Scotus'un son dönem eserlerinde söz konusu kavramsal çözümlenmeden hareketle âlemin hudusu lehinde bir argüman inşa etmeye çalıştığı ve Aquinasçı çizgiden ayrıldığı görülmektedir. Çünkü âlemin ezeliğini mümkün görmek kilisenin otoritesine karşı gelmektir. Bundan dolayı Scotus'un son dönem eserlerinde âlemin kıdemi-hudusuna dair görüşünü revize ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*. Doktora Tezi, Harvard University, 2002.
- Aristoteles. *Fizik*. Trc. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal, 2010.
- Aristoteles. *On Generation and Corruption*. Trc. David Ross. London: Britannica, 1952.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University, 1987.

60 Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* II.1. q. 3.12. Aktaran: Antonie Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, 182.

- Dienstag, Jacob I. "Maimonides in English Christian Thought And Scholarship: An Alphabetical Survey". *Hebrew Studies* 26 (1985): 249-299.
- Durak, Nejdet - Tortuk, Bilgehan Bengü. "İbn Rüşd ve Duns Scotus'da Tanrı'nın Varlığını Kanıtama Sorunu". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 485-506. 2014.
- Erdem, Engin. "13. Yüzyılda İbn Sînâcı Hristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğin Konusu Değildir?)". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 521-534. 2014.
- Gereby, György. "Eternal Allegiances: Duns Scotus Place in the Debate About the Possibility of an Eternally Created World". *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways*. Ed. Balazs Nagy-Marcell Sebok. 372-383. Budapest: Ceu Press, 1999.
- Giles, Romalı. *Filozofların Yanılgıları: İslam Düşüncesinin Latin Batı Dünyasındaki Etkileri*. Trc. Özcan Akdağ. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Giletti, Ann. "Aristotle in Medieval Spain: Writers of the Christian Kingdoms Confronting the Eternity of the World". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 67 (2004): 23-48.
- Hall, Alexander W. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*. Continuum, 2007.
- İbn Meymûn. *Delâletu'l-hâirîn*. Ed. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİFY, 1974.
- Jensen, Alexander S. "The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question". *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review* 41 (2009): 57-72.
- Osler, Margaret J. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Özkan, Fatih. *Duns Scotus'da İradecilik*. Ankara Üniversitesi, 2008.
- Ross, James F. - Bates, Tod. "Duns Scotus on Natural Theology". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Ed. Thomas Williams. 193-238. Cambridge: Cambridge University, 2002.
- Scotus, Duns. *A Treatise on God as First Principle*. Trc. Allan B. Wolter. Chicago: Franciscan Herald Press, 1966.
- Scotus, Duns. *The Ordinatio*. ts. http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II/D1/Q3.
- Thomas Aquinas. "Commentary on Aristotle's Physics". Trc. Richard J. Blackwell. <https://dhspritory.org/thomas/english/Physics.htm>
- Thomas Aquinas. "On the Eternity of the World". Trc. Robert T. Miller. <https://dhspritory.org/thomas/english/DeEternitateMundi.htm>
- Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*. Trc. James F. Anderson. 4 cilt. Notre Dame: Notre Dame University, 2012.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Trc. Fathers of the English Dominican Province. London: Encyclopedia Britannica, 1952.
- Thomas Aquinas. *The Power of God*. Trc. Richard Regan. New York: Oxford University, 2012.
- Topaloğlu, Fatih. "Modern Düşünceyi John Duns Scotus mu Başlattı? -Scotus'un Tanrı Anlayışı Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Bilimname : Düşünce Platformu* 31 (2016): 205-226.

- Vos, Antonie. *The Theology of John Duns Scotus*. Leiden: Brill, 2018.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. Halil Vehbi Eralp. Ankara: Sosyal, 2008.
- Williams, Thomas. "John Duns Scotus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/duns-scotus/>
- Wilson, Gordon A. "Good Fortune and the Eternity of the World: Henry of Ghent and John Duns Scotus". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65 (1998): 40-51.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Wolter, Allen B. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Cornell University Press, 1990.
- Wolter, Allen B. "The Theologism of Duns Scotus (Part-II)". *Franciscan Studies* 7 (1947): 367-398.



Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül
The Seven Premises That Fakhr al-Din al-Râzî Constructed Upon His Own God Thought

Ruhullah Öz

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Kalam.

Şırnak, Turkey

ozruhullah@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1408-4316>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 232-249

Atıf / Cite As: Öz, Ruhullah. "Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül [The Seven Premises That Fakhr al-Din al-Râzî Constructed Upon His Own God Thought]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Şırnak University Journal of Divinity Faculty*, 10/22 (June 2019): 232-249.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.548219>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Fahredden er-Râzî, insan biçimci tanrı tasavvurunun çokça tartışıldığı bir dönemde tenzih savunusuyla tebarüz eden bir mütekellimdir. Râzî, felsefi kültür ve kadim ilahi dinlerden tevarüs ettiği iddia edilen teşbih ve tecsimi kadim ananelerin ve putperestliğin ferî bir uzantısı olarak görmüştür. Antropomorfist tanrı tasavvuruna karşı tenzih savunusuyla münezze Allah inancını savunan Râzî, tanrı tasvirini metnin zahiri anlamı ile betimleyen salt nakilci zihniyetin iddialarını mesnetsiz bulduğu gibi kadim felsefi kültür ve israiliyat menşeli rivayetlerle tanrı tasavvurunu şekillendirenlerin tezlerini de akli ve mantıki açıdan tutarsız bulmuştur. Râzî bu her iki cenahın tezlerini kendi argümanları ile çürütmeye çalışmıştır. O salt nakilcilerin iddialarını tenzih temalı naslarla bertaraf ederken, salt akılcıların tezlerini de felsefi öncül, mantıki önerme ve akli istidlal yöntemleri ile izale etmeye çalışmıştır. Râzî, muhaliflerinin tezlerini kendi argümanları ile çürütmeye çalışırken onu güçlü kılan ve muhaliflerini ilzam eden en önemli yönü tezlerini inkârı muhal olan öncüller üzerine ikame etmiş olmasıdır. Bu çalışmada Râzî'nin teolojisini sistematize etmede esas aldığı ve tanrı tipolojisini üzerine inşa ettiği yedi öncülü işleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Fahreddin er-Râzî, Tanrı, Antropomorfizm, Tenzih, Öncül

Abstract

Fahredden er-Râzî, was the one of the most prominent mutakallim, who defense the idea of Allah against the idea of the antropomorfism and corporealism. In this process, he saw the idea of "antropomorfism / tashbih" and "corporealism / tacsim" as an extension of ancient traditions and idolatry. Râzî defends the uniqueness of Allah against the vision of anthropomorphist god. He criticized the metod of literalism which depicts God in terms of literary preparation. Likewise, the idea of God based on Hebrew sources was critically inconsistent. Râzî tried to refute the theses of these two perceptions of god with their own arguments. He criticized the claims of the literalists with verses. He tried to refute the theses of rationalists with reasoning. He wanted to find solid grounds. For this reason he refuted the dissidents' arguments wich based on premise cannot be denied. In this study, we will investigate Râzî's understanding of God by claiming his seven premises based on his systematic theology and his god typology.

Keywords: Kalam, Fakhr al-din al-Râzî, God, Anthropomorphism, Tanzih, Premise.

GİRİŞ*

Varlık türlerini var olma bakımından konu edinen ontoloji metafiziksel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrılır. Metafiziksel ontoloji, görünmeyen varlık alanını konu ederken fiziksel ontoloji de görünür âlemi konu eder. Kalam disiplini de varlık, vâcib, mümkün ve mümteni” olmak üzere üçe ayrılır. Vâcib varlık, varlığından önce yokluğu düşünülmemen ve varlığı kendiliğinden olandır. Mümkün varlık, var olması da olmaması da birbirine denk olan ve varlığı kendi dışında bir sebebe bağlı olan varlıktır. Mümteni” varlık ise yokluktan varlık alanına çıkması düşünülmemen varlık türüdür.¹ Ontolojik açıdan her üç varlık türü de birbirinden farklı yapıya sahiptirler. Varlığı başkasının varlığına bağlı olmayıp zatından ötürü olan Allah ise hem zat hem mahiyet açısından diğer iki varlık türünden tamamen farklı olması gereklidir.

Hem İslam filozofları hem de kelimacılar Allah'ın ontolojik farklılığını farklı açılardan ispatlanmaya çalışmışlardır. Tanrı tasavvurunu Allah'ın zat ve mahiyet ontolojisinin farklılığı üzerinden temellendirmeye çalışanlardan biri de müteahhirun dönem kelimacılarından biri olan Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî, Allah'ın ontolojik farklılığını ispat sadedinde onun ne olduğu ve nasıl olduğundan çok ne olmadığı ve nasıl olmadığından hareket etmiştir.² Râzî, selb yöntemi denilen bu yöntemle Allah'ın ontolojik farklılığını ispatlamıştır. Bunu yaparken de Allah'ın hüküm açısından neden “mümkün” ya da “mümteni” bir varlık olmadığı, nasıl ve neden vâcib olması gerektiğini selbi sıfatlar üzerinden ispatlamaya çalışmıştır.³

Râzî, Kur'an'ın öngördüğü selb yöntemi ile Allah'ın ontolojik farklılığını hem

* Bu çalışma 22/10/2018 tarihinde tamamladığımız “Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin Er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Fakhr Al-Din Al-Râzî's Tenzih Understanding Against To Anthropomorphist God Thought”, (PhD Dissertation, Dicle University, Diyarbakır/Turkey, 2018).

1 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhi's'ul-Meşrikiyye*, (Tahran: Menşuratü Zevî'l-Kurba, 1329), 1: 206.

2 Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah'ı diğer iki varlık türünden ayıran ve ona muhalif diğer bütün varlıkları ona benzer olmaktan alıkoyan en önemli vasfı onun ‘Gani’ oluşudur. Zira Allah'ın Gani oluşu, onun zatında ve sıfatlarında başkasına muhtaç olmamayı gerektirir. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005), 130.

3 Fahreddin Râzî, *Muhassalü Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin min'l-Ulem ve'l-Hükema ve'l-Mütekellimin* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, ty), 63-66.

zat hem sıfat hem de fiil farklılığı üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Allah, zati gereği özsel farklılığa sahip oluşundan Râzî zati selbi, ‘Allah şöyle şöyle değildir’ öncülü ile formüle etmiştir.⁴ Zati selbe dayalı olan bu formülasyon, Allah’ın bambaşkalığına dayalı olan muhalefet doktrini ile sistematize etmiştir.⁵ Muhalefet doktrini, Allah’ı her türlü kusur ve eksikliklerle muallel sıfatlardan ve onu ondan başkasına benzetmekten tenzih etme yöntemidir.⁶ Muhalefet doktrinine dayalı selb yönteminde Allah, öz ve nitelik açısından diğer iki varlık türünden farklı olduğu gibi eylem açısından da farklıdır.⁷ Bu bakımdan Allah fiilinde yaratılmışlardan farklı olduğu gibi onun fiilleri de yaratılmışların fiillerinden farklıdır.⁸ Râzî, Allah’ın ontolojik farklılığını ispatlamak için aşkınlığını içkinleştirme vehmi veren her türlü nitelermeyi niteliksel selb kapsamında değerlendirmiştir.⁹ Bu tasavvur ile Allah’ın vâcibü’l-vücûd oluşunu özsel niteliği üzerinden temellendirilmiştir. Allah’ın zati bakımından vâcib oluşu, bir tek özünden dolayı gerekli oluşuna bağlanıp selb formülü sistematize edilmiştir.¹⁰ Bu formül gereğince Râzî Allah’ın aşkınlığı için serlevha ettiği kimi subûti sıfatların zıtlarını zatından selb ederek tanrı tasavvurunu¹¹ belli başlı öncüller üzerine inşa etmiştir.

Her şeyden evvel Râzî’nin tanrı tasavvuru, Allah’ın ontolojik farklılığından neşet eden muhalefet doktrinine dayalıdır.¹² Muhalefet doktrini, Allah’ın bambaşkalığı, öteki teki olmayan biricik oluşu ve hiçbir şeye muhtaç olmayışı esasına

4 Râzî’nin tanrı tasavvurunu üzerine inşa ettiği öncüllerin temellendirmesi için bkz. Fahreddin Râzî, *Te’sisü’l-Takdis* (Kahire: Mektebetü Külliyyatü’l-Ezheriyye, 2001), 13-101; Selva Muhammed İbrahim, *el-İtticâhü’l-Akâidî fi Tefsiri’r-Râzî* (Doktora Tezi, Camiatü’r-Ribât, 2015), 95.

5 Râzî ilim, kudret, istiğna ve vahdet gibi sıfatların zıtlarından oluşan niteliklerin tamamını bu kategoride değerlendirmiştir.

6 Râzî, *el-Muhassal*, 68.

7 Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1:130-131.

8 Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7:157.

9 Râzî, niteliksel selbe beşeri birer nitelik olan uyku (Bakara, 2:255), unutkanlık (Meryem, 19:64), yorgunluk ve bitkinlik (Kâf, 50:38), gayesiz ve abes iş yapmak (Duhân, 44:38-39) gibi sıfatları örnek gösterir. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1:129. Fahreddin Râzî, *Levâmiü’l-Beyyinât an Şerhi Esmailahi ve’s-Sıfat*, (Mısır: el-Matbaatü’ş-Şerkiyye, 1323), 140-141.

10 Râzî, Allah’ın vâcibü’l-vücûd oluşunu kelâmî perspektiften ziyade felsefi analizle temellendirmiştir. Fethullah Huleyf, *Fahreddin er-Râzî* (Beirut: Daru Camiatü’l-Mısri, 1976), 108.

11 Râzî, subûti sıfatların zıddı konusunda Allah’ın ‘ilim’ sıfatı; ondan uyumayı (Bakara, 2:255), unutmayı (Meryem, 19:64) ve cehli (Sebe, 34:3) nefyettiğini, Kudret sıfatı da onun yorgunluk ve bitkinlikten (Kâf, 50:38), işlerinde edevat, madde ve zamana muhtaç olmaktan (En’âm, 6:40), az ve çok, zor ve kolay işler yapmasındaki kudreti arasında fark olmasından (Nahl, 16:77) münezzehe olduğuna delalet eder. Ayrıca istiğna sıfatı yediriyor olması ve yedirilmemesi (En’âm, 6:14), himaye etmesi, himaye olunmaması (Mü’minün, 23:88) gibi istiğnanın zıddı olan muhtaçlıktan münezzehe olduğuna işaret eder. Vahdet sıfatı ile yapılan selb ile ondan ortakları, zıtları, benzerleri hatta benzeri gibisini, eş ve çocuklarının olmasını nefyeder. Râzî, *Levâmiü’l-Beyyinât an Şerhi Esmailahi ve’s-Sıfat*, 142.

12 Râzî’ye göre Allah’ın “Ehad” sıfatı bütün selbi sıfatların toplamıdır. Çünkü “Ehad” olmaktan kasıt, Allah’ın zati itibarıyla her türlü bileşim şekillerinden uzak ve tek olmasıdır. Zira her mürekkebe mahiyet, kendisini meydana getiren parçalarının her birine muhtaçtır. Her iki parça da o mürekkebe varlıktan başka bir şeydir. Dolayısıyla her mürekkebe varlık, kendisinden başka olan cüzlerine muhtaçtır. Bu özellikte olan her varlık da mümkün varlıktır. Oysa mümkün varlıkların yaratıcısı olan Allah’ın mümkün varlık türünden olması imkânsızdır. Öyle ise O, haddi zatında ehad’tir. Ehad olduğu sabit olduğuna göre O, aynı zamanda mütehayyiz değildir. Çünkü her mütehayyiz varlık aynı zamanda bölünebilen varlıktır. Öyleyse “Ehad” olanın mütehayyiz olması imkân-

dayandır. Râzî'nin tanrı tasavvurunu üzerine inşa ettiği öncüllerin alt yapısını oluşturan ise 'değildir' olumsuzlama kipidir. Râzî'nin, Allah ile diğer varlıklar arasında benzeşim vehmi uyandıran yönleri temelden nefyetme amacına matuf belirlediği yedi öncülü şu şekilde özetlememiz mümkündür.

1. ALLAH CİSİM DEĞİLDİR

Tecsim nazariyesine yol açan cisim kavramı, felsefi bir terim olarak eni, boyu ve derinliği olan üç boyutlu nesne demektir.¹³ Bir kelam kavramı olarak cisim, algılanıp bölünebilen ve birtakım basit cüzlerin birleşmesinden oluşan üç boyutlu şey (en, boy, yükseklik)¹⁴ olarak tanımlanmıştır. Cisim, en az iki cevherin birleşiminden oluşan¹⁵ varlık olması hasebiyle ontolojik yapısı gereği basit olan Allah'ı cisim olarak tavsif etmek uygun görülmemiştir. Çünkü Allah'ın mahiyeti diğer mahiyetlere özdeşlik bakımından zıt olduğundan mahiyeti bileşik değil basittir.¹⁶ Ayrıca Allah zatı itibarıyla kadim bir varlıktır. Oysa arazlardan müteşekkil olan cevherler hadis olduğu gibi cevherlerin birleşiminden oluşan cisimler de hadistir.¹⁷ Burada asıl için geçerli olan hüküm, fer' için de geçerlidir. Allah da hâdis değil kadim olduğuna göre onun cisim olması muhaldir.¹⁸

Ontolojik açıdan var olmayı görünebilir bir yapıya sahip olmaya indirgeyenler Allah'ı cisim olarak tasvir etmede bir sakınca görmemişlerdir. Bu açıdan var olmayı cisme veyahut da cisme bağlı olmaya indirgeyenlerin problemi epistemolojik değil bir nevi ontolojiktir¹⁹ diyebiliriz. Zira bu düşüncede olanlara göre madde âleminin ötesinde hiçbir varlık yoktur.²⁰ Bunun da açılımı olsa olsa ontolojik materyalizmdir. Zira materyalizmin de temel iddiası 'maddeden başka hiçbir cev-

sızdır. Razi'ye göre Allah'ın bir diğer selbi sıfatı da samediyettir. Samediyet, bir varlığın varlığında, bekasında ve bütün sıfatlarında değişmesinin imkânsızlığı anlamına gelir. Bu münasebetle samediyet eşleri, benzerleri ve zıtları olmadığı ve tek olduğu anlamında selbi bir sıfattır. Samed sıfatı selbi yönüyle Allah'ı eksiklikleri ve fazlalıkları bulunmaktan, değişikliklere ve farklılaşmalara mahal olmaktan ve zamanların, mekânların, onların ve yönlerin kendisini kuşatmasından münezzeh kılmaktadır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17:293-300-305.

13 er-Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 2:6-74. Ragıb el-İsfehâni, *el-Müfredât* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005), 101. Seyyid Şerif el-Cürcâni, *et-Târifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 80.

14 Râzî, *el-Muhassal*, 105. er-Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 2:479-486.

15 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl* (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 3:160.

16 Râzî, *el-Muhassal*, 87-154.

17 Cisimlerin hâdis olan şeylerden önce var olmaması, cisimlerin hâdis olduğunun en önemli delilidir. Zira hâdis olanlardan önce var olmayan her şey de hâdistir. Çünkü sonradan olan ya hâdis olanla beraber bulunacak veya ondan sonra var olacaktır. Oysa her iki durum da cismin hâdis olmasını gerektirir. Cisim var olduğunda cismi oluşturan parçaların bir arada birbirleri ile temas halinde yahut da ayrı ayrı bulunmaları, cismin hâdis olanlardan önce var olmadığına kanıttır. Buna göre cismin hâdis olan şeylerden önce var olmaması zaru-ridir. İrfan Abdulhamid, *Dirâsetün fi'l-Furûk ve'l-Akâidi'l-İslami* (Bağdat: Matbatü'l-İrşâd, 1967), 177. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl*, 3:158.

18 Fahreddin Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Din*, 1 Baskı (Amman: Daru'l-Fetih, 2010), 203-205. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, 1978), 1:318.

19 Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Râzî-Nassireddin et-Tûsî Düşüncesinde Varoluş* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 26-27.

20 Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbihât* (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415), 289.

herin bulunmadığıdır.²¹ Razi, tecsim tezini iddia edenlere karşılık Allah'ın cisim olmadığını onun ontolojik farklılığı ve kendine özgü mahiyeti üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Razi'ye göre cisim, yapısı itibarıyla bir araya getirilmiş (müellef), birleşik (mürekkep) ve toplanmış (müctemi') olan varlıktır. Allah ise zatı ve mahiyeti gereği tek ve basittir. Bu nedenle Allah'ın cismani nitelikle nitelendirilmesi mümkün değildir.²² Ayrıca Allah kadim bir varlıktır. Oysa cismin yapısında var olan içtima (toplanma), iftirak (ayrışma), hareket ve sukün gibi nitelikler hâdistir.²³ Kadim olanın hadis olanla nitelenmesi ise muhaldir.

Razi, 'Allah'ın cisim olmadığını' hem akli hem de nakli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Razi'ye göre şayet Allah cisim olsaydı o zaman zatı, diğer cisimlerin zatlarına eşit olurdu. Bu durumda diğer cisimler için söz konusu olan her şeyin Allah için de söz konusu olması gerekirdi. Razi, akli açıdan Allah'ın neden cisim olmadığını iki akli önermeyle ispatlamaya çalışmıştır. Birincisi, her cisim kendisine işaret edilebilen bir varlıktır ve kendisine işaret edilebilen de bölünebilen bir yapıya sahiptir.²⁴ Her bölünebilen varlık aynı zamanda mürekkeptir. Her mürekkep olan da ontolojik açıdan vâcib değil mümkündür.²⁵ Oysa Allah, bölünebilen değil tek, mürekkep değil basit, hadis değil vaciptir. İkincisi, şayet Allah cisim olsaydı, cisim olması hasebiyle başka cisimlere eşit olurdu. Oysa varlığı sonlu cüzlerden olanın zorunlu varlık olması muhal olduğu gibi varlığı sonsuz olanın sonsuz cüzlerden bileşik olması da mümkün değildir.²⁶

Râzî, anti tecsim savunusunu akli delillerle desteklediği gibi nakli delillerle de ispatlamaya çalışmıştır. Râzî'nin anti tecsim nazariyesindeki en önemli nakli referansı Kur'an merkezli muhalefet doktrininin en önemli nakli dayanağı ise "onun benzeri yoktur"²⁷ ilahi beyanıdır. Kur'an'ın hiçbir benzerliğe mahal vermeyen muhalefet doktrininin beyanı Allah'ın neliği ve nasıllığı hususundaki salt benzersizliğin en net kanıtıdır. Oysa tecsimcilerin iddia ettikleri gibi Allah cisim olsaydı zat ve mahiyetinde diğer cisimler gibi olurdu. Nitekim bu

21 Râzî'nin Şerhu'l-İşarat'ta tavsif ettiği antropomorfist karakterli mücessimenin yerli olmayan antropomorfistler olması kuvvetle muhtemeldir. Zira yerli antropomorfistlerin sorunu, ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir. Çünkü İslam âleminde zuhur eden antropomorfistler, Allah'ı insana benzetme konusunda her ne kadar ona cismani nitelikler vermiş olsalar da Allah'ın zatını tamamıyla maddileştirmemişlerdir. Bundan dolayı Râzî'nin Şerhu'l-İşarat'taki sözünü yerli antropomorfistlere teşmil etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim kendisi de yerli antropomorfistlerin ontolojik pozitivizme düşecek kadar ileri gitmediklerini söyler. (Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:14. İbn Kerram başta olmak üzere en aşırı tecsimci ve teşbihçiler dahi Allah'ı cisim olarak tavsif etmelerine rağmen ona ontolojik bir benzerlik atfetmemişlerdir. Zira onlara göre cisimden kasıt, kendi kendine kaim olan zat demektir. Bu nedenle Mücessimeyi ontolojik materyalistler olarak tavsif etmek hakikatten uzak ağır bir itham olacaktır. Süleyman Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004), 156.

22 Râzî, *el-Mealim fi Usûlî'd-Din*, 132.

23 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 4:243.

24 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:10.

25 Fahreddin Râzî, *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1 Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1986), 126.

26 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:27.

27 Şuara, 26:11.

Allah'ın benzersizliğini deklare eden muhalefet doktrini beyanına aykırıdır.²⁸ Zira bu durumda Allah cisim olsaydı vacib değil mümkün olurdu. Durum böyle olunca da o başka bir muhassis ve müdebbire muhtaç olurdu ki, bu da Allah hakkında düşünülemez.²⁹ Netice itibariyle Allah, hem zat hem de mahiyet itibariye ontolojik açıdan bütün yaratılmışlardan farklı olduğu için cisim olmaktan münezzehtir.

2. ALLAH CEVHER DEĞİLDİR

Felsefi ve kelami terminolojide cevher üç farklı anlamda ele alınmıştır. Birincisi 'cevher-i ferd' gibi mütehayyiz olup bölünme kabul etmeyen cevher türüdür. İkincisi bir şeyin kendisine izafe edilmesi ile üçüncü bir şeyin ortaya çıkmasına aracılık eden şeydir. Üçüncüsü de iki şeyin birleşmesinden üçüncü bir şeyin ortaya çıkmasına aracılık eden şeydir. Râzî, cevherin üç farklı formunun da neden Allah'a itlak edilemeyeceğini hem akli hem de nakli delillerle ispatlamaya çalışmıştır.³⁰ Râzî'nin Allah'ın cevher olmadığına dair ileri sürdüğü akli gerekçeleri şu şekilde özetlemek mümkündür. Razi'ye göre cevherin birinci formu olan cevher-i ferd gibi mütehayyiz olup bölünme kabul etmeyen bir varlık olması, cevher-i ferd'in kadim olmasına yol açacağından Allah'a itlak edilmesi uygun değildir. Zira bu durumda cevherin de Allah gibi kadim olması gerekir ki bu da taaddudi kudema'ya yol açar. Oysa birden fazla kadimin var olduğu inancı icmaen muhaldir. Cevherin ikinci formu olan bir şeyin kendisine izafe edilmesi ile üçüncü bir şeyin ortaya çıkmasına aracılık eden şey olması da Allah'a itlak edilemez. Zira bu durum Allah'ın kendi zatından başka bir şeye muhtaç olan mürekkep bir varlık olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır.³¹ Cevherin ayanlarda bulunan mahiyet formu da Allah için düşünülemez. Zira bu durum varlık ile mahiyetin birbirine mugayir olmasını gerektirir. Oysa Allah'ın zat ve mahiyeti ayrı değil aynıdır.³² Bir başka deyişle mümkün varlıklarda zat-mahiyet birbirinden ayrı iken vacib olan Allah'ın zatı ile mahiyeti ayrı değil aynıdır.³³

Râzî, Allah'ın cevher olmasının muhal oluşunu akli ve mantıki delillerle ispatlamaya çalıştığı gibi bu tezini nakli delillerle de desteklemiştir. Râzî için Allah'ın

28 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:7-17:289. Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*, 173. Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:129.

29 Râzî, *Te'sisü't-Takdîs*, 36-37. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3:258-442. Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:29-30.

30 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:35. Râzî, *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 90-91. Fahreddin Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsün fi Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1990), 351. Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*, 31. Râzî, *el-Muhassal*, 171. er-Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 1:459-464.

31 Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*, 207. Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:35. er-Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 2:480.

32 Felsefeciler 'cevher-i mahal' ve 'mevdu'da (yani bir şeye ve arâzi varlıklara mahal olmaktan) müstağni olan şey anlamında aldıklarından Allah'a cevher demekte herhangi bir beis görmemişlerdir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:113.

33 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:35. Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*, 3:9; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. Fahreddin Râzî, *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn*, 1 Baskı (Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986), 1:143. Râzî, *el-Muhassal*, 67.

cevher olmadığının en önemli nakli delili onun ehadiyet sıfatıdır.³⁴ Allah kendi kendini betimlerken “o ehad”tir diye diye tanımlar. “Ehad”, Allah’ın zatında terkip ve telifi nefyettiği gibi zıt ve mislin bulunmasını da nefyeder. Bu bakımdan “ehad”, en az iki cüzden oluşan ve bir olması mümkün olmayan her türlü cismaniyeti dışarıda bırakan bir teklik sıfatıdır. Oysa cevher her üç formda da basit değil mürekkeptir. Allah ehad olduğuna göre mürekkep değildir. Mürekkep olmadığına göre de cevher değildir.³⁵ Ayrıca her cevher olan varlık aynı zamanda mütemekkindir. Zira herhangi bir mekâna bitişik olmayan cevherin varlığından söz edilemez. Allah da lamekân olduğuna göre demek ki cevher değildir. Buna göre şayet Allah cevher olsaydı cevherler onun misli olurlardı. Allah, ne benzerinin ne de benzersizinin bulunmadığını beyan etmekle hiçbir cevherin onun misli olmadığını beyan etmiştir. Ayrıca cevherin mekânla ilişkili oluşu ve sonradanlık vasfın haiz oluşu da onun Allah hakkında düşünülmesini imkânsız kılmıştır.³⁶ Tüm bu gerekçelerden dolayı da Râzî “Allah cevher değildir” öncülünü tanrı tasavvurunun en temel öncüllerinden yapmıştır.

3. ALLAH ARAZ DEĞİLDİR

Araz kavramı, kelamın felsefeyle yakınlaşmasından dolayı kelam literatürüne girmiş felsefi terminolojiye ait bir kavramdır. Araz, sözlükte sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan şey anlamındadır. Felsefe ve kelam terimi olarak araz, cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamında kullanılan bir kavramdır.³⁷ Kelami açıdan arazın en önemli özelliği hâdis ve fani oluşudur.³⁸ Arazın var olmak için bir müessire muhtaç oluşu hâdis olduğunun en somut kanıtıdır.³⁹ Arazın hâdis oluşu ve bir muhdise ihtiyaç duyusu, Allah’ın araz olarak nitelenmesini muhal kılmıştır. Bu nedenle Râzî, zorunlu varlık olan Allah’ın cisim ve cisme bağlı herhangi bir araz olmadığını özellikle vurgulamıştır.⁴⁰ Razi’ye göre zorunlu varlık, cisme bağlı herhangi bir araz olamaz. Çünkü araz ancak cevhere, cevher de cisme bağlı olarak mevcut olabilir.⁴¹ Bu durum onların muhtaç varlıklar olduklarını gösterir. Oysa zorunlu varlık muhtaç olamaz. Çünkü o Samed’tir. Neticede o araz değildir.

Allah cevher olmadığı gibi araz da değildir. Çünkü cevherin arazdan ayrılma-

34 Râzî, *Esrarü't-Tenzil* adlı eseinde Allah’ın ehadiyet vasfını on sekiz tane akli delil ile ispatlamaya çalışmıştır. Zira samediyet gibi ehadiyet sıfatının da Râzî’nin tenzih kuramında müstesna bir yeri vardır. Ehadiyetin Râzî’nin tenzih kuramındaki yeri ve önemi için bkz. Râzî, *Te’sisü't-Takdîs*, 44-65. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17:298-301.

35 Râzî, *Te’sisü't-Takdîs*, 60. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3:444.

36 Râzî, *Te’sisü't-Takdîs*, 61. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:363-363:231-366:298.

37 Ömer Faruk Yavuz, “Araz”, (Ankara: DİA, 1999), 3:337-342.

38 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:371.

39 Yavuz, “Araz”, 3:337-342.

40 Râzî, *el-Muhassal*, 120.

41 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14:354.

sı mümkün değildir. Zira hâdislerden hali olmayan şey, varlık bakımından onlardan önce olamaz. Bu bakımdan Allah'ı araz olarak kabul etmek onun hâdis olduğu hükmüne yol açacağından imkânsızdır.⁴² Râzî'nin Allah'ın neden araz olamayacağına ilişkin geliştirmiş olduğu diğer bir delil de arazın nedenlenmeyi zorunlu kılmasıdır. Diğer bir ifadeyle araz, cevherde mahal bulabilmesi için kaçınılmaz olarak nedene ihtiyaç duyar. Zira araz, kendinde mahal edindiği şeyin mahiyetinden veya zatından olmadığından, mahiyeti gereği mahal bulmasını sağlayacak bir nedene ihtiyaç duyar.⁴³ Râzî'nin Allah'ın neden araz ya da cevher-araz bileşiminden meydana gelen bir varlık olmadığına dair gösterdiği bir diğer neden de arazların yapıları gereği kendinde mahal edindikleri cevherlerden sonra gerçeklik kazanmalarıdır. Oysa Allah, zâtı ile kaim olması nedeniyle arazları önceler.⁴⁴ Ayrıca araz ve cevher arasındaki ilişki, arazın yapısı gereği sonradan cevherde mahal edinmesi ile oluşan bir ilişki türüdür. Oysa Allah, ilk ve mutlak varlık olması sebebiyle zatında değişime neden olacak havadise mahal olması Allah'ın mahiyeti gereği imkânsızdır.⁴⁵ Bu imkânsızlıklardan dolayı Allah'ın araz olması da mümkün değildir.

4. ALLAH MÜREKKEP DEĞİLDİR

Felsefe ve kelam terminolojisinde terkip, ayrı parçaların bir araya gelmesiyle meydana gelen ya da temel bir parçaya başka bir parçanın eklenmesiyle oluşan nesneye denir. Terkipte bütünü meydana getiren parçaların hepsi bütünden önce vardır ki onların birleşmesiyle bütün ortaya çıkmıştır. Bu münasebetle gerek terkip gerek bölünme, zâtın bütününe başkasına muhtaç olması sonucunu doğurduğundan Allah'ın mürekkep bir varlık olmasını imkânsızlaştırır.⁴⁶ Razi'ye göre Allah'ın mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini imkânsızlaştıran neden onun zâtı ve mahiyeti itibariyle mürekkep değil basit bir varlık olmasıdır.⁴⁷ Şayet Allah'ın zâtı iki şeyin birleşmesinden veya birçok şeyin toplamından meydana gelmiş olsaydı zaruri ve zorunlu varlık olan Allah'ın bu şeylere bağımlı olması gerekirdi. Oysa Samed (başkasına muhtaç olmaktan münezze) olan ve her türlü birleşimden beri olan Allah her türlü terkipten münezzehtir. Çünkü her mürekkep varlık, var olmak için harici bir illete muhtaçtır. Bundan dolayı zaruri ve zorunlu varlık olan Allah, ne mana ve keyfiyet açısından ne de sayıca bölünüp parçalanabilir.⁴⁸ Bunun için Allah mürekkeptir demek mümkün değildir.

42 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:9. İmamü'l-Haremeyn el-Cüvenynî, *el-İrşad* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010), 55.

43 Râzî, *el-Muhassal*, 145.

44 Râzî, *el-Muhassal*, 121. Râzî, *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 145.

45 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16:69.

46 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:104-110-120. Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkeri*, 100.

47 Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*, 119.

48 Râzî, *el-Muhassal*, 107. Râzî, *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 145-146.

Allah'ın mürekkep bir varlık olarak tasvir edilmesine neden olan en önemli neden zat-sıfat-mahiyet ilişkisidir. Zatin birliği ile sıfatların çokluğu birlik içinde çokluğun var olduğu vehmini uyandırmıştır. Bu nedenle Allah'ın zat-mahiyet ve varlığı arasındaki bağlantının vahdet üzere ispatlanması önem arz etmektedir. Râzî, zorunlu varlığın basit oluşunu kabul ettiği için ona göre zat ve mahiyet ayrılığı zatta herhangi bir terkip gerektirmez. Zira Razi'ye göre zorunlu varlık olan Allah'ın zat ve mahiyeti yaratılmışları gibi gayri değil aynıdır. Oysa mümkün varlıklar, zat ve mahiyet bakımından tamamen birbirinden ayrıdır. ⁴⁹ Öyleyse mümkün varlıkta zat-mahiyet birbirinden ayrı iken zaruri ve zorunlu varlık olan Allah'ta zat mahiyetin ta kendisidir. ⁵⁰

Tanrı tasavvuruna Allah'ın masivadan bambaşkalığını serlevha eden Râzî, Allah ile diğer varlıklar arasındaki zat-mahiyet ayrımını şu gerekçeye dayandırmıştır: Mümkün varlıkta zat, mahiyetin aynısı ve kendisi değildir. Aksine varlık o mahiyete bir araz olarak sonradan eklenmiştir. Allah'ın hakikatinde ise mahiyetin kendisine sonradan eklenen bir zat söz konusu değildir. ⁵¹ Allah, zâtı itibariyle başkalarından ayrı olduğu için onun hakikati ile eşyanın mahiyeti arasında bir ortaklığın bulunması mümkün değildir. Bunun içindir ki eşyanın varlık tabiatında var olan terkip vasfı, Allah için söz konusu değildir. Zira Allah, her türlü terkinin ötesinde bir 'Bir'dir. ⁵² Allah, başka mahiyetlerle herhangi bir ortaklığı olmadığı için kendi zâtı ve mahiyeti bakımından ayrı ve bambaşkadır. Bu nedenle onun birleştirici ve ayırıcı niteliklerle sınırlandırılıp tavsif edilmesi düşünülemez. Bir başka deyişle Allah'ın eşya ile cins ve nev'i manasında hiçbir ortaklığı olmadığından onun herhangi bir fasıl veya araz ile ayrılmasına da imkân yoktur. ⁵³

Razi'ye göre mürekkep varlıkların kendilerini meydana getiren cüzler tarafından öncelenmesi, Allah'ın mürekkep bir varlık olmadığının en önemli delilidir. Çünkü ezeli olan Allah'ın kendini oluşturan cüzler tarafından öncelenmesi muhaldir. Zira varlığın illeti olması ve bu illetler ile cüzler tarafından öncelenmesi mevcudiyetini bu illet veya cüzlere borçlu kılmasını gerektirir ki bu da Allah hakkında düşünülemez. ⁵⁴ Allah, fiziksel cüzlerden ve bedensel uzuvlardan münezzehtir. Bu nedenle Allah, sayısal teklik bakımından eşi ve benzeri olmaktan münezzehtir. Oysa olduğu kadar zâtı bakımından da her türlü cüz ve kesretten münezzehtir. Oysa

49 Râzî'nin zat-mahiyet hususundaki teolojik felsefesinin omurgasını vâcibü'l-vücüd kavramı oluşturmaktadır. Razi'ye göre tanrının mahiyeti açısından konuya bakıldığında zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet aynıdır. Râzî, *el-Muhassal*, 146.

50 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 320.

51 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 322.

52 Râzî, *el-Muhassal*, 105. Râzî'nin ilahi birlikten kastı, Allah'ın ne fiziksel ne metafiziksel ne de mantıksal cüzlerle ayrılamaması anlamında her türlü terkipten münezzehtir.

53 Râzî, *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 26-27.

54 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6:41; Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrının Bilinebilirliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 66.

mürekkep varlık, var olmak için başkasına muhtaç olan varlıktır. Samed olan Allah ise samediyeti gereği her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. Buna göre harici illete bağlı olarak var olmak terkibi, mürekkep olmak da var olmak için harici cüzlere muhtaçlığı gerektirir. Allah her türlü terkip ve ihtiyaçtan münezzehtir olduğu için mürekkep değildir. Çünkü onun varlığı bir başkasından dolayı değil zatının gereğindedir.⁵⁵

5. ALLAH MÜTEHAYYİZ DEĞİLDİR

Mütehayyiz, sözcük anlamıyla boşlukta yer tutan varlıktır.⁵⁶ Razi'ye göre varlıklar, mütehayyiz olup olmama açısından üçe ayrılır. Birincisi cisim ve bölünme kabul etmeyen cevher-i ferd misali mütehayyiz olandır. İkincisi mütehayyiz varlıkta bulunan haldir. Üçüncüsü de varlığı cevher ve cismin varlığına bağlı olan arzardır.⁵⁷ Her yer kaplayan mütehayyiz varlığın sağ solundan solu da sağından ayrı olduğundan bölünebilir bir yapıya sahiptir.⁵⁸ Bu açıdan Allah mürekkep olmadığı gibi mütehayyiz olması da muhaldir. Şayet Allah mütehayyiz olsaydı tehayyüz edeceği yere muhtaç ve tehayyüz edeceği yerin de Allah'tan önce var olması icap ederdi. Oysa Allah hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve her şeyin evveli olduğu için⁵⁹ onu önceleyen hiçbir varlık yoktur.

Razi'ye göre Allah mütehayyiz olsaydı bu durumda ya her yönden sonsuz ve sınırsız ya bazı yönlerden sonsuz diğer bazı yönlerden sonlu ya da bütün yönlerden sonlu ve sınırlı olması icap ederdi. Râzî, Allah'ın her yönden sonsuz ve sınırsız oluşunun imkânsızlığını şu şekilde gerekçelendirmiştir. Sonsuz ve sınırsız boyutların var olması aklen imkânsızdır. Aksi takdirde âlemin de bu sonsuz ve sınırsız zatın içinde bulunup ondan bir parça olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın tehayyüz ettiği cihetin karşı tarafında da yer edinmiş olması icap ederdi ki bu da aynı şeyin aynı anda iki farklı sonsuz yerde yer edinmesi sonucunu doğururdu. Oysa bu varsayım aklın bedahetine aykırıdır.⁶⁰

Allah'ın bazı yönlerden sonlu diğer bazı yönlerden sonsuz olması da mümkün değildir. Zira bu durumda ya sonlu ve sonsuz yön ve yerler mahiyetlerinin tamamında birbirine eşit olurlardı ya da birbirlerinden tamamen farklı olurlardı. Bu durumda ikisinin mahiyetleri birbirlerine eşit olsaydı o zaman biri için geçerli

55 Razi'ye göre Hanbeliler, Allah'ın cüzlerden mürekkep olduğunu ve onun zatında terkip ve telif bulunduğunu iddia ediyorlar. Râzî, bu görüşlerinden dolayı Hanbelilerin Kerramilerden daha kötü bir durumda olduğunu savunur. Allah'ın neden mürekkep bir varlık olmadığına dair daha geniş bilgi için bkz: Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2:309-465. 3:230; 4: 70-112; 5:11; 7:118-360; 9:292; 11: 9; 13: 212-465; 15:139-202; 16:459; 17:298; Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:38.

56 el-Cüvenynî, *el-İrşad*, 51.

57 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 4:9.

58 Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl*, 2:477. 2:¹⁸⁴

59 Allah Mütayahhiz değildir öncülünün detayı için bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:9-22. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:39. 208; 6:219; 7:121-321; 9: 237; 12: 299; Râzî, *el-Muhassal*, 155.

60 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:39. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl*, 3:183.

olan her şey diğeri için de geçerli olmuş olurdu. Bu da sonlunun sonsuz sonsuzun da sonlu olabilirliliğini gerektirirdi ki bu da aklen mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın tehayyüz edeceği yön ve yerlerin mahiyetleri birbirlerinden farklı olsaydı da durum değişmezdi. Zira bu durumda yer ve yönün, mahiyet ve hakikati itibariyle diğerinden farklı olması gerekirdi. O zaman da Allah'ın zatı muhtelif cüzlerden, tabiat ve mahiyetleri itibariyle birbirine zıt parçalardan mürekkep olması gerekirdi ki Allah hem terkipten hem de zıtlıktan münezzehtir.⁶¹

Üçüncü varsayım olan Allah'ın her yönden sonlu olması da muhaldir. Zira bu durumda Allah'ın zatı sonluluk ve sınırlılıkla muallel olurdu. Bu durumda Allah, her sonlu ve sınırlı varlık gibi bir tercih edicinin tercihine muhtaç olurdu. Oysa Allah mümkün değil vacib varlıktır. Muhtaçlık ise mümkün varlıkların niteliklerindedir. Allah da vacib olduğuna göre onun mümkün varlıkların nitelikleri ile nitelenmesi mümkün değildir.⁶² Netice itibariyle bir cihette bulunma ya da bir yerde yer edinme gibi niteliklerle muallel olan varlık ölçü, boyut ve hacim gerektirdiği için bu niteliklerin Allah'a atfedilmesi uygun değildir. Çünkü hem hacim hem boyut hem de miktar belli cüz ve parçalardan mürekkep olmayı gerektirir ki bu da her türlü terkipten münezzehe olan Allah'ın zat ve mahiyetine aykırıdır.⁶³

6. ALLAH MUHTAÇ DEĞİLDİR

Râzî, Allah'ın kendi kendisini betimlediği 'samediyet' vasfını tanrı tasavvurunun inşasında temel bir öncül haline getirmiştir. Râzî Allah'ın samediyet vasfını 'Allah muhtaç değildir' şeklinde formüle etmiştir. Allah'ın kozmik varlığı ve olgusuyla alakalı olan samed kavramı, sözcük anlamıyla başkasına her türlü muhtaçlığı nefyeden bir sıfattır.⁶⁴ Râzî'ye göre bir varlığın tanrı olabilmesi her şeyden evvel onun diğer varlıklardan müstağni olmasını gerektirir. Zira muhtaçlık sonradan olmanın niteliğidir.⁶⁵ Allah'ın muhtaç oluşu onun mümkün oluşunu gerektirir. Allah'ın muhtaç olması durumunda ise özü bakımından vacib olan Allah'ın özü bakımından hadis olmasını gerektir ki bu da çelişkidir.⁶⁶ Bu nedenle her şeyin ilki olan Allah'ın hiç kimseye muhtaç olmaması onun en temel ilahlık vasfıdır.

Râzî, samediyetin Allah'tan her türlü muhtaçlığı nefyettiğini şu şekilde izah eder: Şayet Allah muhtaç olsaydı var olmak için kendi parçalarına muhtaç olurdu. Oysa parça bütünü aynıysa değildir.⁶⁷ Allah'ın ilah olması onun başkasına muhtaç

61 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:41. Allah'ın hem benzerlikten hem de benzersizlikten münezzehe olduğuna dair detaylı deliller için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:110.

62 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:43.

63 Râzî, *el-Metâlibu'l'Aliye*, 2:46.

64 Allah'ın neden ve nasıl muhtaç bir varlık olmadığına dair daha geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3:444. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, s. 293-294-296-300-301.

65 Fahreddin Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)* (Ankara: AÜF Yay, 1978), 118.

66 Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, 147.

67 Râzî, *Te'sisü't-Takdîs*, 65. Râzî, *el-Mealim fi Usûl'id-Dîn*, 125.

olmasını meneder.⁶⁸ Başkasına muhtaç olan ise başkasından müstağni değildir. Böyle olan biri ise mutlak samed olamaz. Oysa samed olmayan, kendi kendine var olabilmesi için uzuv ve organlara muhtaç olur. Allah uzuv ve organlardan mürekkep olsaydı görmek için göze, iş yapmak için ele, yürümek için de ayağa muhtaç olurdu. Böyle olan biri ise samed olamazdı. Çünkü muhtaçlık niteliklerinden olan bu tür sıfatlar samed olma vasfına aykırıdır.⁶⁹ Allah, kendi kendini samediyetle tavsif ettiğine göre ondan başka her şey var olabilmek için kendisine muhtaç olmasını gerektirir. Her şey ona muhtaç olduğuna göre o başkasına muhtaç değildir.⁷⁰

7. ALLAH MÜTEMEKKİN DEĞİLDİR

İslam kelamında Allah'ın belli bir mekânda olup olmadığı ya da belli bir cihette bulunup bulunmadığı konusu hep tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle Râzî'nin tanrı tasavvurunu temellendirmede en fazla detaylandırdığı öncül, 'Allah mütemekkin değildir' öncülü olmuştur. Allah'a belli bir yön ve mekânın isnat edilmesi ilahi hitapta Allah'ın mekânda olduğu imasını içeren arş ve kürsî gibi varlıkların maddi anlamda ele alınmasına neden olmuştur. Razi'ye göre aşağıdaki cihet ve mekân anlamlı kavram ve ayetler mütemekkin bir Tanrı tasavvurlarına delil gösterilmiştir:

- a) İçinde 'istiva' kavramının Allah'a izafe edildiği ayetler,⁷¹
- b) İçinde 'fevk'(yukarı) lafzı geçen ayetler,⁷²
- c) İçinde 'uluvv' (yücelik) lafzı geçen ayetler,⁷³
- d) Allah'a yükselme lafızlarını içinde barındıran ayetler,⁷⁴
- e) İçinde inzal ve tenzil lafızlarının geçtiği ayetler,⁷⁵
- f) İntiha-i gaye anlamı için 'ila' harfi cer ile kullanılan ayetler,⁷⁶
- g) Lafzi anlamıyla Allah'ın gökte olduğunu ima eden ayetler,⁷⁷

68 Râzî, *Tësisü't-Takdis*, 61.

69 Râzî, *Tësisü't-Takdis*, 61. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17:293-305.

70 Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığına ve ondan başka her şeyin kendisine muhtaç olduğuna dair daha geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:104.; II, s. 311; V, s. 320; VI, 232-488; VII, s. 311; VIII, s. 271; IX, s. 405; XII, s. 292-299; XIII, s. 23; XV, s. 80; XVI, s. 448;

71 Bakara, 2:29; Arâf, 7:54; Yunus, 10:3; Ra'd, 13:2; Tâhâ, 20:5; Furkân, 25:59; Secde, 34:4; Fussilet, 41:11. Râzî'nin 'istiva' kavramına getirdiği te'vil ve yorumların detayı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10:353.

72 En'âm, 6:18-61; Nahl, 16:80. Râzî'nin 'fevk' kavramına getirdiği te'vil ve yorumların detayı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:439. 6:239-240-313; 9:401; 13:313.

73 Bakara, 2:288; Hac, 22:61; Al'â, 81:1; Leyl, 92:20. Râzî'nin 'uluvv' kavramına getirdiği te'vil ve yorumların detayı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:132. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3:453. 16:460.

74 Mearic, 70:4; Fâtur, 35:10. Râzî'nin 'uruc' kavramına getirdiği te'vil ve yorumların detayı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16:20-21.

75 İnzal ve tenzil içerikli ayetleri antropomorfik görüşlerine delil gösterenlerin gözden kaçırdığı en önemli husus içinde bu kavramların geçtiği ayetlerin ekseriyeti Kur'an, Ruh, Melaiketü'l-Mukarribin, Tevrat ve İncil ile alakalı oluşudur. Râzî, *Tësisü't-Takdis*, 196.

76 Kıyame, 75:23; Secde, 32:11; Lokmân, 31:14; Fecr, 89:28.

77 Mülk, 67:17; Neml, 27:65.

h) Allah'a yükselişin gerçekleştiğini içeren ayetler,⁷⁸

i) İndiyet (yanında olma) ifade eden ayetler.⁷⁹ Bu ve bunlara benzer ayetler belli bir yön ve mekânda temekkün eden tanrı tasavvurunun oluşmasına neden gösterilmiştir.

Allah, mütemekkindir iddiasında bulunanlara göre istiva, fevkiyyet, uluvv, 'uruc, inzal, tenzil, arş, kursî ve indiyet gibi nitelikler, ancak belli bir mekân ve cihette bulunan biri için söz konusu olabilir. Allah da bu türden ifadeleri kendi zatına atfettiğine göre demek ki Allah mekân tutmaktan uzak değildir.⁸⁰ Râzî, Allah'ın lamekân oluşunu onun mütehayyiz olmadığı üzerinden ispatlamıştır. Ona göre mütehayyiz olmadığı ispat edilen bir varlığın herhangi bir mekânda temekkün etmesi de mümkün değildir. Bu nedenle ilgili ayetleri Allah'ın belli bir mekânda olduğuna delil göstermek aklen geçersizdir. Zira mütehayyiz olmaktan münezzehe olan bir varlığın herhangi bir mekâna temekkün etmesi de mümkün değildir.⁸¹ Bir başka deyişle bir varlık, belli bir mekâna temekkün ediyorsa mütehayyizdir, mütehayyiz değilse mekân tutmaktan da münezzehtir. Yani tehayyüz temekkünü, temekkün ise teyahhuzu gerektiren hususlardır. Birinin varlığı diğerinin var olmasını gerektirirken birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu icap ettirir. Bu nedenle hakkında tehayyüzün muhal olduğu bir varlığın mütemekkin olması mümkün değildir.⁸² Râzî, Allah'ın her türlü cihet ve mekândan münezzehe olduğunu hem akli hem de nakli delillerle ispatlayarak tanrı tasavvurunun şekillenmesinde 'Allah mütemekkin değildir' öncülünü teolojisinin temel ilkelerinden biri yapmıştır.⁸³

Râzî, Allah'ın nakle dayalı mütemekkin olmayışını şu gerekçelere dayandırmıştır.

a) Allah'ın başkasına her türlü muhtaçlığı dışarıda bırakan müstağniliği⁸⁴, onun cihet ve mekândan münezzehe oluşunun en önemli nakli delilidir. Zira müstağni olmak, her şeye muhtaçlığı dışarıda bırakan bir vasıftır. Oysa aklın bedahetiyle sabittir ki mekâna ihtiyaç duyan şey bekası ve hayatiyetini devam ettirmesi için o mekâna muhtaçtır.⁸⁵ Bu nedenle varlığı mekânın var olmasına bağlı olanın mekânsız var olması mümkün değildir. O halde mekân olmazsa mekânda yer alandan da söz edilemez.⁸⁶ Bu durumda bir şeyin varlığı mekânın var olma-

78 Âl-i İmrân, 3:55; Nisâ, 4:158.

79 Arâf, 7:206; Kamer, 54:55; Tahrîm, 66:11; Fussilet, 41:38; Enbiyâ, 21:19. Râzî'nin 'indiyet' kavramına getirdiği te'vil ve yorumların detayı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:479. 2:87; 5:25; 11:1; 16:379.

80 Râzî, *Têsisü't-Takdîs*, 208.

81 Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Din*, 209. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:129.

82 Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 2:37.

83 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12:298. Râzî, *Têsisü't-Takdîs*, 32-44. Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fi Usûli'd-Din*, 36-40. Râzî, *el-Erba'in fi Usûli'd-Din*, 1:152-165. Râzî, *el-Mealim fi Usûli'd-Din*, 209-225. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 2:37-56.

84 Hacc, 22:64. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5:423. 6:303-488; 8:320; 9:241; 12:282.

85 Râzî, *el-Muhassal*, 157.

86 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:145-365.

sına bağlıysa mekânın yokluğu da o şeyin yok olmasına neden olur. Oysa var olmak için başkasının varlığına bağlı olan şey muhtaçtır. Buna göre Allah'ın belli bir mekân tuttuğunu iddia etmek, onun mekâna muhtaç olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Allah'ın her şeyden müstağni olduğu nass ile sabittir.⁸⁷

b) Razi'ye göre "onun vech'i hariç, her şey yok olucudur"⁸⁸ ayeti, Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmaktan münezzehtir olduğunun bir diğer nakli delillerindedir. Zira yok oluş yasasına göre "ondan başkası"ndaki 'başkası' sözünün altına her şey dâhildir. Antropomorfistlerin Allah'a mekân olarak atfettikleri arş da kürsî de 'ondan başkası' olduğuna göre ikisi de yok olma akâbetine tabidir.⁸⁹ Bir başka deyişle külli yok oluşun tek istisnası Allah olduğuna göre onun dışında kalan her şey bâkî değil fanidir ve yok olmaya mahkûmdur. Bâkî olanın fani olana hasredilmesi imkânsız olduğu gibi fani olanın da bâkî olana mekân olması imkânsızdır. Bu nedenle ezeli olan Allah'ın fani olan mekâna bağlanması mümkün değildir. Yani fani olan mekânın bâkî olan Allah'a mekân olması muhaldir.⁹⁰

c) Râzî, Allah'ın mütemekkin bir varlık olduğunu iddia edenlerin delil gösterdikleri arş ayeti ile de Allah'ın mütemekkin olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre diğer varlıklar gibi arşın Allah'ın mülkü olması,⁹¹ yaratılış hiyerarşisi sıralamasında arşın göklerden sonra yaratılmış olması⁹² Allah'ın mütemekkin olmadığını kanıttır. Zira şayet Allah mütemekkin olsaydı o zaman arş ile beraber kendi zatı da mülkü olurdu ki bu imkânsızdır. Ayrıca şayet Allah mütemekkin olsaydı varlıkların yaratılış sıralaması açısından arşı yaratmadan önce mekânsız olması icap ederdi. Oysa Allah, hiçbir şey yok iken var olduğuna göre sonradan yaratmış olduğu şeylerde temekkün etmesi aklen uygun değildir. Öyleyse Allah, daha önce mekâna muhtaç olmadığı gibi zamanlama açısından sonradan yarattığı bir mekânda temekkün etmeye de muhtaç değildir.⁹³

Râzî, naklen Allah'ın mütemekkin olmaktan münezzehtir olduğunu savunduğu

87 En'âm, 6:76; İhlâs, 112:2; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5:352. 12:105.

88 Kasas, 28:88.

89 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:115. 6:242; 10:214; 11:4; 12:117; 15:78.

90 Ayrıca Allah'ın "Evvel ve Ahir" (Hadid, 57:3.) oluşu da onun mekân ve cihetten münezzehtir olduğunun nakli delilidir. Zira evveliyet, Allah'ın diğer bütün şeylerden önce var olmasını gerektirdiği gibi ahiriyet de onun her şeyden sonraya kalmasını gerektirir. Böylece evveliyet ve ahiriyet Allah'ın mekân ve cihetten önce var olduğuna ve bunların fena bulmasından sonra da var kalacağına delalet eder. (Ayrıca "Secde et ve yaklaş" ('Alâk, 96:19) ayeti de Allah'ın mekân olarak üstte olmasını nakz eder. Zira şayet Allah üst cihette olsaydı, secde etmek ona yakınlaşmayı değil ondan uzaklaşmayı ifade etmiş olması gerekirdi. Oysa bu "secde et ve yaklaş" ayetinin beyanının hilafıdır. Râzî, *Te'sisü't-Takdîs*, 71. Bu nedenle hem Allah'ın hiçbir şey yok iken var olması ile her şey yok olduktan sonra da varlığının devam etmesi, onun mekân ve cihetten münezzehtir olmasını gerektirir. (Konu ile alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:115. 11:4; 12:117-299; 13:212; 15:78. Bundan dolayı Allah'ın mekân tuttuğu ya da belli bir mekânda bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir.

91 En'âm, 6:12.

92 Yunus, 10:3; Arâf, 7:54.

93 Sümme edatının taşımış olduğu terahi anlamı için bkz. Râzî, *Te'sisü't-Takdîs*, 69. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7:113-128-129. 8:205; 12:298-299.

gibi aklen de mütemekkin olmasını imkânsız görmüştür. Razi'ye göre temekkün tenzihe aykırıdır. Bu nedenle Râzî, Allah'ın mütemekkin olmasını nakle aykırı bulduğu gibi aklın bedahetine de aykırı bulmuştur. Râzî'nin bu minvalde ileri sürdüğü akli delilleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Varlık-alan-hacim açısından Allah mütemekkin olmaktan münezzehtir. Zira her varlığa mekân olan yerin bir alım kapasitesi vardır. Buna göre şayet arş Allah'ın mekânı olsaydı, o zaman Allah'ın arşın hemen yanı başındaki taraf itibariyle sonlu (mahdut) olması icap ederdi. Aksi takdirde arşın onun zatına dâhil olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bu nedenle Allah varlık-alan-hacim açısından mekân tutmaktan münezzehtir.⁹⁴

b) Şayet Allah ile mekân arasında bir ilişki kurulacaksa bu ilişki ya tüm cihetler açısından sonsuz ya tüm cihetler itibariyle sonlu ya da bazı cihetler açısından sonlu, diğer bazı cihetler açısından da sonsuz olması gerekirdi.⁹⁵ Oysa Razi'ye göre her üç ihtimal de Allah için söz konusu olamaz. Zira Allah'ın tüm cihetler açısından sonlu olması onun artıp eksilmeyi kabul eden bir varlık olduğunu,⁹⁶ bazı yönler itibariyle sonlu, diğer bazı yönler itibariyle sonsuz olması ise onun sonlu olan tarafının sonsuz olan tarafından başka olmasını gerektirir. Ayrıca Allah'ın sınırsız ve sonsuz olan tarafı, sınırlı ve sonlu olmasını; sınırlı olan tarafı da sınırsız ve sonsuz olmasını gerektireceği için mümkün değildir. Aksi takdirde iki zıddın aynı anda bulunması söz konusu olurdu ki bu imkânsızdır. Her üç ihtimal de aklın bedahetine aykırı olduğundan Allah'ın herhangi bir mekân ve yönde bulunduğunu iddia etmek aklen muhaldir.⁹⁷

c) Aklen varlığı belli bir mekân ve yöne tahsis edilen her varlık, içine temekkün edeceği mekânın varlığını zorunlu kılar. Oysa Allah'ın zatını belli bir mekân ve yöne tahsis etmek onun mümkün varlıklardan olmasını gerektirir ki Allah mümkün olmaktan münezzehtir. Zatı gereği vâcib varlık, başkasının yokluğundan kendisinin yokluğu gerekmeyen varlıktır.⁹⁸ Bu durumda şayet zatı gereği vâcib olan varlık, başkasına muhtaç olmuş olsaydı, onun hakkında iki zıt durumun söz konusu olması gerekirdi ki bu aklen geçersizdir.⁹⁹ Yani zarf olan mekânın yokluğu, mazruf olan Allah'ın yokluğunu gerektirecekti. Oysa mekân yok iken de Allah vardı. Bu nedenle Allah mekân tutmaktan münezzehtir.

94 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4:70.

95 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7:114. 15:74.

96 Razi'ye göre bu ihtimalin geçersizliğinin bir diğer delili de: şayet bir varlık, sınırlı olmasına rağmen kadim, ezeli ve var edici olması mümkün olsaydı bu durumda Allah'tan başka yaratıcıların da var olması caiz olması gerekirdi. Oysa ne sınırlı olmasına rağmen ezeli ve var edici bir varlık mevcuttur ne de Allah'tan başka bir yaratıcı vardır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15:75.

97 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15:393. Râzî, *el-Muhassal*, 29.

98 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12:299.

99 Râzî, *el-Muhassal*, 66.

SONUÇ

Allah, kendisini betimlerken eşi ve benzeri olmaktan münezzehtir olduğuna özellikle dikkat çekmiştir. Bu nedenle Allah'ın sonradan yaratılmışlara benzemesi onun en temel zati sıfatlarından. Zati itibarıyla farklı ontolojik yapıya sahip olan ve varlığı gereği muhalefetün li'l-havâdis olan Allah, hâdis varlıkların hiçbirine benzemediği gibi hâdis varlıkların hiçbirisi de ona benzemesi gerekir. Allah'ın kendine özgü ontolojik farklılığı, onun diğer varlıklarla benzerliğinin olmadığı sonucunu doğurur. Bu bakımdan Râzî'nin, Allah'ın neliği ve nasıllığının ispatı noktasında temel kıstas haline getirdiği ve tanrı tasavvurunu üzerine inşa ettiği öncüller dizisinde muhalefet doktrinine dayalı bir yöntem takip ettiğini söyleyebiliriz. Râzî'nin muhalefet doktrinine dayalı tanrı tasavvurunda Allah'ın ne olduğundan çok ne olmadığı önemlidir. Muhalefet doktrininin en temel dayanağı ise Allah'ın ontolojik farklılığıdır. Bu nedenle Râzî, ontolojik açıdan vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın sayısal anlamda bir olmasının ötesinde eşi, benzeri, misli ve dengi olmayan bir olmasını zorunlu görmüştür. Muhalefet doktrininin esasını oluşturan vahdaniyet prensibi gereği şayet Allah bir değil de birden fazla olsaydı bu durumda onun diğeri ile vucûb'ta müşterek taayyünde ise muhtelif olması gerekirdi.

Mürekkep olmadığı ispat edilen ve temel vasfı, tek ve vâcibü'l-vücûd olanın aynı zamanda cisim, cevher ya da araz olmaması icap eder ki o her şeyiyle biricik olsun. Cisim, cevher ve araz olmadığı ispat edilen varlık aynı zamanda mütehayyiz da değildir. Çünkü her mütehayyiz varlık mahiyet açısından madde ve suretten ibaret olduğu için kemiyet açısından bölünebilir niteliktedir. Oysa bölünen tek olamaz. Bundan dolayı Allah'ın zatını onun nasıl olduğundan çok nasıl olmadığı ile tanımlamak daha uygundur. Zira kendi zatıyla tarif edilmesi imkânsız olan ancak cüzleri ile tanımlanabilir. Allah da cüzlerden münezzehtir olduğuna göre onu sadece ne olduğuyla tanımlamak mümkün değildir. Bu durumda onun ne olduğunun yanında ne olmadığını bilmek de önem arz eder. Bu nedenle Râzî, akli öncüller ve nakli deliller muvacehesinde Allah'ın teklifi ve bambaşkalığını ispat etmeye çalışmıştır. Allah ile öteki varlıklar arasında var olan ontolojik farklılık, Allah'ın öteki varlıklarla ortak yanının olmasını nefyettiği gibi onun bir benzerinin hatta benzeri ve zıttı gibisinin bile olmamasını gerektirir. Bu bakımdan Allah'ın bir eşi ve benzeri bulunmadığı gibi onun bir zıttı (nidd) da yoktur. Bunun için Allah'ın benzerinin de benzersizinin de olmayışı, onun münezzehtir oluşunun en önemli delilidir. Râzî, her yönüyle tenzih kokan Allah'ın bambaşkalığını tanrı tasavvurunun temel öncülü yapmıştır. Neticede Râzî Allah'ın ne olduğuna göndermede bulunan ve çeşitli spekülasyonlara konu olan antropomorfik nitelikleri, tanrı tasavvurunu üzerine inşa ettiği temel öncüller ışığında değerlendirerek tanrı tasavvurunu tasvir etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan. *Dirâsetün fi'l-Furûk ve'l-'Akâidi'l-İslami*. Bağdat: Matbatü'l-İrşâd, 1967.
- Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrının Bilinebilirliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Bolay, Süleyman. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cüvenynî, İmamü'l-Haremeyn. *el-İrşad*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010.
- İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2005.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*. 1 Baskı. Tahran: Menşuratü Zevî'l-Kurba, 1329.
- Huleyf, Fethullah. *Fahreddin er-Râzî*. Beyrut: Daru Camiâtü'l-Mısri, 1976.
- İbrahim, Selva Muhammed. *el-İtticâhü'l-Akâidi fi Tefsiri'r-Râzî*. Doktora Tezi, Camiâtü'r-Ribât, 2015.
- Olguner, Fahrettin. *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin Râzî-Nassireddin et-Tûsî Düşüncesinde Varoluş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'n fi Usûli'd-Dîn*. 1 Baskı. Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mealim fi Usûli'd-Dîn*. 1 Baskı. Amman: Daru'l-Fetih, 2010.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Daru'l-Cil, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l'Aliye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, 1978.
- Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. Ankara: AÜİF Yay, 1978.
- Râzî, Fahreddin. *Levâmiü'l-Beyyinât an Şerhi Esmailahi ve's-Sıfat*. Mısır: el-Matbaatü's-Şerkiyye, 1323.
- Râzî, Fahreddin. *Lübabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. 1 Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalü Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirîn min'l-Ulem ve'l-Hükema ve'l-Mütekellimin*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ty.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-'Usûl*. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415.
- Râzî, Fahreddin. *T'esisü't-Takdîs*. Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 2001.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Araz". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3: 337-342. Ankara: TDV Yayınları, 1999.



Kuran'da İstihdâm Sanatı
Art of Istikhdam in the Quran

Sabğatullah Tayfur

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD, Presidency of Religious Affairs
Diyarbakır, Turkey
s.tayfur56@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0920-4451>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 250-269

Atıf / Cite as: Tayfur, Sabğatullah. "Kuran'da İstihdâm Sanatı [Art of Istikhdam in the Quran]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 250-269.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.542282>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Kur'ân-ı Kerîm edebî açıdan çok zengin bir şaheserdir. Bu husus, onu düşünerek okuyan insanlar tarafından çok iyi bilinmektedir. Birçok İslâm âlimine göre Kur'ân-ı Kerîm'i mu'ciz kılan özelliklerin başında onun bu edebî yönü gelmektedir. Çünkü onda muhatapları ikna etme amacıyla farklı üslûplar kullanılmıştır. Bunlardan birisi de istiḥdâm sanatıdır. İstiḥdâm, belâgat âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Fakat bunlar, bir arada değerlendirildiğinde ortak bir noktada buluşmaktadır. Buna göre istiḥdâm, cümlede zikredilen bir lafzın iki anlama sahip olması ve bu her iki anlamın da kullanılmasıdır. Fakat uygulama açısından bunun farklı şekilleri vardır. Zira istiḥdâm bazen zamirlerle bazen de zâhir lafızlarla icra edilmektedir. Örneğin bir lafzın zâhirinden belli bir anlam kastedilirken ona râci' olan zamirden başka bir anlam kastedilmektedir. Kimi zaman da ondan diğer bir zâhir lafzın delâletiyle başka bir anlam amaçlanmaktadır. İstiḥdâm bu açıdan kişiye, az lafızla çok anlam ifade etme şansı vermektedir. Ayrıca meramı daha iyi bir şekilde muhataba iletme fırsatı sunmaktadır. İstiḥdâm, sahip olduğu bu özelliklerden dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de çok kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İstiḥdâm, Belâgat, Zamir

Abstract

The Quran is a rich masterpiece in literary terms. This is well known by the people who read it thinking. This literary aspect comes at the beginning of the features that make the Quran viable according to many Islamic scholars. Because he used different styles to persuade the parties. One of them is the art of istikhdâm. Istikhdâm is defined in different ways by the scholars of the language. But when they are considered together, they come together at a common point. According to this, istikhdâm, the phrase mentioned in the sentence has two meanings and that is to use both meanings. But there are different forms of application in terms of this. Sometimes istikhdâm is performed with pronouns and sometimes with words of zahir. For example, when a certain meaning is meant from the zahir of a letter, it is meant a meaning other than the pronounced pronoun. Sometimes it is intended to mean another meaning with the other words of zahir. In this respect, istikhdâm gives to person a chance to make a lot of sense. In addition, the purpose is to provide a better way to convey to the listener. Istikhdâm is widely used in the Quran because of these characteristics.

Keywords: Commentary, Quran, Istikhdâm, Belaghat, Pronoun

GİRİŞ

1. ARAP EDEBİYATINDA İSTİḤDÂM

İstiḥdâm (إستخدام), bir şeyi başka bir şeyin etrafında dolandırma, çalışma ve hizmet etme anlamlarına gelen “خدم”den türemiş bir kelimedir. İstif’âl bâbının mastarı olan istiḥdâm, sonradan aldığı “ا”, “س” ve “ت” harfleriyle hizmet veya hizmetçi talebinde bulunma anlamını kazanmıştır. Fakat hem Arapçada hem de Türkçede daha çok, çalıştırma veya kullanma manalarında değerlendirilmektedir.¹ İstiḥdâm, belâgat ilminin en önemli dallarından olan bedî‘ sanatı içerisinde yer almaktadır. “el-Bedî‘u’l-ma‘neviyye” yani manevî güzellik olarak adlandırılan istiḥdâm, istilâhî açıdan farklı şekillerde tanımlanmıştır.² Belâgat bilginleri tarafından en çok benimsenen, Hatîb el-Kazvîni’nin (ö. 273/886) buna verdiği tanımdır.³ Ona göre istiḥdâmın iki uygulaması bulunmaktadır. Birincisi, “iki anlamlı bir kelimenin zâhirinden bir anlamı, ona râci‘ olan zamirden de diğer anlamı kastetmektir.” İkincisi, “iki anlamlı bir kelimeye râci‘ olan iki zamirin birincisinden bir anlamı, ikincisinden de diğer anlamı kastetmektir.”⁴

Bu üslûbun istiḥdâm diye adlandırılmasının sebebi, birden çok anlama gelen kelimelerde bu anlamların tümünün cümlede kullanılması ve merama uygun bir şekilde istiḥdâm edilmesidir.⁵ Bazıları “ذ” yerine “س” harfini telaffuz etmekte

1 Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrikî el-Mısri, “ḥdm”, *Lisânü’l-‘arab*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12: 166; Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ ez-Zebîdî, “ḥdm”, *Tâcu’l-‘arûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 32: 55; Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, “ḥdm”, *el- Kâmûsu’l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1420-1421.

2 Abdurrahmân Hasan Hâbenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘arabiyye*, 1. Baskı (Şam: Dâru’l-Kalem, 1996), 2: 401; Mahmûd b. Abdurrahmân Sâfi, *el-Cedvel fi irâb’l-Ḳur’ân*, 4. Baskı (Şam: Dâru’r-Raşîd,1997), 13: 145.

3 Ali b. Abdillâh el-Hemevî el-Ezrârî, *Ḥizânetü’l-edeb ve gâyetü’l-erib*, thk. İsmâ Şuaytû (Beyrut: Dâru ve Mek-tebetü Hilâl, 1987), 1: 119-120.

4 Celâlüddîn Muhammed b. Sa’diddin Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâḥ fi ‘ulûmi’l-belâga* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1998), 1: 332; Muhyiddin ed-Dervîş, *İrâbü’l-Ḳur’ân ve beyânühü* (Suriye: Dâru’l-İrşâd, ts.), 7: 499.

5 Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *Kitâbu’l-külliyât*, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısri (Beyrut:

ve bunu “إستخدام” şeklinde okumaktadır. Bu durumda kelime, koparma anlamını ifade etmektedir. Zira istiḥdâm üslûbunda zamir, râci‘ olması gereken anlamdan koparılıp başka bir anlama ircâ’ edilmektedir.⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1621) de Kazvînî’nin istiḥdâma yaptığı bu tanımları tercih etmektedir.⁷ Birinci tanıma, cahiliye dönemi şairlerinden Muâviye b. Mâlik’in (ö. ?) şu şiiri örnek gösterilmektedir:

“إذ انزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضاباً”

Bir kavmin toprağına yağmur yağınca ... Kızgın da olsalar (sürüyü) orda otlatırız.

Zira burada “السماء” kelimesinin zâhirinden yağmur, “رعيناه / orda otlatırız” fiilindeki ona râci‘ olan zamirden ise ot anlamı kastedilmiştir.⁸ İkinci tanıma ise meşhur şair Ebû Ubâde el-Buhturî’nin (ö. 284/898) şu şiiri örnek verilmektedir:

“فسقى الغضا والساكنيه وإن هم ... شَبَّوه بين جوانح وضلوع”

Gadâyı ve sakinlerini içirdi. Onlar ... Onu kaburga kemikleri arasında tutuşturdu.

Bu örnekte “الغضا”ın hem bir ağacın hem de bir vadinin ismi olması mümkündür. Zira içirdi anlamındaki “سقى” fiilinin ona isnat edilmesi, bu her iki anlamın da ihtimal dâhilinde olduğunu göstermektedir. Çünkü sulama, ağaç için de vadi için de geçerli olan bir olaydır. Sakinleri anlamında olan “والسالكنيه”deki zamir, vadi anlamındaki “الغضا”ya; tutuşturdular anlamında olan “شَبَّوه”deki zamir ise, ağaç anlamındaki “الغضا”ya râci‘dir.⁹

Belâgat âlimler tarafından Kur’ân’daki zamir istiḥdâmına verilen en güzel örnek “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” / *Onun için sizden her kim bu aya erişirse onda oruç tutsun*” (Bakara 2/185) ayetidir. Zira “الشَّهْرُ” kelimesi, zâhiren geçtiği yerde gök cismi olan hilâl anlamına gelmektedir. “فَلْيَصُمْهُ” / *onda oruç tutsun*” fiilinin sonundaki ona râci‘ olan zamirden kasıt ise bir zaman dilimi olan ramazan ayıdır.¹⁰

Ünlü belâgat âlimi Şeyh Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/128), Kazvînî’nin istiḥdâmın sadece zamir ile olabileceği iddialarına karşı çıkmaktadır. O, bu üslûbun zâhir lafızlarda da olabileceğini ileri sürmekte ve istiḥdâma şöyle bir tanım daha

Müessesetü’r-Risâle, 1998), 145; İbn Manzûr, “İdm”, 12: 168; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, “İdm”, *Mu’cemü Meḳâyisi’l-luġa* (Şam: Dâru’l-Fıkr, 2002), 2: 162.

6 Kefevî, *Kitâbu’l-külliyât*, 145; İbn Manzûr, “İdm”, 12: 168; İbn Fâris, “İdm”, 2: 133.

7 Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ mühimmâti’t-te’ârîf*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1989), 1: 56; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 1985), 33.

8 Kazvînî, *el-İzâh*, 1: 332; Dervîş, *İ’râbü’l-Ḳurân*, 10: 229.

9 Kazvînî, *el-İzâh*, 1: 332; Kefevî, *Kitâbu’l-külliyât*, 145; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 33.

10 Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘arabiyye*, 2: 401.

yapmaktadır: “İki aslı anlam içeren bir kelime zikrettikten sonra, her iki anlamın kastedilebileceğine dair bazı zâhir karîneler zikretmektir.” Bu karîneler, bazen iki anlamlı kelimedenden sonra bazen de ondan önce zikredilmektedir. Kimi zaman da iki anlamlı kelime, bu karînelerin arasında yer almaktadır.¹¹ İbn Mâlik, istiḥdâm tanımına şu şiiri örnek vermektedir:

“حويت ريقا نباتيا حلا فعدا ... ينظم الدر عقدا من ثناياك”

Burada geçen “نباتيا” kelimesinin hem şeker anlamına gelmesi hem de şair İbn Nübâte'ye (ö. 768/1366) işaret etmesi ihtimal dâhilindedir. “ريقا / salya” ve “حلا / tatlı” karîneleri birinci anlama delalet etmektedir. Bu durumda şiirin anlamı şöyledir:

Şekerimsi ve tatlı bir salyaya sahiptin ... (Bu), ağzında sıkı bir şekilde inciler diziveriyor.

Öte yandan “ينظم / diziyor”, “الدر / inci” ve “عقدا / sıkıca” karîneleri şiirin özelliklerinden sayıldığı için şair İbn Nübâte'ye işaret etmektedir. Buna göre şiir, şöyle bir anlam ifade etmektedir:

İbn Nübâte'nin tatlı salyasına sahiptin ... (Bu), ağzında sıkı bir şekilde inciler diziveriyor.

Şeyh Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315), İbn Mâlik'in istiḥdâma verdiği tanıma istinâden Kazvîni'ye bir itirazda bulunmuştur. Zira İbn Mâlik'e göre istiḥdâma konu olan kelimenin sahip olduğu her iki anlamın da aslı olması gerekmektedir. Böyle bir kayıt Kazvîni'nin istiḥdâma verdiği tanımda bulunmamaktadır. Hindî'ye göre Kazvîni'nin tanımı çerçevesinde istiḥdâma verilen ikinci şiirde geçen “الغضا”, iki anlama gelse de bunlar aslı anlamlar değildir. Zira bunun aslı anlamı ağaçtır. Vadi ismi olarak kullanılması sonradan olmuştur. Bunun sebebi de o vadinin ağaçlık bir yer olmasıdır.¹²

Arap dili bilgini Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Meşhur Müfessir Alûsî (ö. 1270/1854), Kazvîni'nin istiḥdâma verdiği tanımı desteklemekte ve İbn Mâlik'in aksine buna konu olan kelimenin içerdiği anlamların aslı olmasını şart koşmamaktadır. Onlar, bu kelimeye râci' olan şeyin ille de zamir olması gerekmediğini, ism-i işâret de olabileceğini ileri sürmektedir.¹³ Ayrıca Sekkâkî, istiḥdâma konu olan kelimenin sadece iki anlam içermesi gerektiğini, bundan daha fazla anlam içermesi de mümkün olduğunu iddia etmektedir.¹⁴

İstiḥdâma verilen diğer bazı tanımlar şu şekildedir:

11 Ezrârî, *Hizânetü'l-edeb*, 1: 119-120; Kefevî, *Kitâbu'l-külliyât*, 144.

12 Ezrârî, *Hizânetü'l-edeb*, 1: 120-121; Derviş, *İrâbü'l-Ḳur'ân*, 5: 139; 7, 498.

13 Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2: 401.

14 Kefevî, *Kitâbu'l-külliyât*, 144; Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 13: 130.

- “Bıkkınlık verecek şekilde konuşmayı uzatmamak için kelimeyi hakikî anlamı dışında da kullanarak az sözle çok anlam ifade etmektir.”¹⁵
- “Zamiri, hakikî anlamı dışında herhangi bir anlamına râci’ olsun diye bir kelimeyi bütün anlamlardan tecrit etmektir.”¹⁶
- “İki anlama ihtiyaç duyan birinin, her iki anlamı da karşılayacak bir kelime kullanmasıdır.”¹⁷

Şeyh Salâhuddîn es-Safadî'nin (ö. 764/1362) ifade ettiğine göre istiḥdâm, çok zor ve sadece belâgat ilminde uzman olan kişilerin kullanabileceği bir edebî üslûptur. Onun bu zorluğundan dolayı Arapçada çok nadir olarak kullanılmış ve çok az insan, istiḥdâm sanatına uygun bir şekilde konuşmayı başarabilmiştir. Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr b. Atiyye (ö. 733/1332) gibi meşhur şairler bile şartlarına uygun bir şekilde istiḥdâmı kullanamamışlardır. Safadî, istiḥdâmın bu denli zor bir üslûp olmasına şu şiirle işaret etmektedir:

“نوع يشق على الغبي وجوده ... من أي باب جاء يغدو مقفلا”

*Gafilde varlığı zor bulunan bir türdür ... (O), hangi kapıdan gelirse kilitleniyor.*¹⁸

İstiḥdâm, belâgat ilminin bir diğer sanatı olan tevriyeye çok benzemektedir. Çünkü ikisinde de iki anlama gelebilen bir kelime söz konusudur. Ama aralarında şöyle bir fark vardır: İstiḥdâmda her iki anlam, tevriyede ise sadece bir anlam kastedilmektedir.¹⁹

2. TÜRK EDEBİYATINDA İSTİḤDÂM

İstiḥdâm, Türk edebiyatında da kullanılan bir üslûptur. Fakat bu dildeki kullanımı ile Arapçadaki kullanımı farklılık arz etmektedir. Bunun nedeni bu iki dil arasındaki gramer farklılığıdır. Bu yüzden Muallim Naci (ö. 1311/1893), Türkçede sadece İbn Mâlik'in tarif ettiği şekliyle yani zâhir istiḥdâmının geçerli olduğunu söylemektedir. Muallim Naci, Türkçedeki istiḥdâmı, “Bir sözün delâlet ettiği iki manayı birlikte kastetmekle her birini münasip olan yöne sarf etmek” şeklinde tarif etmektedir. Tahir'ül-Mevlevî (ö. 1371/1951) de bu konuda Muallim Naci'ye katılmaktadır. Ona göre istiḥdâm, birden çok anlama sahip olan bir kelime zikret-

15 Muhammed b. Muhammed b. Arefe el-Verğemî, *Tefstru İbn 'Arefe*, thk. Celâl el-Üsyütî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3: 43.

16 Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Besîlî et-Tünusî, *et-Takyidü'l-kebir fî tefsiri kitâbillâhî'l-mecîd* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Ahmed b. Suûdî'l-İslâmiyye, ts.), 1: 342.

17 Üsâme b. Münkız, *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r*, thk. Ahmed Bedvî ve Hâmid Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü Câmîati Kahire, ts.), 82.

18 Ezrârî, *Hizânetü'l-edeb*, 1: 122.

19 Ezrârî, *Hizânetü'l-edeb*, 1: 119-122; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-erib fî funûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumayha, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7: 120.

tikten sonra, bu anlamların her birinin bağlama uygun bir şekilde kastedildiğine delalet eden başka kelimeler zikretmektir.²⁰

Türkçedeki zâhir istihdâmına şu örnek verilmektedir:

“Canavar vurdüğünü saçma ile söylerdi ... Sözü de attığı da avcımızın saçma idi.”

Zira ikinci beyitte zikredilen “saçma” ifadesinin, hem saçmalamak hem de küçük kurşun tanesi anlamına gelmesi muhtemeldir. Bu beyitte geçen “sözü” ifadesi birinci anlama, “attığı” kelimesi de ikinci anlama delâlet etmektedir.²¹

Süleyman Paşa (ö. 1310/1892), Arapçada olduğu gibi hem zamir hem de zâhir istihdâmının Türkçede kullanılabileceğini dile getirmekte ve zamir istihdâmına şu örneği vermektedir:

“Ayağa düş dilersen başa çıkmak ... Anınla başa çıkdı câm-ı sahbâ.”

Zira şiirin başında geçen “ayak” kelimesinden murâd yürüme organıdır. Ona râcî olan “anında” zamirinden maksat ise şaraptır. Son dönem Osmanlı edebiyatçılarından Manastırlı Mehmed Rif’at da (ö. 1851/1907) Türkçede zâhir istihdâmı gibi zamir istihdâmının da mümkün olduğunu iddia etmektedir. O da, bu konuda Süleyman Paşa’nın naklettiği şiiri delil olarak göstermektedir.²²

3. KURAN’DA İSTİHDÂM

İstihdâm, sadece zamir veya zâhir isimlerde geçerli olan bir üslûp değildir. Zikrettiğimiz tanımlardaki ihtimaller dışında bunun bazı uygulamaları daha bulunmaktadır. Örneğin Şihâbuddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854), bir fiil içinde gizli olan zamirin daha önce zikredilmiş bir fiile râcî olmasını ve bu fiilden mastar anlamının kastedilmesini bir çeşit istihdâm olarak değerlendirmektedir. O, buna “من كذب / Yalan söyleyen ona şer olur” örneğini vermektedir. Zira ef’âl-ı nâkısadan olan “كان / olur” kelimesindeki “هو” zamiri, “كذب”nin mastarı olan ve yalan anlamına gelen “الكدب”e râcîdir.²³ Buna göre herhangi bir kişiden kaynaklanan ve belli bir zamanla sınırlanan yalandan ziyade mutlak olarak yalan söylemenin şer olduğu bildirilmektedir. Bazı âlimler, ayetlerden örnekler vererek mezkûr uygulamalar dışında hasr ifade eden kalıplarda, istisnâ edatlarında ve atıf harflerinde de istihdâm olabileceğini öne sürmektedir.

Safâdî’nin istihdâmın çok zor bir üslûp olduğuna, bu nedenle çok nadir olarak kullanıldığına yönelik yukarıdaki tespitlerine rağmen bu sanatın Kur’ân’da Arap

20 Muhittin Elicaık, “Belagat Kitaplarında İstihdam Sanatının Tarif ve Tasnifi”, *International Journal of Languages Education and Teaching* 2/3 (Aralık 2014): 3-5.

21 İsmail Durmuş, “İstihdâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 23: 335-337.

22 Elicaık, “Belagat Kitaplarında İstihdam Sanatının Tarif ve Tasnifi”, 3-5; Ezrâri, *Hizânetü’l-edeb*, 1: 120.

23 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 13: 130.

edebiyatı eserlerine nispeten daha fazla kullanıldığını görmekteyiz. Bunları örneklerle açıklamaya çalışacağız.

3.1. Zamir İstiḥdâmı

Kur'ân'da en çok zamir ile yapılan istiḥdâm türüne rastlanmaktadır. Bu da farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

3.1.1. Zamirin Mercî' ile Aynı Olan Başka Bir Lafza Râcî' Olması

Kur'ân'ı-Kerim'de zamirin mercî' ile aynı olan başka bir lafza râcî' olmasıyla oluşan istiḥdâmın birden fazla örneği bulunmaktadır. Buna en çok “وَمَا يُعْمَرُ مِنْ / Kendisine ömür verilenin ömrünün uzatılması da, kısaltılması da bir kitapta yazılıdır” (Fâtır 35/11) ayeti örnek gösterilmektedir. Zira “مُعَمَّرٌ” kelimesi, ömür verilmiş iki farklı insan anlamına gelmektedir. “وَمَا يُعْمَرُ / ömrünün uzatılması da” karînesine göre bunun lafzından uzun ömür verilmiş insan kastedilmektedir. “وَلَا يُنْقِصُ / ömrünün kısaltılması da” karînesine göre de “مِنْ عُمُرِهِ / ömrünün”deki ona râcî' olan zamirden kısa ömür verilmiş insan amaçlanmaktadır. Zira ayetten gaye, aynı insana hem uzun hem de kısa bir ömür verilmesi değildir. Zaten böyle bir şey aklen de mümkün değildir. Belki de bundan maksat kimi insana uzun, kimisine de kısa ömür verilmesidir. Bu yorum Ferrâ (ö. 207/822) gibi birçok nahivci tarafından yapılmıştır.²⁴

“مُعَمَّرٌ” kelimesi bazı müfessirler tarafından sadece “uzun ömürlü insan” şeklinde tefsir edildiğinden dolayı Meşhur Müfessir Bikâî (ö. 885/1480), bunun lafzından kasıt bi'l-fî'l uzun ömürlü, ona râcî' olan zamirden ise bi'l-kuvve yani uzun bir ömür yaşamaya elverişli insan olduğunu söylemektedir.²⁵ Bu, tıpkı “عندي درهم / Yanımda bir dirhem ve yarısı vardır” örneğine benzemektedir. Zira “نصفه / yarısı” lafzındaki zamir, cümlede zikredilmeyen başka bir “درهم”e râcî'dir. Aksi takdirde bunu diyen kişinin aynı dirhemini hem tümüne hem de yarısına sahip olması gibi mantıksız bir anlam ortaya çıkacaktır. Hâlbuki burada gaye, bu kişinin bir buçuk dirheme sahip olmasıdır. Bu anlam da istiḥdâm üslûbunu uygulamakla ortaya çıkabilmektedir.²⁶

Bazı âlimler mezkûr ayette istiḥdâma gerek olmadığını iddia etmektedir. Zira bunların, İbn Âbbâs (ö. 68/687), İbn Atiyye (ö. 542/1148) ve Süddî (ö. 128/845) gibi âlimlerden naklettiğine göre bir insanın ömrünün hem uzatılması hem de kısaltılması mümkündür. Çünkü ömrün kısaltılmasından maksat uzun ömürden

24 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.) 2: 368; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 22: 77.

25 Burhânüddin Ebi'l-Hasen İbrâhîm el-Bikâî, *Naẓmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdürrezzâk Gâlib Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 6: 210; İsmail Hakkı İstanbulî, *Tefsîru Râhi'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 7: 328.

26 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 22: 77.

geçen süredir. Öte yandan bazı âlimler buradaki “مُعَمَّرٍ” kelimesini ömür anlamından soyutlayarak herhangi bir kişi anlamına gelen “احد” ile tefsir etmektedir. Bu durumda da istiḥdâma ve zikrettiğimiz yorumlara gerek kalmamaktadır.²⁷

Zamirin mercî ile aynı olan başka bir lafza râcî olması şeklindeki istiḥdâma verebileceğimiz bir diğer örnek de “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ / *Andolsun, biz Mûsâ'ya kitabı verdik. Sen de kitaba kavuşma konusunda sakın şüphe içinde olma*” (Secde 32/23) ayetidir. Çünkü ilk etapta “الْكِتَابَ”den maksat Tevrat'tır. Ayetin devamındaki “فَلَا تَكُنْ / *sakin olma*” hitabı Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yönelik olduğu için kitaba râcî olan “لِقَائِهِ / *ona kavuşma*” ifadesindeki zamir, Kur'an anlamındaki kitaba râcî'dir.²⁸ Aynı durum “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ” / *Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın*” (Mâide 5/101) ayetinde de söz konusudur. Çünkü bundan sonra gelen “قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ” / *Sizden önceki bir millet o tür şeyleri sordu da sonra o yüzden kâfir oldu*” (Mâide 5/102) ayetinde yer alan “سَأَلَهَا / *sordular*” fiilindeki zamir, “أَشْيَاءَ” kelimesine râcî olmakla beraber ondan kasıt aynı şeyler değildir. Zira her iki kavmin sorduğu şeyler farklıdır. Bu nedenle zamirin mercî'i, “başka şeyler” anlamındaki “أَشْيَاءَ”dir. Bazıları ise “الضمير عائد اللفظه دون مدلوله / *Zamir, anlamına değil lafzına râcî'dir*” yorumunda bulunarak bunun, bulunduğu bağlamdaki anlamından soyutlanmış olan “أَشْيَاءَ”nin lafzına râcî olduğunu iddia etmektedir. Onlar bu şekilde burada istiḥdâma gerek olmadığını iddia etmektedir.²⁹

3.1.2. Mercî'den Hakikî, Zamirden Mecâzî Anlamın Kastedilmesi ve Aksi

Mercî'den hakikî, zamirden ise mecâzî anlamın kastedilmesi şeklinde görülen istiḥdâma “وَأَمَّا مَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ / *Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onun anası hâviyedir. Nedir o bilir misin?*” (Kâria 101/8-10) ayeti örnek verilebilir. Zira “هَوِيَةٌ”, ilk etapta helak olma durumunu ifade etmektedir. Bu onun hakikî anlamıdır. “هِيَةٌ” ise “وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ / *nedir o bilir misin?*”in sonundaki ona râcî olan “هي” zamirinden gaye ise mecâzî olarak helâkin vuku' bulacağı yer olan cehennemdir.³⁰ Buna benzer bir örnek de “وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَاقِينِ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ” / *Sebe'den sana çok doğru bir haber getirdim. Onlara hükümdarlık eden, bir kadınla karşılaştım*” (Neml 27/23) ayetidir. Zira “تَمْلِكُهُمْ” / *hükümdarlık eden*deki zamir, daha önce zikredilen “سَبَإٍ” lafzına râcî'dir. Bu kelime, hakikî anlam açısından bir yerleşim yerinin ismidir. Ona râcî olan mezkûr zamir ise erkek ve çoğul zamiridir. Dolayısıyla bunun-

27 İstanbulî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, 7: 328; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 22: 77.

28 Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, tsh. Muhammed Bâsil, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 43.

29 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus, Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 7: 69.

30 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 515.

la işaret edilen “سَيِّ”den maksat, mecâzî olarak bu yerleşim yerinin sakinleri olan meşhur Sebe kavmidir.³¹

Mercî'den mecâzî, zamirden hakikî anlamın kastedilmesine “رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو / صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ / Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sayfaları okuyan bir elçidir. Onda kıymetli yazılar vardır” (Beyyine 98/2-3) ayeti örnek verilebilir. Zira “صُحُفًا”, hakikî anlam açısından sayfalar manasına gelse de zâhiren geçtiği yerde sayfalarda yer alan yazılar anlamındadır. Bu, ona sonradan yüklenmiş mecâzî bir anlamdır. Bunun delili okuyor anlamındaki “يَتْلُو” fiilidir. Zira okunabilir özellikte olan sayfalar değil yazılardır. Ona râcî olan “فِيهَا”deki zamirden kasıt ise onun hakikî anamı olan sayfalardır. Bunun da delili “فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ / onda kıymetli yazılar vardır” ayetidir. Çünkü yazıları içeren şey sayfalardır.³² “وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا / يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ / O zulmedenler azabı gördüklerinde, artık onlardan azap hafifletilmez, onlara mühlet de verilmez” (Nahl 16/85) ayetinde de mercî'den mecâzî, zamirinden hakikî anlam kastedilmiştir. Zira azaptan, ilk önce mecâzî olarak azabın mekânı olan cehennem irâde edilmiştir. Çünkü ayette azabı görmekten söz edilmektedir. Görülen şey de azabın kendisi değil, azabın vuku bulacağı yer olan cehennemdir. “لَا يُخَفَّفُ / hafifletilmez”deki ona râcî olan zamirden murâd ise azabın kendisidir. Nitekim hafifletilen şey cehennemın kendisi değil onda çekilen azaptır.³³

3.1.3. Mercî'den Soyut, Zamirden Somut Bir Anlamın Kastedilmesi

Bazı ayetlerde mercî olan lafız, soyut bir anlam içermekle beraber ona râcî olan zamir açısından somut bir anlam ifade etmektedir. Bu tür istiḥdâma verilebilecek en güzel örnek “وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ / Ona uyanların kalplerine şefkat, merhamet ve Allah kokusu vermiştik. Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu onlara farz kılmamıştık” (Hadîd 57/27) ayetidir. Zira “رَهَابِيَّةً” ifadesinin, öncesine ve sonrasına göre değişen iki anlamı bulunmaktadır. Bunun “رَحْمَةً” kelimesine ma'tûf olması durumunda ondan kasıt mü'minlerin kalbindeki Allah korkusudur. Bu ise soyut bir şeydir. “رَهَابِيَّةً” kelimesi, öncesinden bağımsız olarak da ele alınabilir. Bu durumda “ابْتَدَعُوهَا”deki ona râcî olan zamirden murâd Allah tarafından emredilmeyen zor şer'î ibadetler, kadınları terk etme gibi kâfirlerin başvurduğu somut şeylerdir.³⁴

Bu konu da verilebilecek başka bir örnek de “إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ / Eğer siz ona yardım etmezseniz ona Allah yardım etmiştir” (Tevbe 9/40) ayetidir. Çünkü “إِلَّا تَنْصُرُوهُ / yardım etmezseniz”deki zamir, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) râcî'dir. Fakat daha

31 Abülhamid Muhammed b. Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis*, thk. Ahmed Şemsüddin, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 272.

32 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 30: 201.

33 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 14: 207.

34 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 27: 191.

önce onun ismi ayette zikredilmemiştir. Bu nedenle zamirin iki ayet öncesinde geçen “سَبِيلِ اللَّهِ / Allah'ın yolu” terkibine râci' edilmesi ve istiḥdâm üslûbu gereği bundan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kastedilmesi gerekmektedir. Zira Allah'ın yolunu insanlara açıklayan ve insanları buna davet eden odur. Görüldüğü gibi Allah'ın yolu soyut bir şey iken ona râci' olan zamirden maksat somut bir şeydir. Bazı âlimler burada istiḥdâma gerek duymadan bu zamiri doğrudan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ircâ' etmektedirler. Zira onlara göre iki ayet öncesinde mü'minlere hitaben “إِنَّا قِيلَ لَكُمْ” denilmiştir. Bunu diyen Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu için mezkûr zamirin herhangi bir yorumda bulunmadan doğrudan ona ircâ' edilmesi mümkündür.³⁵

3.1.4. Mercî'den Genel, Zamirden Özel Bir Anlamın Kastedilmesi ve Aksi

Mercî'den genel, zamirden özel bir anlamın kastedilmesi şeklinde oluşan istiḥdâma “وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِيُعَلِّمُوا الْبُطُونِيَّ” / Davarlarda sizin için elbette ibretler vardır. Onların karınlarındakinden size içiririz” (En'âm 23/21) ayeti örnek verilebilir. Zira burada geçen davarlar anlamındaki “الْأَنْعَامِ” ifadesi, tekil haliyle bazen sadece develeri ifade etse de, çoğul haliyle erkek dişi ayırımı olmaksızın develerle beraber inek ve koyun gibi hayvanları da kapsamaktadır.³⁶ Fakat ona râci' olan “مِمَّا فِي بُطُونِيَّ” ifadesinin sonundaki zamirden sadece mezkûr hayvanların dişileri kastedilmektedir. Çünkü sadece dişi olanlar süt vermektedir.³⁷ “ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ” / Bu böyledir. Kim Allah'ın nişanelerine, saygı gösterirse, şüphesiz o kalplerin takvasındandır” (Hac 22/32) ayetinde de mezkûr örneğe benzer bir durum söz konusudur. Çünkü “شَعَائِرَ”den maksat genel olarak hacda uygulanması gereken menâsik ve kuralların tümüdür. Ona râci' olan “فَإِنَّهَا” / şüphesiz o” zamirinden kasıt ise sadece orada kesilen kurbanlıklardır.³⁸

Mercî'den özel, zamirden genel bir anlamın kastedilmesine “وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنْ” / Sudan bir insan yaratıp onu soy ve hısımlığa dönüştüren odur” ayeti örnek verilebilir. (Furkân 25/54) Zira “بَشَرًا”den maksat ilk etapta sadece Hz. Âdem'dir (a.s.). “فَجَعَلَهُ” / ve dönüştürdü”deki ona râci' olan zamirden gaye ise insan cinsidir. Bazıları, zamir ile zamirin bitişik olduğu fiil arasında “نسل” lafzını takdir ederek dönüştürme eylemini doğrudan insan nesline isnat etmekte ve istiḥdâma gerek olmadığını ileri sürmektedir.³⁹ “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ” / Andolsun, biz insanı, çamurdan süzölmüş bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe kıldık” (Mü'minün 23/12) ayetinde de aynı tablo söz konusudur. Zira ilk etapta “الْإِنْسَانَ”den maksat sadece

35 Bikâi, *Naẓmu'd-düer*, 3: 319.

36 İbn Manzûr, "n'am", 12: 579.

37 Bikâi, *Naẓmu'd-düer*, 5: 194.

38 Bikâi, *Naẓmu'd-düer*, 5: 151.

39 Âlûsî, *Rüḥu'l-me'ânî*, 18: 13; 19: 36; Kefevî, *Kitâbu'l-külliyât*, 145.

Hız. Âdem'dir (a.s.). Ona râci' olan "جَعَلْنَاهُ / *kıldık*" fiilinin sonundaki zamirden gaye ise insan cinsidir. Zira Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılış süreci rahimde geçmemiştir. Bu süreç, Havvâ ile bir araya gelmesi sonucu evlatları için geçerli olan bir şeydir.⁴⁰ Bu hususa "وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ / *Ve insanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini değersiz bir sudan yarattı*" (Secde 32/7-8) ayetinde işaret edilmiştir.⁴¹

3.1.5. Müştak Olan Mercî'den Mastar Anlamının Kastedilmesi ve Aksi

Müştak, başka bir şeyden türeyen lafızlara denmektedir. Mastar ise, Basra Dil Ekolü'ne göre müştak lafızların kendisinden türetildiği kelimedir. Aralarındaki kök ortaklığından dolayı müştak ile mastar arasında her zaman bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Bununla beraber müştak lafızlar, mastarın barındırmadığı anlamları da barındırmaktadır. Çünkü müştakın mastardan türetilmesinin amacı farklı anlamlar ortaya çıkararak merama uygun konuşmaktır.⁴²

Müştak olan emir sığasından mastar anlamının kastedilmesine "اغْدُوا هُوَ أَقْرَبُ" / *Adil olun. Bu, takvâya daha yakındır*" (Mâide 5/8) ayeti örnek teşkil etmektedir. Çünkü "اغْدُوا / *adil olun*", emir anlamında olmakla beraber ondan hemen sonra zikredilen ve ona râci' olan "هُوَ" zamirinden kasıt bunun mastarı olan adalet anlamındaki "العدل"dir. Zira burada takvâya yakın olan şeyin adaleti emretme eyleminden ziyade adaletin kendisi olduğu ifade edilmektedir. "فَجَعَلْ يَتَنَّا وَتَيْنَكَ مَوْعِدًا" / *Seninle bizim aramızda, ne senin, ne de bizim caymayacağıımız uygun bir yerde buluşma zamanı ayarla*" (Tâhâ 20/58) ayetinde ise müştak lafızlar arasında yer alan ism-i mekân sığasından mastar anlamı kastedilmiştir. Zira "مَوْعِد" "مسجد" gibi ismi-i mekândır ve ilk geçtiği yerde vadedilen buluşma yerini ifade etmektedir. Ona râci' olan "لَا نُخْلِفُهُ" / *muhalefet etmeyeceğimiz*" fiilindeki zamirden ise, mastar olan ve vaad anlamına gelen "وعد" kastedilmektedir. Zira burada cayılmaması istenen şey, vadedilen buluşma yerinden ziyade vadin kendisidir.⁴³

Bazen verdiğimiz bu örneklerin aksine mastardan müştak anlamı kastedilmektedir. Örneğin "لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ" / *Bu, ne sizin kuruntunuza, ne de kitap ehlinin kuruntusuna göredir*" (Nisâ 4/123) ayetinde mastar olan bir mercî'den, müştak olan ism-i mef'ûl anlamı kastedilmiştir. Zira "لَيْسَ" / *değildir*"de gizli olan "هُوَ" zamiri, "وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا" / *Allah'ın vaadi haktır*" terkibindeki "وعد"e râci'dir. Fakat

40 Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l- Kûrân* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd) 2005), 1730.

41 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18: 23.

42 Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihî*, thk. Fuâd Ali Mansûr, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1: 275; Muhammed b. Mâlik, *İcâzü't-ta'rif fi 'ilmi't-taşrif*, thk. Muhammed el-Mehdî, 1. Baskı (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002), 180; Abdullâh b. Yûsuf el-Anzî, *el-Minhâcü'l-muhtaşar fi 'ilmeyi'n-nahvi ve's-şarf*, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetü'r-Reyyân, 2007), 155.

43 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 16: 218.

bu kelime vadetme anlamında olan bir mastardır. Ona râci‘ olan mezkûr zamirden kasıt ise vadedilen şey anlamına gelen “موعود”dur.⁴⁴ “وَإِنْ تَعَدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا” / O, her türlü fidyeyi verse de bu ondan kabul edilmez” (En’âm 67/70) ayetinde de buna benzer bir durum söz konusudur. Nitekim “كَابُلٌ لَا يُؤْخَذُ” / kabul edilmez” fiilinde gizli olan “هو” zamiri “عَدْلٍ”e râci‘dir. Hâlbuki bu kelime mastar olup fidye verme eylemini ifade etmektedir. Ayette ise, insanın bu eyleminden ziyade fidye olarak vermek istediği şeyin kabul edilmeyeceği ifade edilmektedir. Onun bu şekilde yorumlanması gerektiğine işaret eden “يُؤْخَذُ” fiilidir. Zira bu fiil her ne kadar “kabul edilme” şeklinde tefsir edilse de kök açısından “verme”nin zıddı olan “alma” anlamındaki “أَخَذَ”den türetilmiştir.⁴⁵ Bu da, eylemlere değil sadece somut olan nesnelere isnat edilen bir durumdur. Bu nedenle mezkûr fiildeki gizli zamirin, ism-i mef’ûl olan “المعدول به” / fidye verilen şey” anlamındaki “عدل”e râci‘ olması gerekmektedir.⁴⁶

3.1.6. Zamirin Birden Fazla Ögeden Oluşan Mercî’in Belli Bir Ögesine Râci‘ Olması

Bazen mercî birden fazla ögeden oluşmakla beraber ona râci‘ olan zamirden kasıt bunun sadece belli bir ögesidir. Örneğin “وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ” / Gecenin bir kısmında uyanıp Kur’ân ile namaz kıl” (İsrâ 17/79) ayetinde böyle bir durum söz konusudur. Zira “بِهِ”deki zamir, daha önce zikredilen Kur’ân lafzına râci‘dir. Fakat bu mercî, “قُرْآنَ الْفَجْرِ” şeklinde izâfeli olarak geçmektedir. İzâfe ile meydana gelen bu söz dizisi “sabah namazı” olarak da tefsir edilen “sabah Kur’ânı” anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi izâfenin ögeleri olan muzâf (قُرْآنَ) ve muzâf ileyh (الْفَجْرِ) hem söz hem de anlam açısından ayrılmaz iki parça hükmündedir. Ona râci‘ olan zamirden de izâfe kuralı gereği “sabah Kur’ânı” kastedilmelidir. Fakat gecenin belli bir bölümünde, sabaha mahsus olan Kur’ânı okumak mümkün olmadığına göre mezkûr zamirin, izâfeden soyutlanmış bir şekilde sadece “قُرْآنَ” lafzına râci‘ olması icap etmektedir.⁴⁷

3.1.7. Mercî’in Takyîd Edilmesi

Bazen cümle içindeki mercî, ona râci‘ olan zamirle beraber takdîri olarak muzâf, hasr ifadesi vb. şekillerle takyîd edilmekte ve sebeple anlam değişimine uğramaktadır. Örneğin “وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ” / Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı” (Arâf 7/163) ayetinde mercî, muzâfla takyîd

44 Âlûsî, *Rûḥu’l-me’âni*, 5: 152.

45 İbn Manzûr, “eḥz”, 3: 470.

46 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru’l- Kur’ân’ül-azîm* (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-Âmmetü li’l-Kütüb, 1990) 7: 434; Âlûsî, *Rûḥu’l-me’âni*, 7: 187; Süyûtî, “Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâhidü’l-efkâr (Suudi Arabistan, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 2005), 3: 363.

47 Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali b. Lutfillâh el-Hindî, *Fethu’l-beyân fi maḳâsidi’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1992), 7: 116; Bikâî, *Naḫmu’l-dürer*, 4: 116.

edilmiştir. Zira haddi aşan insan olduğu için “يَعْدُونَ / *haddi aşıyorlardı*” fiilindeki zamir, sadece “الْقَرِيَّةِ / *şehir*” lafzına değil, belki de bir muzâfın takdîriyle “اهل القرية / *şehir halkı*” ifadesine râcî'dir.⁴⁸ Buna benzer bir örnek de “فَأَسْأَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ / *Haydi İsrâiloğullarına sor. Musa onlara geldiğinde Firavun ona, 'Ey Musa! senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum!' dedi*” (İsrâ 17/101) ayetidir. Zira buradaki “فَأَسْأَلُ / *sor*” hitabı, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yöneliktir. Allah, ondan İsrâiloğullarına Hz. Musa (a.s.) ile Firavun arasında geçen diyalogu sormasını istenmektedir. “جَاءَ / *geldi*”deki gizli zamir daha önce zikri geçen Hz. Musa'ya (a.s.) râcî'dir. Fakat bu peygamber asr-ı saadet zamanında yaşayan İsrâiloğullarına değil, onların dedelerine gönderilmiştir. Bu nedenle “إِذْ جَاءَهُمْ / *onlara geldiğinde*” ifadesinin sonundaki zamir “بَنِي إِسْرَائِيلَ”e değil, bir muzâfın takdîriyle İsrailoğullarının babaları anlamındaki “آبَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ”e râcî'dir.⁴⁹

“وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ / *Yaptıkları hiçbir hayırdan mahrum bırakılmayacaklar*” (A. İmrân 3/115) ayetine baktığımızda ise istiḥdâma konu olan zamirin, merci' ile beraber iki mukadder muzâfa râcî' olduğunu görmekteyiz. Zira “فَلَنْ يُكْفَرُوهُ / *mahrum bırakılmayacaklar*” ifadesinin sonundaki zamir, ayette bahsedilen kişilerin yaptıkları iyilikleri ifade eden “خَيْرٍ” kelimesine râcî'dir. Hâlbuki onların mahrum bırakılmayacağı şey yaptıkları iyilikler değil, belki de bunların karşılığıdır. Bu yüzden zamirin iki mukadder muzâf ile takyîd edilmesi gerekmektedir. Buna göre söz konusu zamir “*hayırlı fiilin karşılığı*” anlamındaki “جزاء فعل الخير” ifadesine râcî'dir. Görüldüğü gibi burada bir tamlama zinciri bulunmaktadır. “جزاء”, “فعل”ye nispeten muzâf; “فعل” de “جزاء”ye nispeten muzâf ileyh, “الخير”ye nispeten demuzâftır.⁵⁰

Merci'in hasr ifadesiyle takyîd edilmesine “لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ / *Hüküm sadece onundur ve siz ancak ona döndürüleceksiniz*” (Kasas 28/88) ayeti örnek teşkil etmektedir. Zira “لَهُ”deki zamir, daha önce ayette geçen Allah lafzına râcî'dir ve bu şekilde hükmün ona ait olduğu bildirilmektedir. Ama hüküm, sadece ve sadece Allah'a mahsus olduğu için bu anlamı ifade edecek bir yoruma ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da istiḥdâm sanatını icrâ etmekle mümkündür. Buna göre söz konusu zamirinin merci'i sadece “الله” değil, hasr ifade eden bir kelimenin takdîri ile “الله”e *sadece Allah* ibaresidir.⁵¹

3.2. Zâhir İstiḥdâmı

Kur'an-ı Kerim'de daha çok zamir istiḥdâmı bulunmakla beraber zâhir istiḥdâmına da rastlamak mümkündür. Bu; isim, fiil, hasr ifadesi, istisnâ edati ve atıf

48 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 9: 90.

49 Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 15: 184.

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 59.

51 Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 5: 535.

harfi istiḥdâmı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunları örnekler eşliğinde izah etmeye çalışacağız.

3.2.1. İsim İstiḥdâmı

İsimde icrâ olunan istiḥdâmın farklı çeşitleri bulunmaktadır. Bazen istiḥdâma konu olan isim, onun farklı anlama gelebileceğini gösteren karînelere önce, bazen de bunların ortasında zikredilmektedir. Birinci ihtimâlde “لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ لَا تَغْتَابُونَ / Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın” (Nisâ 4/43) ayeti örnek verilebilir. Çünkü “حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ / ne söylediğinizi bilinceye kadar” ifadesi, “الصَّلَاةَ” kelimesinin namaz ibadeti anlamında olduğuna delalet etmektedir. “وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ / cünüp iken de -yolcu olan müstesna-” ifadesi ise bunun namaz kılınan yer olduğuna işaret etmektedir.⁵²

İstiḥdâma konu olan ismin karînelere ortasında zikredilmesine “بِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ / Her ecelin bir kitabı vardır. Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılar” (Ra'd 13/38-39) ayeti örnek teşkil etmektedir. Zira burada “كِتَابٌ” lafzı, iki karîne arasında zikredilmiştir. Her ikisi de, onun iki anlama gelebileceğine delalet etmektedir. Bunlar “كِتَابٌ”den önce zikredilen “أَجَلٍ” ve ondan sonra gelen “يَمْحُوا / siler” lafızlarıdır. “أَجَلٍ” kelimesi, “كِتَابٌ”nün insanın kaderinde kesinleşmiş muayyen süre anlamında olmasını gerektirmektedir. Buna delil olarak “وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النُّكَاحِ / Bekleme müddeti bitinceye kadar nikâh yapmaya kalkışmayın” (Bakara 2/235) ayeti öne sürülmektedir. Zira buradaki “النِّكَاحُ”, belli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Silme eylemini ifade eden “يَمْحُوا” karînesi ise bu kitabın levh-i mahfûz gibi yazılıp çizilen kitap anlamında olmasını iktiza etmektedir.⁵³

3.2.2. Fiil İstiḥdâmı

Bazı cümlelerde aynı kökten türeyen fiiller bağlama uygun bir şekilde farklı anlamları ifade etmektedir. Belâgat bilginleri bunu da bir nevi istiḥdâm olarak nitelendirmektedir. Fiillerde icra olunan istiḥdâmın farklı şekilleri vardır. Kimi cümlede istiḥdâma konu olan fiiller açıkça zikredilmektedir. Bazı yerlerde ise bunlardan birisi açıkça zikredilirken diğeri cümlede takdîrî olarak varsayılmaktadır. Örneğin “وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ / Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir gurup, dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır” (Tevbe 9/122) ayetinde her iki fiil de açıkça zikredilmiştir. Bunlar aynı kökten türeyen “يَنْفِرُوا” ve “نَفَرَ” lafızlarıdır. Her ikisi de

52 Münkız, *el-Bedî*, 1: 17-18; Bedrüddin b. Bahâdır *ez-Zerkeşi*, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, 1. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1957), 3: 447; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6: 75.

53 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 447; Derviş, *İrâbü'l-Kur'ân*, 5: 137; Ezrârî, *Hizânetü'l-edeb*, 1: 120.

herhangi bir maksat için sefere çıkma anlamına gelmektedir. Fakat birincisi Allah yolunda savaşmak için sefere çıkmayı, ikincisi ise savaşa katılmayıp dinde ilim sahibi olmak ve insanları bu konuda aydınlatmak amacıyla seferber olmayı ifade etmektedir. “يَتَقَفُّهُوا / *dinde geniş bilgi elde etmek için*” ve “يُنْذِرُوا / *ikaz etmek için*” karineleri, istiḥdâma konu olan ikinci fiilin mezkûr anlama geldiğine dair birer karînedir. Çünkü her ikisi de ilimle alakalı olan hususlardır.⁵⁴

İki fiilden birinin mezkûr, diğèrinin mukadder olmasına “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ / مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ / Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir” (Hac 22/18) ayeti örnek gösterilebilir. Kâinattaki bütün varlıklar gibi insanların da Allah'a secde ettiğini anlatan “وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ / ve insanların birçoğu” ifadesi, “مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ / göklerde ve yerde olanlar” ifadesine ma'tûftur. İlk ifadenin başında “يَسْجُدُ / secde etmektedir” fiili bulunmaktadır. Dolayısıyla ona atfedilen ifade için de aynı hüküm geçerlidir. Fakat kâinattaki insan dışı varlıklar ile insanların secdesi, aynı olmadığı için “وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ” ifadesinin başında takdîr edilen “يَسْجُدُ” fiili, “مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ” ifadesinin öncesinde zikredilen “يَسْجُدُ” fiilinden farklı bir secde türü anlamına gelmektedir. Mukadder olan bu fiil, kâinattaki her varlığın kendi fitratına uygun bir şekilde secde ettiği anlamını taşımaktadır.⁵⁵

3.2.3. Hasr İfadesi İstiḥdâmı

Hasr ifadesi istiḥdâmına verebileceğimiz örnek “إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ / *Asıl hayırdan mahrum olan, sana buğzedendir*” (Kevser 108/3) ayetidir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu Abdullah vefat edince müşriklerden Âs b. Vâil ona soyu kesik anlamında olan “أَبْتَرٌ” kelimesini kullanmıştır. Bunun üzerine Allah, Kevser Suresini indirerek asıl “أَبْتَرٌ” olanın bunu söyleyenin kendisi olduğunu bildirmiştir.⁵⁶ Fakat Âs b. Vâil'in Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnat ettiği vasıf ile Allah'ın bu müşrik için kullandığı vasıf aynı anlamda değildir. Allah, “إِنِّ”nin haberi olan “الْأَبْتَرُ” lafzından önce zamîru'l-fasl olan “هُوَ”yi zikrederek bu özelliğin sadece mezkûr şahsa mahsûs olduğunu bildirmiştir. Çünkü bu zamirin işlevlerinden birisi de haberi, mübtedâ veya mübtedâ hükmünde olan isme hasretmektir.⁵⁷ Bu sayede daha önce mezkûr müşrik tarafından kullanılan “أَبْتَرٌ” kelimesi, “soyu kesik” anlamında iken ayette “bütün hayır ve bereketlerden yoksun” anlamında istiḥdâm

54 İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 30: 515. 11: 60.

55 Bikâi, *Naẓmu'd-dürer*, 5: 142.

56 Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik el-Kastallâni, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muḥammediyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevkifiyye, ts.), 1: 485; Muhammed b. Abdillâh b. Yahyâ b. Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fi fûnûni'l-meğâzi veş-şemâil ve'l-eser*, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetu İzzüddin, 1986), 3: 363.

57 Abdullâh b. Sâlih el-Füzân, *Ta'cilü'n-nedâ bi şerhi kıri'n-nedâ* (Kahire: Dâru İbn Cevzi, 2010), 154.

edilmiştir. Çünkü biyolojik bir nedenden kaynaklanan soy kesikliği, tek başına şer olarak nitelenebilecek bir durum değildir.⁵⁸

3.2.4. İstisnâ Edatı İstihdâmı

Haffâcî (ö. 1069/1659) ve İbn Âşûr'a (ö. 1284/1868) göre istisnâ edatında da istihdâm sanatı icrâ edilebilir. İbn Âşûr, bu konuda “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى / Onu bırakıp da başka dostlar edinenler, biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz diyorlar” (Zümer 39/3) ayetini örnek göstermekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır: Müşrikler, Allah'ı inkâr ettiklerinden değil, sadece kendilerini ona yaklaştırması için putlara taptıklarını öne sürüyorlardı. Onların nazarında bu düşünce, Allah dışındaki varlıklara tapmak için meşrû bir mazeretti. Bu mantığa göre “إِلَّا” edatı illet anlamında olup “مَا نَعْبُدُهُمْ” / bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye” cümlesinin “مَا نَعْبُدُهُمْ” / onlara ibadet ediyoruz” cümlesine sebep olduğunu ifhâm etmektedir. Ama Allah dışındaki varlıklara tapmanın insanı Allah'a yaklaştıracığı düşüncesi, Allah dışındaki varlıklara tapmaya illet olamayacağına göre “إِلَّا” edatında istihdâm üslubu icrâ edilmelidir. Buna göre mezkûr edat tıpkı “لام العاقبة” gibi âkıbet anlamındadır. Dolayısıyla Allah dışındaki varlıklara tapmanın insanı Allah'a yaklaştıracığı düşüncesi, Allah dışındaki varlıklara tapmanın illeti değil, belki de şirk sayılan bu davranışın insanı sürüklediği bir sonuçtur.⁵⁹

3.2.5. Atıf Harfi İstihdâmı

Sâlim Ebû Hâcib (ö. 1343/ 1924) atıf harflerinde de istihdâm üslubu olabileceğini savunmaktadır. O, buna “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا / Rabbin gelip melekler sıra sıra dizildiği zaman” (Zümer 39/3) ayetini örnek göstermektedir. Zira ona göre “وَالْمَلَكُ”nun başındaki atıf harfi “رَبُّكَ”ye ma'tûftur. Dolayısıyla Allah'a isnat edilen “جَاءَ” yani gelme hükmü melekler için de geçerlidir. “وَجَاءَ رَبُّكَ” ifadesi, “Rabbinin emri geldi” şeklinde tefsir edilse de bu bir yorumdan öteye geçmez. Burada hem Allah'a hem de melekler için isnat edilmiş bir “مجئ / gelme” eylemi söz konusudur. Allah'ın gelmesi ile melekler gelmesi aynı olamayacağına göre “و” harfinde istihdâm üslubu icra edilmelidir. Buna göre bu harfle Allah'a isnat edilen gelme fiili melekler için de isnat edilmiş olsa bile bu, Allah'a isnat edilenden farklı bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla “Allah kendi şânına yakışır bir surette, melekler de kendi kapasitelerine uygun bir şekilde gelmiştir” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.⁶⁰

Atıf harfi istihdâmına verilebilecek başka bir örnek de “وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ” / Orada, elem dolu azaptan korkacaklar

58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 577; Hasan Hân, *Fethu'l-beyân*, 15: 414-415.

59 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 577.

60 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 577.

için bir ibret bıraktık. Musa'da da (ibretler vardır). Onu apaçık bir delil ile Firavun'a göndermiştik." (Zâriyât 51/37-38) ayetleridir. Burada ilk olarak Hz. Lût'un (a.s.) hikâyesi zikredilmekte ve kavminin başına gelen azaptan söz edilmektedir. Bunun sonunda ortaya çıkan tablonun insanlar için ibretlik bir anı olarak kaldığı anlatılmaktadır. Söz konusu peygamberin hikâyesinden sonra Hz. Mûsâ'nın (a.s.) hikâyesi anlatılmaktadır. "فِي مُوسَى" ifadesi, başındaki "و" harfi sayesinde Hz. Lût (a.s.) kavminin başına gelen felaketlerin mekânını işaret eden "فِيهَا" zamirine ma'tûftur. Dolayısıyla bu zamire isnat edilen "تَرَكْنَا آيَةً / *ibret bıraktık*" hükmü onun için de geçerlidir. Fakat Hz. Lût (a.s.) ve Hz. Mûsâ (a.s.) hikâyelerine yönelik kullanılan bu hüküm aynı anlamı ifade etmemektedir. Çünkü bu "تَرَكَ" fiili terk etme anlamı barındırmakta ve söz konusu ibretliklerin zamanla unutulabileceğine işaret etmektedir. Ama ülü'l-'azm peygamberlerden olan Hz. Mûsâ'nın (a.s.) hikâyesi insanlar arasında çok şöret bulduğu için buradaki "تَرَكْنَا" fiili, mezkûr atif harfinde icrâ edilen istiḥdâm sanatı sayesinde asıl anlamından uzaklaşp devamlılık alamı ifade eder hale gelmiştir.⁶¹

SONUÇ

Kur'an'da kullanılan belâgat metotlarından birisi de istiḥdâmıdır. İstiḥdâmı, kurallarına uygun bir şekilde icra etmek kolay olmadığı gibi bütün âlimler tarafından benimsenecek bir şekilde tarif etmek de kolay değildir. Bu üslûp, edebiyat âlimlerince muhtelif şekillerde tanımlanmakla beraber bunların çoğu ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu da iki anlama sahip olan bir kelimedenden değişik vesilelerle her iki anlamın da kastedilmesidir. Bu, çoğu zaman ona râci' olan zamirden farklı bir anlamın kastedilmesiyle olmaktadır. Bazen de istiḥdâma konu olan kelimededen önce veya sonra zâhiren zikredilen bazı lafızların, öncekinden farklı bir anlama işaret etmesiyle sağlanmaktadır. Kazvîni'ye göre istiḥdâm sadece zamir eşliğinde mümkün iken Şeyh Bedreddin, bunun zâhir isimlerle de olabileceğini ileri sürmektedir. Kimi âlimler Kazvîni'nin, kimi âlimler de Şeyh Bedreddin'in istiḥdâma yaptığı tanımlarını benimsemektedir. Kur'an'a baktığımızda ise her iki istiḥdâm türünü de görmek mümkündür. Ayrıca, bazı müfessirler, belâgat âlimlerinin yaptığı tanımların dışında istiḥdâmın bazı uygulamalarının daha olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin belâgatçıların çoğuna göre bu üslûp yaygın olarak zamir veya isimlerde kullanılmakla beraber bu müfessirler istiḥdâmın fiillerde, hasr ifadelerinde, istisnâ edatlarında ve atif harflerinde de olabileceğini söylemekte ve bunların her birine ayetlerden örnekler vermektedir.

İstiḥdâm, Arapça kadar yaygın olmasa da Türkçede de kullanılmaktadır. Fakat bu iki dil arasındaki gramer farklılığından dolayı Türkçedeki kullanımı Arap-

61 İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 27: 9-10.

çadaki kadar kolay değildir. Bu yüzden Muallim Naci ve Tahirü'l-Mevlevî gibi bazı Türk edebiyatçıları, zâhir istihdâmına nispeten daha zor olduğundan dolayı Türkçede zamir istihdâmının mümkün olmadığı ileri sürmektedir.

İstihdâm, çok zor bir üslup olması nedeniyle meşhûr şâirler tarafından bile bütün şartlarını ihtiva edecek bir şekilde kullanılamamıştır. Buna karşın istihdâmın Kur'an'da edebiyatçıların eserlerine oranla daha çok kullanıldığını görmekteyiz. Bu ve benzeri özelliklerinden dolayı Kur'an'ın Arapçayı geliştirmesi ve bu dilin hayatietini devam ettirmesi için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Anzî, Abdullâh b. Yûsuf. *el-Minhâcü'l-muhtaşar fî 'ilmeyî'n-nahvi ve's- şarf*. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'r-Reyyân, 2007.
- Bikâî, Burhânüddin Ebü'l-Hasen İbrâhîm. *Naẓmu'd-dürer fî tenâsübî'l-âyâtî ve's-süver*, Thk. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. Thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985.
- Dervîş, Muhyiddin. *İ'râbü'l-Şurân ve beyânühü*. Suriye: Dâru'l-İrşâd, ts.
- Durmuş, İsmail. "İstihdâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 335-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eliaçık, Muhittin. "Belagat Kitaplarında İstihdam Sanatının Tarif ve Tasnifi". *International Journal of Languages Education and Teaching* 2/3 (Aralık 2014): 3-5.
- Ezrârî, Ali b. Abdillâh el-Hemevî. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-erib*. Thk. İsmâ Şuaytû. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1987.
- Ferrâ, Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'an*, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Ebü Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. "hdm". *el-Kâmûsu'l-muhtâ*. 1420-1421. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Füzân, Abdullâh b. Sâlih. *Ta'cilü'n-nedâ bi şerhi kıtrî'n-nedâ*. Kahire: Dâru İbn Cevzî, 2010.
- Hasan Hân, Sıddîk Ali b. Lutfillâh el-Hindî. *Fethu'l-beyân fî maķâsidi'l-Şurân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed el-Vergemî, *Tefsîru İbn 'Arefe*. Thk. Celâl el-Üsyütî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn lî'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997.
- İbn Bâdîs, Abülhamîd Muhammed. *Tefsîru İbn Bâdîs*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. "hdm". *Mu'cemü Meķâyisi'l-luĝa*. 2: 162-163. Şam: Dâru'l-Fıkr, Şam 2002.
- İbn Mâlik, Muhammed. *İcâzü't-ta'rîf fî ilmi't-taşrif*. Thk. Muhammed el-Mehdî. 1. Baskı. Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısri. "hdm". *Lisânü'l-'arab*. 12: 166. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Abdillâh b. Yahyâ. *‘Uyûnu’l-eser fî fûnûni’l-megâzi ve’ş-şemâil ve’l-eser*. 1. Baskı Beyrut: Müessesetü İzzüddîn, 1986.
- İstanbulî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi’l-Beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Me’hâsinü’t-te’vîl*. Tsh. Muhammed Bâsil, 2. Baskı Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik. *el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minehi’l-Muhammediyye*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevkifiyye, ts.
- Kazvinî, Celâluddîn Muhammed b. Sa’diddîn Hatîb. *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1998.
- Kefevî, Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *Kitâbu’l-külliyât*. Thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Hâbenneke. *el-Belâgatü’l-arabiyye*, 1. Baskı. Şam: Dâru’l-Kalem, 1996.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Tevkîf ‘alâ mühimmâti’t-te’ârîf*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1989.
- Münkız, Üsâme. *el-Bedî’ fî nakdiş-şi’r*. Thk. Ahmed Bedvî ve Hâmid Abdülmecid. Kahire: Mektebetü Câmîati Kahire, ts.
- Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhâb. *Nihâyetü’l-erib fî fûnûni’l-edeb*, Thk. Müfid Kumayha, 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, 2004.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru’l-Şurûh’l-azîm*. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kütüb, 1990.
- Sâfi, Mahmûd b. Abdirrahmân. *el-Cedvel fî i’râb’l-Kur’ân*. 4. Baskı. Şam: Dâru’r-Raşid, 1997.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *el-İtqân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Medine: Mecmeu’l-Melik Fehd, 2005.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-lûga ve envâ’ihi*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâhidü’l-efkâr*. Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 2005.
- Tûnusî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Besilî. *et-Takyîdül-kebir fî tefsîri kitâbillâhi’l-mecid*. Riyad: Câmîatü’l-İmâm Ahmed b. Suûdi’l-İslâmiyye, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ. “hdm”. *Tâcu’l-ârûs*. 32: 55-59. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn b. Bahâdır. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl. 1. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957.



Arap Dilinde İ'âl Kuralları ve Uygulamalı Örnekleri
Arabic Verb Inflection (İ'âl) Rules and Practical Examples

Selman Yeşil

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim-Tercümanlık
Bölümü (Arapça)

*Assistant Professor Dr., Siirt University, School of Foreign Languages, Department of Translation
and Interpreting (Arabic)*

Siirt, Turkey

syesil4@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5885-0302>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 270-285

Atıf / Cite As: Yeşil, Selman. "Arap Dilinde İ'âl Kuralları ve Uygulamalı Örnekleri [Arabic Verb Inflection (İ'âl) Rules and Practical Examples]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 270-285.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539575>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Fiil, Arap dilinde cümleyi oluşturan temel unsurlardan biridir. Fiillerin ifade ettiği anlamlara göre kullanıldığı kipleri ve çekim esnasında geçirdiği değişimleri ele alan bilim dalına 'Sarf ilmi' denir. Arapçada kökeninde 'illet harfleri' olan elif (ا), vâv (و), yâ (ي) harflerini barındıran ve 'mu'tel' olarak isimlendirilen fiillerin çoğu i'lâl/değişime uğramaktadır. Bu değişim, özellikle Arapçayı sonradan öğrenenler için uygulanması zor bir hususu teşkil ettiği gibi zihinlerde Arapça öğrenimi açısından aşılmaz bir engel olarak da görülmektedir.

Arapçada fiillerdeki değişim iki ana bölümde incelenebilir. Birincisi genel ilkeler çerçevesinde ve hemen hemen tüm örneklerde gelişen değişimlerdir. Bu tür değişimlere 'Sarfî/kiyâsî değişimler' denilir. İkinci tür değişim ise kurala dönüşmemiş ve lokal düzeyde kalmış değişimlerdir. Bu tür değişimlere de 'Lugavî/ semâ'î değişimler' denilir. Çalışmada ilke olarak sarfî değişimler ele alınacaktır. Fonetik uyumu amaçlayan değişimin Arap dilini sonradan öğrenenler için bazı zorluklar barındırdığı da bir gerçektir. Ancak fiillerdeki değişimin nedenleri ve hemen hemen tüm örneklerdeki yeknesaklığı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu değişimin tamamen belirli kurallar ekseninde geliştiği görülecektir. Bu kuralların bilinmesiyle örneklerdeki değişimin nedenleri de anlaşılacaktır. Bu amaçla çalışmamızda Arapça fiillerdeki i'lâl kurallarının perde arkası irdelenecek ve söz konusu kuralların geçerliliği örnekler ışığında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Sarf ilmi, i'lâl kuralları, İlet harfleri, Sahih fiiller, Mu'tel fiiller

Abstract

The verb is one of the basic elements of the Arabic language. The study which focuses on modals and inflectional suffixes according to the meaning of the verb is called "sarf". Most of the verbs including letters such as alif (ا), vâv (و), yâ (ي) in Arabic are called "mu'tel" and these verbs undergo some change in sentences. This change creates a major problem for beginner learners in Arabic in practice and it gives the impression that learning Arabic is difficult and it is quite hard to overcome this difficulty.

The most change in the Arabic language is in verbs. It is a fact that this change, which aims at phonetic adaptation, has difficulty for Arabic language learners. However, if the causes of these changes in verbs are known with some specific examples, it will be easily realized that these changes depend on some basic rules and anyone aware of these rules may easily learn Arabic. In this regard, this study deals with the rules of these changes in the light of examples for each rule.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, i'lâl Rules, Sarf Science, Ilet Letters, Saheeh Verbs, Mutel Verbs

GİRİŞ

Arapçada cümleyi oluşturan temel unsurlar; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Bu öğeler içerisinde gerek çekim gerekse de ek alımında en çok değişime uğrayanı fiildir. Fiillerin ifade edeceği anlama göre kullanıldığı kipleri ve çekim esnasında geçirdiği değişimleri ele alan bilim dalına *sarf ilmi* denir.¹ Fiil farklı açılardan tasnife tabi tutulabilir.² Örneğin barındırdığı harf sayısı açısından *sülâsi* ve *rubâtî*³, ek harf alıp almama açısından *mucered* ve *mezîd*⁴, köken itibarıyla sahip olduğu harflerin çeşidine bağlı olarak *sahîh* ve *mu'tel*⁵ fiiller olarak gruplandırılır.⁶

Fiillerin sahîh ve mu'tel olarak gruplandırılmasının temelindeki neden Arap alfabesindeki harflerin bir kısmının farklı bir harfe dönüşme yapısına sahip olmasıdır. Bu harfler kendi özlerinden uzaklaşıp bir diğer harfe dönüştükleri için olağana aykırı olan hastalığa benzetilerek *illet harfleri* olarak isimlendirilmiştir.⁷ Ancak bu harflerin dönüşümü rastlantıya ve keyfiliğe bırakılmamış, fonetik uyum kaidelerini gözetten bir takım kurallara ve Arapların dil zevkine bağlanmıştır.⁸

Sesli iletişimde kelimelerin akıcılığı ve kulağa hoş gelmesi gayesiyle hemen hemen tüm dillerde benzer kurallar bulunmaktadır. Türkçede (*kitap/kitabı*) örneğinde olduğu gibi sonu sert ünsüzlerle biten kelimeler ek aldığı anda kelimenin sonundaki ünsüz yumuşayarak başka bir harfe dönüşür. Arapçada Türkçeden

1 Muhammed b. Mustafâ b. Hasan el-Hudârî, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ İbn 'Akîl* (Kahire: ts.), 2: 184.

2 Fiilin kısımları hakkında genel bilgi için bk. Muhammed Sâlim Muhaysin, *Tasrifü'l-ef'âli ve'l-esmâ'* (Beirut: Dâru'l-kitabî'l-'Arabî, 1987), 61-227.

3 Radiyuddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu-Şâfiye*, nşr. Muhammed Muhyiddin v.dğr. (Beirut: 1982), 1: 7; Sa'duddîn Meş'ûd b. 'Umer et-Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddîn 'alâ Tasrifî'z-Zencânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 13.

4 Ahmed b. Muhammed el-Hamelâvî, *Şeza'l-'arf fi fenni's-sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman (Riyad: Mektebetu'r-ruşd, ts.), 29.

5 Muhammed b. Pir 'Alî el-Birgîvî, *Kifâyetu'l-muntehi 'alâ Kifâyeti'l-mubtedî* (y.y. ts.), 26.

6 Hudârî, 2: 186.

7 İmil Bedî' Ya'kûb, *'Kâmûsu'l-mustalahâtî'l-üçaviyye ve'l-edebîyye* (Beirut: Dâru'l-'ilm, 1987), 303.

8 Mustafa Kırkız, "Dilbilim Tekniği Açısından Arapçanın Korunmaya Alınışı" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (Haziran 2010): 324-325; Husain Aswad, "Câhiliye Dönemi Belâgat Düşüncesinden Kesitler", *Mecelletü't-turâsî'l-'Arabî* 116 (2009): 221.

farklı olarak bu değişim sadece kelime sonlarında olmayıp kelimenin ortasında da olabilmektedir. Ayrıca bu harfler sadece değişmekle kalmayıp bazen kelimelerden tamamen atılabilmektedir. Bunun temelinde konuşmanın kolaylaştırılması ve akıcılığının sağlanması amacı yatmaktadır. Yapılan bütün değişimlerin arkasındaki temel amaç budur.⁹ Araplar bu amaç için gerekli uygulamayı yapmaktan da çekinmemiştir.

Arapçadaki bu illet harflerinin gerek değişim gerekse de hazif kurallarının bilinmesi, değişime veya hazfe uğramış kelimelerin anlamlarının anlaşılmasında ve sözlüklerde taranabilmesinde önemli bir role sahiptir. Bununla birlikte illetli harflerin değişim kurallarının bilinmesi, kullanıcıya tümdengelim yöntemine dayanarak her fiili Araplardan duymak zorunda kalmaksızın doğru kullanım imkanı da sağlamaktadır.

1. İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Söz konusu kuralların detayına ve örneklerine girmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması için konuyla ilişkili kavramların bilinmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bu kavramları kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

1.1. Sahih Harfler

Arap alfabesini oluşturan tüm harfler aynı fonetik yapıya sahip olmadığı gibi değişim açısından da farklıdırlar. Bazı harfler kullanıldığı yer veya karşılaştığı harflerden etkilenmeyip hep aynı mahreç ve sıfatlarda kullanılırken bazı harfler ise kullanıldığı yer veya karşılaştığı harflerden dolayı başka bir harfe dönüşebilmektedir. Hiç bir şekilde değişmeyen harflere sahih harf denilir.¹⁰

افتعال kalıbından olan اصطر، اصطر، gibi örneklerde görülen ve sadece belli kalıplara özgü değişimler ile tecvit kuralları gereği sahih harflerde ortaya çıkan değişimler, lokal düzeyde kaldığından çalışma kapsamına alınmamıştır. Zaten tecvit kuralları gereği oluşan değişimler arızî bir durum olduğundan yazıya yansıtılmamaktadır.

1.2. İlet Harfleri

Gerek sahip olduğu hareke gerekse de karşılaştığı harfler nedeniyle hem fonetik hem de yazım olarak kalb veya hazif şeklinde değişim geçiren harflere illet harfleri denilir.¹¹ Verilen tanıma göre elif, vâv ve yânın yanı sıra hemze de illet

9 Ebu'l-Feth 'Usmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 1: 100, 317.

10 Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ilmi'l-'Arabî*, nşr. İmil Bedî' Ya'kûb (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, 1997), 219.

11 İmil Bedî', *Kâmûsu'l-mustalahât*, 303.

harflerinden sayılacaktır. Zira örneklerde görüleceği üzere hemze de hem fonetik hem de yazım itibarıyla değişim geçirmektedir.

1.3. Sahîh Fiil

Kökene itibarıyla tüm harfleri sahîh harflerden oluşan, içinde illet harfleri barındırmayan fiillerdir. Fiilde bu illet harflerinden herhangi birisi bulunmuyorsa, o fiile “*hastalıklı olmayan fiil*” manasında “sahîh fiil” denir.¹² “أَكْرَمَ، نَصَّرَ” gibi fiiller, sahîh fiile birer örnektir.

1.4. Mu'tel Fiil

Mu'tel fiil ise sahîh fiilin aksine kökeni itibarıyla içerisinde illet harflerinden en az birini barındıran fiillerdir. Misâl (*ilk harfi illet harfi olan*), ecvef (*ikinci harfi illet harfi olan*), nakıs (*üçüncü harfi illet harfi olan*) ve kendi içerisinde iki tali başlık barındıran lefif olmak üzere dört ana gruba ayrılır.¹³

1.5. Hazif

Arapçada; cümlenin, kelimenin, harfin ve harekenin hazfi olmak üzere dört çeşit hazif (الْحَذْفُ) vardır.¹⁴ Ancak harf ve hareke dışındaki hazifler belâgat ilmi çerçevesinde cereyan eden olgular olduğundan konumuzla herhangi bir ilintisi bulunmamaktadır. Ayrıca lehçe veya mahalli kullanımlar sonucu ortaya çıkan, herhangi kapsayıcı ve bağlayıcı kuralı olmayan harf düşümleri de hazif olarak görülmemelidir.

Hazif olgusu, ‘*Arap dilinin genel ilkeleri çerçevesinde kelimedede olması gereken harf veya harekenin anlamı etkilemeden belli şartlar çerçevesinde kelimededen atılmasıdır*’ şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵ Hazif, uygulanma şekli açısından da iki kısma ayrılmaktadır.¹⁶ İlki belli bir kurala dayanan ve söz konusu kuralın oluştuğu tüm örneklerde uygulanan kıyâsî haziftir. Diğeri ise semâ’î olarak isimlendirilebilecek ve sadece bazı örneklerde uygulanan, belirli kurallar çerçevesinde gelişmeyen haziflerdir.

1.6. İ'lâl/İbdâl

İ'lâl ve ibdâl kavramlarını genel anlamda ‘belli şartların oluşumu neticesinde harflerin veya harekelerin başka bir harfe ya da harekeye dönüştürülmesi’ olarak

12 Birgivi, *Kifâyetu'l-muntehi*, 26; Antuvân ed-Dahdâh, *Mu'cemu'n-nahvi'l-Arabi*, nşr. Corc Mitri 'Abdulmesih (Lübnan: 1996), 231.

13 Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddîn*, 121.

14 İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 2: 140.

15 Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 215.

16 'Umer b. Sâbit es-Semânîni, *Şerhu't-tasrif*, thk. İbrâhim b. Suleymân el-Bu'aymî (Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1999), 373.

tanımlamak mümkündür.¹⁷ Bazı dilciler iki kavramı eş anlamlı görürken bazıları ise ikisi arasında bir ayrımın söz konusu olduğunu iddia etmiş ve değişimin; اِضْطَلَحَ\قَوْلٌ\فَعَالٌ gibi sahîh fiillerde olması durumunda ibdâl olarak isimlendirildiğini, اِضْطَلَحَ\قَوْلٌ\فَعَالٌ gibi illetli bir fiilde olması durumunda ise i'lâl olarak nitelendirildiğini belirtmişlerdir.¹⁸ Şu var ki i'lâl büyük oranda kıyâsî iken ibdâl daha çok semâidir.

1.7. İdgām

Asıl amacı dilde kolaylığın sağlanması olan idgām, sakin olan bir harfin, akabindeki misli veya yakın mahrecli olan harfe katılarak tek harf gibi okunmasıdır.¹⁹ Sarf açısından idgāmın vacip, câiz ve mümteni' kısımları bulunmaktadır.²⁰

1.8. Vezin-mevzûn

Vezin-mevzûn ilişkisi, çekimli dil grubundan olan Arap dili eğitiminde temel bir prensiptir. Bu prensibin mantığının çözümlenmesiyle bir kökten farklı anlamlar ifade edecek yeni kelimelerin elde edilmesi kolaylaşır. Kök kelimedenden genel ilkeler çerçevesinde türetilen kelimelerle iletişim ihtiyacı giderilir.

Genel kabul görmüş kullanımlardan yola çıkan dilbilimciler, dil eğitiminde kullanılacak metotlar geliştirmişlerdir. Bu metotlarda Arap dilinin değişime uğramamış ve genel kabul görmüş kullanımlarını sembolize edecek ve eğitimde örneklik teşkil edebilecek فَعَلَ kipi, gerek barındırdığı harflerin telaffuz kolaylığı gerekse de taşıdığı eylem anlamı nedeniyle ölçü olarak kabul edilmiştir. Bir fiilin kök harflerinin ve köke eklenebilecek harflerin neler olduğu bu ölçü üzerinden gösterilmiştir. Bu nedenle herhangi bir ek alma durumunda olmayan على إلى gibi harfler vezne tabi tutulmamıştır.²¹

Fiillerin ilk kök harfi *fau'l-fiil* (فَاءُ الْفَعْلِ), ikinci harfi '*aynu'l-fiil* (عَيْنُ الْفَعْلِ), üçüncü harfi *lâmu'l-fiil* (لَامُ الْفَعْلِ) olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca fiilin kullanım şekilleri tetkik edilerek toplamda otuz beş kalıp olduğu tespit edilmiştir. Ardından bu kalıplar فَعَلَ örneği ile sembolize edilmiştir. Neticede sembol olarak kullanılan فَعَلَ kalıbı diğer fiillere ölçü olmuş ve vezin olarak nitelendirilmiştir. Bu vezne uyanlara da mevzûn denilmiştir. Bu vezinlerin bilinmesi hem fiillerin kökeninin çözümlenmesine hem de değişim geçiren fiillerin geçirdiği değişim aşamalarının takip edilebilmesine imkan sağlar.

17 Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûni 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. (İstanbul: Kahraman Yayınları/Dâru kahraman li'n-neşri ve't-tevzi', 1984), 4: 279; ed-Dahdâh, *Mu'cemu'n-nahvi'l-Arabî*, 42; Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 10, 334.

18 Hudari, *Hâşiyetu'l-Hudari 'alâ İbn 'Akil*, 2: 192.

19 Dahdâh, *Mu'cemu'n-nahvi'l-Arabîyy*, 7; Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 49.

20 Taftâzânî, *Şerhu Sa'ididdin*, 107.

21 Semânîni, *Şerhu't-Tasrif*, 191-192.

2. GENEL SARF KURALLARI VE ÖRNEKLERİ

Arapçada prensip olarak kolaylık ve harfler arasında fonetik uyum gözetilmiştir. Bunun için mahreçleri birbirine yakın harf ve hareketlerin uyum içerisinde kullanılmasına özen gösterilmiştir. Bu realite tecvit kurallarında da kendini göstermektedir. Arapların fonetik uyuma gösterdiği önem tıpkı gramer kuralları gibi yasalaşmış ve genel geçer bir kisveye bürünmüştür. Sarf kurallarının bilinmesi kullanıcıya ana kökten türeyen ancak değişim nedeniyle olması gereken vezinde olmayan kelimelerin tanınmasına ve çözümüne geniş bir imkan sunar. Bu nedenle kuralların detaylı tanıtılması ve örnekler ışığında gösterilmesi önem arz eder. Yaygın sarf kurallarını örnekleriyle maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

2.1. Vâv (و) ile Yâ (ي) Harekeli Olup Kendilerinden Önceki Harf Fethalı Olsa Elife Dönüşürler²²

Bu kural herhangi bir engelin bulunmaması durumunda uygulanan ve neredeyse istisnası bulunmayan bir kuraldır. Zira elif Arap alfabesindeki en sade ve telaffuzu kolay harftir. Fethanın biraz uzatılmasıyla elif harfi elde edilir. فَاعَلْ, فاعَلْ ve فاعَلْ kalıplarındaki elifler hariç bütün elifler vâv veya yâdan elde edilmiştir.²³ Bu harflerin sonradan sakin olması bu kuralın uygulanmasına engel değildir.

Ancak vâv veya yâdan sonra gelen harfin sakin olması durumunda vâv ve yânın elife dönüştürülmesi iltikâu's-sâkineyne²⁴ neden olacağından kural bu örneklerde uygulanmaz.²⁵ قَامَسَ gibi örneklerde yânın elife dönüştürülmesinin nedeni budur. Vâvın harekeli olup mâ-kablinin fetha olması nedeniyle elife dönüştürülmesine şu örnekleri vermek mümkündür:

Ecvef fiillerde ister mucerred ister mezid fiiller olsun vâv veya yâ harekeli olsa ve mâ-kabli fethalı olsa elife dönüşürler. Örneğin; قَامَسَ fiili, sülâsî mucerred bir fiildir. Arapçada sahîh olan sülâsî mucerred fiillerin tümü üç heceli olur. Bu durumda söz konusu fiilin de قَوَلَ olması gerekir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz kural gereği vâv elife dönüştürülmüştür. Arapların bu fiili olması gerektiği şekilde kullanmayıp قَامَسَ şeklinde kullanmaları, tahfif için geliştirilen söz konusu kuraldan kaynaklanmaktadır.

Bu durum yâ harfi için de geçerlidir. Mesela بَاعَ fiili de sülâsî mucerred bir fiildir. Arapçada sülâsî fiillerin vezin olarak üç heceli olması gereğinden hareketle bu

22 Ebu'l-Hasan 'Ali b. Mu'min İbn 'Usfûr el-İşbili, *el-Mumti'u'l-kebir fi't-tasrif*, thk. Fahrüddin Kabâve (Beirut: Mektebetu Lübnan nâşirîn, 1996), 380, 384; Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 204.

23 Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 188.

24 Arapçada iki sakin harfin ardışık gelmesine iltikâu's-sâkineyn denir. Bu durum sadece birinci sakin harfin med harfi olması ve ikincisinin ise idgâmlı olması durumunda hoş karşılanmıştır. Geniş bilgi için bk. Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddîn*, 86.

25 Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 204.

fiilin بَيْعَ olarak telaffuz edilmesi gerekir. Ancak yâ, harekeli olup mâ-kabli fethalı olduğundan tahfif amacıyla elife dönüştürülmüştür.

حَفَافِ fiilinin müzarisi olan حَفَافِ fiilinde ise farklı bir durum söz konusudur. Zira vezin kuralı gereği bu fiilin olması gereken şekli حَفَافِ'dir. Vâvın harekesi kendisinden önceki sahîh ve sakin olan ح harfine nakledilmiş ve sonrasında da elife dönüştürülmüştür. Vâv harfinin sonradan sakin olması elife dönüşmesine engel olarak görülmemiştir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere önemli olan vâv ve yâ'nın aslı bir harekeye sahip olmalarıdır. Bu harekenin sonradan kaybedilmesi bu kuralın uygulanmasına engel değildir. Eğer bu harfler (قَوْمٌ) (بَيْعٌ) örneklerinde olduğu gibi aslında sakin ise elife dönüştürülmezler.

Ecvef fiiller için verdiğimiz bu örnekler, fiilin değişim geçirmiş en basit halidir. Bu fiiller çekim esnasında daha girift değişimlere uğramaktadır. Örneğin قَالِ ve بَاعِ fiilleri, birinci tekil şahısta قَالِ/بَاعِ şeklinde telaffuz edilir. Ancak asılları itibarıyla قَالِ/بَاعِ vezindedirler. قَالِ/بَاعِ şeklinde kullanılmaları ise ortada bulunan vâv ve yâ'nın elife dönüşmelerinden ve sonrasında meydana gelen iltikâu's-sâkineyn nedeniyle elifin düşürülmesinden kaynaklanmıştır. İlk harfin قَالِ fiilinde ötelenmesi fiilin kökeninde vâvın bulunduğunu, بَاعِ fiilinde esrlenmesi ise fiilin kökeninde yâ'nın bulunduğunu göstermek içindir.²⁶

Başta da belirtildiği üzere vâv ve yâ'nın elife dönüşmesi için mâ-kablinin (onlardan önceki harfin) fethalı olması ve onlardan sonra da aslen sakin bir harfin bulunmaması gerekir. Nitekim بَاعِ/قَالِ fiillerinde vâv ve yâ harekeli olmalarına rağmen kendilerinden önceki harf sakin olduğundan elife kalb edilmemişlerdir. رَوَى fiilinde de vâv harekeli mâ-kabli fethalı olmasına rağmen kendisinden sonra sakin bir harf bulunduğundan elife dönüştürülmemiştir. Zira bu durumda iltikâu's-sâkineyn durumu ortaya çıkacaktır. Arapça gramer kurallarının genelinde olduğu gibi bu kuralın da bazı istisnaları bulunmaktadır. Mesela عَوَرَ fiilinde vâv, harekeli ve mâ-kabli fethalı olmakla birlikte elife dönüştürülmemiştir.²⁷

2.2. Vâv veya Yâ Harekeli Olup Mâ-Kabli Sahîh ve Sakin Bir Harf ise Harekeleri Mâ-Kabline Nakledilir²⁸

Bu kural fonetik uyumun sağlanması açısından önemlidir. Zira bu sayede illet harfleri hem harekenin ağırlığından kurtarılmakta hem de med harfine dönüştürülmeleri sağlanabilmektedir. Bu kuralın uygulanması sonrasında vâv ve yâ arızî bir şekilde sakin olduklarından harekeli kabul edilmekte ve kendilerinden önceki

26 Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddin*, 137.

27 Bu tür örneklerde kuralın uygulanmama nedeni için farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Semânîni, *Şerhu't-tasrif*, 297-298.

28 Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4: 320; Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 206.

harf fethalı olması durumunda elife dönüştürülmektedirler. Söz konusu kuralın bulunduğu fiillere şu örnekler verilebilir:

أَجَابَ fiili sülâsî fiillerin bir harf eklenerek elde edilen أَفْعَلَ kalıbındandır. Vezin itibarıyla أَجَوَبَ şeklinde kullanılması gerekmektedir. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi vâv harekeli mâ-kabli ise sahîh ve sakin bir harftir. Bu durumda vâvın harekesi mâ-kabline nakledilerek fiil أَجَوَبَ şekline dönüştürülür. Bu durumda vâv her ne kadar sakin gözüксе de mevcut hareke aslı itibarıyla ona ait olduğundan harekeli kabul edilmiş ve ondan önceki harfin fethalı olması nedeniyle de elife kalb edilerek fiil أَجَابَ şeklinde kullanılmıştır.

يَكُونُ fiili يَفْعُلُ vezninde olan ecvef bir fiildir. Normalde يَكُونُ şeklinde kullanılması gerekiyordu. Ancak vâv harekeli olup mâ-kabli sahîh ve sakin bir harf olunca vâvın harekesi mâ-kabline nakledilmiştir. يَبِيْعُ fiilinde de aynı durum söz konusudur. Aralarındaki fark ise bu fiilin يَفْعُلُ vezninde ve yâlı olmasıdır. Bu fiilin olağan durumda يَبِيْعُ şeklinde okunması icap ederdi. Ancak illet harfi olan yâ harekeli olup kendisinden önce sakin bir harf olunca yânın harekesi nakledilmiştir. Bu işlem neticesinde illet harfleri harekeden kurtarılarak rahat telaffuz edilebilecek med harflerine dönüştürülmüştür.

2.3. Bir Kelimede Sakin Olan İlet Harfinden Sonra Sakin Bir Harf Gelirse İlet Harfi Hazfedilir²⁹

Özellikle mu'tel fiillerde yaygın bir şekilde uygulanan bu kural, iltikâu's-sâkineyn caiz olmaması kuralının bir yansımasıdır. Söz konusu kuralın uygulanması neticesinde fiilin fonetik yapısında eksilme olduğu gibi vezin yapısında da değişim meydana gelir ki bu değişimin kaynağını bilmemek fiilin kökünün ve anlamının bilinmesi hususunda zorluklara neden olmaktadır. Bu kuralı aşağıdaki örnekler üzerinde görmek mümkündür.

(a) رَمَى رَمِيَا رَمَوْا رَمَتْ رَمَتَا رَمَبْنَ رَمَيْتَ.....

Verilen örnekte görüldüğü üzere çekimi yapılan bu fiil bazen sahîh fiiller gibi dört harfli bazen de bir harf eksilerek üç harfli kullanılmaktadır. Bunun nedeni illetli harfin kendisinden sonra sakin bir harf ile karşılaşması sonucunda hazfedilmesidir. Nitekim رَمَوْا kipi değişime uğramamış olsaydı فَعَلُوا vezninde رَمِيُوا şeklinde kullanılması gerekirdi. Ancak 'vâv ve yâ harekeli olsa ve kendilerinden önceki harf fethalı olsa bu harfler elife dönüştürülür' kuralı gereği yâ elife dönüştürülmüştür. Bu değişim sonucunda fiilin رَمَاوُا şekline dönüştüğü varsayılır. Hem elif hem de bitişik zamir olan vâv sakin olduğundan iltikâu's-sâkineynden kurtulmak amacıyla ikisinden birisinin atılması zorunluluğu ortaya çıkar. Bitişik zamirden ziyade yâ harfinden neşet eden elifin atılması tercih edilir. Zira zamir müstakil bir anlam ifade

29 Taftâzânî, Şerhu Sa'diddin, 173.

eden ayrı bir kelime hükmündedir. Elifin atılmasıyla da رَمَوْا kipi elde edilmiştir. Bu kip vezin olarak kodlandığında فَعَوْا olarak gösterilmelidir.

Aynı durum رَمَتْ kipi için de geçerlidir. Bu kipin de normal şartlarda فَعَلَتْ veznine uygun olarak رَمَيْتْ şeklinde telaffuz edilmesi gerekirdi. Ancak birinci maddedeki sarf kuralı gereği yâ harfi elife dönüştürülmüştür. Bunun neticesinde sakın olan ت harfi ile elif peyderpey gelmiş ve Arap dili açısından kabul edilmeyen iltikâu's-sâkineyn durumu ortaya çıkmıştır. Bu durumdan kurtulmak için iki sakinden birisinin atılması gerekmiştir. Elif illet harfi olduğundan atılması tercih edilmiştir.³⁰

(b) قَالَ قَالَا قَالُوا قَالَتْ قَالْنَا قُلْنَا قُلْتْ... (b)

Bu örnekte de görüldüğü üzere bahse konu kural, orta harfi illetli harflerden olan ecvef fiillerde de geçerlidir. Verilen قَالَ fiili, sülâsi mucerred fiillerin birinci kalıbı olan فَعَلَ يَفْعُلُ kipine örnektir. Çekiminde görüldüğü üzere ilk beş kip herhangi bir harf kaybına uğramamışken harekeli zamirleri aldığı altıncı kip olan cem-i müenneslerden itibaren fiilin orta harfi olan elif hafzedilmiştir. Zira bu kiplerde eliften sonra gelen harf sakindir. Elif de sakın bir harf olması hasebiyle iltikâu's-sâkineyn durumu ortaya çıkmıştır. Bunun ortadan kaldırılması amacıyla illet harfi hafzedilmiştir.

Sülâsi fiillerin ikinci kalıbı olan فَعَلَ يَفْعُلُ kipine örnek teşkil eden بَاعَ يَبِيعُ fiilinde mâzî kipinin çekimi ... بَاعَتْ بَاعَا بَاعُوا بَاعَتْ بَاعَتْ بَاعَتْ بَاعَتْ بَاعَتْ ... şeklinde olup cem-i müennes kipinden itibaren elif hafzedilir. Sülâsi mucerred fiillerin üçüncü kalıbında da aynı durum geçerlidir. Bu babın örneğini teşkil eden خَافَ يَخَافُ fiilinin mâzîsi خَافَ خَافَ خَافَ خَافَ خَافَ ... şeklinde cem-i müennes kipinden itibaren illet hafzedilir.

Bahse konu kural ecvef fiillerin emir kiplerinde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin; بَعَّ يَبِيعُ fiilinden بَعَّ بَعَّ بَعَّ بَعَّ بَعَّ ... şeklinde; قُلَّ قُلَّ قُلَّ قُلَّ قُلَّ ... şeklinde; قَالَ يَقُولُ fiilinden قَالَ يَقُولُ fiilinden emir kipi; قُلَّ قُلَّ قُلَّ قُلَّ قُلَّ ... şeklinde; خَافَ يَخَافُ fiilinden ise خَافَ خَافَ خَافَ خَافَ خَافَ ... şeklinde olur. Örneklerde görüldüğü üzere müfred müzekker için بَعَّ، قُلَّ، خَافَ şeklinde illet harfi olmaksızın telaffuz edilirken sakın zamirlerin birleştiği örneklerde ise iltikâu's-sâkineyn'den dolayı hafzedilen illet harfler geri getirilip قُلُّوا قُلُّوا / قُلُّوا قُلُّوا / خَافُوا خَافُوا / خَافُوا خَافُوا şeklinde kullanılmıştır. Bunun nedeni tesniye ve cemilere bitişen zamirlerin fiillerin son harfine hareke kazandırması neticesinde elifin düşmesine neden olan iltikâu's-sâkineynin ortadan kalkmasıdır.

Bu durum orta harfi sakın illet harflerinden oluşan ecvef fiillerin cezm edatlarını almış müzari kiplerinde de aynı mantık ve gerekçelerle geçerlidir. Örneğin; كَانُ fiilinin müzari kipi normal şartlarda يَكُونُ olarak telaffuz edilirken başına cezm edatlarından birinin gelmesi halinde illet harfi düşer ve كَانُ كَانُ şeklinde telaffuz

30 Taftâzânî, Şerhu Sa'diddin, 161.

edilir. Fiilin *لَمْ يَكُونَا لَمْ يَكُونَا* kiplerinde olduğu gibi eğer son harfi hareke kazanırsa hazfedilen illet harfi geri gelir. Ancak fiilin hareke kazanma hususunda dikkat edilmesi gereken detay kazanılan söz konusu hareketin geçici bir hareke olmamasıdır. Nitekim *رَمَتَا* fiilinde ve *'لَمْ يَكُنِ الذِينَ كَفَرُوا'* (el-Beyyine, 98/1) ayetindeki *يَكُنِ* fiilinde her ne kadar son harfler hareke kazanmışsa da bu hareke aslı bir hareke olmadığından hazfedilmiş olan illet harfleri geri gelmemiştir. Zira kazanılan hareke bitişen harfin sakin olması nedeniyle zorunlu olarak verilmiş geçici bir harekedir. Nitekim *وَلَمْ أَكُنْ* fiilinin son harfi hareke almamıştır.

Kuralda gözetilen en önemli detay, kelimedden hazfedilen illet harfinin hangi harf olduğunu muhataba hissettiren bir uygulamanın var olmasıdır. Şöyle ki; *قُلْتُ* örneğinde görüldüğü üzere eğer fiilden vâv harfi atılmışsa fiilin ilk harfine fonetik açıdan vâv harfine yakın olan ve onu anımsatan ötre hareketi verilir. Ancak *يَعْتُ* fiilinde olduğu gibi eğer yâ harfi atılmışsa bu sefer de fiilin ilk harfine hazfedilen yâ harfini hissettirecek esre verilir.

Bilinmesi gereken önemli bir husus da fiilin sarf kurallarının gerektirdiği işlemlerin yapılması neticesinde harfin büründüğü son şeklinin bizi ilgilendirdiği hususudur. Bu nedenle *خَافَ* fiili her ne kadar vâv'lı bir fiil olsa da *خَفْتُ* şeklinde ilk harfin esresi ile okunur. Zira bu fiil sülâsilerin dördüncü kalıbından olup sarf kuralları gereği esreli vâv elife dönüşmüştür. *خَفْتُ* kipinde ise vâv'ın esresi kendisinden önceki harfe nakledilmiş ve akabinde vâv, yâ harfine dönüştürülmüştür. Bu nedenle *خَفْتُ* kipinde aslında atılan illet harfinin yâ olduğu ve baştaki esrenin yayı gösterdiğini söylemek kuralın bütünlüğü açısından uygun bir söylem olacaktır.

2.4. Vâv, Yâ Harfi ile Esre Arasına Girse Hazfedilir

Söz konusu kural³¹ temelde iki boyutlu bir tahfif barındırmaktadır. Zira bu kuralın uygulanması sonucu vâv'ın kelimedden atılmasının yanı sıra yâ harfi kendisiyle uyumlu fonetik yapıya sahip esreye yakınlaştırılarak tahfif elde edilir. Bu kural yaygın olarak ilk harfi illet harflerinden vâv olan sülâsi mucerred fiillerin *وَعَدَ* kalıbından olan müzari fiil kipinde bulunur. Kuralın uygulandığı fiillere *وَعَدَ* ve *يَعِدُ* fiilleri örnek olarak verilebilir. Görüldüğü üzere mâzî kipte bulunan vâv, fiilin müzari kipinde hazfedilmiştir. Normalde Arap dilinde mâzide bulunan kök harflerin müzaride bulunması esastır. Bu esasa binaen teorik olarak bu fiillerin *يُوعِدُ* olarak telaffuz edilmesi gerekirdi. Ancak vâv, yâ ile esre arasına girdiğinden hazfedilmiştir.

Vâv'ın söz konusu nedenle düştüğünün en bariz göstergesi esrenin fethaya dönüştüğü meçhul kiplerde vâv'ın tekrar geri gelmesidir. Nitekim *يَعِدُ* ve *يُوعِدُ* fiilleri

31 Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4: 340.

meçhul kipe dönüştürülünce esre yerine fetha gelir ve bu fiiller يُوعِدُ ve يُومِئُ olarak vâvlı bir şekilde okunur.'مَ يَدُ وَكَمْ يُوكِدُ' ayetinde³² geçen fiil, bu hususa güzel bir örnek teşkil etmektedir.

2.5. Bir Kelimede İki Hemze Yan Yana Gelirse Sakin Olan İkinci Hemze Birinci Hemzenin Harekesine Yakın Olan İlet Harfine Dönüştürülür³³

Bundan amaç, boğaz harflerinden olan hemzenin mahrecinde bulunan zorluğun bir nebze hafifletilmesidir. Bu nedenle Arap dilindeki olağan kullanımlara aykırı örnekler bulmak mümkündür. Bunun en güzel örneği sülâsi mezid fiillerden olan اُفْعَلْ babının müzari kipinden mâzide bulunan hemzenin hemze-i katı' olmasına rağmen atılmasıdır. Zira bu kalıpta müzari kipi normal şartlarda بِأَفْعَلْ olarak telaffuz edilmesi gerekirken يُفْعَلْ olarak kullanılmıştır. Hemzenin müzari kipinden atılmasının arka planında bu kalıbın müttekellim vahde kipinde iki hemze barındıracak olma durumu vardır. Bunun kanıtı da aynı kalıptan emir kipinin türetilmesi esnasında hemzenin geri getirilmesidir. اِفْعَالْ kalıbındaki değişim süreklilik kazandığından birçok kullanıcı söz konusu değişimin farkında bile değildir.

Yukarıda verilen kuralın en bariz örneği; اَمَنَّ اَمَنَّ اِيْمَانًا fiilidir. Bu fiil, اِفْعَالْ kalıbının Arap dilindeki yaygın kullanım usulüne göre kullanılması durumunda اَمَنَّ olarak kullanılması gerekirdi. Zira Arap dilinde اِفْعَالْ kalıbında kullanılan fiillerin mâzî kipleri اَفْعَلْ vezninde kullanılır. Ancak iki hemzenin telaffuzundaki zorluktan dolayı sakın olan ikinci hemze, önceki hemzenin harekesiyle uyumlu olan elife dönüştürülmüştür. اِيْمَانًا kelimesi de اِفْعَالْ kalıbının mastarı olması hasebiyle اِيْمَانًا olması gerekirken iki hemzenin bir araya gelmesi neticesinde sakın olan ikinci hemze, önceki harfin harekesiyle uyumlu olan yâ harfine dönüştürülmüştür.

Bu fiillerin emir kiplerinde de aynı durum söz konusudur. Verilen örnek fiilin emir kipi Arap dilinde fiilden emir türetme kuralı gereğince اَمِّنْ olması gerekirken iki hemzenin bir araya gelmesi neticesinde ikinci hemze birinci hemzenin harekesine uyumlu olan elife dönüştürülmüştür.

2.6. Vâv Sakin Mâ-Kabli Meksur, Yâ ise Sakin Mâ-Kabli Mazmum Olamaz

Arapların söz konusu uygulamasının temelinde illet harflerinin kendisinden önceki harfe uyum sağlama temayülü yatmaktadır. Sahîh harflerin harekelerinde değişim yapılamaması nedeniyle gerekli fonetik uyum, değişime açık olan illet harflerinde sağlanır. Bu nedenle (يُوسِرُ ← يُوسِرُ) örneğinde görüldüğü gibi mâ-kabli ötre olan yâ harfi vâva dönüşür. Eğer (فُؤَلْ ← فُؤَلْ) örneğinde olduğu gibi vâvın mâ-kabli esre olsa vâv harfi, yâya dönüştürülür.³⁴

32 İhlâs 112/3.

33 Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 196.

34 İbn Cinni, *el-Hasâ'is*, 1: 101.

2.7. Ötre Harekesi Vâv ve Yâ Harflerine Ağır Geldiğinden Mümkün Oldukça Ya Hazfedilir veya Nakledilir

Vâv özellikle nakıs fiillerin müzari kipinde ötre almaktadır. Ötre, hareketler arasında en ağır hareke olarak bilinir. Bu nedenle Arap dilinde kelime sonlarında veya ortalarında bulunan bu iki harfin ötreten arındırılması benimsenmiştir. Böylece aslı itibarıyla iki ötreten oluştuğu varsayılan³⁵ vâvın bir ötre daha alması engellendiği gibi fonetik yapı açısından kendisiyle uyumsuz olan yânın da ötreten arındırılması sağlanmaktadır. Bu uygulamaya şu örnekler verilebilir:

(a) رمى يرمى : Sülâsî fiillerin ikinci kalıbından olan رمى fiilinin müzari kipi normal şartlarda يرمى şeklinde kullanılmalıydı. Ancak ötre, yâ harfine ağır geldiğinden hazfedilmiş ve fiil يرمى şeklinde kullanılmıştır. يَهْدِي, يَجْزِي, يَزِي ve benzeri tüm fiillerde aynı mantık ve durum geçerlidir. Bu kural, sülâsî fiillere özgü olmayıp, يَتَدِي, يَتَجِي gibi örneklerde görüldüğü üzere mezid fiillerde de geçerlidir.

(b) يَكُونُ, يَحُولُ, يَجُوزُ : Bu fiillerin aslı يَجُوزُ şeklindedir. Vâv kelimenin ortasında olup ötre harekesini almıştır. Ancak ötrenin vâv harfine ağır gelmesi nedeniyle vâvın harekesi olan ötre, kendisinden önceki sakin harfe nakledilmiştir.

2.8. Vâv ve Yâ Harfleri Zaid Olan Eliften Sonra Gelirse Hemzeye Dönüşürler

Bu kuralın³⁶ nedeni hemze ile elif arasında bulunan mahreç yakınlığıdır. Eliften sonra gelen vâv veya yâ harfleri hemzeye dönüştürülerek yakın mahreçli harflerin bir araya gelmesi sağlanır. Bu durum yaygın olarak ecvef fiillerin ism-i fâil kiplerinde bulunur. Aşağıdaki örneklerde kuralın uygulanışı görülebilir:

(a) كَانُ ve قَالَ : قَانُ, كَانُ fiillerinin ism-i fâili olan قَانُ ve كَانُ kipindeki hemzeler, vâvdan elde edilmiştir. Aslında bu kipler قَاوُ ve كَاوُ şeklinde olmalıydı. Ancak vâv, ism-i fâillik anlamı katmak amacıyla fiile sonradan eklenen zaid eliften sonra geldiği için hemzeye dönüşmüştür.

(b) هَابٌ, هَابٌ : هَابٌ, هَابٌ fiillerinin ism-i fâil kipi olan bu fiillerde daha önceki örnekte de belirtildiği üzere zaid olan eliften sonra gelmesi nedeniyle örneklerde yâ harfi hemzeye dönüşmüştür, هَابٌ, هَابٌ şeklinde okunması gereken ism-i fâil kipleri, هَابٌ, هَابٌ şeklinde hemze ile kullanılmıştır.

Ancak dikkat edilmesi gereken husus, سَأَلٌ/سائل gibi köken olarak zaten hemzeli olan kiplerin bu tür örneklerle karıştırılmamasıdır. Zira ism-i fâildeki hemze, kelimenin aslı harfi olup diğer örneklerden farklı olarak yâ veya vâv harfinden elde edilmemiştir. Bu kuralın uygulanması için bir takım şartlar gerekmektedir.³⁷ Zait eliften sonra gelen illet harflerinin hemzeye dönüştürülmesi kuralının zorunlu bir

35 İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1: 98.

36 Semânîni, *Şerhu't-Tasrif*, 504; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4: 287; Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 194.

37 Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4: 278.

kural olmaktan ziyade Arapların dil zevkine kalmış bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Zira aynı şartların olduğu مُتَّوَالٍ / مُتَّوَالٍ / مُبَايَعٍ, تَبَايَعٍ gibi mezid örneklerde illet harfleri zaid eliften sonra gelmekle birlikte hemzeye dönüştürülmemiştir.

2.9. Yâ ve Vâv Harfleri Bir Arada Olup Birincisi Sakin Olsa Vâv Harfi Yâ Harfine Dönüştürülür

Bu kuralın³⁸ amacı, yan yana gelen farklı iki illet harfinin en hafif olana evrilmesi ve akabinde idgâm yapılarak telaffuzunun kolaylaştırılmasıdır. Nitekim bu kuralda sadece vâvin yâ harfine dönüştürülmesiyle yetinilmemiş, vâvdan elde edilen yâ harfi de mevcut yâ harfi ile birleştirilerek idgâm yapılmıştır. Aşağıda verilen örneklerde bu aşama görülmektedir:

(a) مَرْمِيٌّ: Bu örnek, رَمَى fiilinin ism-i mef'ûl kipidir. Arap dilinde sülâsî fiillerden ism-i mef'ûl, fiilin başına fethalı bir mim eklenip ikinci ve üçüncü harf olan 'aynu'l-fiil ile lamu'l-fiil arasına bir vâv eklenmek suretiyle مَرْمَعُولٌ vezninde türetilir. Kural gereği رَمَى fiilinin ism-i mef'ûl kipinin مَرْمَعُولٌ şeklinde kullanılması beklenir. Ancak مَرْمَعُولٌ kipinde vâv sakın olup, yâ harfi ile bir arada bulunduğundan yâ harfine kalb edilmiştir. Bunun neticesinde idgâm imkânı ortaya çıkmış ve yâ harfi idgâm edilmiştir. Ayrıca vâvin yâ harfine dönüşmesi neticesinde vâvdan önceki harf olan mimin harekesinin yâ harfi ile uyumlu hale getirilmesi amacıyla esreye dönüştürülmüştür.

(b) سَيِّدٌ: Bu kelimenin kök harfleri سَوَدٌ'dir. Aslı سَوِيدٌ'tir. Vâv ve yâ aynı kelimeye olup birincisi sakın olduğundan vâv yâya kalb edilerek idgâm edilmiştir.³⁹

2.10. Vâv, Dördüncü veya Daha İleri Sırada Olup Mâ-Kabli Zammeli Değilse Yâ Harfine Dönüştürülür

Mevcut kural⁴⁰ ekseninde yapılan değişimlere örnek olarak أُعْطِيَ fiilini göstermek mümkündür. Kök harfleri عَطَوُ olup aslı, أُعْطَوُ'dür.⁴¹ Ancak vâv direkt elife kalb edilmemiş, öncelikle yâ harfine dönüştürülmüştür. Fiilin mâzînin mütekkelim sigasında أُعْطِيَتْ şeklinde kullanılması da bunun kanıtı olarak gösterilebilir.

İsim olarak da مُصْطَفَى ← مُصْطَفَى ← مُصْطَفَى örneğini verebiliriz. Bu örnekte vâv dördüncü sıradan sonra geldiğinden yâ harfine dönüştürülmüştür. Nitekim bu kelimenin tesniyesi مُصْطَفِيَانٍ şeklinde yâ ile kullanılır.

38 Semânîni, *Şerhu't-Tasrîf*, 475; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4: 313; Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, 2: 203.

39 Bu kelimenin kökeni hakkında Basralı ve Kûfeli gramerciler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf* (Kahire: Dâru't-talâî, 2009), 299.

40 Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddin*, 170.

41 Taftâzânî, *Şerhu Sa'diddin*, 159, 170.

SONUÇ

Bu çalışma neticesinde varılan sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

1) İlet harfleri ilke olarak başka bir illet harfine dönüşebilir. İstisnâî durumlar haricinde sahîh bir harfe dönüşmedikleri gibi sahîh harfler de illet harfine dönüşmezler.

2) Tecvit kurallarındaki değişimler Sarf bilimi açısından i'lâl olarak görülmez. Zira o tür değişimler lokal seviyede olmanın yanı sıra Kur'ân özelinde geliştirilmiş kurallardır.

3) Uygulanabilir iki kuralın şartları oluştuğunda diğer harfler ve Arapçanın genel ilkeleri gözetilerek fonetik insicama uygun kural hangisi ise ona öncelik verilir. Örneğin; دعا fiilinin ism-i fâili olan داع kipinden zamme hazfedilirken, çoğulu olan داعون kipinde ise çoğul vâvî ile uyumun sağlanması ve diğer kiplerle bir karışıklığın ortaya çıkmaması için zamme hazfedilmeyip mâ-kabline nakledilir.

4) Bir kelimedede iki kuralın uygulanma imkânı ortaya çıkarsa tahfife yani kullanım açısından en rahat ve fonetik uyuma en yakın olan kural tercih edilir. Örneğin إمام kelimesinin çoğulu إمامة şeklinde kullanılırken aynı vezinde olan إمامة kelimesi ise çoğul yapıldığında hemze elife kalb edilerek إمامة şeklinde okunmuştur. Çünkü إمام kelimesinde harekenin mimden alınıp hemzeye verilmesi ardışık gelen iki mime idgâm imkânı verirken إمامة kelimesinde ise idgâm söz konusu değildir.

5) Derlenen örnekler ışığında formülleştirilen kurallar, eğitim sürecinde Arapça öğrenmeyi kolaylaştıracağı gibi ön yargıların yıkılmasına da katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Aswad, Husain. "Câhiliye Dönemi Belâgat Düşüncesinden Kesitler". *Mecelletü't-turâsi'l-Arabî* 116 (2009): 219-232.
- Birgivi, Muhammed b. Pir 'Alî. *Kifâyetu'l-muntehî 'alâ Kifâyeti'l-mubtedî*. y.y.: ts.
- Dahdâh, Antuvân. *Mu'cemu'n-nahvi'l-Arabî*. Nşr. Corc Mitrî 'Abdulmesih. Lübnan: 1996.
- Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ilmi'l-Arabî*. Nşr. İmîl Bedî' Ya'küb. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1997.
- Hamelâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeza'l-arf fi fenni's-sarf*. Thk. Nasrullah Abdurrahman. Riyad: Mektebetu'r-ruşd, ts.
- Hudari, Muhammed b. Mustafâ b. Hasan. *Hâşiyetu'l-Hudari 'alâ İbn 'Akîl*. 2 cilt. Kahire: ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. *el-Hasâ'is*, (I-III), thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- İmîl Bedî' Ya'küb. *Kâmûsu'l-mustalahâti'l-luğaviyye ve'l-edebîyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Kırkız, Mustafa. "Dilbilim Tekniği Açısından Arapçanın Korunmaya Alınışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2010): 317-333.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Tasrîfu'l-ef'âli ve'l-esmâ'*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1987.

- Radiyuddin, Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî. *ŐerhuŐ-Şâfiye*. NŞr. Muhammed Muhyiddin v.dŐr. Beyrut: 1982.
- Sabbân, Muhammed b. 'Alî. *HâŐiyetuŐ-s-Sabbân 'alâ Şerhi'l-EŐmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları/Dâru kahraman li'n-neşri ve't-tevzi', 1984.
- Semânîni, 'Umer b. Sâbit. *Şerhu't-tasrif*. Thk. İbrahim b. Suleymân el-Bu'aymi. Riyad: Mek-tebetu'r-ruşd, 1999.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. 'Umer. *Şerhu Sa'diddin 'alâ Tasrifi'z-Zencânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.



دراسة وتدریس الحديث النبوي في تركيا - المشكلات والحلول (دراسة وصفية تحليلية)
Türkiye’de Hadis Eğitim ve Öğretimi – Problemler ve Çözüm Yolları
(İstatiksel Bir Araştırma)
Teaching and Learning Prophetic Hadith in Turkey (Descriptive and Analytical Study)

Thamer Hatamleh

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Bingöl, Turkey
samirhatemle@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0218-5435>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 286-309

Atıf / Cite As: Hatamleh, Thamer. “Dirâse ve tedrîsü’l-hadîsi’n-nebevî fî Türkiye – el-müşkilât ve’l-hulûl (dirâse vasfîyye ve tahîliyye) [Teaching and Learning Prophetic Hadith in Turkey (Descriptive and Analytical Study)]”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty 10/22 (June 2019): 286-309.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539472>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

الملخص

إن تدريس الطلاب بلغة غير لغتهم الأم قد يواجه بعض الصعوبات، ومنها تدريس علوم الشريعة، وفي تركيا تعرضت لمسألة تدريس علم الحديث في تركيا، والمشكلات التي يواجهها الطلاب والأساتذة في تدريس علم الحديث، حيث تضافرت أربعة أطراف على إيجاد المشكلات لعلم الحديث في تركيا وهي: البيئة العلمية، المناهج، الطلاب، الأساتذة، قمتُ في هذه الدراسة بتقديم بعض الحلول النظرية والعملية لتدريس دروس الحديث الشريف، وتقديم بعض المشاريع التي قد ترتقي بالمنظومة التعليمية الشرعية تطبيقياً من خلال تدريس علم الحديث، مدعماً ذلك بالأمثلة العملية والملحقات في البحث، وقد استخدمتُ في البحث عدة وسائل تقييمية وتعليمية للخروج بنتائج علمية وعملية في ميدان الدراسة؛ والتي قد تسهم بحلول ناجحة، وتمَّ استخدام بعض الاستبيانات والعينات للوقوف على الواقع التعليمي لحقل الدراسة، وختمتُ البحث بأهم النتائج والتوصيات.

كلمات مفتاحية: الحديث، مشكلات، تدريس، مناهج، الحديث في تركيا

Öz

Şüphesiz öğrencilere anadillerinden farklı bir dilde eğitim verme konusunda bazı zorluklar yaşanmaktadır. Bu zorluklardan biri de dini ilimler alanında yapılan eğitim öğretiminde yaşanmaktadır. Türkiye’de hoca ve öğrencilerin hadis eğitim ve öğretiminde karşılaştıkları sorunlara ilişkin dört temel faktör tespit edilmiştir. Bunlar ilim ortamı, yöntem, öğrenciler ve öğretmen faktörü şeklinde özetlenebilir. Araştırmada hadis eğitimindeki sorunlar için teorik ve pratik bazı çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak Hadis eğitimi örneğinde diğer dini ilimler alanındaki eğitim sisteminin gelişmesini de sağlayacak bazı projeler sunulmuş ve araştırmada bu projeyi destekleyecek somut ve pratik örneklerden yararlanılmıştır. Araştırmada eğitim alanında etkili bir çözüm sağlayacak bilimsel ve pratik sonuçlar elde etmek üzere çeşitli sunum ve öğretim yöntemleri kullanılırken, eğitim olgusuna vakıf olmak üzere bazı açıklama ve örneklerden yararlanılmıştır. Araştırma elde edilen önemli sonuç ve önerilerle tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Problemler, Öğretim, Yöntemler, Türkiye’de Hadis

Abstract

Certainly, there are some difficulties in giving students education in a language other than their mother tongue. One of these difficulties is experienced in education in the field of religious sciences (Shareea). Four basic factors related to the problems faced by Turkey in the instructors and students in hadith education and training have been identified. These can be summarized in the form of science environment, curricula, students and instructors factor. In the research, some theoretical and practical solutions for the problems in hadith education are presented. In addition, in the case of hadith education, some projects were provided to develop the educational system in the field of other religious sciences, and concrete and practical examples were used in the research to support this project. While various presentation and teaching methods were used in order to obtain scientific and practical results that would provide an effective solution in the field of education, some explanations and examples were used to gain knowledge about the phenomenon of education. The research was completed with important results and recommendations.

Keywords: Hadith, Problems, Teaching, Curricula, Hadith in Turkey

تهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، البشير النذير، والسراج المنير؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد؛

إنَّ فهم الحديث النبوي الشريف في حياتنا على مختلف ألواننا وأعرافنا ولغاتنا وبلداننا لهو من الواجبات والضرورات، ليقوم به ديننا، ونعمَّر به حياتنا انطلاقاً من واجب الاستخلاف، وإنَّ مما يُميِّز هذا الدين العظيم بأنَّه تظافر على خدمته أعراف البشر على اختلاف ألوانهم وأصولهم عرباً وأعاجم.

وعلى مرَّ العصور كان من جهاذة علماء الحديث النبوي ورواته من الأعاجم؛ الذين دفعهم لذلك إيمانهم وفهمهم للسُّنة النبوية؛ كالبخاري (وهو في التقسيمات الجغرافية المعاصرة يقع ضمن جمهورية أوزبكستان)، وأبي داود (من سجستان، وهو في التقسيمات الجغرافية المعاصرة يقع في الجانب الجنوبي من أفغانستان وإيران) وغيرهم من علماء الحديث العجم، ولم تتوقف تلك الجهود حتى يومنا هذا، فكُلِّمًا تطوَّرت العلوم وتوسعت المعارف قيَّض الله سبحانه وتعالى علماء مخلصين، في بقاع الأرض لخدمة دينه، وتفغيله وحُسن إيصاله إلى البشر عموماً، وللمسلمين بشكل خاص.

وفي زماننا تأسست الجامعات والمعاهد ودور العلم لدراسة هذا الدين بمختلف فروعه وعلومه؛ ومنها علوم الحديث، وفي تركيا على وجه الخصوص وصلت كليات الشريعة قرابة 90 كلية شريعة؛ ومنها 86 كلية شريعة عاملة وتستقبل الطلاب، وفيها ما يزيد على 50 ألف طالب في مرحلة البكالوريوس، وأكثر من ألف طالب في الدراسات العليا، فما هي المشكلات التي يواجهونها؟ وكيف يمكن التغلُّب على هذه المشكلات علمياً وواقعياً، وحول هذه التساؤلات والإجابة عليها تقوم هذه الدراسة، فإنَّ مُدرِّس الحديث كغيره من المُدرِّسين يقع على عاتقه كثير من الأعباء والضغوط، ونتيجة لعدة عوامل مثل كثافة الطلاب، وضغط العمل الإداري، وكثافة المعلومات، والمقررات المتوارثة: حتى أمسى مدرس الحديث قليل الاهتمام بأساليب التدريس، وإيصال المعلومة والإبداع فيها، ومتابعة تقدم الطلاب.

مشكلة البحث: تتلخص مشكلة البحث في التساؤلين الرئيسيين التاليين:

- ما هي مشكلات تدریس مواد الحديث النبوي في مرحلة البكالوريوس في تركيا؟
- وما هي الحلول العملية للتغلب على هذه المشكلات؟

أهمية وأهداف البحث: تنبع أهمية البحث من خلال عرض مشكلات دراسة الحديث النبوي وتدريبه في تركيا، وعرض الحلول العملية لها، حيث أسمى من خلال هذا البحث إلى التركيز على الأهداف الآتية:

(1) عرض المشكلات التي يواجهها طلاب علوم الحديث في تركيا، في مسيرة تعلمهم دروس الحديث النبوي في الجامعات.

(2) تقديم حلول واقعية من خلال التجارب العملية في تدريس علم الحديث بفروعه، وذلك من خلال التجربة في عدة جامعات تركية.

(3) محاولة إيجاد وسائل لبناء الثقة بالنفس لدى الطلاب غير العرب عموماً، والأترك خصوصاً لفهم الحديث النبوي الشريف والإقبال على تعلمه.

محددات البحث: يقتصر البحث على طلاب كلية الإلهيات في شرق تركيا من جامعتين: جامعة بنكول وجامعة حران: من السنة الأولى إلى الرابعة -ويستثنى السنة التحضيرية كونهم لا يتلقون دروس الحديث- ويشمل البحث أساتذة علوم الحديث في تركيا عموماً، وسيتم رصد مشكلات تدريس الحديث من خلال التجربة العملية، ثمّ من خلال استبيانين تمّ توزيعهما على الأساتذة والطلاب.

مجتمع البحث وعينته: تكوّن مجتمع البحث من أساتذة علوم الحديث في تركيا عموماً، والعينة المختارة (26) مدرساً بمختلف الرتب العلمية في الجامعات التركية؛ نصفهم عرب والنصف الآخر من الأترك، ومجتمع طلاب كلية الإلهيات في جامعة بنكول التركية وجامعة حران، والعينة التي شاركت (80) طالباً وطالبة.

أدوات البحث: تم توزيع استبيانين على مجتمع العينة لجمع المعلومات وتحليلها، وفي استبانة الطلاب ضمنت بعض الأسئلة للتغذية الراجعة للتوثق من بعض الحلول التي تمّ تطبيقها.

صدق الاستبيانين: تم توزيع نتائج الاستبيانين على مجموعة من المحكّمين والمتخصصين في علم الحديث، فأبدوا ملاحظاتهم، وحظيتا بموافقة 80% منهم، مما يطمئن إلى استخدامها.

منهج الباحث: تقتضي طبيعة الدراسة استخدام المنهج الوصفي والواقعي؛ وذلك في وصف الحالة في الجامعات التركية، واستخدام المنهج التحليلي في دراسة المشكلات والحلول، وتحليل نتائج الاستبيانات.

الدراسات السابقة: بعد البحث في المكتبة الإسلامية وقواعد البيانات ومن خلال بحثي وسؤالي أهل العلم في تركيا وخارجها لم أقف على أي دراسة في الموضوع، لكن توجد دراسة بعنوان: (تجارب كليات الإلهيات في تدريس العلوم الإسلامية باللغة العربية- برنامج الحديث نموذجاً) محمد بيلر²، وهو بحث يهتم ببيان حالة الجامعات التي تدرس الشريعة من خلال البرنامج الذي يعتمد اللغة العربية في بعض الجامعات التي اعتمدها، حيث يدرس الطالب دروس مرحلة البكالوريوس جميعها باللغة العربية، وهو

1 سيتم لاحقاً عند تحليل الاستبيان ذكر أسماء الجامعات التي تم التواصل مع الأساتذة فيها الذين شاركوا الاستبيان.

2 وهو بحث منشور في مجلة بحوث الحديث، العدد 14، عام 2016م.

برنامج اعتمده ثلاث جامعات تركية، فبيّن الباحث الإيجابيات والسلبيات فيه، كون الطلاب الأتراك يدرسون اللغة العربية، وجاء بحثي لبيان حالة دراسة الطالب التركي لمواد الحديث بالبرنامج التركي العادي، ودراسة الحديث بالكتب المعتادة عندهم، حيث يجب على الكليات التي تدرس البرنامج التركي العادي اعتماد نسبة 30% على اللغة العربية في التدريس، وهذه الجامعات الثلاثة تعتمد برنامجاً آخر.

خطة البحث، قسمتُ بحثي إلى تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة تضمُّ أهمَّ النتائج والتوصيات مع ملاحق الدراسة، وكان تركيزي على بيان المشكلات والحلول العملية.

1. نظرة عامة حول علم الحديث في تركيا

نشأت الجمهورية التركية الحديثة بعد الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين³، وبدأ حينها ظهور فكر لا يتبنّى الإسلام في حياته، ويتبنى العلمانية حلاً لمواكبة العصر - بنظره-، لاعتقادهم أنّ العلمانية هي ما تقود إلى التطور والمدنية، وكان من آثار ذلك أن أعلنت الحكومة التركية قانوناً في 1924م ينصُّ على ربط جميع المؤسسات التعليمية بالدولة لمراقبتها، ثم مُنِعَ تدريس المواد الدينية في المدارس الحكومية والخاصة وذلك من خلال قانونٍ خاص؛ وهو ما يُعرف بـ(قانون توحيد التدريسات)، وفي عام 1928 الموافق 1 تشرين الثاني تم إلغاء اللغة العثمانية، والتحوّل إلى الحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية التي كانت تستخدم في اللغة العثمانية، حيث أدّى ذلك إلى تهميش اللغة العربية؛ التي كانت مستخدمة إلى جانب العثمانية عند المتخصصين في العلوم الشرعية وفي بعض المناطق الحدودية مع بعض الدول العربية⁴، مما أدّى إلى ضعف الدراسات الإسلامية بسبب منع الدراسة بغير اللغة التركية⁵، وتمّ اغلاق مدارس الأئمة والخطباء (المدارس الشرعية الحكومية).

وخلال هذه الفترة واصلت معاهد الأئمة - وهي معاهد حكومية تختص بتدريس وتدريب أئمة المساجد ثلاثة أعوام- تدريسها وعملها كمعهد شرعي مسموح له في الجمهورية فقط، ثم افتتحت كلية الإلهيات في أنقرة عام 1949م⁶.

وفي الفترة ذاتها بقيت المدارس التقليدية الأهلية التي كانت منتشرة في الفترة العثمانية تواصل جهودها في تعليم الشريعة والحديث النبوي، بشكل سرّي في البيوت أو المدارس التي في القرى البعيدة⁷،

3 تم الإعلان عن قيام الجمهورية التركية بتاريخ 29/أكتوبر/ 1923م، وتم تغيير الدستور وإعلان الدولة علمانية بلا دين، وهذه المادة في الدستور ما تزال إلى يومنا هذا، للمزيد ينظر: محمد بيلر، تجارب كليات الإلهيات في تدريس العلوم الإسلامية باللغة العربية- برنامج الحديث نموذجاً، (تركيا: مجلة بحوث الحديث، العدد 14، عام 2016م)، 53-54.

4 ما تزال بعض المحافظات التركية إلى الآن يتكلمون العربية إلى جانب التركية كونهم على حدود سوريا أو العراق، وهي: محافظة ماردين، ومحافظة أورفا، محافظة أسعرت، محافظة هطاي، محافظة غازي عنتاب، والبعض في محافظة كيليس.

5 ينظر: مصطفى أوجال، ثانوية الأئمة والخطباء منذ تأسيسها حتى يومنا هذا، (اسطنبول: مجلة الدراسات التعليمية الدينية، عدد 6، 1999)، 251-254، (وهو باللغة التركية).

6 E. Erünsal. Ismail, *İlahiyat Fakulterleri Tezler Kataloğu*, 2. Baskı (Isam , İstanbul, 2011), 407-743

7 بعض هذه المدارس في منطقة بتليس ما زالت إلى الآن في قرية أوخن وفيها أكثر من ألفي مخطوط غير مفهرس.

وفي الخمسينات أُعيد افتتاح مدارس الأئمة والخطباء الثانوية الشرعية بعد إغلاقها سابقاً، وبعدها بدأت كليات الشريعة بالانتشار على نطاق ضيق على ما سأذكره لاحقاً⁸.

وفي الإطار ذاته لم يكن قبل عام 2001م في تركيا سوى 20 كلية شريعة، وعدد موادّ الحديث للبكالوريوس لا تتعدّى مادّتين، وبعد عام 2002م تمّ افتتاح ما يقارب 66 كلية إلهيات، إلى أن وصل عدد الكليات الآن ما يقارب 90 كلية شريعة، (موزّعة على إحدى وثمانين محافظة تركية، ولتعداد سكاني يصل إلى 75 مليون نسمة)، وازدادت عدد دروس الحديث النبوي، وازداد عدد خريجي الكليات من المتخصصين في الحديث النبوي، وكذلك وُجد منهج عام يشبه إلى حدّ كبير منهج المستشرقين في التعامل مع السنة النبوية وظهور المدرسة العقلية، ومع العلماء المتقدمين عموماً.

ويمكننا أن نُقسّم الجهود في تدريس الحديث النبوي في الجمهورية التركية منذ تأسيسها إلى الآن على ثلاثة محاور إجمالاً:

- المدارس التقليدية الأهلية (وتُعرف في تركيا بإسم: Medrese) حيث تقوم بتدريس علوم الشريعة واللغة العربية؛ عن طريق تدريس المتون بالإجازة والإسناد المتصل إلى كبار العلماء المتقدمين⁹.
- مدارس الأئمة والخطباء: وهي المدارس الحكومية الشرعية التي يمكن للطلاب دراسة بعض العلوم الشرعية فيها كدروس إجبارية، وهذه المدارس تقوم بتدريس بعض دروس الحديث النبوي مقسّمة على ثلاث مواد: حديث 1 (وفيه مصطلح الحديث)، حديث 2 (وفيه المستوى الثاني للمصطلح)، حديث 3 (وفيه عرض عام لتاريخ الحديث وعلومه ومؤلفاته)، ويدرس الطالب بعض الأحاديث المنتقاة من كتب الصحاح والسنن وتوزع على باقي المواد¹⁰.
- الجامعات وكليات الشريعة¹¹: وعدد كليات الشريعة الآن قرابة 86 كلية، غير معترف بها،

8 ويمكننا القول أن أهمّ علماء الحديث في هذه الفترة الزمنية الممتدة منذ عام 1923م إلى عصر الثمانينات هم: أحمد نعيم، ازميزلي إسماعيل حقي (İzmirli İsmail Hakki)، أحمد حمدي أكسكي (Ahmed Hamdi Akseki)، محمد زاهد الكوثري، يوسف ضيا يوروكان (YUSUF ZİYA YÖRÜKAN)، محمد طيبب أوكيتش، طلعت فوج بيكيت، محمد سعيد خطيب أوغلو، للمزيد ينظر: أحمد يوجال، تاريخ الحديث، ط 14 (إسطنبول: من إصدارات كلية الإلهيات في جامعة مرمره، 2014)، 254. (باللغة التركية).

9 أعني بمصطلح (مدرسة، أو مدرسة تقليدية، أو المدارس الكلاسيكية) هو مصطلح يطلق على المدارس الخاصة التي قامت منذ العهد العثماني وما زالت إلى يومنا هذا، وينفق عليها الناس من الصدقات والتبرعات، ولبتحق بها الطالب بعد إنهائه الصف السادس المتوسط، ويبقى يكمل دراسته انتساباً وهو ما تسمح به الدولة، ولا يدرس في هذه المدرسة إلا العلوم الشرعية واللغة العربية، ويبقى في المدرسة دائماً كمدرسة داخلية حتى ينهي مرحلة الثانوية، ويأخذ الطلاب الإجازة بالمتون الشرعية بالإسناد إلى العلماء القدماء في شتّى العلوم، وأكثر ما تعنتني به الفقه الإسلامي، ففي عموم شرق تركيا يدرسون الفقه الشافعي، وفي غرب تركيا يدرسون الفقه الحنفي، ويمكن اعتبار هذه المدارس هي ما حفظت تدريس الشريعة الإسلامية وتخريج الطلاب بعد نهاية الخلافة العثمانية في تلك الحقبة.

10 في عام 2015م أقرّت وزارة التربية والتعليم دروساً اختيارية في المدارس الحكومية العادية في الشريعة الإسلامية بدعم من رئيس الجمهورية أردوغان، بحيث يمكن للطلاب دراسة القرآن الكريم، والسيرة النبوية، والشريعة الإسلامية، واللغة العربية كدروس اختيارية، ولكن لم يفعل القرار إلى الآن لضعف المعلمين عموماً، وقلة من يختار المواد.

11 للمزيد حول علم الحديث في عهد الجمهورية ينظر: ثامر حاتملة، دراسة علم الحديث في تركيا في عهد الجمهورية، (قطر: مجلة

وعلى هذا فقد تم اعتراف التعليم العالي التركي بأكثرها كحال أكاديمية باشاك شهير، ولكن تسمح لها الحكومة التركية بالعمل، خاصة الجامعات التي تتيح للاجئين إكمال دراستهم¹².

2. أهم المشكلات في دراسة وتدریس علم الحديث في تركيا

مرَّ علمُ الحديث الشريف في تركيا كغيره من العلوم الشرعية بعدة مراحل؛ خلال عهد الجمهورية التركية إلى يومنا هذا، ولعلَّ المشكلات في دراسة وتدریس علم الحديث كغيره من العلوم، تتظاهر عدة عوامل في تكوينها وقوَّة حضورها، وتتلخَّص هذه العوامل في أربعة أطراف: المنهاج، الطالب، الأستاذ، الخطط الدراسية وإدارتها.

فهذه العوامل الأربعة مجتمعة يجب إعادة النظر فيها وتقويمها، للوصول إلى أفضل النتائج في منظومة دراسة وتدریس الحديث الشريف، ولإيجاد بيئة علمية ينشأ فيها طلبة علوم الحديث نشأة علمية قوية، ثم يمكنهم من خلال فهمهم للحديث النبوي بشكل صحيح متكامل فهم دينهم، ثم الدفاع عنه في بيئة كثر فيها التشكيك بالسنة النبوية وناقليها؛ بدعوى النقد العقلي وإعادة النظر في ميراثنا الحديثي والإسلامي¹³.

ويمكنني تلخيص المشكلات المنبثقة عن العوامل السابقة في تدریس علوم الحديث على شكل نقاط؛ منها:

- منع اللغة العربية وأثره في البيئة العلمية: منعت اللغة العربية منذ قيام الجمهورية عام 1923م حتى 2015م في الدراسة والتدریس خاصة في المدارس الحكومية، وقد أصدرت الحكومة التركية قراراً قبل عام 2016م بسماع وجود مادة اختيارية للغة العربية للمرحلة المتوسطة والثانوية في المدارس، ورغم هذا القانون قلَّما يختارها الطلاب، ولعلَّ ذلك يعود لعدة أسباب؛ منها: عدم إتقان كثير من الأساتذة للغة العربية أصلاً، ومنها ما اشتهر لديهم من صعوبتها وسعَّتها، حتى وصل الحال إلى أنَّ معظم المدرِّسين وأساتذة الحديث الشريف في المعاهد والجامعات لا يعرفون اللغة العربية حالياً، والبعض لا يرى دراستها مهمة، والبعض يعلن العداء لها، وقد قابلت كثيراً منهم في المؤتمرات والندوات، ففي كلِّ عام تعقد الجامعات التركية اجتماعاً خاصاً بمدرسي الحديث في الجامعات باسم (Hadis İhtisas Toplantı)، أي اجتماع مختصي الحديث ودارت حوارات كثيرة حول المسألة، علماً أنَّ معظم الجامعات

كلية الشريعة، جامعة قطر، المجلد 34، العدد 2، 2016، 352-385.

12 مثل الجامعة العثمانية، وجامعة الزهراء، وأكاديمية باشاك شهير، وجامعة الجنان اللبنانية، وغيرها من الجامعات التي أنشأها العرب في تركيا في الآونة الأخيرة.

13 وهذا مما يدعو إليه بروفيسور في علم الحديث في جامعة أنقرة في كتابه: (أصول علم الحديث البديل)، أد. خيري كراباش أوغلو، ومثل هذه الأفكار منتشرة بين تلاميذ أساتذهم الكبير محمد سعيد خطيب أوغلو؛ حيث يعتبرونه أكبر وأعلم أستاذ في علم الحديث الآن في تركيا، ومن أفكاره التي بنشرها وصنَّف فيها التصانيف: ردُّ كل حديث يتكلم عن الغيب أو الأمور المستقبلية وأحاديث الفتى بعد وفاة النبي ﷺ، حيث إنَّ هذه الأحاديث تُعارض الآيات التي تنفي علم الغيب لأحد على حدِّ قوله، ينظر: والكتاب بعنوان: محمد سعيد خطيب أوغلو، حضرة محمد والوحي غير القرآن، ط.3، (أنقرة: دار أوتو للنشر، 2015)، 10 وما بعده، وهذا الكتاب ينفى فيه أحاديث الفتى والأمور المستقبلية جميعها دون استثناء، كذلك هو يردُّ كلَّ حديث فيه انتقاص للمرأة حسب قوله ورأيه.

التركية تقوم بإجبار طلاب كليات الشريعة بدراسة السنة التحضيرية؛ حيث يقوم الطالب بدراسة اللغة العربية فقط في هذه السنة، والدروس هي كالتالي: (الإملاء العربي، اللفظ والأصوات، الكتابة والإنشاء، المحادثة، الصرف، النحو، والنحو التطبيقي)، ولكن ما نتفاجأ به بعد إنهائهم السنة التحضيرية ودخولهم السنة الأولى عَدَمَ إجادة أغلب الطلبة لجملة واحدة من اللغة العربية، عدا عن عدم تمكنهم من التعامل مع المقررات والكتب الشرعية؛ خاصة العربية.

- **القوانين الخاصة بمنع تدريس الشريعة الإسلامية:** ويشمل ذلك كل ما يرتبط بها من علوم؛ ومنها علم الحديث، فما تزال المدارس الحكومية العادية تُمنع من تدريس أيِّ مادة للدين الإسلامي، ومنها مواد الحديث النبوي، إلا ما يُسمح به في مدارس الأئمة والخطباء، وهذه المدارس تُحدِّد من قبل الحكومة بأعداد ضئيلة، وقليل من يذهب إليها.

دور الإعلام على نشر المفاهيم المغلوطة: فعلى مستوى الخطاب الإعلامي المرئي والمسموع توجد كثير من القنوات التي تستضيف أصحاب الفكر المنحرف، وقنوات تختص بنشر الأفكار لأشخاص منحرفين فكرياً؛ منها على سبيل المثال قناة¹⁴ لشخص اسمه عدنان أوكتار (Adnan Oktar) يدعي أنه المهدي، وأنه يحارب المادية والفكر الغربي بشكل متمدّن، ولوسائل الإعلام أثر كبير في الناس من حيث بث الأفكار، وترسيخها، ومحاربة الأصول والثوابت الإسلامي، فبتنا نسمع عن أحاديث كثيرة يدعي المثقفون والأكاديميون أنها موضوعة في البخاري ومسلم، وأن كثيراً من تراثنا لا بد له من تجديد وتغيير، ومنها ردُّ كل حديث يتكلم عن الغيب أو الأمور المستقبلية وأحاديث الفتن بعد وفاة النبي ﷺ، حيث إنَّ هذه الأحاديث -بحدِّ زعمهم- تُعارض الآيات التي تنفي علم الغيب لأحد¹⁵.

ومن حيث المنهاج:

• **قِلَّةُ الكُتُبِ المترجمة من اللغة العربية إلى التركية؛** فإذا استعرضنا المكتبة التركية وماذا ترجمت من كتب الحديث وأصوله، لا نجد سوى الكتب الستة وبعض الكتب القليلة الأخرى، مما أضعف مخرجات التعليم، فعلى سبيل المثال: مقدمة ابن الصلاح لم تترجم حتى الآن من العربية إلى اللغة التركية، وغيرها من الكتب المهمة لطلاب علوم الحديث، عدا عن الأخطاء الفادحة في الكتب المترجمة؛ كترجمة مختصر صحيح البخاري أو مسلم¹⁶، وهكذا هو حال معظم الكتب المترجمة، فعلى سبيل المثال: لم يُترجم من كُتُبِ أحاديث الأحكام سوى ترجمة بلوغ المرام، وهي ترجمة مختصرة ووحيدة، فلا تجد كتاباً في غريب الحديث أو الناسخ والمنسوخ أو شروح الحديث، أو علم العلل، وهكذا في بقية علوم الحديث¹⁷.

14 قناة في القمر التركي اسمها: A9.

15 ينظر: محمد سعيد خطيب أوغلو، حضرة محمد والوحي غير القرآن، 10.

16 وأصبحت بعض النسخ ودور النشر مشهورة بتراجمها غير المضبوطة، مثل ترجمة مختصر صحيح البخاري الصادر عن دار Karınca Polen وغيرها من التراجم الصادرة عنها.

17 تأخرت ترجمة أمّهات كتب الحديث النبوي وعلومه في تركيا، فجاءت ترجمة صحيح البخاري ومسلم على يد محمد سوفو أوغلو (Mehmed Sofuoglu) وذلك عام 1986م، كما قام أحمد داود أوغلو - أستاذ في علم الحديث وليس السياسي المشهور-

• **عدم تطوير المقررات الدراسية لتناسب احتياجات المتعلمين المتغيرة،** وتناسب لغتهم وطريقة تفكيرهم، فكثير من المقررات الموجودة الآن لدروس الحديث هي قديمة؛ كمصطلح الحديث، أو مناهج المحدثين، أو تخريج الحديث، ولا تتناسب مع متطلبات التدريس العصري، إما لقدم لغتها كونها كُتبت قديماً، أو أنها كُتبت وفق منهج عقلي يتناسب مع منهج التفكير السائد عموماً بين الأكاديميين، ونظراً لعدم وجود بعض الكتب لبعض المقررات كدرس أحاديث الأحكام، أو درس التخريج والحكم على الأسانيد، أو أيّة مواد أخرى، مما أجبر بعض الكليات التخفيف من مواد الحديث النبوي، حتى أصبحت ثلاثة مواد إجبارية، ومادتين اختياريّتين، والناظر إلى هذه الكليات القديمة وتدریس الحديث النبوي الشريف فيها يجدّها تنقسم إلى قسمين على حسب توجّه الإدارة والعمادة فيها:

- كليات تهتم بتدریس الحديث النبوي ومواده، فتكون الخطة فيها عدة مواد للحديث النبوي الشريف، كجامعة مرمره في إسطنبول وجامعة نجم الدين أربكان¹⁸ في قونيا وجامعة أولو داغ في بورصة (Uludağ Üniversitesi- Bursa)، فتكون الدروس في السنة الأولى والثانية إجبارية (السنة الأولى: مصطلح الحديث مقسم على فصلين دراسيين، والسنة الثانية دراسة بعض متون للحديث وشرحها)، وفي السنوات الأخيرة تكون هناك دروس اختيارية.

- وكليات تقوم بتدریس الحديث في السنة الثالثة والرابعة بواقع مادة واحدة (ساعة ونصف في الأسبوع) للسنة الثالثة، ومادتين للسنة الرابعة، بواقع أربع ساعات للسنة الرابعة، وذلك في جامعة أنقرة على سبيل المثال. وإذا نظرنا إلى الخطط الدراسية في كليات الإلهيات في الجامعات التركية نجد في هذه الكليات تبايناً واضحاً في عدد مواد الحديث النبوي الشريف، وذلك يعود إلى سببين:

• **توجّه عمادة الكلية،** حيث يمكن لعمادة الكلية تقليل مواد الحديث النبوي حسب توجّه الكلية وعمادتها؛ ويمكن ذلك إلى ثلاثة مواد أو مادّتين فقط وهما: أصول الحديث (مصطلح الحديث)، ومادة تاريخ الحديث، أو متون الحديث، ويبقى الأمر ضمن إطار عدد المواد المقررة من التعليم العالي.

• **عدم إلزامية التعليم العالي بعدد مُعيّن لكل مادة وقسم،** إنما يتفق الجميع على عدد الساعات التي يجب أن يأخذها الطالب في درجة الليسانس (البكالوريوس) وهي 190 ساعة، حيث يُطلب من كلّ قسم نسبة مئوية، ففي كل كلية يوجد عدة أقسام، كقسم التاريخ الإسلامي، وقسم الفلسفة الإسلامية، وقسم العلوم الإسلامية الأساسية (Temel İslam Bilimleri)، ونسبة كل قسم في الكلية يجب أن لا تزيد عن 30%، وقسم الحديث النبوي الشريف هو في الأصل في قسم العلوم الإسلامية (كقسم أصول الدين في البلاد العربية)، وهذا القسم يضمّ عدّة تخصصات كالتفسير، والقرآن، والفقه، والحديث، فتتحدّم بنسبة عدد مواد الحديث هذه النسبة، ثمّ توجّه العمادة للكلية بشكل خاصّ. وفي بعض الكليات التي يكون توجّه العمادة فيها إلى الاهتمام بالحديث النبوي الشريف، وتعليم الطلاب السنة النبوية والدفاع

بشرح صحيح مسلم وترجمة أحاديثه إلى اللغة التركية في ستة مجلدات، كما قام بترجمة (بلوغ المرام) مع شرحه بالاستفادة من سُبُل السّلام، ثمّ قاماً معاً بترجمة رياض الصالحين.

عنها؛ يكون في كلِّ فصلٍ مادةٌ للحديث النبوي الشريف كجامعة بينكول في ولاية بينكول، وجامعة حرَّان في ولاية أورفا، وغيرها من الكليات¹⁹.

ومن حيث الأساتذة:

- **ضعف اللغة العربية عند بعض الأساتذة:** إنَّ الناظر إلى مستوى اتقان اللغة العربية عند كثير من الأساتذة الأتراك يلحظ بوضوح ضعف المستوى اللغوي لدى البعض منهم، وهذا الضعف يؤثر على المتعلمين بشكل عام وعلى الأخص طلبة العلوم الشرعية، خاصة وأنَّ معظم مصادر العلوم الشرعية ما يزال باللغة العربية²⁰، مثل كتب المصطلح والمتون الحديثية وكتب الشروح وغيرها، ومن خلال ذلك لا يمكن أن يبحث في شروح الحديث (وأغلبها غير مترجم)، أو أن يبحث في كتب غريب الحديث، أو متون الحديث للكتب غير المترجمة.

- **تكليف غير المختصين بالحديث النبوي لتدريس بعض مواد الحديث النبوي؛** إمَّا من الأتراك أنفسهم، أو من الوافدين عليها من الأكاديميين، على سبيل المثال: كَثُرَ في الآونة الأخيرة مجيء الإخوة السوريين إلى تركيا، ثم دخل كثير من هؤلاء الجامعات كمدرسين، وقد أُسندت بعض مواد الحديث النبوي إلى غير المتخصصين؛ فقط لكونهم من العرب، ظنًّا من الأتراك أنَّ كلَّ عربي يستطيع تدريس مواد الشريعة بمختلف تخصصاتها²¹.

- **انتشار أتباع منهج المدرسة العقلية في أقسام كليات الشرعية عموماً،** والحديث النبوي خصوصاً- لكون كثير من أصحاب هذا الفكر هم من المتخصصين في الحديث-، وهذه المدرسة تتبنى نقد الحديث بالعقل الذاتي المجرَّد، مما أصبح له أسوأ الأثر على الطلاب، وبعضهم أصبحوا أساتذة ومدرسين وعمداء كليات أو رؤساء جامعات، فعلى سبيل المثال: في كلية الإلهيات في جامعتنا (جامعة بنكول) يوجد أستاذ واحد فقط لمواد العقيدة، وهو يتبنى الفكر المعتزلي ومن أتباع فكر المدرسة العقلية التركية المعاصرة، مما ترك أثراً كبيراً على الطلاب في العقيدة خصوصاً، ففي كلِّ درس نجد هناك كثيراً من الأسئلة: حول أحاديث عذاب القبر، أحاديث الشفاعة، مدى الاحتجاج بصححي البخاري ومسلم، وغيرها من الموضوعات التي تُطرح من أصحاب هذا الفكر كما أشرتُ سابقاً إلى فكر د.محمد سعيد خطيب أوغلو ومَن تتلمذ عليه.

- **عدم وجود روابط وجسور فعَّالة بين المدرسين والدارسين الأتراك وبين العرب؛** الذين هم أهل لغة الوحي والعلوم الشرعية، وتقاعس بعض الإدارات في إيجاد تلك الروابط، على الرغم من وجود

19 ينظر: حتاملة، دراسة علم الحديث النبوي في تركيا، 367-368.

20 على سبيل المثال: جاء قرابة مئتين طالباً من كردستان العراق لدراسة الماجستير في كلية الشريعة في جامعة بنكول، وذلك في عدة أقسام، وكثير من الأساتذة لا يتقنون العربية، وهؤلاء الطلاب يعرفون الكردية والعربية فقط، مما خلق جوًّا مرهقاً للأساتذة العرب من خلال متابعة الطلاب في الأقسام جميعها -حسبة لله- وهكذا الحال في بقية الجامعات، إلا في الجامعات التي تشتت دراسة اللغة التركية واجتياز امتحان القبول قبل دخول البرنامج.

21 على سبيل المثال: في جامعة ازميز يوجد عدد من المدرسين العرب الذين اختصاصهم في اللغة العربية يقومون بتدريس بعض مواد الحديث النبوي، كذلك في جامعة سينوب، وغيرها من الجامعات التركية عموماً.

الدعم من وزارة التعليم العالي التركية كما سببته لاحقاً، مع قلة عدد الطلاب الموفدين إلى تركيا، وعدم فعالية المتخرجين من خارج تركيا.

وغيرها من المشكلات العامة والخاصة بكل جامعة؛ مثل عدم وجود مكتبة خاصة بالكلية، أو ضعف مستوى الطلاب عموماً، أو عدم تقديم دعم مادي ومعنوي من الإدارة لمباني الكلية والطلاب.

3. الحلول العملية لمشكلات دراسة علم الحديث في تركيا من خلال التجربة.

يحث المنهج الإسلامي على استخدام كل وسيلة تساعد على التعليم والتعلم، وتسهل عملية نقل واكتساب المعرفة، وقد بدأ الإنسان قديماً استخدام الوسائل التعليمية حتى تطور الأمر إلى زمننا، وتختلف الوسائل التعليمية عموماً إلى: وسائل سمعية، وبصرية، ومنها سمعية وبصرية في الوقت ذاته، ولما كانت من أهم حلول تلك المشكلات في دراستي هي الوسائل التعليمية؛ والتي هي أحد العناصر الأساسية للمنظومة التعليمية؛ فينبغي لها أن تساعد في تحقيق أهداف العملية التعليمية، وأن تتصف بالمرونة، بحيث يمكن استخدامها في أكثر من مرحلة تدريسية وفي أكثر من درس، وينبغي أيضاً أن تكون اقتصادية فلا تكلف عبئاً مالياً كبيراً فوق الفائدة المرجوة منها، أي أن يناط بها تحقيق أهداف تستأهل الوقت والجهد والمال الذي أنفق عليها، كما ينبغي أن تكون مناسبة للاستخدام في الزمان والمكان المناسبين، ومستوفية لشروط البساطة وسهولة الاستخدام، وأن تبعث في الطلاب الرغبة في المعرفة والدافع إلى الاطلاع والملاحظة والاستقصاء.²²

ولا يجب على طالب علم الحديث بعض الأساليب التعليمية الواردة في الحديث النبوي، والتي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم، وللتذكير والفائدة أذكر بعضها:

(1) إعادة بعض كلامه صلى الله عليه وسلم (وفي ذلك فوائد كثيرة للسامع)، مثل حديث: (ويل للأعقاب من النار)²³،

(2) التحدث بشكل واضح ومتأن، قالت عائشة: (ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرد سردكم هذا ولكنه كان يتكلم بكلام بينه فصل يحفظه من جلس إليه)²⁴.

(3) أسلوب الحوار: (مثل: قصة الشاب عندما طلب من النبي أن يأذن له بالزنا، فحاوره النبي في ذلك)²⁵.

22 علي أحمد مدكور، منهج التربية الإسلامية أصوله وتطبيقاته، ط.1، (الكويت، مكتبة الفلاح، 1987)، 91.
23 محمد إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: د مصطفى البُغَا، ط.1، (دمشق: دار ابن كثير، 1987م)، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين، حديث 161.
24 محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق: أحمد شاكر، ط.1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1987)، كتاب المناقب، باب في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، حديث 3639، وقال الترمذي: حديث حسن.
25 أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط.1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م)، حديث 22211، قال عنه العراقي في تخريج «الإحياء»: «إسناده جيد، رجاله رجال الصحيح، 411، وكذا قال الهيثمي معلقاً عليه.

- 4) طرح السؤال ثم الإجابة عليه (مثل حديث: أتدرون من المفلس..)²⁶.
- 5) تشويق السامع لمعرفة التفاصيل (مثل حديث: اجتنبوا السبع الموبقات)²⁷.
- 6) ضرب الأمثال (مثل حديث: مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَ مِنْهَا نَفِيَّةً)²⁸.
- 7) استعمال المثل السائر (مثل حديث: لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ)²⁹.
- 8) سرد القصة (مثل قصة جريج العابد³⁰، أو قصة الرجل الذي وجد ذهباً في أرض)³¹.
- 9) طرح الألغاز (مثل: سؤاله عن الشجرة التي لا يسقط ورقها)³².
- 10) استعمال الأسلوب الحكيم مثل الأحاديث التي تأتي تنبيهاً خطأ عام بأسلوب حكيم (ما بال أقوام)، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شَرْطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ اشْتَرَطَ مِئَةَ مَرَّةٍ)³³.
- 11) التحذير من خطأ شائع (إياكم والجلوس في الطرقات)³⁴.
- 12) الترغيب والترهيب، وهي كثيرة جداً في الحديث النبوي والقرآن الكريم.
- 13) الرسم أحياناً لتقريب الصورة (مثل رسمه حياة الإنسان وأجله وأمله)³⁵.

ومما سبق ذكره من المشكلات التي يواجهها الطلاب الأتراك في دراسة العلوم الشرعية الإسلامية عموماً، ودراسة الحديث النبوي خصوصاً، أحاول هنا بيان بعض الحلول العملية من خلال التجربة الشخصية خلال -خمس سنوات في تدريس البكالوريوس والماجستير-، ثم من تجارب بعض الأساتذة في جامعات تركية أخرى³⁶، وتقديم بعض الاقتراحات للوصول إلى نتائج ترضي الله تعالى أولاً، ثم تخرج لنا جيلاً يستطيع حمل الأمانة العلمية إلى الأجيال القادمة، وسأحاول جمع الحلول في نقاط لتشمل الأطراف الأربعة السابق ذكرها في المشكلات، والحلول المقترحة كالآتي:

- 26) الترمذي، السنن، كتاب صفة القيامة، شأن الحساب والقصاص، حديث 2418، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح.
- 27) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوصايا، باب إن الذين يأكلون أموال اليتامى، حديث 2615.
- 28) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، حديث 79.
- 29) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، حديث 5782.
- 30) البخاري، الجامع الصحيح، أبواب العمل في الصلاة، باب إذا دعت الأم ابنها في الصلاة، حديث 1148.
- 31) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب أم حسبت أن أهل الكهف والرقيم، حديث 3285.
- 32) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب قول المحدث حدثنا وأخبرنا، حديث 61.
- 33) البخاري، الجامع الصحيح، أبواب المساجد، باب البيع والشراء على المنبر، حديث 444، وقد كرره البخاري أكثر من عشرين مرة في جامعه.
- 34) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، حديث 2333.
- 35) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب الأمل وطوله، حديث 6054.
- 36) شملت الدراسة أربعة جامعات: وهي جامعة بنكول، جامعة بياورت، جامعة أغري، جامعة غازي عنتاب.

1) إيجاد مقررات دراسية تجمع بين سهولة اللغة والخطاب، وتجمع بين اللغة العربية - المشكولة بالحركات- والتركية في صفتين متقابلتين، حتى يستطيع الطالب فهم المادة مما يجعله يرغب في دراستها ومتابعتها، ثم يستطيع من خلال ذلك المقارنة بين فهمه للنص وترجمته في اللغة العربية، على سبيل المثال: قمتُ بتأليف كتاب في مصطلح الحديث بعنوان (المنهج الجديد في علوم الحديث)³⁷، وتمّ تدريسه في جامعتين³⁸ ثم قمتُ بترجمته إلى اللغة التركية مع زميل لي في جامعة أخرى، وقد وجدنا أثر ذلك على الطلاب في تقريب المادة؛ بعد التجارب السابقة مع الكتب الأخرى، ومثال آخر قمتُ بكتابة كتاب في أحاديث الأحكام مستخلصاً مادته من كتاب (إحكام الأحكام من عمدة الأحكام) لابن دقيق العيد، فوضعتُ النصوص التركية ومعها اللغة العربية مباشرة كما في الملحق الأول، علماً أنّ مادة أحاديث الأحكام قلماً تُدرّس في جامعات تركيا لعدم وجود مقرر دراسي للطلاب.

2) تدريب الطلاب وتشجيعهم على التعامل مع المصادر العربية، من خلال تدريبهم عملياً على التعامل مع هذه المصادر؛ وإن كانت غير تركية إما في قاعة الدرس أو في مكتبة الكلية، فعلى سبيل المثال: منذ افتتاح كلية الشريعة في جامعة بنكول لم يتم تدريس مادتي التخريج وأحاديث الأحكام، فأحضرتُ كتاب (الواضح في التخريج ودراسة الأسانيد)³⁹، وحاولت تقديم المادة باللغة التركية والعربية، مع وجود الكتاب باللغة العربية. وتدريب الطلاب عملياً من خلال التعامل مع المصادر في الغرفة الصفية وتدريبهم على ذلك عملياً، ثم توزيع الواجبات عليهم، ثم وضعنا بعض الرموز باللغة التركية على النسخ التي خصصناها للمادة، مما دعا الأساتذة الآخرين إلى تدريس المادة، ومثل ذلك مادة مناهج المحدثين وغيرها.

3) تفعيل الواجبات السهلة بعد كل درس، ففي مادة مصطلح الحديث أضفتُ في كتابي قرابة مئة وعشرين تدريباً موزعاً على دروس المادة كاملة، وبعد انتهاء كل درس أقوم بشرح الوظيفة لتسهيل الأمر على الطالب، وكنت قد جعلتها غير إجبارية - كما في الملحق الثاني-، ورغم هذا شارك في إتمام الوظائف 18 طالباً من أصل خمسة وأربعين طالباً وطالبة، أي ما يقارب النصف، مما ترك أثراً في نفوس الطلاب، وتنمية روح البحث العلمي رغم عجمتهم.

4) تفعيل برامج الابتعاث العلمي الموجودة في تركيا لطلاب البكالوريوس، من خلال ابتعاث بعض الطلاب الأتراك إلى الدول العربية، وابتعاث الطلاب العرب إلى تركيا، فقد أوجدت تركيا برنامج تبادل أكاديمي للدول العربية اسمه (برنامج مولانا)⁴⁰ أو برنامج (الفارابي)، حيث تقدم وزارة التعليم العالي التركية هذه البرامج لتفعيل التبادل الثقافي، ولكن كثيراً من الجامعات لا تسعى لتفعيله لأسباب

37 مطبوع عام 2017م، وهو كتاب مشكول بالحركات كاملاً، وفيه أسئلة تقييمية بعد كل درس، ثم تدريبات، بالإضافة إلى وسائل التوضيح الأخرى كالرسومات والأشكال.

38 جامعة بنكول التركية في محافظة بنكول، وفي جامعة إينونو في محافظة ملاطيا للعام الدراسي الأول والثاني 2016-2017م

39 وهو كتاب صادر عن جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث - الأردن.

40 ملامح البرنامج: يتم ابتعاث طلاب مرحلة البكالوريوس لمدة لا تقل عن فصل دراسي، ولا تزيد عن سنة دراسية، كما يتم تبادل الأساتذة (والمهاجرة للأستاذ 60 دولاراً) حيث تقوم الجامعات التركية بمراسلة الجامعات العربية، وتتكفل وزارة التعليم التركية التكاليف كاملة عن الطرفين، من حيث تذاكر الطيران والمبيت والإقامة، والمصرف الشهري للطلاب.

عدّة، وبعض الجامعات أنشأت مثل هذه الاتفاقيات⁴¹ مما كان له الأثر الطيب على بعض الطلاب الأتراك خصوصاً في تعلم اللغة العربية وبناء الثقة بالنفس، مع التأكيد على تعلم الطلاب اللغة العربية الفصحى خلال إبتعائهم، عدا عن تعامله مع الأساتذة العرب الذين يتقنون العربية فقط، والتعامل مع المصادر العربية لمدة عام كامل، وقد وجدتُ ثمرة هذه التجربة عندما زرتُ جامعة سكاريا⁴² فرأيت طلاب البكالوريوس هم من يرشدون الأساتذة الأجانب بلغتهم، فقد حوى المؤتمر عدة لغات، وكان من أهداف جامعة سكاريا إيفاد الطلاب إلى عدة دول عربية وإسلامية.

فتفعيل مثل هذه الاتفاقيات بين الجامعات التركية والجامعات العربية من الأمور المعينة والمهمة التي تساعد الطلاب الأتراك على التواصل مع الأساتذة والطلاب العرب لأطول مدة، كما تجبرهم على الدراسة باللغة العربية، وهو ضمن الإمكانيات المتاحة الآن، ولكنها غير مُفعّلة.

5) تكريس الجهود لتفعيل دور الأساتذة العرب المتخصصين في تعليم العربية لغير الناطقين بها، وهم متوافرون في تركيا، ولا سيما في فترات الصيف على شكل نوادٍ أو مدارسٍ صيفيةٍ، ويخصص لهم وللأساتذة حوافز مالية لتشجيعهم، فمثل هذه المشاريع أقرب إلى الواقع العلمي، وأقل تكلفة على الدولة، وأظن أنها سوف تؤتي ثمارها بشكل أفضل؛ كون الأساتذة العرب في تركيا هم أعلم بحاجة الطلاب الأتراك وطرق التدريس الفعّالة، كما يعرف بعضهم اللغة التركية التي تسهّل إيصال المعلومة.

6) تفعيل فكرة المسابقات بين الطلبة في الحديث النبوي، لما لها من أثر من تحفيز الطلبة لتطوير مهاراتهم وتحسين معارفهم، فمما لاحظته عدم وجود نظام المسابقات والتشجيع عليها في كثير من الجامعات التركية، فلا تكاد تجد مسابقةً لحفظ الأربعين النووية أو غيرها، مما دفعني مع زميل لي⁴³ لإنشاء مسابقة فصلية في الكلية: نُوزِعَ فيها استمارة تسجيل للراغبين بالمشاركة في المسابقة مع تأمين المتن باللغة العربية والتركية، حيث شارك أكثر من أربعين طالباً في المسابقة، ثم في مسابقة أخرى في كتاب (مكانة السنة في الدين) للإمام السيوطي، والكتاب مترجم عام 2017م، وهكذا تمّ تشويق وتفعيل مسألة الحفظ ذاتياً لدى الطلاب من خلال المسابقات، وتثبيت الحفظ لمثل هذا المتن وغيره من المتن المهمة، وهكذا نسعى في كلِّ فصل لإيجاد مسابقة جديدة نربط من خلالها بعض المواد التي درسها الطالب من خلال تشويقه بالأنشطة اللامنهجية.

7) ربط الطلاب ببعض الكتب الهامة في علم الحديث، وإبراز مكانتها، كالصحيحين، و«رياض الصالحين»، فعلى سبيل المثال: أشهر كتابين يعتمد عليهما أمّة المساجد في التحضير لخطبهم: كتاب (تنبيه

41 مثل جامعة سكاريا وجامعة مرمره في اسطنبول وجامعة 29 مايو في اسطنبول حيث اتفقت مع الجامعة الأردنية في هذا البرنامج، حيث بعثت جامعة اسطنبول في العام 2016م أربعة مجموعات من الطلبة إلى الجامعة الأردنية لتعلم اللغة العربية خصوصاً.

42 في مؤتمر: المؤتمر الدولي لاقتصاديات المنتجات الحلال (الانتاج- المعايير- التسويق)، الذي أقامته الهيئة العالمية للاقتصاد والتمويل الاسلامي بالتعاون مع جامعة سكاريا، بتاريخ 19-20 أيار 2015م..

43 والجوائز هي: (الأولى: الصحيحين مع ترجمتهما، الثانية: صحيح البخاري مع ترجمته، الثالث: صحيح مسلم مع ترجمته) وذلك بالتعاون مع مساعد عميد كلية الالهيّات في جامعة بنكول ورئيس قسم الحديث النبوي (وهو لا يتقن العربية).

الغافلين) للسمرقندي، وكتاب (درة الواعظين)، وهما كتابان يحفلان بالأحاديث الموضوعية، والقصص غير الثابتة، مما جعلني في السنة الرابعة أقرر كتاب «رياض الصالحين» وترجمته، مع اعتماد أسلوب: قراءة الحديث باللغة العربية الصحيحة أولاً، ثم شرح بعض كلماته باللغتين العربية والتركية، ثم يُطلب من الطلاب استنتاج الفوائد من الحديث، وهنا كان الهدف يتمحور حول ثلاث مسائل: الأولى: إبراز مكانة كتاب «رياض الصالحين» وذلك لموضوعاته ومكانته العلمية، واشتماله على موضوعات عامة يجد فيها الخطيب والواعظ ضالته عند تحضيره لخطبة الجمعة أو الوعظ، والثانية: جعل الطالب يتعلم استنتاج الفوائد من الحديث، الثالثة: اقتناء الطالب مثل هذه الكتب في مكتبته الخاصة، وأن يعرف التعامل معها.

8) تقديم أحاديث للحفظ في كل درس مع ترجمتها إلى اللغة التركية، حيث يقوم الأستاذ بتكليف الطلاب بحفظ عشرين حديثاً في كل مادة⁴⁴، ويدخل في الامتحان الأول عشرة أحاديث، وفي الامتحان النهائي عشرة أحاديث، مما يجعل الطالب يحفظ خلال مسيرته مئة حديث مع ترجمتها، لأن معظم الطلاب يتوجهون بعد التخرج إلى مزاولة وظائف محددة من مثل الإمامة أو التدريس أو الوعظ، فمن خلال ما شاهدته وسمعت في خطب الجمعة لبعض الأئمة وجدتهم: لا يجيدون قراءة الحديث النبوي، بالإضافة إلى استشهادهم بأحاديث موضوعية أو ضعيفة، رغم وجود أحاديث صحيحة في العنوان نفسه لخطبته.

9) رعاية الطلاب الذين يتقنون اللغة العربية أو بعضاً منها، بحيث يمكن التواصل مع الطلاب الآخرين وإفهامهم الخطاب حال تعدد فهم بعض الطلاب،⁴⁵ مما يصعب الأمر أحياناً في الشرح، وقد أثير عن السلف الصالح مثل هذا، فقد روى البخاري عن أبي جمرَةَ قَالَ: (كُنْتُ أُتْرَجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَيْنَ النَّاسِ)⁴⁶، وذكر ابن حجر مثل ذلك في شرحه لحديث غسل الحائض؛ فقال في فوائد الحديث: (وَقَهَمَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ذَلِكَ عَنْهُ فَتَوَلَّتْ تَعْلِيمَهَا وَبَوَّبَ عَلَيْهِ الْمُنْصَفُ فِي الْإِعْتِمَادِ الْأَحْكَامِ الَّتِي تُعْرَفُ بِالِدَّلَائِلِ، وَفِيهِ تَفْسِيرُ كَلَامِ الْعَالِمِ بِحَضْرَتِهِ لِمَنْ حَفِيَ عَلَيْهِ إِذَا عَرَفَ أَنَّ ذَلِكَ يَعْجِبُهُ، وَفِيهِ الْأَخْذُ عَنِ الْمَفْضُولِ بِحَضْرَةِ الْفَاضِلِ، وَفِيهِ صَحَّةُ الْعَرَضِ عَلَى الْمَحْدَثِ إِذَا أَقَرَّهُ لَوْ لَمْ يَقُلْ عَقِبَهُ نَعْمَ، وَأَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ فِي صَحَّةِ التَّحْمُّلِ فَهْمُ السَّامِعِ لِجَمِيعِ مَا يَسْمَعُهُ، وَفِيهِ الرِّفْقُ بِالْمُتَعَلِّمِ وَإِقَامَةُ الْعِذْرِ لِمَنْ لَا يَفْهَمُ)⁴⁷.

10) إسناد تحضير درس نموذجي يُلقيه طالب من الطلاب، فمثل هذا الأمر يجمع عوامل جذابة توحى بالواقعية والحيوية والتغيير، كما أنه يساعد على دمج المعرفة والخبرة وتوحيد المفاهيم مما

44 وهو أمر معمول به في كليتنا، حيث يتخرج الطالب لا تقل حصيلة حفظه عن مئة حديث تم اختياره فيها، بالإضافة إلى ما يأخذه في الدروس المنهجية.

45 ففي منطقتي أجد في الصف دائماً ثلاث لغات، فمحافظة بنكول لغة أهلها «لغة الزازا»، وهي لغة مستقلة لا تشبه اللغة التركية، والمحافظة التركية الشرقية أغلبها تتكلم اللغة الكردية بالإضافة إلى التركية التي يتكلمها الجميع، وأحياناً قد نضطر إلى إيصال المعلومة بغير اللغة التركية، وعادة الأكراد يتقنون اللغة العربية مثل العرب، مما يسهل الأمر أحياناً، خاصة عندما يكون في الصف طالبٌ تركي من أصول عربية، ومن المناطق الحدودية مع سوريا.

46 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب تحريض النبي r وفد عبد القيس، حديث 87.

47 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط. 1، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 1: 416.

يسهل عملية الفهم، وهي أيضا تجسد الكلمات وتترجمها إلى علم وسلوك حتى يمكن فهمها، وفي هذا الأمر يُكَلِّفُ الطلابُ بالتعليق عليه ومتابعته، ثم يختم الأستاذُ بتوجيه النصح وبيان الأخطاء إن حصلت، فمن خلال هذه التجربة: يطمئن الأستاذُ إلى مدى فهم الطالب للمادة، ومدى استيعابه لمفرداتها، ثم يأخذ الدرس جانباً من الأهمية، وتنمية الثقة بالنفس والإبداع، لأن يبقى الطالب طوال الفصل متلقياً، فهو يأخذ مكان الأستاذ يوماً، وقد أُجريتْ مثل هذا في السنة الثانية فُيُبلِ انتهاء الفصل، في مادة شرح الحديث «الأربعين النووية»، حيث أسندتُ لأربعة طلاب تحضير شرح نموذجي لمتن أربعة أحاديث مختلفة مع فوائدها، حيث يُعطى كلُّ طالب 15 دقيقة، حيث تنوعت أساليب الطلاب في الشرح وأدواتهم، مما يعطي الطلاب فاعلية أكثر وثقة بالنفس، وبعد الانتهاء يبقى نصف ساعة لمناقشة الطلاب الآخرين وتعقيبات الأستاذ.

(11) عمل ندوة علمية لأبحاث الطلاب، حيث يشعر الطالب بقيمة البحث العلمي وأهميته، ويُعطى الطالب في مثل هذا الأمر فرصة للتعبير عن شخصيته، ومدى تطوره العلمي، وقد تمَّ تجربة مثل هذه الخطوة في جامعة 29 مايوس⁴⁸، حيث أسند الأستاذ للطلاب كتابة أبحاث باللغة العربية حول أي حديثٍ حوله بعض الإشكالات، ومع متابعة الأستاذ وتدريبه للطلاب على فنِّ الإلقاء في زمن معين، وتلخيص أفكارهم، واستطاع الطلاب عقد جلسات لعرض أبحاثهم كما هو المعمول به في المؤتمرات العلمية الأكاديمية، ونحن نعمل على مثل هذا في كلية الشريعة عندنا في الفصل الدراسي الثاني 2018م.

(12) ترجمة أمهات الكتب الشرعية: من خلال استحداث مراكز ترجمة متخصصة، توضع لها رؤية مستقبلية واضحة يُخدم من خلالها تدريس العلوم الشرعية عامة وعلوم الحديث خاصة، وتوفيرها في مكتبات كليات الشريعة في الجامعات التركية، حيث تُعدُّ مسألة نقص المراجع، وتراجع كتب الحديث من المسائل التي تقف عائقاً أمام الطلاب في دراستهم عموماً، وفي البحث العلمي خصوصاً، وفي إجراء الوظائف الصفية، فمن خلال تجربتي في الإشراف على مشاريع التخرج لطلاب البكالوريوس؛ كان الطلاب يجدون صعوبة في التعامل مع المصادر، على سبيل المثال: في كتب الجرح والتعديل أسهل كتاب لكي يتعامل معه الطلاب هو كتاب «تقريب التهذيب» لابن حجر العسقلاني؛ وهو إلى الآن لم يترجم من العربية إلى التركية، كما لم يترجم أية كُتُب من كتب علم المصطلح ابتداء بكتاب الرَّامَهْرُمُزِي وانتهاء بتوضيح الأفكار وما بعده، والمترجم فقط من كتب المتقدمين والمتأخرين هو كتاب نخبة الفكر وشرحها⁴⁹، عدا عن باقي علوم الحديث الأخرى التي يحتاج الطلاب البحث فيها دائماً.

(13) عقد دورات لتعليم استخدام وسائل البحث وأدواته الحديثة كبرامج البحث العلمي على الحاسوب، ولا سيما موسوعات البحث الحديثي والفقهية، كالموسوعة الشاملة، وجامع خادم الحرمين للسنة النبوية، والموسوعة الفقهية الكويتية وغيرها من الموسوعات والبرامج التي تسهل البحث لطالب العلوم الشرعية في مسيرته وبحثه.

48 بادر بهذه الفكرة في تركيا أستاذ في قسم الحديث، في كلية الإلهيات في جامعة 29 مايوز التابعة لشؤون الديانة التركية، في اسطنبول، حيث لاقت نجاحاً كبيراً هناك.

49 ترجمها د. طلعت كوج بيغت (Talat Koçyiğit).

14) استخدام عرض المواد الشرعية بصورة خرائط ورسومات توضيحية على أجهزة العرض الذكية والداتاشو، ومن خلال البرامج الحاسوبية التي تسهل شرح الدرس مثل برنامج البوربوينت وغيره.

وأختم هنا بالقول: إن تنوع وسائل الإيضاح تعمل على تقريب مستويات الخبرة للدارس، فالرسم قد ينطبع في ذهن الدارس انطباعاً لا ينمحي، والصورة توضح ما لا توضحه الكتابة وحدها أحياناً، وتوفر الوسائل التعليمية الأساس المادي المحسوس للتفكير، وتقلل من أخطار التعلم اللفظي، كما أنها تثير اهتمام التلاميذ، وتجعل الخبرات باقية الأثر، وتوفر خبرات متنوعة يصعب توفيرها أحياناً، فهي تتخطى حواجز الزمان والمكان والإمكانات البشرية في الرؤية أو السمع أو غير ذلك من الحواس⁵⁰.

4. نتائج استبيانات الأساتذة والطلاب.

سيقوم الباحث هنا بتقييم نتائج الاستبيانين اللذين قُمتُ بتوزيعهما على الأساتذة والطلاب في تركيا، وسأبدأ أولاً بعرض نتائج استبيان الأساتذة، ثم استبيان الطلاب.

❖ تقييم استبيان الأساتذة.

قُمتُ بتوزيع استبيان الأساتذة وشارك فيه 26 مدرساً للحديث في 14 جامعة في أنحاء تركيا⁵¹، وعرضت في الاستبيان 10 أسئلة كالتالي:

- 1) هل تتقن اللغة العربية؟ جاءت إجابة 94% : نعم ، 8% : لا.
- 2) هل تقوم بإعطاء الطلاب وظائف بحثية؟ 52% : نعم، 12% : لا، 24% ربما، 12% قليلاً.
- 3) هل يتقن الطلاب الأتراك اللغة العربية بعد الانتهاء من البكالوريوس؟ 12% : نعم، 32% : لا، 32% ربما، 24% قليل جداً.
- 4) هل تؤثر وسائل الإعلام في تركيا سلباً على طلاب علوم الحديث؟ 44% : نعم، 20% : لا، 36% ربما.
- 5) هل يوجد برامج تبادل ثقافي مع دول عربية في جامعتكم؟ 40% : نعم، 40% : لا، 20% ربما.
- 6) هل لعدم معرفة الأساتذة الأتراك للغة العربية أثر سيء في مسيرته في علم الحديث؟ 40% : نعم، 20% : لا، 24% ربما، 16% قليلاً.
- 7) هل يوجد كتب كافية من علم الحديث (المتون، كتب الرجال، العلل، الناسخ والمنسوخ، شروح الحديث، وغيرها من علوم الحديث) مترجمة من اللغة العربية إلى اللغة التركية؟ 32% : نعم، 36% : لا، 12% ربما، 20% قليلاً.

50 إبراهيم عصمت مطاوع وآخر، التربية الإسلامية وأسس طرق التدريس، ط.1، (القاهرة: دار النهضة، 1981م)، 39.
51 جامعة بنكول، حران، أنقرة، بياورت، 29 أيلول، 9 مايوز، محمد عاكف أرسوي، اسطنبول، اينونو، ماردين (ارتوكلو)، نامق كمال، اماسيا، سينوب، شرناق.

- 8) هل ترى معرفة أساتذة علوم الحديث للغة العربية مهمة؟ 100% نعم.
- 9) هل يتخرج الطالب ويستطيع التعامل مع أمهات كتب الحديث؟ 12% نعم، 32% لا، 44% ربما، 12% قليل جداً.
- 10) ما هي أساليب التدريس التي تتبعها في تدريس علوم الحديث؟ 26,6% الأسلوب الكلاسيكي في الإلقاء، 9,5% الحوار والمناقشة، صفر% الداتاشو، 9% التدريب العملي، 9,5% الوعظ والترغيب، 42,9% جميع ما ذكر.
- 11) هل يوجد لديك اقتراحات لتطوير تدريس ودراسة علم الحديث؟ وقد ضمنت اقتراحات الأساتذة في ثنايا الحلول المقترحة في المبحث الثالث.
- ومن خلال عرض هذه النتائج يمكننا الوقوف على بعض الأمور وتقييمها:
- نرى أن معظم الأساتذة يتقنون العربية، وربما لأن معظم من تعاونوا في الاستبيان هم من الأساتذة العرب المقيمين، أو ممن يعرف العربية، وهي نتيجة متوسطة، علماً أنني أرسلت الاستبيان إلى أكثر من 150 أستاذاً.
 - وفيما يخص بالوظائف البحثية، جاءت نصف الإجابات: بنعم، والنصف الثاني متردد بين: لا، وربما، وهي نتيجة عادية متوسطة بالنسبة لغيرها من الدول.
 - وفيما يخص بمعرفة الطلاب باللغة العربية بعد تخرجهم: جاءت النتيجة بنعم 12%، والغالبية لا تعرف أو تعرف قليلاً جداً، وهو أمر نراه، فالأغلبية تتخرج لا تعرف اللغة العربية .
 - وفيما يخص بتأثير وسائل الإعلام على الطلاب في السنة النبوية: جاءت نتيجة 20%: لا تؤثر، والأغلبية توافقوا أنها تؤثر سلباً، أو ربما تؤثر قليلاً، وهو أمر نراه ونعيشه كما ذكرت سابقاً.
 - وبالنسبة لبرامج التبادل الثقافي: نسبة 40% موجود، والباقي غير موجود أو غير مفعل.
 - وسأجمع هنا تقييم ثلاثة أسئلة حول اللغة العربية: فيما يخص عدم معرفة بعض الأساتذة الأتراك للغة العربية والأثر السيئ في مسيرته الحديثة: يرى 40% من الأساتذة وجود مثل هذا الأثر السيئ، و24% ربما، و20% لا، ومن خلال السؤال الذي طرحته حول كفاية كتب الحديث المترجمة من العربية إلى التركية أجاب 32% (بنعم)، والباقي بـ (لا) أو قليلاً، والناظر بإنصاف إلى كتب الحديث المترجمة باللغة التركية لا يراها كافية في علوم الحديث فمن المؤكد أن كل باحث في علوم الحديث سيحتاج الرجوع إلى أمهات الكتب كل يوم للتعامل مع النصوص الحديثية وأقوال العلماء، وقد أجمع الأساتذة على وجوب معرفة الأستاذ للغة العربية.
 - وفي تعامل الطلاب بعد تخرجهم مع أمهات الكتب: يرى معظم الأساتذة عدم قدرة الطلاب على التعامل مع أمهات الكتب، ومنها الكتب الستة وغيرها، لأنهم لم يتعاملوا معها على الأغلب، مما يترك الأثر السيئ عندما يريد الرجوع إلى الكتب في بحث مسألة ما، أو التأكد من حديث ما.

• وفي أساليب التدريس: كان معظم الأساتذة ينوون أساليبهم بين الأسلوب الكلاسيكي والأساليب الأخرى، وهو أمر يحتاج إلى تطوير لمزيد من الإبداع في إيصال المعلومة.

❖ تقييم استبانة الطلاب.

تمّ توزيع الاستبانة على طلاب كلية الإلهيات في جامعتين⁵² وشارك فيها ثمانون طالباً وطالبة، وكانت الأسئلة كالآتي:

(1) هل تعرف اللغة العربية؟ 53% أعرف بشكل متوسط، 29,9% أعرف قليلاً جداً، 10,4% لا أعرف.

(2) هل استفدت من دروس الحديث النبوي؟ 33.8% كثيراً، 26% متوسط، 29% قليلاً.

(3) ما رأيك في عدد دروس الحديث النبوي في الليسانس؟ 36% عدد الدروس قليل، 48% كافي، 14.7% بلا قرار.

(4) ما رأيك في درس أصول الحديث؟ 29% مفيد وأفهمه بشكل جيد، 44% مفيد بشكل متوسط، 15.6% فائدة قليلة لأنني أفهمه بشكل صعب.

(5) هل تفهم على الأستاذ العربي في شرح الحديث النبوي؟ 44.7% أفهمه بشكل ممتاز، 11.8% لا يوجد فرق بينه وبين الأستاذ التركي، 19.7% أفهم قليلاً، 11.8% لا أفهم، 11.8% بلا قرار.

(6) ما رأيك في حفظ الأحاديث النبوية في كل درس؟ 51.9% مفيد جداً، 20.8% مفيد بشكل متوسط، 13% مفيد قليلاً، 9.1% الحفظ غير لازم.

(7) الصعوبات التي تعانيها في درس الحديث؟ 23.4% لا يوجد صعوبات أبداً، 44.6% صعوبات قليلة، 26% صعوبات كثيرة، 6% بلا قرار.

(8) هل تؤثر عليك وسائل الإعلام في الحديث النبوي؟ 44.2% لا تؤثر في، 14.3% تؤثر سلباً، 23% بلا قرار، 18.3% تؤثر جيداً.

(9) فهم درس الحديث بالنسبة للدروس الأخرى؟ 48.7% أفهم دروس الحديث أكثر، 19.7% لا يوجد فرق بين الدروس الأخرى والحديث، 28.9% أفهم الحديث بشكل أقل.

(10) وقد شارك في الاستبيان 70% من الطالبات، و30% من الطلاب، وطلبت من الطلاب بعض الاقتراحات لتفعيل قسم الحديث؛ فجاءت الاقتراحات: عقد المسابقات، المؤتمرات، الرحلات العلمية، استخدام وسائل علمية جديدة، وغيرها من الحلول والاقتراحات التي ضمنها في المبحث الثالث.

تقييم نتائج استبيان الطلاب:

مما نلاحظه في استبانة الطلاب التآرجح بين فهم مواد علوم الحديث، وبين عدم فهمها أو صعوبتها، ولعلّ هذه النتائج جاءت متفاوتة نتيجة للمشكلات التي عرضتها سابقاً.

52 وهما جامعة بنكول، جامعة حران.

وفي العينة نرى أنّ معظم الطلاب يفهمون العربية بشكل متوسط أو ضعيف، والواقع يخالف ذلك، ففي كلّ درس إذا كان الحوار حول جملة عربية لا يستطيع الطلاب ترجمتها عدا عن عدم فهمها كاملة.

وفي حين إن الأستاذ العربي يحاول إيصال المادة بشكل جيد من خلال تعلمه اللغة التركية، واستخدامه لأدوات التدريس المتاحة، ومن خلالها رأينا أنّ الطلاب في الأغلب أجابوا بعدم اختلاف الأستاذ العربي عن التركي في إيصال المعلومة، والثالث يرى أنه يفهم على العربي أكثر كما رأينا في إجابات السؤال الخامس.

ونرى أن الطلاب نصفهم يرى فهم دروس الحديث النبوي بشكل أفضل من غيره من الدروس، ولعلّ هذا يرجع إلى بعض الحلول التي ذكرتها سابقاً، كتغيير المناهج وبعض أساليب التدريس المستخدمة.

ثمّ يرى الأغلب التأثير السيء لوسائل الإعلام على أفكارهم حول الحديث الشريف في تركيا، وهو أمر واقعي نراه يومياً في المناقشات مع الطلاب، ولعلّ هذا سببه يعود لظهور كثير من أصحاب المدرسة العقلية على مواقع التواصل والإعلام، وطرح ما يعتقدونه بحُرية دون فتح المجال لمناقشتهم في الوقت والزمان نفسه.

ويرى نصف الطلاب وجود صعوبات في دروس الحديث، إما بشكل قليل أو كثير، ولعلّ الصعوبات تتوزع بين: المدرس، والمقرر، والخطط، كما ذكرت سابقاً.

ومن خلال اقتراحات الطلاب ومطالباتهم: يرى كثير من الطلاب أنه يجب التفاعل أكثر ما بين المدرس والطلاب من خلال النشاطات اللامنهجية، كالمسابقات، وحفظ الحديث، والندوات العلمية، وهو ما نعمل عليه في كليتها في هذا العام إن شاء الله.

والحمد لله ربّ العالمين.

الخاتمة وفيها أهم النتائج

من خلال ما سبق ذكره أذكر هنا أهمّ النتائج التي توصلت إليها من خلال عرض بحثي، وهي كالآتي:

- (1) مرّ علمُ الحديث في الجمهورية التركية (دراسة وتدریساً) بمراحل بعدة منذ قيام الجمهورية عام 1924م حتى عام 2001م.
- (2) بلغ عدد كليات الشريعة التي تقوم بتدريس الحديث النبوي حتى عام 2000م عشرين كلية، وفي عام 2001م تم افتتاح أضعاف هذا العدد؛ حتى وصل الآن ستة وثمانين كلية إلهيات عاملة، وفيها أكثر من خمسين ألف طالب.
- (3) تظافت أربعة أطراف على إيجاد المشكلات لعلم الحديث في تركيا وهي: البيئة العلمية، المناهج، الطلاب، الأساتذة.
- (4) ينبغي على المسؤولين عن الجامعات التركية وخاصة في كليات الشريعة السعي لإيجاد حلول عملية للنهوض بالمرحجات من هذه الكليات.
- (5) كان وما زال لضعف الشرعيين باللغة العربية النصب الأكبر في ضعف الطلاب في العلوم الشرعية.
- (6) عدم وجود ترجمات لأهمّ الكتب، وعدم وجود مقررات مترجمة ترك أثراً سيئاً على طلاب كليات الشريعة، ومنها علوم الحديث.

- 7) ينبغي على أستاذ علوم الحديث العربي الذي يعمل في تركيا السعي لإيجاد حلول عملية تساعد على تبليغ هذا العلم بأبهى وأكمل صورة، حتى لا تبقى الريادة لأصحاب الفكر المنحرف.
- 8) الجمع بين اللغة العربية والتركية في التدريس أمر مهم، حتى تُزيل خوف الطلاب من اللغة العربية، ولكي يتعودوا على التعامل معها.
- 9) تكليف الطلاب بالبحث، والمشاركة بالإلقاء، وبناء الثقة بالنفس، وتخطي العقبات؛ لهُو من الأمور التي تساعد على حُبِّ دُروس علم الحديث.
- 10) ينبغي على الجامعات والمعاهد العربية التي تُعنى بعلم الحديث بالسعي لإيجاد جسور علمية عملية بين العرب والأتراك؛ لتقديم يد العون لهم في علم الحديث، وسدِّ الخلل والقصور الموجود في ساحة تدريس ودراسة علم الحديث.
- 11) هناك بعض الجسور التي يمكن التواصل من خلالها مع المعاهد دون أي تكلفة: كبرامج الابتعاث التركية، أو مواقع الانترنت والتعلم عن بُعد.
- 12) إقامة المسابقات والندوات الطلابية حول علم الحديث له أثر كبير في تعليم الطلاب وتوجيههم إلى علم الحديث وتعلُّمه.

التوصيات

- 1) أوصي المراكز والمعاهد العلمية السعي إلى ترجمة بعض الكتب غير المترجمة إلى اللغة التركية، لما له من أثر كبير وعظيم في مسيرة علم الحديث في دولة مسلمة تفتقر لمثل هذه التراجم.
- 2) ينبغي على المعاهد العلمية التي تعتني بالتعليم الشرعي عن بُعد أن تبحث عن وسائل جاذبة باللغة التركية لإعطاء دروات شرعية عن بُعد؛ حتى وإن كانت قصيرة الأجل.
- 3) ينبغي على الجامعات العربية الكبيرة تفعيل برامج التبادل الثقافي حِسبة للهِ عزوجل ولإيصال العلم إلى طالبه ضمن الإمكانيات المتاحة.
- 4) أوصي الجامعات الكبيرة التي لها تجربة وخبرات كبيرة أن تستقطب بعض الكفاءات من تركيا وترعاها علمياً ودعويّاً لنشر العلم الصحيح مقابل ما ينتشر حالياً في كثير من الجامعات التركية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- أوجال، مصطفى. ثانوية الأئمة والخطباء منذ تأسيسها حتى يومنا هذا. مجلة الدراسات التعليمية الدينية، إسطنبول، 1999م، عدد 6.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: مصطفى البغا، ط3، دار ابن كثير، بيروت: 1987م.
- بيلر، محمد. تجارب كليات الإلهيات في تدريس العلوم الإسلامية باللغة العربية- برنامج الحديث نموذجاً، مجلة بحوث الحديث، تركيا: العدد 14، عام 2016م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: أحمد شاکر، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، دون تاريخ.
- حاتمة، ثامر عبد المهدي. دراسة علم الحديث في تركيا في عهد الجمهورية، قطر: مجلة كلية الشريعة، جامعة قطر، المجلد 34، العدد 2.
- خطيب أوغلو، محمد سعيد خطيب أوغلو. حضرة محمد والوحي غير القرآن، ط3، أنقرة: دار اوتو للنشر.
- الشيبياني، أحمد بن حنبل، المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ط1، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- مطاوع، إبراهيم عصمت. التربية الإسلامية وأسس طرق التدريس، ط1، القاهرة: دار النهضة، 1981م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دون طبعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
يوجال، أحمد. تاريخ الحديث، ط14، تركيا: من إصدارات كلية الإلهيات في جامعة مرمرة.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Beyler, Muhammet. "Tecaribu külliyyeti'l-ilahiyat / el-ulumi'l-İslamiyye fi tedrisi'l-ulumî'l-İslamiyye bi'l-lugati't-Arabiyye fi cami'ati Türkiye bernameci'l-hadis ve ulumihi enmuzecen". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016): 51-73.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Thk. Yasir Hasan, İzzuddin Dâlî, İmâdu't-Tayyâr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Erünsal, İsmail E. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Hatamleh, Sâmîr Abdulmehdî. "Dîrâsetü ilmi'l-hadîs fi Türkiyâ fi ahdi'l-cumhûriyye". *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a Câmî'atü Katar*, 34/2.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy (Gaybi Hadisler Meselesi)*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Me'arif, 1379.
- Motavi', İbrahim 'İsmet. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve esesü turuki't-tedris*. Kâhire: y.y., 1981.
- Müslim b. el-Haccâc, *Sâhîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Öcal, Mustafa. *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 1994.
- Öcal, Mustafa. "Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 201-254
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsa. *Sünen*, Thk. Ahmed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs, ts.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2015.

الحديث الثالث üçüncü hadis

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا يَبُولُونَ أَحَدَكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَعْتَسِلُ فِيهِ).

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre o Rasulüllah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söyledi: "Hiç biriniz, akmayan durgun suya işemesin. Sonra ondan (su alıp) yıkanır."

- التخریج: رواه البخاري ومسلم، الراوي: أبو هريرة.

Ravi: Ebu Hureyre (r.a) •

Tahric: Buhari-Müslim •

- 1) Hanefi Mezhebi: Su, iki kulleteyn'den daha fazla olursa pis olur.
- 2) Şafii Mezhebi: Su, iki kulleteyn'den daha fazla olup değişirse necis olur.
- 3) İmam Ahmed, insanoğlunun işemesi üzerine bu hadisle delil getirmiştir.
- Hadisin Manası: Pislikten dolayı duran su necis olur. İki kulleteyn'den daha fazla olursa, muhakkak ki bunun dışındaki necasetten suyun içindeki iki kulleteyn sayılır. İdrar hükmü geçmez. Pislik hükmü bu ikisinin dışındaki necasetten dolaydır.
- 4) İmam Malik: Bu hadise dayanarak durgun suya işemeyi mekruh görmüştür.
- Haram dememiştir; çünkü suya, necasetin dökülmesi necis yapmaz. Ancak suyun azı veya çoğu değişirse necis olur. (Akan su veya duran su) Fark etmez.
- Delili: "Allah(cc) suyu temiz yaratmış, hiçbir şey onu necis edemez." (Hadis)
- Fakat suyun içinde idrarla duran su değişirse, o suyla yıkanmak(temizlenmek) icma ile haramdır.
- 5) Bazı Hanefiler, bu hadisle "Kullanılan su necistir." diye delil getirmiştir.
- (Bu söz ya Ebu Hanife'nin ya da ondan

- في المذهب الحنفي: يمكن أن يتنجس الماء وإن كان أكثر من قلتين.
- في المذهب الشافعي: إذا كان الماء أكثر من قلتين (٢٠٠) لتراً من الماء فإنه لا ينجس إلا إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه، وإن كان أقل من قلتين فإنه ينجس بمجرد وقوع النجاسة فيه.
- اِخْتَجَّ بِهِ أَحْمَدُ عَلَى أَنْ يُؤَلَّأَمِي، وَمَا فِي مَعْنَاهُ مِنَ الْعَذْرَةِ يَنْجَسُ الْمَاءُ الرَّائِدُ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَلَّتَيْنِ، وَإِنْ غَيَّرَ ذَلِكَ مِنَ النَّجَاسَاتِ يَغْتَبِرُ فِيهِ الْقَلَّتَيْنِ فَلَمْ نَعُدْ حُكْمَ الْبُؤُولِ، وَالْعَذْرَةَ إِلَى غَيْرِهِمَا مِنَ النَّجَاسَاتِ.
- حَمَلَ مَالِكٌ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - النَّهْيَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى الْبُؤُولِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ عَلَى الْكِرَاهِيَةِ لَا عَلَى التَّخْرِيمِ؛ لِأَنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجَسُ عِنْدَهُ بِوُصُولِ النَّجَاسَةِ إِلَيْهِ إِلَّا بِالتَّغْيِيرِ كَثِيرًا كَانِ أَوْ قَلِيلًا جَارِيًا كَانِ أَوْ زَاكِدًا وَحُجَّتَهُ قَوْلُهُ: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ» الْحَدِيثِ. وَلَكِنْ رُبَّمَا تَغْيِيرَ الرَّائِدِ بِالْبُؤُولِ فِيهِ فَيَكُونُ الْإِغْتِسَالُ بِهِ مُحَرَّمًا بِالْإِجْمَاعِ.
- اسْتَدَلَّ بِهِ بَعْضُ الْحَنْفِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْمَاءَ الْمُسْتَعْمَلَ نَجَسٌ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ رِوَايَةَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ قَرَنَ فِيهِ بَيْنَ الْبُؤُولِ فِيهِ، وَالْإِغْتِسَالِ مِنْهُ، وَالْبُؤُولِ يَنْجَسُهُ فَكَذَلِكَ الْإِغْتِسَالُ، وَرَدَّهُ الْجُمْهُورُ.
- اسْتَدَلَّ بِهِ الشَّافِعِيُّ، وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْمَاءَ الْمُسْتَعْمَلَ مَسْلُوبُ الطُّهُورِيَّةِ فَلَا يَتَطَهَّرُ بِهِ مَرَّةً أُخْرَى.

التدريب الأول

• Alıştırmalar:

- Buhârî'nin Sahîh'inin, Kitâbu'l-vudû', 10. Babtaki (Allah'ım onu dinde fakih kıl! / اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ) hadisi bularak, hepsini yaz ve sonra isnadı, metni ve çeşidini (kavlî, fiili veya takrîrî) belirt.
- Buhârî'nin Sahîh'inin, Kitâbu'l-cenâiz, 85. Babtaki (Âişe'nin yanına bir Yahûdî kadını gi-rip, kabir azabını zikretmiş; akabinde de Âişe'ye hitaben: Allah seni kabir azabından korusun, diye dua etmiş / عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنْ يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ فَقَالَتْ لَهَا أَعَاذُكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، أَكْتُبُ الْحَدِيثَ كَامِلًا، ثُمَّ بَيِّنُ: الإِسْنَادَ، الْمَتْنَ، نَوْعَ الْحَدِيثِ (قَوْلِي أَمْ فِعْلِي، أَمْ تَقْرِيرِي). hadisi bularak, hepsini yaz ve sonra isnadı, metni ve çeşidini (kavlî, fiili veya takrîrî) belirt.

• تَدْرِيب:

• ارْجِعْ إِلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ - كِتَابُ الْوُضُوءِ -
بَابُ ١٠ حَدِيثُ: (اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ)، أَكْتُبُ
الْحَدِيثَ كَامِلًا، ثُمَّ بَيِّنُ: الإِسْنَادَ، الْمَتْنَ، نَوْعَ
الْحَدِيثِ (قَوْلِي أَمْ فِعْلِي، أَمْ تَقْرِيرِي).

• ارْجِعْ إِلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ - كِتَابُ الْجَنَائِزِ -
بَابُ ٨٥ - حَدِيثُ (عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنْ
يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ فَقَالَتْ
لَهَا أَعَاذُكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ)، أَكْتُبُ الْحَدِيثَ
كَامِلًا، ثُمَّ بَيِّنُ: الإِسْنَادَ، الْمَتْنَ، نَوْعَ الْحَدِيثِ
(قَوْلِي أَمْ فِعْلِي، أَمْ تَقْرِيرِي).



Sahîhayn ve Sîret-i İbn Hişâm'daki Siyer Rivâyetlerinin Yöntem Bakımından Mukayesesi

Comparison of Siyar Narratives in Sahîhain and Sîrat Ibn Hishâm in Terms of Methodology

Üzeyir Durmuş

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity,
Department of Hadith
Çanakkale, Turkey

uzeyirdurmus@comu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1776-6160>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 310-333

Atıf / Cite as: Durmuş, Üzeyir. "Sahîhayn ve Sîret-i İbn Hişâm'daki Siyer Rivâyetlerinin Yöntem Bakımından Mukayesesi [Comparison of Siyar Narratives in Sahîhain and Sîrat Ibn Hishâm in Terms of Methodology]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 310-333.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.550427>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si siyer alanının en kadim ve muteber eseridir. Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi' u's-şahîh*'leri ise hadis bilim dalının en çok kabul gören kitaplarıdır. *Şahîhayn*, câmi' içeriğiyle siyer ilmi açısından da oldukça önemli bir kaynaktır. Mükerrerler hâriç Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili 1500 civarında rivâyet içeren *Şahîhayn* siyer ilmine geniş bir veri tabanı sunmaktadır. *Sîre* ve *Şahîhayn* hem içerik hem yöntem bakımından benzerlik ve farklılıklar içermektedir. Bu makâlede, bahsi geçen eserler, sened ve metinle ilgili olarak ihtivâ ettikleri yöntemler açısından mukâyese edilmiş; senedle ilgili olarak tercih edilen yöntemler bağlamında senedli ve senedsiz rivâyetler, ortak ve farklı râviler, sika ve zayıf raviler ile mübhem râviler konularında; metinle ilgili olarak uygulanan yöntemler bağlamında ise konu bütünlüğünü sağlama, olayların tarihlerini belirtme, metinle ilgili değerlendirme yapma ile mükerrer rivâyetlerde bulunma gibi mevzularda mukâyeseler yapılmak sûretiyle İbn Hişâm'ın *Sîre*'si ile Buhârî ve Müslim tarafından kaleme alınan *Şahîhayn* arasında bulunan bir takım benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Siyer, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, *el-Câmi' u's-şahîh*, *Şahîhayn*.

Abstract

Ibn Hishâm's *al Sirat al nabawiyyah* is the most ancient and sacred work of the siyar area. Bukhârî and Muslim's *al Jâmi' al sahîh* are the most widely accepted books of the science of hadith. *Sahihain* is a very important source for the scientific knowledge of siyar with its comprehensive content. Apart from those repeated, *Sahihain*, which contains around 1500 narrations, offers a wide database of knowledge to siyar. *Sirat* and *Sahihain* both contain similarities and differences in terms of content and method. In this article, the mentioned works are compared in terms of the methods related to the sanad and the matn. According to methodology in terms of sanad; sanady and sanad-less riwayat, common and different ruwat, thiqat and daif ruwât and unknown ruwât; on the other hand in terms of methodology concerning the article there will be comparisons providing the integrity of the subject, delineation of the dates related with the matter, evaluation about the text and telling random riwayat. Thus, the similarities and differences between Ibn Hishâm's *al Sirat al nabawiyyah* and Bukhârî and Muslim's *Sahihain* were tried to be revealed.

Keywords: Hadîth, Siyar, *al Sirat al nabawiyyah*, *al Jâmi' al şahîh*, *Şahîhain*.

GİRİŞ¹

Allâh Teâlâ'nın üsve-i hasene olarak insanlığa takdim ettiği² ve kendisine ittibân sevgisini kazanmanın yegâne yolu olduğunu bildirdiği³ Hz. Peygamber'in hayatı siyer ve hadis âlimleri tarafından geniş olarak ele alınmış ve onun erdemli hayatı farklı boyutlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Siyer denince ilk akla gelen kitaplardan biri olan İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) kaleme aldığı *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, günümüze tam olarak ulaşan en kadim siyer çalışması olduğu gibi aynı zamanda bu alanın en muteber⁴ eseri sayılmaktadır. İbn Hişâm, bu eserinde İbn İshâk'ın (ö. 151/768) günümüze bir kısmı ulaşabilen eseri *el-Meğâzî*'yi tehzib etmiştir. İmâm Buhârî (ö. 256/870) ve İmâm Müslim (ö. 261/875) tarafından te'lif edilen *el-Câmi 'u's-şahîh*'ler de *es-Sîretü'n-Nebeviyye* gibi alanlarının en itibarlı eserleri olarak kabul edilmektedir. Tespitlerimize göre bu iki hadis kitabında konusu siyer olan yaklaşık 1500 farklı rivâyet bulunmaktadır.⁵

Bu makalede ilgili eserler arasında yöntem mukâyesesi yapılacaktır. Böylece hadis ve siyer kitaplarının sîret ortak zemininde ne tür benzerlik ve farklılıklar taşıdığı örneklendirilmeye çalışılacak, hadis çalışmalarının siyer açısından çok önemli birer kaynak teşkil ettiği noktada bir farkındalık oluşturulmasına katkı sunulmaya gayret edilecektir.

1 Bu çalışma 06.05.2016 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Siyerin Hadislerle Yeniden İnşası (Sahîhayn Çerçevesinde ve Sîret-i İbn Hişâm İle Mukâyeseli Olarak)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Reconstruction Of Siyar With Hadîths (Within The Framework Of Sahihain And Comparing With Sira Ibn Hishâm)", (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2016).

2 el-Ahzâb 33/21.

3 Âl-i İmrân 3/31.

4 Kıftı, Zehebî, İbn Kesîr, İbnü'l-İmâd, İbn Hallikân ve Sehâvî gibi müellifler, bu eseri Hz. Peygamber'in hayatına dair en sağlam ve en iyi siyer kitabı olarak kabul etmişlerdir. Bk. Mustafa Fayda, "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 72.

5 Bazı önemli rivâyet farkları esas alınan ana rivâyetlerin sonuna eklenmek kaydıyla bu sayı 1100-1200 arasına kadar indirilebilmektedir.

Belirtilen yöntem mukâyesesi, *senedle ilgili yöntemler bakımından mukâyese ve metinle ilgili yöntemler bakımından mukâyese* şeklinde iki ana başlık altında yapılacaktır.

1. SENEDLE İLGİLİ YÖNTEMLER BAKIMINDAN MUKÂYESE

Hadis, sened ve metin olmak üzere iki bölümden oluşur. Sened, râvilerin rivâyet yöntemlerinin zikredildiği hadisin birinci bölümü için kullanılan bir ıstılahtır. Metin ise, aktarılması amaçlanan sözlerin yer aldığı hadisin ikinci bölümüdür. Hadisin metin bölümünün sahîh olup olmadığına öncelikle sened bölümü incelenerek karar verilmektedir. Hadis metninin senedsiz veya senedinin eksik olması genel olarak hadîsi sahîh kategorisinden çıkarmaktadır. Ancak muhaddisler yine de çeşitli amaçlarla muttasıl hadisler yanında mürsel, muallak, munkatı' vb. hadisler de rivâyet etmişlerdir.

1.1. Senedli ve Senedsiz Rivâyetler Bakımından Mukâyese

Hem *Şahîhayn*'da hem de *Sîre*'de muallak hadisler bulunmaktadır. Muallak hadisler, senedin musannıf kısmından itibâren bir veya birkaç râvinin hatta tüm senedin hafzedildiği hadislerdir. Hadis âlimleri çoğu zaman; hadisin muttasıl senedi kitabın başka yerinde geçtiğinden eserin hacmini büyütmemek, rivâyet edilen hadisin kitap için belirlenen genel ölçülere uymadığına dikkat çekmek veya hadisin zayıflığına işaret etmek için hadisleri muallak olarak nakletmektedirler.⁶ Ancak hadisin muallak olarak rivâyet edilmesi her hâlükârda bir tenkit sebebi olarak görülebilmektedir.

Hadis rivâyeti konusunda çok titiz olduğu bilinen Buhârî (ö. 256/870) de hadis kitaplarının en sahîhi olarak kabul edilen *el-Câmi 'u's-şahîh*'inde çok sayıda muallak hadise yer vermiştir.⁷ Buhârî, bu tür rivâyetleri sadece bab başlıklarında kullanmış ve 160 tanesi hâric diğerlerini eserinin başka yerlerinde muttasıl senedli olarak rivâyet etmiştir.

Buhârî gibi Müslim (ö. 261/875) de *el-Câmi 'u's-şahîh*'inde muallak rivâyetlere yer vermiştir. Ancak onun muallak rivâyetleri Buhârî'nin rivâyetlerine oranla çok azdır. Buhârî'nin eserinde 1341, Müslim'in eserinde ise sadece 17 (veya 14 yahut 12)⁸ hadis muallak olarak rivâyet edilmiştir. Bunların çoğu muttasıl bir rivâyeti

6 Bk. Abdullah Aydınlı, "Muallak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 310.

7 Bk. Yaşar Kandemir, "el-Câmi 'u's-şahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 115.

8 İbn Hacer, bu sayıyı 14 olarak veren Ceyyânî, Mazerî ve Irakî'nin hata ettiğini, doğrusunun 13 olduğunu ileri sürmektedir. Ancak kendisi de 12 rivâyete yer vererek hata etmektedir. Bk. İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-şalâh*, 1. Baskı (Medîne: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984), 1: 352. Aşağıda zikri geçecek olan Halebî de bu sayının 12 olduğunu ileri sürmekte ve toplam 13 rivâyet nakletmektedir.

desteklemek maksadıyla kullanılmış ve biri hâriç diğerleri tam senedli olarak da *el-Câmi 'u's-şahîh*'de nakledilmiştir.⁹

Bazı âlimlerce, bu iki eserdeki muallak hadislerin muttasıl rivâyetlerini ortaya koymak üzere kitaplar kaleme alınmıştır. Bunlara örnek olarak, Buhârî'nin muallak hadisleri için İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şahîhi'l-Buhârî*;¹⁰ Müslim'in muallak hadisleri için de muâsır muhaddislerden Ali b. Hasen el-Halebî'nin *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şahîhi Müslim*¹¹ adıyla telif ettikleri eserler zikredilebilir.

Aşağıda Buhârî ve Müslim'den birer muallak hadis örneğine ve mevsûl halleriyle ilgili açıklamalara yer verilerek konu örnekler üzerinden somut hale getirilmeye çalışılacaktır.

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَقَالَ أَبُو الْوَلِيدِ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَمَّا قُتِلَ أَبِي جَعَلْتُ أَبِي، وَأَكْشَفُ الثُّوبَ عَنْ وَجْهِهِ، فَجَعَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَوْنِي وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْهَ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَبْكِيهِ -أَوْ: مَا تَبْكِيهِ- مَا زَالَتِ الْمَلَائِكَةُ تَنْظُرُهُ بِأَجْنِحَتَيْهَا حَتَّى رُفِعَ.»¹²

İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik* adlı eserinde bu rivâyetin İsmâilî'nin *el-Müstah-rec*'indeki senedini vermektedir. Bu senedde Buhârî ile Ebü'l-Velîd arasında Ebü Halîfe adlı bir râvinin olduğu görülmektedir.¹³ Buradan anlaşıldığına göre Buhârî (ö. 256/870) ile Ebü'l-Velîd (ö. 230/844) arasındaki ismi zikredilmeyen râvi Ebü Halîfe olmalıdır.

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَرَوَى اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمَزٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَوْلى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: أَقْبَلْتُ أَنَا وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَيَّارٍ، مَوْلى مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى أَبِي الْجَهْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصَّمَةِ الْأَنْصَارِيِّ، فَقَالَ أَبُو الْجَهْمِ: «أَقْبَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بَيْتِ جَمَلٍ، فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.»¹⁴

Müslim (ö. 261/875), Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) gelen bu rivâyeti kimden aldığını belirtmemiş olduğundan hadis muallaktır. Bu hadis, Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahîh*'inde yer aldığı halde orada mevsûl rivâyeti bulunmayan tek muallak hadistir. Hadisin mevsûl hali Buhârî ve başkaları tarafından rivâyet edilmiştir.

9 Bk. Kandemir, "el-Câmi 'u's-şahîh", 7: 125.

10 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şahîhi'l-Buhârî* (Ammân: Dârü Ammâr, 1985).

11 Ali b. Hasen el-Halebî el-Eserî, *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şahîhi Müslim*, 1. Baskı (Riyâd: Dârü'l-Hicre, 1991).

12 Buhârî, "Megâzi", 25 (4080).

13 Bk. İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şahîhi'l-Buhârî*, 4: 110.

14 Müslim, "Tahâret", 114.

Buhârî'deki rivâyette,¹⁵ Müslim (ö. 261/875) ve Leys (ö. 175/791) arasında olması muhtemel râvilerden birinin Yahyâ b. Bükeyr (ö. 231/845)¹⁶ olduğu görülmektedir.¹⁷

Buhârî ve Müslim gibi İbn İshâk ve İbn Hişâm da eserlerinde muallak hadisler rivâyet etmiştir. İbn Hişâm (ö. 218/833), eserinin temelini oluşturan İbn İshâk'ın (ö. 151/768) rivâyetlerini onun senedleriyle aktarmakla yetinmiş, kendi eklediği bilgiler için ise genelde ya sened kullanmamış ya da kendisinden nakilde bulunduğu şeyhini zikretmekle iktifâ etmiş, nadiren de rivâyetin tam senedini vermiştir. *Sire'*den anlaşıldığı üzere İbn İshâk da, naklettiği rivâyetleri bazen tam senedleriyle bazen senedlerini kısaltarak bazen de senedsiz olarak kaydetmiştir. İbn İshâk'ın isnad kullanımına dair bir makale kaleme alan James Robson (ö. 1401/1981) konuyla ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur:

“Malûm olduğu üzere İbn İshâk, daima isnad kullanmaz, kullandığı zaman da bazen kendi şeyhini zikretmekle iktifa ederek, bazan biraz daha geri giderek, bazan da bir sahabiye veya Hz. Peygamber'e kadar giderek muhtelif şekillerde kullanır. Bazı hadiseleri ise, onları zikreden herhangi bir râviye dayanmaksızın umumi bir ifade ile anlatmaya başlar. Fakat bu, onun sadece mevzuya giriş metodudur, bunun arkasından ekseriya hadisenin çeşitli isnadlarını vermeye yahut vukubulan şeyin farklı anlatılışlarını göstermeye devam eder. Bununla beraber, Bedr ve Uhud savaşlarında her iki taraftan ölen kimselerin isimleri gibi mühim bir haberi verirken hiçbir râvi ismi zikretmemesi kayda değer. Mamafih bu kadar meşhûr ve tevsik edilmiş olan bir hâdise için isnâd ibrâz etmenin lüzumsuz olduğu ileri sürülebilir.”¹⁸

İbn İshâk, muttasıl isnadlı rivâyetlerinin yanı sıra eksik senedli veya senedsiz rivâyetleri bulunması sebebiyle eleştirilmiştir. Ancak aynı yöntemin Buhârî ve Müslim gibi otoritelerce de kullanılması ve onun döneminde muttasıl isnad kullanımının henüz tam olarak yerleşmemiş olması sadece bu yönden yapılacak bir eleştirinin çok da geçerli olmayacağını göstermektedir.

a) İbn İshâk'ın muttasıl senedli rivâyetlerine dair bir örnek

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَجَمَهُ اللَّهُ: «حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ عُمَرَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: «لَقَدْ رَأَيْتُ قَائِدَ الْفِيلِ وَسَائِسَهُ مَكَّةَ أَعْمِيَيْنِ مُؤَعَّدَيْنِ يَسْتَطْعِمَانِ النَّاسَ.»¹⁹

15 Buhârî, “Teyemmüm”, 3 (337).

16 Tam ismi Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Kureşî'dir.

17 Diğer ihtimaller için Bk. Ali b. Hasen el-Halebî, *Tağlîku't-ta'lik 'alâ şaḥîhi Müslim*, 37 vd.

18 James Robson, “İbn İshâk'ın Isnad Kullanışı 1”, trc. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 118. Birkaç imla değişikliğiyle.

19 İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri el-Meâfirî el-Basrî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd ve Seyyid İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-hadis, 2006), 1: 65.

Sîre'nin muhakkikleri, bu hadisin senedinin muttasıl ve râvilerinin güvenilir olduğunu belirtmiş ve İbn İshâk'ın bu rivâyetinde tahdîsi tasrîh ettiğine dikkat çekmişlerdir.²⁰

b) İbn İshâk'ın senedsiz rivâyetlerine dair bir örnek

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَكَانَ رَبِيعَةُ بْنُ نَضْرٍ مَلِكُ الْيَمَنِ بَيْنَ أَضْعَافِ مُلُوكِ التَّبَابِعَةِ، فَرَأَى رُؤْيَا هَالَتْهُ، وَفَطَّحَ بِهَا فَلَاحَ يَدَعُ كَاهِنًا، وَلَا سَاحِرًا، وَلَا عَائِفًا وَلَا مُنْجِمًا مِنْ أَهْلِ مَمْلَكَتِهِ إِلَّا جَمَعَهُ إِلَيْهِ...²¹

c) İbn İshâk'ın eksik senedli rivâyetlerine dair bir örnek

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ الصَّلَاةَ حِينَ افْتُزْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَاهُ جَبْرِيلُ وَهُوَ بِأَعْلَى مَكَّةَ، فَهَمَزَ لَهُ بِعَقْبِهِ فِي نَاجِيَةِ الْوَادِي، فَأَنْفَجَرْتُ مِنْهُ عَيْنٌ؛ فَتَوَضَّأَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، لِيُرِيَهُ كَيْفَ الطَّهُّورِ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا رَأَى جَبْرِيلَ تَوَضَّأَ. ثُمَّ قَامَ بِهِ جَبْرِيلُ فَصَلَّى بِهِ، وَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَلَاتِهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ.²²

İbn İshâk'ın üçüncü bir uygulaması da eksik sened zikretmektir. İbn İshâk, kimi zaman bu rivâyette olduğu gibi “*bana bazı ilim ehli anlattı*” ibâresiyle söze başladığı rivâyetler aktarmaktadır. Bu rivâyetlerde aktardığı bilgiyi kim olduğunu belirtmese bile bir veya birden çok râviye dayandırmaktadır. Burada eksik de olsa bir seneden bahsetmek mümkündür.

İbn İshâk'ın bu üçlü yöntemi –yukarıda da belirtildiği üzere– onun eserini tehzîb eden İbn Hişâm tarafından da kullanılmıştır.

a) İbn Hişâm'ın muttasıl senedli rivâyetlerine dair bir örnek

قَالَ ابْنُ هِشَامٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ التَّنُورِيُّ -وَكَانَ يُكْنَى: أَبَا عُبَيْدَةَ- قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِطَائِفَةٍ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، وَطَائِفَةٌ مُقْبِلُونَ عَلَى الْعُدُوِّ. قَالَ: فَجَاءُوا فَصَلَّى بِهِمْ رَكَعَتَيْنِ أُخْرَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ.²³

Bu rivâyet, İbn Hişâm'ın nadir olarak yaptığı kendi rivâyetlerini yine kendi muttasıl senedleriyle nakline dair bir örnektir. İbn Hişâm, Zâtü'r-rikâ' savaşıyla ilgili bölümde peşpeşe rivâyet ettiği diğer iki hadiste de burada olduğu gibi muttasıl sened kullanmıştır.

20 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 56.

21 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 27.

22 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 177.

23 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 145.

İbn Hişâm, kendi rivâyetleri için nadiren bu şekilde muttasıl senedler zikretse de genellikle ya hiç sened zikretmemeyi ya da eksik sened zikretmeyi tercih etmektedir.

b) *İbn Hişâm'ın senedsiz rivâyetlerine dair bir örnek*

قَالَ ابْنُ هِشَامٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ إِلَى الْمُلُوكِ رَسُولًا مِنْ أَصْحَابِهِ، وَكَتَبَ مَعَهُمْ إِلَيْهِمْ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ.²⁴

Hiz. Peygamber'in birçok hükümdara elçi ve mektuplar yolladığı bilgisi, hiç kimsenin itiraz etmeyeceği herkesçe bilinen bir şey olduğu için bu bilgiyi her müellifin senedli olarak rivâyet etmesi bir gereklilik olmayabilir.

c) *İbn Hişâm'ın eksik senedli rivâyetlerine dair bir örnek*

قَالَ ابْنُ هِشَامٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: بَلَغَنِي عَنِ الرَّهْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحِجْرِ سَجَى نَوْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ، وَاسْتَحَتَّ رَاحِلَتَهُ، ثُمَّ قَالَ: لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ الَّذِينَ ظَلَمُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ بَاكُونَ، خَوْفًا أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ.²⁵

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, Mâlik'in *el-Muvaftâ*'nda yaptığı gibi, "bana ulaştı" demiş ama rivâyetin kendisine kimden ulaştığını belirtmemiş, dolayısıyla muttasıl olmayan bir sened zikretmiştir.

1.2. Ortak ve Farklı Râviler Bakımından Mukâyeseye²⁶

Mukâyeseye konu olan üç eserden en eskisi İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'tü'n-nebeviyye*'sidir. Bu eser bilindiği üzere İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'âs ve'l-meğâzî*'sinin²⁷ tehzib edilmiş; düzenlenmiş, çıkarma ve eklemeler yapılmış halidir. Dolayısıyla bu çalışmada büyük oranda İbn İshâk'ın eserinin esas alındığı söylenebilir. İbn İshâk'ın, kitabında kendisinden rivâyette bulunduğu çok sayıda şeyhi vardır. James Robson, bu şeyhlerle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

"Çok sayıda şeyhi vardır, bunlardan bazılarını diğerlerine nisbetle daha fazla zikretmiştir. Zührî (ö. 124), Abdullâh b. Ebî Bekr (ö. 135) veya (ö. 130), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 129) ve Abdullâh b. Ebî Necîh (ö. 131) çok sık zikrettiği dört otoritedir. Bunlar bazen mürekkeb bir isnadda, bazen bir sahâbi ile ve bazen de kendileriyle sahâbi arasında mutavassıt bir veya iki râvi ile zikredilmişlerdir."²⁸

24 İbn Hişâm, *es-Sîretü'tü'n-nebeviyye*, 1: 468.

25 İbn Hişâm, *es-Sîretü'tü'n-nebeviyye*, 1: 403.

26 Bu konu, gerçekte bir yöntem mukâyesesi olmamakla birlikte öncesindeki ve sonrasındaki konularla birlikte bir bütünlük arz ettiği için buraya eklenmiştir.

27 Bazı araştırmacılar, İbn İshâk'ın *Sîretü'tü'n-nebeviyye*'nin Mübtede', Mebâs ve Megazi olmak üzere üç bölüme ayrıldığını söylemişlerdir. Bk. Mithat Eser, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği", *İSTEM*, 7/9 (2009): 264.

28 James Robson, "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı 1", trc. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Bu râvilerin, Buhârî ve Müslim'in râvileri arasında bulunup bulunmadığının tetkik edilmesi *Sîre* ile *Şahîhayn*'ın ortak râvileri bulunup bulunmadığı konusunda bir fikir verecektir. Bahsi geçen dört râvinin her biri tek tek ele alındığında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

1. *Zührî*; İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinin 99, Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin 688, Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin ise 339 yerinde senedlerde râvi olarak zikredilmektedir.

2. *Abdullâh b. Ebî Bekr*; İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinin 55, Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin 21, Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin ise 20 yerinde senedlerde râvi olarak zikredilmektedir.

3. *Âsım b. Ömer b. Katâde*; İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinin 46, Buhârî'nin ve Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahîh*'lerinin 4'er yerinde senedlerde râvi olarak zikredilmektedir.

4. *Abdullâh b. Ebî Necîh*; İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinin 37, Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin 31, Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahîh*'inin ise 14 yerinde senedlerde râvi olarak zikredilmektedir.²⁹

Sîre'nin birkaç râvisi hakkındaki bu sınırlı araştırma bile, *Sîre* ve *Şahîhayn*'ın birçok ortak râvisi olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında bunda şaşılacak bir durum yoktur. Zira siyer ilmi kökeni itibarıyla hadis ilminin bir parçası olduğundan râvilerde ortaklık bulunması kaçınılmazdır.

Sîre ve *Şahîhayn*'ın ortak râvileri yanında ondan çok daha fazla ortak olmayan râvileri vardır. Bunun sebeplerinden biri İbn İshâk'ın, Buhârî ve Müslim'den bir asır önce yaşamış olmasıdır. Bu durumun sonucu olarak Şeyhayn'ın senedleri daha uzundur ve İbn İshâk'tan sonraki döneme ait râviler içermektedir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in hadis aldığı çevreler ve esas aldıkları kriterler İbn İshâk'la tamamen aynı olmadığı için de farklı râvilere sahip olmuşlardır.

Sîre ve *Şahîhayn* arasında ortak râviler olduğu ortaya konulmakla İbn Hişâm ve Şeyhayn'ın râvilerinin güvenilirlik seviyeleri noktasında bir görüş belirtilmiş olmamakta, sadece râviler konusunda da benzerliklerin bulunduğuna işaret edilmektedir.

1.3. Sika ve Zayıf Râviler Bakımından Mukâyese

Muhaddislerin çoğunluğu, Buhârî ve Müslim'in râvilerinin güvenilir ve hadislerinin sahîh olduğu noktasında müttefiklerdir. Ancak *Şahîhayn*'daki bir kısım hadisleri sened veya metin olarak tenkide tabi tutan ve bu iki eserdeki bazı rivâyetleri zayıf kabul eden muhaddisler de olmuştur.

10 (1962), 122.

29 Bu tespitler için el-Mektebetü's-şâmile adlı bilgisayar programından yararlanılmıştır.

Bunlardan biri meşhûr münekkid muhaddis Ebü'l-Hasen Dârekutnî (ö. 385/995) olup Selahaddin Polat'ın belirttiğine göre *Şaḥîḥayn*'daki bazı rivâyetlerin tenkidine dair (iki veya) üç eser kaleme almıştır. Bunlar:

1. *el-İlzâmât ve't-tetebbû'*. Eserin et-Tetebbû' bölümünde *Şaḥîḥayn*'ın 218 hadisini illetli oldukları gerekçesiyle tek tek tenkid eder.³⁰

2. *Zikrû kavmin mimmen ahraca lehüm el-Buḥârî ve Müslim fi Şaḥîḥayhimâ ve za'afehum en-Nesâî fi kitâbihî ez-Zu'afâ*. Dârekutnî, sadece el yazma nüshası bulunan birkaç sayfalık bu eserinde Nesâî'nin zayıf râvilerle dair kaleme aldığı *ed-Duafâ*'sında ismi geçen *Şaḥîḥayn* râvilerinden bahsetmektedir.

3. *Kitâbü't-Taşhîf*. Nüshası henüz tespit edilmemiş olan bu eserde *Şaḥîḥayn*'daki 200 kadar hadisin tenkidi olduğu söylenmektedir. *Kitâbü't-Taşhîf*'in birinci eseri aynı olması ihtimali de vardır.³¹

Selahaddin Polat, aralarında İbn Hazm (ö. 456/1064), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) de bulunduğu 13 âlimin *Şaḥîḥayn*'ın tenkidine dair eserler kaleme aldığını belirtmekte ve bu eserler hakkında bilgi vermektedir.³²

İbn Hacer de, *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinde Buhârî'nin bir kısım râvilerinin ehl-i bid'attan olmakla itham ve cerh olduğunu kaydetmiş *Hedyüs-sârî* adlı eserinde ise bu râvilerin müdâfaasını yapmıştır. Konuyla ilgili bir makâlede *Takrîbü't-Tehzîb*'de Buhârî'nin rivâyette bulunmuş olduğu râvilerden 10 tanesinin Şii, 2 tanesinin Hâricî, 15 tanesinin Kaderî, 6 tanesinin Mürciî ve 3 tanesinin de Nâsibî olmakla cerh edildiğini belirtmektedir.³³ Dâvûd b. Husayn el-Emevî (ö. 35/655), Avf b. Cemîle el-Arabî el-Basrî (ö. 47/667) ve Hallâd b. Yahyâ b. Saffân es-Sülemî'nin (ö. 213/828) de aralarında yer aldığı bu 36 râviyle ilgili iddialar ve yapılan savunmalar bahsi geçen makalede özetlenmiştir.³⁴ Suyûtî de, Buhârî ve Müslim'in rivâyette bulunduğu 82 ehl-i bid'at râvinin isimlerini tek tek saymaktadır.³⁵

30 Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vedâî'nin tahkikiyle 1985 yılında Beyrût'ta Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye tarafından tek cilt olarak basılmıştır.

31 Bk. Selahaddin Polat, "Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990): 237-238.

32 Bk. Polat, "Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", 238-239. Polat, Buhârî'ye tenkidde bulunan âlimler arasında Zürkânî'den naklen İbn Abdilber'i de zikretmektedir. Oysa İbn Abdilber orada ismi geçen eseri *el-Ecvibetü'l-müstev'abe 'anil-es'ileti'l-müstağrabe min Şaḥîḥi'l-Buḥârî*'yi Buhârî'yi tenkit için değil *Şaḥîḥ*'te yer alan bir kısım kapalı ibâreleri açıklamak için kaleme almıştır. Bk. İbn Abdilber, *el-Ecvibetü'l-müstev'abe 'anil-es'ileti'l-müstağrabe min Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, thk. Amr Abdülmünim Selîm (Kâhire: Dârü İbnî'l-Kayyum, 2005). Ayrıca detaylı bilgi için Bk. Zekerîya Güler, "Buhârî ve el-Câmîü's-Sahîh Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/7 (2015): 16.

33 Bk. Harun Reşit Demirel, "İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'de Buhârî'nin Bid'at Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve Hedyüs-Sârî (Mukaddime)deki Müdafaası", *Ekev Akademi Dergisi* 2/3 (Kasım 2000): 58.

34 Bk. Demirel, "İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'de Buhârî'nin Bid'at Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi", 37-52. Buhârî'ye yöneltilen itirazlara İbn Hacer'in verdiği cevaplar doktora tezi olarak da işlenmiştir. Bk. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004); a.mlf., *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

35 Bk. Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi şerḥu Takrîbîn-Nevevî* (Medine, Dârü Taybe, ts.), 1: 388-390; Ahmed Naim, *Hadis Usûlü - Tecrid Mukaddimesi-* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 317.

Mehmet Saîd Hatipoğlu ise, Dimyâtî (ö. 705/1306) ve başkalarından yaptığı alıntılarla *Şahîhayn*'da geçen bir kısım hadisleri özellikle metinleri yönünden oldukça ciddi eleştirilere tabi tutmuştur.³⁶ Hatipoğlu bu bağlamda, dünya ve içindekilerin yaratıldığı günlerle ilgili olarak Müslim'in Ebû Hüreyre'den merfû' olarak rivâyet ettiği hadisi değerlendirmiş ve birçok âlimin, bu hadisin merfû' değil maktû' olduğuyula ilgili görüşünü aktarmıştır. Nitekim Buhârî, *et-Târihü'l-kebir* adlı eserinde ilgili hadisi Müslim'in senediyle aktardıktan sonra "Bazı âlimler bu hadisi Ebû Hüreyre'nin Ka'bdan naklettiği görüşündedirler ki en doğrusu da budur" demiştir.³⁷

Mehmet Saîd Hatipoğlu gibi Yavuz Köktaş da Buhârî'ye yönelik metin tenkitlerine dikkat çekmiş, tarihle ilgili hatalara ve hata iddialarına dair on örnek vermiştir.³⁸

Elbânî'nin (ö. 1420/1999) bazı Buhârî,³⁹ Herevî'nin (ö. 327/939) ise bazı Müslim hadisleri üzerinde tenkitlerinin bulunduğu da bu meyanda zikredilmelidir. Herevî eserinde 36 Müslim hadisinin illetli olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰

Görüldüğü üzere geçmişte ve günümüzde bazı *Şahîhayn* hadisleri sened ve metinleri bakımından tenkit edilmiştir. Hadis rivâyetinin en muteber kitapları kabul edilen bu iki eserin bazı râvileri cerh edildiği gibi İbn Hişâm'ın dolayısıyla İbn İshâk'ın da bazı râvileri cerhden paylarını almışlardır. Ayrıca İbn İshâk, sadece râvilerinin değil kendisinin de güvenilirliği noktasında bazı muhaddislerce ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim İbn Hacer'in belirttiğine göre, Şii ve Kaderî olmakla ithâm edilen İbn İshâk tedlis yapardı. Mâlik de onu cerh edenler arasında yer almaktadır. Ancak Abdullâh b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne ve İbn Sa'd gibi birçok muhaddis onun güvenilir olduğunu ifade etmiştir. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin ondan rivâyette bulunmasını onun zayıf bir râvi olmadığına en büyük delil olarak gösterenler olmuştur.⁴¹ Ancak Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin eserlerinde kendilerinden hadis naklettikleri bazı râvilerin zayıf olduğunu açıkça ifade ettikleri göz önüne alındığında⁴² İbn İshâk'ın hadislerinin *Kütüb-i Sitte*'de yer almasını onun zayıf bir râvi olmadığının en büyük delili olarak değerlendirmenin pek de geçerli bir görüş olmadığı görülecektir.

İbn İshâk, yukarıda belirtildiği üzere birçok muhaddis tarafından güvenilir

36 Bk. Mehmet Saîd Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 1-14.

37 Bk. Mehmet Saîd Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", 11-12.

38 Bk. Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri*, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 349-356.

39 Konuyla ilgili olarak Ebû Abde Muhammed Hamdî'nin yazdığı bir makale http://www.riyadhalelm.com/researches/3/69_albani_bokhari.pdf adresinde yer almaktadır.

40 Bk. Yavuz Köktaş, "Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebû'l-Fadl el-Herevî'nin İlelu'l-Ehâdis fi Kitâbi's-Sahîh li-Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005): 29-56.

41 Bk. Mithat Eser, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği", 271.

42 Örnekler için Bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 98; Tirmizî, "Cenâiz", 39.

kabul edilmekle birlikte naklettiği rivâyetlerin bir kısmında zayıf râvilerin olduğu da bir gerçektir. Kendisinden üç rivâyette bulunduğu İbn Lehiâ bu zayıf râvilere örnek olarak verilebilir.⁴³

Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Hişâm'ın eseri çerçevesinde İbn İshâk'ın zayıf râvilerinin tümünü ortaya koymayı amaçlayan bir çalışma yapılmamıştır.⁴⁴ Bu sebeple *Şahîhayn* râvileriyle *Sîre* râvilerini tam olarak mukâyese etme imkânından mahrum bulunmaktayız.

İbn İshâk, bazı muhaddislerce zayıf bir râvi sayılan Kelbî'den nakilde bulunan kimselerden rivâyette bulunma noktasında dikkatsiz davranmakla da itham edilmiştir. Bununla birlikte İbn İshâk'ın eserinden günümüze ulaşan parçalarda ve İbn Hişâm'ın eserinde bu râvinin ismi hiç yer almamaktadır. İbn İshâk'a yapılan bu eleştirilere şu şekilde cevap verilmiştir:

“İbn İshâk'ın Kelbî'den naklettiği rivâyetlerin çoğu neseb, insanların halleriyle ilgili olan haberler, Arap günleri ve onların yaşayışları gibi, kendisinden ahkâmın nakledilmediği kişilerden nakletmeye birçok insanın müsamaha gösterdiği hususlardır.”⁴⁵

İbn İshâk, tarihçi bakış açısıyla siyere dair her türlü bilgi kısıntısını toplamaya çalışmış ve bunu yaparken yukarıda belirtildiği gibi zayıf râvilerden rivâyette bulunmakta bir sakınca görmemiştir. İbn İshâk çeşitli tenkit ve ithamlara maruz kalmışsa da başta Buhârî olmak üzere Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler ondan hadis rivâyet etmişlerdir. Hadis ve siyer-megâzî sahalarında İbn İshâk'ın üstadı olan İbn Şihâb ez-Zührî, “*Megâzî ilmini öğrenmek isteyen İbn İshâk'a müracaat etsin*” diyerek onun Megâzî alanındaki yetkinliğine işaret etmiştir. Yine Zührî ve Süfyân b. Uyeyne, “*İbn İshâk yaşadığı*

43 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 23. Tirmizî onun hakkında: “İbn Lehiâ, ehl-i hadis katında zayıf bir râvidir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve başkaları onu hıfzı yönünden zayıf saymışlardır” demektedir. Ancak Ahmet Muhammed Şakir bunun delilsiz bir iddia olduğunu söylemekte ve aksine delil teşkil edecek bazı ifadeleri Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî gibi hadis otoritelerinden nakletmektedir. Bk. Muhammed b. İshâk et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-şâhih (Sünenü't-Tirmizî)* (Beyrût: Mustâfâ el-Bâbi el-Halebî, ts.), 1: 16. “Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Saîd ve Abdullah b. Vehb İbn Lehiâyı güvenilir bir râvi olarak gösterirken Nesâî, Ebû Zührî, İbn Maîn, İbn Adî ve İbn Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dîl âlimleri onu zayıf saymışlardır. İbn Lehiâ'nın, 170/786 yılında yanan eviyle birlikte rivayetlerini kaydettiği kitaplarının da yok olmasını veya hayatının sonlarına doğru felç geçirmesi sebebiyle hâfızasının zayıflamasını gereke gösteren bir kısım âlimler bundan önceki rivayetlerini muteber görürken onun çok iyi tanımadığı kimselerden de rivâyette bulunduğunu, hocasının zayıflığını gizlemek için tedlîs yaptığını ve kendisine getirilen metinleri kontrol etmeden rivâyet izni verdiğini belirten bazı kimseler de bütün rivayetlerini şüphe ile karşılamışlar ve bunların daha çok itibar ve mütâbaat amacıyla alınabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Kütüb-i Sitte müellifleri, ondan aldıkları rivayetlerin ya meşhur ve güvenilir talebeleri vasıtasıyla gelmesine veya başka bir yolla da nakledilmiş olmasına dikkat etmişlerdir.” Bk. Nihat Dalgin, “İbn Lehiâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 159.

44 İbn İshâk'ın râvileri konusunda kapsamlı bir araştırma yapılmamış olsa da onun rivâyet ettiği bazı hadislerin tahririne dair bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bk. Şakir Fidan, *İbn İshâk ve es-Sîra'sındaki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009). Bu tezde 111 rivâyetin tahriri yapılmıştır.

45 Mithat Eser, “Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği”, 274.

müddetçe Medine'de ilim yok olmaz" demişlerdir. İmam Şâfiî de, "Meğâzide derinleşmek isteyen kimse Muhammed b. İshâk'a muhtaçtır" sözleriyle onu övmüştür.⁴⁶

1.4. Mübhem Bırakılan Râviler Bakımından Mukâyese

Gerek Şahîhayn'da gerekse Sîre'de isimleri mübhem bırakılan (adı açıkça zikredilmeyen) râvilerle rastlamak mümkündür. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh*'indeki mübhem isimlere dair Bulkinî *el-İfham limâ fi'l-Buhârî mine'l-İbhâm* (ö. 824/1421) adlı bir eser telif etmiştir. Bu eser tek cilt halinde matbû'dur.⁴⁷ Aynı konuya dair İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), *Tertîbü'l-mübhemât 'ale'l-ebvâb* adlı bir eseri devardır.⁴⁸

Buhârî gibi Müslim'deki mübhemler için de müstakil kitaplar yazılmıştır. Bunlardan biri Burhânüddin Sıbt İbnü'l-Acemî'nin (ö. 884/1480) kaleme aldığı *Tenbihü'l-mu'lim bi-mübhemâti Şahîhi Müslim* adlı eserdir. Bu eser de tek cilt halinde tahkikli olarak basılmıştır.⁴⁹

Buhârî ve Müslim'de yer alan mübhemlere şu iki rivâyet örnek verilebilir:

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ بْنُ حَازِمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى صَلَاةً أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ اللَّيْلَةَ رُؤْيَا؟» قَالَ: «فَإِنْ رَأَى أَحَدًا قَصَّهَا، فَيَقُولُ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَسَأَلْنَا يَوْمًا، فَقَالَ: «هَلْ رَأَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رُؤْيَا؟» قُلْنَا: «لَا.» قَالَ: «لَكِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتَيْانِي فَأَحْذَا بِيَدِي، فَأَخْرَجَانِي إِلَى الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ، فَإِذَا رَجُلٌ جَالِسٌ، وَرَجُلٌ قَائِمٌ بِيَدِهِ كَلُوبٌ مِنْ حَدِيدٍ. قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى إِنَّهُ- يُدْخِلُ ذَلِكَ الْكَلُوبَ فِي شِدْقِهِ، حَتَّى يَبْلُغَ قَفَاهُ، ثُمَّ يَفْعَلُ بِشِدْقِهِ الْآخَرَ مِثْلَ ذَلِكَ، وَيَلْتَمِمْ شِدْقَهُ هَذَا، فَيَعُودُ فَيَصْنَعُ مِثْلَهُ. قُلْتُ: «مَا هَذَا؟» قَالَ: «أُنْطَلِقُ...»⁵⁰

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَمْرِو بْنِ عَوْنٍ، أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ أَبِي مَعْمَرٍ أَحَدِ بَنِي عَبْدِ بَنِي كَعْبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَذَكَرَ مِثْلَ حَدِيثِ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى.⁵¹

Bu rivâyetlerde Buhârî ve Müslim'in "*ba' du ashâbinâ*" diyerek râviyi mübhem bıraktığı görülmektedir. Bu ve benzeri mübhemlikler yukarıda adı geçen eserlerde

46 Bk. Fayda, "İbn İshak", 20: 94.

47 Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2011.

48 Bk. Emin Aşıkutlu, "Mübhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 437. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*'de de bu konuya geniş yer ayırmıştır. Bu eserin matbû nüshası olduğuna dair bir bilgiye ulaşılmadı.

49 Riyâd: Dârü's-Samî, 1994.

50 Buhârî, "Cenâiz", 93 (1386).

51 Müslim, "Müsâkât", 130.

ve bazı şerhlerde giderilmiştir. Ancak İbn Hişâm'ın –dolayısıyla İbn İshâk'ın– eseri için aynı durum söz konusu değildir. Zira bildiğimiz kadarıyla *Sîre*'deki mübhem râviler üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın zaman zaman ismini zikretmedikleri mübhem râvilerden hadis nakletmeleri ve bu mübhemliklerin giderilmemiş olması “tedlis mi yapıyorlar?” sorusunu akıllara getirmiş ve bu noktada özellikle İbn İshâk'ın eleştirilmesine sebep olmuştur. Zira İbn İshâk, “*men lâ ettehimu*”,⁵² “*ba‘ du ehli'l- ‘ilm*”,⁵³ “*şeyhun mine'l-Enşâr*”,⁵⁴ “*haddesenî muhaddis*”⁵⁵ gibi ifadelerle defalarca *ibhâmda* bulunmuştur. İbn İshâk'ın “*men lâ ettehimu*” ibâresiyle mübhem râvi kullandığı rivâyetlerin birçoğu, Hz. İsa'nın senede bir dünyaya gelip hastalara şifa vermesi, Bedir öncesi Âtike'nin gördüğü rüya, Bedir savaşında meleklerin alâmetleri, Sa‘ d'ın cesedinin taşınırken hafif hissedilmesi gibi detay sayılabilecek ve tartışmaya açık konulardadır. Müsteşrik James Robson, bu ve benzeri örnekleri verdikten sonra İbn İshâk'ı savunmaya geçmektedir. Robson'a göre İbn İshâk'ın bu ifadeyi, bir şeyleri gizlemek veya ilgili râviye güvenmediğini ihsâs ettirmek için kullandığına inanmak pek makul değildir. Robson, İbn İshâk'ın bu ifadeyi ilgili râviye güvense bile o rivâyetinden şüphelendiğine işaret etmek için kullandığı şekilde bir görüşü dekaydetmektedir.⁵⁶

Kanaatimizce bu tür değerlendirmeler, İbn İshâk'ın ilgili ifadeyi kullanımıyla ilgili eleştirileri geçersiz kılacak seviyede iknâ edici değildir. Zira İbn İshâk'ın, râviden değil de onun yaptığı rivâyetten şüphesi varsa neden sık sık yaptığı gibi “*fimâ yez ‘umûne*” kalıbını kullanmamış da risk alarak kendisine müdellis denilmesine sebep olacak olan “*men lâ ettehimu*” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir? Râviyi güvenilir bulduğu halde ilgili rivâyetinden yana şüpheleri varsa bunu açıkça ifade etmek yerine neden râvinin ismini gizlemiştir? Hâsılı; râvi güvenilirse İbn İshâk neden onu açıklamaktan kaçınmıştır? Robson'un değerlendirmesi bu sorulara makul bir cevap içermemektedir. Burada belirtilebilecek en makul gerekçe belki de; “Kendisini itham etmediğim kişi” ibâresinden de ilk bakışta anlaşıldığı üzere râvinin İbn İshâk'a göre güvenilir olsa da başkalarına göre güvenilir olmamasıdır. İbn İshâk, bu sebeple râvinin ismini anmayarak ve ismini anmadığı râvinin güvenilir olduğunu söyleyerek sanki rivâyetin sahîh olduğu izlenimini vermeye çalışmaktadır.

Hız. Selmân'ın Hz. İsa'yı gördüğüyle ilgili olarak İbn İshâk'ın yukarıda değinilen şu sorunlu rivâyeti de bu görüşü doğrular niteliktedir.

52 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 155, 162, 405; 2: 206, 347, 375, 472, 473. İbn İshâk bu ibâreyi 40 yerde kullanmaktadır.

53 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 124; 2: 234.

54 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 25.

55 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 35.

56 Bk. James Robson, “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı”, 119.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عَمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنِ لَا أَنَّهُمْ عَنْ عَمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: حَدَّثْتُ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ: أَنَّهُ قَالَ: حَدَّثْتُ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ، أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حِينَ أَخْبَرَهُ خَبْرَهُ: إِنَّ صَاحِبَ عُمُورِيَّةَ قَالَ لَهُ: ائْتِ كَذَا وَكَذَا مِنْ أَرْضِ الشَّامِ، فَإِنَّ بِهَا رَجُلًا بَيْنَ غَيْصَتَيْنِ، يَخْرُجُ فِي كُلِّ سَنَةٍ مِنْ هَذِهِ الْغَيْصَةِ إِلَى هَذِهِ الْغَيْصَةِ مُسْتَجِيرًا، يَعْتَرِضُهُ ذَوُو الْأَسْقَامِ، فَلَا يَدْعُو لِأَحَدٍ مِنْهُمْ إِلَّا سُفِيًّا، فَاسْأَلْهُ عَنْ هَذَا الدِّينِ الَّذِي تَبْتَغِي، فَهُوَ يُخْبِرُكَ عَنْهُ. قَالَ سَلْمَانُ: فَحَرَجْتُ حَتَّى أَتَيْتُ حَيْثُ وَصَفَ لِي، فَوَجَدْتُ النَّاسَ قَدْ اجْتَمَعُوا مَرَضَاهُمْ هُنَالِكَ، حَتَّى خَرَجَ لَهُمْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ، مُسْتَجِيرًا مِنْ إِحْدَى الْغَيْصَتَيْنِ إِلَى الْأُخْرَى، فَغَشِيَهُ النَّاسُ مَرَضَاهُمْ، لَا يَدْعُو لِمَرِيضٍ إِلَّا سُفِيًّا، وَعَلَبُونِي عَلَيْهِ، فَلَمَّ أَخْلَصَ إِلَيْهِ حَتَّى دَخَلَ الْغَيْصَةَ الَّتِي يُرِيدُ أَنْ يَدْخُلَ، إِلَّا مَنِكِهِ. قَالَ: فَتَنَاوَلْتُهُ؛ فَقَالَ: «مَنْ هَذَا؟» وَالتَفَتَ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: «يَرْحَمُكَ اللَّهُ، أَخْبَرَنِي عَنِ الْخَنِيفِيَّةِ دِينَ إِبْرَاهِيمَ.» قَالَ: «إِنَّكَ لَتَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ مَا يَسْأَلُ عَنْهُ النَّاسُ الْيَوْمَ، قَدْ أَطَّلَكَ زَمَانُ نَبِيِّ يُعْتَبُ بِهَذَا الدِّينِ مِنْ أَهْلِ الْحَرَمِ، فَأْتِهِ فَهُوَ يُحْمِلُكَ عَلَيْهِ.» قَالَ: ثُمَّ دَخَلَ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَلْمَانَ: «لَعْنُ كُنْتُ صَدَقْتَنِي يَا سَلْمَانُ، لَقَدْ لَقِيتَ عَيْسَى بْنَ مَرْيَمَ، عَلَى نَبِيَّتَا وَعَالِيهِ السَّلَامُ.»⁵⁷

İbn İshâk'ın Hz. İsa'nın yeryüzünde dolaşıp insanlarla görüşmesiyle ilgili bu rivâyeti, senedindeki “*men lâ ettehimu*” ifadesiyle güven vermediği gibi metni ile de bu güvensizliği pekiştirmektedir.

İbn İshâk gibi onun eserini tehzib eden İbn Hişâm da zaman zaman râvi isimlerinde ibhâm yapmıştır. Bu bağlamda İbn Hişâm'ın kitabının 18 yerinde “*men eşiku...*” ile başlayan ifadelerle rivâyette bulunduğu râvinin ismini mübhem bıraktığı görülmektedir. Bu rivâyetlerden biri şöyledir:

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي مَنِ أَنْقُبُ بِهِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ بِأَسْنَادٍ لَهُ، عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَايَعَ لِعُثْمَانَ، فَضَرَبَ بِإِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى.⁵⁸

Görüldüğü üzere hem Buhârî ve Müslim'in hem de İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın araştırmamıza konu olan eserlerinde ismi mübhem bırakılan râviler bulunmaktadır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Şeyhain'in eserlerindeki mübhemât üzere müstakil kitaplar yazılarak ibhâmlar giderilmeye çalışılmış, İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın mübhemleri ise müstakil kitaplara konu olmayıp sadece çeşitli makalelerde ve İbn Hişâm'ın eseri üzerine yazılan şerhlerde kısmen incelenmiştir. Nitekim Süheylî'nin (ö. 581/1185) *Sîre*'yi şerh sadedinde kaleme aldığı *er-Ravzu'l-unüf* adlı eserinde bu tür incelemelere rastlamak mümkündür. Yukarıda kaydettiğimiz Hz. Selmân'ın Hz. İsa'yı görmesiyle ilgili rivâyetin senedindeki mübhem râviyle ilgili olarak Süheylî şunları kaydetmektedir:

57 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 162-163.

58 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 236.

إِسْنَادُ هَذَا الْحَدِيثِ مَقْطُوعٌ، وَفِيهِ رَجُلٌ مَجْهُولٌ. وَيُقَالُ: «إِنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ هُوَ الْحَسَنُ بْنُ عَمَّارَةَ.» وَهُوَ ضَعِيفٌ بِإِجْمَاعٍ مِنْهُمْ.⁵⁹

2. METİNLE İLGİLİ YÖNTEMLER BAKIMINDAN MUKÂYESE

Hadis, sened ve metinden oluşur. Hadisin metin kısmı, aktarılması amaçlanan cümlelerin yer aldığı kısımdır. Bu fasılda *Sîre* ve *Şahîhâyn* metinleri üzerinde durulacak ve bazı mukâyeseler yapılacaktır.

2.1. Konu Bütünlüğünü Sağlama Bakımından Mukâyese

İbn Hişâm –dolayısıyla İbn İshâk–, *Sîre*'de Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrası hayatına dair genellikle oldukça detaylı bilgiler vermiştir. Müellif, siyer bilgilerini çoğu zaman kronolojik bir şekilde, konu bütünlüğüne riayet ederek ve mümkün mertebe konu akışında boşluk bırakmayacak tarzda kaydetmiştir. Örneğin; Bedir savaşını şu sırayla anlatmıştır:

1. Ebû Süfyân'ın ticaret kervanıyla Şam'dan yola çıkışı.
2. Bunu haber alan Hz. Peygamber'in ashâbıyla kervana doğru harekete geçmesi.
3. Ebû Süfyân'ın Mekke'ye durumu bildiren elçi göndermesi.
4. Müşriklerin kervanı korumak için yola çıktığını öğrenen Hz. Peygamber'in ashâbıyla istişâresi.
5. Kervan kurtulduktan sonra iki ordunun karşı karşıya gelmesi.
6. Mübâreze ve savaş.
7. Savaştan sahneler.
8. Müşrik ölülerinin defni.
9. Esirlerin durumu ve ganimetler.
10. Tamamlayıcı bilgiler.

İbn Hişâm'ın kaynağı olan İbn İshâk bir tarihçi olduğu için kronolojiye riayet etme, olayları detaylarıyla verme, konu bütünlüğünü sağlama ve bir konuyu sadece bir bölümde bütün olarak anlatma noktasında titiz davranmıştır. Ancak bu bütünlüğü sağlamak için uyguladığı metot tartışmalara yol açmıştır. Zira İbn İshâk, bu amaca ulaşmak için muhtelif kişilerden rivâyet ettiği aynı konudaki hadisleri tek bir metinmiş gibi birbirinden ayırmadan nakletmiştir. İbn Hacer, İbn İshâk'ın Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından bu sebeple eleştirildiğini kaydetmiştir.⁶⁰

59 Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh Süheyli, *er-Ravzu'l-Unüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm* (Beyrût: Dârü İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 2000), 2: 227.

60 Ayhan Tekineş, "Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 27. (İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 9: 43'ten naklen). Mustafa Fayda ise şu ifadeleriyle İbn İshâk'ın bu usulde yalnız olma-

Buhârî ve Müslim, farklı hadisleri birleştirip (telfik) nakletme yöntemini benimsemedikleri, konuya tarihçi değil hadisçi usûlüyle yaklaştıkları, usûlleri ve tertib öncelikleri farklı olduğu için eserlerindeki siyer rivâyetlerinde İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın eserlerinde olduğu kadar konu bütünlüğüne dikkat ettikleri söylemez. Aksine bu iki eserde, aynı konuyla ilgili hadisler birçok bölümde dağınık olarak görülebilmektedir. Şöyle ki:

Buhârî, Bedir savaşıyla ilgili konuları; Vudû' (4. bölüm), Salât (8. bölüm), Sehv (22. bölüm), Cihâd (56. bölüm), Menâkıb (61. bölüm), Fedâilü's-sahâbe (62. bölüm), Menâkıbü'l-ensâr (63. bölüm), Megâzî (64. bölüm), Tefsîr (65. bölüm) olmak üzere sekiz bölümde ele almıştır. Zira Buhârî, eseri hadise dair olduğu için klasik siyer âlimlerinin megâzî merkezli usûlünü değil hadisçilerin Hz. Peygamber'in hayatının çeşitli yönlerini ve uygulamalarını farklı bölümlerde inceleyen yöntemini tercih etmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki; siyer kitapları için Bedir savaşıyla ilgili konuların tek bir bölümde ele alınması ne kadar tabiiyse hadis kitapları için de Bedir savaşının farklı boyutlarıyla farklı bölümlere konu olması o kadar tabiidir. Ayrıca Buhârî, Bedir savaşıyla ilgili klasik siyerin konusu olan rivâyetlerin çoğunu Megâzî bölümünde vermek ve gerek gördükçe buradaki bir kısım rivâyetleri başka bölümlerde tekrarlamak sûretiyle aslında siyer âlimlerinin yöntemini de gözetmiş ve iki metodu birleştirmiş gibidir.

Müslim ise, konu bütünlüğünü sağlama noktasında Buhârî kadar sistematik değildir. Müslim, Bedir savaşıyla ilgili olan rivâyetleri Cenâiz (11. bölüm), Cihâd (32. bölüm), İmâre (33. bölüm) ve Sıfetu'l-kıyâme (50. bölüm) olmak üzere dört bölümde ele almış, hiçbir bölümde Bedir savaşıyla ilgili rivâyetleri derli toplu bir şekilde kaydetmemiştir. Müslim'in rivâyetleri siyer usûlü açısından değerlendirildiğinde müellifin konuları oldukça dağınık bir şekilde ele aldığı söylenebilir.

Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili *Şahîhayn*'daki rivâyetler kronolojik olarak bir araya getirildiğinde birçok konuda bu alanın en kadim ve en değerli eseri olan *Sîre*'ye yakın bir konu bütünlüğü sağlanabilmektedir.

2.2. Olayların Tarihlerini Belirtme Bakımından Mukâyese

İbn Hişâm, *Sîre*'sinde olayların tarihlerini genellikle belirtmekte; olayların gerçekleştiği yıl, ay ve günlere dair bilgiler vermektedir.⁶¹ Bazen bunlara ek olarak olayın günün hangi bölümünde gerçekleştiğini de ifade etmektedir.⁶² Buhârî ve

diğina dikkat çekmiştir: "İbn İshâk'ın tarihçi yönüyle birçok hadisin senedini birleştirerek vakayı anlatması ilk defa kendisinin başvurduğu bir usul değildir. Aynı usulü, hadisteki üstünlüğü kabul edilen ve megazi ile de ilgilendiği bilinen İbn Şihab ez-Zühri ile fakih ve muhaddis olmasının yanı sıra megâzî sahasındaki ilk otoritelerden sayılan Urve b. Zübeyr de kullanmıştır." Fayda, "İbn İshak", 20: 95.

61 Örneğin; Mekke fethi için İslam ordusunun 10 Ramazanda yola çıktığını belirtmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 308.

62 Örneğin; Hz. Peygamber'in Çarşamba günü gece yarısı defnedildiğini söylemektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*

Müslim ise, çoğu rivâyetlerin içinde geçen birkaç istisna dışında bu tür bilgiler vermemektedir.⁶³ *Şahîhain*'da olaylar genellikle zamandan bağımsız olarak anlatılmaktadır.

2.3. Metinle İlgili Değerlendirme Yapma Bakımından Mukâyese

Buhârî ve Müslim, hem belirledikleri rivâyet şartlarıyla hem de hadislerin farklı sened ve metinlerini kaydetmedeki titizlikleriyle haberin doğru aktarılması noktasındaki hassasiyetlerini ortaya koymuş; bunun dışında bir kısım ek ibârelerle rivâyet ettikleri metinle ilgili değerlendirme yapma yoluna gitmemişlerdir. Bununla birlikte kendileri olmasa da rivâyette buldukları bazı râvilerin, naklettikleri bilginin kesinliğinden veya yaptıkları yorumun doğruluğundan az veya çok tereddüt ettiklerinde “Allâhu a’lem” ibâresini kullandıkları görülmektedir. Buhârî'nin şu rivâyeti buna bir örnektir.

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو، سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَعْدَ مَا أُدْجِلَ قَبْرُهُ، فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ، وَوُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، وَتَفَتَّ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ، وَالْأَبْسَهُ قَمِيصُهُ، قَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ!»⁶⁴

Buhârî şârihi İbn Hacer, hadiste geçen “*fellâhu a’lem*” ifadesinin de Câbir b. Abdullâh'a ait olduğunu belirtir.⁶⁵

Müslim'deki bu tür kullanımlara da aşağıdaki rivâyet örnek olarak verilebilir.

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ أَبِي إِشْرِيحَ، وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ، أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو إِشْرِيحَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خَيْرُ أُمَّتِي الْقُرْنُ الَّذِينَ بُعِثَتْ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ.» وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَذْكَرَ الثَّالِثَ أَمْ لَا. قَالَ: «ثُمَّ يَخْلُفُ قَوْمٌ يُحِبُّونَ السَّمَانَةَ، يَشْهَدُونَ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدُوا.»⁶⁶

Buhârî ve Müslim, eserlerine *el-Câmi ‘u’s-şahîh* adını vermek sûretiyle rivâyet ettikleri hadislerle ilgili genel bir sahihlik değerlendirmesi yapmış ve bununla yetinmiştir. Yaptığı rivâyetlerle ilgili böyle bir genel sahihlik iddiası olmayan İbn İshâk ise, rivâyet ettiği metin konusunda bir tereddütü varsa bunu bir kısım özel ibârelerle ifâde veya îmâ etmiştir.

tü'n-nebeviyye, 2: 513.

63 Örneğin; Buhârî'nin bir rivâyetinde Hayber'e sabah erkenden baskın tarzında hücum edildiği belirtilmektedir. Bk. Buhârî, “Megâzi”, 38 (4198).

64 Buhârî, “Libâs”, 7 (5795).

65 Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Fethu'l-Bâri şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 10: 266.

66 Müslim, “Fedâilü's-sahâbe”, 213.

İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan naklettiği rivâyetlerde gördüğümüz bu ibâreler ve onlara dair bazı örnekler aşağıda verilmiştir.

a) “*Ne ‘ûzu billâhi...*” ibâresi

İbn Hişâm'ın eseri incelendiğinde İbn İshâk'ın iki yerde⁶⁷ –Hz. Peygamber'in Medîne'de îrâd ettiği ilk hutbe ve muâhât konularını anlatırken– şöyle dediği görülmektedir:

نَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ نَقُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَمْ يَقُلْ.

“Rasûlullâh (s.a.v.) adına onun söylemediği bir şeyi söylemekten Allâh'a sığınırız.”⁶⁸

James Robson, İbn İshâk'ın bu ibâreyi kullanımıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Onun doğruluk arzusu, iki yerde, Hz. Peygambere atfedilen sözleri zikretmeden önce Allâh'a duâ etmesiyle daha güzel bir şekilde görülür; bu suretle, O'nun söylemediği sözleri O'na atfetmekten korunabilmektedir.”⁶⁹

b) “*Ev kemâ kâl*” ibâresi

Yine İbn Hişâm'ın eserindeki rivâyetler çerçevesinde İbn İshâk'ın yirmi yerde⁷⁰ “*ev kemâ kâl*” kalıbını kullandığı görülmektedir. Bu kalıbı kimi yerlerde tekil,⁷¹ kimi yerlerde çoğul formda kullanmıştır.⁷² İki yerde ise birkaç satırlık bir metnin içinde iki defa bu kalıbı kullandığı görülmektedir. Bunlardan biri aşağıda örnek olarak verilmiştir.

ثُمَّ إِنَّ أَبَا طَالِبٍ عَثَرَ عَلَيْهِمَا يَوْمًا وَهُمَا يُصَلِّيَانِ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا بَنَ أَخِي! مَا هَذَا الدِّينَ الَّذِي أَرَاكَ تَدِينُ بِهِ؟ قَالَ: أَيُّ عَمِّ، هَذَا دِينُ اللَّهِ، وَدِينُ مَلَائِكَتِهِ، وَدِينُ رُسُلِهِ، وَدِينُ أَبِينَا إِبْرَاهِيمَ- أَوْ كَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ رَسُولًا إِلَى الْعِبَادِ، وَأَنْتَ أَيُّ عَمِّ، أَحَقُّ مَنْ بَدَّلْتُ لَهُ النَّصِيحَةَ، وَدَعَوْتُهُ إِلَى الْهُدَى، وَأَحَقُّ مَنْ أَجَابَنِي إِلَيْهِ وَأَعَانَنِي عَلَيْهِ، أَوْ كَمَا قَالَ، فَقَالَ أَبُو طَالِبٍ: أَيُّ ابْنِ أَخِي، إِنِّي لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَفَارِقَ دِينَ آبَائِي وَمَا كَانُوا عَلَيْهِ، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَا يَخْلُصُ إِلَيْكَ بِشَيْءٍ تَكْرَهُهُ مَا بَقِيَتْ.⁷³

“*Ev kemâ kâl*” ibâresi “*veya nasıl söylemişse*” anlamına gelen bir tabirdir. Hadisi manen rivâyet eden râvinin yanılma payını göz önünde tutarak rivâyetten sonra bu ifadeyi söylemesi güzel görülmüştür.⁷⁴

67 Bu rakam, el-Mektebetü's-şâmile programında yapılan tarama sonucu elde edilmiştir.

68 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 367, 371.

69 James Robson, “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı”, 121.

70 Bu rakam, el-Mektebetü's-şâmile programında yapılan tarama sonucu elde edilmiştir.

71 Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 208.

72 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 207.

73 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 178.

74 Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 1. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,

c) “*Fimâ yez ‘umûne*” ibâresi

İbn İshâk'ın metin aktarımı konusundaki hassasiyetini göstermekte kullandığı bir başka kalıp da “*iddia ettiklerine göre*” anlamına gelen “*fimâ yez ‘umûne*” ibâresidir. İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan yaptığı rivâyetlerde bu ibârenin farklı sigaları da görülmektedir. Bu sigalardan sadece biri olan “*fimâ yez ‘umûne*” ibâresi *Sîre*'de toplam otuzdört kez⁷⁵ geçmektedir. Bu tabir, ilgili metnin güvenilirliğinin sabit olmadığını göstermektedir. James Robson, İbn İshâk'ın bu tabiri daha çok efsane hissi oluşturan konuları anlatırken kullandığını belirtmekte ve buna örnek olarak şu konularda bu ibârenin kullanılmasını göstermektedir:

“Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu kazdığı zamanki nezri hakkında, Hz. Muhammed'in babası Abdullah'ın Abdülmuttalib'in sevgili oğlu olduğu hakkında, Âmine ile evlenmeden ve Hz. Peygamber doğmadan önce Abdullah'ın alnındaki nûr hakkında, Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed'i Suriye'ye götürüşü ve orada râhib Bahîrâ'nın onu beklenen peygamber olarak tanınması hakkında ve Hz. Muhammed'in Suriye'ye ikinci seyahatında iki meleğin gölge yaparak onu korumaları hakkında Meysere'den gelen haberlerde...”⁷⁶

İbn İshâk'ın “*fimâ yez ‘umûne*” ibâresini kullanımına dair örneklerden biri tartışmalı bir konu olan Râhib Bahîrâ rivâyetinde görülmektedir.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: ثُمَّ إِنَّ أَبَا طَالِبٍ خَرَجَ فِي رَكْبٍ تَاجِرًا إِلَى الشَّامِ، فَلَمَّا تَهَيَّأَ لِلرَّحِيلِ، وَأَجْمَعَ الْمَسِيرَ صَبَّ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -فِيمَا يَزْعُمُونَ- قَرَقَ لَهُ (أَبُو طَالِبٍ) وَقَالَ: «وَاللَّهِ لَأُخْرِجَنَّ بِهِ مَعِي، وَلَا يُفَارِقُنِي، وَلَا أَفَارِقُهُ أَبَدًا» أَوْ كَمَا قَالَ...⁷⁷

İbn İshâk'ın Bahîrâ rivâyetinden iktibas edilen bu kısa bölümde “*fimâ yez ‘umûne*” yanında “*ev kemâ kâl*” ibâresinin de kullanıldığı görülmektedir. Bu durumun, rivâyetle ilgili tereddütlerin çokluğuna bir işaret olarak değerlendirilmesi mümkündür.

d) “*Allâhu a ‘lem*” ibâresi

İbn Hişâm'ın eserindeki rivâyetler çerçevesinde İbn İshâk'ın 51 yerde⁷⁸ “*Allâh, olanı daha iyi bilir*” anlamına gelen “*Allâhu a ‘lem*” ibâresini kullandığı görülmektedir. Bu kullanımların bazısında “*Allâhu a ‘lem*” ibâresi aşağıdaki örnekte olduğu gibi “*fimâ yez ‘umûne*” ibâresinden hemen sonra gelmektedir.

... أَحْنُوخَ، وَهُوَ إِدْرِيسُ النَّبِيُّ -فِيمَا يَزْعُمُونَ-، وَاللَّهُ أَعْلَمُ!⁷⁹

1992), 87.

75 Bu rakam, el-Mektebetü'ş-şâmile programında yapılan tarama sonucu elde edilmiştir.

76 James Robson, “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı 1”, 119-120. Birkaç imlâ değişikliğiyle.

77 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 136-137.

78 Bu rakam, el-Mektebetü'ş-şâmile programında yapılan tarama sonucu elde edilmiştir.

79 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 21.

İbn İshâk'ın kullandığı bu özel ibâreler ve bu ibâreleri kullandığı rivâyetler; onun Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili aktardığı bilgileri sınıflandırdığını, yaptığı bütün rivâyetleri aynı seviyede görmediğini ve çeşitli sebeplerle naklettiği zayıf rivâyetlere bu ibârelerle işaret ettiğini düşündürmektedir.⁸⁰

2.4. Mükerrer Rivâyette Bulunma Bakımından Mukâyese

Buhârî gerek siyer gerekse diğer konularla ilgili rivâyetlerinin bir kısmını *el-Câmi u's-şahîh*'in çeşitli yerlerinde tekrar etmektedir. Bu durum, '*ale'l-ebvâb* usûlde eser veren muhaddisler içinde belki de en çok Buhârî'de görülen bir özelliktir. Buhârî'nin bu uygulamasının ardında tekrar ettiği hadislerin birden çok başlığın altına uygun düşmesi, hadisin –az da olsa– farklı metinlerine ve senedlerine dikkat çekme arzusu gibi sebeplerin bulunduğu söylenebilir. Buhârî, bu tür sâiklerle yüzlerce hadisi *Şahîh*'inin farklı bölümlerinde tekrar etmiştir. Örneğin; meşhûr “inne'l-a'mâl” hadisini bahsi geçen eserinin 7 yerinde tekrarlamıştır.⁸¹ Bu hadisin aşağıda verilen iki rivâyeti incelendiğinde bu rivâyetlerin arasında az da olsa farkların bulunduğu görülecektir.

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ؛ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».⁸²

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصِ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَخْطُبُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ هَاجَرَ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».⁸³

Müslim'in *Şahîh*'inde de tekrar edilen hadisler vardır ama bunların sayısı Buhârî'nin *Şahîh*'ine göre oldukça az olup sade 137 tanedir.⁸⁴ Müslim'in bu mükerrer rivâyetlerinden biri aşağıda verilmiştir.

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ عَيْنِي ابْنُ زَيْدٍ، عَنْ

80 Ayrıca bk. James Robson, “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı 1”, 120-121.

81 Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 1 (1); “İmân”, 41 (54); “İtk”, 6 (2529); “Menâkıbü'l-Ensâr”, 45 (3898); “Nikâh”, 5 (5070); “Eymân ve Nüzûr”, 23 (6689); “Hiyel”, 1 (6953).

82 Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 1 (1).

83 Buhârî, “Hiyel”, 1 (6953).

84 Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 9. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 89.

مَطَرِ الْوَرَّاقِ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى
عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ.⁸⁵

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدِ الْأَيْبِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو
وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ، أَنَّ بَكَيْرًا، حَدَّثَهُ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي سَلَمَةَ، حَدَّثَهُ، عَنِ التُّعْمَانِ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ،
عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ.⁸⁶

İbn Hişâm'ın eserinde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla mükerrer rivâyet yoktur. Dikkatimizden kaçan birkaç rivâyet olsa bile bunların sayısının Buhârî ve Müslim'deki tekrarlarla kıyas edilemeyecek kadar az olduğunda şüphe yoktur.

SONUÇ

Şahîhayn ve *Sîre*, kendi alanlarının en önemli eserleridir. Bu kitaplar siyer rivâyetleri çerçevesinde yöntemleri bakımından mukâyese edildiklerinde aralarında bazı benzerlik ve farklılıkların olduğu görülmektedir.

Birinci olarak; hem *Şahîhayn* hem *Sîre*'de senedsiz rivâyetler bulunmaktadır. Şu farkla ki; *Şahîhayn*'daki bu tür rivâyetlerin senedlerini tespit etmek için özel çalışmalar yapılmıştır.

İkinci olarak; *Şahîhayn*'ın da *Sîre*'nin de bazı rivâyetlerinde zayıf olarak nitelenen râvîler vardır. Bununla birlikte *Şahîhayn* rivâyetlerindeki bu tür râvîlerin aslında zayıf olmadığı ve ilgili rivâyetlerin de zayıf olarak nitelenemeyeceği kanaati çeşitli eserlerde ispat edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü olarak; bazı *Şahîhayn* ve *Sîre* rivâyetlerinde mübhem râvîler bulunmaktadır. *Şahîhayn*'ın mübhem râvîlerin kimliklerini tespit konusunda çalışmalar yapıldığı halde *Sîre* üzerinde bu tür ilmî faaliyetler gerçekleştirilmemiştir.

Dördüncü olarak; *Şahîhayn* ve *Sîre*'de nakledilen rivâyetler konusunda müelliflerince seçici davranılmıştır. Rivâyet konusunda Buhârî ve Müslim seviyesinde titiz davranmalar da İbn İshâk ve İbn Hişâm gibi siyer müelliflerinin eserlerini hiçbir ölçüye dikkat etmeden rastgele rivâyetlerle doldurmuş oldukları söylenemez. Nitekim İbn Hişâm yoluyla günümüze ulaşan İbn İshâk'ın rivâyetleri incelendiğinde; onun Hz. Peygamber adına yalan söylemekten Allâh'a sığındığı, muhtemelen doğruluğunda şüphe ettiği bilgileri aktarırken “*fimâ yez 'umâne*” gibi ifadeler kullanarak bu duruma işaret ettiği, rivâyetin ma'nen aktarılması nedeniyle gerçek lafızla önemli kelime farkları olabileceğini düşündüğünde bu duruma “*ev kemâ kâl*” ibaresiyle dikkat çektiği, yanlış olma ihtimâli olan bilgileri aktarırken “*Allâhu a 'lem*” diyerek doğruyu en iyi bilenin Allâh olduğunu vurguladığı görül-

85 Müslim, “Büyü”, 87.

86 Müslim, “Büyü”, 99.

mektedir. Bununla birlikte “*men lâ ettehimu*” ifadesiyle nitelediği mübhem râvilerden rivâyette bulunması onun bir zayıflığı olarak göze çarpmaktadır. Bahîrâ kıssası gibi şâibeli rivâyetlere eserinde yer vermesi de haklı olarak eleştirilere konu olmaktadır.

Beşinci olarak; her üç eserin de râvileri arasında ortak isimler bulunmaktadır. Bununla birlikte Buhârî ve Müslim, İbn Hişâm'dan sonraki nesilden oldukları için rivâyetlerinde daha çok ve farklı râviler yer almaktadır.

Altıncı olarak; kronolojiye riâyet etme bakımından *Sîre*'nin belirgin bir üstünlüğü bulunmaktadır. Bununla birlikte Buhârî'nin de konuları büyük oranda kronolojik olarak naklettiği söylenebilir. Müslim'in ise bu tür bir çabası olmadığı görülmektedir.

Yedinci olarak; *Sîre*, konu bütünlüğünü sağlama noktasında diğer iki çalışmadan öndedir. Bu noktada onu Buhârî'nin eseri takip etmektedir.

Sekizinci olarak; *Sîre*'de genel olarak olayların tarihleri belirtilirken *Şahîhayn*'da bunu görmek pek mümkün değildir.

Dokuzuncu olarak; *Sîre*'de rivâyetlerle ilgili olarak zaman zaman yukarıda belirtilen değerlendirme ifâdeleri kullanılmaktadır. *Şahîhayn*'da ise metinlerle ilgili değerlendirme eserlerin ismiyle yapılmış olduğundan tek tek rivâyetlerle ilgili bir değerlendirme yapılmamaktadır.

Onuncu olarak; Buhârî *Sahîh*'inde çok sayıda rivâyeti mükerreren nakletmiştir. Müslim'in *Sahîh*'inde de bu tür rivâyetler az değildir. *Sîre*'de ise tekrara rastlanmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aşıkkutlu, Emin. “Mübhem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 436-437. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. “Muallak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kâhire: Dârü'l-hadis, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 9. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Dalgın, Nihat. “İbn Lehîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1999, 20: 158-159. Ankara: TDV Yayınları.
- Demirel, Harun Reşit. “İbn Hacer'in Takrîbü't-Tehzîb'de Buhârî'nin Bid'at Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve Hedyü's-Sârî (Mukaddime)deki Müdafaası”. *Ekev Akademi Dergisi* 2/3 (Kasım 2000): 29-59.
- Eser, Mithat. “Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği”. *İSTEM* 7/13 (2009): 261-280.

- Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 93-96. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "İbn Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 71-73. Ankara: TDV Yayınları, 1999).
- Fidan, Şakir. *İbn İshâk ve es-Sıra'sındaki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Güler, Zekeriya. "Buhârî ve el-Câmiü's-Sahîh Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/7 (2015): 1-24.
- Halebi, Ali b. Hasen. *Taghîku't-ta'lik 'alâ şahîhi Müslim*. Riyâd: Dârü'l-Hicre, 1991.
- Hatipoğlu, Mehmet Saîd. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 1-14.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullâh. *el-Ecvibetü'l-müstev'abe 'ani'l-es'ileti'l-müstağrabe min Şahîhi'l-Buhârî*. Thk. Amr Abdülmünim Selim. Kâhire: Dârü İbni'l-Kayyim, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. 1. Baskı. Medîne: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Taghîku't-ta'lik 'alâ şahîhi'l-Buhârî*. 1. Baskı. Ammân: Dârü Ammâr, 1405.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-hadis, 2006.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve ve'l-megâzî*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1998.
- Kandemir, Yaşar. "el-Câmi u's-şahîh" (Buhârî). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 114-123. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Problemleri*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Köktaş, Yavuz. "Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebü'l-Fadl el-Herevî'nin İlelu'l-Ehâdis fi Kitâbi's-Sahîh li-Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005): 29-56.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011.
- Naim, Ahmed. *Hadis Usûlü - Tecrid Mukaddimesi-*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Polat, Selahaddin. "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990): 237-255.
- Robson, James. "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı 1". Trc. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962).
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebü Bekr. *Tedribü'r-râvî şerhu Takrîbi'n-Nevevî*. Medîne: Dârü Taybe, ts.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh. *er-Ravzu'l-Unüfî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. Beyrût: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Tekineş, Ayhan. "Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2/2 (2004): 7-38.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi u's-şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Beyrût: Mustâfâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- http://www.riyadhalelm.com/researches/3/69_albani_bokhari.pdf



Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye'nin Hayatı, Kadere Dair Risâlesi ve Kaderle İlgili Görüşleri

Hasan bin Muhammad al-Hanafiyya's Life, Pamphlet About Destiny and Opinions About Destiny

Yasin Ulutaş

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

PhD, Ministry of National Education

Adıyaman, Turkey

eskikahta@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7912-6500>

2010

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 334-362

Atıf / Cite As: Ulutaş, Yasin. "Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye'nin Hayatı, Kadere Dair Risâlesi ve Kaderle İlgili Görüşleri [Hasan bin Muhammad al-Hanafiyya's Life, Pamphlet About Destiny and Opinions About Destiny]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 334-362.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.548411>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Birçok farklı siyasi ve itikadî etken nedeniyle ilk asırda Müslümanlar arasında tartışılan ilk konulardan biri kader konusudur. Bu dönemde, kader ile ilgili Müslümanlar arasında birbirine zıt iki anlayış gelişmiştir. Bunlardan biri kaderi reddetmek suretiyle insan iradesini merkeze alan kader anlayışı, diğeri ise ilahi iradeyi esas alan cebri kader anlayışıdır. Erken dönemde kader ile ilgili yazılan ve günümüze ulaşan üç risaleden biri insan iradesine dayalı bir anlayışı savunurken diğeri ikisi, Allah'ın iradesini temel alan bir kader anlayışına dayanır. Cebri kader anlayışını savunan risalelerden biri Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'ye aittir. İslam kelamının ilk yazılı metinlerinden biri olan bu risale insan, fiillerini iradesi ile yapar diyenlere karşı reddiye olarak yazılmıştır. Risalede belirtilen bu cebri anlayış, insanın bütün eylemlerini, Allah'ın emir ve iradesi ile gerçekleştirdiğini, kendisi için takdir ettiğini değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya güç yetiremeyeceğini, aynı zaman da kendisi için planladığını da uygulamaktan başka bir seçeneğinin olmadığını iddia eder. Bu anlayışı temellendirmek için Allah'ın kudretine vurgu yapan ayetler, siyak ve sibakından koparılıp delil olarak sunulmuştur. Risale, insan fiillerinin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini savunanlar ile insanın hür iradesi ile gerçekleştiğini savunanlar arasındaki hayali bir tartışma metoduyla yazılmıştır. Bu diyalektik metodu daha sonraki kelim metinlerinde de görmek mümkündür. Kader konusu ile ilgili yazılan ilk metinler, kader konusunun kelim ilminin başlangıcında nasıl tartışılıp anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Kader, Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye, Kader Risalesi, İnsan Fiilleri, Hidayet, Rızık, Ecel

Abstract

Because of many different political and faith factors, one of the first discussed subjects among Muslims in the first century is destiny. In this era, two opposite concepts have grown among Muslims. One of these is the faith concept which takes human will into the center by rejecting destiny, the other one is a compulsive faith concept which is based on holy will. Of the three pamphlets written in early ages and have come to the present day, one supports human will concept while the other two are based on a faith concept that is based on Allah's will. One of the pamphlets that supports compulsive faith belongs to Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye. As one of the first written texts of Islamic euphemism, this pamphlet has been written as an opposition to those who claim that human beings act with their own will. This compulsive concept stated in the pamphlet claims that humans do all their actions with Allah's will, they don't have the power to change or abolish what Allah has appreciated for them and they have no other option than do what Allah has planned for them. To ground this concept verses of the Koran which emphasize Allah's power have been presented as evidence by plucking the parts related to them and their past. The pamphlet has been written in an imaginary discursive method between the ones who support the idea that human actions happen with Allah's will and the ones who support that they happen with humans' own will. It is possible to see this dialectic method in late euphemism texts, as well. The first written texts on destiny subject are important in that they show how the destiny subject was discussed and understood at the beginning of euphemism.

Keywords: Kalam, Destiny, Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye, Destiny pamphlet, Human actions, Guidance, Livelihood, Time of death

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında birçok siyasi ihtilaf zuhur etmiş, bir grup tarafından III. Halife Osman b. Affan öldürülmüştür. Hız. Ali döneminde de Müslümanlar arasında siyasi bir birlik sağlanamadığından Cemel ve Sıffin gibi iç savaşlar meydana gelmiştir. Çok geçmeden bu iç savaşların neticesinde öldüren ve öldürülen insanların durumları, dini açıdan tartışılmaya başlanmıştır. Yaşanan bu çekişmeler, savaşlar ve ihtilaflar neticesinde büyük günah işleyen insanın durumu, insan fiilleri gibi konular etrafında itikadî tartışmalar meydana gelmiştir. Kader konusu da erken dönemde Müslümanlar arasında farklı şekillerde tartışılan konulardan biridir. Bu durum, farklı inanç ve siyasi grupların oluşumuna yol açmıştır. İslam dünyasında kader problemiyle ilgili üç genel anlayışın meydana geldiğini ifade edebiliriz. Bu ekol ve görüşleri şöyle sıralamak mümkündür.

İlk dönemde insanın bütün fiillerini Allah'ın takdiri ile yaptığı, kendisi için belirlenen kaderin dışına çıkmasının mümkün olmadığını aynı zamanda kişinin eylemlerinden de sorumlu olmadığı iddia edilerek, bu görüşlerini itikadî olarak temellendirmeye çalışan Cebriyye ekolü oluşmuştur. Buna karşın Allah'ın iradesini merkeze alan Cebri kader anlayışını reddederek insanın fiillerini kendi iradesi ile yaptığını, bu nedenle de bütün eylemlerinden sorumlu olduğunu savunan Kadariyye ekolü ortaya çıkmıştır. Ma'bed b. Halid el-Cüheni ve Gaylan ed-Dımeşki gibi âlimler bu ekole öncülük etmiş, cebri kader anlayışının yanlış olduğunu, bu cebri algının Emevi iktidarınca uydurulduğunu belirterek insanın fiillerini hür iradesiyle yaptığını savunmuşlardır. Bu düşünceler toplum nezdinde kabul görünce, dönemin iktidarı tarafından bu âlimler şiddetli bir şekilde cezalandırılmışlardır.¹ Hicri I. asırda kader konusu bu iki ekol arasında belirttiğimiz zeminde

1 Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (Haziran 1994): 136.

tartışılmıştır. Ancak Cebriyye'ye mensup olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccar, (ö.230/845) ekolün kader konusundaki görüşünü yumuşatmıştır. Ona göre Allah, insanın bütün eylemlerini yaratır, kul da onları kesp eder.² Daha sonraki süreçte özellikle Hicri III. asırdan itibaren bu yumuşatılmış cebri kader görüşü, Ehl-i Sünnet ekollerince kabul edilerek hem Allah'ın iradesi hem de insanın iradesi esas alınarak konu açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kader anlayışına göre insan fiillerinin yaratıcısı Allah olmakla beraber, isteyen de icra edeni de insandır. İnsan, Allah'ın kendisinde yarattığı bir kudretle fiillerini yapar ve yaptığı fiillerinden sorumlu olur.

Kader; Allah ve insanın iradesi, hidayet, delalet, rızık ve ecel gibi birçok konuyu içinde barındıran çok yönlü bir konudur. Kader ile ilgili sadece Allah'ın mutlak iradesini ifade eden ayetler olduğu gibi, insanın iradesine vurgu yapan ayetler de vardır. Aynı zamanda hem Allah iradesine hem de insan iradesine işaret eden ayetler de vardır. Mevzu ile ilgili ayetler bir bütün olarak incelendiğinde, konunun çok yönlü olduğu anlaşılır.

Erken dönemde Cebri ve kaderi görüşlere sahip şahıs ve gruplar insan fiillerinin nasıl meydana geldiğini tartışmışlardır. Cebri kader anlayışına sahip olanlar, Allah'ın mutlak iradesine vurgu yapan ayetleri delil göstererek her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini, insan iradesinin hiçbir şekilde etkili olmadığını savunmuşlardır. Cebri kader anlayışını savunanlardan biri de Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'dir. O, kader ile ilgili yazdığı risalede bu görüşlerini şiddetle savunur. Ömer b. Abdülaziz de benzer fikirleri savunur.³ Ancak çağdaşları olan Hasan el-Basri, cebri kader anlayışını reddederek insanın kendi fiillerini iradesi ile yaptığını söyler. Ona göre İnsanın kaderi; Allah'ın hükümleri, hükümleri de kaderi olduğunu savunur. Allah, insanları gruplara ayırarak birine hidayeti, diğerine de delaleti takdir etmez. Kader konusunun ilk dönemde Müslümanlar arasında hangi zeminde tartışıldığının ortaya çıkması açısından Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin bu konudaki risalesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

1. HASAN BİN MUHAMMED EL-HANEFİYYE'NİN HAYATI

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye Hz. Ali'nin torunudur. Kesin olmamak-

² Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul:Litera Yayıncılık, 2011), 87.

³ Ömer b. Abdülaziz, kaderi inkâr edenlere cevap vermek amacıyla yazdığı risalesinde özetle şu görüşlere yer verir. İnsan henüz yaratılmadan nasıl bir hayat süreceği ve hangi eylemlerde bulunacağını Allah'ın ilminde belli olduğunu, kişi fiillerini işlemeyen önce bu bilginin değişebileceğini, ancak hidayet ve delaletin Allah'ın takdiriyle olduğunu istediğine hidayeti, istemediğine de delaleti takdir ettiğini ifade eder. Ayrıca her şeyin Allah'ın takdiriyle meydana geldiğini iddia ederek Allah'ın ezeli ilminin zorlayıcı olduğunu savunarak insan iradesinin hiçbir etkisinin olmadığını, kişinin ölümü ile ecelinin geldiğini, rızıkının bittiğini, amel sebebiyle insanın dinden çıkmayacağını, insanın iradesiyle herhangi bir dini seçebileceğini iddia edenlerin cahil olduğunu ve din dışına çıktıklarını savunur. Ona göre insan davranışlarından iyi olanların Allah'a, kötü olanlarında insana nisbet edilmesi gerekir. bk. Yasin Ulutaş, "Ömer b. Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (Haziran 2017):335.

la beraber 30/650 yılında Medine'de ailenin en büyük çocuğu olarak doğmuştur.⁴ Babası, Ebû Muhammed künyesi ile bilinen Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Annesi Cemâl binti Kays b. Mahreme b. Abdülmuttalip b. Abdülmenaf b. Kusayy'dır.⁵ Kendisi Ebu'l-Kasım künyesi ile bilinir. Nenesi ise Durre binti Ukb'e'dir. ⁶ Kaynaklarda yer aldığına göre Hasan, tabii'nin önde gelen âlimlerden olup aile fertleri arasında ve çevresinde akıllı ve faziletli biri olarak bilinirdi. Hasan babası, Cabir b. Abdullah, Seleme b. Ekva', Ebû Sâ'id el-Hudrî, Ubeydullah b. Ebî Râfi gibi önde gelen sahâbilerden ilim öğrenmiştir. Zühri, Amr b. Dînâr, Mûsâ b. Ubeyd, İbn İshak gibi şahsiyetler de kendisinden ders almışlardır.⁷

Hasan doğup büyüdüğü Medine'de hâkim olan siyasi atmosferden etkilenecek Ehl-i beytin aksine Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e daha yakın olmuştur.⁸ Hasan, ilk iki halifeden ayrılanın sünnetten de ayrıldığını ifade eder. Özellikle bazı gruplar tarafından Hz. Osman ve dedesi Hz. Ali'nin tekfir edilmesi ve hakkında asılsız iddiaların dile getirilmesinden rahatsız olmuş, bu haksız eleştirilere cevap vermek suretiyle yeni fikirler illeri sürdüğü söylenebilir. Hasan, döneminde Müslümanlar arasında meydana gelen itikadî ve ameli ihtilafları en iyi bilen bir şahsiyet olarak kabul edilir. Ölüm tarihi ile ilgili farklı tarihler zikredilmişse de Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde (ö.99/719) yılında vefat ettiği ile ilgili rivayetin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür.⁹ Haricilerin tekfiri tutumları, Hasan'ın Mürcie fikrini ortaya atmasına yol açmıştır. Zira kaynaklar Mürcie konusunda ilk konuşan kişinin Hasan b. Muhammed olduğunu bildirirler.¹⁰ Kendisi bu konu ile ilgili "Kitâbü'l-İrcâ" adında bir risalede yazmıştır.¹¹ Ayrıca Hasan'ın kelâmî görüşlerini içeren risaleler yazarak çeşitli bölgelere gönderdiği söylenmiştir.¹² Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye ile ilgili bize ulaşan bu bilgilerden hareketle onun büyük bir ilmi birikime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bilgi birikimini özellikle Harici ve Kaderiye ekollerinin görüşlerini reddetmek için kullandığını söylemek

4 İbn Kudame el-Makdisî'nin et-Tebyin Ensâbi'l-Kureşîyyin adlı eseri tahkik eden Muhammed Nayif ed-Deylemi eserin el-yazma nüshalarından birinin kenarında yazarın kendi yazısıyla Hasan b. Muhammed'in yetmiş yaşında vefat ettiğini belirtir. bk.İbn Kudame el-Makdisî, et-Tebyin fi Ensâbi'l-Kureşîyyin, 136.; Sönmez Kutlu, "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (Aralık 1997): 317.

5 Muhammed bin Sa'd Müni' ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. Baskı (Kahire: Mektebet'ü-Hanci, 1421/2001), 7: 322.

6 İmam Ahmed bin Yahya bin Cabir el-Balâzuri, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyaz Zerkâi-Riyaz Zerkâi, 1. Baskı (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1418/1996), 3: 464.

7 Şemseddin Muhammed bin Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Memun es-Sağirci-Şuayb el-Erlut, 2. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 4: 130.

8 Kutlu, *İlk Mürcî metinler ve Kitâbü'l-İrcâ*, 320.

9 Fuad Sezgin, *Tarihu't-turasi'l-arabi*, 2. Baskı (Riyad: Câmia'tü'l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye, 1411/1991), 1: 16.

10 Ebu'l-Fida İsmail İmadü'd-Din İbn Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 9: 300.

11 Ebî'l-Kasım Ali bin el-Hasan bin Hibetullah bin Abdullah İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimeşk*, thk. Ömer b. Gurame el-Amriyi, (Beirut: Darü'l-Fikr, 1415/1995), 13: 380.

12 eş-Şehristâni, *Milel ve Nihal*, 131.

mümkündür. O, irca düşüncesi ile haricilere karşı mücadele etmiş, kader ile ilgili düşünceleriyle de kaderi fikirleri savunanlarla mücadele etmiştir.

2. HASAN BİN MUHAMMED EL-HANEFİYYE’NİN KADER RİSALESİ

Hasan b. Muhammed’in yaşadığı dönemde çok tartışılan konulardan biri de insan fiilleri ve kader konusudur. Hasan, kader konusundaki görüşlerini yazdığı “er-Risâle fi reddi ala el-Kaderiyye” adlı eserinde geniş bir biçimde açıklar. Hasan b. Muhammed’e isnat edilen bu risalenin tümü kader konusu ile ilgilidir. İslam’ın doğuşunda, önde gelen İslami şahsiyetlerden biri olan yazar, bu risalesini kaderi inkâr edenlere cevap olarak yazmıştır. Aynı zamanda bu eser, Kaderiye ekolüne karşı yazılan ilk reddiyedir.¹³ Hasan b. Muhammed bu risâleyi, Emevi Halifesi Abdülmelik bin Mervân’ın ricasıyla yazdığı iddia edilmiştir.¹⁴ Şayet bu iddia doğru ise kader konusu ile ilgili yazılan ilk eser, bu risaledir. Bu bilgiden hareketle müellifin bu risalesi ile “el-İrca” risalesi İslam kelâmının başlangıcı hakkında bilgi veren ilk belgeler olduğunu söylemek mümkündür. Zira öyle görünüyor ki Ömer b. Abdülaziz (ö.101/721) ve Hasan el-Basri’nin (ö.110/730) yazdığı kader risâleleri, bu risaleden birkaç yıl sonra yazılmıştır.

Hasan b. Muhammed’in kader ile ilgili yazdığı bu eser, Zeydiyye mezhebi imamlarından biri olan Yahya b. Hüseyin el-Hadi (ö.910/298) aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.¹⁵ Günümüzde bu eserin üç farklı nüshası bulunmaktadır.¹⁶ Bu nüshalar Milano, Sana ve Münih’te bulunmaktadır.¹⁷ Josef Van Ess, Münih’te bulunan nüshayı tahkik ederek yayınlamıştır. Şatillâ, Rebi’ de bu eseri tahkik etmiştir. Bu eser, üslup yönü ile de Hasan el-Basri’nin yazdığı risaleden farklıdır. Hasan bin Muhammed’in bu risalesi, saf diyalektik metodu ile yazılmıştır. Bu risalenin ana fikri, her şeyin Allah’ın takdiri ile olduğunu iddia eden kaderci bir anlayışa sahip olanlarla, insan kendi fiillerini kendisi yapar diyen özgürlükçü anlayışa sahip olan ve kaderi inkâr eden hasımlar arasındaki farazi bir mücadeledir. Düşünce kalıbı ise daha çok öncülleri iptal etmekle sonuçları iptal etmeye yöneliktir. Şu kalıplar çok kullanılmıştır. Şayet siz şöyle dersiniz... biz de şöyle... deriz... Şayet bu konuda evet dersiniz şu duruma... düşersiniz. Ya da hayır dersiniz... şu görüşü kabul etmiş olursunuz. Bu diyalektik üslubu, Ömer b. Abdülaziz’in yazdığı kader risalesinde ve daha sonraki kelâm ilmi ile ilgili yazılan eserlerde de görmek mümkündür.¹⁸ Bazı ilk kelâmî metinlerde kullanılan diyalektik metodun kaynağı

13 Sezgin, *Tarihu’t-turasi’l-arabi*, 1: 16.

14 Josef Van Ess, *Bidayätü’l-ilmil kelâm fil İslâm*, (Beyrut: Me’hedü’l-Almaniyyi lil ebhâsü’Şerkiyye, 1977), 55.

15 Sezgin, *Tarihu’t-turasi’l-arabi*, 1: 16.

16 Ek: Kitabın nüshaları, Milano, Ombrozaana, 413e; San’a, Mütevekkiliye, Kelam, 39; Münih, Glaser, 43, de bulunmaktadır.

17 Ess, *Bidayätü’l-ilmil kelâm fil İslâm*, 10.

18 Ess, *Bidayätü’l-ilmil kelâm fil İslâm*, 56-57.

konusunda farklı görüşler varsa da bu metodun Kur'an-ı Kerim'den çıkarıldığını söylemek mümkündür.¹⁹

Risale, insan fiil ve eylemlerinin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini iddia eder. Bu iddiasını ispat etmek için çok sayıda örnek verir. Verdiği örneklerin çoğu Allah'ın kudretine işaret eden ayetlerden seçilmiştir. Ona göre nübüvvetle görevlendirilen peygamberler kendilerine bildirilenleri tebliğ etmek zorundadırlar. Tebliği terk etmek isteseler dahi terk edemezler. Çünkü Allah onlara tebliğ etmeyi zorunlu kılmıştır. Ecel ve rızıkın Allah tarafından tayin edildiğini, insan iradesinin bu konularda etkili olmadığını savunur. Allah'ın insanları yarattığını, kimine hidayeti takdir ettiğini kimine de dalâleti takdir ettiğini belirterek, insanlarında buna uygun hareket ettiğini savunur.²⁰

3. HASAN BİN MUHAMMED EL-HANEFİYYE'NİN KADER İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, insanın fiilleri, hidayet, delalet, ecel ve rızık gibi konuları, ilgili ayetleri referans göstererek kader konusunu açıklamaya çalışır. Savunduğu görüşleri şöyle ifade etmek mümkündür.

3.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması

Müellif, muhataplarıyla tartıştığı ilk şey insanın fiillerini kimin iradesiyle gerçekleştirdiğidir. Hasan b. Muhammed peygamberlerin Allah tarafından zorunlu olarak tebliğ etmekle görevlendirildiklerini belirterek, Allah'ın kendisine bildirdiği vahyi tebliğ etmeyi terk etmek isteseler de terk edemeyeceklerini savunur. Şayet peygamberin iradesi, kendilerine bildirilen vahyi tebliğ etmeyi terk etme yönünde olursa terk edebilirler şeklindeki görüşün yanlış olduğunu iddia eder.²¹ Bu bağlamda "Ve hani Allah iki taifeden birinin sizin olacağına söz vermişti," ayetini delil getirmiştir. (el-Enfâl 8/7). Allah'ın Müslümanların müşrikleri yenmelerini veya kervanı ele geçirmek istediğini belirterek bu durumda ne Müslümanların ne de müşriklerin, Allah'ın, Peygamberine vaat ettiği vade muhalefet etmeye kadar olamadıklarını iddia eder. Zira Allah, Müslümanların kâfirlerle, kâfirlerin de Müslümanlarla savaşmasını istemiştir. Allah Müslümanlara verdiği zafer sözünü gerçekleştirmek, Müslümanları izzet sahibi, kâfirleri de zelil kılmak için iki grubu savaştırmıştır. Onların bu savaştan kaçınmaları mümkün değildi.²²

Allah Müslümanlara irade verdikten sonra onları kendi başlarına karar ve-

19 M. Akif Ceylan, "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelamın Doğuşu ve Metodu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Aralık 2013): 228.

20 Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, *er-Risâletü fi reddi ale'l-Kaderiyye*, thk. Josef Van Ess, (Beirut: Me'hedu el-Almaniyye lil ebhasü'Şerkiyye, 1977), 11-18.

21 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 11.

22 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 20.

rip fiillerini işlemeleri için kendi hallerine bırakmadı. Bilakis onları meleklerle destekleyip sabır verdi. Kalplerini aynı dava üzerinde birleştirdi. Buna ilaveten düşmanın da kalbine korku saldı.²³ İnsan fiilleri ister iyi olsun ister kötü olsun Allah'ın iradesi ile gerçekleşir. Onun iradesi olmadan hiçbir şey meydana gelmez.²⁴ Ayrıca insan fiilleri, Allah tarafından süslü gösterilerek sevimli hale getirildikten sonra işlenir.²⁵ Müellif kader anlayışını temellendirmek için birçok ayeti örnek verir. Onlardan birkaçı şöyledir: “Biz de kıyamet gününe kadar aralarına düşmanlık ve kin bıraktık.” (el-Mâide 5/14). Bu ve benzeri ayetleri, cebri kader anlayışını temellendirmek için örnek vererek, Allah'ın aralarına bıraktığı düşmanlığı terk edip çıkmaya güçlerinin yetmeyeceğini söyler. Yine delil olarak sunduğu “O, sizi onlara karşı muzaffer kıldıktan sonra Mekke'nin içinde onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de onlardan çekti.” (el-Fetih 28/24). Müellif, bu ayetin Hudeybiye gününde indirildiğini belirterek şöyle yorumlar: İki gruptan biri kardeşine elini uzatamaz ve onunla savaşamazdı. Zira Allah emir olmaksızın irade ile insanların bir kısmını diğer bir kısmına karşı koruduğunu haber verir. Bunun aksi Allah'ın kitabını yalanlamak olduğunu iddia eder.²⁶ Müellif, Allah'ın iradesine vurguda bulunan birçok ayeti delil getirerek insan fiillerinin Allah'ın müdahalesiyle meydana geldiğini savunur.

Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye ile aynı dönemde yaşayan Ömer b. Abdülaziz de yakın görüşlere sahiptir. Her ikisi de insan fiillerinin nasıl meydana geleceğini belirleyen Allah'ın iradesiyle olduğunu savunur. Bu konudaki görüşleri şöyledir: “Allah'ın dilemesiyle onlar dilerler. Şayet Allah dilemezse onlar iradeleleriyle ne söz ne de amel olarak ona itaat edemezler. Çünkü Allah kendi yetkisinde olan hususlarda, insanları yetkilendirmedi. Allah elçilerine yasakladığı şeylerle insanları mükellef tutmadı. Peygamberler ısrarla bütün insanların hidayete ulaşmalarını istediler. Ne var ki Allah'ın hidayete erdirdiklerinin dışındakiler, hidayete eremediler. İblis de ısrarla bütün insanların delalette olmalarını istedi. Ancak Allah'ın ilminde delalette olanlar dışında hiç kimse delalete sapmadı.”²⁷

Hasan el-Basri, insanın fiilleri ve kader konusunda kendisi ile çağdaş olan Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdülaziz'den farklı düşünür. Onun, insan iradesini ön plana çıkaran, bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Hasan el-Basri'ye göre Allah, önce insana bir fiili işlemeyi emredip sonra onunla yapacağı iş arasında engeller koymaz. Zira Allah insanları kendisine ibadet etmeleri için yarattıktan sonra onu ibadet etmekten alıkoyan sebepleri yaratmaz.

23 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 20.

24 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 23.

25 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 24.

26 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 26.

27 Ömer bin Abdülaziz, *Risale'ü Ömer bin Abdülaziz fi Reddi a'lel Kaderiyye*, thk. Josef Van Ess, (Beyrut: Me'hedu el-Almaniyye lil ebbasü'Şerkiyye, 1977), 44.

Zira Allah şöyle der: “De ki Allah çirkin işleri emretmez. Bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz? De ki Rabbim adaleti emretti.” (el-Araf 7/28-29). Allah'ın nehyi çirkin şeylere yöneliktir.²⁸ Her insanın şu ayet üzerinde iyi düşünmesi gerekir. “Her nefis kazandığına karşılık rehinedir.” (el-Müddessir 74/37-38). Yani her insanın akıbeti kendi kazandıklarına bağlıdır. Allah kimin iyi, kimin de kötü fiillerde bulunacağını görmek için onları denemeye tabi tutmuştur. Şayet cebri düşünceye sahip olanların iddia ettiği gibi, insanın fiilleri iradesi dışında meydana gelseydi, iyi amel işleyenlerin mükâfatlandırması, kötü amel işleyenlerin cezalandırması mümkün olmazdı. Hasan el-Basri insan hürriyetine atıfla, şayet insan fiillerinde serbest olmasaydı Allah'ın şöyle buyurmayacağını söyler: “Şayet o beldelerin insanları iman edip kötü olan fiillerden sakınsalardı, göğün ve yerin bereket kapılarını üzerlerine açardık. Ancak onlar yalanladılar, biz de onları işledikleri günahlar sebebiyle cezalandırdık.” (el-Araf 7/96). Allah iyilik yapmayı istemiş kötülükleri de yasaklamıştır. Ancak hiçbir insanı iyi olsun kötü olsun bir fiili yapmaya zorlamamıştır. Fakat şöyle buyurmuştur: Şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım demiştir.²⁹

3.2. Hidayet ve Delalet

Hasan b. Muhammed aklın insanlar arasında taksim edildiğini ancak bütün insanların hidayeti arzuladıklarını ve cehaleti de kerih gördükleri halde hidayete eremediklerini belirterek hidayetin Allah'ın tevfiği ile olduğunu iddia eder. Çünkü Allah, insanların bir kısmını diğer bir kısmına üstün kılmıştır. Ona göre Allah mutlak irade sahibidir. Allah şöyle buyurur: “O dilediğini yapandır.” (Hud 11/107). Böylece Allah kimin hidayette olmasını dilemişse hidayette olmuştur, kiminde delalette olmasını istemişse delalette olmuştur. Allah'ın kalbini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerden İslam'a davet edilmelerine rağmen daveti kabul eden olmamıştır. Zira Allah onlar için şöyle buyurur: “Onları uyarsan da uyarmasan da birdir, onlar iman etmezler.” (el-Bakara 2/6). Mühürleme yapıldıktan sonra Allah, onların kalbini İslam'a açmadığı müddetçe onlar asla delaletten çıkıp hidayeti elde edemezler.³⁰ Ona göre Allah birçok insanın kalbinde küfür hastalığını yaratmış olup daha sonra da bu hastalığı artırmak suretiyle delâlete düşürmüştür. Diğer bazı insanlara da tuğyanlarında bocalanmaları için mühlet vermiştir. Her iki grup da Allah'ın kendileri için yaptığını terk edip iman edemezler.³¹ Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye hidayet ve delalet anlayışını temellendirmek amacıyla birçok ayeti delil gösterir. Ona göre Allah, iman etmesini istediği

28 Hasan el-Basri, “Kadere Dair İki Risale”, trc. Mehmet Kubat, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Haziran 2008) : 367.

29 Basri, “Kadere Dair İki Risale”, 368.

30 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 17-18.

31 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 18-19.

insanları iman etmeye zorlamıştır; iman etmesini istemediği insanlar için de bazı engeller çıkarmak suretiyle delaletle düşürmüştür. Bu düşünceye göre delalette olanların da hidayette olanların da iradeleri ile kendileri için takdir edilen şeyin dışına çıkmazlar.

Hasan el-Basri bu görüşlerin yanlış olduğunu, Allah'ın hiçbir insanı delaletle düşürmediğini bilakis hidayete davet ettiğini kişinin iradesi ile hidayet ve delaleti tercih ettiğini söyler. Ona göre Allah kişiyi bir şeyle mükellef kıldıktan sonra onu yapmaktan alı koymaz.³² Bu görüşlerini ispat etmek için delil olarak sunduğu ayetleri şöyle sıralamak mümkündür: “Her kim şükrederse ancak kendisi için şükreder, her kim de nankörlük ederse muhakkak ki Rabbim hiçbir şeye muhtaç değildir, ihsanı boldur.” (en-Neml 27/40). “Böylece Firavun kavmini yanlış yola sürükledi ve doğru yola götürmedi.” (Taha 20/79). “Bize düşen doğru yolu göstermektir. Dünya da ahiret de bizimdir.” (el-Leyl 92/12-13). “Günahkârlar bizi sürekli delaletle düşürmüştü.” (eş-Şuara 26/99). “Samiri onları delaletle düşürdü.” (Taha 20/85). “Çünkü şeytan aralarına fitne sokar. Şeytan insanın apaçık düşmanıdır.” (el-İsra 17/53). Hasan el-Basri, bu ayetleri delil getirerek Allah'ın insanları delaletle düşürmediğini, bilakis insanın kendi tercihi ile delaletle düştüğünü, ayrıca topluma rehberlik eden önderler ve şeytanların da zaman zaman Firavun'un yaptığı gibi toplumları delaletle sürüklediklerini ifade eder. Hidayetin Allah'tan olduğunu delaletin ise kullardan kaynaklandığını belirtir.³³ Allah'ın sünnetullah kurallarından biri de insanların tövbelerini kabul etmesidir. Ancak bu kural Allah'ın helak edici azabı geldikten sonra geçerli değildir. Zira kâfirler kendilerini yok etmek amacıyla gelen azabı gördüklerinde tövbeleri kabul edilmez.³⁴ Nitekim Hz. Nuh'un kavmi Allah'ın azabını gördüğünde tövbe etmek istedi, ancak Allah tövbelerinin kabul edilmediğini bildirdi.

Hidayet ve delalet konusunda Ömer b. Abdülaziz de Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye ile aynı görüştedir. Ona göre insan iradesi Allah'ın iradesine tabidir. Allah'ın istemediği şeyleri insanlarda isteyemez. Allah önceden kimin delalette kimin hidayette olacağını belirlemiş olup kişinin bunun dışında bir takdiri olamaz.³⁵

Ömer b. Abdülaziz ile çağdaş olan Hasan el-Basri bu konuda farklı düşünür. O daha çok insan iradesini merkeze alan bir hidayet ve delalet anlayışını savunur. Hasan el-Basri Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risalede bu konuda şöyle der: “Ey Müminlerin Emiri! Bazı cahiller, Allah'ın mükellef kıldığı bazı insanların sorumluluklarını yerine getirme imkânları yoktur, çünkü bunlar cehennemliklerdir

32 Basri, “Kadere Dair İki Risale”, 367.

33 Basri, “Kadere Dair İki Risale”, 369.

34 Basri, “Kadere Dair İki Risale”, 370.

35 Yasin Ulutaş, “Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017): 335.

şeklindeki iddiaları gerçeği yansıtmıyor. Zira Allah kullarına karşı merhametlidir, zulmetmez, o adildir.”³⁶ Kur'an-ı Kerim de şöyle buyurur: “Allah hiç kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle mükellef kılmaz. Herkesin kazandığı iyilik de kötülük de kendinedir.” (el-Bakara 2/286). Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin kader konusundaki cebri görüşlerini kapsamlı bir şekilde eleştiren ilk kişinin Hasan el-Basri olduğunu söylemek mümkündür.

3.3. Rızık ve Ecel

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, rızıkın Allah tarafından insanlara taksim edildiğini söyler. Ona göre kişi sadece Allah'ın kendisi için taksim ettiği rızıkı alabilir. Allah'ın yarattığı malları, yiyecekleri ve içecekleri ister helal olsun ister haram olsun kişi tercihi ile alamaz. Bütün insanlar Allah'ın rızık olarak yarattığı şeyleri alıp zengin olmak ister, şayet insanlar kendileri için dilediklerini alabilselerdi hepsi zengin olurdu. Onlardan hiçbiri fakir olmak istemezdi. Çünkü insanların hepsi zengin olmak ister. Fakir olmayı da kerih görür.³⁷ Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Biz onların aralarında dünya hayatındaki geçim kaynaklarını taksim ettik ve bazılarını bazıları üzerine dereceler itibarı ile yükselttik, ta ki bazıları bazıını istihdam edebilsin. Rabbinin rahmeti ise onların topladıklarından hayırlıdır.” (ez-Zuhuruf 43/32). Allah sadece rızıkı yaratmakla kalmamış bilakis onu sebeplere bağlamıştır. Nitekim hiçbir çiftçi nasıl olsa Rabbim benim rızıkımı verecektir diye tarlasını ekmemezlik yapmaz. Zira bilir ki öncelikle sebeplerin yerine getirilmesi gerekir. Aynı şekilde hiçbir canlı çaba göstermeden Allah'tan kendisine rızık vermesini istemez, bilakis bütün canlılar rızıkını kazanmak için büyük gayretler gösterdikten sonra rızıkını Rabbinden isterler. Allah şöyle buyurur: “Onun lütundan nasip aramanız da onun ayetlerindedir.” (er-Rum 30/23;el-Hicir 15/20). Allah rızıkı bir ölçü ile yaratmıştır. Şayet belli bir ölçü ile değil de her kese bol rızık verseydi insanların yeryüzünde azgınlık yapacaklarını Kur'an-ı Kerim bildirir. (eş-Şûrâ, 42/27). Hasan el-Basri'nin de insan rızıkının Allah tarafından takdir edildiğini kabul ettiği rivayet edilmiştir.³⁸

Ecel konusunda ise Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye ecellerin Allah tarafından takdir edildiğini belirterek şöyle der: “Allah ecelleri takdir etti.”³⁹ *Ona göre insan iradesinin, ecellerin takdirinde ve icrasında her hangi bir etkisi olamaz. Ancak Allah dilerse takdir ettiği ecelleri öne almak veya ertelemek suretiyle değiştirebilir. Allah'ın ertelediklerini insan öne alamaz. Allah'ın öne aldıklarını insan erteleyemez. Ona göre böyle bir iddiada bulunmak Allah katında geleni inkâr anlamına gelir.*

36 Basri, “Kadere Dair İki Risale”, 371.

37 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 16.

38 W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 76.

39 Hanefiyye, *er-Risale fi reddi âle'l-Kaderiyye*, 15-16.

Zira bu konuda Allah şöyle buyurur. "Allah, eceli geldiğinde hiç kimsenin ecelini geriye bırakmaz. Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (el-Münâfikûn 63/11). Ecel ve rızık konusunda Ömer b. Abdülaziz de benzer görüşlere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Rızık ve ecel Allah tarafından takdir edilmiştir. Ancak her ikisini de sebeplere bağlamıştır. Bu sebeplerin oluşumunda insanın iradesi etkili olduğu gibi başka faktörlerde etkili olabilir. Nitekim bir insanın isteği ile intihar etmesi, iradesi ile ilgili bir tercih iken sel sularına kapılan birinin yaşadığı ise doğa olayların etkileri ile ilgili bir hadise olarak anlamak gerekir.

SONUÇ

Kader; kudret, irade, insan fiilleri, rızık, ecel gibi, birçok konuyu içinde barındıran çok yönlü bir konu olup, ilk asırdan itibaren Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır. Erken dönemde yazılan ve günümüze ulaşabilen kalamî metinlerin bir kısmı kader, insan fiilleri, irade ve kudret gibi konuların toplum tarafından hangi zeminde tartışıldığını ve nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

İslam dünyasında meydana gelen siyasi ihtilaflar, savaşlar, parçalanmışlık ve baskıcı idareler, kader konusunu ilmi değil, siyasi bir zeminde tartışılmasına yol açmıştır. Emeviler cebri kader anlayışı vasıtasıyla, hukuksuz eylemlerini toplum nezdinde meşrulaştırdıklarından dolayı bu anlayışa büyük önem vermişlerdir. Özellikle Abdülmelik b. Mervan, kader konusundaki algısını yaygınlaştırmak amacıyla düşünce olarak kendisine yakın âlimlerin konu ile ilgili anlayışına uygun risalelerin yazılmasını sağlamıştır. Onun teşviki ile yazılan ve cebri kader anlayışını savunan risalelerden biri de Hasan b. Muhammed el-Hanefiye aittir.

Hasan b. Muhammed el-Hanefiye, dönemindeki muhalefetin merkezinde yer alan bir ailenin önde gelen şahsiyetlerinden biri olmasına rağmen, birçok konuda iktidara yakın olmuş, onların savunduğu cebri kader anlayışını, yazdığı risaleyle savunmaya çalışmıştır. Müellif, ilahi iradeye vurguda bulunan bazı ayetleri, delil getirmek suretiyle insanın fiillerinde hür olmadığını ispat etmeye çalışır. Müellif insanın iradeli, akıllı, kibirli, hırslı olması; insanın fiilleri, hareketleri veya herhangi bir şeyin kendisine süslü gösterilmesi; rızık, ecel, Allah'ın desteği gibi konularda örnekler getirerek bunların ilahi irade ile meydana geldiğini iddia etmiştir. Müellif, anlayışını tartışmacı bir üslupla savunurken rakiplerinin kimler olduğunu, hangi delillere dayandıklarını ve hangi görüşlere sahip olduklarıyla ilgili yeterli bilgiyi aktarmaz. Ancak risalenin satır aralarında rakip olarak belirtilen kişilerin, cebri kader anlayışına karşı çıktıklarını, insanın fiillerini iradesiyle gerçekleştirdiğini savunanların kast edildiğini anlıyoruz. Giriftir bir konu olan kader, tarihi süreç içerisinde çeşitli zeminlerde tartışılarak farklı anlayışların ve düşünce

ekollerin oluşmasına etki etmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumun çoğunluğu tarafında yeterince anlaşılabilen kader konusu, tartışılmaya devam edilmektedir. Konu, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde aklın ışığında ilmi bir zeminde ele alındığında daha sağlıklı bir sonucun elde edilmesi mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz, Ömer. *Risâletü Ömer bin Abdülaziz fi Reddi a'lel Kaderiyye*. Thk. Josef Van Ess. Beyrut: Me'hedu el-Almaniye lil ebhasü'Şerkiyye, 1977.
- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (Haziran 1994): 129-156.
- Balâzuri, İmam Ahmed bin Yahya bin Cabir. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkar – Riyaz Zerkâyi. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İkr, 1418/1996.
- Basri, Hasan, "Kadere Dair İki Risale". Trc. Mehmet Kubat, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Haziran 2008): 351-374.
- Ceylan, M. Akif. "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelamın Doğuşu ve Metodu" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Aralık 2013): 215-233.
- Ess, Josef Van. *Bidayâtü'l-ilmil kelâm fil İslâm*. 1. Baskı. Beyrut: Me'hedu el-Almâniye lil ebhasü'Şerkiyye, 1977.
- Hanefiyye, Hasan b. Muhammed. *er-Risâletü fi reddi ale'l-Kaderiyye*. Thk. Josef Van Ess. 1. Baskı. Beyrut: Me'hedu el-Almaniye lil ebhasü'Şerkiyye, 1977.
- İbn Asâkir, Ebi'l-Kasım Ali bin el-Hasan bin Hibetullah bin Abdullah. *Târihü Medineti Dimeşk*. Thk. Ömer bin Ğurâme el-Amriyi. 80 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail İmadü'd-Din İbn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 15 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Kudame el-Makdisi, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tebyin fi Ensâbi'l-Kureşiyin*. Thk. Muhammed Nayif ed-Deylemi. 1. cilt. Beyrut: 1988.
- İbn Sa'd, Muhammed bin Sa'd Müni' ez-Zühri. *Tabakati'l-kübra*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 7 cilt. Kahire: Mektebetü-Hanci, 1421/2001.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürcii Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1(Aralık 1997): 317-331.
- Sezgin, Fuad. *Tarihu't-turasi'l-arabi*. 8 cilt. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye, 1411/1991.
- Schwarz, Michael. "Hasan Basri'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme". Trc. Muhit Mert. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2003): 123-141.
- Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim. *Milel ve Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Ulutaş, Yasin. "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017): 327-362.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Trc. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed bin Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Memun es-Sağirci-Şuayb er-Lut. 03 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

Ek:

Hasan Bin Muhammed el-Hanefiyye'nin Kader Risalesinin Tercümesi*

1) Sorulan ilk şey şudur: Size sorduğumuz şeyler hakkındaki görüşlerinizi bize bildirin. Peygamberler iki farklı durumda iki zıt fiili yapmaya güç yetirirler mi?

2) Ben-i âdemin peygamberleri hakkında bize bilgi verin. Allah peygamberlere tebliğ terk etme imkânı tanımış mıdır? Şayet isteselerdi, kendilerine emredilen vahyi tebliğ etme ve sünnetle amel etmeyi değiştirebilirler miydi? Veya bunu onlara gerekli kıldı da onlar isteseler de onu terk etmeye veya onu arttırma ya da eksiltmeye güç yetiremezler miydi? Evet, Allah onlara tebliği terk etme ve Allah'ın kendilerine indirdiği kitabı ve hikmeti değiştirme imkânı tanıdığını söyleseler, en kerih gördükleri duruma düşmüş olurlar. Onlar şunu iddia ettiler: Şayet peygamberler isteseler, tek olan Allah'a ibadet ve itaat etmezler. Çünkü onlar şunu iddia ettiler: Peygamberler vahyi ve sünnetleri gizlemeye kadirlerdir. Onlara şöyle cevap verilir: “Sizler şu anda bu durumu idrak edemiyorsunuz. Peygamberler kendilerine gelen bütün vahiy ve sünnetleri tebliğ ettiler mi, yoksa etmediler mi?” Evet, peygamberlerin iradeleri bu yönde olursa, vahyi ve sünnetleri gizleme takdirleri olur, derlerse bu durumda onlara itiraz edilir. Şayet şöyle derlerse: Peygamberler vahyi gizleyemezler, farzları iptal edemezler ve tebliği terk edemezler. Çünkü Allah tebliği onlara zorunlu kıldı. Onu terk etmeye veya gizlemeye güç yetiremezler. Bu cevapla görüşlerini çürütmüş olurlar.

3) İblisin durumu hakkında bilgi verin. Kim onun aklına isyan etmeyi getirdi? Ya da kim onun nefesine kibirli olmayı bıraktı? Şöyle derlerse: Nefsi ona isyan etmeyi emretti. Arzusu da onu kibirli olmaya taşıdı. Deki: Kim Onun nefesine isyan etmeyi ve arzusuna da onu, kibirli olmaya taşımayı emretti? Allah'ın emrettiğini söyleseler, görüşlerini yalanlamış olurlar. Onlara şöyle denilir: Ona hile ve tuzak ilmini kim verdi? Allah mı onun nefsinde bunu meydana getirdi, İblis kendisi mi yaptı? Allah bunu onun için yaptı, derlerse kendi görüşlerini çürütmüş olurlar. Allah'ın ihsanı ve katkısının olmadığını iddia etseler, Allah'ın yarattığı şeylerde olmasını dilemediği şeyleri, Allah'ın dışındakilerin yarattığını iddia etmiş olduklarından dolayı kaçındıkları şeyin en büyüğüne düşmüş olurlar. Bu korkunç bir sözdür.

Onlara sor: İblis, Âdemin bir zürriyetinin olacağını ve onların ölümlü olduğunu, Onlardan Allah'a samimi bir şekilde ibadet edenlerden azı hariç, diğerlerine hükmedemeyeceğini nasıl bildi? “Allah” ona bildirdi derlerse, kendi görüşlerini

* Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Kader Risalesi, Josef Van Ess'in tahkik ettiği nüshadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Risalede anlatılan konular herhangi bir başlıkla ayırt edilmemiştir. Ancak risalenin Arapça metni belli aralıklarla sayılarla ayrıldığı için biz de aslına uygun olarak sayılara yer verdik.

çürütmüş olurlar. İblis kendisi bildi deseler, İblisin gaybı bildiğini iddia etmiş olurlar. Büyük olan Allah eksik sıfatlardan beridir.

4) Hz. Âdem ve eşinin durumu hakkında bilgi verin. Allah o ikisini Cennette iskân ettirdiğinde iradesi ve arzusu onların orada ikamet edip sürekli kalması mıydı, çıkması mıydı? Allah'ın irade ve arzusu "Onların orada ebedi kalması şeklinde olduğunu" iddia ederlerse yalan söylemiş olurlar. Zira cennet ehli ölmez, doğurmaz, hasta olmaz, acıkmaz. Allah bütün yarattıkları hakkında ölümü takdir etti. Ve yine Âdem'in zürriyetinden peygamberler, resuller, sadıklar, müminler, şehitler ve kâfirler olmasına hükmetti. Sonra Allah şöyle dedi: "Orada yaşayacaksınız, öleceksiniz ve yine oradan çıkarılacaksınız." (el-Araf 7/25). Sonra şöyle dedi: "Sizi topraktan yarattık ve sizi ona döndüreceğiz ve sizi bir kere daha ondan çıkaracağız." (Taha 20/55). Söyledikleri nasıl olur? Muhakkak ki Allah kıyametin, hesabın, mizanın, cennet ve cehennemın olmasını hükmetti. Allah eksikliklerden beridir. Bu onların ağır sözlerindedir. Şayet şöyle derlerse: "Allah'ın iradesi ve arzusu Hz. Âdem ve eşinin cennetten çıkıp dünyaya gelmesiydi." Bu durumda: Allah'ın onları, sadece kendilerine yasaklanan ağaçtan yemeleri ve işledikleri hatadan dolayı cennetten çıkardığını iddia etmiş olurlar. Bunun Allah'ın kudreti ve ilmi ile gerçekleştiğini kabul etmiş, görüşlerini çürütmüş olurlar.

5) Bize hayır hakkında bilgi verin. Allah yasaklı ağacı yaratmakla onlar hakkında hayır mı, şer mi diledi? "Allah onunla onlar hakkında hayır diledi." deseler onlara şöyle cevap verilir: Onların bundan faydalanmayacaklarını ve ondan zarar göreceklarını bildiği halde onu nasıl yarattı? Allah'ın onlara zarar vermek için onu yarattığını iddia etseler, bu durumda görüşlerini çürütmüş olurlar.

6) Allah'ın onlar için yarattığı şeyleri, onların bilme imkânları varı mıdır, yok mudur? "Yoktur" deseler, bu durumda savundukları görüşlerini çürütmüş olurlar. Şayet evet deseler, onlara deki: "Onların, her şeyin yaratıcısı ve tasarımcısı olan Allah'ın bilgisinden habersiz olmaları ve dolayısıyla bilmemeleri mümkün müdür? Şayet bu fıtrattandır, derlerse bu durumda onların hiçbirine sevap verilmez. Hâlbuki bütün yaratıklar, her şeyin yaratıcısının ve tasarımcısının Allah olduğunu bilir. Deki: İnsanların, Allah'ın dilediği gibi dilediği şekilde yarattığı geceyi, gündüzü, gökyüzünü, yeryüzünü, dünyayı, ahreti, insanları ve tüm mahlûkatı idrak etmemesi mümkün mü? Şayet evet deseler, yalan söylemiş olurlar. Ve bütün insanlarda yalanlarına şahit olmuş olurlar. Şayet hayır, deseler senin görüşlerini kabul etmiş olurlar.

7) Bize, kimin insanları konuşturduğunu ve konuşmayı yarattığını? Söyleyin. Şayet "Allah" derlerse, bu konudaki düşüncelerini yalanlamış olurlar. Çünkü kelamın doğru, yalan, tevhit, şirk olanı vardır. En büyük yalan, Allaha ortak koşmak ve ona iftirada bulunmaktır. Şayet onlar, Allah'ın konuşma mantığını ve

konuşmayı yarattığını inkâr ederlerse, bu durumda Allah'ı inkâr edip, şirk koşmuş olup Allah'ın katından gelenleri de inkâr etmiş olurlar. Deki: Allah'ın şu ayet hakkında bilgi verin. Allah şöyle buyurdu: “Onlar derilerine, niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler. Derileri de der ki her şeyi konuşuran Allah bize de konuştu. Allah sizi ilk defa yarattı ve ona döndürüleceksiniz.” (Fussilet 41/21).

8) Hareketler konusu hakkında: Hareketleri kim yarattı? Şayet “Allah hareketleri yarattı.” derlerse, düşüncelerini yalanlamış olurlar. Çünkü ister hayır olsun, ister şer olsun, ya da itaat veya isyan olsun bütün ameller, hareketlerle oluyor. Şayet deseler ki: “Allah hareketleri yaratmadı.” Bu durumda Allah'a ortak koşmuş olurlar. Bu amel ile imtihandır. Çünkü insanın Allah tarafından yaratılması ancak hareketlerle tamamlanır.

9) Âdemoğlunun işlediği ameller bir şey midir, değil midir? Konusunda bilgi verin. “O bir şeydir.” Derlerse, Deki: “Bu şeyi kim yarattı?” “Onu Allah yarattı” derlerse, bu durumda görüşlerini çürütmüş olurlar. “Yaratılmış değildir.” deseler, Allah'a ortak koşmuş ve kitabını yalanlamış olurlar. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır. Onlara deki: “Âdem Oğullarının amellerinin bir şey olduğunu bilmiyor musunuz?” Evet, biliyoruz deseler, deki: Allah amelleri yarattı. “Ameller bir şey değildir.” deseler, onlara de ki: “Siz bu durumda Allah'ın bir şey olmayana sevap verdiğini, azap ettiğini, kızdığını ve bir şey olmayandan razı olduğunu ve yine sebepsiz olarak insanları Cennete veya Cehenneme koyduğunu iddia ettiniz.

10) Kimin ecelleri takdir ettiği hakkında bilgi verin. Eceller takdir edilmiş midir, edilmemiş midir? “Allah ecelleri takdir etti.” deseler, sana cevap vermiş olurlar. Deki: Bir şahıs, ecellerden bir şeyi artırıp veya ondan bir şeyi azalta bilir mi? Biri dilerse ecelleri, vaktinden önceye veya sonrasına tehir edebilir mi? Hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar. Evet derlerse, onlara deki: “Allah'ın öne aldıkları ecelleri insanların erteleyebildiklerini ve yine Allah'ın ertelediklerini de insanların öne alabileceklerini iddia ettiniz. Bu, Allah katında geleni inkâr anlamına gelir. Allah derki: “Allah, eceli gelen hiç kimsenin ecelini geriye bırakmaz. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (el-Münâfikûn 63/11).

11) Bize rızık ve onu takdir eden hakkında bilgi verin. Rızık takdir ve taksim edilmiş midir yoksa edilmemiş midir? Şayet evet takdir ve taksim edilmiştir, derlerse, bu durumda görüşlerini çürütmüş olurlar. Şayet hayır derlerse, bu durumda da onlara deki: “Bir kimse sadece rızıkını mı yahut Allah'ın kendisine taksim ettiğini mi alabilir? Şayet hayır derlerse, sözlerini yalanlamış olurlar. Şayet evet derlerse, deki: Bu nasıl oluyor? Şayet: Allah malları, yiyecekleri ve içecekleri yarattı. Bunlar onun rızıkıdır derlerse, bu durumda onlara şunu açıkla: Şayet alan, helal olandan alırsa helal, haram olandan alırsa haram olur. Onlara deki: “Onlar kendileri için dilediklerini alıyorlar mı? Onlardan hangisi zengin olmak istedi, zengin

oldu? Hangisi fakir olmak istedi? Maldan mahrum oldu. Şayet evet derlerse, yalan söylemiş olurlar. Çünkü insanların hepsi zengin olmak ister. Fakir olmayı da kerih görür. Allah görüşlerinizin aksine şöyle buyurdu: “Biz onların aralarında dünya hayatındaki geçim kaynaklarını taksim ettik ve bazılarını bazıları üzerine dereceler itibarı ile yükselttik, ta ki bazıları bazısını istihdam edebilsin. Rabbinin rahmeti ise onların topladıklarından hayırlıdır.” (ez-Zuhruf 43/32). Allah şöyle buyurdu: “Allah bazınızı, bazınızın üzerine rızık hususunda üstün kılmıştır, üstün kılınanlar rızıklarını elleri altındakilerle paylaşıp da onları bu husus da kendileri ile eşit hale getirmeye yanaşmıyorlar. Bu durum da Allah'ın nimetini inkâr etmiyorlar mı?” (en-Nahl 16/71). Allah'ın kitabında bu konu ile ilgili birçok ayet vardır.

12) Bize Akıl hakkında bilgi verin. Akıl mahlûk mudur, değil midir? Şayet : “Mahlûktur” derlerse, deki: “İnsanlar arasında taksim edilmiş midir, edilmemiş midir? “Taksim edilmiştir.” denilirse, deki: Bize bazı insanların hidayeti nasıl anlayıp aldıklarını, bazılarının ise anlamadıklarından dolayı terk ettikleri hakkında bilgi verin. Hâlbuki onların hepsi hidayeti arzuluyor, cehaleti ise kerih görüyorlardı; ilme meyilli, cehalete de buğz ediyorlardı. Sizler Allah'ın insanların akıllarını, yapabilme güçlerini ve yollarını bir ve eşit kıldığını ve bunun da Allah'ın onlara karşı bir delili olduğunu iddia etiniz, değil mi? Şayet: “Allah'ın tevfiği ile dir.” derlerse, bu durumda cevap vermiş olurlar. Şayet: “Allah onlardan sevdiklerini hidayetine aldı. Arzularına tabi olanları da bıraktı. Böylece İblis davet ettiğinde çağrısına itaat ettiler, derlerse, Onlara deki: “Akılları aynı seviyede eşit oldukları halde onların bir kısmını arzusuna tabi kılan şey nedir? Şayet: “Allah'ın tevfiği ile diye cevap verirlerse, Allah'ın onlar için istediğini onaylamış olup cevap vermiş olurlar. Şayet : “Allah, bir kısmını diğer bir kısmına üstün kılmıştır.” derlerse, doğru söylemiş olurlar. Bunun dışında bir şey söylerlerse, yalan söylemiş olurlar. Dikkat edin! Allah insanların akıllarını eşit kılmış olsaydı; insanlardan cahil, akıllı, ahmak, halim olmazdı. Bu durumda cahil, akıllı diye; akıllı da cahil diye isimlendirilirdi. Fakat bu durum onların söylediklerinden daha açıktır. Onlar cahil bir kavimdir. Şayet : “Bu edep ve talim açısından böyledir.” derlerse, deki: “Şayet insanların akılları eşit olsaydı; edep ve talim yönünde de birbirlerine muhtaç olmazlardı.”

13) Bize irade hakkında bilgi verin. Allah bir şeyi irade ettiğinde olur mu, olmaz mı? Allah şöyle buyurdu: “O dilediğini yapandır.” (Hud 11/107). Şayet evet derlerse, onlara şöyle denilir: Allah bütün yarattıklarını hidayete erdirmeyi irade etti mi? Şayet evet Allah bütün yarattıklarına zorlama ve cebir olmadan hidayete erdirmek istedi, derlerse, onlara şöyle denilir: Allah'ın istediği gibi, ondan bir ikrah ve cebir olmadan onlar hidayete girdiler mi?

14) Allah'ın kalbini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseyi gördünüz mü? Onlardan imana davet edilen ve kabul edene mükâfat, etmeyenlerden ceza alan kimseler var mıdır? Evet derlerse, deki: “Kalpleri mühürlendikleri halde nasıl

iman etmeyi kabul ediyorlar?” Allah şöyle buyurur: “Onları uyarsan da uyarmasan da birdir onlar iman etmezler.” (el-Bakara 2/ 6). Mühürleme onların zararına mı, yararına mı? Yoksa ne yararlarına ne de zararlarına mıdır? Şöyle derlerse: “Küfürleri sebebi ile kalpleri mühürledi.” Bu durumda deki: “Mühürleme yapıldığında onların, tövbe etmelerine ve İslam’a girmelerini engelleyip zararı oldu mu?” Zararı olmamıştır, dileselerdi, iman ederlerdi, derlerse bu durumda Allah onları yalanladı. Onun sözünü reddetmeye cüret ettiler. Deki: “Acaba kalpleri mühürlendiğinde imanları kabul edilmedi mi? “Allah onların kalplerini açıncaya kadar onlar iman edemezler.” derlerse, bu durumda Allah’ın kudretini kabul edip, görüşlerini de çürütmüş olurlar. Şunu iddia ettiler: “Mühürleme onlara zarar verdi. Zira mühürlemeden sonra imanı terk edip, küfrü seçmeleri ve terk edemedikleri fiillerinden dolayı azap ediliyorlar.

15) Bize ziyade hakkında bilgi veriniz. Allah söyle buyuruyor: “İnsanlardan kimisi Allah’a ve kıyamet gününe inandık diyorlar. Fakat iman etmiş değillerdir. Onlar Allah’ı ve iman edenleri aldatmak isterler. Ancak onlar kendilerini aldatırlar. Fakat farkında değillerdir. Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını arttırmıştır. Yalan söylemeleri sebebiyle onlar için acı veren bir azap vardır.” (el-Bakara 2/ 8-10). Allah bir kavim hakkında şöyle der: “Onlardan bir kısmı Allah’a söz vermişti. Eğer fazlından bize verir ise elbette infakta bulunacağız ve elbette salih kişilerden olacağız. Allah fazlından onlara verdi. Onunla cimrilikte bulundular ve yüz çevirdiler. Onlar yüz çeviren kimselerdir. Kalplerinde ki nifak sebebiyle onları kıyamet gününe kadar cezalandırdı.” (et-Tevbe 9/75-77). Allah’ın onların hastalığını artırdığını, diğerlerinin ise tuğyanlarında bocalanmaları için mühlet verdiğini, kalplerinde ki nifak sebebiyle bir kavmi kıyamet gününe kadar cezalandırdığını bilmez misiniz? Evet, biliriz ancak “Allah, onları günahları sebebiyle cezalandırdı.” Derlerse, Şöyle denilir: Evet, günah işlediklerinde mazetli değiller miydi? Hayır derlerse, de ki ayıpladığınız şeye düştünüz. Siz, terk etmeye güç yetiremeyeceklerinden dolayı, Allah’ın bir kavmi cezalandırdığını iddia ettiniz. Çünkü Allah onlara bunu yaptı.

16) Allah kullarda ne yarattı? Bize haber verin. Yarattıkları sebebi ile onlara azap eder mi? Hayır derlerse, de ki: Allah kimin küfrünü artırdı ve kime tuğyanın da mühlet verdi? Kalbindeki nifak sebebiyle kime ceza verdi? Allah bu sebeple azap eder mi? Bize haber verin. Evet derlerse, ayıpladıkları görüşleri kabul etmiş olurlar. Hayır derlerse, de ki: Siz Allah’ın küfür üzere olana azap etmeyeceğini ve bu sebeple ona zarar vermeyeceğini iddia ettiniz. Sizler Allah’ın bunu onlar için ceza olsun diye yaptığını iddia ettiniz. Onlara sor. Allah’ın kendileri için yaptığını terk edip, ondan çıkabildiler mi? Hayır derlerse, doğru cevaplamış olurlar. Evet derlerse, Allah’ın kitabını yalanlamış ve sözüne de muhalefet etmiş olurlar. Allah şöyle buyuruyor: “Allah kendileriyle karşılaşıacağı güne kadar kalplerine nifak sok-

tu.” (et-Tevbe 9/77). Allah'la karşılaşmadan önce onlar nifakı kalplerinden uzaklaştırmaya kadir olduklarını söylerlerse, onların iddiasına göre Allah'ın şu sözü batıldır. “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi. Gözlerine de perde çekti. Onlar için elem verici bir azap vardır.” (el-Bakara 2/7).

17) Allah'ın şu sözü hakkında görüşünüzü bildirin: “Ve hani Allah iki taifeden birinin sizin olacağına söz vermişti.” (el-Enfâl 8/7). Allah, Müslümanların müşrikleri yenmelerini ve zafer kazanmalarını veya kervan ve ganimet elde etmelerini istemedi mi? Evet derlerse de ki: Müslümanlar savaşa çıkmamaya ve savaşmamaya kadir olurlar mıydı? Şayet evet derlerse, Müslümanların, Allah'ın Peygamberine vaat ettiği vade muhalefet etmeye kadir olduklarını iddia etmiş olurlar. Bu büyük söz; onları, en fazla kerih gördükleri duruma sokar. Şayet ne müminlerin ne de kâfirlerin savaşa çıkmamaya güçlerinin yetmeyeceğini iddia ederlerse bu durumda kerih gördükleri görüşü kabul etmiş olurlar. Allah Müslümanların kâfirlerle, kâfirlerinde Müslümanlarla savaşmasını istedi. Allah verdiği zafer sözünü gerçekleştirmek, Müslümanları izzet sahibi, kâfirleri de zelil kılmak ve tuzaklarını zayıflatıncaya kadar iki grup da geride kalamaz ve savaşı terk edemezlerdi. Allah iki grubun tümü hakkında böyle istedi.

Allah'ın iki grup hakkında Bedir'de yaptıkları Peygamberi için bir beyyine ve burhan oldu. Allah insana yapabilme gücü verdikten sonra serbest bıraktı şeklindeki yalancı cahillerin iddia ettiği şekilde Allah müminleri bırakmadı. Onları yardımıyla destekleyip, meleklerle takviye edinceye kadar kendi haline bırakmaya razı olmadı. Sonra sıkıntılara sabretmeleri sebebiyle mükâfatlandırdı. Sebat edip, birlik içerisinde olmalarından dolayı onlara sabır verip mükâfatlandırdı. Tavizsiz tutumlarından dolayı onları birleştirerek mükâfatlandırdı. Zaferleri sebebiyle kalplerini birleştirerek mükâfatlandırdı. Düşmanların kalbine korku saldı. Bütün bunlar onların sözlerinin tersi olup onlara reddiyedir. Müminleri zafer, izzet ve yardımla kâfirlere galip kıldı. Kâfirlere galibiyeti deneme amaçlı dönüşümlü olarak zorunlu kıldı. Bu emri o günlerde Uhud'da müminlerin müşriklerle olan savaşında indirdi. “Bundan dolayı size üzüntü üstüne üzüntü verdi.” (Ali İmran 3/153). Birinci üzüntü hezimet ve öldürülmedir. Diğeri ise düşman süvarilerinin dağdaki gözetimleridir. Öyle ki Müslümanlar düşman süvarilerinin kendilerini helak edeceklerini zannettiler. Allah şöyle buyurdu: “Elinizden giden ganimete ve başınıza gelenden dolayı üzülmeyesiniz diye.” (Ali İmran 3/153). Kardeşlerinizin öldürülmesinden dolayı, Allah şöyle buyurdu. “Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (Ali İmran 3/154). Allah bunları müminlerin isyanı ve günahları sebebi ile yaptığını söylerlerse şöyle denilerek cevap verilir. Bu hezimet onlardan yaklaşık elli kişilik küçük bir okçu grubun isyanı sebebiyle meydana geldi. Bu durum genelleşerek bütün Müslümanları etkiledi. Öyle ki Hz. Peygamber'e dahi ulaştı. Bu sebeple ön dişleri bile kırıldı. Müslümanlar Uhud günü yedi yüz kişi veya bundan biraz daha

fazla idiler. Allah bunları yaptığını, onlara üzüntü üstüne üzüntü verdiğini bildirdi. Allah kâfirlerin eliyle onların yenilgiye uğramalarını ve öldürülenlerin öldürülmesini istememiş miydi? Allah kendilerine dokunan üzüntüden sonra onlara ne yaptığını da haber verdi. Allah şöyle buyurdu: Nihayet o üzüntüden sonra Allah onlara dinlendirici hafif bir uyku verdi. Sizden bir grup da kendini düşünerek Allah hakkında cahiliye dönemin de olduğu gibi haksız olarak şöyle diyordu: “Bu iş bizi ne ilgilendirir.” (Ali İmran 3/154). Allah Peygamber’i hakkında şöyle buyurdu: “Bu zafer işi tamamıyla Allah’a aittir. Onlar sana söyleyemediklerini içlerinde gizliyorlar.” (Ali İmran 3/154). Onların içlerinde sakladıklarını da haber verdi. Onlar şöyle diyorlardı: “Bu işte bize bir fayda olsaydı, burada öldürülmezdik.” (Ali İmran 3/154). Şöyle diyorlardı: Şayet biz evlerimizde otursaydık öldürülmezdik. Allah şöyle diyerek onları tekzip etti: “Şayet sizler evlerinizde oturmuş olsaydınız da üzerine ölüm yazılan öldürüldüğü yere gelirdi.” (Ali İmran 3/154). Böylece Allah henüz öldürülmeden önce bir kavmin öldürüleceğinin yazıldığını haber verdi. Onlar ölüm yerine getirilirler. Sonra inkârcılar gibi Allah hakkında zanda bulunmayı Müslümanlara yasakladı. Şöyle buyurdu: “Ey iman edenler! Yeryüzünde dolaşan veya savaşan kardeşleri için “Eğer bizim yanımızda olsalardı ölmez ve öldürülmezlerdi.” diyen kâfirler gibi olmayın. Allah bu düşüncüyü onların kalplerine hasret olarak yerleştirdi. Öldüren de dirilten de Allah’tır. Allah yaptıklarınızı görendir.” (Ali İmran 3/156). Kâfirlerin Müslümanlar karşısındaki galibiyeti ve müminlerin hezimetini hakkında şöyle buyurdu: “İşte o günleri insanlar arasında döndürürüz ki Allah, sizden iman edenleri ayırt etsin ve şahitler edinsin. Allah zalimleri sevmez.” (Ali İmran 3/140). Yine şöyle buyurdu: “İki grubun karşılaştığı gün, size isabet eden musibet Allah’ın izniyledir. Bu durum iman edenleri ve münafıkları ayırt etmesi içindir.” (Ali İmran 3/166-167). Bütün işlerin Allah katından olduğunu haber veren ayetler çoktur. Allah yarattıkların durumunu idare eder ve onlar hakkında dilediği şekilde tasarrufta da bulunur. Allah Uhud gününde, Müslümanlardan yetmiş kişinin öldürüldüğü hezimetin isabet etmesini ve kâfirlerin öldürülmesinin kendi izni ile olduğunu haber verdi. Sizler ma’siyetin Allah’ın izni ile olmadığını iddia ettiniz. Bilakis ma’siyet O’nun izni ile olur. Ancak izin iki anlama gelir. İlki O’ndan bir emirdir. Onunla emreder. Diğer ise irade şeklindeki izindir. Gerçekten Allah ister. Çünkü Allah “İstedğini yapandır.” (Hud 11/107).

Allah yeryüzünde dolaşan veya savaşa giden kardeşleri için “Şayet yanımızda olsalardı ölmez ve öldürülmezlerdi.” diyenleri de ayıpladı. Allah onları yalanladı ve daha önce onlar hakkında yazılanları onlara haber verdi. Allah “Şayet bu işte bizim için bir şey olsaydı biz burada öldürülmezdik” diyenleri de ayıpladı. Bu sözleri sebebiyle Allah onları yalanladı. Şayet Allah’ın kitabını düşünüp içindekilere iman ederseniz Allah’ın işlerine itiraz edip kazasını ayıplamazdınız. Görüşlerinizle Allah’ın emrini reddedip, hükmünün değerini azaltıp, adaletini zulüm olarak kabul

ediyorsunuz. Şöyle diyorsunuz: “Allah bir şeyi yarattı. Sonra yarattığı şey hakkında yaptıklarından dolayı onu cezalandırdı. Bu durum da onlara zulüm etmiş olur.” Allah eksikliklerden beridir. Sözleriniz korkunç, görüşleriniz zayıftır.

18) Bize Allah'ın ma'siyete izin vermesini, inkâr etmeniz konusundaki görüşlerinizi bildirin. De ki: Allah katında izin iki türlü olur. Biri kendisi ile emrettiği, kendisinden olan bir emirdir. Diğer ise kendisinde olan bir irade ile gerçekleşen izindir. Yapmak istediklerinden neyi dilerse o olur. Ma'siyet de ancak onun izniyle olur. İyilik de Allah'tan bir irade ile olur. Şayet evet derlerse, Allah'ın emrini ve iradesini itiraf etmiş olurlar. Şayet ret ve inkâr ederlerse, bu durumda da Allah, kitabında onları yalanladı ve Müminler için şöyle buyurdu: “İki ordunun karşılaştığı gün size isabet eden Allah'ın izniyle idi.” (Ali İmran 3/166). Yani size isabet eden ölüm ve yenilgidir. Bu kâfirler için sadece bir destek oldu. Allah kâfirlere, Müslümanlara isabet eden öldürme, yaralama ve hezimetini gerçekleştirmeye izin verdi. Allah'ın izninin onun emri olduğunu iddia ederlerse, Allah'ın ma'siyeti de emrettiğini ve müşriklere Müminleri öldürmeyi de emrettiğini iddia etmiş olurlar. Her memur, kendisine emredilenleri yaptığında itaatkâr olmuş olur. İtaati sebebi ile ona mükâfat vardır. Kitap onları yalanlıyor. Allah'ın izninin iki şekilde olduğunu iddia ederlerse, biri emir diğeri ise irade şeklinde olur. Bu durumda hakkı kabul etmiş, görüşlerini çürütmüş, kendilerine reddetmiş olurlar. Onlar Allah'ın emretmediği ve razı olmadığı şeylerin olmasını istediğini iddia ettiler.

19) Bize emir olmaksızın irade ile donatılarak sevimli hale getirme hakkındaki görüşlerinizi bildirin. Şayet Allah'ın emri olmaksızın Allah'ın kulları için süslediğini inkâr ederlerse, Allah onların sözlerini reddetmiştir. Allah nimet konusunda şöyle buyurdu: “Allah'tan başkasına tapanları sövmeyiniz. Sonra onlar da bilmeksizin Allah'a düşmanlıkla söverler. Böylece her ümmete amellerini onlara süslemiştir.” (el-En'am 6/108). Secde suresinde ise şöyle buyurdu: “Biz onlara bir takım karineler (arkadaşlar) musallat ettik. Bu karineler onların geçmişlerini... Süslü gösterdiler.” (Fussilet 41/25). Neml Suresinde ise şöyle buyurdu: “Şüphesiz ahirete inanmayanların amellerini kendilerine süslemiştir. Artık onlar bocalayıp dursunlar.” (en-Neml 27/4). Bütün bu süslemeleri Allah irade etti mi, etmedi mi?

20) Bize emir olmaksızın irade ile bir eylemi yapma hakkında bilgi veriniz. Şayet inkâr ederlerse onlara Allah'ın şöyle dediğini haber verin: “Daha zalim kim vardır? O kimseler ki, Rabbinin ayetleri kendisine hatırlatıldığı halde ondan hemen yüz çevirir ve kendi elleri ile yaptığı şeyi unutmuş olur. Biz onların kalpleri üzerine anlayabilmelerine mâni perdeler gerdik, kulaklarında da bir sağırılık vermiş olduk ve sen onları hidayete davet edersen, onlar artık ebediyen hidayeti bulamazlar.” (el-Kehf 18/57). Allah şöyle buyurdu: “Belki Allah yakında sizinle düşman olduğunuz kimseler arasında dostluk meydana getirir. Allah kadirdir, ba-

ğışlayandır, merhamet edendir.” (el-Mumtehine 60/7). Bu konuda Kur’an da çok ayetler vardır. Onlara şöyle denilir: “Yaratıldığı gibi var olan Allah’ın yaptığı bu şey nedir? Şayet bu “Duadır” derlerse deki: Dua bundan öncedir. Bu bütün kullara bir çağrıdır. Bu yarattıklarından istediğine verdiği şeydir. Ve onların tümüne vermemiştir. Çünkü onlar Allah’ın kalplerinde hidayet yarattığı kimselerdir. Hidayeti onların hepsine vermemiştir. Şöyle derlerse: “Biz Allah’ın bütün insanları hidayete ermiş olduğu hâlde yarattığını söyleriz, kâfir olarak yarattığını söylemeyiz.” Deki: Allah kitabında sözlerinize cevap veriyor. Allah şöyle buyurur: “Deki Allah nezdinde cezaca ondan daha şerlisini size haber vereyim mi? O kimse ki Allah ona lânet etti ve gazapta bulundu. Onlardan maymunlar ve domuzlar ve Allah’tan başkasına tapanlar yaptı. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapan kimselerdir.” (el-Mâide 5/60). Allah’ın onlardan maymunlar ve domuzlar yarattığını görmüyor musunuz? Şayet onlar Allah’ın sadece onların bu şekilde isimlendirdiği ve onları ona nispet ettiğini iddia ederlerse bu durumda deki: “Onları maymun ve domuzlar olarak yaratmadı ancak onları bu şekilde isimlendirdi ve onlara nispet etti.” Şayet Allah’ın onları tağutlara kul ettiğini kabul ederlerse, bu durum da sözlerini yalanlamış olurlar. Şayet “Onları putlara kul yapmadı” derlerse, Kur’an-ı yalanlamış olurlar. Allah şöyle buyurdu: “Ve böylece her bir belde de günahkârları, oranın büyükleri kıldık ki, orada hilekârlık etsinler. Hâlbuki onlar hilekârlığı sadece kendilerine yaparlar. Ancak farkına varmazlar.” (el-En’âm 6/123). Her belde de tuzak kurmaları için Allah’ın oranın suçlularını liderleri yaptığını haber verdiğini görmüyorlar mı? “Allah, onları tuzak kurmaları için yaratmadı” derlerse, onlardaki kaderi inkâr etmiş olurlar. Şayet kabul ederlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar. Allah Firavun’un kavmi hakkında şöyle buyurdu: “Ve biz onları ateşe davet eden önderler kıldık. Kıyamet gününde ise kendilerine yardım edilmeyecektir.” (el-Kasas 28/41). Şayet evet derlerse görüşlerini çürütmüş olurlar. Şayet hayır, derlerse yalan söylemiş olurlar. Allah şöyle buyuruyor: “Ve Allah sizin için evlerinizi birer oturma yeri yaptı ve sizin için hayvanların derilerinden evler yaptı. Onları gerek göç gününüzde ve gerek ikamet gününüzde kolayca bulursunuz. Ve onların yünlerinden, tüylerinden ve kıllarından bir zamana kadar bir ev eşyası ve ticaret malı olarak faydalanmanızı sağladı. Ve Allah yarattığı şeylerden sizin için gölgeler de yaptı. Ve sizin için dağlardan barınaklar yaptı. Ve sizin sıcakta koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar yaptı.” (en-Nahl 16/80-81). Onlar insanların yünü eğirdiklerini ve dokuduklarını, zırh yaptıklarını, mesken ve evler edindiklerini sonra ihsanı sebebi ile Allah’a nispet ettiklerini Allah’ın yarattığını haber verdiğini görmüyorlar mı? Allah (bunların yapılmasını) istedi. Bu nimetleri onlara ihsan etti. İstemediğine de bu ihsanı emretmedi.

21) Emir olmaksızın irade ile olan dürtü hakkında bize bilgi verin. Allah şöyle buyurur: “Biz Hristiyanız diyenlerden de söz almıştık. Ancak onlar da kendilerine

hatırlatılan hakikatlerin birçoğunu unuttular. Bu nedenle biz de kıyamet gününe kadar aralarına düşmanlık ve kin bıraktık.” (el-Mâide 5/14). Onlara sor: Allah’ın aralarına bıraktığı düşmanlığı terk edip çıkmaya güçleri yeter miydi? Şayet evet, derlerse Allah’ın kitabını yalanlamış olurlar. Şayet hayır, derlerse görüşlerini çürütmüş olurlar.

22) Allah’ın şu sözü hakkında bize bilgi veriniz. “O, sizi onlara karşı muzaffer kıldıktan sonra Mekke’nin içinde onların ellerini sizden sizin ellerinizi de onlardan çekti.” (Fetih 28/24). Bu durum, Hudeybiye gününde gerçekleşmiştir. Onlara sor: İki gruptan biri kardeşine elini uzatabilir mi? Yani onunla savaşılabılır mi? Allah, emir olmaksızın irade ile bir kısmını diğer bir kısmına karşı koruduğunu haber veriyor. Şayet evet, bir kısmı diğer bir kısmıyla savaşa bildiğini söylerlerse, bu durumda Allah’ın kitabını yalanlamış olurlar. Şayet hayır, derlerse bu durumda da görüşlerini çürütmüş olurlar.

23) Hz. Peygamber ve müminlerin aldıkları ganimet konusundaki Allah’ın vaadi hakkında bize bilgi veriniz. Bu ganimetler, kâfirler hariç sadece onlara mı vaat edildi? Hayır, derlerse deki: Bu kâfirler ganimetleri, kanları ve malları helal olmasın diye iman edebilirler miydi? Evet derlerse, Allah’ın sözünü yalanlamış, hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

24) Allah’ın şu sözü hakkında bilgi verin. “Ey iman edenler! Allah’ın size olan nimetlerini anınız ki, bir vakit bir kavim size ellerini uzatmaya yeltenmişti. Allah onların ellerini sizden çekmişti.” (el-Mâide 5/11). Yahudilerden bazıları Peygamberi ve onunla beraber bulunan bir grup sahabeyi öldürmek istediler. Allah peygamberine haber verdi. Onu ve ashabını böylece Yahudilerin elinden korudu. Onlara sor: Allah onları koruduğu hâlde Yahudiler ellerini onlara uzatabilirler miydi yoksa uzatamazlar mıydı? Evet, uzatabilirlerdi derlerse, Allah’ın ayetlerini yalanlamış; hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

25) Allah’ın İsa bin Meryem’e verdiği nimetleri hatırlatan ayet hakkında bilgi verin. Allah şöyle buyurdu: “Ve o zaman İsrailoğullarını senden def etmiştim. Onlara açık delillerle geldiğin vakit onlardan kâfir olanlar, bu apaçık bir büyüden başka şey değildir demişlerdi.” (el-Mâide 5/110). İsrailoğulları ellerini, İsa’ya uzatmışlar mıydı? Şayet evet derlerse, Allah’ın ayetlerini yalanlamış olurlar. Hayır derlerse, kendi görüşlerini çürütmüş olurlar.

26) Allah’ın şu sözü hakkında bize bilgi veriniz. Allah şöyle buyurur: “Hakkında Allah’ın hiçbir delil indirmedığı şeyleri ona ortak koşmalarından dolayı kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağız.” (Ali İmran 3/151). Haşr Suresinde ise şöyle buyurdu: “Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’tan koruyacağını sanmışlardı. Ancak Allah’ın emri onların hiç hesaba katmadıkları bir yerden geldi ve yüreklerine korku düşürdü.” (el-Haşır 59/2). Ve yine Allah şöyle buyurdu: “Allah

kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor bir kısmını da esir ediyordunuz.” (el-Ahzap 33/26). Allah’ın kâfirlerin kalplerine saldığı korku hakkında bize bilgi veriniz. Korkunun kalplerine girmesini engelleyip kendilerinden uzaklaştırabilirler miydi? Şayet hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar. Şayet evet derlerse, Allah’ın kitabını yalanlamış olurlar. Onlar, kulların Allah’ı engelleyebileceklerini iddia ettiler.

Şayet Allah, bunu inkârları sebebiyle yaptı derlerse, deki: Siz korkunun insanların görmediği lâtif bir şey olduğunu, onların kalbine girdiğinde onu reddedemeyeceklerini ve ona engel olamayacaklarını, Allah’ın bu korku ile tuzaklarını zayıflattığını bilmez misiniz? Şayet evet derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar. Deki: Allah’ın müminlerin kalbine saldığı, kulların göremediği latif olan tevfiğ de böyle bir şeydir. Allah’ın bütün işleri böyledir. Allah kime iyilik dilediyse, onu muvaffak kılar, yardım eder ve hidayete erdirir. Allah bunu kendisinden onlara bir yardım olsun diye yapar. Allah kime de kötülük dilediyse, onu ümitsiz kılar, ona engel olur, yardım etmez, arzularına ve nefesine terk eder. Onları alçaklık ve zafiyete bırakır. Allah şöyle buyurur: “Allah işinde galiptir.” (Yusuf 12/21).

27) İrade ile cehennemde terk etme hakkında bize bilgi verin. Allah şöyle buyurur: “Yemin olsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla göremeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için yarattık. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.” (el-Araf 7/179). Onlara sor: Allah’ın onlar için yarattığını değiştirebilirler miydi? Şayet evet derlerse, yalan söylemiş olurlar. Allah’ın onlar için yarattığını ve onlar hakkındaki iradesini değiştirebileceklerini iddia etmiş olurlar. Hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

28) Allah’ın şu sözü hakkında bilgi veriniz. Allah şöyle buyurdu: “Rabbin dileyseydi, insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı.” (Hud 11/118-119). Onlara denilir ki Allah’ın bunlar hakkında söylediklerini bize haber verin: “Onlar hala ihtilaf edip duracaklardır. Zaten onları bunun için yarattı.” Onlar Allah’ın kendileri için vasıflandırdığını değiştirmeye ve Allah’ın onlar için yarattığını terk edebilirler miydi? Güç yetiremeyeceklerini söyleseler, soruyu cevaplamış ve doğru söylemiş olurlar. Evet derlerse, Allah’ın onlar için yarattığının dışında olmaya güçlerinin yettiğini söylemiş olurlar. Bu durumda yalan söylemiş ve muhalefet etmiş olurlar. Allah’ın iman ehlini, rahmet için yarattığını iddia ederlerse, bu durumda sizi kabul eder ve tasdik ederiz. Şayet siz Allah, rahmetini yarattığı insanlardan bir gruba has kıldığını ve Allah’ın onlar için yarattığından başkasının olmasına güçlerinin yetmediğini, çünkü Allah’ın onları müstesna kıldığını iddia ederseniz, tasdik ederiz.

29) Allah'ın şu sözü hakkında bilgi verin. “Şüphesiz insan çok hırslı olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da cimri olur.” (el-Meâric 70/19-21). Ayet sonra da istisnada bulunarak şöyle buyurdu: “Ancak namaz kılanlar başka onlar namazlarına devam eden kimselerdir.” (el-Meâric 70/22-23). Onlara şöyle denilir: Allah'ın onları iki gruba ayırdığını görmüyor musunuz? Onlardan kimisini hırslı ve cimri yarattı; kimini de bu şekilde yaratmadı. Şu konuda bilgi verin: Onlar Allah'ın kendileri için yarattığı hırslı, eli sıkı, cimri olmanın dışında olmaya güç yetirebilirler mi? Şayet evet derlerse, insanların, Allah'ın onlar için fitratında yarattığı şeyleri değiştirmeye kadir olduklarını iddia etmiş olurlar. Hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

30) Allah'ın müminler için söylediği şu söz hakkında bilgi veriniz: “İşitmedikleri hâlde işittik diyenler gibi olmayın. Şüphesiz yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü akıllarını kullanmayan sağırlar, dilsizlerdir.” (el-Enfâl 8/21-22). Bu anılan kimseler, hidayeti kabul edebilirler miydi? Ve yine dinlerinin faydasına olan şeyleri işitebilirler miydi? Evet derlerse, yalanlayıp inkâr etmiş, hayır derlerse, bu durumda görüşlerini çürütmüş olurlar.

31) Allah'ın münafıklar için verdiği örnekteki şu sözü hakkında bilgi veriniz: “Onların durumu bir ateş yakan kimsenin durumuna benzer. Ateş yanıp da tam çevresini aydınlattığı sırada Allah, ışıklarını yok ediverir. Böylece onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık onlar Hakka dönmezler.” (el-Bakara 2/17-18). Şöyle deriz: Allah'ın onların ışığını götürdüğünü, onları karanlıkta bıraktığını ve göremediklerini anlamaz mısınız? Haber verin: Allah, onları sağırlıkla vasıflandırdığı halde hidayeti işitebilirler mi? Yine Allah, onları Âmâ olarak vasıflandırdığı halde onlar, hidayeti kabul edebilirler miydi? Allah, onlardan hidayet nurunu giderdiği halde onlar, ondan faydalanabilirler miydi? Şayet evet derlerse, Allah'ın kitabını yalanlamış ve ayetlerini de inkâr etmiş; hayır derlerse, bu durumda da görüşlerini çürütmüş olurlar.

32) Allah'ın şu sözü hakkında bilgi verin: “İnkâr edenler kendilerine vermiş olduğumuz mühletin sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.” (Âli İmran 3/178). Şunlar hakkında bilgi verin: Allah, söylediği gibi onlara mühlet vermekle onların günahlarını artırmak istedi mi? Evet derlerse, görüşlerini çürütmüş; hayır derlerse, yalan söylemiş olurlar.

33) Allah'ın gaflet konusundaki sözü hakkında bize bilgi verin: “Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme.” (el-Kehf 18/28). Deki: “Allah'ın kalbini kendisini anmakta gafil kıldığı adam hakkında bize bilgi verin. Allah bu şahsın kendisine itaat etmesini

istedi mi? Şayet evet derlerse, yalan söylemiş ve inkâr etmiş olurlar. Hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

34) Allah'ın şu sözü hakkında bilgi verin. “Kâfirlerin başına, onları durmadan tahrik eden şeytanları gönderdiğimizi görmedin mi?” (Meryem 19/83). Onlara şöyle denilir: “Allah üzerlerine şeytanları gönderdiği insanların iman etmesini istedi mi? Şayet evet derlerse, yalanlamış ve inkâr etmiş olurlar. Şayet hayır derlerse, bununla görüşlerini çürütmüş olurlar.

35) Allah'ın şu sözü hakkında bilgi verin. “Musa'nın annesine, onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman denize bırak. Korkma, üzülme, çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız, diye bildirdik.” (el-Kasas 28/7). Firavun Musa'yı annesine geri dönmesin ve peygamber olarak gönderilmesin diye öldürebilir miydi? Evet derlerse, yalanlamış ve inkâr etmiş, hayır derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar.

36) Allah'ın şu sözü hakkında bize bilgi verin: “Böylece Rabbinin, inkâr edenler hakkındaki, onlar cehennemliklerdir sözü gerçekleşmiş oldu.” (Ğafir 40/6). Allah'ın sözü şöyledir: “Ve böylece Rabbinin ben cehennemi hem cinlerden hem insanlardan dolduracağım sözü kesinleşti.” (Hud 11/119). Yine Allah'ın sözü şöyledir: “Şayet dileseydik, herkese hidayetini verirdik. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecektir. Muhakkak ki cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım.” (es-Secde 32/13). Şöyle denilir: “Bütün beni âdem hakkında bize bilgi verin denilir: Bütün insanlar Allah'a isyan etmeden ona itaat edebilirler mi? Yine onların tümü Allah'tan başkasına ibadet etmeden sadece ona ibadet edebilirler mi? Böylece Allah onlardan hiçbirini cehenneme girmemek üzere, onu kendilerine haram, cenneti de kendilerine vacip kılınır mıydı? Şayet evet derlerse, Allah'ın kitabını yalanlamış olurlar. İnsanların Allah'ın bu konuda ki sözünü iptal etmeye kadir olduğunu iddia etmiş olurlar. Şayet hayır, onlar Allah'a itaat ve ibadet etmeye kadir olmadıklarını söyleseler, bu durum da görüşlerini çürütmüş, delilleri de batıl olmuş olur.

37) Allah'ın şu konudaki sözü hakkında bilgi verin: “Bak onların kimini kimine nasıl üstün kıldık. Ahrette ki dereceler ve üstünlükler daha büyüktür.” (el-İsrâ 17/21). Onlara şöyle denilir: Siz Allah'ın dünyada ve ahrette yarattıklarından bir kısmını diğer bir kısmına üstün kıldığını, bununla bir grubu diğerine tercih ettiğini kabul etmiyor musunuz? Şayet evet derlerse, görüşlerini çürütmüş olurlar. İtaat ve iman, rahmeti ile kullarından tercih ettiğini üstün kıldığı şeydir. Şayet hayır derlerse, Allah'ın ayetlerini inkâr, kitabını yalanlamış olurlar.

38) Allah'ın İblis için söylediği sözü hakkında bilgi verin: “Şüphesiz azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur.” (el-Hicir 15/42). Yine Allah şöyle buyurdu: “Kur'an okunduğu zaman, kovulmuş

şeytandan Allah'a sığın. Gerçek şu ki şeytanın, iman edip ve yalnız rablerine tevekkül eden kimselerin üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti yalnızca onu dost edinenler ve Allaha ortak koşanlar üzerindedir." (en-Nahl 16/98-100). Ve İblis şöyle dedi: "Ancak içlerinde muhlis olanlar hariç onların hepsini azdıracacağım." (el-Hicir 15/39-40). Bu delilin ne olduğu konusundaki görüşünüzü bildirin: Şayet bu bir kuruntudur derlerse, onlara deki: "Şeytan'ın müminler ve çocuklar üzerinde nede çok etkisi vardır! Şayet o davettir derlerse, onlara deki: Bu Şeytan'ın kendisiyle müminleri, kâfirleri ve bütün yaratıkları hatta peygamberlerin başına gelen ve hepsini isyana çağırıp hilesine düşürmek istediği davettir. Şayet şöyle derlerse, O, Allah'ın mümin kullarına asla ulaşmayacağı delaletidir. Çünkü Allah onları korumuş ve vekâletlerini üzerine almıştır. Bu durumda doğru cevap vermiş olup, görüşlerini de çürütmüş olurlar.

39) Bize Allah'ın rahmetini yaratıklarından dilediğine has kılıp kılmadığı konusunda bilgi verin. Allah'ın rahmeti geneldir. Dileyen onu alır dilemeyende onu terk eder derlerse, yalan söylemiş olurlar. Allah onların sözlerinin tersini haber veriyor. Allah peygamberine şöyle diyor: "Ey Muhammed! Senin göğsünü genişletmedik mi, yükünü üzerinden kaldırmadık mı?" (el-İnşirah 94/1-2). Allah, yaratıklarından hidayetini vermek istedikleri hakkında şöyle buyurdu: "Allah her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse sanki göğe çıkıyormuş gibi göğsünü daraltıp, sıkar. Allah inanmayanlara azabı işte böyle verir." (el-En'âm 6/125). Yine şöyle buyurdu: "Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimse, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir? Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay haline! İşte onlar apaçık bir sapıklık içindedirler." (ez-Zümer 39/22). Şöyle denilir: Bize göğsün şerh edilmesi hakkında bilgi verin. Göğsün şerh edilmesi hidayet midir, davet midir? O, davettir derlerse, bu durumda bütün kâfirlerin göğsünün İslâm'a açık olduğunu ve yine bütün yaratıkların İslâm'a davet edilmesiyle göğüslerinin açılmış olduğunu söylemiş olurlar. Çünkü onların tümü davet edildiler. Göğsün şerh edilmesi hidayettir; Allah onu dilediği kimseye veriyor derlerse, doğru cevap vermiş olurlar.

40) Allah'ın desteği ve İsa bin Meryem için söylediği destekleme sözü hakkında bilgi verin. Allah şöyle buyurur: "Biz Meryem oğlu İsa'ya deliller verdik. Onu Ruhul-Kudüs ile destekledik." (el-Bakara 2/87). Allah müminler hakkında şöyle buyurur: "Biz nihayet iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik. Böylece üstün geldiler." (es-Saf 61/14). Birçok ayette Allah yarattıklarından olan peygamberleri ve müminleri dilediğinde desteklediğini belirtir. Allah'ın onları iddia ettiğinize bırakmadığını görmez misiniz? Allah onlar da muktedir olma gücünü yarattı. Ancak iddia ettiğinize göre muktedir olmak hüccettir. Bütün yaratıklara diğer konularda da Allah'ın yardımının geldiğini iddia ettiniz. Allah onları destekledi. Yaptığı bu destekle onları üstün kıldı. Allah düşmanlarına saldırdığı korkuyla

onlar, galip geldiler. Allah onlara yardım etti. Allah'ın yardımıyla onları yendiler. Allah, müminlere verdikleri hakkında şöyle dedi: Allah müminler için yaptıklarını ve onların dışındakilere yapmadıklarını onlara bildiriyor. Allah şöyle buyurur: "Allah, inananların imanlarını kat kat arttırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir." (el-Feth 48/4). "Allah ise peygamber ile müminlere huzur ve güvenini indirmiş, takva sözünü tutmalarını sağlamıştır. Zaten onlar buna ehil ve layık idiler." (el-Feth 48/26). Sizin iddia ettiğiniz muktedir olma dışında Allah'ın yardımı ve emri gelinceye kadar kudreti ile yapılanlara Allah'ın razı olmadığını iddia ettiniz. Allah peygamberi hakkında şöyle buyurdu: "Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin. İşte o zaman sana, hayatın da, ölümün de katmerli acılarını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı da bulamazdın." (el-İsra 17/74-75). Allah Ashab-ı kehf hakkında şöyle buyurur: "Şüphesiz onlar rablerine inanmış birkaç gençti. Biz de onların hidayetlerini arttırmıştık. Onların kalplerine kuvvet vermiştik. Kalkıp da Rabbimiz göklerin ve yerin rabbidir ondan başkasına asla ilah demeyiz yoksa saçma bir söz söylemiş oluruz." (el-Kehf 18/13-14). Ashab-ı kehf için iddia ettiğiniz Allah'ın onlarda yarattığı yapabilme gücüne razı olmadı. O yapabilme gücü yaratılanlara karşı delildir. Allah onu yaratıklara karşı delil kılıyor. Allah'ın emri onlara gelinceye kadar yapabilme gücü ile günah işlediler. Allah'ın emri gelince onunla hidayet ve rahmeti istediler. Dilediğini delaletle düşürür. "O, yaptıklarından dolayı sorgulanmaz. Ancak yaratılanlar ise sorgulanırlar." (el-Enbiya 21/23). O, dilediğini yapandır. Şayet amellerin mahlûk olup olmadıkları hakkında bize bilgi verin deseler, sizler Allah'ın onları yarattığını iddia ettiniz. Şayet derlerse ki Allah'ın yarattığı, kulların işlediği amel-leri Allah nasıl onlara nispet etti? Konuşun ve deyin ki: Allah'ın şöyle dediğini görmez misiniz? Allah şöyle buyurur: "Allah size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden de sizin için evler yaptı." Devamla şöyle buyurur: "Sizi sıcaaktan koruyacak elbiseler ve savaşta koruyacak zırhlar verdi." (en-Nahl 16/80-81). Siz de biliyorsunuz ki insanlar elbiseler ördüler ve dokudular. Zırhlar yaptılar, evler inşa ettiler. Gölgelekler edindiler. Allah onu bize verdi. Allah bütün bunları yaptığını bize haber verdi. Allah keremi ile bize ilham etti. Bunları Allah bize öğretti. Bizde ördük. Yaptıklarımızı Allah bize öğretti. Biz de dokuduk. Allah itaat veya ma'siyet olarak yaptıklarımızı kendisinin yarattığını ve bizim de her ikisi ile amel ettiğimizi yine kendisi haber verdi. Allah şöyle buyurdu: "Görmedin mi? Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi. Kökü sağlam dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir, öğüt alsınlar diye, Allah insanlara misaller getirir." (İbrahim 14/24-25). Allah'ın ağaçta meyve yaratıp çıkardığını sonra ona nispet ettiğini görmez misiniz? Allah şöyle buyurdu: "Rabbi izin verdikçe meyvesini verir." (İbrahim 14/25). Kulların amelleri de böyledir. Allah insanların amellerini yarattı sonrada onlara isnat etti. Bu amelleri işlediğini de

kendilerine haber verdi. Şayet deseler bize, kul olanlar hakkında bilgi verin. Kulukta bulunanlar iman ve küfür ya da itaat ve ma'siyet fiillerini yapmaya mecburlar mı, değil mi? Deki: Onlardan onu yapmaya mecbur olanlar da olmayanlar da vardır. Onlardan itaat etmeye zorlananlar Mekke ehlidir. Peygamber Mekke'yi zorla fethetti. Onlar istemeden Müslüman oldular. Müslüman olmasalardı malları, kanları helal sayılıp öldürüleceklerdi. Bu cebir ve zorlama yönüdür. Diğer yönüne gelince, Allah onların kalplerine hidayeti bıraktı. "İmanı onlara sevdirdi." Küfrü, fıska ve isyanı onlara çirkin gösterdi. Allah sonra şöyle buyurdu: "İşte bunlar doğru yolda olanların ta kendileridir." (el-Hucurat 49/7). Kitabında şöyle buyurdu: "Göklerde ve yerde olanların tümü ister istemez ona boyun eğmiştir." (Al-i İmran 3/83).

Şayet, Müslüman olamayan müşrikler hakkında bize bilgi verin deseler, Onlar şirke zorlandılar mı? Onlara şöyle denilir: Müşrikler Müslüman olmak istemediler ki şirke zorlanmış olsunlar. Onlar iman etmek isteseydiler, şirk onlara kerih gösterilirdi. Müşriklerin şirki isteyip ona razı oldukları gibi, Allah da onları hidayete erdirmek istedi ve kerih gördükleri halde onları hidayete mecbur etti. Şöyle deseler: Onlar mecbur ve zorlanmamış olsalardı şirki terk edip hidayeti kabul edebilirler miydi? Deki: Allah dilemedikçe hayır, şayet deseler ki nasıl mecbur olmuyorlar? Hâlbuki onların şirki terk etme kudretleri yoktur. Deki: Allah dilediğini yapandır. Dilediğini delaletle, dilediğini de hidayete erdirir. Onun hidayet verdiği delaletle düşürecek, delaletle düşürdüğünü de hidayete erdirecek kimse yoktur. Hasan b. Muhammed'in bütün meseleleri bitti.



Nahivde İstishâb Yöntemi Örneğinde Aslın Dışına Çıkılan Durumlar
The Situations Digressed from the Origin (Aşl) in the Context of Presumption of Continuity (Istishâb) Handled in the Nahw

Yunus İnanç

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Divinity, Department of
Arabic Language and Rhetoric
Karaman, Turkey
yunus.inanc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3659-1634>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 363-380

Atıf / Cite as: İnanç, Yunus. "Nahivde İstishâb Yöntemi Örneğinde Aslın Dışına Çıkılan Durumlar [The Situations Digressed from the Origin (Aşl) in the Context of Presumption of Continuity (Istishâb) Handled in the Nahw]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 363-380.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.484523>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Öz

Arap dilcileri, Arapların kullarımlarından genel kurallara ulaşmak için çeşitli yöntem ve deliller kullanmış, ulaştıkları kuralları gerekçelendirmek ve tutarlılığını göstermek için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Nakil, kıyâs, icma ve istishâb gibi yöntem ve deliller bunların başlıcalarıdır. Nahivcilerin başvurdukları yöntemlerden biri de daha çok fıkıh usûlünün yöntemi olan istishâb yöntemidir. Nahivde de zaman zaman başvuru- lan bu yöntem, olguların aslına odaklanmayı ve bu aslın dışına çıkmayı gerektirecek bir durum olmadıkça aslına itibar etmeyi esas almaktadır. Bu çalışmada istishâb yönteminde öne çıkan “asl” kavramı üzerinde durulacak ve aslın dışına çıkan durumlarda ortaya çıkan değişikliklere dikkat çekilecektir. Nahiv eserlerinde bazı dil kurallarının izahı esnasında temas edilen bu kavram kimi dil meselelerinde çözüme götüren yaklaşımların önünü açmıştır. Konulara, bilinen izah yollarının dışında farklı bir açıklama biçimi ile yaklaşılmasını sağlamıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, Nahiv Usûlü, Âmil, İstishâb, Asl

Abstract

The Grammarians of Arabic (naḥwiyyūn) have attained the common principles by various methods and arguments and as such endeavored to justify these attained principles and to prove their consistency basing on the different ways. The primary methods are such as narration (naql), comparison (qiyās), consensus (ijmā') and presumption of continuity (istiṣhâb). In this respect, the presumption of continuity used rather in fiqh is one of the methods referred to by the Grammarians of Arabic. Having been used occasionally in the naḥw, this method has taken into consideration 'origin (aşl)' of phenomena as long as there are no any situation entailing to get out of the origin. In this study, it is to be focused on 'the origin' as the most prominent concept in the presumption of continuity and pointed to changes occurred in the situations out of the origin. Being referred to during the explanation of some language principles in the naḥw works, this concept has paved the way for problem-solvent approaches in some language issues. It has provided to approach the language issues with a more different explanation way than known others.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Naḥw, Uşûl an-Naḥw, Âmil, İstishâb, Aşl

GİRİŞ

Başlangıçta dini etkenlerle yola çıkan Arap dilcileri dile ait genel kurallar vaz etmek üzere yoğun bir çalışmanın içine girmiş ve hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısına kadar kural tespitini tamamlamışlardır. Dilciler tarafından çeşitli etkenlere bağlı olarak başlatılan kaide tespit süreci büyük oranda başarı ile neticelenmiştir. Her ne kadar başlangıçta dilcilerin toplu bir karar mekanizması ve sistemli bir çalışma faaliyeti çerçevesinde hareket ettiklerinden söz edilmese de yetkin isimlerin önünü çektiği çalışmalar zamanla etkili sonuçlara ulaşmıştır. Dil bilgileri bir yandan kural tespitinde öte yandan tespit edilen kuralların gerekçelendirilmesi ve izah edilmesinde çeşitli yöntem ve delillere başvurmuşlardır. Dil malzemesini derleme, derlenen malzemelerden kurallara ulaşma, ulaşılan kuralları gerekçelendirme ve açıklama süreçlerinde bazı kaynakları önemli saymış ve bu kaynakları belli metotlar çerçevesinde kullanmışlardır. Başlangıçta öncelikli amaç, kapsamlı ve tutarlı kurallar koymak iken bir süre sonra, ulaşılan kuralları muhataplara kabul ettirmek, farklı yöntem ve delillerle farklı kurallara ulaşan muhataplarını ikna edip onların delillerini geçersiz kılmak olmuştur. Nahivcilerin geçtikleri süreçlerden olan dil malzemesini derleme ve bunlardan kurala ulaşma sürecini kaide tespit süreci, ulaştıkları kuralları gerekçelendirme ve açıklama sürecini ise ta'lil veya istidlâl süreci olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir.

Bu çalışmada nahivcilerin kullandıkları kaynaklar, başvurdukları yöntem ve deliller hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından istishâb yöntemi bağlamında dilde yer alan aslî durumlar ve aslın dışına çıkılması halinde oluşan yeni durumlar örnekleriyle irdelenecektir. İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), nahvin kaynaklarını aklı ve naklî kaynaklar olmak üzere iki çerçevede ele almıştır. Buna göre naklî kaynaklar Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler, şiir ve nesri içine alan Arap sözleri olmakta iken aklı kaynaklar kıyâs, istishâbu'l-hâl gibi unsurlardır.¹ Bunlar kısaca ele alı-

1 Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Beirut: Dâru'l-ulûmi'l-Arabiyye, 1987), 31.

nacak olursa öncelikle nakle yer vermek doğru olacaktır. Nahiv usûlü eserlerinde nahvin delilleri arasında sayılan nakil, kıyâs, icmâ ve istishâbu'l-hâl hem kaide tespit sürecinde hem de ta'lil/istidlâl sürecinde başvurulan yöntem ve kaynaklardır. İbnü'l-Enbârî'ye göre nakil, doğru bir şekilde aktarılmış ve yaygın bir kullanıma sahip olup fasih Araplara nispet edilen dildir. Dolayısıyla Arap olmayanların sözleri ile şaz ve nadir kullanımlar bu tanımın kapsamı dışında kalmaktadır.² Dil bilgileri naklî delillerin nahiv kuralları için delil olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak naklî kaynakların içeriği konusunda kısmi ihtilaflar çıkmış ve kaynaklardan neyin dikkate alınacağı, neyin dikkate alınmayacağı tartışma konusu olmuştur.³ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, mütevâtir hadisler, Araplardan nakledilen ve gerekli şartları taşıyan sözlerin delilliği konusunda büyük oranda ittifak edilmiştir. Ancak bunların dışında kalan ve bireysel rivayet özelliği taşıyan dil malzemeleri ise bazı hususlarda yetersiz sayıldığından tartışmalı deliller arasında sayılmıştır.⁴

Nahivcilerin başvurdukları yöntemlerden biri de kıyâstır. Kıyâs, dilci ve usûlcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Akli bir muhakeme türü olan kıyâs, sözlükte takdir edip ölçmek, bir şeyi benzeriyle mukayese etmektir.⁵ Ebû Osman Bekir b. Muhammed el-Mâzinî'ye (ö. 249/863) göre kıyâs, bilinen ve duyulan şeyleri asıl yapıp duyulmayan şeyleri bu asla kıyâs etmektir.⁶ İbnü'l-Enbârî'ye göre ise aslın hükmünü fer'è takdir etmek, bir illete binaen fer'i asla benzetmek ve aslın hükmünü fer'è uygulamak, kapsamlı bir durum sebebiyle fer'i aslın içine dâhil etmektir.⁷ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî (ö. 392/1002) de Arapların sözlerine kıyâs edilen her şeyin Arap dili çerçevesinde olduğunu belirtmiştir.⁸ Dil kurallarının vaz edilmesinde başvurulan bir diğer yöntem de icmâdır. Kıyâs gibi daha çok fıkıh ilminin yöntemlerinden olan icmâ ise Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin bir mesele üzerinde ittifak etmeleridir.⁹ Nahiv eserleri her ne kadar nahiv ekolleri arasındaki ihtilaflarla dolu olsa da fâilin merfû olması, mef'ûlün mansûb olması, mübtedâ ve haberin merfû olması gibi temel konular nahivcilerin üzerinde icmâ ettikleri konulardandır. Nahivcilerin başvurduğu yöntemlerden biri de yine fıkıh

2 Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*, nşr. Saïd el-Afgânî (Dımaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957), 81; Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İgrâb fi cedel'l-i'râb*, nşr. Saïd el-Afgânî (Dımaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957), 45.

3 Afâf Hasânî, *Fi edilleti'n-nahv* (Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996), 27, 28; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 149-153.

4 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 83; Hasânî, *Fi edilleti'n-nahv*, 16; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 33 vd; Fuâd Hannâ Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv* (Beirut: Dâru'l-kütüb, 1969), 79.

5 Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Târîfât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-fazilet, t.y.), 152.

6 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrif*, nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa (Kahire: İdâratü'l hayâti't-türâsî'l-kadîme, 1954), 1: 180.

7 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 93.

8 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetu'l-ilmîyye, 1952), 1: 114, 357.

9 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 189; Celâlüddin Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, nşr. Abdulkâkîm Atıyye (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 73.

bilginlerinin sıklıkla başvurduğu bir yöntem olan istishâbu'l-hâl yöntemidir. Çalışmamızın ana teması istishâb üzerinde şekilleneceğinden bu yöntem ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

1. İSTİSHÂB

İstishâb kelimesi “صَحَبَ” fiilinin istif'âl bâbının mastarıdır. Daha çok fıkıh usûlünde kullanılan bir kavram olmakla birlikte nahivcilerin de zaman zaman başvurduğu yöntemlerden biridir.¹⁰ Kavram olarak asıldan çıkmasını gerektirecek bir delilin olmaması durumunda bir lafzın asıl itibariyle olması gerektiği yerde kalması ve hak ettiği yerde bulunması şeklinde tarif edilmiştir.¹¹ İbn Cinnî'nin dilcilerin kullandığı yöntemler arasında yer vermediği istishâba İbnü'l-Enbârî yer vermiştir. İstishâb, nahiv kuralları ile ilgili bir hüküm çıkarma yöntemi olmakla birlikte daha çok nahivcilerin vaz ettikleri kurallar üzerinde tartışırken başvurdukları bir yöntemdir. Nahivcilerin kuralları muhataplarına açıklama, onları ikna etme ve düşünme biçimleriyle ilgili gerekçe ortaya koyma sürecinde kullandıkları yöntemlerden biridir. Hüküm çıkarma işlevi kısıtlı olduğundan nahvin en zayıf delilleri arasında sayılmıştır.¹² Her ne kadar İbnü'l-Enbârî istishâbın zayıf bir delil olduğunu, aksini gerektirecek bir delil bulunması halinde istishâba tutunmanın doğru olmadığını belirtse de Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) asla itibar etmek suretiyle vaz edilen kuralların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtmiştir.¹³

Nahiv eserlerinde yer alan “isimlerde aslolan...”, “fiillerde aslolan...” gibi ibareler irdelendiğinde konunun genel olarak istishâb kavramı çerçevesinde ele alındığı görülmüştür. Dilciler, nahiv meselelerinden birçoğunu kelime türleri ile ilgili başlangıçta belirttikleri ilkenin geçerliliğini devam ettirmesi veya ortaya çıkan yeni bir durumla ilk ilkenin geçerliliğini yitirmesi bağlamında ele almışlardır. Bazen özelliğini koruyan bir kelime ile ilgili gramer bakımından verilen bir hüküm izah edilirken zaten öyle olması gerektiği ve aslının onu gerekli kıldığı belirtilmiş, yaygın duruma göre vaz edilen yaygın kuralın geçerlilik ve doğruluğu gerekçelendirilmiştir. Bazen de bir kelime hakkındaki dil kuralının benzerlerine kıyasla farklı olmasının gerekçesi olarak asıl itibariyle olması gerektiği şekilden uzaklaşmasını zorunlu kılan bir durumun ortaya çıkması gerekçe gösterilmiştir. Bu çalışmada aslının gerektirdiği duruma göre gelen kullanımlar istishâb kavramı çerçevesinde ele alınacak, aslı durumlar ile aslın dışına çıkan kullanımlar işlenecek, aslı durumunu koruyamayan kelimelerin geçirdiği değişimler ve bunların kurallara yansımaları üzerinde durulacaktır.

10 Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983), 126.

11 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb*, 46.

12 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 142; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 141, 142; Temmâm Hassân, *el-Usûl* (Kahire: Âlema'l-kütüb, 2000), 107 vd.

13 Süyûtî, *el-İktirâh*, 137.

İbnü'l-Enbârî, nahivcilerin sözünü ettiğimiz yöntem ve delillerin dışında başvurdukları akıl yürütme yöntemlerinden söz etmiş ve bunların kıyâs çerçevesine dâhil edilebilecek istidlâl yöntemleri olduğunu belirtmiştir. Detaya inmeden zikretmek gerekirse İbnü'l-Enbârî pek çok istidlâl çeşidinin olduğunu belirtmiş, ancak çokça kullanılan dört istidlâl çeşidine yer vermiştir. Sık kullanılan istidlâl çeşitlerinin birincisi taksim ile istidlâl, ikincisi evlâ olanı öne çıkararak yapılan istidlâl, üçüncüsü illetin izahı ile yapılan istidlâl ve dördüncüsü de aslın öne çıkarılması suretiyle yapılan istidlâldir. Çalışmamızı ilgilendiren istidlâl çeşidi bunların dördüncüsüdür. İbnü'l-Enbârî, bu tarz istidlâl çeşidine muzâri fiilin merfûluğunu başında nasp ve cezm edatlarının bulunmamasıyla izah edenlerin görüşünü geçersiz kılmak için başvurmuştur. Buna göre söz konusu açıklama tarzı asla muhalif bir yaklaşımdır. Bu durum merfûluğun mansupluk ve meczûmluktan sonra gelmesini gerektirir ki bu asla aykırıdır. Zira merfûluğun mansupluktan önce gelmesi asıldır. Merfûluk fâilin sıfatı, mansupluk mef'ûlün sıfatıdır. Nasıl ki fâil mef'ûlden önce ise merfûluk da mansupluktan öncedir. Yine merfûluğun meczûmluktan önce gelmesi de asıldır. Çünkü merfûluk asıl itibariyle isimlerin, meczûmluk ise fiillerin sıfatıdır. İsimlerin mertebesi fiillerin mertebesinden önce geldiğine göre merfûluk da meczûmluktan öncedir. Dolayısıyla muzâri fiilin merfûluğu asıldır.¹⁴

2. “ASL” KAVRAMI: “ASLÎ” DURUMLAR VE ASLIN DIŞINA ÇIKMA DURUMLARI

“Asl” kavramı nahivciler nezdinde oldukça önemli bir konuma sahip olmuştur. Asla itibar etme, aslı dikkate alma şeklinde nitelendirilebilecek asıl kavramı nahivcilerin nahiv problemleriyle ilgili temel izah yollarının tükendiği noktalarda kullandıkları bir kavram olmuştur. Nahivcilerin asıl kavramı ile ilgili yaptıkları izahlarda, bilinen gramer kurallarının arka planı da görülmüş olmaktadır. Söz gelimi bir kelimenin aslında munsarif olduğu halde neden gayri munsarif olduğu meselesi irdelendiğinde başlangıçta “Araplar böyle kullandıklarından dolayı veya Araplardan böyle duyulduğu için” şeklindeki bir izah yeterli görülebilirdi. Ancak daha detaylı ve derinlemesine bir araştırma yapıldığında farklı açıklama biçimleriyle karşılaşmak mümkün olacaktır. Nitekim isimlerde munsarif olmak aslî bir durum olarak görülmüştür. Ancak bir isim bunun dışındaki diğer aslî özelliklerinden birini herhangi bir sebeple kaybedecek olursa buna bağlı olarak munsarflığını da kaybetmekte ve özel bir durum kazanıp gayri munsarif sayılmaktadır. Görüldüğü üzere “asl” kavramı nahiv kurallarının arkasında yatan gerekçelerle ilgili arayışta önemli bir çıkış yolu olmuştur. Nahivciler kelimelerin olması gereken durumun dışına çıkan hallerini açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu açıklama sürecinde önemli sonuçlara ulaşmışlardır.

¹⁴ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 127 vd.

Burada nahivcilerin “asl” kavramına çokça vurgu yaptıkları bazı temel nahiv konularına temas edilmesi yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Arapçada kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Kelimelerin yalın hallerine müfret, anlamlı bir bütün oluşturduktan sonraki hallerine ise cümle (terkîb/mürekkeb) denmiştir.¹⁵ Dil bilgileri, eserlerinde gerek kelime türleri ile ilgili ve gerekse kelimelerin oluşturduğu bütünü ifade eden terkiplerle ilgili temel ilkelere söz etmişlerdir. Çoğunlukla da bu durumlarda “asl” kavramına başvurmuşlardır. Bu çerçevede gerek asıl ile ilgili gerekse aslın dışına çıkan durumlarla ilgili temel ilkeler belirlemişlerdir. Bu hususta en temel ilke şudur: Olması gerektiği gibi (asla göre) gelen bir kullanımın neden o şekilde geldiği sorulmaz. Çünkü o, aslı üzere gelmiştir. Aslından çıkan ve aslında olması gerektiği gibi gelmeyen kullanımlar için neden öyle geldiği ve niçin aslı üzere kalmadığı sorulur. Bir durumla ilgili olarak asıl olması gerekenin hâlihazırdaki durum olduğu söylendiğinde başka bir nedene gerek olmadığı, asıl üzere bulunan için bir gerekçe arayışına ihtiyaç bulunmadığı, ancak aslın dışına çıkan durumlarda gerekçe ve illet ihtiyacının ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bir başka ifadeyle “bu durumda asıl olan budur.” dendiğinde söz konusu hükme gerekçe istenmezken aslın dışına çıkma söz konusu ise gerekçe istenmiştir.¹⁶ Dolayısıyla kelime türlerinden isim, fiil ve harfin kendine özgü özellikleri vardır. Bu özelliklerden kimisi aslı iken kimisi arizî özelliktir. Aslı özelliğinin dışına çıkılmasını gerektirecek bir durum vaki olduğunda arizî bir özelliğe sahip olur. Ancak söz konusu durum ortadan kalktığında aslına döner.¹⁷

Aslı üzere kalmasını gerektirecek bir durum olmadığı sürece aslın dışına çıkmak uygun görülse de¹⁸ dilciler asla çokça muhalefet etmeyi, aslın dışına sıklıkla çıkmayı doğru bulmamış,¹⁹ makul bir gerekçe bulunmadıkça asla muhalefet etme-

- 15 Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşeri*, nşr. Emil Bedî Yakub (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 1: 229; Cemâlüddin Ebî Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbnü'l-Hâcib*, nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (Beirut-Amman: Dâru'l-ciyl-Dâru Ammâr, 1989), 2: 553, 609.
- 16 Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *el-Lübâb fi teli'l-binâi ve'l-irâb*, nşr. Gâzî Muhtâr Tukeymât, Abdülilâh Nebhân (Beirut-Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsir-Dâru'l-fikr, 1995), 2: 74; Ebû İshâk İbrahim b. Müsa Şâtübî, *el-Mekâsîdü's-şâfiye fi şerhi'l-hulâsati'l-kâfiye*, nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeyyî (Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 2007), 1: 73, 130; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5: 501; Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, nşr. Abdülmünim Ahmed Hüreydî (Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982), 3: 1453; Ebû'l-Bekâ Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-küfiyyîn* (Beirut: Mektebetu'l-asriyye, 2007), 2: 245.
- 17 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, nşr. Ali Haydar (Dımaşk, 1972), 106.
- 18 Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicr li't-tibâa ve'neşr, 1990), 2: 335; Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-selam, 2007), 5: 2282.
- 19 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 285, 352; 2: 304; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım alâ elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), 487; Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Riyâd: Daru Künûzi İsbiliyâ, 2013), 4: 181; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 615, 903; 3: 1121; 5: 2201.

yi doğru görmemiş²⁰ ve aslın dışına çıkmayı ancak bir delil veya gerekçe ile makul saymışlardır.²¹ İbnu'l-Enbârî asla tutunan kimsenin istishâbu'l-hâle tutunduğunu²² ve bu nedenle delil getirmekten müstağni olduğunu, ancak aslın dışına çıkan kimsenin ise delil getirmekle yükümlü olduğunu belirtmiştir.²³ Söz gelimi gayri munsarıftan söz edilirken isimlerin asıl itibariyle munsarif olduğu, tek bir illetin/ gerekçenin ismi aslından çıkarmaya yetmeyeceği belirtilmiştir. Olması gerekenin dışına çıkmak için yeterli ve güçlü bir gerekçe aranmış, aksi takdirde asla uyulması ve aslın gözetilmesi gerektiği belirtilmiştir.²⁴ Aslın dışına çıkan bir kullanımın aslına dönmesi için ise zayıf bir sebep bile yeterli görülmüştür. Çünkü aslına dönüş söz konusudur.²⁵ Öte yandan kimi zaman bir kullanımın benzerlerine kıyasla aslının dışına çıkmasını gerektirecek bir duruma sahip olduğu halde neden aslı üzere kaldığı sorgulanmıştır. Nitekim “أَيّ” kelimesi diğer isimler gibi asıl itibariyle mu'rabdır. Ancak daha sonra harfe benzetilmiş ve böylece mebnî olması gerekmiştir. Yine dilciler söz konusu kelimeyi mu'rab kelimelere benzediği için mebnîlikten çıkarıp mu'rablığa dâhil etmişlerdir. İşte bu durumda neden aranmıştır.²⁶

Daha önce de ifade edildiği üzere her kelime türünün kendine has özellikleri vardır. Bir başka ifadeyle isim, fiil ve harfin asıl itibariyle olması gereken halleri vardır. Önemli ve yeterli bir gerekçe bulunmadıkça kelimelerin yapılarının gereği olan özelliklerine bağlı kalması gerekli görülmüştür. Ancak kelimeler çeşitli nedenlerle aslının dışına çıkmak zorunda kalmışlardır. Dil bilgileri tartışma konusu ettikleri bir kelimenin asıl itibariyle olması gereken yerde bulunmaması ve olması gerektiği şekilde gelmemesi durumlarını açıklama gereği duymuşlardır. Bu çerçevede öncelikle isim, fiil ve harf ile ilgili daha sonra da diğer durumlarla ilgili aslı ilkelere ve aslı ilkenin dışına çıkan durumlara temas edilecektir.

2.1. İsim

İsim ile ilgili çeşitli ihtimaller mümkündür. Bir isim için; sayı bakımından müfret, müsennâ ve cemi olma, cins bakımından müzekker ve müennes olma, bilinme ve tanınma hali bakımından marifelik ve nekralık, cümledeki i'rab değişkenlerini gösterip göstermeme bakımından mu'rab ve mebnî olma, i'rab çeşitlerinin hepsini kabul edip etmeme bakımından munsarif ve gayri munsarif olma,

20 Ahmed b. Hüseyin İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma' şerhu kitâbi'l-Luma'*, nşr. Fâyiz Zeki Muhammed Diyâb (Kahire: Daru's-salam, 2002), 404.

21 Süyûtî, *el-İktirâh*, 137; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 3: 263.

22 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 520.

23 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 393; Süyûtî, *el-İktirâh*, 136.

24 İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma'*, 405.

25 İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiye*, 3: 1453; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ elfiyeti'bni Mâlik el-müsemmâ Menhecî's-sâlik ilâ elfiyeti'bni Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1955), 3: 142.

26 Şâtibî, *el-Mekâsüdüş-şâfiye*, 1: 130.

başka öğeleri etkileyip etkilememe bakımından âmil olma veya olamama, terkip bakımından izâfet ve isnâda imkân tanıyıp tanımama gibi ihtimaller söz konusudur. Dil bilginleri sayılan alternatiflerle ilgili olarak isimde asıl itibariyle hangisinin aslı, hangisinin arizî ve fer'î özellik olduğu konusunu ele almış ve bazı ilkelerden söz etmişlerdir.

Dil bilginlerinin sözünü ettiği ilkelerden birine göre isimlerde aslolan nekra olmaktır. Marife olmak ise fer'î bir durumdur.²⁷ Yine munsarîf olmak, müzekker olmak ile izâfet ve isnâdı kabul etmek isimlerin aslı özelliği olarak zikredilmiştir. İsimlerin müzekkerliği de aslı bir durum olarak görülmüş, müenneslik fer'î bir durum olarak nitelenmiştir. Bu nedenle müenneslik gayri munsarîflik illetlerinden biri sayılmıştır.²⁸ Yine en temel ilkelerden biri de isimlerde amel etmemenin asıl olduğu yönündedir.²⁹ Bu ilkeler, isimlerin ancak herhangi bir gerekçe bulunması halinde terk edebilecekleri aslı özellikleri olarak nitelenmiştir. İsimlerin kendi özelliğini terk edip diğer kelime türlerinin özelliklerine bürünmesi için geçerli görülen bir gerekçe de benzerliktir. İsim diğer kelime türlerinden birine benzediğinde kendi aslı özelliğini kaybeder ve benzediği kelime türünün aslı özelliği olarak sayılan özellikleri kazanır. Bu bağlamda isimler için iki türlü bir benzerlikten söz etmek mümkündür: Bunların birincisi isimlerin fiile benzemesidir. Bu durumda fiil için yasak olan tenvin, kesra ve mecrûrluk gibi durumlar isim için de yasak olur. İkincisi de isimlerin harfe benzemesidir. Bu durumda isimler aslı özelliği olan mu'rablığı kaybederek harflerin özelliği olan mebnîliğe sahip olurlar.³⁰ Yine aynı çerçevede fiillerde asıl olanın mebnîlik olduğu, ancak bazı fiillerin isme benzedikleri için mu'rab oldukları belirtilmiştir.³¹

İsimler aslı durumlarıyla ilgili en temel ilkelerden biri de isimlerin asıl itibariyle munsarîf olmaları ile ilgilidir.³² İsimlerin munsarîf olması i'râb türlerinden her birini olması gerektiği şekilde alabilmesidir. Zira i'râb türlerinden isimlere has olan; merfûluk için zamme, mansupluk için fetha ve mecrûrluk için de kes-

27 İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fî şerhi'l-cümel*, 277; Mecdüddin Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*, nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin (Mekke: Câmîatu Ummu'l-kurâ, 1420), 2: 259; Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni 'alâ elfiyeyti'bni Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd (B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 1: 192.

28 Süyûtî, *el-Iktirâh*, 137; İbnü'l-Esir, *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*, 2: 45, 277.

29 İbnü'l-Esir, *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*, 1: 504; Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 437, 448; Endelûsî, *et-Tezyil ve't-tekmil*, 11: 80; Celâlüddin Süyûtî, *Hemü'l-hevâmi' fî şerhi cemi'l-cevâmi'*, nşr. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 3: 48.

30 Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *Te'lû'n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Derviş (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999), 463; Şâtibî, *el-Mekâsîdü's-şâfiyye*, 1: 73.

31 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 4: 216; Şâtibî, *el-Mekâsîdü's-şâfiyye*, 1: 73.

32 Süyûtî, *Hemü'l-hevâmi'*, 1: 87, 122; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma'*, 404, 405; Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 500; Ebü Muhammed Abdullah Cemâlüddin İbn Hişâm, *Şerhu şüzûri'z-zehab fî marîfeti kelâmi'l-arab*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dâru't-talâ, 2004), 587; Nâzırü'l-Ceyş, *Temhidu'l-kavâid*, 4: 1909; 8: 4079; Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Abdulmunim Cevcerî, *Şerhu şüzûri'z-zehab*, nşr. Nevvâf Cezâ el-Hârisî (Medine: Câmîatu'l-İslâmiyye, 2004), 2: 828.

radır. Aslı üzere gelmesi bu îrâb türlerini gerektirir. Ancak bazen isimler ortaya çıkan arızî durumlarla munsarıflıktan çıkarlar.³³ Aslından çıkıp başka bir kelime türünün alt dalı haline gelen isim gayri munsarîf olur. Zira isimde aslolan müfret, müzekker, nekra, Arapça asıllı olması, sıfat manası taşımaması, harf sayısı bakımından fazlalık taşımaması ve yapısında bir değişikliğe maruz kalmamasıdır. Bu ve benzeri asıl durumlardan bir veya birkaçında değişikliğe maruz kaldığında aslından çıkmış olur ki bu durumda gayri munsarîf kabul edilir.³⁴ İsmın yukarıda sayılan değişikliklerden sadece birine maruz kalmasıyla yapısının bozulmayacağı, tek bir nedenin bir kelimeyi aslından çıkarıp gayri munsarîf yapamayacağı belirtilmiştir.³⁵ Dolayısıyla aslının dışına çıktığının varsayılması için birden fazla illet gerekli görülmüştür. Bir başka ifadeyle munsarîf bir kelimenin gayri munsarîf kabul edilmesi güçlü bir gerekçeye bağlanmıştır. Gayri munsarîf bir ismin aslına dönüp munsarîf olarak kullanılabilmesi için ise basit bir neden yeterli sayılmıştır. Çünkü isimlerde aslolan munsarîf olmaktır.³⁶ Bir şeyin aslına dönmesi aslının dışına çıkmasından daha kolay ve öncelikli olandır. Bu yüzden gayri munsarîf bir kelimenin uyum veya zaruret gereği munsarıflığına cevaz verme konusunda dilciler icma etmişlerdir. Öte yandan aynı zaruret nedeniyle munsarîf bir kelimenin gayri munsarıflığına hükmetme konusunda ihtilaf etmişlerdir.³⁷

İsimlerle ilgili temel ilkelere biri de asıl itibarıyla mu'rab olmalarıdır.³⁸ Mebnî olanlar kendinde bulunan bir nedenden dolayı asıl olması gereken durumun dışına çıkmışlardır.³⁹ Mu'rablık isimlerde aslı, fiillerde fer'î bir durum iken mebnîlik fiillerde aslî, isimlerde fer'î bir durumdur. İsimlerden mebnî olanlar ise harflerin manalarından birini içeren kelimelerdir. Harf manasını içerdiği için mebnî olan isimlere "مَنْ" kelimesini örnek vermek mümkündür. Bu kelime çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bunların ilki soru anlamında kullanılmasıdır. Soru için kullanılan "مَنْ" soru edatlarından istifhâm hemzesinin anlamını içerdiği için mebnî olmuştur. Çünkü istifhâm hemzesi harftir ve harfler de asıl itibarıyla mebnîdir. İkincisi

33 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 399, 418; Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 500; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 4079; Cevcerî, *Şerhu şüzûri'z-zehab*, 2: 828.

34 Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 3963.

35 İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma*, 405.

36 Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire, 1994), 3: 354; İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiye*, 3: 1453; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 3990; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 3: 142.

37 Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 4079.

38 Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 188; Ukberî, *el-Lübâb*, 2: 74; İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 272; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 287; Cevcerî, *Şerhu şüzûri'z-zehab*, 1: 240; Mustafa Galâyîni, *Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye*, nşr. Abdulmunim Hafâce (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1994), 2: 207; Saïd Afgânî, *el-Müciz fi kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003), 170; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma*, 65, 69, 585; Süyûtî, *el-İktirâh*, 119, 136; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.), 1: 36.

39 İbn Ümmü Kâsım Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 2001), 1: 297. İ'râbta asıl olan ise zâhiri î'râbtır. Takdîri î'râb aslın dışına çıkan durumlar için geçerlidir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1963), 56.

“مَنْ يَأْتِ أَقْمَ مَعَهُ” cümlesinde olduğu gibi şart anlamında kullanılmasıdır. Buradaki “مَنْ” ise şart edatlarından “إِنْ” harfinin anlamını içermiştir. Görüldüğü üzere asıl itibariyle mu’rab olan kelime mebnî olan harflerden bazılarının anlamını içerdüğinden aslî durumunun dışına çıkarak mebnî olmuştur.⁴⁰

2.2. Fiil

Kelime türlerinin ikincisi olan fiil ile ilgili de dilciler tarafından aslî ilkelelere vurgu yapılmıştır. Bu sırada fiil daha çok isme karşılık olarak zikredilmiştir. Mebnîlik ve mu’rablıktan söz edilirken biri fiile, diğeri isme özgü kılınmıştır. Yine amel edip etmeme konusunda da aynı şekilde ilki fiile, ikincisi isme has bir özellik olarak zikredilmiş,⁴¹ isimlerdeki mu’rablığa karşılık fiillerde aslolanın mebnîlik olduğu belirtilmiştir.⁴² Mebnîlikte asıl da sükun üzere⁴³ mebnîliktir. Mu’rab olanları (muzâri fiil) isme benzediğinden dolayı mu’rab olmuştur.⁴⁴ Muzâri fiilin mu’rablığı tartışılırken mebnîlik fiilin asıl hali, mu’rablık ise aslın dışına çıkma hali olarak nitelendirilmiştir. Bilindiği üzere muzâri fiile müenneslik ve te’kîd nûn’u bitiştirğinde mebnî olur. Bu durum dilciler tarafından tartışılmıştır. Nûn’un bitiştirmesi halinde muzâri fiilin hem isme hem de mazi fiile benzeme durumu ile karşı karşıya kaldığı, söz konusu benzerlikte aynı cinsten olduğu için fiile benzerlik tarafının ağır bastığı, fiillerde asıl olanın da mebnîlik olduğu ve bu nedenle aslına dönüşün aslından çıkmaktan daha doğru olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

Bunların dışında hem ismi hem de fiili ilgilendiren bir durum daha vardır ki bunu isim veya fiil başlığı altında ele almaktan ziyade her ikisini de ilgilendirdiği için ayrıca ele almak doğru olacaktır kanaatindeyim. Kelime türlerinden isim ve fiilin mu’rab olanları için merfûluk, mansupluk, mecrûrluk ve meczûmluk olmak üzere dört îrâb ihtimali vardır. Merfûluk için dört, mansupluk için beş, mecrûrluk için üç ve meczûmluk için iki alamet olmak üzere toplamda on dört îrâb alameti vardır. Ancak bu on dört alametten dört tanesi asıl, on tanesi ise aslın yerine gelen ve aslın yerini tutan alametlerdir.⁴⁶ Merfûluk (زَيْدٌ يَأْتِي) ve mansupluk (إِنْ زَيْدًا لَنْ يَأْتِيَ) isim ve fiil arasında müşterek iken mecrûrluk (بَرِيدٍ) isme, meczûmluk ise (لَمْ يَأْتِ)

40 İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*, 100, 101.

41 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 131, 132; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *et-Tebyin an mezâhibi'n-nâhviyyine'l-Başriyyin ve'l-Küfiyyin*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beirut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976), 443; Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 303; İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 3: 26; 4: 216; Murâdî, *Tavdihü'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, 1: 479; Halid b. Abdullah Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, nşr. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 1: 175.

42 Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 437; 2: 74; Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, 1: 50; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 435; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma*, 349; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 14; Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, 1: 50, 54; Süyûtî, *el-İktirâh*, 119, 136; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1: 36; Şâtıbî, *el-Mekâsîdü's-şâfiye*, 1: 117, 132.

43 Ukberî, *el-Lübâb*, 2: 74; Şâtıbî, *el-Mekâsîdü's-şâfiye*, 1: 117, 132; Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, 1: 54.

44 Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 437; 2: 17.

45 Endelûsî, *et-Tezyil ve't-tekmil*, 1: 128, 129.

46 Murâdî, *Tavdihü'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, 1: 312.

fiile özgüdür. Merfûluğun zamme ile, mansupluğun fetha ile, mecrûrluğun kesra ile ve meczûmluğun da sükûn ile olması asıldır.⁴⁷ Ancak yedi tür kelime gurubu bu aslın dışına çıkmıştır. Aslın dışına çıkan kelime guruplarının ilki birinci tekil şahıs dışındaki kelimelere muzaf olan “أَبٌ، أُمٌّ، هُنَّ، فَو، ذُو” kelimeleridir. Bu kelimeler zamme yerine vâv (الواو) ile mansûb olmakta, fetha yerine elif (الألف) ile mansûb olmakta ve kesra yerine yâ (الياء) ile mecrûr olmaktadır. Burada aslın dışına çıkmış ve zamme, fetha ve kesra yerine zikredilen harfler getirilmiştir.⁴⁸ Aslın dışına çıkan kelime türlerinin ikincisi müsennâ ve üçüncüsü cemi müzekker sâlim kelimelerdir. Bilindiği üzere müsennâ kelimelerin merfûluğu elif, mansupluk ve mecrûrluğu yâ ile, cemi müzekker sâlim kelimelerin merfûluğu vâv ile, mansupluk ve mecrûrlukları ise yâ iledir. Yirmiden (عشرون) doksana (تسعون) kadarki sayılar, “عالمون، أهلون، وابلون، أرضون، سنون، بنون، عليون” gibi kelimeler de bu çerçevede ele alınmıştır. Dördüncüsü ise sonu “ات” ile biten cemilerdir. Bu kelimeler de merfûlukları ve mecrûrlukları asıl hareketleri ile gelirken mansuplukları kesra ile gelmiştir.⁴⁹ Aslın dışına çıkan kelime gurubunun beşincisi gayri munsarif kelimelerdir. Gayri munsarif kelimelerin cer hali kesra yerine fetha iledir. Aslın dışına çıkan bir diğer kelime gurubu da ef’âl-i hamse denilen “يُفعلان، تفعلان، يفعلون، تفعلون، تفعلين” kalıbında gelen muzâri fiillerdir. Bu fiillerin merfûluğu zamme yerine nûn (النون) harfinin yerinde kalmasıyla, mansupluk ve meczûmluğu ise fetha ve sükûn yerine nûn harfinin hafzedilmesiyledir. Yedincisi ise sonunda illet harfi bulunan muzâri fiillerdir. Bu fiillerin meczûmlukları da hareketin hafzedilmesi yerine son harfin hafzedilmesi şeklindedir.⁵⁰

2.3. Harf

Kelime türlerinin üçüncüsü olan harfle ilgili aslı ilkelere gelince bunların ilki harflerin asıl itibariyle mebnî olduğu yönündedir.⁵¹ İkinci aslı ilke ise harflerin amel etmeyeceği yönündedir. Aslanan amel etmemek olduğu halde amel ederse bir neden ve gerekçe aranmıştır. Dilcilerin bu konudaki gerekçesi harflerin hem lafız hem de mana bakımından fiile benzemesidir. Söz konusu benzerlik nedeniyle harfler de amel etmiştir. Ancak harfler bu konuda isim veya fiilden birine özgü olanlarla her ikisi arasında müşterek olanlar şeklinde iki gurupta değerlendirilmiştir. Fiile özgü olanlarda asıl olan amel etmesidir. Fiile dâhil olduğunda ise hangi ameli yapacağı tartışılmıştır. Bu durumda neye dâhil olursa ona özgü olan ameli yap-

47 İbn Hişâm, *Şerhu şüzûri’z-zehab*, 61, 62; *Şerhu Katru’n-nedâ ve bellu’s-sadâ*, 45 vd.; Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmûnî*, 1: 27; Süyûtî, *Hemû’l-hevâmî*, 1: 73.

48 İbnü’n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 1: 17; İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-nedâ ve bellu’s-sadâ*, 46; *Şerhu şüzûri’z-zehab*, 66-71; Murâdî, *Tavdihü’l-mekâsîd ve’l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, 1: 312.

49 Murâdî, *Tavdihü’l-mekâsîd ve’l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, 1: 339.

50 İbn Mâlik, *Şerhu’l-kâfiye*, 1: 179; İbn Hişâm, *Şerhu şüzûri’z-zehab*, 60-93; *Şerhu Katru’n-nedâ ve bellu’s-sadâ*, 45-55.

51 İbn Habbâz, *Tevcihu’l-luma*, 241.

ması uygun görülmüştür. Söz gelimi muzâri fiile özgü olan i'rab meczûmluktur. Zira merfûluk ve mansupluk isimde de vardır. Dolayısıyla muzâri fiile dâhil olan harf sadece meczûmluk yapabilir. Ancak muzâri fiile özgü olan bir harf mansupluk yaptığıında aslın dışına çıkmış sayılmıştır.⁵²

Bilindiği üzere muzâri fiil, önüne gelen “أَنْ، لَنْ، كَيْ، إِذَنْ” harfleriyle mansup olur. Muzâri fiili nasp eden bu harfler fiile doğrudan dâhil olurlar. Yine “واو” فاء السببية، “او” فاء المعية ve “لام التعليل” (لام التعليل) harflerinden sonra gelen muzâri fiilin de mansup olduğunu gören dilciler söz konusu harflerin muzâri fiili doğrudan nasp edemeceğini ve burada gizli bir en (أَنْ) bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda en'in gizlenmesinin zorunlu olduğunu, ancak lam-ı ta'lil geldiğinde ise ortaya çıkmasının da mümkün olduğunu söylemişlerdir. Yine olumsuzluk anlamını veren lâ (لَا) ile lam-ı ta'lilin peşpeşe gelmesi halinde en'in açığa çıkmasının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim {لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ} (Cinn 72/28) ayeti ile {وَإِنِّي لَأَكْتُمًا دَعَوْتُهُمْ} (Nûh 71/7) ayetinde geçen fiiller buna örnektir. Bu ve benzeri olumlu cümlelerde en'in ortaya çıkması da gizlenmesi de mümkün görülmüştür. Ancak {لَا يَعْزَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ} (Hadîd 57/29) ayetinde olduğu gibi olumsuz cümlelerde en'in açığa çıkması zorunlu sayılmış ve gizlenmesi iyi görülmemiştir. Bunun gerekçesi şöyle izah edilmiştir: Buradaki lâ (لَا) ismin önüne gelen ve isme özgü olan lâ'm'dır. Harflerde asıl olan fiile dâhil olmamaktır. Lâ'm'ın doğrudan dâhil olduğu durumlarda ise en'in varsayılması bu kurala zımnen uyulduğunu göstermektedir. Bir diğer neden ise olumsuzluk anlamındaki lâ ile lam-ı ta'lilin peşpeşe gelmesi, aynı anda iki lâ'm harfinin birleşmesi demektir ki bu da dile ağır geleceğinden hoş görülmemiştir. Böylece en'in açığa çıkarılması zorunlu sayılarak bu ağırlığın önüne geçilmiştir. Zira en'in hazfi bir nevi hafiflik getirmekteydi. Ancak buradaki hazfi başka bir ağırlığa neden olduğundan aslına dönülmesi uygun görülmüştür. Asla uyarak dildeki ağırlığa tahammül etmek asla muhalefet ederek dildeki ağırlığa tahammül etmekten daha doğru görülmüştür.⁵³

2.4. Terkip

Kelimelerin oluşturduğu anlamlı bütünü ifade eden cümle veya terkip için de asıl itibariyle olması gereken durumlara işaret edilmiştir. Bilindiği gibi Arapçadaki cümleler isim cümlesi ve fiil cümlesi olmak üzere iki kısımdır. İsim cümlelerindeki temel iki öge mübtedâ ve haberdir. Fiil cümlelerinde ise temel öge fiil ve fâildir. Asıl iki ögenin dışında kimi zaman mef'ûl, hal, temyiz gibi ögeler de gelebilir. Nahivcilerin bu husustaki vurguladıkları nokta isim ve fiil cümlelerinin dizilimi ile ilgilidir. Nitekim mübtedâ ve haberden oluşan isim cümlesinde mübtedânın başta,

52 Ukberî, *et-Tebyin*, 1976, 351.

53 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4: 242, 243.

haberlin sonda olması asıl olandır.⁵⁴ Yine mübtedânın marife, haberin nekra olması bir başka aslı ilkedir.⁵⁵ Fiil cümlesi ile ilgili dizilişe göre ise başta fiilin, ardından fâilin ve şayet varsa sonda da diğer öğelerin gelmesi gerekmektedir.⁵⁶ Diğer öğeler arasında da tâbî ve metbû' ayırımında ikincisinin önce gelmesi esastır.⁵⁷ Ancak kimi zaman fiil cümlesindeki sıralamanın değişmesi zorunlu olmuştur. Söz gelimi fâil açık isim ve mef'ûl de zamir olursa aslın dışına çıkılması zorunludur. Nitekim "أَكْرَمَكَ زَيْدٌ" cümlesinde fâil olan "زيد" kelimesi açık isim olup mef'ûl ise "ك" zamiridir. Bilindiği üzere muttasıl zamirler bir başka öğeye bitişmek zorundadırlar. Dolayısıyla böyle bir noktada aslın gerektirdiği tertip üzere gelmesi doğru değildir.⁵⁸

İki mef'ûl alan fiillerde önce birinci mef'ûlün, sonra da ikinci mef'ûlün zikredilmesi asıldır. Ancak asıl üzere kalmanın zorunlu olduğu durumlar ortaya çıkabildiği gibi aslın dışına çıkılmasını gerektirecek durumlar da ortaya çıkabilir. Asıl tertip üzere bırakılmasını veya aslın dışına çıkılmasını gerektirecek bir durum olmaması halinde mef'ûller arasında sıralamanın bir önemi yoktur. Söz gelimi her iki mef'ûlün de marife veya nekra olması asıl üzere gelmesinin zorunlu olduğu bir durumdur. "ظَنَنْتُ زَيْدًا صَدِيقَكَ" (Zeyd'i senin arkadaşın sandım.) cümlesinde her iki mef'ûl de marife olup yer değiştirmesi halinde cümle "ظَنَنْتُ صَدِيقَكَ زَيْدًا" (Senin arkadaşını Zeyid sandım.) şeklini alacak ve asıl ifade edilmesi gereken anlam aktarılamayacaktır. Bu durumda mef'ûlde sıralama önemli olmuş ve asıl üzere kalması zorunlu sayılmıştır. Kimi zaman da aslın dışına çıkılması zorunlu görülmüştür. Zira "مَا ظَنَنْتُ زَيْدًا إِلَّا جَوِيلًا" (Zeyd'in sadece bir cimri olduğunu zannettim.) cümlesinde ikinci mef'ûl olan "زيد" kelimesine vurgu yapılması gerekmiştir. Asıl üzere gelse ve cümlede önce birinci mef'ûl, sonra da ikinci mef'ûl zikredilseydi istenen anlam iletilemeyecekti.⁵⁹ Aynı durum hâl için de geçerlidir. Arapçada "دَهَبَ أَحْمَدٌ إِلَى الْبَيْتِ" (Ahmet eve yürüyerek gitti.) cümlesinde zikredilen fiilin yapılaş şeklini ifade eden "ماشيًا" kelimesi hâl, onunla doğrudan alakalı isim olan "أحمد" ise sâhibu'l-hâl-

54 Şâtibî, *el-Mekâsîdü's-şâfiye*, 2: 54; Galâyîni, *Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye*, 2: 266.

55 İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 80; Ebû Hayyân Endelûsi, *İrtişâfü'd-darb min lisâni'l-Arab*, nşr. Receb Osman Muhammed - Ramazan Abdu'ttevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998), 3: 1099; Endelûsi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 6: 298; İbn Hişâm, *Şerhu şüzürî'z-zeheb*, 212; İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, 117; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akil, *Şerhu İbni Akil*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru't-turas, 1980), 1: 216; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhidu'l-kavâid*, 2: 919.

56 Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 235; Murâdi, *Tavâihu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, 2: 593; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 7; İbn Akil, *Şerhu İbni Akil*, 2: 105; Galâyîni, *Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye*, 3: 8; Afgâni, *el-Mûciz*, 218.

57 Endelûsi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 8: 112.

58 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 135; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhidu'l-kavâid*, 4: 1649, 1655; Muhammed Bedürddin b. Ebibekr b. Ömer Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müfîdî, 1983, 4: 269; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 581.

59 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 75, 133; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik ilâ halli elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed b. İvad b. Muhammed es-Sehlî (Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 2002), 1: 343; Endelûsi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 6: 18; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhidu'l-kavâid*, 3: 1457; 4: 1647,1655; Endelûsi, *İrtişâf*, 3: 1348; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, 4: 269.

dir. Hâl ifade eden cümlelerde asıl olan hâl'in sahibu'l-hâlden önce gelmesidir. Aslın dışına çıkmasını zorunlu kılacak bir durum olmadığı sürece bu sıralamanın değişmesi doğru bulunmamıştır.⁶⁰

Buraya kadar ifade edilenlerin dışında daha pek çok konuda dilciler aslı durumlara dikkat çekmişlerdir. Nitekim istisnâda illânın (۷۱) asıl olduğu, diğerlerinin ona hamledildiği,⁶¹ i'rabda hareketin asıl olduğu,⁶² mebnîlikte sükûnun asıl olduğu,⁶³ mef'ûl-u mutlakta asılan âmilinin lafzından veya manasından olması gerektiği, ancak bazen âmilinin lafzı veya manasının dışındaki başka bir lafzdan da gelebileceği,⁶⁴ âmilde asıl olanın mezkûr olması⁶⁵ gibi ilkeler bunlardan bazılarıdır.

SONUÇ

Arap dilcilerinin vaz ettikleri kuralların arka planında nelerin olduğunun bir kullanımla ilgili neden başka bir izah tarzı değil de bu izah tarzının seçildiği gibi soruların peşine düşüldüğünde onların bazı yöntem ve akıl yürütme biçimlerine başvurdukları ve bazı ilkelerden hareket ettikleri görülmüştür. Söz konusu akıl yürütme biçimlerinden biri istishâb, hareket ettikleri ilkelerden biri ise istishâb kavramıyla irtibatlı olan "asl" kavramıdır. Bu çalışmada asıldan çıkılmasını gerektirecek bir delil veya gerekçenin bulunmaması halinde bir lafzın, asıl itibarıyla olması gerektiği yerde kalması şeklinde tarif edilen istishâb yöntemi kısaca irdelenmiş ve istishâb tanımındaki temel kavram olan "asl" kavramının isim, fiil, harf ve cümle üzerindeki yansımaları ele alınmıştır. Başlangıçta asıl itibarıyla tutunulması gereken temel ilkelere ve bu ilkelerden feragat etmeyi mümkün kılan durumlara temas edilmiştir. Ardından sırasıyla isimle ilgili aslı durumlara ve aslı durumların dışına çıkması halinde geçireceği değişimlere, bu nedenle ortaya çıkacak hüküm değişikliklerine değinilmiştir. Yine aynı şekilde diğer kelime türlerinden fiil ve harf ile ilgili aslı durumlara ve aslını koruyamadığı zaman ortaya çıkan değişikliklere dikkat çekilmiştir. İsim, fiil ve harften en az ikisinin birleşmesiyle meydana gelen cümle (terkip) ile ilgili de benzer durumlar ele alınmıştır. Asıl kavramının ve bu çerçevede gündeme gelen aslın dışına çıkma durumlarının ele alınmasıyla dil kurallarının gerekçesini açıklama konusunda farklı bir yaklaşım sunulmuştur. Herhangi bir âmil olmadığı halde bir ismin munsarîf iken gayri munsarîf

60 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 335; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 5: 2282, 2284.

61 Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saïd Sîrâfî, *Şerhu' kitâbi Sibeveyh*, nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008), 3: 88, 96.

62 Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*, nşr. Abdulfettâh Selîm (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2007), 79; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 48; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 73; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma'*, 69.

63 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1: 91.

64 Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Salih Mekûdî, *Şerhu'l-Mekûdî ale'l-elfiyeti fi ilmeyîs-sarfi ve'n-nahvi*, nşr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2005), 113.

65 Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzîh*, 1: 521.

olması, mu'rab iken mebnî olması, bir fiilin mebnî iken mu'rab olması, bir harfin âmil olamazken amillîğinden söz edilmesi yapısal bir değişiklik olarak değerlendirilmiş ve bunun nedeni, üzerinde durulmaya değer görülmüştür. Bu çerçevede "asl" kavramı bilinen gramer kurallarının ötesinde farklı bir yaklaşım sunmuştur. Cümledeki değişiklikler üzerinde yapılan açıklamalarda söz konusu değişiklikler âmil kavramı ile izah edilirken kimi değişiklikler bu çerçevenin dışında kalmıştır. İşte burada "asl" kavramı gündeme gelmiş ve konulara farklı bir açılım sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Afgânî, Said. *el-Mûciz fi kavâidi'l-lugati'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003.
- Cevcerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Abdulmunim. *Şerhu şüzûri'z-zeheb*. Nşr. Nevvâf Cezâ el-Hârisî. 2 cilt. Medine: Câmîatu'l-İslâmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî. Kahire: Dâru'l-fazilet, ts.
- Demâmîni, Muhammed Bedurddin b. Ebîbekr b. Ömer. *Ta'liku'l-ferâid alâ teshîli'l-fevâid*. Nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müfdî. 4 cilt. 1983.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-teshîl*. Nşr. Hasan Hindâvî. 13 cilt. Riyâd: Daru Künûzi İşbilyâ, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*. Nşr. Receb Osman Muhammed - Ramazan Abduttevvâb. 5 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Galâyîni, Mustafa. *Câmîu'd-dürûsi'l-Arabîyye*. Nşr. Abdulmunim Hafâce. 3 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1994.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.
- Hasânîni, Afâf. *Fi Edilleti'n-nahv*. Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl*. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2000.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbni Akîl*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 cilt. Kahire: Dâru't-tûras, 1980.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 cilt. Kahire: Mektebetu'l-ilmîyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf*. Nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa. 3 cilt. Kahire: İdâratu'l hayâti't-türâsi'l-kadîme, 1954.
- İbn Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcihu'l-luma' şerhu kitâbi'l-luma'*. Nşr. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Kahire: Daru's-selam, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1963.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu şüzûri'z-zeheb fi marîfeti kelâmi'l-Arab*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Dâru't-talâ, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim. *İrşâdü's-sâlik ilâ halli elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed b. İvad b. Muhammed es-Sehlî. Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 2002.

- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-kâfiyetiş-şâfiye*. Nşr. Abdülmünim Ahmed Hüreydî. 5 cilt. Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 cilt. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'neşr, 1990.
- İbn Yaiş, Ebû'l-Bekâ Yaiş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşeri*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb*. Nşr. Saîd el-Afgânî. 2 cilt. Dimaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn*. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2007.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*. Nşr. Saîd el-Afgânî. 2 cilt. Dimaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*. Nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin. 2 cilt. Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 1420.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer. *Emâli İbn'ul-Hâcib*. Nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. 2 cilt. Beyrut-Amman: Dâru'l-ciyl-Dâru Ammâr, 1989.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mürtecel fi şerhi'l-cümel*. Nşr. Ali Haydar. Dimaşk, 1972.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbn Nâzım alâ elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000.
- Mekûdî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Salih. *Şerhu'l-Mekûdî ale'l-elfiyeti fi ilmeyi's-sarfi ve'n-nahvi*. Nşr. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2005.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tavdihu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Ali Süleyman. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-fıkr el-Arabî, 2001.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Nşr. Muhammed Abdulhâlik Udayme. 4 cilt. Kahire, 1994.
- Nahle, Mahmud Ahmed. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-ulûmî'l-Arabiyye, 1987.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğeri. 11 cilt. Kahire: Daru's-selam, 2007.
- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni 'alâ elfiyeti'tîbni Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 4 cilt. B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd. *Şerhu kitâbî Sibeveyh*. Nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. Nşr. Abdulhakîm Atıyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Nşr. Ahmed Şemsüddîn. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekâsîdü's-şâfiye fi şerhi'l-hulâsati'l-kâfiye*. Nşr. Ay-yâd b. İd es-Sübeytî. 10 cilt. Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 2007.
- Terzî, Fuâd Hannâ. *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-i'râb*.

- Nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân. 2 cilt. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyine'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*. Nşr. Abdulfettâh Selim. Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2007.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî alâ el-fiyeti'bni Mâlik el-müsemmâ Menhecû's-sâlik ilâ elfiyeti'bni Mâlik*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1955.
- Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *İlelu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.



Mardin Arapça Diyalekti, yazar Mehmet Şayır
(1. Baskı, İstanbul: Akdem Yayınları, 2017; 177 s.)
Review of Mardin Arapça Diyalekti, by Mehmet Şayır
(1st Edition, İstanbul: Akdem Publishing, 2017; 177 p.)

Değerlendiren/Reviewed by
Emin Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Şırnak, Turkey
fatih-emin@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5109-1342>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 22 Sayfa / Pages: 381-386

Atıf / Cite as: Cengiz, Emin. "Mardin Arapça Diyalekti, yazar Mehmet Şayır (1. Baskı, İstanbul: Akdem Yayınları, 2017; 177 s.) [Review of Mardin Arapça Diyalekti, by Mehmet Şayır (1st Edition, İstanbul: Akdem Publishing, 2017; 177 p.)]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/22 (June 2019): 381-386.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.549162>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Theology, Şırnak, 73000 Turkey). All rights reserved.

Anadolu coğrafyası son derece zengin ve köklü bir kültürel mirasa sahiptir. Bu önemli değerlerden birisi de sahip olduğu dil çeşitliliğidir. Türkiye'nin güney ve güneydoğu hattında uzanan bölgelerde yaşayan Arap asıllı halkların konuştukları Arapça diyalektleri de bu değerlerdendir. Somut olmayan kültürel miraslardan sayılan bu hazinelerin tespiti ve korunması büyük önem arz etmektedir. Son dönemlerde özellikle batılı araştırmacıların ve ülkemizdeki dil bilimcilerin Anadolu'da konuşulan Arapça diyalektleri üzerindeki çalışmalarla bu lehçeler hem ülkemizde hem de dünyada tanınır olmuştur. Ayrıca bu çalışmalar sayesinde adeta bir varlık mücadelesi veren söz konusu diyalektlere ait pek çok unsur kayıt altına alınabilmiştir.

Dr. Mehmet Şayır tarafından kaleme alınan *Mardin Arapça Diyalekti* isimli bu eser de Mardin yöresinde konuşulan Arapça diyalektini sesbilgisi, biçimbilgisi ve sözdizimi açısından üç bölüm olarak incelemeyi amaç edinmiştir. Sesbilgisi bölümünde bu lehçenin fonetik yapısı, biçimbilgisi bölümünde kelime yapısı, sözdizimi bölümünde ise cümle yapısı verilen örneklerle ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Türkiye'de konuşulan Arapça diyalektler söz konusu olduğunda araştırmacıların karşısına çıkan ilk ve belki de en önemli problem bu lehçeler yazılırken kullanılacak uygun bir alfabenin tespitidir. Nitekim bir yazılı dile dayanmayan, kendi varlıklarını şifahen devam ettiren ve uzun yıllar boyunca pek çok kültür ve medeniyetle sıkı bir etkileşim halinde olan bu lehçeler hem fonetik hem de morfolojik bakımdan büyük değişikliklere maruz kalmışlardır. Dolayısıyla bu lehçeler fasih Arapçanın ses varlığının yanında Türkçe, Kürtçe, Farsça, Süryanice gibi yakın çevrede konuşulan diğer dillerin seslerini de kullanmış, böylece zengin bir ses yapısına sahip olmuşlardır. Bu durum göz önüne alındığında, söz konusu diyalektlerin yazıya geçirilmesinde sadece Arap alfabesinin kullanımının yeterli olamayacağı açıktır. Diğer yandan latin alfabesinin kullanımını ise bir zorunluluk

olmuştur. Hatta bu lehçelerde bulunan bazı seslerin latin alfabesinde de bulunmaması, araştırmacıları bu alfabenin yanında bir takım transkripsiyon işaretleri ve harfleri geliştirmeye sevk etmiştir. Zira *Mardin Arapça Dialekti* adlı bu eserin başında da bu zorunluluğun farkında olan yazar, eserde kullandığı alfabe ve transkripsiyon hakkında bilgi vermiştir (s. 12-14). Bu anlamda söz konusu lehçeye dair sahadan toplanan ses, görüntü ve gözlem verilerinin çözümlenmesinde kullanılan transliterasyon, IPA'nın yanı sıra *İslam Ansiklopedisi*'nden yararlanılarak oluşturulmuştur (s. 26).

Yazar, giriş bölümünde Arap ülkelerinin; resmî dilde ve yazı dilinde Modern Standart Arapçayı (MSA) kullandıklarını, ancak günlük konuşmalarında mahallî lehçeleri tercih ettiklerini ifade ettikten sonra bu dili tam manasıyla öğrenmek ve etkin bir şekilde kullanabilmek için yerel lehçelerin de öğrenilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (s. 17). Ayrıca Mardin yöresinde Arap unsurların yerleşim tarihine dair bilgiler vermiş ve günümüzde Mardin il sınırları içerisinde Arapçanın konuşulduğu bölgelerin bir çerçevesini çizmiştir (s. 19-23).

Çalışmada Mardin şehir merkezi ile yakın çevresinde yer alan köy ve kasabalarda konuşulan Arapçanın قَيْلُ / *Qiltu* lehçesi ele alınırken; Urfa ve çevresinde konuşulan Gilit lehçesi, Hatay yöresinde konuşulan Şam lehçesi ile Siirt yöresinde konuşulan Qiltu lehçesinin Siirt ağızı kapsam dışında tutulmuştur (s. 24). Anadolu'da konuşulan Arapça diyalektleriyle ilgili çalışmaların büyük çoğunluğunun batılı araştırmacılar tarafından yapıldığına vurgu yapan yazar; bu tür araştırmaların ülkemizde yeni yeni başladığını, bu çalışmaların ülkemizdeki araştırmacılar tarafından yapılmasının önemini belirtmiştir. Ardından başta Qiltu lehçesi olmak üzere Anadolu'da konuşulan Arapça lehçelerini konu edinmiş araştırmalar hakkında kısa bir bilgi vererek giriş bölümünü tamamlamıştır (s. 26-30).

Birinci bölümde Mardin Arapça diyalektinin ses yapısı ve fonetik özelliklerinin lehçenin betimlenmesinde oynadığı rolü tespit etmek için söz konusu lehçede bulunan sesler ile fasih Arapçadaki seslerin bir nevi karşılaştırması yapılmıştır. Bu anlamda Mardin yöresinde konuşulan Arapça lehçesinin kendisine has bir özellik taşıdığı ifade edilmiştir. Örneğin ق / qâf sesinin Bağdat, Şam ve Kahire gibi birçok Arapça lehçeden farklı olarak Mardin Arapçasında fasih Arapçaya çok yakın bir formda seslendirildiğine dikkat çekilmiştir (s. 32-34). Eserde Mardin Arapçasında kullanılan seslerin alt birimleri ve farklı kelimelerde farklı harflerle bir arada kullanıldıklarında ses dalgalarında oluşan ince farklılıklarla ortaya çıkan nüanslara da değinilmiş, böylece lehçeyle ilgili derin bir incelemenin içine girilmiş ve pek çok ayrıntı gün yüzüne çıkarılmıştır (s. 38-47). Lehçe çalışmalarında bu tür derinlemesine incelemeler son derece önemlidir. Zira yazılı kültürden yoksun olan bu Arapça lehçelerin fonetik yapılarında bazen çok kısa mesafede bile farklılık oluşabilmektedir. Bu farklılıkların altında coğrafi etkenlerden refah seviyesine veya

etkileşime girilen komşu kültürlere kadar çok çeşitli nedenler yatıyor olabilir. Tüm bunların tespitini yapabilmek ve lehçenin portresini çizebilmek için buna benzer ayrıntılı çalışmalar yapmak gerekmektedir.

Lehçenin ses yapısının incelendiği birinci bölümde başta Türkçe olmak üzere diğer dillerden ödünç alınan kelimelerin Mardin Arapçasına geçerken nasıl bir fonetik değişikliğe uğradığına değinilmiştir (s. 54-56). Bunun yanı sıra yabancı dillerden ödünç alınan bazı kelimelerin Arapça fiil yapısına uyarlanarak yeni fiil türetme şekillerine de yer verilmiştir (s.56-59). Ancak yabancı kelimelerden fiil türetme işlemine bu bölümde değil de lehçenin biçimbilgisi açısından incelendiği ikinci bölümde yer verilmesi daha doğru olurdu. Zira ödünç kelimelerden yeni kelime veya fiil türetme faaliyeti fonetik bir olaydan ziyade yapısal bir özelliktir. Nitekim yazar, Türkçe ve diğer yabancı dillerden Türkçe üzerinden geçmiş kelimelerin Mardin Arapçasında erillik ve dişilik ile teklik ve ikilik açısından hangi formlarda kullanıldığına, lehçenin biçimbilgisi açısından incelendiği ikinci bölümde yer vermiştir (s. 89).

Mardin Arapça diyalektinin biçimbilgisi açısından incelendiği ikinci bölümde biçimbirim (morfe) çeşitleriyle birlikte isim ve sıfat tamlamaları, çoğullar, Türkçe ve diğer yabancı dillerden lehçeye geçmiş olan kelimelerin çoğulları, fiiller ve fiil çekimleri, harf-i cerlerin fillerle birlikte kullanım şekilleri ve fiillere kazandırdıkları yeni anlamlar, zamirler, soru edatları ve soru cümleleri gibi konular ele alınmıştır. Bu anlamda yapılan saha araştırmalarında yer yer bazı kelimelerin bölgede farklı anlamlarda kullanıldığı veya aynı anlamlar için farklı kelimelerin tercih edildiği tespiti yapılmıştır (s. 71). Bu durum Anadolu'da konuşulan Arapça lehçelerin hemen hemen hepsinde gözlenebilmektedir. Bunun en önemli sebebi, bu lehçelerin bir yazılı dile dayanmamaları ve sözlü kültürün dış faktörlere karşı daha savunmasız olmasıdır.

Eserde az da olsa bazı yazım yanlışlıklarına da rastlanmıştır. Örneğin قيناغچيه / qaynaqçiyé (kaynakçılar) kelimesinin Türkçesi sehven “kaçakçılar” olarak yazılmıştır (s. 73). Yine eserde Arapçanın gramer ıstılahları yerine Türkçe karşılıklarının tercih edilmesi kanaatimizce eleştirilmesi gereken bir husustur. Örneğin eserde harf-i cerler için “ilgeç” (s. 102), muttasıl ve munfasıl zamirler için “bitişik ve ayrık zamirler” (s. 97,99), ef’âl-i hamse için “beş fiil” (s. 114), esmâ-i hamse için “beş isim” (s. 115), fiil fail uyumu için “özne yüklem uyumu” (s. 131) vb. terimler kullanılmıştır. Ancak özü Arapça olan bu lehçenin Arap dili gramerinin ıstılahlarıyla açıklanmasının daha uygun olacağı düşünülmektedir. Yazarın lehçeyi genellikle Türkçe gramer terimleriyle açıklama gayreti Arapçayı bilmeyenlere bu lehçeyi tanıtmak maksadına matuf olabilir. Ancak bunun yerine ilgili terimlerin karşılıkları parantez içerisinde verilseydi her iki hassasiyet korunmuş ve denge sağlanmış olacaktı.

Hemen hemen bütün Arapça lehçelerin, yabancı dillerden ödünç alınan kelime ve yapıları Arapçalaştırma gayreti veya söz konusu ifadeleri Arapçanın kalıplarına sokma çabası içerisinde oldukları görülmektedir. Mardin'de konuşulan Arapça diyalektinde de bu tür girişimleri görmek mümkündür. Örneğin yabancı dillerden ödünç alınan kelimelerin Arapça fiil kalıplarına uyarlanması (s. 56-59), bu tür kelimelerin Arapçadaki çeşitli cemi formlarına sokularak çoğullarının oluşturulması (s. 89) veya cinsiyet ayrımı bulunmayan bir dilden ödünç alınan kelimelerin ya müzekker (eril) ya müennes (dişil) olarak algılanması (s. 116-120) gibi hususlar bu lehçenin ödünç kelimeleri Arapçalaştırma gayreti olarak görülebilir.

Mardin Arapça diyalektinin biçimbilgisi açısından incelenmesi neticesinde bu lehçede kişilere göre eril-dişil ve tekil-çoğul gibi çekimlerin bulunduğu ancak ikil formun yalnız bir şeyin adedini belirtirken veya vücudun çift organlarından bahsederken kullanıldığı ve sadece *ين* / *eyn* şeklinde mansub olarak geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle de söz konusu lehçenin morfolojik açıdan Arapçanın pek çok hususuyla örtüştüğü ve Kahire, Şam ve Bağdat lehçelerinden farklı bir özellik taşıyan kendine has bir lehçe olduğu tespiti yapılmıştır (s. 126).

Mardin Arapça diyalektinin sözdizimi açısından ele alındığı üçüncü bölümde, işaret zamirleri, cümleyi oluşturan öğelerin konumu ve birbirleriyle olan uyumu, olumsuzlama türleri, soru edatları vb. konular örnekler üzerinde incelenmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse sözcüklerin cümle içerisindeki konumları ve çeşitli pozisyonlara göre kazandıkları farklı anlamlar üzerinde durulmuştur. Tüm bunlar yapılırken zaman zaman da Mardin lehçesi ile fasih Arapça arasında karşılaştırmalar yapılmıştır.

Mardin Arapçasında genellikle diğer Arapça lehçelerde de görüldüğü gibi çoğulların nasb, cer ve ref durumlarında îraba göre değişmediği ve daima *ين* / *în* şeklinde geldiği, ayrıca izafette de sondaki *ن* / *nûn*'un düşmediği müşahede edilmektedir (s. 138-140). Bunun yanı sıra lehçede *كان* / *kênê* nakıs fiilinin gerçek anlamı ve işlevinin yanında çeşitli anlam ve yapılarda kullanıldığına dikkat çekilmiştir (s. 140-147).

Mardin Arapçasında soru sorma biçimi soru edatları veya vurguyla yapılır. Soru edatları fasih Arapçadaki soru edatlarıyla örtüşmekle birlikte lehçenin kendisine has bir yapıda geliştirdiği yeni soru edatlarından da söz etmek mümkündür (s. 149). Örneğin *أشقد* / *aşqad* (ne kadar, kaç), *أيش - أش* / *eyş - iş* (ne), *قَي* / *qay* (neden, niçin) gibi edatlar fasih Arapçada bulunmayıp söz konusu lehçenin zaman içerisinde geliştirdiği soru edatlarıdır.

Sonuç olarak Mardin'de konuşulan Arapça diyalektinin Arap dilinin belirgin özelliklerini taşıdığı için Arapçanın bir lehçesi olduğu ve *el-Lehcetu'l-Cezraviyye* diye bilinen Arapça lehçenin Mardin versiyonu olduğu tespiti yapılmıştır. Yörenin

coğrafi yapısının lehçeyi dış etkenlerden muhafaza ettiğine, dolayısıyla lehçenin Türkçe ve Kürtçeden etkilenmiş olmakla birlikte kendi ses ve yapı varlığını koruduğuna vurgu yapılmıştır. Diğer dillerle olan etkileşim neticesinde lehçenin fonetik yapısının zenginleştiği gerçeği de dikkate değer özelliklerden birisidir (s. 167). Son zamanlarda okullaşmanın artması, görsel ve işitsel medya araçlarının etkisi ve sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasıyla lehçenin başta Türkçe olmak üzere yoğun bir şekilde yabancı dillerin etkisi altına girdiği ifade edilmiştir (s. 168).

Mardin Arapça diyalektinin sesbilgisi, biçimbilgisi ve sözdizimi bağlamında ele alındığı bu çalışmada söz konusu lehçenin sahip olduğu pek çok farklı özellik ortaya konmuş, böylece bu lehçenin genel bir çerçevesi çizilmek istenmiştir. Lehçenin çeşitli açılardan incelendiği bu çalışmanın hedefini büyük oranda gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Ancak lehçenin bütüncül bir betimlemesinin yapılabilmesi için bu dilde var olan sözlü edebiyat unsurlarının da ortaya konması son derece faydalı olurdu. Bu anlamda yörede kullanılan atasözü, deyim, bilmece, hikâye, ninni, ağıt, şarkı, türkü gibi sözlü edebiyat unsurlarının tespiti hem lehçenin tasvirinin yapılmasında hem de bu değerlerin kayıt altına alınıp muhafazasının sağlanması noktasında önemli bir faaliyettir. Söz konusu çalışmada eksik kalan bu hususun en yakın zamanda ülkemizin dil bilimcilerinin ilgisini çekeceğine olan inancım tamdır.

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Yayıncı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Yayın Sıklığı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir (çeviri makaleler için en az bir hakem). Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, öz (150-250 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

Atıf ve Referans Sistemi – Dergimiz makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atıf sistemini (www.isnadsistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atıf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirilmeye alınmamaktadır.

İntihal Tespit Politikası – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %15'ten yüksek olan yazılar kabul edilmemektedir.

Açık Erişim Politikası – Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Arşivlenme – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, herhangi bir tasarım uygulanmamalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 30 sayfayı aşmamalıdır.

| | |
|--------------------------------|------------------------|
| Kağıt Boyutu: | A4 Dikey |
| Sayfa Kenar Boşlukları: | 2,5 cm (Her yönden) |
| Yazı Tipi/Karakteri: | Times New Roman |
| Yazı Puntosu (Metin): | 12 |
| Yazı Puntosu (Dipnot): | 10 |
| Paragraf Aralığı (Metin): | Önce 6 nk – Sonra 6 nk |
| Paragraf Aralığı (Dipnot): | Önce 0 nk – Sonra 0 nk |
| Satır Aralığı (Metin): | 1,5 |
| Satır Aralığı (Dipnot): | Tek |
| Paragraf Girintisi (Metin): | İlk satır – 1,25 cm |
| Paragraf Girintisi (Kaynakça): | Asılı – 1,25 cm |