

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

4

2013

(Sayı | Issue | العدد: 4)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY مجلة كلية الإلهيات
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2013

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

4

2013

Rize, Türkiye

Sahibi | Owner | مالك

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Dekan | Dean | عميد

Editör | Editor | رئيس التحرير

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN

Arş. Gör. Ümit ERKAN

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Hasan AYIK

Prof. Dr. Latif TOKAT

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Doç. Dr. İlyas KARSLI

Doç. Dr. Şevket TOPAL

Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ

Arş. Gör. Emine BATTAL

Arş. Gör. Dr. İlyas YILDIRIM

Arş. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU

Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU

Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

Arş. Gör. Zeynep CERAH

Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK

Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. Hakan Bilgin SARUHAN

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

İletişim | Corresponding | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Tel: +90 464 214 11 21

Fax: +90 464 214 11 24

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*
Doç. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Doç. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmed el-MERAĞİ, *Artvin Çoruh Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. İhsan ARSLAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCANOĞLU, *RT. Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Biçim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

Örnek Kullanımlar:

Dipnotta:

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

Kaynakçada:

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

NOT: Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Makaleler

Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Bilinmesi Gerekenler Üzerine s. 7-20.
Muhammet AYDIN

Toplumsal Birliğin İnşasında Anahar Kavram "Kardeşlik":
Gazali Örneği s. 21-41.
Faruk SANCAR

Ehl-i Hadis ve Selef Düşünce Okullarının Ezeli Yazgı ve
Ecel Anlayışları?s. 43-104.
Namık Kemal OKUMUŞ

Amelî Sorumluluğa Etkisi Açısından İstitâats. 105-136
Ali KUMAŞ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünce
Öğretimis. 137-168
Maksut ÇETİN

Et-Tenbîh 'alâ Müşkilâti'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde
Hanefî Fıkhdında *el-Hidâye* Adlı Esere Yönelik Eleştirilerle
İlgili Genel Bir Değerlendirmes. 169-193
Ayhan ŞEN

Çeviri

Sesbilimin Kurucusu el-Halîl b. Ahmeds. 195-227
Ahmed Muhammed Sâlim ez-ZÜVEY,
çev. Necattin HANAY

Arap Belagatı ve Edimbilims. 229-254
Badis LEHVÎMEL, çev. Ahmet KAPLAN

Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakanî'ye Göre Civanmertlerin
Töresi ve Civanmertliğin Usûlüs. 255-266
Rahman MOSTAHG MEHR, çev. Abdulrahman ACER

Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâm'ın Tarihis. 267-281
Ibrahim Abdurrahman FARAJAE', çev. Celal EMANET

Misyonda Müzik Stratejileri.....s. 283-301
J. Stanley Moore, çev. Emine Battal

Değerlendirme

et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm.....s. 303-311
Necattin HANAY

KUR'AN-I KERİM TEFSİRİNDE BİLİNMESİ GEREKENLER ÜZERİNE

Muhammet Aydın
Prof. Dr. Sakarya Ü. İlahiyat F., Tefsir

Öz: Kur'an ayetlerini tefsire yönelmeden önce uyulması gereken kaideler olduğu gibi, tefsir etme esnasında da bilinmesi lüzumlu olan kaideler bulunmaktadır. Daha önceki çalışmalarımızda Kur'an tefsiri ile uğraşmak isteyen bir kimse için tefsir öncesi bilmesi gereken kaideler üzerinde durmuştuk. Bu çalışmamızda ise Kur'an'ın ruhuna uygun hareket edilmesi ve Kur'an'ın özünü çelişen hatalara düşülmemesi için tefsir esnasında uyulması gereken kaideleri ele alıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kaide, Ayet, Müfessir.

On the Needs to Know about the Quran Tafseer

Abstract: There are some bases at the time of interpretation of the Quran as well as before heading to the interpretation. In previous studies we stood on the rules those are necessary to be known before interpretation. In this study we are discussing the bases that need to be followed at the time of interpreting to act according to the spirit of Quran and to avoid contradictions with the essence of Quran.

Keywords: Quran, Tafsir, Tafsir Rules, Verses, Interpreter of Quran

تأملات في أمور تجب معرفتها أثناء التفسير للقرآن الكريم

الملخص: هناك أمور تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، وأمور أخرى تجب معرفتها أثناء التفسير على من يريد أن يشتغل في تفسير القرآن الكريم، ونحن في هذه الدراسة نحاول أن نعرف القواعد الهامة التي تجب على من يريد تفسير القرآن معرفتها أثناء تفسير القرآن الكريم لئلا يقع في أخطاء تتضارب مع روح القرآن.
كلمات مفتاحية: القرآن، التفسير، القاعدة، الآية، المفسر.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد؛

إن معرفة القواعد المطلوبة في كل علم وفي كل فن، فهي بالنسبة للعلوم كالأصول بالنسبة للأشجار، والأعمدة بالنسبة للنبين، فكما أن الأشجار لا تقوم إلا على أصولها والأبنية لا تقوم إلا على أعمدتها، فإن العلوم لا تقوم إلا على القواعد والأصول الكلية التي

بمعرفتها تتحقق فوائد عظيمة ومنافع عديدة، ومن تلك القواعد قواعد التفسير، ومعرفة قواعد التفسير هي مفاتيح التدبر، فهناك كتب مستقلة ألفت في قواعد التفسير⁽¹⁾، وهناك كتابات كتبت حول قواعد التفسير، وبعض القواعد ذُكرت في مقدمات كتب التفسير وثنايا كتب علوم القرآن وأصول التفسير فضلا عما يمكن جمعه من الكتب المؤلفة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والقواعد الفقهية وكتب اللغة، ومن تلك القواعد: ما تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، وكنت قد تناولت بعض هذه الأمور في الأبحاث السابقة⁽²⁾، وسأتناول هنا بإذن الله تعالى ما جمعته من الأمور التي تجب معرفتها أثناء التفسير للقرآن الكريم، ليضبط بها المشتغل بتفسير القرآن حتى يكون على طريقة أثبت ومنهج أقوم، ويستعين بها إذا ذكر، وتذكره إذا نسي، وتثبت فواده حين التردد، وعلى هذا أن الأمور التي جمعتها هنا إنما هي تذكرة للعالم وتعجيل بنفع المبتدئ، وهي:

الأمر الأول: مراعاة المعاني التي كانت مستعملة في عصر النزول

هناك ألفاظ واردة في القرآن الكريم ذات دلالة على معنى تعارف عليه أهل العصر الذي نزل فيه القرآن، ثم تعارف الناس بعد ذلك العصر على معنى آخر صار هو مدلول تلك اللفظة عندهم، فلا سوغ للواحد من هؤلاء أو من غيرهم أن يحمل تلك اللفظة القرآنية على المعنى الذي وُجد عند المتأخرين، وإنما تُفسر بما كان متعارفا لدى الجيل الأول⁽³⁾، فلذا يجب على من يريد تفسير القرآن أن يفسره بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر النزول.

فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعانٍ ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد⁽⁴⁾، من ذلك لفظ "الحكمة" معناها عند السلف: وضع الشيء في موضعه، وعند المتأخرين بمعنى الفلسفة.

(1) ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **القواعد الحسان لتفسير القرآن**؛ حبنكة، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل؛ السبب، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعا ودراسة**؛ أيدين، محمد، قواعد التفسير العامة.

(2) ينظر: أيدين، محمد، تأملات في أمور تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، ص 7.

(3) ينظر: السبب، خالد، **قواعد التفسير جمعا ودراسة**، 230/1.

(4) ينظر: رضا، رشيد، **تفسير المنار**، 19/1.

ومن ذلك لفظ "المدينة والقرية"، حيث إنهما في القرآن بمعنى واحد، بينما تعارف المتأخرون على أن المدينة هي البلدة ذات العمران الواسع، فإذا كانت صغيرة فهي القرية.

ومن ذلك لفظ "الصدقة" فهي "الصدقة" فهي في لغة القرآن وما تعارف عليه السلف تشمل الزكاة الواجبة وصدقة التطوع، واشتهر عند بعض المتأخرين إطلاق الصدقة على ما كان من قبيل التطوع.

ومن ذلك لفظ "الولي" فهو في القرآن وعند السلف بمعنى الناصر، وأولياء الله هم أنصار دينه من أهل الإيمان، وقد اصطلح بعض المتأخرين على أن الولي صنف من الناس تظهر على أيديهم الخوارق والكرامات، وهذا المعنى لم يكن متعارفاً عند الصحابة⁽⁵⁾.

الأمر الثاني: أسباب النزول لا تدل على أن معاني ألفاظ الآيات قاصرة عليها، وإنما هي على سبيل المثال لتوضيح الألفاظ.

هذا الأمر الذي ذكرناه هنا يعبر عنه العلماء بـ"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"⁽⁶⁾، و بمراعات هذه القاعدة النافعة يحصل للعبد خير كثير وعلم غزير، وبإهمالها وعدم ملاحظتها يفوته علم كثير، ويقع الغلط والارتباك الخطير⁽⁷⁾.

إذا ورد النص الشرعي بصيغة عامة وجب العمل بعمومه الذي دلت عليه صيغته، ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناء عليه، سواء كان السبب سؤالاً أم واقعة حدثت؛ لأن الواجب على الناس اتباعه هو ما ورد به نص الشارع، وقد ورد نص الشارع بصيغة العموم فيجب العمل بعمومه، ولا تعتبر خصوصيات السؤال أو الواقعة التي ورد النص بناء عليها؛ لأن عدول الشارع في نص جوابه أو فتواه عن الخصوصيات إلى التعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيات⁽⁸⁾.

(5) ينظر: سبت، خالد، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، 232/1.

(6) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 32/1؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 110/1؛ الألويسي، روح المعاني، 240/2؛ أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص 400؛ أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 156.

(7) ينظر: السعدي، القواعد الحسان، ص 11.

(8) ينظر: الخالاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص 178.

روى أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله إنا نركب البحر، ولو توضعنا بما معنا من الماء خشينا العطش، أنتوضأ بماء البحر؟ فقال الرسول: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته"⁽⁹⁾. فهذه الصيغة العامة - هو الطهور ماؤه - تدل بعمومها على أن ماء البحر مطهر لكل أنواع التطهير في حال الضرورة والاختيار، فيجب العمل بعمومها، ولا عبرة بكون السؤال ورد خاصاً عن التوضؤ، ولا بكون السائلين سألوا عن حالة ضرورتهم إلى الماء خشية العطش⁽¹⁰⁾.

وروي أن امرأة سعد بن الربيع قالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد، وقد أخذ عمهما مالهما، ولا تتكحان إلا ولهما مال، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم لعم البنيتين: "أعط البنيتين الثلثين وللزوجة الثمن وما بقي فهو لك"⁽¹¹⁾ فهذا الحديث يدل بعمومه على أن لبنتي المتوفى الثلثين، ولا اعتبار لكونهما لا مال لهما أو لكون أبيهما قتل في غزوة أحد.

وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهُرَ»⁽¹²⁾، فكل جلد دبغ صار طاهراً ولا اعتبار لخصوص جلد الشاة.

قال الأمدى في كتابه الأحكام: أكثر العموميات وردت على أسباب خاصة، فأية السرقة نزلت في سرقة المَجَنِّ⁽¹³⁾ أو رداء صفوان. وآية الظاهر نزلت في حق مسلمة بن صخر. وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية، إلى غير ذلك. والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير تكبير فدل على أن السبب غير مسقط للعموم⁽¹⁴⁾.

(9) أبو داود، السنن، 62/1 (رقم الحديث: 39)؛ ابن ماجه، السنن، 250/1 (رقم الحديث: 386)؛ أحمد بن حنبل، المسند، 486/14 (رقم الحديث: 8912).

(10) ينظر: الخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص 178.

(11) أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، 519/4، (رقم الحديث: 2891).

(12) سنن الترمذي، السنن (4/221)، (رقم الحديث: 1728).

(13) المَجَنِّ: التُّرْس، وَقِيلَ لِلتُّرْسِ مَجَنٌّ - بِكَسْرِ المِيمِ - لِأَنَّ صَاحِبَهُ يَسْتَنْدِرُ بِهِ (الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (1/112)).

(14) الأمدى، علي بن أبي علي، الأحكام في أصول الأحكام، 239/2.

الأمر الثالث: مراعاة المعنى الأغلب والأشهر والأفصح في تفسير الآيات دون المعنى الشاذ أو النادر

لما كان القرآن نازلاً بأفصح لغات العرب وأشهرها امتنع الإعراض في تفسيره عن المعنى الأشهر والأفصح إلى المعنى الشاذ أو النادر⁽¹⁵⁾.

إن إلحاق اللفظ بالأعم الأغلب هو المنهج الصحيح في تفسير الآيات القرآنية إلا أن يأتي معارض مقاوم لهذا الإلحاق أقوى منه.

ففي هذا الصدد يقول ابن جرير الطبري (310هـ) رحمه الله تعالى: الواجب أن يوجه معاني كلام الله إلى الأغلب الأشهر من وجوها المعروفة عند العرب ما لم يكن بخلاف ذلك ما يجب التسليم له من حجة خبر أو عقل⁽¹⁶⁾.

ويقول رحمه الله تعالى أيضاً: تأويل كتاب الله تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن، المعروف فيهم، دون الأندر الذي لا تتعارفه، إلا أن يقوم بخلاف ذلك حجة يجب التسليم لها⁽¹⁷⁾.

ويقول ابن دقيق العيد (702هـ): ما أشتهر في الاستعمال فالقصد إليه هو الغالب⁽¹⁸⁾.
ومن الأمثلة على ذلك:

(أ) قوله تعالى { لَا يَدْرُفُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا }⁽¹⁹⁾.

فسر بعض المفسرين البرد في الآية الكريمة بالنوم كأبي عبيدة معمر بن المثنى (210هـ)⁽²⁰⁾، وأبي الحسن الواحدي (468هـ)⁽²¹⁾، وهذا المعنى قليل الاستعمال في لغة

(15) ينظر: السبت، خالد، قواعد التفسير جمعا ودراسة، 213/1.

(16) الطبري، ابن جرير، جامع البيان، 453/18.

(17) الطبري، ابن جرير، جامع البيان، 337/8.

(18) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 386/1.

(19) سورة النبأ، الآية: 24.

(20) ينظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، 282/2.

(21) ينظر: الواحدي، أبو الحسن، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص 1167.

العرب، والمشهور في معنى البرد: أنه ما يبرد حرّ الجسم⁽²²⁾، وأيا ما كان فحمل الآية على النوم تكلفٌ لا داعي إليه، فلا يعدل إليه⁽²³⁾.

قال ابن جرير: "والنوم إن كان يُبرد غليلَ العطش، فقليل له من أجل ذلك البرد، فليس هو باسمه المعروف، وتأويل كتاب الله على الأغلب من معروف كلام العرب، دون غيره⁽²⁴⁾".

(ب) قوله تعالى {تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ}⁽²⁵⁾.

قال بعض المفسرين: أي أن الملائكة تسوق الدواب التي تحمل التابوت.

وقال آخرون: جاءت الملائكة تحمل التابوت بين السماء والأرض حتى وضعت بين يدي طالوت والناس ينظرون⁽²⁶⁾.

قال ابن جرير الطبري: وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: "حملت التابوت الملائكة حتى وضعت في دار طالوت قائما بين أظهر بني إسرائيل"، وذلك أن الله تعالى ذكره قال {تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ}، ولم يقل: تأتي به الملائكة. وما جرته البقر على عجل. وإن كانت الملائكة هي سائقتها، فهي غير حاملته، لأن "الحمل" المعروف، هو مباشرة الحامل بنفسه حمل ما حمل، فأما ما حمل على غيره... فليس سبيله سبيل ما باشر حمله بنفسه في تعارف الناس إياه بينهم، وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللغات، أولى من توجيهه إلى الأندر، ما وجد إلى ذلك سبيل⁽²⁷⁾.

(22) ينظر: الطبري، جامع البيان، 163/24؛ الزمخشري، الكشاف، 4/689؛ ابن جزي، التسهيل لعلم التنزيل، 2/446؛ السعدي، تيسر الكريم الرحمن، ص 907.

(23) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 37/30؛ السبت، خالد، قواعد التفسير جمعا ودراسة، 213/1.

(24) الطبري، ابن جرير، جامع البيان، 163/24.

(25) سورة البقرة، جزء من الآية: 248، وتام الآية: { وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ }.

(26) الطبري، جامع البيان، 5/336؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/667.

(27) تفسير الطبري، جامع البيان، 5/336.

(ج) قوله تعالى: {وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرَجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ} (28).

قال معظم المفسرين في تفسير قوله تعالى {وَتُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرَجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ} (29): أي وتخرج الحبة من الزرع والزرع من الحبة، والنخلة من النواة والنواة من النخلة، والمؤمن من الكافر والكافر من المؤمن، والدجاجة من البيضة والبيضة من الدجاجة، وما جرى هذا المجرى من جميع الأشياء (30). وأما ابن جرير الطبري قال: وأولى التأويلات التي ذكرناها في هذه الآية بالصواب، تأويل من قال: يخرج الإنسان الحي والأنعام والبهائم الأحياء من النطف الميتة = وذلك إخراج الحي من الميت = ويخرج النطفة الميتة من الإنسان الحي والأنعام والبهائم الأحياء = وذلك إخراج الميت من الحي، وذلك أن كل حي فارقه شيء من جسده، فذلك الذي فارقه منه ميت، فالنطفة ميتة لمفارقتها جسد من خرجت منه، ثم ينشئ الله منها إنساناً حياً وبهائم وأنعاماً أحياء (31).

ثم عقب على ذلك ابن جرير الطبري فقال: وأما تأويل من تأوله بمعنى الحبة من السنبل، والسنبل من الحبة، والبيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن = فإن ذلك، وإن كان له وجه مفهوم، فليس ذلك الأغلب الظاهر في استعمال الناس في الكلام. وتوجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس، أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال (32).

واهتم بهذا الجانب من المتأخرين واعتمد على إلحاق اللفظ بالأعم الأغلب هو الشنقطي رحمه الله تعالى، وقد جاء في تفسيره المشهور "أضواء البيان" أمثلة كثيرة على ذلك، فمنها ما يلي:

(أ) قوله تعالى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى} (33)، يدل على كفر الساحر حيث إنه عرف باستقراء القرآن أن الغالب فيه أن لفظة «لا يفلح» يراد بها الكافر، كقوله تعالى: {قُلْ إِنَّ

(28) سورة آل عمران، الآية: 27.

(29) سورة آل عمران، الآية: 27.

(30) تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 29/2.

(31) تفسير الطبير، جامع البيان، 309/6.

(32) تفسير الطبير، جامع البيان، 309/6.

(33) سورة طه، الآية: 69.

الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ} (34)، وقوله: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ} (35)،

وقوله: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ} (36).
ب) ومن أمثلته: معنى الزينة في آية الحجاب، حيث قال الله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} (37).

إذا أطلق الزينة في القرآن الكريم فالمراد بها: ما يُتَزَيَّنُّ به خارج الخلق، كالثياب والحلي ونحوهما، ومن ذلك قوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ} (38)، وقوله: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ} (39)، وقوله: {وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً} (40)، وقوله: {وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ} (41).

يقول الشنقيطي: لفظ الزينة في هذه الآيات كلها يراد به ما يزِينُ به الشيء وهو ليس من أصل خلقته، وكون هذا المعنى هو الغالب في لفظ الزينة في القرآن يدل على أن لفظ الزينة في محل النزاع يراد به هذا المعنى، الذي غلبت إرادته في القرآن العظيم (42).

ج) ومن ذلك قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ} (43)، فسر الفضل بأنه الربح في التجارة وذلك إلحاقاً بالغالب في استعمال القرآن لهذا اللفظ (44)، كقوله

(34) سورة يونس، الآية: 69.

(35) سورة الأنعام، الآية: 21.

(36) سورة يونس، الآية: 17، وانظر: الشنقيطي، أضواء البيان، 39/4.

(37) سورة النور، الآية: 31.

(38) سورة الأعراف، الآية: 31.

(39) سورة الأعراب، الآية: 32.

(40) سورة النحل، الآية: 8.

(41) سورة النور، الآية: 31.

(42) الشنقيطي، أضواء البيان، 516/5.

(43) سورة البقرة، الآية: 198.

(44) ينظر: أرفيف ملتي أهل التفسير، (المكتبة الشاملة)، 11499.

تعالى: { وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ }⁽⁴⁵⁾، وقوله: { فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }⁽⁴⁶⁾.

الأمر الرابع: مراعاة ما دلّت عليه الألفاظ القرآنية وما دخل في ضمنها

من الأمور التي ينبغي أن يتنبه إليها المفسر أثناء التفسير مراعاة ما دلّت عليه ألفاظه مطابقة، وما دخل في ضمنها، فعليه أن يراعي لوازم تلك المعاني، وما تستدعيه من المعاني التي لم يعرّج في اللفظ على ذكرها.

إن مراعاة هذه القاعدة المهمة توصل المفسر إلى الدقة المتناهية في فهم كتاب الله تعالى، وتقفه على الشمول التام الذي اتصف به القرآن الكريم، وتبرز لمن يقرها وبطبق آيات القرآن عليها خاصة الإيجاز البليغ المعجز التي اتصف بها في هذا القرآن...

هناك معانٍ تضمنتها آيات القرآن نصاً، وهناك معانٍ تلزم منها، وهناك معانٍ تتقدمها وتتوقف عليها، فعلى المفسر المستكمل لأدوات التفسير أن يذكر هذه الأنواع كلها⁽⁴⁷⁾.

والطريق إلى سلوك هذا الأصل النافع كما قال السعدي: أن تفهم ما دل عليه اللفظ من المعاني فإذا فهمتها فهماً جيداً، ففكر في الأمور التي تتوقف عليها، ولا تحصل بدونها، وما يشترط لها، وكذلك فكر فيما يترتب عليها، وما يتفرع عنها، وينبني عليها، وأكثر من هذا التفكير وداوم عليه، حتى تصير لك ملكةً جيدة في الغوص على المعاني الدقيقة؛ فإن القرآن حق، ولازم الحق حق، وما يتوقف على الحق حق، وما يتفرع عن الحق حق، ذلك كله حق ولا بد.

فمن وفق لهذه الطريقة وأعطاه الله توفيقاً ونوراً، انفتحت له في القرآن العلوم النافعة، والمعارف الجليلة، والأخلاق السامية، والآداب الكريمة العالية⁽⁴⁸⁾.

ونريد أن نؤكد هذه القاعدة بضرب بعض أمثلة توضحها:

يقول الله عز وجل: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ . الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ }⁽⁴⁹⁾.

(45) سورة المزمل، الآية: 20.

(46) سورة الجمعة، الآية: 10.

(47) جعفر عبد الغفور، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 255.

(48) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان، ص 32.

{الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ} اسمان من أسماء الله الحسنى، يدلان بلفظهما على وصفه سبحانه بالرحمة الواسعة كما يصورها الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةَ رَحْمَةٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً، وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً، فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَبْسُ مِنْ الْجَنَّةِ، وَلَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ" (50).

وجاء في رواية مسلم: إِنَّ لِلَّهِ مِائَةَ رَحْمَةٍ أَنْزَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ وَالْبَهَائِمِ وَالْهَوَامِّ، فِيهَا يَتَعَاطَفُونَ، وَبِهَا يَبْرَأَحْمُونَ، وَبِهَا تَعْطِفُ الْوَحْشُ عَلَى وَاوِلِيهَا، وَأَخْرَجَ اللَّهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً، يَرْحَمُ بِهَا عِبَادَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (51).

فإذا فهمت أن الرحمة التي لا يشبهها رحمة: هي وصفه الثابت، وأنه أوصل رحمته إلى كل مخلوق، ولم يخل أحدٌ من رحمته طرفة عين: عرفت أن هذا الوصف يدل على كمال حياته، وكمال قدرته، وإحاطة علمه، ونفوذ مشيئته، وكمال حكمته، لتوقف الرحمة على ذلك كله، ثم استدلت بسعة رحمته على أن شرعه نور ورحمة. ولهذا يعلل الله تعالى كثيراً من الأحكام الشرعية برحمته وإحسانه لأنها من مقتضاها وأثرها.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} (52)، فهذا يعم جميع الأمانات الواجبة على الإنسان، من حقوق الله، عز وجل، على عباده، من الصلوات والزكوات، والكفارات والنذور والصيام، وغير ذلك، مما هو مؤتمن عليه لا يطلع عليه العباد، ومن حقوق العباد بعضهم على بعض كالودائع وغير ذلك مما ياتمنون به بعضهم على بعض من غير اطلاع بيينة على ذلك (53).

(49) سورة البقرة، الآية: 2-3.

(50) البخاري، الصحيح، 99/8 (رقم الحديث: 646).

(51) مسلم، الصحيح، 2108/2 (رقم الحديث: 2752).

(52) سورة النساء، الآية: 58.

(53) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 338/2.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: فإذا فهمت أن الله أمر بأداء الأمانات إلى أهلها: استدلتَ بذلك على وجوب حفظ الأمانات، وعدم إضاعتها والتفريط والتعدي فيها، وأنه لا يتم الأداء لأهلها إلا بذلك.

وإذا فهمت أن الله أمر بالحكم بين الناس بالعدل في هذه الآية: استدلتَ بذلك على أن كل حاكم بين الناس في الأمور الكبار والصغار، لا بد أن يكون عالماً بما يحكم به؛ فإن كان حاكماً عاماً، فلا بد أن يحصل من العلم ما يؤهله إلى ذلك، وإن كان حاكماً ببعض الأمور الجزئية كالشقاق بين الزوجين، حيث أمر الله أن نبعث حكماً من أهله وحكماً من أهلها، فلا بد أن يكون عارفاً بهذا الأمور التي يريد أن يحكم فيها، ويعرف الطريق التي توصله إلى الصواب منها.

وبهذا بعينه نستدل على وجوب طلب العلم، وأنه فرض عين في كل أمر يحتاجه العبد، فإن الله أمرنا بأوامر كثيرة ونهانا عن أمور كثيرة.

ومن المعلوم أن امتثال أمره واجتناب نهيه يتوقف على معرفة الأمور به، والمنهي عنه وعلمه، فكيف يتصور أن يمتثل الجاهل الأمر الذي لا يعرفه؟ أو يتجنب النهي الذي لا يعرفه؟

وكذلك أمره لعباده أن يأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر، يتوقف ذلك على العلم بالمعروف والمنكر، ليأمروا بهذا وينهوا عن هذا، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽⁵⁴⁾، وما لا يحصل ترك المنهي عنه إلا به فهو واجب⁽⁵⁵⁾.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث الموجز الاطلاع على الأمور التي تجب معرفتها أثناء التفسير للقرآن الكريم، وقد تكون بمثابة القواعد التي تجب معرفتها على من يريد أن يشتغل بتفسير القرآن أثناء التفسير فيه، ليستعين بها من يريد أن يفسر القرآن الكريم ويكون على طريقة أثبت ومنهج أقوم، ويستعين بها، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(54) هذه القاعدة الأصولية من أشهر القواعد، وأثارها متعددة، وانظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل 1/118؛ الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 1/296؛ القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، 1/166؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 107/8.

(55) السعدي،

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1414 هـ.
2. الأمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
3. أيدين، محمد، Genel Tefsir Kuralları (قواعد التفسير العامة)، باللغة التركية، Nün Yayınları، اسطنبول 2008م.
4. أيدين، محمد، تأملات في أمور تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، مجلة العلوم الإسلامية ()، 2، 7، 7، Islami İlimler Dergisi، Yıl 7، Cilt 7، sayı 2، (Güz 2012).
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422 هـ (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).
6. ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، بدون تاريخ.
7. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله، الشهير بابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض 2002م.
8. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة المنورة 1999م.
9. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، دار ابن حزم، بيروت 1999م.
10. ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤود، دار الرسالة العالمية، بيروت 2009م.

11. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر، بدون تاريخ.
12. أبو شهبة، محمد بن محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة، القاهرة، 2003م.
13. أبو زهرة، محمد بن أحمد، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، بيروت.
14. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ.
15. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت 2001م.
16. الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1975م.
17. جعفر عبد الغفور، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2007م.
18. حبنكة، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، 1989م.
19. الخلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم).
20. الرازي، محمد بن عمر، المحصول في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة 1997.
21. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
22. الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م.
23. الزركشي، بدر الدين، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
24. السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، الرياض، 2005م.

25. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، بيروت 2000م.
26. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
27. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، 1988.
28. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
29. الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بيروت، 1994م.
30. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
31. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
32. القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، بدون تاريخ.
33. القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000م.
34. مسلم بن الحجاج، أبو الحسن، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون التاريخ.
35. الواحدي، أبو الحسن، علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، 145 هـ.

TOPLUMSAL BİRLİĞİN İNŞASINDA ANAHTAR KAVRAM “KARDEŞLİK”: GAZALİ ÖRNEĞİ*

Faruk Sancar

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Kelam

Öz: İnsan hayatının her aşamasını kuşatma idealindeki bir dini geleneğin, toplumsal barışın en önemli unsurlarından biri olan kardeşlik olgusu hakkında teorik ve pratik bir sistem kurması son derece tabiidir. Bu olgu hem İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadis literatüründe hem de daha sonradan tedvin edilen eserlerde ele alınan temel konular arasında yer almaktadır. Bu noktada öne çıkan isimlerden birisi de Gazâlî'dir. Bir sistem düşünürü olan Gazâlî, çeşitli eserlerinde ve özellikle başyapıtı olarak değerlendirilebilecek *İhyâ*'sında kardeşlik meselesini farklı yönleriyle ele almış ve ayrıntılı bir proje olarak ortaya koymuştur. Bu makalede bir taraftan onun söz konusu kavrama yüklediği anlam ve kardeşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları gibi temel meseleler ele alınırken diğer taraftan da onun projesinin gerçekleştirilebilir olup olmadığı meselesi analitik bir tarzda ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal birlik, kardeşlik, Gazali

"Brotherhood": The Key Concept in the Construction of the Social Union, al-Ghazali Example

Abstract: It is so natural that a religious tradition aiming to cover all aspects of life builds up a theoretical and practical system about the "brotherhood" concept which is one of the fundamental elements of social peace. This concept is one of the basic subjects both in Quran and Hadith and the following Islamic literature. One of the most important scholars dealt with this issue was al-Ghazali. As a system thinker, al-Ghazali created a detailed project about the brotherhood by discussing this matter in different ways in his various works and especially in his masterpiece, *Ihya*. This article debates on the one hand, his grip on the key issues such as the brotherhood and responsibilities of the brothers against each other analytically, on the other hand whether his project were realizable.

Keywords: Social unity, brotherhood, al-Ghazali

* Bu makale 21-22 Nisan 2012'de düzenlenen "Hz. Peygamber ve Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" sempozyumunda sunulan "Gazâlî Düşüncesinde Kardeşlik ve Kardeşlik Hakları" isimli tebliğin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

"الأخوة": المفهوم الرئيسي في بناء الاتحاد الاجتماعي، مثال الغزالي

ملخص: من الطبيعي أن التقاليد الدينية التي تهدف لتغطية جميع جوانب الحياة يبني نظاما النظرية والعملية عن "الأخوة" المفهوم الذي هو واحد من العناصر الأساسية للسلام الاجتماعي. هذا المفهوم هو واحد من الموضوعات الأساسية في كل من القرآن والحديث والأدب الإسلامي التالية. كان واحدا من العلماء الأكثر أهمية التعامل مع هذه القضية الغزالي. كمفكر النظام، خلق الغزالي مشروع مفصلة حول الأخوة من خلال مناقشة هذه المسألة بطرق مختلفة في مختلف الأعمال وله وخاصة في رائعته، الإحياء. يناقش هذا المقال من جهة، قبضته على القضايا الرئيسية مثل الأخوة ومسؤوليات الإخوة ضد بعضهم البعض من الناحية التحليلية، من ناحية أخرى سواء كانت مشروعه الممكن تحقيقها.

الكلمات المفتاحية: الوحدة الاجتماعية، الأخوة، الغزالي

Giriş

Tabiatı gereği daima mutluluğu ve huzuru arayan bir varlık olan insan, aradığı bu mutluluğa kavuşabilmek ve huzurlu bir şekilde yaşayabilmek için toplum hayatına ihtiyaç duyar. Aslında tercihten çok bir zorunluluk olan içtimaî hayatın, insanın huzuru ve mutluluğunu sağlayabilmesi için kendisinin de aynı niteliklere sahip olması gerekir. İnsan hayatının her aşamasını dizayn etme iddiasında bulunan İslam'ın böyle ehemmiyetli bir meseleye bigâne kaldığını düşünmek ise elbette mümkün değildir. Nitekim İslam, uhuvvet unsurunu toplumun bu niteliği elde etmesinde temel faktörlerden biri olarak görür. Özellikle Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerde Müslümanların kardeşliği ilkesi üzerinde önemle durulduğu ve müminlerin birlerine karşı ödev ve sorumluluklarının ayrıntılı olarak anlatıldığı görülür. Ayrıca İbn Kuteybe (v. 276/889)'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'i, Mâverdî (v. 450/1058)'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* gibi geleneksel İslâm ahlâkına dair eserlerinde müslümanlar arasında kurulması gereken kardeşlik ve dostluk ilişkilerinin önemine, bu çerçevedeki hak ve sorumluluklara, muaşeret kaidelerine geniş yer verildiği de dikkati çeker. Dinî literatürde birçok kez üzerinde durulan kardeşlik olgusunu İslam geleneği içerisinde en başarılı şekilde anlayanlardan biri de İmam Gazâlî (v. 505/1111)'dir. İslam geleneğinin sadece akli yönünü değil vicdanını da temsil eden onun terkipçi bakış açısı, inanıyoruz ki kardeşlik konusunda Müslüman bireylere yeni ufuklar açacaktır. İslamî disiplinlerin her sahasında birçok eser veren ancak *İhya*'sıyla adeta dînî ilimlerde yeni bir dirilişi hedefleyen Gazâlî, adı geçen eserinde ve *Kimyâ-yı Saâdet* ismiyle

meşhur olan Farsça muhtasarında meseleye hususi bir yer ayırmıştır. Bu çalışmada biz, bu iki eseri temel almak suretiyle onun kardeşlik algısını çeşitli yönleriyle ortaya koyacağız.

I. Kardeşlik Tanımı

Dinî literatürde kardeşlik karşılığında kullanılan uhuvvet, aynı ebeveynen veya birinden dünyaya gelenler arasındaki kan bağıni belirtmesi yanında aynı sülâleye, kabile veya millete mensup olma aynı inanç ve değerleri, dünya görüşünü paylaşma gibi ortaklık ve benzerlikleri bulunan kişi ya da gruplar arasındaki birlik ve dayanışma ruhunu ifade eden bir kavram olarak da kullanılmaktadır.¹ Kelime Kur’an ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda, Câhiliye telakkisinde soy birliğine ve kan bağına dayanan asabiyet kavramının karşıtı olarak tevhid inancını esas alan manevî birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğunu anlatmak üzere yaygın biçimde geçmektedir. Klasik sözlüklerde uhuvvet kelimesinin iki farklı çoğulundan bahsedilir. Bunlardan birincisi olan *ihvenin* daha çok kan kardeşliğini, *ihvanın* ise kan bağı olsun veya olmasın aynı inanç ve idealleri paylaşmaktan dolayı aralarında manevî yakınlık bulunan kişileri ifade ettiği söylenmektedir.² Kur’ân-ı Kerim’de *ihvan*, çoğu manevî kardeşlik olmak üzere her iki anlamda geçerken müminlerin birbirlerinin kardeşleri olduğunu bildiren âyet³ dışında ihve kelimesi özellikle gerçek kardeşleri ifade eder.⁴ Nitekim Fahreddin er-Râzî de bu istisnâî kullanımındaki amacın din kardeşliğinin en az kan kardeşliği

¹ Râğib el-İsfehâni, Muhammed b. Hüseyin, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’an*, nşr. M. Seyyid Kilâni, Kahire 1381/1961, “eh”md.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfi İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ehv”md.

³ Hucurât 49/10.

⁴ Mustafa Çağrıci, “Kardeşlik”, *DİA*, XXIV,485-486. Kur’an’da kardeşlik olgusu sadece müminler için değil aynı zamanda inkâr konusunda hemfikir olan İslam’a karşı düşmanca tavırlar besleyen ve sergileyen insanların oluşturdukları duygu ve ideoloji birlikteliği için de kullanılmaktadır. Bkz. Haşr 59/11.

kadar önemli olduğunun vurgulanmasına matuf olduğunu söyleyerek bu durumu doğrulamaktadır.⁵

Dinî geleneğimizde geniş anlamıyla *kardeşlik hukuku* tabiri kan bağıнын ötesindeki bir durumu başka bir deyişle aynı değer ve inanç sistemine bağlı olan kimseleri kastetmek için kullanılır. İslam düşünce mirasının yapısal bütünlüğü ve tarihsel sürekliliği içinde anlaşılıp kavranılmasında mihenk taşlarından bir olan Gazâlî de kardeşlik tasavvurunu bu geleneksel paradigmaya dayandırır. Kardeşlik olgusunu kendisine tevarüs eden bu geleneğin birikimleri ile kendi düşüncelerini harmanlayarak daha mütakâmil bir sentez şeklinde ortaya koyan Gazâlî, “*Kardeşlik akdi, tıpkı eşler arasındaki nikâh akdi gibi iki şahıs arasındaki bağlantıdır*”⁶ demek suretiyle bir anlamda kardeşliği adı konulmamış yarı resmi bir hukuki bağ olarak tanımlar. Onun konuya yaklaşımının doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için üzerinde durduğu temel kavramlardan biri olan akit unsurunun biraz daha açılması uygun olacaktır.

Fıkıh literatüründe akitler için ayrı ayrı yapılan tariflerde yer alan ortak unsurlar ve sonuçlardan hareketle Mecelle, “akdi” şu şekilde tarif etmiştir: “*Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüd etmeleridir ki icab ve kabul irtibatından ibarettir*”⁷. Bu tariftan anlaşıldığı üzere bir tasarrufun akit olarak isimlendirilebilmesi için hukukî bir sonuç doğurması gerekir.⁸ İcab ve kabul ile birlikte şerî bir muameleyi iki tarafın iltizam ve taahhüd etmeleri şeklinde özetlenebilecek yukarıdaki hukukî statü bir bakıma Gazâlî’nin kardeşlik hukukunu oturttuğu zemini de ifade eder. Onun sınırlarını belirlediği bu zemin, tarafları birbirlerine karşı yükümlülük altına sokması itibarıyla nikâh akdine benzemekle birlikte akdin koşullarına riayet edilmediği takdirde doğuracağı hukukî neticeler açısından farklıdır.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, ts., XXVIII, 129.

⁶ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Daru’l-Marife, Beyrut ts., II, 17.

⁷ *Mecelle*, Md: 103.

⁸ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, İstanbul 2006, s. 7; Hayreddin Karaman, “Akid” *DİA*, II, s. 256 vd.

Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak Gazâlî bu akdin gereğinin yerine getirilmesini taraflara farz olan şerî bir yükümlülük olarak kabul etmek suretiyle nikâh ile kardeşlik arasında bir analogi kurar. Ne var ki bu akdin ifası noktasında kusurlu veya ihmalkâr davranan taraflara karşı görünüşte –en azından dünyevi açıdan– herhangi zecri bir önlem veya yaptırım öngörmez. Bu itibarla bu ilişki İslam hukukundaki teknik anlamdaki akit çeşitlerinden hiçbirisiyle tam bir benzerlik göstermese de taraflarına yüklediğini vicdani ve ahlaki sorumluluklar açısından önemli yükümlülükler doğurduğunu söylemek hatalı olmasa gerektir.

II. Kardeşlerde Aranan Şartlar

Bilindiği üzere kişiler arası ilişkiler genellikle belirli beklentiler ve faydalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu faydalar bazen dünyevi bir gayeye yönelikken bazen de daha ulvi hedeflere matuftur. Meseleyi bu zaviyeden değerlendiren Gazâlî, arkadaşının malından veya makamından istifade etmeyi dünyevi bir menfaat olarak kabul eder ve böyle gayelerden beri olunması gerektiği söyler. İlminden ve amelinden istifade etmek veya kalbi teşviş eden ve şüpheye sürükleyen bir kimsenin eziyetinden korunmak üzere kurulan bir uhuvvet bağından hâsıl olacak sonucu ise uhrevi faydalar olarak kabul eder. Bu bakımdan böyle bir dost, musibetlerde arkadaşını için bir destek ve çeşitli durumlarda da bir kuvvettir. O faydalardan biri de sadece onun duasıyla bereketlenmek veya ahirette onun şefaatinin talep etmektir. Bu vasıflarından ötürü ona göre edinilmesi gereken ahiret kardeşidir⁹.

Kardeşlik olgusunu kan bağı ile meydana gelen akdin yerine kaim olan bir sözleşme olarak gören Gazâlî, söz konusu akdin taraflarının bir takım ahlaki vasıflarla mücehhez olmalarını önemle vurgulamaktadır. Nitekim ona göre her insan kardeşlik bağının kurulması ve doğurduğu hakların ifası için gerekli olan ahlakî elverişliliğe

⁹ *İhyâ*, II, 171.

sahip değildir.¹⁰ Bu itibarla dost edinilecek kişi, mutlaka bir takım haslet ve sıfatlarla muttasıf olmalıdır. Bu şartlar: *Akıllı olmak, güzel ahlaklı olmak, fasık olmamak, bidatçi olmamak, dünyaya fazla düşkün olmamaktır.*¹¹ Gazâlî kişinin, edinecek bir ahiret kardeşi bulmadığı takdirde tek başına kalmasının daha evla¹² olduğunu söylemek suretiyle bir taraftan böyle bir bağın kurulmasındaki güçlüğü ortaya koyarken; diğer taraftan da kardeşlik teorisiyle geçici bir dünya beraberliğini değil ebedi hayatta da devam edecek muhalled dostluğu kastettiğini göstermektedir.

İnsanlar arasında meydana gelen dostluk ve yakınlığın bazen komşuluk sebebiyle bazen eğitim öğretim hayatında, bazen çarşıda ve yolculukta bir araya gelmek gibi sosyal hayatın dayattığı koşullarla oluşabileceği gibi bazen de bilinçli bir tercihin sonucu olarak meydana gelebileceğine işaret eden Gazâlî, dini anlamda kurulan kardeşlik akdini böyle bir ihtiyarî fiilin neticesi olarak görür. Zira insanoğlunun ancak tercihe dayanan fiillerinden dolayı mükafat ve cezaya müstahak olması, onun karşılıklı olarak belirli haklar doğuran kardeşlik akdini bilinçli bir seçimin neticesi olarak değerlendirmesine sebep olur. Böyle bir tercihte en belirleyici unsur sevgidir. Zira kişi hoşlanmadığı kimselerden uzaklaşırken sevdiği bir kimseye ise yakınlık duyar. Peki, insanlar kime niçin sevgi duyar? Bu soruya Gazâlî yine kendi sistemi içerisinde şöyle bir sınıflandırmayla cevap verir:¹³

1. İnsanı zatından dolayı sevmek.

2. Sevdiğini zatından dolayı değil, onunla bir şey elde etmek için sevmek. Bu sevilen başka bir sevilene bir nevi vesile olur. Sevilene vesile olan şey sevilir. Başkası için sevilen sevgili olamaz. Muhtemelen o başkası hakiki sevgilidir. Fakat sevgiliye götüren yol da güzel

¹⁰ *Kimyâ-i Saâdet*, trc. Ali Arslan, İstanbul 1981, I, 331.

¹¹ *İhyâ*, II, 171; *Kimyâ-i Saâdet*, I, 332.

¹² *İhyâ*, II, 172.

¹³ *İhyâ* II, 161.

olur. İşte bu sırta binaen insanlar altın ve gümüşü severler. Oysa altın ve gümüşün cevherinde bir gayeleri yoktur.¹⁴

3. Sevdiğini zatından ötürü değil, başkası için sevmek. Sevilen başkası da dünyevi lezzetlerine dönük olarak değil, uhrevi lezzetlere matuf olarak sevilir. Söz gelimi hocasını ve şeyhini seven herhangi bir kimse buna örmek olarak verilebilir. Bu kimse hocası veya şeyhi vasıtasıyla ilim tahsiline, amelin güzelliğine erer. İlim ve amelden gayesi ahirette kurtulmaktır.¹⁵

4. Allah için ve Allah yolunda sevmek. Kişinin sevdiğini ilim, amel veya onun vasıtasıyla onun ötesinde bulunan bir hedefi elde etmek için sevmesidir. Sevginin bu derecesi, derecelerin en yücesidir, en ince ve en kapalıdır ancak yine de mümkündür.¹⁶

III. Kardeşlerin Birbirlerine Karşı Sorumlulukları

Yukarıda ifade edildiği üzere Gazâlî kardeşlik ile nikâh akdi arasında iki ilişki türünün de taraflara belirli haklar ve ödevler yüklemesinden dolayı benzerlik kurar. Nasıl ki nikâh akdi eşlere, mihir, sadakat, nafakanın temini gibi bir takım karşılıklı sorumluluklar yüklemekteyse kardeşlik akdi de yerine getirilmesi zorunlu olan çeşitli ödevleri taraflara yüklemektedir. Gazâlî neredeyse iki insan arasında hak veya sorumluluğa konu olabilecek bütün hususları tek tek ele almaktadır. O bu meseleleri çeşitli eserlerinde on başlık altında ele alsada biz muhteva benzerliği olan konuları ortak başlıklar altında ele almayı tercih ediyoruz.

1. Mal konusundaki Sorumlulukları

Gazâlî kardeşleri Hz. Peygamber’in “İki kardeşin misali, iki elin misali gibidir: Biri diğerini yıkadığı gibi kendisini de yıkar”¹⁷ mealin-

¹⁴ *İhyâ*, II, 162.

¹⁵ *İhyâ*, II, 163.

¹⁶ *İhyâ*, II, 164.

¹⁷ Bu rivayete muteber hadis kitaplarının hiçbirinde rastlayamadık. Zayıf bir rivayet olduğu çeşitli tali kaynaklarda zikredilmektedir. (bkz. Ebu Tâlib el-

deki ifadesine telmihte bulunarak iki ele benzetir. O bu ifadeden hareketle, tıpkı iki elin aynı hedef ve gayenin temini için yardımlaşması gibi kardeşlerinde ortak gayeler uğrunda birbirlerine yardımda bulunan kimseler olduğunu söyler. Bu hedef birlikteliği onları mal konusunda da müşterek kılmaktadır. Ona göre mal konusunda kardeşler arasındaki ilişkinin durumu üç merteye şeklinde tezahür eder.

Bunların birincisi -ki aynı zamanda bu mertebelerin en düşük olanını ifade eder- kişinin arkadaşını kölesi veya hizmetçisi gibi görüp, malının fazla kısmından onun ihtiyaçlarını gidermesidir.¹⁸ Hatta yardımın onun istemesine imkân vermeden yapılması gerekir. Eğer o istemeye mecbur kalırsa akdin diğer tarafı son derece kusurlu davranmış olur.

Bu mertebelerin ikincisi; kişinin kardeşini kendi yerine koyması ve malında onun ortaklığına rıza göstermesidir. Gazâlî bu yaklaşımını tabiinin büyüklerinden Hasan el-Basrî'nin "*Bizden önceki Müslümanların herhangi biri peştemalını ortadan ikiye böler, bir kısmını kardeşine verirdi*" sözüyle de desteklemektedir.¹⁹

Bu mertebelerin üçüncü ise, -Gazâlî bunu derecelerin en yücresi şeklinde tanımlamaktadır- kişinin kardeşini kendi nefesine tercih etmesi ve onun ihtiyacını kendi ihtiyacından önce görmesidir. Bu derece, sıddıkların derecesidir. Birbirlerini Allah yolunda sevenlerin derecelerinin en son mertebesidir. Bu üç merteye ve özellikle de sonuncusuyla ilgili olarak Gazâlî'nin naklettiği rivayetler ve sufi menkıbelerinden hareketle bir değerlendirme yapıldığında oluşturulması hiçte kolay gözükmeyen bir kardeşlik tasavvurunun peşinden koşulduğu gibi bir izlenim doğmaktadır. Ancak Hz. Peygamber-

Mekkî, *Kutu'l-Kulub*, thk. Said Nesib Mekarim, Beyrut 1195, II, 415; Taceddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübki, *Tâbakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud M. Tanâhi-Abdülfettâh M. el-Hulv, Kahire 1964-76, VI, 315.) Bununla birlikte Gazâlî açısından bu haberin sahih bir isnada dayanması çok da önemli değildir. Zira hadisin muhtevası onun bakış açısı ve projesi açısından bir nakısa doğurmamaktadır.

¹⁸ *Kimyâ-i Saâdet*, I, 335.

¹⁹ *İhyâ*, II, 174.

rin ensar ile muhacir arasında tesis ettiği ve tarihi olarak da sabit olan projeyle karşılaştırıldığında Gazâlî'nin ütöpik bir insani ilişki modelinden bahsettiğini iddia etmenin büyük bir haksızlık olacağını söylemek mümkündür.²⁰

2. Lisan Üzerindeki Sorumlulukları

Gazâlî'nin lisandaki hak olarak isimlendirdiği bu konu aslında bütün Müslümanların insani ilişkilerinde takınmaları gereken asgari ahlaki davranış tarzını ifade edip doğrudan Kur'an kaynaklı bir buyruğa dayanmaktadır. O da kardeşinin bulunmadığı bir yerde onun ayıplarını söylemeyip susmak, onun hâllerini araştırmaktan kaçınmak, bir yolda veya herhangi bir ihtiyacın peşinde koşarken görüldüğü zaman o konuşmadan önce onun gayesini, geldiği yeri ve gideceği yeri sormamaktır. Çünkü genellikle kişilere bunları açıklamak ağır gelebilir veya yalan söylemek mecburiyetinde kalabilir. Bununla birlikte yine arkadaşların birbirlerine söylediği sırlar saklanmalı, hiçbir zaman üçüncü şahıslara hatta en yakınlarla bile aktarılmamalıdır. Herhangi bir sebeple arkadaşlığın bitmesinden sonra dahi, ona dair sırlar hiçbir şekilde açıklanmamalıdır. Çünkü böyle yapmak kişinin tabiatının ve vicdanının kötülüğünden ileri gelir. Gazâlî'ye göre dilin hakkı sadece arkadaşın kendi zatını tenkitle sınırlı da değildir. Aynı şekilde onun arkadaşlarını, aile efradını ve çocuklarını tenkit etmekten de uzak durulmalıdır. Çünkü böyle bir davranış onun derinden üzüntü duymasına sebep olabilir bu ise kardeşlik hukukunu zedeleyen bir davranış olur. Ancak Gazâlî, “*emr-i bi'l-mâruf veya nehy-i an'il-münker*” söz konusu olduğunda ise tam tersi bir tavır takınır. Çünkü böyle bir hususta konuşmak esasında arkadaşına iyilik yapma anlamına gelir. Her ne kadar arkadaş böyle bir konuşmayı görünüşte aleyhindeymiş gibi değerlendirse de aslında bu onun dünya ve ahiret saadeti için lehinde bir tutumdur.²¹

²⁰ *İhyâ*, II, 174; *Kimyâ-i Saâdet*, I, 332.

²¹ *İhyâ*, II, 176; *Kimyâ-i Saâdet*, I, 335.

Arkadaşlığın icaplarından biri de konuşurken mücadeleci, öteki-leştirici bir dil kullanmayı terk etmektir. Gazâli böyle bir üslubu kardeşe yapılmış bir hakaret olarak telakki eder. Çünkü ona göre başkasının konuşmasını tenkit eden bir kimse, konuşmacıyı cehalet ve ahmaklıkla nitelmiş veya bu konuştuğu konunun hakikatini anlamadığını kastetmiş olur. Yine ona göre kişi, ancak akıl ve fazilet bakımından daha üstün olduğunu göstermek, onun cehaletini yüzüne vurarak ona hakaret etmek gibi korkunç bir ahlaki hastalıktan ötürü dostuyla tartışır. Evet, bu durum Gazâli'ye göre manevi bir hastalıktır. Ve böyle bir durumla kardeşlik ve dostluk hiçbir şekilde bağdaşamaz. Yaşanılan hayatın gösterdikleri veya her gün televizyonlarda cereyan eden çeşitli tartışma programlarındaki görüntüler kanaatimizce Gazâli'nin tespitinin hiç de yersiz olmadığını göstermesi bakımından önemlidir²².

3. Konuşmadaki Sorumlulukları

Gazâli'nin ayrı bir başlık altında ele aldığı bu konunun aslında yine dil ve konuşmaya dayalı olarak ortaya çıkan kişisel haklarla ilgili bir husus olduğunu söylemeliyiz. Burada ayırıcı olan husus yukarıdaki hakkın sükûta, bu hakkın ifasının ise bir bakıma konuşmaya dayanmasıdır.

Gazâli, kötü şeylere karşı sükût edilmesini arkadaşlığın bir gereği gördüğü gibi, güzel şeylerin ifade edilmesini de bir gereklilik kabul eder. Ona göre arkadaşta görülen güzel niteliklerin ifade edilmesi arkadaşlığın daha da güzelleşmesine vesile olur. Çünkü arkadaşlar kendilerinden istifade edilsin diye edinilir. Bu bakımdan kişinin diliyle arkadaşına kendisini sevdirmesi, arkadaşının kendisinin de beğendiği tavırlarını, davranışlarını konuşmalarında gündem yapması bir vazifedir. Meselâ; arkadaşının sıkıntıları ve sağlığıyla ilgilenmek, hoşuna giden bütün hâllerini diliyle belirtip onlardan hoşnut olduğunu bildirmek bu türden haklar arasındadır.²³

²² *İhyâ*, II, 177-178; *Kimyâ-i Saâdet*, I, 337.

²³ *İhyâ*, II, 180-181.

Gazâlî'nin bu yorumlarının Hz. Peygamberin “Sizden herhangi biriniz arkadaşını sevdiği zaman ona seni Allah rızası için seviyorum diye haber versin”²⁴ şeklindeki nebevi ifadedden mülhem olduğu açıktır.

Gazâlî kardeşler arasında muhabbetin hasıl olmasında karşılıklı iltifata ve sevgi diline dayanan bu davranış biçiminin önemini kavranması noktasında özel bir çaba harcar. “Arkadaşlığın gereği, övülmeyi seven ve yanında övülmek istediği kimselerin huzurunda, bildiğin en güzel durumlarıyla onu övmendir” demesi bu çabasını en güzel biçimde ortaya koyan ifadelerden biridir. Çünkü ona göre bu davranış, sevginin kazanılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Hatta sadece onun şahsını değil aynı zamanda çocuklarını, aile efradını, sanatını, hatta aklını, ahlâkını, şeklini, yazısını, şiirini, sevineceği her şeyini övmek de bu kabilden kabul edilmelidir. Ayrıca üçüncü şahısların arkadaşlardan birine yönelik bir övgüsü söz konusuysa bunları da ona ulaştırmak bir vazifedir. Fakat Gazâlî burada ince bir nüansa dikkatlerimizi çeker. O da bütün bu iltifat ve övgü beyanlarının, ifrata kaçmaksızın ve gerçeğe muvafık bir tarzda yapılmasıdır.²⁵

Gazâlî kardeşler arası ilişkideki bu tutumun sadece yüz yüze bulunulan ortamlarda değil onun gıyabında da sergilenmesi gerektiğini hatta asıl kardeşlik hukukunun bu şekilde gerçekleşebileceğine işaret eder. Bundan dolayı kardeşinin, gıyabında kendisine bir kötülük yapılmak istendiğinde veya açık yahut ima ile şerefine dil uzatıldığında onu müdafaa etmenin bir zorunluluk olduğunu söyler.²⁶

Konuşmakla ifa edilecek kardeşlik haklarından biri de doğrudan öğretime ve nasihate dayanır.²⁷ Nitekim insanlar mala ihtiyaç duyduğu gibi ilme de ihtiyaç duyar. Bu itibarla ilmî bakımdan yeterli olan birisinin kardeşini bu hususlarda desteklemesi ona doğru yolu

²⁴ Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *el-Câmiu's-sahih*, thk. A. M. Şâkir vd., Beyrut, ts. IV, 599, Hadis no: 2392.

²⁵ *İhyâ*, II, 181.

²⁶ *İhyâ*, II, 181.

²⁷ *Kimyâ-i saâdet*, I, 338.

göstermesi bir vazifedir. Bilgilendirdiği halde o, ilmin gereğiyle hareket etmezse, eski kötü davranışlarını sürdürürse bu sefer kardeşe düşen onu terk etmek kınamak değil nasihat etmektir. Fakat bunları yaparken hiç kimsenin bu hususlara muttali olmasına izin verilmemelidir. Zira toplum huzurunda yapılan tenkitler, Gazâlî'nin de ifade ettiği üzere azarlama ve kınama şeklinde anlaşılacağından böyle bir tavırdan uzak durulmalıdır.²⁸

Burada akla, acaba nasihat edilen kişi kendisindeki kusurların ve noksanlıkların yüzüne vurulmasından rahatsızlık duymaz mı veya bundan dolayı muhatabına karşı kin beslemez mi? şeklinde bir soru gelebilir. Gazâlî bu ve benzer soruları yukarıda ifade ettiğimiz kardeşte aranan vasıflar çerçevesinde cevaplandırır. Zira ona göre kişiler kendilerinin de bildikleri kusurların zikredilmesinden hoşlanmazlar. Buna mukabil farkında olmadıkları kusurlarına dikkat çekilmesi, bu hususlarda uyarıda bulunulması şefkat ve merhame-tin eseri olarak algılanır. Böyle davranışlar ise kalpte nefrete değil, aksine yakınlaşmaya ve muhabbete vesile olur. Gazâlî'nin burada bahsettiği kalpler akıllı kimselerin kalpleridir. Zira o, ahmaklara, iltifat bile edilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre kötü fiil veya davranışlardan kurtulması için kardeşini uyaran kimse tıpkı eteğinin altındaki akrep veya yılana karşı ikazda bulunan bir kimse gibidir. Böyle bir uyarıya ise ancak ahmaklar tepki gösterir.²⁹

Peki! Kardeşin sana karşı sorumsuz ve inciticiyse veya başka rahatsız edici vasıflara sahipse yine benzer tolerans veya sabır gösterme zorunluluğu var mıdır? Gazâlî'nin kardeşlik teorisi açısından bu ve benzeri sıkıntılara katlanmak, onu affetmek, görmemezlikten gelmek, kusurlarından yüz çevirmek bir gerekliliktir. Ancak kusurlu davranışın devamı arkadaşlığın kesilmesine vesile olacaksa, bu takdirde Gazâlî, -arzu edilemese de- gizlice onu bu fiilinden ötürü tenkit etmeyi, arkadaşlığı kesip bozmaktan daha hayırlı görür. Bu durumda bile kardeş hakkı konusunda azami hassasiyet gösterilmesi gerektiğini bundan dolayı da ima yollu söylemenin daha hayırlı ola-

²⁸ *İhyâ*, II, 182.

²⁹ *İhyâ*, II, 182.

çağını hatta şifahi olarak söylemektense mektup yoluyla bildirmenin daha isabetli olacağını belirtir. Fakat yine de bu sıkıntılara göğüs germek ve tahammül etmek, Gazâli'ye göre diğer seçeneklerden daha faziletlidir.³⁰

4. Affedicilik Konusundaki Sorumlulukları

Kusurları ve hataları affetmek, teoride çok kolay gibi gözükmesine rağmen pratikte hiç de kolay olmayan bir erdem olarak kabul edilir ve bu davranışı sergileyenler takdir edilir. Gazâli tahmin edileceği üzere kardeşlerin, birbirilerine karşı yaptıkları hatalar konusunda affedici olmalarını birer gereklilik olarak değerlendirir. Ancak yapılan hata veya kusurlar Allah hakkıyla veya doğrudan ilahi emirlerin terkiyle ilgiliyse şöyle bir yöntem takip edilmesini maslahata daha uygun görür. Buna göre işlediği günahları ve kusurlarını düzeltmesi için öncelikle münasip bir dille kardeşe nasihatte bulunulmalı ve haline çeki düzen vermesi için mühlet verilmelidir. Bu aşamanın sonucunda müspet bir netice alınmadığı durumlarda Gazâli, sahabe ve selef-i salihinin iki farklı tutum takındığını söyler.³¹ Ebu Zer Gifârî'nin seslendirdiği birinci yaklaşıma göre böyle bir kimseyle arkadaşlığın kesilmesi gerekir.³² Ebu Zer bu tercihini “Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek ilkesine dayandırır.”³³ Ancak Gazâli bu konuda daha temkinli olan hem de kendi kardeşlik projesi bakımından daha tutarlı olan ikinci yaklaşımı benimser.

Ebu Derdâ (v. 32/652) ve başka bir grup sahabenin tercih ettiği yol ise yukarıdakinin tam tersidir. Bu yaklaşıma göre insanlar bazen aralarında büyük günahların da bulunduğu çeşitli hatalı fiilleri işleyebilirler. Durum böyle bile olsa, uçuruma doğru sürüklenen

³⁰ *İhyâ*, II, 183.

³¹ *İhyâ*, II, 183.

³² *Kimyâ-i saâdet*, I, 340.

³³ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul 1992, “Kitâbu'l-İmân”, 1; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul 1992, “Kitâbu's-Sünne”, 3, Hadis no: 4599; Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, Hadis no: 21341.

arkadaşı terk etmek uygun bir yol değildir. Bunun yerine ona her fırsatta usanmadan hatalarını uygun bir dil ile anlatma yolu hatta aradaki bağı kesmek şöyle dursun belki daha sık görüşme yöntemi tercih edilmelidir.³⁴ Gazâlî bu ikinci görüşün daha uygun olduğunu destekleme sadedinde birçok rivayet ve menkıbe nakleder. Bunlardan biri de İsrailiyyat kaynaklı bir rivayete dayanır:

“Bir dağda ibadet eden iki arkadaş vardı. Onlardan biri biraz et satın almak için şehre iner. Kasap dükkânında zâniye bir kadına tesadüf eder ve ona aşık olur. Kendisiyle zina eder. Bunun üzerine arkadaşı merak ederek şehre iner ve kardeşini arar. Üç gün sonra kadınla beraber otururken arkadaşını bulur ve boynuna sarılır. Onu öpüp bağrına basar. O ise utandığı için 'Sen kimsin? Seni tanımıyorum?' diye arkadaşını azarlar ve tanımamazlıktan gelir. Arkadaşı kendisine 'Kardeşim, ben senin durumunu ve hikâyeni biliyorum. Kalk gidelim. Sen şu anda benim yanımda o kadar sevimli ve azizsin ki, hiçbir zaman bu kadar seni sevmiş ve bağrına basmış değilim'. Suçlu arkadaş kardeşinin gözünden düşmediğini görünce ayağa kalkıp onunla beraber giderler.”

İşte Gazâlî'nin affetmekten kastettiği de tam olarak budur. Kardeşini her ne olursa olsun terk etmemek, onun yanlış yola doğru sürüklendiğini gördüğün anda bile belki de daha fazla ilgi göstermek ve hala bir kurtuluş yolu olduğunu, hala dönülmez bir yola girmeden evvel son bir çıkış ümidi olduğunu ona söylemek ona bu ümidi vermek. Bundan dolayı Gazâlî bu yolu Ebu Zer Gifârî'nin yolundan daha ince/*eltaf* ve siyasete/*efkah* daha uygun bir yöntem olarak kabul eder. Ancak Ebu Zer Gifârî'nin yolunun ise daha güvenli/*eslem* olduğunu itiraf eder.³⁵

Günah işlemenin ve günaha ısrar etmenin kardeşlik hukukunu iptal edeceği noktasından hareketle Gazâlî'nin ikinci görüşü daha ince ve siyasete uygun bir yöntem olarak nitelemesini yadırgayanlar ve eleştirenler çıkabilir. Bu konuda kendisine yöneltilebilecek itirazların farkında olan Gazâlî bu tenkitleri, ikinci yöntemin tövbeye yönlendirici bir sevgiye, şefkate, kalp kazanmaya dayandığını söyle-

³⁴ *İhyâ*, II, 183.

³⁵ *İhyâ*, II, 184.

yerek cevaplandırır. Ona göre arkadaşlık devam ettiği sürece hayâ hali de devam eder. Aksi bir durum söz konusu olduğunda yani arkadaşlığın kesilip, muhatabın arkadaşlıktan ümidi kalmadığı noktada ise artık hayâ hali ortadan kalkacağından günaha ısrar etmesi daha da muhtemel olur.³⁶

Esasında Gazâlî'nin tercihinde kendi sistemi açısından herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira en baştan beri ifade ettiğimiz üzere onun sisteminde arkadaşlık, kan bağının yerine geçen bir akittir. Yapılan bu akdin gereğini yerine getirmek tercih değil zorunluluktur. Kardeşinin fakir ve muhtaç bulunduğu günlerde nasıl ihtiyacı gidermek kişiye farz ise dinî hayat konusundaki fakirlikte de benzer yardımlaşmayı göstermek farzdır. Hatta bu ihtiyaç mal konusundaki ihtiyaçtan daha önemlidir. Bu bakımdan onu affetmek, gözetmek, hislerine dokunmaya çalışmak ve durumunu ihmal etmemek kardeşlerin birbirlerine karşı hakkıdır. Onu ihmal bir yana hikmete uygun bir şekilde başına gelen sıkıntıdan onu kurtarmaya daimi bir şekilde çalışmak gerekir. Çünkü arkadaşlık, musibetleri beraber göğüslemek demektir. Gazâlî'ye göre kişinin başına gelebilecek musibetlerin en büyüğü ise budur.³⁷

Gazâlî fâsık olan bir kimseyle, arkadaşlıktan sonra günaha dalmış bir kimseye karşı sergilenecek tavrı birbirinden ayırır. Öteden beri kötü bir yolda olan bir kimseyle arkadaşlık bağı kurmak veya kurmamak bir tercih meselesidir. Hatta yalnız başına yaşamamanın, arkadaş edinmekten daha evlâ olduğu söyleyenler bile olmuştur. Bundan dolayı kötü ahlaklı bir kimseyle arkadaşlık kurmamak yasak ve çirkin değildir. Ancak devam eden bir arkadaşlığı daha sonradan ortaya çıkan kusurlar ve ahlaki zafiyetler sebebiyle kesmek hatalı bir davranıştır. Yine Gazâlî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak arkadaşlığı bozmak, nikâhı bozmak gibidir. Allah katında talâk evlenmemekten daha çirkindir.³⁸

³⁶ *İhyâ*, II, 184.

³⁷ *İhyâ*, II, 184.

³⁸ *İhyâ*, II, 185.

Karşılıklı olarak kişilerin birbirlerini affetmeleri hususu kişisel gelişim üzerinde çalışma yapanların da ilgisini çeken popüler bir konudur. Daha mutlu ve sağlıklı bir ruh haline kavuşmanın ilk basamaklarından biri olarak görülür affetmek. Ancak Gazâlî'nin meseleye bakışı bu modern yaklaşıma oldukça uzaktır. Modern yaklaşım affetmek dediğinde aslında ya bir bakıma unutmayı, rafa kaldırmayı kastetmektedir ya da büyüklük taslayarak hesap kitap yaparak affetmeyi. Oysa Gazâlî'nin terminolojisinde affetmek, “benlik”lerimizden daha büyük bir “varlık” düzenine inanmayla başlar.³⁹Bir anlamda yargılamayı kendinden O'na havale etmektir. Küçük yaşından beri kendisine türlü zulümler yapan ve kendisini ölüme terk eden kardeşlerine Hz. Yusuf'un ne dediğine kulak verir gibidir Gazâlî: “Bugün size karşı kınama, sorgulama yoktur. Sizi Allah bağışlasın. O merhametlilerin en merhametlisidir.”⁴⁰

5. Dua Sorumlulukları

Gazâlî'nin sisteminde bu başlığa kadar anlattığımız konuların birer somut karşılığı olduğunu, belli sorumluluk ve yükümlülükleri kişilerin omuzlarına yüklediğini göstermeye çalıştık. Onun dua hakkı olarak isimlendirdiği bu konu aslında kardeşlik hukukunu daha ileri bir noktaya taşıyan ve kardeşliği bu dünya ile sınırlayan yüzeysel bakıştan ayıran bir kader ortaklığını ifade eder. Bu bağ kurulduktan sonra artık çok zaruri bir sebep ortaya çıkmadıkça vazgeçme, terk etme gibi bir olasılık düşünülemez. Böyle bir tasavvur dünyadaki gaye ve hedefleri aynileştirdiği gibi hayalleri ve duaları da birleştirmektedir. Bundan dolayı Gazâlî, gerek yaşarken ve gerekse ölümünden sonra arkadaşına, aile fertlerine ve onunla uzaktan yakından ilgisi olan herkese dua edilmesini birer hak olarak görür.⁴¹ Bu bakımdan kişi, kendine dua ettiği gibi arkadaşına da

³⁹ Tabir Haşmet Babaoğlu'na aittir. Bkz.

http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/babaoğlu/2010/03/14/pazar_notlari_af_fedebilir_miyiz_nasil

⁴⁰ Yusuf 12/92.

⁴¹ *Kimyâ-i saâdet*, I, 341-342.

dua etmelidir. Arkadaşı ile kendisi arasında bir farklılık gözetmemelidir.⁴² Çünkü kardeşe yapılan dua Hz. Peygamber’in de “*Kişi yanında olmayan arkadaşına dua ettiği zaman melek kendisine sana da onun benzeri olsun*”⁴³ diyerek belirttiği gibi gerçekte kişinin kendisinedir.

6. Vefakârlığa Dayalı Sorumlulukları

Sözünü yerine getirme, borcu ifa etme, sevgi ve dostluğunda sebat etme gibi manalara gelen vefa ve ondan türeyen vefakârlık, Gazâlî’nin düşünce dünyasında ölümüne kadar kardeşi sevip saymayı ölümden sonra da evlât ve dostlarına muhabbeti devam ettirmeyi ifade eden bir kavramdır. Mutlak anlamda sevgi ahirete yönelik olmalıdır.⁴⁴ Eğer ölümden önce sevgi ve kardeşlik bağı kesilirse, o sevgiden elde edilen amel boşa gider, o ana kadar sürdürülen gayretler anlamını yitirir. Gazâlî’nin vefa ile kastettiği mana en güzel ifadesini aslında Hz. Peygamberin şu sözünde bulmaktadır: “*Hz. Peygamber huzuruna gelen ihtiyar bir kadına ikramda bulunur. Resûlullah’a “Neden bu kadına bu kadar ikram ediyorsun?” diye sorulduğunda şöyle cevap verir: Bu kadın Hatice zamanında bize gelip giderdi. Ahde vefa dindedir.*”⁴⁵

Kişinin, kardeşinin bütün dost ve akrabalarını gözetmesini, ona gösterilen vefakârlığın tabii bir neticesi olarak kabul eden Gazâlî, bu tavrın kardeş üzerindeki tesirini bizzat kendisine yapılan hürmet ve yardımdan daha değerli görür.⁴⁶ Çünkü yakınlarının hâlinin sorulması kişiyi ziyadesiyle sevindirir. Zira ona göre şefkat ve muhabbetin kuvveti arkadaşın yakınlarını kuşatmadıkça tam olarak istenilen seviyede değil demektir. Hatta kardeşinin kapısında nöbet bekleyen

⁴² *İhyâ*, II, 186.

⁴³ *Ebû Davud*, “Salat”, 28, Hadis No: 1534.

⁴⁴ *İhyâ*, II, 187.

⁴⁵ Taberani, *el-Mucemu’l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mulsul1983, XXIII, 16.

⁴⁶ *Kimyâ-i saâdet*, I, 332.

köpeğin bile kalbinde diğer köpeklerden farklı bir yeri olmalıdır diyor Gazâli.⁴⁷

Ona göre vefakârlığın göstergelerinden biri de insanların dostu hakkında söylediklerine kulak vermemektir. Özellikle önce kendisini kardeşinin yakını olarak gösteren ve onun aleyhinde konuşmasından ötürü itham edilme endişesi yaşayıp bu sebeple de tariz yoluyla konuşan kimseye hiç kulak vermemelidir. Bu adamın kardeşi için naklettiği nefrete sebep olucu şeyleri asla dinlememelidir. Çünkü böyle bir konuşma tarzı aleyhinde bulunulan kimseyi vurmak için başvuru hileden ibarettir. Bir kişinin kardeşinin aleyhinde konuşan kimselere karşı bu tavrı sergilemesi sevgisinin de göstergesidir.⁴⁸

7. Kardeşe Yük Sorumlulukları

Gazâli'nin kardeşler üzerindeki haklar arasında saydığı hususlardan biri de kişinin kardeşine yük olmamasıdır. Gereksiz tekliflerde bulunmak ona ağır gelecek sorumluluklar yüklemek şöyle dursun ihtiyaçlarını dahi belli etmeyi doğru bulmaz.⁴⁹ Gazâli'nin kardeşlik projesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde birbirini tamamlayan unsurlardan oluştuğunu ifade etmek yanlış olmaz. Söz gelimi yukarıda mal üzerindeki hakları anlatırken “malının fazla kısmından kardeşin ihtiyaçlarının giderilmesi, hatta yardımın onun istemesine imkân vermeden yapılması gerektiğinden, olur da istemeye mecbur kalırsa akdin diğer tarafının son derece kusurlu davranmış olacağından” bahsetmiştik. Gazâli burada ise muhtaç durumda olan kardeşin ihtiyacını belli etmesini doğru bir davranış olarak görmediğini ifade etmektedir. Gazâli'nin düşüncesinde karşılıklı olarak öyle bir kardeşlik modeli ortaya konulmaktaki biri kendi durumunu gizlemek için çırpınırken, diğeri kardeşimin acaba bir derdi olabilir mi diye bunun ıstırabını yaşamakta... Bugünün kardeşlik

⁴⁷ *İhyâ*, II, 187.

⁴⁸ *İhyâ*, II, 187.

⁴⁹ *İhyâ*, II, 188.

arkadaşlık örneklerine bakıldığında ise maalesef tam tersi bir tabloyla karşı karşıya olduğumuzu üzümlere görmekteyiz. Bir tarafta en ufak bir sıkıntıda dahi arkadaşlarına bu sıkıntıyı ihale etmeye çalışan bir anlayış; diğer tarafta da bana bir şeyler yükler endişesiyle sıkıntıdaki arkadaşına görünmemek için saklanmayı meşru gören bir yapı.

Sonuç

Modern dünyada hızla yiyip bitirilen, sonra posası kenara atılan bir tüketim nesnesinden ibarettir arkadaşlık, kardeşlik. Sosyolog Zygmunt Bauman'ın *“madem hayatta pek çok şey bir trenin penceresinden akıp geçen görüntüler kadar hızla görünüp kaybolmaktadır... Hiç değilse arkadaşlarımız hep yanı başımızda durmalıdır!”* sözü de günümüz ilişkilerinin ne kadar kaygan bir zeminde sürdüğünü tespit etmesi bakımından dikkate değerdir. İslam'ın inşa etmek istediği kardeşlik hukuku ise bu modern yaklaşıma taban tabana zıttır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya konulan uygulamalar da bu tespitimizi destekler mahiyettedir.

Gazâlî'nin kardeşlik olgusunu İslam düşünce geleneği içerisinde en başarılı şekilde anlayanlardan biri olduğunu bizce şimdi daha rahat bir şekilde söylemek mümkündür. Onun kardeşlik konusunu nikâh akdine benzetmesi meselenin ehemmiyetini ve boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu hukuki bağın kişilere yüklediği hakların büyüklüğü ilk bakışta ütopyik bir proje izlenimini doğursa da daha derinlemesine bir analiz Gazâlî'nin ifade ettiği hususların her birinin İslami bir referansa dayandığını ve gerçekleştirilebilir olduğunu göstermektedir. Bunu ortaya koymak için sadece erken dönem İslam tarihindeki uygulamalardan bir kaçının hatırlanması bile kanaatimizce yeterlidir. Söz gelimi Hz. Peygamberin Müslümanlar arasında biri Mekke diğeri Medine'de olmak üzere iki defa kardeşlik sözleşmesi yapması bunların başında zikredilebilir. Söz konusu sözleşmenin doğurduğu sonuçlara bakıldığında Gazâlî'nin ortaya koyduğu modelin hiç de gerçekten kopuk bir idealizm olmadığını söylemek güç olmaz. Bunun dışında Yermuk savaşında yaşanan fedakarlık tabloları ve bunun gibi birçok örnek say-

mak da mümkündür. Tarihimizdeki bu ve benzeri tablolar göstermektedir ki Gazâlî'nin ortaya koyduğu bu anlayış tamamen Kurâni ve Nebevî bir zemine dayanmaktadır. Onun bu değerlendirmelerinin insanın fitri olarak arzu ettiği mutlu bir hayat yaşama gayesinin temininde önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz. Ayrıca bu tespit ve tavsiyelerinin kardeşlik olgusunun neredeyse bütünüyle anlamını yitirdiği çağımızda, Müslüman bireylerin ve de diğer insanların huzurlu bir şekilde yaşamasına ve böylece daha mutlu bir dünyanın inşa edilmesine katkı da bulunacağı muhakkaktır.

Kaynakça

İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Kahire 1313.

Babaoğlu, Haşmet,

http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/babaoglu/2010/03/14/pazar_notlari_affedebilir_miyiz_nasil

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul 1992.

Çağrı, Mustafa, "Kardeşlik", *DİA*, XXIV, 485-486.

Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akidler*, İstanbul 2006.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut ts.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Kimyâ-i saâdet*, trc. Ali Arslan, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arâb*.

Karaman, Hayreddin, "Akid" *DİA*, II.

- Mekkî**, Ebu Tâlib, *Kutu'l-Kulub*, thk. Said Nesib Mekarim, Beyrut 1195.
- Râğıb el-İsfehânî**, Muhammed b. Hüseyin, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, nşr. M. Seyyid Kilânî, Kahire 1381/1961.
- Râzî**, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ts.
- Sübki**, Taceddin Abdülvehhab b. Ali, *Tâbakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud M. Tanâhi-Abdülfettâh M. el-Hulv, Kahire 1964-76.
- Taberani**, *el-Mucemu'l-Kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Musul 1983.
- Tirmizî**, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahih*, thk. A. M. Şâkir vd., Beyrut, ts.

EHL-İ HADİS VE SELEFÎ DÜŞÜNCEDE EZELÎ YAZGI, KADER VE ECEL ANLAYIŞI

Namık Kemal Okumuş

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İDKAB

Öz: Günümüz Müslümanlarının hâlihazır düşünce eğilimlerini daha iyi kavrayabilmek için, öncelikli olarak Ehl-i Sünnet düşünce okulunu iyi tanımak gerekmektedir kanaatindeyiz. Takiben Ehl-i Sünnet Düşünce Okulu'nun merkezi inanç kodlarını da iyice kavrayabilmek için, adı geçen düşünce okulunun ortaya çıkışındaki başlıca fikrî eğilimlerden olan, Ehl-i Hadis ve Selef ekollerinin zihinsel eğilimlerin bilebilmek gerekmektedir. Bu çalışmamızda esas olarak, bahsedilen ekollerin fikrî yaklaşımları üzerinden tevârüs edilmiş olan dinsel algılardan bahsedeceğiz. Asıl hedefimiz ise, Sünnî düşüncenin başlıca fikrî yapılanmasının temel paradigmaları hakkında görünür bir kanaate ulaşmaktır. Bu amaçladır ki düşünsel plandaki kurbiyetler üzerinden hareket etmek gereği hâsıl olmuştur. Zira bu durum, konunun vuzûha kavuşması için elzem bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ecel, Yazgı, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Selef, Sünnî.

FATE AND DEATH INSIGHTS OF AHL HADITH AND SALAF SCHOOLS OF THOUGHT

Abstract: We think that it has been needed to recognize Ahl al-Sunnah thought school, to understand better present thought trends in today's Muslims. Then, to can comprehend central belief codes of Ahl al-Sunnah thought school, it has been needed to know the mental tendencies of Ahl-i Hadith and Salaf schools which are some of main intellectual tendencies in the emergence of mentioned school. In this study, we will mainly talk about religious perceptions which have been inherited through the intellectual approaches of mentioned schools. Our main goal is to reach a distinct opinion about the basic paradigms of main intellectual structuring of Sunni thought. For this reason, it has been felt the needed to move through the similarities in the intellectual plan. Moreover this situation constitutes an essential starting point to clarify the issue.

Keywords: Death, Fatal, Ahl al Sunnah, Ahl al Hadith, Salaf, Sunnî

الموت و القدر في فكر أهل الأحاديث و مذهب السلف

ملخص: نعتقد أنه كان يعتقد أهل السنة والحاجة إلى التعرف على المدرسة، لتحسين فهم الاتجاهات الحالية من المسلمين اليوم يعتقد. من، تو يمكن فهم رموز وسط اعتقاد أهل السنة ويعتقد المدرسة، وقد يحتاج ذلك إلى معرفة اتجاهات العقلية من أهل الحديث والسلفية ط المدارس التي هي بعض من الاتجاهات الفكرية الرئيسية في ظهور ذكرنا المدرسة. في هذه الدراسة، فإننا سوف نتحدث عن ذلك أساسا من خلال التصورات الدينية التي ورثت النهج الفكري للمدارس المذكورة نحن. هدفنا الرئيسي هو الوصول إلى رأي واضح عن النماذج الأساسية لهيكلية الفكرية الرئيسية السنن الفكر. لهذا السبب، وقد شعرت أنه في حاجة إلى التحرك من خلال التشابه الفكري في الخلفية. أكثر على هذا الوضع يشكل نقطة انطلاق أساسية لتوضيح المسألة.

الكلمات المفتاحية: الموت، فادح، أهل السنة، أهل الحديث، السلفيين، السنة

GİRİŞ

İslâm kültür coğrafyasında *Ashabu'l-Hadis* ya da *Ehl-i Hadis* olarak bilinen grup, genel olarak Ehl-i Sünnet ana düşünce bloğu içerisinde yer almakla beraber, itikatlarına temel aldıkları bazı kabulleri yönünden de klâsik Ehl-i Sünnet çizgisi ile pek çok farklılığı da bünyesinde barındırmaktadır. Görüldüğü kadarıyla adı geçen bu grubun Ehl-i Sünnet ekolü ile düşünsel benzerliği olduğu kadar, *Ehl-i Rey* ve *Selefiyye* düşünce okulları ile de fikrî planda bir hayli benzerlikleri vardır.¹ Ekoller arası fikir alışverişleri, bazen metot bazında olduğu gibi, bazen de ele aldıkları konuların içerikleri hususundaki birliktelikler olarak tezâhür etmektedir. Bu yaklaşım birliğinden mütevellit olmak üzere, adı geçen düşünce okulları, tarihsel süreç içerisinde zaman zaman birbirlerini çağrıştıran isimlerle de tesmiye edilmişlerdir.

İslâm düşünce geleneğinde *Ehl-i Hadis*, *Ashabu'l-Hadis* ve *Sahibu'l-Hadis* gibi tabirlerle, hadis eğitimi ve öğretimi ile uğraşan, râvîlerin durumlarını bilen ve hadis ilmiyle ilgili bütün alanlarda söz sahibi olan kimseler kastedilmektedir.² Bu terim, zamanla anlam genişlemesine de uğrayarak “*hadise göre amel etmeye çalışan kimse*” anlamını da kazanmıştır. Nitekim Ehl-i Hadis’in önde gelen âlimlerinden kabul edilen büyük muhaddis Ahmet b. Hanbel, *Sa-*

¹ Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1991, ss. 245-249.

² *Ashabu'l-Hadis* teriminin ortaya çıkışı ve genel manada kullanılışı H. II. Asrın ortalarından sonra oluşmuş bir durumdur. Bu zihniyet mensupları *el-Muhaddis*, *Ehlu'l-İlim*, *Ehlu'l-Hadis*, *Ehlu's-Sünne* ve *Ashabu'l-Hadis*, *Ashabu'l-Âsâr-Ehlu'l-Âsâr*, *Hadîsî*, *Selef*, *Sünnî* olarak da bilinmekteydi. Temel değer olarak, hadis ve âsârî tasnif etmekle uğraşmışlarsa da, diğer fırkalarından daha özel bir anlamda şeriatın koruyucusu olmaları hasebiyle, nasslardan bağımsız rey ve akli istidlâlden kaçınılması gerektiğini de ileri sürmektedirler. Adı geçen bu grubun siyasetle olan ilişkisinde ortak bir eğilim yoktur. Tavırları bazen uyum, bazen de muhalif kalmak şeklinde ifade edilebilir. Bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, ss. 57-61; Mehmet Hayri Kirbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otto Yayınları, Ankara 2011, ss. 31-68.

hibu'l-Hadis terimini; “*hadisle amel eden kimse*” şeklinde tanımlamıştır.³ Hadis literatürü geleneğinde yukarıda bahsedilen isimlerle anılarak *hadis ricâli* konumunda olan grubun ortak yönleri ise; “*hadisle amel etmek, bu konuda belli usûl ve kaidelere bağlı kalmak, hadis rivayetlerini te'vil ve kıyas işlemlerine başvurmadan lafız olarak anlamak, dinsel meselelerde öncelikli olarak naklî ilimleri tercih etmek*”⁴ olarak bilinmektedir.

Düşünce tarihimiz içerisinde yapılacak olan küçük bir yolculuk, Selef ya da Ehl-i Hadis düşünce ekollerinin zihinsel kurbiyetleri hakkında bizlere yeterli ipuçları verecektir. Zira adı geçen inanç ekolleri, dinsel bilgi üretme sürecinin her aşamasında bütünüyle benzer kaynaktan beslenmişlerdir. Hatta denilebilir ki, adı geçen grupların bilgiye ulaşma sürecinde tercih etmiş oldukları metodolojik benzerlikler, yakın sonuçlara ulaşmalarını daha da kolaylaştıran bir seçenek olarak görülmelidir. Denilebilir ki her iki düşünsel grubun da usûl anlamında vahye bakışları ile rivayet algıları, büyük ölçüde benzeşen bir değerler kümesinden neşet etmesinden ötürü, adı geçen grupların pek çok konuda yaklaşım benzerlikleri içerisinde olmaları da doğal karşılanmalıdır. Doğaldır ki yeni düşünce oluşturulması sürecine mâtuf girdiler, standart öğeler içermesi hasebiyle, sonuç anlamındaki fikrî çıktılarının da benzeşmesi olağan bir durumdur. Bu nedendir ki yukarıda adı geçen inanç okullarının, genel bir tanımlama ile geleneksel dinî düşüncenin üst çatısı anlamındaki *Sünnî Düşünce Okulu*'nu ifade eden *Ehl-i Sünnet Ekolü* içerisinde tesmiye edilmelerinde bir mahzur da yoktur.

³ Abdullah Aydın, *Ehl-i Hadis md.*, DİA, İstanbul 1988, X, 507.

⁴ Aydın, *age*, X, 507; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 337; Ignaz Goldziher, *Ecel md.*, MEBİA, İstanbul ts., IV, 207; Sait Kızırmak, *Ecel Maddesi*, İstanbul 1990, II, 59-61. Sayıları itibarıyla az olsalar da günümüzde bazı İslâm toplumları içerisinde varlığını devam ettirmekte olan Vahhabiler de bu gruptan sayılmışlardır. Bu gruba dâhil edilen şahıslar genel olarak homojen bir yapı arz etmemektedir. Grubu tanımlayan kişilere göre İmam Şafii Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis arası, İmam Azam, Ehl-i Rey' den kabul edilmiştir. Başka bir tasnife göre de Ahmet b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve İmam Şafii'nin üçü de Ehl-i Hadis olarak belirtilmiştir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1994, s. 277, 285; İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul 1985, I, 372; Kırbaçoğlu, *age*, Ankara 2011, ss. 21-31.

İslâm düşünce geleneğinde *Ehl-i Sünnet* ya da *Sünnilik* şeklinde isimlendirilen muazzam kültür bloğunun kader-kaza anlayışlarının benzerliğinden hareketle denilebilir ki, bu geleneğin düşünce eğilimini benimseyen pek çok kişi veya grup, ilgili eğilimin ana yönelimleri üzerinden kendisine bir inanç alanı da oluşturmuş gibidir. Diğer bir ifadeyle Müslüman kültür havzalarında Ehl-i Sünnet Okulu'nun fikri kalıplarını benimsemiş olan her ekol, gerek tasavvur (girdi) anlamında, gerekse de davranış (çıkıtı) anlamında benzer zihni kabulleri de üretmiş olmaktadır. Bu şekilde kuşaklar arasında benzeşen dinî yaklaşım gereği adı geçen eğilim, Müslüman kültür tarihinde "*orta yol*" olarak da bilinmektedir. Hatta zihin konforu açısından da kitlelere büyük bir güvenlik hâli sağlamış görünen bu merkezî eğilim, tarih boyunca Müslümanların genelinin din-toplum algısına sirayet etmiş olan baskın bir inanış biçimi olarak da bilinmektedir.

Ekolün genel kanaatleri dikkate alındığında, Sünnî anlayışın ezeli yazgı algısının benzer yaklaşımlar üzerinde inşa edildiği görülmektedir. Bahse değer olan Hadis Ashabı'nın fikri yapılanması da bu genel algının dışında ele alınamaz. Bu yüzdendir ki, Sünnî anlayış denildiğinde, genel anlamda bu gibi ortak değerler üzerinden düşünce üreten geleneksel dinî grupları kastetmekteyiz. Bu noktadan hareketle yapılacak olan bir çalışma ise, bizleri benzeşen değerler kümesine götürecektir. Zira bu düşünce geleneğinde kader, kaza, irade, ecel, rızık gibi pek çok kavram, "*ezeli yazgı*" bağlamında ele alınmakla kalmamış, çözüm olarak da bahse değer olan klâsik anlayışın anlam formları içerisinde sonuçlandırılmıştır. Hâlihazırdaki durum bundan ibarettir.

Gelinen bu noktada ise netice-i kelâm babından durum tespiti mahiyetinde diyebiliriz ki, adı geçen düşünce okulunun ecel anlayışı, temel değerler itibarıyla şu ortak umdelerden oluşmaktadır.

"Ecel birdir, Allah yaratılan her varlığa bir ecel tayin etmiştir. Öldürülenler kendileri için takdir edilen süreye mutabık olarak can vermektedirler. Ölüm cebre müteallik bir konu olmakla, kişisel ihti-

yara taalluk eden bir konu değil, bilâkis ilâhî takdiri ilgilendiren bir konudur. Maktul ise kendi eceliyle ölmüştür.”⁵

Kanaatimizce *Ehl-i Hadis* ve *Selef* düşünce okullarının ezeli yazgı konusunda sahip olmuş oldukları düşünceleri en yalın biçimde takip edebilmek için, ekoller içerisindeki güçlü kişiliklerden hareket etmek gerekmektedir. Zira düşünce ekolleri, onları toplumsal katmanlarda daha da görünür hâle getiren düşünce adamlarının çabaları dışında ele alınamazlar. Âlimlerin bu çabaları sayesinde ki, potansiyel bilgi süreçleri içerisinde gizil bulunan her değer, bilkuvve hayatiyet bularak, yaşamsal dizgeler üzerinden halkın dimağına yerleşebilirler. Bunun başat aktörü de, her türlü bilginin sürekli taşıyıcısı olan ulemanın ta kendisidir. Ulema, tarihsel mânâda bilginin taşıyıcısı olmakla, objeyi daha iyi anlamamıza da katkıda bulunmaktadır. Bu nedenledir ki, bahis konusu olan düşünce okulunun fikrî eğiliminin yönü, bu noktadan hareketle daha doğru bir şekilde anlaşılabilir. Zira fikrî planda ekole hâkim olmuş olan bazı düşünce adamlarının üretmiş olduğu fikirler üzerinden yapılacak olan bir düşünsel yolculuk, ekolü tanıma anlamında bizlere büyük kolaylıklar da sağlayacaktır.

Bahsi geçen düşünce okullarının ezeli yazgı ve ecel görüşlerini incelerken takip edilen metot, öncelikli olarak ekole yön vermiş olan düşünce adamlarının fikrî eğilimlerini ortaya koyan yaklaşımlarını tespit etmek şeklinde tezâhür edecektir. Kanaatimiz odur ki bu metotla, öncelikli olarak ekolün genel düşünce panoraması ortaya konulabilecek, ardından da o grubun düşünce karakteristiğinin, genel İslâmî düşünce içerisinde hangi bantta seyrettiği gösterilebilecektir. Tabiidir ki takip edilecek olan bu yöntemle, ekolün genel eğilimini yansıtan âlimlerin görüşleri üzerinden bir fikrî temellendirme ameliyesini de içerecektir.

⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide İtâ's-Sevrâ*, Kahire 1988, III, 343; Nureddin Sabûnî, *Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis*, Riyad 1995, s. 137-138.

I-EHL-İ HADİS VE ECEL DÜŞÜNCE

Bugün itibariyle ifade edilebilir ki *Ehl-i Hadis* düşünce okulunun genel fikrî yapılanması, diğer düşünce okullarının gelişim süreçlerinde de olduğu gibi, ekol içerisindeki güçlü kişiliklerin zihinsel çabaları ile görünür hâle gelmiştir. Onların bu değerli çabaları sayesinde ki, adı geçen düşünce ekolünün dinsel kanaatleri, tarihin derin dehlizlerinde kaybolmamış, bilâkis günümüzde bile *efkâr-ı umûmiye*'nin genel kabulüne sunulmuştur. Kanaatimiz odur ki, bahsi geçen düşünce okulunun halkın arasında bu denli mazhariyete sahip olmuş olmalarının, sırf fikrî kalitelerinden neş'et eden bir durum olmadığıdır. Bu meşhûriyetin bir ayağı da, ilgili okulun kurucu atalarının devrin baskıcı siyasî otoritelerine karşı vermiş oldukları başarılı mücadeledir.⁶ Onların bu sağlam duruşu sayesinde ki, hâlihazırda bilim insanının siyasî otoriteye karşı takınması gereken davranış modeli de örnek bir uygulama olarak kucağımızda durmaktadır. Siyasî güç karşısındaki bu eğilmez baş sayesinde ki, onların ilmî geleneği, sonraki nesiller nezdinde büyük bir itibar da kazanmıştır.

Ehl-i Hadis Düşünce Okulu denilince, ilk etapta akla gelen başlıca şahsiyetler Mâlik b. Enes, Ahmet b Hanbel ve İbn Hazm olmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde de ağırlıklı bir yer işgal etmiş olan bu zevat, ilgili fikrî eğilimin önde gelen şahsiyetleri olarak bilinmekle beraber, Sünnî düşüncenin kurucu ataları olarak da tanınmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde bu kişilerin ezeli yazgı konusundaki görüşlerini ecel tartışması bağlamında ele alacağız.

a. Mâlik b. Enes (ö. 795). İslâm kültür geleneğinde *Ehl-i Hadis* olarak tanımlanan grubun en önemli temsilcisi Mâlik b. Enes'tir. Büyük bir muhaddis ve müçtehit olarak da kabul edilen İmam Mâlik, düşünce tarihimizde amelî mezheplerden birisi olan Mâlikî mezhebinin de kurucusu olarak bilinir. İmam Mâlik, İslâm bilim tarihi içerisindeki düşünce üretme süreçlerinde, hâlihazır Müslüman algısına yalnızca teorik planda katkı sağlamamış, amelî mez-

⁶ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Ankara 2002, s. 304, 341.

hep adı altında düşünceyi aksiyona dönüştüren bir yapılanmanın da içerisinde olmuştur. Bilginin aksiyona yani yaşamsal değerlere dönüşmesi hâli, ulemanın üzerinde titizlikle durmuş olduğu bir davranış modeli olarak bilinmektedir. Bu nedendir ki, İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli hadis koleksiyonu, hadis ve fıkıh sahasında tedvin edilen ilk eserlerden sayılmakla kalmamış, halkın din anlayışının şekillenmesinde güçlü bir araç olarak da kullanılmak istenmiştir. Bilindiğine göre, İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli hadis koleksiyonu, Abbasiler döneminde yöneticiler -Mansur ile Harun Reşit- tarafından bütün ülkeye uygulanacak bağlayıcı bir kunnâme/hukuk kodu hâline getirilmek istenmişse de İmam Mâlik, kendisine önerilen bu teklife, farklı düşüncelerin ortaya çıkışını engelleyeceği -içtihat hürriyetini zedeleyeceği- gerekçesiyle karşı durmuştur.⁷

İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli eseri, önemli bir hadis koleksiyonu olmasının yanında, aynı zamanda İslâm Hukuku'nun temel kaynaklarından birisi olarak da bilinmektedir. Bu yönüyle eserin, Müslümanların günlük problemlerini dikkate alıp onlar üzerinde çözüm önerileri getiren pratik bir yönü de vardır. Bu nedenlere bağlı olarak İmam Mâlik, İslâm düşünce ekolleri içerisinde merkezi Hicaz'da olan *Ehl-i Hadis Düşünce Okulu*'nun esas temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Düşünce eğilimi olarak, rivayetleri merkeze alan bir zihinsel yapılanma tarzı, başta mezhebin kurucusu Mâlik b. Enes'te olmak üzere, ekolün geneline sirayet etmiş olan bir "*bilgi üretme modeli*" olarak bilinir. Keza bu özelliğine binaendir ki Mâlikî mezhebi de, hadise şeklen bağlı olan *Zahirîler* ve Sünnî düşünceye yakınlığıyla bilinen *Şafîiler* gibi *Ehl-i Hadis* şeklinde tesmiye edilen ana grubun içerisinde anılmaktadır. Hatta *Ehl-i Hadis Ekolü*, yalnızca İmam Mâlik'in fikrî mirasını günümüze taşımakla kalmamış, aynı zamanda Sünnî anlayışın doğuşuna zemin hazırlayan önemli bir rol de üstlenmiştir. Geline bu noktada ifade edilebilir ki, tıpkı diğer ekollerin gelişim evrelerinde olduğu gibi, adı geçen düşünce okulu da, Müslüman düşüncesinin okullaşmasında kurucu ve etkin bir zihniyet unsuru olarak kabul edilebilir.

⁷ İmam Mâlik b. Enes, *Muvatta*, İstanbul 1994, I, 44.

Çalışma süresince ilgilendiğimiz esas mesele, *Ehl-i Hadis Düşüncesi* olarak bilinen kadim eğilimin, daha sonraki dönemler itibariyle kültür tarihimizde önemli bir yeri olan “*kişisel özgürlük*” sürecine yapmış olduğu olumlu ya da olumsuz katkıları belirleyebilmektir. Bu katkıların tespiti babında ise, ilgili düşünce ekolü içerisinde sayılan önemli kişiliklerin fikrî eğilimlerini de açıklıkla görmek gerekmektedir. Kanaatimizce Sünnî düşüncenin oluşumunda İmam Mâlik’in katkılarını tespit edebilmek önemli ise de, bundan daha önemli olan şey, bu zihniyetin okullaşmasını sağlayan toplumsal zeminlerin ortaya çıkarılmasıdır. Ancak bu durumun tespiti, tamamıyla sosyo-kültürel öğeler içerdiğinde, başka ilmi disiplinlerin yardımı olmadan vuzûha kavuşturulacak bir konu değildir. Zira bu çalışmamızda esas olarak bizi ilgilendiren yön de bu değildir. Mamafih adı geçen düşünce okulunun daha sonraları eklemlediği Hanbelî Mezhebi’nin düşünsel kodları üzerinden fikir yürüttüğü de bilinen bir gerçektir. Üstelik de günümüze kadar ulaşmış olduğu hâliyledir ki, akıl yeteneğinin dinsel bilgi üretmedeki rolüne karşı takındığı katı tavır dolayısıyla, akideye taalluk eden konularda akli delillerin ve diyalektiğin kullanılmasını *dinsizlik ve sapıklık* sayan katı bir görüş,⁸ *Ehl-i Hadis İman Ekolü*’nün ana gövdesine sirayet etmiş bulunmaktadır.

İmam Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde, ezelde takdir edilmiş olan kaderler bağlamında ele almış olduğu “*ezelî yazgı*” düşüncesine esas teşkil eden rivayetleri sıralarken, insanın iradeli eylemlerindeki özgürlüğünü unutmuş gibidir. Aslında bu durum yeni bir şey de değildir. Zira sorumlu olduğu alanlar itibariyle kendi fiilinin yaratıcısı olma fikri, bu geleneğin yabancısı olduğu bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu nedenledir ki İmam Mâlik’in *Muvatta* adlı eserinde nakletmiş olduğu hadis rivayetlerinde de görüldüğü şekliyle, kişisel özgürlük değeri olarak cebrî anlayışa daha yakın durduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle İmam Mâlik, bireysel sorumluluğun yeter şartı olan *kendi fülünü işleyebilme* hakkını, kendi geleneğinin peşi sıra giderek kişisel özgürlüğün gerekliliği bağlamında

⁸ Aydınlı, *agm*, X, 507; Hatib Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, Ankara, 1991, s. XVIII; Kırbasoğlu, *age*, ss. 27-32; İbn Nedim, *age*, s. 285.

değil, ilâhî kudret ve ezeli ilim bağlamında ele almıştır denilebilir. Ona göre insanın hangi fiili olursa olsun *takdir edilmiş* olan bir sahanın dışında düşünülemez. Yani insanoğlu için *mukadder* olan bir saha vardır ki, bu sahanın olası kapsamı, insanın dünya hayatındaki bütün yapıp etmelerini de içerisine almaktadır. Bu şekilde takdir edilmiş olan düşünce eğiliminden mülhem bir tarzda İmam Mâlik der ki : “*Her şey kader iledir. Hatta acizlik ile zekâ bile.*”⁹

İmam Mâlik, yukarıdaki şekilde takdirli bir alana mâtuf olan düşüncesini ortaya koyarken, ezeldeki takdirin dışında kalan ve insan için bu takdirden farklı bir seçenek olmadığı kesin tespitinden hareket etmiş olduğu görülmektedir. Öyle ki bu düşünsel eğilimin ana karakterine göre, evrende yaratılmış olan hiçbir olgu, ezeli takdir formatının dışında ele alınamaz. Bu durum ilâhî bilgide kesin bir şekilde ifade edilmiştir. İmam Mâlik, kişisel düşüncesini ortaya koyarken, kanaatimizce her şeyin Allah'ın ezeldeki takdirleriyle olduğunu ifade eden kaderci zihniyetin tarihsel yüklerinden kurtulmayı pek başaramamıştır. Bu nedenledir ki onun insan iradesine taalluk eden konulardaki çözüm önerileri, bütünüyle insanın sorumluluğunu ortaya çıkarır bir mahiyet arzetmemektedir.

Dahası, onun büyük bir gayretle dinî düşünce bağlamında ileri sürmüş olduğu kişisel fikirleri, ondan sonra gelenler tarafından Kur'an'ın sorumlu insan projesiyle çelişir bir şekilde değişmez ve kesin bir kader tasavvuru hâline de getirilmiş gibidir. Bu iddiamızın kâmil delili olarak ileri sürülebilecek olan şu pasaj, İmam Mâlik'in düşünce izleğinin ortaya çıkarılmasını daha da billurlaştıracaktır diye düşünmekteyiz. Zira İmam Mâlik, Müslüman toplumun hâlihazır “kaderci” düşünce yapılanmasının tarihsel öncülerinden sayılması gereken Muaviye b. Ebi Süfyân'ın hutbeden halka söylediği şu sözleri-eleştiri kaydı düşmediğine göre- kendi zihinsel inşâsı için de bir delil olarak kullanmakta gibidir: “*Ey İnsanlar! Allah'ın verdiğine hiçbir şey engel olamaz. Güçlü kimseye Allah'ın*

⁹ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 4.

gücü karşısında hiç kimsenin gücü fayda vermez. Allah, hakkında hayır dilediği kimseyi dinde derin anlayışlı kılar.”¹⁰

İmam Mâlik’in ezeli yazgı anlayışına göre; kişisel kaderler, eceler, rızıklar, hatta evlilikler bile kadim yazgının birer nüshası olmaktan başka bir işlev görmemektedir. Ona göre yeryüzüne gönderilmiş olan her insanın, ezelde kendisi için taksim edilmiş olan bir rızık yani bir payı vardır. İnsanlar, kendileri için ezelde taksim edilmiş olan bu paylarıyla dünyaya gelirler. Herkes mutlak surette kendisi için taksim edilmiş olan payını tüketebilir. Keza her kişi de, mutlak surette kendi payına düşeni elde edecektir. Öyle ki bu nimet basamakları da ezeldeki takdire binaen ifa edildiği için, ilgili taksimler de rızık anlamında dünya hayatımızdaki artma ve eksilme durumlarını da bütünüyle kapsar bir şekilde tespit edilmiştir. Hiç kimse bu takdirli durumun dışında bir rızka ulaşamaz ya da hiçbir kimse takdir edilmiş olan rızkıdan başkasını tüketemez. Bu meyanda İmam Mâlik der ki: “Hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmez, o hâlde rızkınızı helal yollardan arayın.”¹¹ Eğer bu yaklaşım doğru ise, dünya üzerindeki açlık, sömürü ve adaletsizliklerin kaynağının da yeniden sorgulanması gerekmektedir. Çünkü insanın açlığını doğrudan yazgı üzerinden tanımlanmış olması ilâhî adalete uygun bir yaklaşım değildir. Herkes için ezelde tüketeceği bir rızık yaratılmış ise, rızık olmayanlar ya da rızık az olanların bu durumda ne yapması gerekmektedir. Dahası, sömürü ve işgaller sonucunda rızıkları çalınanların yaşamları da ezeldeki yazgıya uygun bir şekilde cârî olduğu düşünülürse, “rızık yaratma” ile “rızık dağıtma” olgularının rivayetlerin bağlamı dışında yeniden ele alınması ve kişisel ve toplumsal sorumluluk yaklaşımı üzerinden birbirinden bütünüyle ayrıştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Klâsik kader algısı da dediğimiz düşünce formuna göre, her şey, ezeldeki ilmin mahiyetine göre takdir edilmiştir. İnsanın her türlü davranışı da bu takdirin etki alanı dışında düşünülemez. Yüce Allah’ın kudret, ilim ve irade sıfatları bunun böyle olduğunun mut-

¹⁰ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 8.

¹¹ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 10.

lak delilidir. İmam Mâlik'in de içerisinde bulunduğu ekolün düşünce eğilimi, bahse konu olan bu başat algının merkezinde durmaktadır. O nedenledir ki *Ehl-i Hadis*'in ezeli yazgı anlayışı da bu eğilimin paralelinde gelişmiştir. Denilebilir ki klâsik kader düşüncesinin temel ilkesine göre varlık için *mukadder* bir tespitin olduğu yönünde kesin bir kanaat bulunmaktadır. İnsanın sorumluluğunu gerekli kılan iradeli eylemleri dışındaki alanlar için herhangi bir takdirin olması problem teşkil etmediğine göre, bize göre buradaki asıl sorun hürriyet alanlarının tahdidıyla ilgili gözükmektedir. Zira ezeli takdir anlayışı içerisine insanın sorumluluğunu mucbir alanların girmesi ise, âdil bir hesabın olmasını tehlikeye düşürecektir. Hatta takdir edilmiş fiil algısı üzerine inşa edilmiş olan bu eğilim, insanı bağlayan mutlak bir yasa olarak da kabul edilmektedir.

Bu mukadder algıya göre, insanların hür seçimlerinin konusu olması gereken her şey, ezeldeki belirlenimin sınırları içerisinde yer almaktadır. Evlilikler bile bu sürecin dışında ele alınamaz. Binaenaleyh aşağıda anlamları verilmiş olan iki hadis rivayeti, bu kaderci düşüncenin dayandığı zihinsel eğilimi açıkça göstermektedir: “*Her şeyi gerektiği şekilde yaratan, hiçbir şey, takdir edip tayin ettiği vakti geçemeyen Allah'a hamdolsun...*”¹² Diğer bir rivayette ise: “*Bir kadın, kendisi evlenmek için kız kardeşinin boşanmasını istemesin. Çünkü kendi için takdir edilen ne ise o olur.*”¹³ denilmektedir.

İmam Mâlik, sahip olduğu düşünce eğiliminin fikrî kodlarına uygun bir şekilde, insanların kaderlerinin ezeldeki yazıyla beraber tespit edildiğini kabul etmektedir. Ona göre bu eğilimin dayanmış olduğu birçok delil, resullerin hayat öykülerinden çıkarılabilir. Bu minvâl üzere hareket etmiş olan İmam Mâlik, kişisel görüşünü desteklemek için Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında geçtiği iddia edilen şu diyalogu eserinde zikretmektedir: “*Âdem ile Musa münazara etti de Âdem, Musa'ya üstün geldi. Musa Âdem'e: “Sen, insanları azdıran ve cennetten çıkararan Âdem misin? Dedi. Âdem de ona:*

¹² İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 9.

¹³ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 7.

“Sen, Allah’ın her şeyin ilmini kendisine verdiği ve risâletiyle insanlar üzerine seçtiği Musa mısın?” Dedi. Musa: “Evet”, deyince, Âdem: “Ben yaratılmadan önce bana takdir edilen şey dolayısıyla beni mi ayıplıyorsun? dedi.”¹⁴Bu hikâyenin mevsuk oluşu bir yana, hikâyede anlatılan ve insanların zihinsel eğilimlerinin yönünü belirleyen esas şey, beşer davranışının ezelde tayin ve tespit edildiği inanışıdır. Bu inanışa göre hiç kimse kendi iradesiyle eylem yapmamakta, yaptığı eylemler de ezelde belirlenmiş bulunmaktadır. Peygamberlerin ağzından böyle bir eğilimin dile getirilmiş olması, halkın kader olgusuna bakışını da doğrudan etkileyecektir. O yüzden ki bu gibi rivayetler üzerinden tahkiye edilmiş olan her değer, mutlak surette kaderci bir düşünce formunun yerleşmesine de katkı sunmaktadır.

İmam Mâlik, farklı bağlamlarda bile olsa Kur’an-ı Kerim’de açıkça ifadesini bulmuş olan ve insanlardan “misak alınma” sürecini ifade eden Kur’anî anlatıyı,¹⁵ geleneksel düşünce formuna uygun bir şekilde yorumlayarak, ruhlar âlemindeki teklifin imkânına delil olarak ileri sürmektedir. Zira bu algıya göre insanların kaderi, ruhlar âlemindeki ezeli yazgının kesin olan içeriği üzerinde yükselmektedir. Yüce Allah, insanoğlunun ruhlarını yarattığı zaman onlardan kesin bir misak almış bulunmaktadır. Her kişi, Yüce Allah’a ezelde ruhları üzerinden vermiş olduğu bu söze uygun hareket etmek zorundadır. İnsanların bedenlenmesinden çok önceleri olmuş olan bu misaklaşma süreci, ruhların bedenlerden önce yaratıldığı ve farklı bir varlık değeri olduğu algısını da yerleştirmektedir. *Ruh-beden* ayrımı üzerinde temellendirilmiş olan bu düşünce şekli, İslâm kültür geleneğinin başlıca kabullerinden birisi sayılmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak İmam Mâlik, Hz. Ömer’den nakledilen ve A’raf Suresi’nin 172. âyetinin yorumunu içeren bir rivayeti, sahip olmuş olduğu ezeli yazgı anlayışına açık bir delil olarak göstererek, insanların ezeldeki yaratılışları itibariyle, dünya hayatlarındaki iradî yapıp etmelerinin bile ezelde kesinleşmiş bu hükme göre tayin ve tespit edildiğini şöylece ifade etmektedir:

¹⁴ İmam Mâlik, Muvatta, Kitabu’l- Kader, 1.

¹⁵ A’raf Suresi, 7/169-172.

“ Ömer İbn Hattab’a A’raf Suresi 172. âyetinin anlamı sorulunca, o: “Resûlullah’ı işittim, bu âyetin manası sorulunca şöyle buyurdu”, dedi: “Şüphesiz ki Allah Teâlâ Âdem’i yarattı. Sonra kudret eliyle sırtını swazlayıp ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Bunları cennet için yarattım. Cennetliklerin amelini işleyecekler’ dedi. Sonra Âdem’in sırtına yine dokunup ondan bir nesil daha çıkardı ve ‘Bunları cehennem için yarattım. Cehennem ehlinin amelini işleyecekler’ dedi. O zaman bir adam: “Ya Resûlullah! O halde amelin ne yararı var? deyince Resûlullah şöyle cevap verdi: “Allah bir kulu cennetlik yaratınca, ona ölünceye kadar cennet ehlinin amelini işletir. Bu amelleri nedeniyle onu cennete sokar. Bir kişiyi de cehennem için yarattığında ona da ölünceye kadar cehennemliklerin amelini işletir. Bu nedene dayalı olarak da o kişiyi cehenneme sokar.”¹⁶

Kanaatimize göre, uzun zamanlardan beri Müslümanların düşünce geleneğine sirayet etmiş olan ve rivayet kültürü üzerinden taşınan tarihsel bildirimleri mutlak doğru kabul eden toptancı bir anlayış vardır. Bu anlayışın baskın karakterlerinden birisi, rivayetlerin sorgulanmadan kabul edilmesi olduğu kadar, diğer bir yaklaşım tarzı olarak da muhalif düşüncelerin eleştirisi üzerinden giderek kendilerini konuşlandırdıkları hakikat fikrine ulaşmış olmalarıdır. Diğer bir deyişle bu eğilim, muarızların fikrî yapılanmasının reddi üzerinden “sahihlik” anlayışının devşirilmesi esasını da içermektedir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bu fikrî eğilimin düşünsel kodlarına göre, kendinizi tanımlamanın en iyi yolu, öncelikli olarak muhalif düşünceyi tanımlamaktır. Onların zihniyet eleştirisi, sizin durduğunuz yer hakkında belirgin bir fikir verecektir. Bu eğilim, İmam Mâlik’te Mu’tezile örneği üzerinden işlevsellik kazanmıştır denilebilir.

Zira İmam Mâlik de ezeldeki yazgıyı öne çıkartmak suretiyle, geleneksel düşünce kalıplarının zihni ürünlerine imkân açmış olduğu kadar, *Kaderiyye* hakkındaki mevcut algının devamına da büyük bir katkıda bulunmuş gibidir. Hatta Mu’tezile düşünce kalıpları hakkında klâsik İslâm düşünce geleneğindeki suçlayıcı ifadeler

¹⁶ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 2.

onun eserinde de görülmektedir. Mutezîli düşüncenin eleştirisi babında dile getirilmiş olan ve esas olarak haksız bir eleştiri/iftira kampanyası kapsamında ortaya çıkmış olan suçlamaların zaman zaman hadis formunda tedavüle sürülmesinde İmam Mâlik'in doğrudan katkısının olmadığı söylenebilirse de, ilgili eserinde bu yaklaşımı benimsediği açıkça görüldüğünden, Mu'tezile ve kader hakkında aynı düşüncüyü benimsediği de rahatlıkla söylenebilir. Mamafih bu değerlendirmemize dayanak teşkil etmiş olan rivayetlerden birisi şudur: "*Süheyl İbn Mâlik der ki, Ömer b. Abdülaziz kendisine: "Kaderiyye hakkındaki görüşün nedir?" dedi. Ben de: "Onları tövbeye davet edin" dedim. Tövbe etmezlerse kılıçtan geçirin." O da bunun üzerine: "Benim de görüşüm budur" dedi. İmam Malik de "Benim görüşüm de böyledir" dedi.*"¹⁷

Denilebilir ki klâsik kaderci anlayışın görünür izleri, İslâm düşünce geleneğinde, tahmin edilenden daha derinlerde durmaktadır. Bu yüzden de ilgili algının etkinlik derecesinin pek çok fikrî yapıdan daha belirleyici olduğunu kabul etmeliyiz. Keza, neredeyse bütün bir düşünsel gelenek, bu algının başat izlerini de taşımaktadır. Nitekim İmam Malik, düşünsel muarızı konumunda olan Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu temel argümanları çürütmek için nakledilmiş olan bir rivayeti, bizce özensiz bir şekilde kendi fikrî yapısını teşkil etmek için kullanmaktadır. Hatta İmam Mâlik, ilgili rivayeti yukarıda nakledilmiş olan görüşlerinin paralelinde ele alarak, ezeli yazgı anlayışını delillendirmek için öne sürmüş gibidir. Neticede ise klâsik kader algısının etkinliğinin önemli bir adımı, kesin delil olarak kullanılmış olan bu rivayet üzerinden tahkim edilmek istenmiştir. Hâlbuki bu rivayet, klâsik kader algısının Hz. Ömer tarafından eleştirilmesi üzerine kurulmuş bir fikrî genişlemeyi de içermektedir. Kanaatimizce adı geçen rivayette, Hz. Ömer'in duruşu değil, Ebû Ubeyde'nin duruşu klâsik algının tahkim edilmesi için bir delil olarak ileri sürülebilir. Üstelik de Şam'da ortaya çıkan veba salgını dolayısıyla, Hz. Ömer ve ordu komutanlarından Ebû Ubeyde b. el-Cerrah arasında geçen bir konuşmayı klâsik kader anlayışını tahkim etmek için nakletme eğilimi, İmam

¹⁷ İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitabu'l- Kader, 6.

Mâlik'in kişisel özgürlükler konusunda takındığı tavır konusunda bizlere yeterli ipuçları vermektedir.

Mamafih adı geçen olayın cereyan şekli, insan sorumluluğuna mâtuf alternatifli bir durumu ön plana çıkarmış iken, İmam Mâlik'in ise bu olayı kendi kaderci eğilimiyle uyuştur bir tarzda nakletmiş olması, beraberinde pek çok negatif algının gelişmesine de kaynaklık etmiştir. İmam Mâlik'in dönemsel olarak içerisinde bulunmuş olduğu etkin konumu itibariyle söyleyecek olursak, onun kader ve insan hürriyeti bağlamındaki bu eğilimi, ilgili eserin sahîh kabul edildiği sonraki nesillerin Allah-insan ilişkisini de doğrudan etkilediği söylenebilir. Mamafih İmam Mâlik'in ilgili rivayeti ele alış şeklinden hareketle denilebilir ki o, kendi eserinin genelinde aktardığı hadislerle bu eğilimin hangi tarafında durduğunu açıkça deklere etmiş gibidir. Bize göre ise onun bu duruşu sayesinde özgür birey kavramının temeldeki iradî değer, bütünüyle kaybolmuş gibidir. Dahası tıpkı geleneksel düşünceye pirim veren her eğilim gibi, İmam Mâlik de insanın âdil bir hesabı için gerekli olan kişisel özgürlük vasfını Yüce Allah'ın ilim ve kudret yaklaşımı üzerinden kaçırmış görünmektedir. Sonuçta ise İmam Mâlik'in de öteden beri durduğu tarafla ilgili fikir beyan etmesi, her şeyden önce eşyanın tabiatına uygun bir yaklaşımdır. Sahih kriterlerine uyduğu içindir ki İmam Mâlik'in de kendi eserinde aktarmış olduğu bu rivayetin genel hatlarıyla kısa bir anlatımı aşağıdaki şekildedir:

“...Hz. Ömer'i Şam'da Ebû Ubeyde, ordu komutanlarıyla beraber karşıladı. Hz. Ömer veba salgınını sordu. Onlardan bilgi alan Hz. Ömer, pek çok kişiyle yaptığı istişarede sonra Medine'ye geri döneceğini söyledi... Bunun üzerine Ebû Ubeyde: “Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” deyince, Hz. Ömer: “Ey Ebû Ubeyde, keşke bunu senden başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz. Bana söyle bakalım: Senin develerin olsa, iki yamaçlı bir vadiye inseler. Bu yamaçlardan biri otlu, diğeri çorak, otsuz olsa, sen develeri bol otlu yerde otlatsan, Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın? Çorak yerde de otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?” ... Daha sonra Abdurrahman b. Avf dedi ki: “Resûlullah yıkılmaya yüz tutmuş duvarın yanından geç-

ken hızlı gitmiş, kendisine Ya Resûlullah, Allah'ın kazasından mı kaçıyorsun? Denilince: "Allah'ın kazasından Allah'ın kaderine sığınyorum" demiştir...¹⁸

Rivayetin tahlili babında söylenebilir ki Hz. Ömer, ezelde kesinleşmiş olan bir çeşit mutlak yazgıdan değil, insanın iradeli fiilleri bağlamında seçenekli olan farklı yazgılardan bahsetmiş olmaktadır. Ona göre veba salgını gibi fiili durumlar karşısında insanların

¹⁸ Mezkur hadisin tam metni şöyledir: "Abdullah b. Abbas (ra)'dan: Ömer b. Hattab Şam'a gitti. Serg'e varınca kendisini ordu komutanları Ebû Ubeyde b. Cerrah ve arkadaşları karşıladılar ve Şam bölgesinde veba salgınının baş gösterdiğini haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bana ilk muhacirleri çağır" dedi. Ben de çağırdım. Hz. Ömer, onlara veba hastalığının meydana geldiğini haber vererek, istişarede bulundu. Aralarında ihtilaf çıktı. Bunlardan bir kısmı: "Sen bir görev için çıktın. Bundan geri dönmeni uygun görmüyoruz" dediler. Bir kısmı da: "İnsanların geri kalması ve Rasûlullah (sav)'ın ashabı seninle beraberdirler, onları vebaya atmanı doğru görmüyoruz" deyince, Hz. Ömer: "Yanımdan uzaklaşın" deyip, sonra da: "Bana Ensari çağırın" buyurdu. Ben de onları çağırdım. Hz. Ömer, onlarla da istişarede bulundu. Onlarda muhacirlerin dediklerini söyleyip ihtilaf ettiler. Hz. Ömer onlara da: "Benden uzaklaşın" dedi, sonra: "Bana burada bulunan Mekke fethi muhacirlerini, Kureyş büyüklerini çağırın" dedi. Ben de onları çağırdım. Onlardan hiç biri ihtilaf etmedi ve: "Adamlarla beraber geri dönmek ve onları veba tehlikesine atmaman kanaatindeyiz" dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, insanlara şöyle seslendi: "Ben sabahleyin hayvanıma binerek Medine'ye geri döneceğim. Siz de buna göre hazırlanın." deyince, Ebû Ubeyde: "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" dedi. Hz. Ömer şöyle cevap verdi: "Ey Ebû Ubeyde, keşke bunu senden başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Bana söyle bakalım, senin develerin olsa, iki yamaçlı bir vadiye inseler. Bu yamaçlardan biri otlu diğeri çorak, otsuz olsa, sen develeri bol otlu yerde otlatsan, Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın? Çorak yerde de otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?" Bu sırada, daha önce bir işi için aralarından ayrılmış olan Abdurrahman b. Avf gelip: "Bu hususta benim bilgim var. Rasûlullah (sav)'ın şöyle buyurduğunu işittim: "Bir yerde veba hastalığını işiterseniz oraya gitmeyiniz. Bir yerde de veba hastalığı çıkar da siz orada bulunursanız vebadan kaçarak oradan çıkmayınız" Bunun üzerine Hz. Ömer, Allah'a hamdedip Medine'ye döndü." (Bkz. İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitâbu'l-Câm'i, 22.) Aynı yerde, veba hastalığının Yahudilerden bir gruba veya (Müslümanlardan) daha önce yaşayan bir ümmete gönderilmiş bir azap olduğunu belirten başka bir hadis rivayeti daha vardır. (Bkz. İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitâbu'l-Câm'i, 23). İkinci rivayet, veba gibi salgın bir hastalığın bazı kavimler için azap olarak gönderilmiş olduğu tezini işleyerek, bu gibi hastalıkların da ceza olarak düşünülebileceğine işaret etmektedir. Bunun dışında denilebilir ki esasında bu iki rivayette "karantina" kurallarına da dikkat çekilmiştir. Nitekim veba salgınının olduğu yere giriş ve çıkışın yasaklanmış olması, genel olarak sağlığın korunmasına yönelik bir uyarı olarak kabul edilmelidir.

alternatifli ve tercihli bir durumları olmalıdır. Kişiler, bu tercihlerine göre kendi kaderlerini kendileri belirlemektedir. Zira kesin yazgı, seçimin şekline göre tahakkuk etmektedir. Eğer kişi, kendi iradesini kullanarak korunmayı tercih ederse, bu durum onun kaderi olmaktadır. Yok eğer kişi, yine kendi iradesini kullanarak hastalığın salgına dönüştüğü bir ortama girmeyi seçerse de bu onun tercih etmiş olduğu kesin bir kaderi olmaktadır. Yani kişisel kaderler, bütünüyle anlık tercihler üzerinden işlemektedir. Ona göre bu iki davranış şekli de kaderin tercihli bir kuralı içerisinde ele alınmalıdır. Öyle ki Hz. Ömer, bu yaklaşımı sayesinde bahsedilen kader anlayışlarının, kişisel tercihlere dayalı olarak seçim anında takdir edilecek olması gerektiği üzerinde durmak istemiştir. Bu anlayışın tesis etmek istediği değer sistemine göre, başlarınıza gelecek olan şeyler, sizin seçimleriniz üzerinden kesinlikli bir hâle gelebilmektedir.

Ancak İmam Mâlik, rivayeti verme üslubu olarak, sanki Hz. Ömer'in yaklaşımının yanında değil de, diğerlerinin yaklaşımlarını tercih ederek onların fikrî eğilimlerinin yanında durmuş gibidir. Neticede İmam Mâlik, insanların zihinlerinde çeşitli kuşkuların yer edinmesinde başat rol oynayan her türlü değerlendirmenin dışında, hatta kelâmcıların tartışmalarından uzak bir hâlde, hadislerin huzur verici ortamından yürüyerek, *Selef-i Sâlihîn*'e yakın olmayı tercih etmekle,¹⁹ *Ehl-i Hadis*'in bu anlayışını gönülden benimsemiş görünmektedir.

b. Ahmet b. Hanbel (ö. 855). Ehl-i Hadis düşünce ekolünün önemli bir temsilcisi olan büyük muhaddis İbn Hanbel, etkili hadisçiliğinin yanı sıra, amelî mezhep okullarından birisi olan Hanbelî mezhebinin kurucusu olarak da bilinmektedir. Ahmet b. Hanbel'in hadis ilimleri konusundaki uzmanlığının yanı sıra, üç yüz binden fazla hadis ezberlediği de söylenir. Onun büyük bir hadis koleksiyonu olan muhalled eseri "*el-Müsned*"de otuz bine yakın hadis rivayeti bulunmaktadır. Ahmet b. Hanbel'in hadis kültüründe bilinen önemli bir yönü de, eserine almış olduğu hadisleri yal-

¹⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Mâlik*, Ankara 1984, s. 183,187-188.

nızca toplayıp tasnif etmek gibi bir metotla iktifa etmiş olmasıdır. Zira onun bilinen hadis metodolojisine göre, senedi sahîh olan rivayetlerle, başka hiçbir şart aramadan *haber-i vahit* bile olsa amel etmek gerekmektedir.

Ehl-i Hadis düşünce okulunun en güçlü şahsiyetlerinden birisi olan İbn Hanbel, devrinin düşünce ekolleriyle de fikrî münakaşalara girmekten geri durmamıştır. Onun mücadele ettiği düşünce okullarının başında, bir dönem siyasî mağduriyetlerine de uğramış olduğu Mu'tezile düşünce okulu gelmektedir. İbn Hanbel, inanç konularında aklın delil olarak kullanımını savunan Mu'tezile'ye karşı şiddetle mücadele etmiştir. Onun düşüncesine göre, inanç konularında aklın ilke koymak gibi bir yetkisi olamaz. Zira bu alanda tasarruf yetkisi yalnızca naslarla düzenlenmiş olan kesinlikli ilkelerin uhdesine bırakılmıştır. Mu'tezile okulu, din konusunda merkezî bir noktada duran bu eğilimi hiçe sayarak nasların egemenliğine zarar vermiştir. Bu yüzden de Mu'tezilî bilginlerin sıklıkla yaptıkları veçhile, akıl ve onun üretimlerini din konusunda kesin delil olarak ileri sürmek, selefın anlayışına uygun bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilmemiştir.

Ehl-i Hadis'in özellikle de İbn Hanbel dönemi, Abbasilerin siyasî olgunluk dönemlerine rastlamıştır. Bu itibarla Ehl-i Hadis düşüncesi mensupları, zaman zaman siyasî iktidarın uzlaşmaz olan tutumlarıyla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Onların mücadele etmiş oldukları düşünce ekolleri arasında başta Mu'tezilî anlayış olmak üzere, dönem itibarıyla güçlerini yitiren Hariciler ve Şiilerin yanında, pek çok sapkın fırkanın bulunduğu görülmektedir. Zira onlara göre adı geçen bu ekollerin zararlı faaliyetleri, Müslüman kültürü benimsemiş olan toplumsal dokuda derin ve kalıcı izler bırakıyordu. Bu yüzden de bunlarla mücadele edip, özellikle de iman konusunda sahîh bir kanaate ulaşmayı kendilerine şiar edinmişlerdi. Öyle ki Mu'tezile fırkası, felsefe ve akli, sahîh rivayetlerin önüne alarak büyük bir yanlış içerisinde bulunmaktaydı. Zira kişileri sahîh rivayetlerden alıkoyan bu eğilim, İslâm inancını asıl değerlerinden uzaklaştırarak bir anlamda tahrif edici bir metod olarak da görülmelidir.

Mu'tezile Düşünce Okulu'nun siyasî iktidarla eklemlendiği dönemlerdeki uygulamalarını göz önüne alacak olursak diyebiliriz ki, bir düşüncenin kitlelere devlet kanalıyla aktarımı, başlı başına sorun üretmektedir. Nitekim de Mu'tezile Mezhebi adıyla tesmiye edilmiş olan bu özgür düşünce taraftarları, iktidarda oldukları dönemleri itibariyle, muhalif düşünce mensuplarına yapmış oldukları siyasî baskılar neticesinde bindiği dalı keserek, bu düşüncenin süreç itibariyle gözden düşmesinin de baş müsebbibi olmuşlardır. Öyle ki muhalif düşünceye nefes aldırılmayan siyasî soruşturmalar, sadece fikrî planda kalmamış, siyasî gücün gölgesinde zaman zaman işkence boyutuna da taşınarak, toplumsal hafızada klâsik kaderci anlayışın izleri "**mihne**"²⁰ adıyla meşhur olmuş siyasî ko-

²⁰ Resmî kovuşturma, siyâsi linç, resmî soruşturma, siyasî baskı anlamlarına gelen *mihne* kavramı, İslâm siyasî geleneğinde sıklıkla başvurulan bir bastırma yöntemidir. Metodun uygulama anlamında ilk sahipleri ise Emevî halifeleri olarak bilinmektedir. Onların dönemlerinde, özellikle de resmî olarak dayatmış oldukları kader düşüncelerini kabul etmeyip, bu düşüncenin aleyhine fikir serdeden kişiler ile Mu'tezilî düşüncenin ilk müntesipleri olan şahsiyetler büyük bir kovuşturmaya tâbi tutulmuşlardır. Hatta bu kişilerin pek çoğu da ilgili soruşturmalar neticesinde katledilmiştir. Mihne dönemi olarak bilinen bu süreç, Emevî Siyasî Otoritesinin belirgin vasfı olarak bilinmektedir. Bu süreçte Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşki (Halife Hişam b. Abdülmelik zamanında) öldürülmüş, Said b. El-Müseyyib (ö. 94/712) ise (Halife Abdülmelik b. Mervan zamanında) hapsedilerek cezalandırılmıştır. Ayrıca Said b. Cübeyr (ö. 94/712), Emevî iktidarına karşı çıkan isyancılara destek verdiği için yıllarca sürgün hayatı yaşamıştır. Bu dönemde Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan da Emevî yönetiminin gadrine uğrayarak katledilmişlerdir. Mihne hususunda Abbâsî yöneticileri de selefleri olan Emevîleri aratmadılar. Halife Mansur döneminde Abdullah b. Ali, yıllarca sürgün hayatı yaşamış, sonunda ise katledilmiştir. Nefsuz-Zekîyye lakaplı Muhammed b. Abdilllah b. Hasan da Halife Mansur zamanında yönetime karşı ayaklandığı için katledilmiştir. Mihne sürecini en iyi şekilde hafızalara kazıyan uygulamalar ise Halife Mansur ve ardından gelen Abbâsî yöneticilerinin baskılarıdır. Halife Mansur döneminde büyük muhaddis ve fâkih *Malik b. Enes* (ö. 795) muhaliflere fikrî destek verdiği için işkenceye tâbi tutulmuştur. Yine Mansur döneminde büyük üstad *İmam Azam Ebu Hanife* (ö. 767) de kendisine önerilen kadılık görevini kabul etmediği için önce hapsedilmiş, sonra da hapiste şehit edilmiştir.

Abbâsî halifelerinden Mehdî (ö. 785) zamanında ise mihne süreci sistemli ve de planlı bir şekilde işkence geleneğine dönüşmüştür. Bu devirde öncelikle Mülhidler ve Zındıklar siyasî işkenceler vasıtasıyla öldürülmüş, ardından kelâmcı düalist-senevî düşünür olan Salih b. Abdulkuddus (ö. 783) öldürülerek cesedi şehrin köprüsüne asılmıştır. Halife Hadî (ö. 786) de gnostik eğilimde olan akımlarla mücadele ederek, onlar üzerindeki siyasî baskı-

vuşturmalar tarihi olarak da bilinmektedir. Bu haksız baskıları neticesindedir ki, kişisel özgürlük düşüncesine bütünüyle yabancı duran *Ehl-i Hadis Düşüncesi*, büyük bir mağduriyet anlayışı üzerinden, toplumsal katmanlarda güçlü bir karşılık da bulabilmiştir. *Ehl- Hadis Anlayış Formu*'nun düşünsel bazda büyük bir arka plana sahip olmasının yegâne müsebbibi ise, Mutezili düşüncenin devlet kadroları marifetiyle, yani *baskıcı-otoriter* bir anlayışla *efkâr-ı umûmiye*'nin önüne getirilmiş olmasıdır. Bu yüzdendir ki biraz da haklılık payları olmakla beraber, kendi dönemleri itibariyle ele

sını şiddetlendirmiştir. Harun Reşit (ö. 809) döneminde ise mihne sırası, Ali oğulları lehine siyasi eğilim gösteren Küfe kökenli Mu'tezili kelâmcılara gelmiştir. *Bişr b. Mu'temir* ve *Sümame b. Eşres* bu dönemin işkence gören şahsiyetlerindedir. Halife Me'mun (ö. 842) döneminden itibaren ise mihne politikası Mu'tezili bir karakter taşır hâle gelmiştir. Kur'an'ın yaratılmışlığını reddeden kimseler bu dönemde işkencelere maruz kalmışlardır. Bu dönemin bir adı da siyasi baskı sürecini ifade eden Mu'tezilizm olarak bilinir. Halife Me'mun'un kardeşi Mu'tasım döneminde ise Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında en fazla baskı ve şiddete maruz kalan isim *Ahmed b. Hanbel*'dir. Hapsedilerek işkence gören İbn Hanbel, Kur'an'ın ezeli oluşu fikrinde sabit durunca, onun bu dik duruşu neticesinde görmüş olduğu işkenceler zayıflatılmış, halk arasındaki karizmasından çekinildiği için de bir müddet sonra serbest bırakılmıştır.

Halife Vasık (ö. 846) dönemi ise, halifenin fikri yönlendiricisi olan Mu'tezili düşünür Ahmed b. Ebu Duad yönetimindeki Kur'an'ın yaratılmışlığına dair ideolojik baskı, işkence uygulamalarının zirveye çıktığı dönem olarak bilinir. Bu dönemde *Nuaym b. Hammad*, *Ali b. Medeni*, *Ebû Yakub el-Buvaytî* (ö. 231 H), *Ahmed b. Nasr el-Huzai* (ö. 845) ve *İbn A'yan el-Mısrî* gibi pek çok âlim sistematik olarak işkence görmüştür. Bu dönemde işkenceler kitlesel bir boyut da kazanmıştır. Halife Vasık döneminde halkın üzerindeki otoritesi bilinen İbn Hanbel, işkenceye tâbi tutulmamış, ancak Halife'nin gözünden uzakta gizli bir hayat yaşamak zorunda bırakılmıştır. Abbasiler dönemindeki mihne sürecinin bitişi olarak yine Halife Vasık'ın, Ahmed b. Nasr el-Huzai'ye yaptığı işkence sonucundaki pişmanlığı gösterilir. Muhalif düşünce sahibi olarak gördüğü İbn Nasr'ı bizzat öldüren Halife, onun cesedini Bağdat'ın doğu ve batısında yıllarca teşhir etmiştir. Bu sevimsiz olay onun nedametini daha da artırmış ve yıllar süren bir işkence dönemi sona ermiştir.

Abbasî halifelerinden Mütevekkil (ö. 861), Halife Me'mun ile başlayan bu baskı politikası terk edilmiş, onun yerine hadisçilerin öncülük ettiği bir ideoloji iktidar nezdinde itibar görmeye başlamıştır. Tabir caiz ise bu dönemde artık muhalefet iktidara geçmiştir. Ahmet b. Hanbel başta olmak üzere Hadisçiler'e iade-i itibar sağlanmış, bu dönem sünnetin zaferi, bidat'ın yani Mu'tezile'nin çöküşü olarak da nitelendirilmiştir. Kontra bir dini-siyasi eğilim olarak Hadisçilerin güçlendiği bu dönemde, başta Ahmed b. Ebi Duad'ın oğlu *Ebu'l-Velid Muhammed* olmak üzere tasfiye edilen pek çok Mu'tezili teorisyenin mallarına el konulmuş ve de sürgün edilmişlerdir. Ay, *age*, ss. 341-347

alandığı takdirde *Ehl-i Hadis İman Ekolü* için serdedilmiş olan şu kanaatin yabana atılmaması gerektiğini düşünmekteyiz:

*“Hadis ve fıkıh âlimleri, savunmacı reflekslere dayalı olarak gelişen bir anlayışla, kitap ve sünnetin kendilerine kadar ulaşmış olan metinlerinin zâhîri anlamlarına mutlak uyumu benimsemekle, bu akımların zararlarından korunmayı amaçlamışlardır.”*²¹

Netice itibariyle denilebilir ki, kendi dönemine damgasını vurmuş olan “aşırı metinci” ve dolayısıyla da “aşırı kaderci” olan bu anlayışın, İslâm düşünce tarihinde son derece etkin olmasının başlıca sebeplerini, yalnızca *mihne* adı verilmiş olan bu sürecin içerisinde aramak doğru bir yaklaşım olmasa da, bu sürecin ilgili düşünce modeline karşı güçlü bir sempati oluşturduğu da söylenebilir. Mağduriyetler üzerinden gelişen her düşünce, mutlak olarak büyük kitlelerde mâkes bulabilmekte, hatta kendisine zulmeden ideolojiye karşı güçlü bir muhalif cephe de oluşturmaktadır. İnsanların zulme karşı olan dirençleri, tıpkı adı geçen düşünce okulunun gelişmesinde olduğu veçhile, her türlü baskının mutlak surette ters tepeceğine dair güçlü bir işaret olarak da görülebilir. Bu yüzdendir ki Müslüman gelenekte özgür düşüncenin ilk sahiplerinin, özgür düşünceye pranga atma girişimleri, kendi geleceklelerini karartmıştır dersek, yanlış bir şey söylememiş oluruz herhâlde.

İbn Hanbel, klâsik kader düşüncesi içerisinde değerlendirmiş olduğu ecel algısıyla, ezeldeki mutlak tespitin insan hayatının bütün veçhelerini kapsamakta olduğunu kabul eder görünmektedir. Bu itibarladır ki onun ecel anlayışı, İslâm düşünce geleneğine basset rengini vermiş olan klâsik algının ilk örneklerinden sayılmıştır.²² Bu anlayışın temel eğilimine uygun olarak İbn Hanbel, ecel

²¹ Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 13-14.

²² İbn Hanbel gibi düşünen Ehl-i Sünnet'in ünlü Hanbelî hukukçusu Ebu Yâ'lâ el-Ferrâ da ecel düşüncesi hakkında seleflerinin fikrini kabul ettiğini söylemektedir. Ona göre :“*Ecel birdir, maktul eceliyle ölür. Ecel birisi tarafından kesilemez. Ölüm eceli, ölüm vakti, hayatın eceli Allah'ın ilminde onun yaşayacağıının bilindiği vakittir.*” Ebü Yâ'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l- Mu'temed Fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1974, s. 148, 149. Rivayetler bağlamında meselelerin bu tarzdaki anlayış usûlü Ehl-i Sünnet'in neredeyse klâsikleşmiş bir eleş-

ve kader anlayışını, ezeli yazgı algısının merkez vurgusu olan Yüce Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla beraber ele almıştır. Bu algıyla paralel bir içerikle işlerlik kazanmış olan her eğilim, temelinde ezeldeki kesin tespit üzerinden fikir serdetmektedir. Bu nedenledir ki İbn Hanbel de ecel düşüncesini mutlak mânâda “*tespit edilmiş olan ölüm vakti*”²³ olarak izâh etmektedir. Ona göre bu vakit ezelde belirlenmiş ve değişmez bir karakterde yazıya alınmış olan mutlak bir zaman dilimini ifade etmektedir. Varlık, bu zaman dilimindeki yazgıya bağlı olarak yaşar ve ölür. Bu yazıda değişme ve gecikme söz konusu değildir.

İbn Hanbel, “ecel” kavramının kelime anlamları üzerinde de durmuştur. Ona göre “ecel” kelimesinin yukarıdaki temel anlamının dışında dinsel literatürde kullanılmış olan başkaca anlamları da vardır. Bunlar: “*ölüm zamanı*”, “*nikâhta iddet*”, “*bekleme süresi*”²⁴ gibi terimsel kullanımın dışındaki lügâvî anlam öbekleridir. Bu gibi kullanımlar, insanlar arasında belirlenmiş olan somut süreçlerle ilgili olduğundan, terimsel kullanımdaki ezeli yazgı anlayışının dışında ele alınmalıdır.

Dinî düşünce üretme metodu içerisinde öncelikli olarak akli delilleri ve diyalektiği reddeden Hanbelî düşünce ekolü, genel olarak nasların hâkim olduğu ve metinci bir anlayış üzerinden fikir üretme ameliyesini tercih etmiştir. Bu yöntem, adı geçen okulun da içerisinde bulunduğu Ehl-i Hadis'in bilinen klâsik metodu olarak tanınmıştır. Bu yüzdendir ki, nasların oldukları gibi anlaşılmasının gerektiği fikrinin yanında duran bir görüş, esasında *Ashabu'l-Hadis* olarak bilinen ana düşünce bloğunun bilgi üretme süreci olarak da tanımlanmıştır. Zira bu düşünce formuna göre ecel ve ömür konusunda ezeli belirlenime mâtuf olan bütün naslar, açık

tiri metodudur. Bu metoda göre. *Önce kesin hüküm verilir. Sonra muarızlar eleştirilir. En sonunda ise görüşlerini destekleyen malzemeler verilir.* Bu noktada Ferrâ'nın düşüncesine kaynaklık etmesi için delil olarak kullandığı âyetler şunlardır: A'raf Suresi, 7/34, Munafikûn Suresi, 63/11, Nuh Suresi, 71/3-4. Ferrâ, bu izâhtan sonra Mu'tezile'nin ecel ve ömür anlayışını eleştirir, ardından da kendi görüşlerini desteklemek için pek çok âyet ve hadisleri delil olarak kullanır.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 112, 124.

²⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 390, 412, 433, 445-447.

bir şekilde ezeldeki tayin ve tespitin mutlaklığından bahsetmektedir. Ecel ve rızık paylaşımları kaderdeki bu yazgıya uygun olarak cereyan etmektedir. Kaderde yazılı olan ölüm şeklimiz, ezelde takdir edilen ölüm şeklidir ve asla değişmez. Ne şekilde olursa olsun ölüm, yazılmış olan ecellere göre cereyan etmektedir. Bu hâl, ezelde tespitli olan kesin bir durumdur ve insanın her türlü fiiline önceliği vardır. Kişilerin dünyada yaşamış olduğu ömür müddetlerine göre ezeli takdir değişmez. Bu nedenledir ki İbn Hanbel'e göre: "İnsanların yaşamlarında ömür uzaması ve ecel müddetinin artması diye bir şey söz konusu olamaz."²⁵

İbn Hanbel, yukarıdaki takdirli düşüncesine ek olarak, kişilerin dünya hayatında yaşayacak oldukları ecellerinin ezelde yazıldığını da kabul etmekle beraber, bize göre mutlak yazgı düşüncesiyle çelişik bir tarzda, bazı taat ve ibadetlerin de ecelleri artırdığını söylemektedir. Ancak bu artış, ezelde yazılmış olan ve kesinleşmiş bulunan hükümlerde-*Levh-i Mahfuz'daki yazıda*-değil, muallâk bırakılmış olan hükümlerde yani *Meleklerin Levhi*'inde olmaktadır. Bu kabule uygun olarak İbn Hanbel'e göre sıla-i rahim, rızık ve eceli artırır. Ona göre hadislerde bahsedilmiş olan ziyade ve noksanlığı, yani artma ve eksilme hâlini, sahih zürriyet ve ömürdeki bereket olarak anlamak gerekmektedir. Bu düşüncesine uygun olarak İbn Hanbel der ki: "Takdir edilen ecellerde takdim ve tehir kabul edilemez. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda deliller vardır. Ecelin değişimi Allah yazmadan önce mümkündür. Yazılıp isimlendirildikten sonra değişmesini iddia etmek küfürdür. Ezelde kesinleşmiş olan bu yazı ne artar ne de eksilir."²⁶

İbn Hanbel, ecellerin kesinliği fikrinde kuşku uyandıracak bir şekilde, bazı hadis rivayetlerindeki ifadelerden hareketle, mutlak yazgının kabulü konusunda kanaatimizce birbiriyle tutarsız fikirler de ileri sürmektedir. Bu meyanda İbn Hanbel, "tamamlanmış işler-

²⁵ Louis Gardet- M. M. Anawati, *İslâm Dini İlimleri İçinde Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, AÜİFD, Ankara 1981, C. XXIV, s. 613; Yavuz, *age*, s. 34; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 686; Abdüllatif Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330, s. 264-265.

²⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 299, 370, 421; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl Fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mısır 1902, III, 84.

deki isteğin anlamsızlığı"²⁷ belirten bir anlayışın yanında, dua eyleminin dönüştürücü etkisini de kabul etmektedir. Nitekim o, bu düşüncesine delil olarak Hz. Peygamber'in eşlerinden birisi olan Ümmü Habibe'nin duasını örnek vermektedir. Neticede İbn Hanbel, "*Hâlbuki Ümmü Habibe'den anlıyoruz ki, bazı işler için dua etmek faydalıdır.*"²⁸ anlayışını kabul etmiş görünerek, bu konudaki haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna mukabil İbn Hanbel, müminlerin annesi Ümmü Habibe'nin yapmış olduğu duayı ezelde kazanılmış olan ecellere müdahale olarak anlayanları, Resûlullah'ın eleştirdiğini de söylemekle, ikircikli bir durum yaratmıştır denilebilir.

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki, düşünsel tutarlılık ilkesi gereği ömrün uzaması için yapılan duayı kerih gören İbn Hanbel, Levh-i Mahfuz'daki yazılanların değişmez bir karakterde olduğunu iddia ederek, Peygamberimizin bile bu isteği olumsuzladığını söylemekle kendi düşüncesini temellendirmek istemiştir.²⁹ Yukarıda belirtilmiş olduğu veçhile, ona göre ömürler ile ecellerin artmasını ifade eden her cümle ya da rivayet, değişebilir bir formda olan meleklerin sayfalarındaki yazıda oluşmakta, mutlak kesinlik arzeden Levh-i Mahfuz'daki yazılar ise, meleklerin sayfalarındaki olası bu değişimi de içerisine alarak takdir edilmektedir. Bu meyanda İbn Hanbel der ki: "*Allah'ın bilgisi uzun veya kısa ömürlü olmayı takdir etmiştir. 100 veya 80 yıl ömür sürmek orada kayıtlıdır. Ölüm ve öldürmenin çeşitleri de orada kayıtlıdır. Ölüm için birçok belirtilerden biri de katledilme-öldürülmedir.*"³⁰

Ahmet b. Hanbel'e göre kişiler için ezelde tayin ve tespit edilerek kesin bir hüküm hâline getirilmiş olan eceller, ölüm eceli olan "*ecel-i müsemma*"dır. Kişiler için kabul edilen en iyi ölüm şekli de ezeldeki bu yazıyla paralel bir şekilde eceli gelerek zamanında

²⁷ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1984, s. 326; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 344-345.

²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 299.

²⁹ Ebu Ca'fer et-Tahâvî, *Akaidü't-Tahâvî*, Van 1995, s. 69; Ali el-Kârî, *age*, s.126, 220.

³⁰ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 85.

oluşan ölümdür. İbn Hanbel, klâsik Ehl-i Sünnet'in neredeyse ortak bir kabulü olan bir konuda, ana düşünce eğilimini destekleyen hatta ana gövdeyi sabitleyen açıklamalar da yapmıştır. Bu sabit algı, "eski nesillerin ömürlerinin daha uzun olduğu"na dair bir kabul üzerine inşâ edilmiştir. Günümüz biyolojik araştırmalarının kesin verileri bu kanaatin bütünüyle doğru olmadığını ortaya koysa da, tekrarlanan bir ezber olarak bu algı, uzun zamandan beri Müslüman kültüre damgasını vurmuştur denilebilir. Bahse konu edilmiş olan bu yanlış algının kaynaklık değeri olmasa da, edinilmiş bir bilgi olarak hâlen tadâvülde bulunmaktadır. İbn Hanbel de bu eğilimin tarihsel anlamda bir taşıyıcısı olmaktan sarf-ı nazar etmemiştir. Nitekim o, bu anlamda gelişme gösterir bir şekilde oluşmuş olan rivayetleri de eserinde kullanmıştır. Onun bu düşünce çizgisi aşağıdaki rivayette genel hatları ile şöylece beyan edilmiştir: "*İnsanın ömrü ve eceli bu zaman için kısa olmakla birlikte, geçmiş nesillerin ömürleri daha uzun bir zaman dilimini kapsamaktaydı.*"³¹

İnsan algısı olarak, kişisel özgürlük değerlerini ikinci plana atmakla kalmayıp, ezeli yazgı meselesinin çözümü için, öncelikli olarak rivayetleri baz alan İbn Hanbel, insanın kendi fiillerindeki mutlak sorumluluğunu geleneksel algının paralelinde açıklama yolunu seçmekle, klâsik kaderci algının daha da gelişmesine yardımcı olmuştur kanaatindeyiz. Geçmiş fikirler üzerinde kutsallık atfeden bu ezberci algının, uzun yıllardan beri Müslüman kültür üzerindeki ağırlıklı rolü devam etmektedir. Temel değer olarak ezeli yazgının varlığına iman eden bu düşünce biçimi, insanın iradî seçimlerini bile bu yazgının kullanım sahasında telakki etmiştir. Akıl ve irade gibi sorumluluk değeri yükleyen her verinin bu klâsik eğilimde bir karşılığı yoktur. Bu nedenledir ki İbn Hanbel'e göre akıl, mahdud ve mahkûm bir organdır. Kendisi norm belirleyemez. Bu algıya dayanarak İbn Hanbel, katil-maktul konusunda kişisel sorumluluğu iptal eden şu açıklamayı da yapmaktadır: "*Katil, kade- rinde takdirli olan öldürme fülünü işlediği için fülünden sorumludur.*

³¹ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 83, 107, II, 112,124, III, 156, V, 204-207, 279, VI, 141.

*Akıl bu konunun inceliğini çözemez. Zira akıl çözüm için yetersiz bir bilgi kaynağıdır*³² demektedir. Netice itibariyle bütün bu nedenlere dayalı olarak, İbn Hanbel'in ezeli yazgı konusunu açıklamak için önceliğinin rivayetler olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre âyet ve hadislerin algılanma biçimleri, dinî konuları açıklamada öncelikli bir şekilde geçiş üstünlüğüne sahiptir.

c. **İbn Hazm (ö. 1064)**. Gerçek adı, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm'dır. Endülüs'lü muhaddis, hukukçu, edebiyatçı, şair ve dilbilimci olan İbn Hazm, aynı zamanda fıkıh ve hadis ilimlerinde de otorite kabul edilmiştir. İbn Hazm, metodoloji olarak *sünnetten hüküm çıkarma* üsûlunu benimsemiş bir fâkih olarak da bilinmektedir. Hadis ashabından sayılan Zahirî ekolünün kurucu babası olarak da bilinen İbn Hazm'ın, ezeli tespit konusundaki görüşleri, genel düşünce kodları olarak içerisinde bulunmuş olduğu Ehl-i Sünnet'in fikirlerinden pek de farklı değildir. İbn Hazm, hem adı geçen ekolün kurucusu hem de rivayetlere-hadislere şeklen bağlılığı ön plana çıkarmış bir düşünür olarak, İslâm kültür tarihinde eşsiz yerini almıştır.

İbn Hazm, ezeli algı konusunda Mu'tezile'nin gerek Basra ekolüne gerekse de Bağdat ekolüne esastan eleştiriler yaparak, ecel yaklaşımları itibariyle hata ettiklerini belirtmektedir. Muhalif düşünceyi eleştirme hususunda burada durmayan İbn Hazm, kurumsal eleştiriler de yapmaktadır. Ona göre Mu'tezile düşünce okulu, homojen bir fikir topluluğu değildir. Kısmen haklılık payı olmakla birlikte İbn Hazm devamla, Mu'tezile'nin kendi aralarında birlikteliklerini sağlayamadıklarından, bu nedenle de düşüncelerinin tutarsız olduğundan bahsetmektedir. Ona göre Mu'tezile ekolü, kendi içerisinde bile düşünce birliği sağlayamamış bir ekol olarak bilinmektedir. Bu tespitini kendi düşünce eğiliminin haklılığı için bir araç olarak kullanmak isteyen İbn Hazm, maktul konusunda tartışmanın anlamsızlığını şöyle açıklamaktadır: *"Onların iddia ettikleri gibi: Maktul öldürülmeseydi öldürdü veya yaşardı yaklaşımları konusunda bile ortak bir fikir geliştirememişlerdir. Hâlbuki bu*

³² Yavuz, *age*, s. 34.

*konudaki âyetler ve o âyetleri destekleyen hadisler o kadar açıktır ki, bu hususta tartışmaları da anlamsızdır.*³³ Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, ekol içerisindeki düşünce birlikteliğine verdiği önemi de ifade etmiş olmaktadır.

Genel olarak ezeli yazgı anlayışını, özelde ise kader ve kaza anlayışını, Yüce Allah'ın ezeli olan ilim sıfatıyla açıklama eğilimi, İbn Hazm düşüncesinde merkezi bir yaklaşım modeli olarak görülmektedir. İbn Hazm, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin insan fiillerine karşı öncelikli oluşunu kabul ettiği için, kulların fiillerinin de bu bilgi gereği ezelde takdir edilmiş olmasının normal olduğunu kabul etmektedir. O, hem kulun kendi fiilleri konusunda belli bir istitâ'aya sahip olduğunu kabul etmekte, hem de bu fiillerin ezeldeki bilgiye uygun bir şekilde Yüce Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu tenakuzu istitâ'a ve fiil arasına yerleştirmiş olduğu "**kesb**" gibi kavramla açıklama yoluna giden İbn Hazm, uzlaşmacı bir karakter içeren düşünce formunu kaza ve kader inancı içerisinde ele almaktadır. Bu meyanda o, insanın özgürlüğü konusunda iki farklı uçta kabul ettiği Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerini de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre kader, ölçü demek olup, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmine göre meydana gelmiştir. Kaza da yine aynı şekilde Yüce Allah'ın ezeli olan bilgisinin doğal bir sonucudur. Bu nedenden dolayı ki ona göre "*bir kimsenin başka birisi tarafından öldürülmesi ile aşırı sıcaktan kendi kendine ölmesi arasında fark yoktur.*"³⁴ Zira her ikisi de ezeli ilmin kapsama alanı içerisinde düşünülmemelidir.

Kanaatimizce İbn Hazm, geleneksel olarak *Ehl-i Sünnet Ekölü'nün* içerisinde düşmüş olduğu *düşünce formunu* gönülden benimsemiş gibidir. Nitekim o, gerek rivayetlerden, gerekse de geçmiş ulemadan miras olarak aldığı düşünce formatına uygun olarak bir taraftan ezeli yazgıyı kabul ederken, diğer taraftan da bazı taat ve ibadetin ecel ve ömrü uzattığını da ileri sürmüştür. Bize göre bütününüyle çelişik bir tasavvur şekli üzerinden tevârüs edilmiş olan

³³ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁴ Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s. 236-237.

bu algı, ilgili düşünsel eğilimin başat bir yaklaşımı olarak karşımızda durmaktadır. Ona göre Resûl'den gelen bazı rivayetler, Mu'tezile'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyan ibarelerle doludur. Bu rivayetlerin açık anlamlarına dayanarak muarızlarının görüşlerini çürütmeye çalışan İbn Hazm, kanaatimizce insan eylemleri bağlamında dile getirilmiş olan ve ezeldeki tayın ve tespitin imkânsızlığını ifade eden bu rivayetleri, kendi düşünce geleneğine uygun bir şekilde yorumlamayı tercih etmiş görünmektedir.

İbn Hazm'ın da açık bir şekilde yaptığı gibi, rivayetleri ibarelerin açık manalarına yabancı olacak bir şekilde yorumlama eğilimi, gelenekselleşmiş bir algı yönlendirmesi olarak da kabul edilebilir. Nitekim bahsedilen metodoloji üzerinden atılan her adımda ilgili işlem sürecinde ortaya çıkan ürünler, kendi kabullerini desteklemek için güçlü birer done olarak görülmektedir. Bu yaklaşım tarzı giderek yaygınlaştığı içindir ki, her grup ya da şahıs için kendi lehine olan düşünceleri rivayet üzerinden tahkim etme geleneği oluşmuştur denilebilir. Bu yapı, esasında geleneğin kutsandığı bir tasavvur şekli olarak şekilci bir algılamaya da beraberinde getirmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, bugün itibariyle elimizde bulunan ve ecelin/ömrün ezelde takdir edilmiş olduğunu ifade eden rivayet ile, sıla-ı rahim'in eceli ertelediğini ifade eden iki rivayet, temelinde birbirlerini nakzeder durumdadır. Zira bu iki rivayet arasında herhangi bir uyumdan söz etmek de doğru değildir.

Hâlbuki bu rivayetler arasında yalın anlamları itibariyle bir uyumdan değil, temel bir çelişkiden bahsedilebilir. Bütün bunlara ek olarak denilebilir ki, İbn Hazm'a göre her şey ezeli yazgının kesinleşmiş kararı ile olmakta, hatta ömür ve ecellerdeki değişimler bile bu yazgının ezeldeki hükmüne göre şekillenmiş gerçeklikler olarak durmaktadır. Bu nedenle yazgının sonradan değişiminin imkânını savunan Mu'tezile ekolü, bu düşüncesinde yanılmaktadır. Bu itibarla İbn Hazm, kendi düşüncesin destekleyen şu açıklamayı yapmıştır: "*Kim ecelini erteletmek isterse sıla-i rahim yap-sın.*"³⁵

³⁵ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

İbn Hazm, seleflerinin yolunu takip ederek ezeli yazgı konusunda Allah'ın ilminin kuşatıcı oluşunu öne çıkarmıştır. Zira geleneksel algının temeli olan bu gerekçelendirmeye göre, kulların fiilleri Yüce Allah'ın ezeli ilmi ve sonsuz kudreti içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Bu nedenle gerek Selef gerekse de Ehl-i Hadis uleması ecel konusunda ezeli olan ilmi merkeze alarak sorunları çözmeyi denemişlerdir. Belki de sırf bu nedenle kader ve ezeli yazgı konusu insanlığın temel bir problemi olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. İbn Hazm'a göre varlığa bir ecel takdir etmek Allah'ın ilmine müteallik olan bir konudur. Yüce Allah kişilere ecel tayin ederken ölüm şekillerini ve ölümlerinin zamanının bütün detaylarını belirterek takdir eder. Yani sonradan olacak olan değişimlerin de değişeceği *kitapta kayıtlı olarak*³⁶ ezelde belirtilmiş bir gerçekliktir. Zira ilâhî belirlenime göre, "*Kime uzun ömür verilmişse kitaptadır*"³⁷ düsturu, temel bir ilke olarak önümüzde durmaktadır. Ona göre bu ibareler bile Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaya yeter.

İbn Hazm'a göre kişinin ömrünün artması dua ve ibadetle olur. Ancak bu artış ve artışın dayandırıldığı şartlar da birbirine bağlı olarak ezelde kayıt altına alınmıştır. Kişilerin ezelde yazılmış olan bu müddete ulaşmasının sebepleri de, yine Yüce Allah'ın ezeli ilmine göre tayin ve tespitlidir. Öyle olmasaydı, Yahudilerin iddia ettikleri gibi "*bedâ*"³⁸ caiz olurdu. Çünkü Yüce Allah'ın ezeli olan bilgisinin sonradan gerçekleşen olaylarla şekillendiğini iddia et-

³⁶ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁷ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁸ *Bedâ* kavramı, sözlük anlamı itibarıyla "zâhir olmak, açık olmak, belirtmek, görüşü değiştirmek, çöle çıkmak ve çölde yaşamak anlamlarındaki (*b-d-v*) kökünden türeyen ve sözlükte gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin görüş değiştirmesi, zâhir, açık anlamına gelen bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişme olabileceğini ileri süren Şia fırkasına ait bir görüşün adıdır. Bu görüşe göre; Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olay daha sonra haber verdiği başka bir şekilde vuku bulabilir. Bedâ kelimesi ve türevleri Kur'an'da 26 âyette geçmektedir. Bedâ kelimesinin kullanıldığı âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara Suresi, 2/284, En'am Suresi, 6/28, Zümer Suresi, 39/48. Bkz. İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2005, s. 59-60.

mek, cahillik ve küfürdür. Yarattılmışların sonradan olan şeylerle bilgileri değişebilirse de Yaratan'ın bilgisi değişmez.³⁹

İbn Hazm, Ehl-i Hadis ekolünün düşünce seyrini aynen takip ederek, ezelde yazılmış olan eceller konusunda yeni bir şeyler söylemek yerine, eski söylemi tekrar etmekle yetinmiştir. Ömür ve ecellerdeki değişimin imkânını reddeden bu düşünce eğilimi, insanın sorumluluk ilkesini zedelediğinden dolayı Kur'anî bir fikir olarak da görülemez. Bu noktada ezeldeki yazgıyı kişisel tercihlerin önüne geçirmiş olan İbn Hazm, onun düşünce şeklini ortaya koyan her türlü rivayeti, mutlak bir delil olarak kullanma eğilimindedir. Zira düşünürümüzün fikriyatını besleyen her bildirim, öncelikli olarak hadis rivayeti şeklinde aktarıldığı için belirli bir bağlayıcılık da taşımaktadır. Kişilerin her türlü tercihini kesinkes yönlendirmesi gereken bu ifadeler, Yüce Allah'ın son Peygamberi'nden doğrudan sâdir olmuş gibi düşünüldüğü için, ilgili rivayet kültürü, sadece İbn Hazm'ın değil, onun gibi düşünen bütün Müslümanların bakışını da değiştirmiş gibidir. Ecel ve ezeli yazgı konusunda geleneksel algının paralelinde fikir serdetmiş olan İbn Hazm, mutlak takdirin önceliğini kabul ederek şöyle demektedir:

*“Eceller yazılmıştır. Allah'ın katında tayin ve tespit edilmiş olarak beklemektedir. Bunun delili olarak Enam Suresinin 2. ayetini örnek olarak verebiliriz. Bu ayete göre ecellerdeki değişim, yazılmadan önce mümkün olabilirse de, yazının kesinliğinden sonra asla mümkün değildir. Takdir olayı oldu mu değişme olmaz. Ancak değişme meleklerin sayfalarında olabilir.”*⁴⁰

İbn Hazm, Mu'tezile'nin “maktul” konusundaki tartışmalarını anlamsız bulmaktadır. Onun bu eleştirileri incelendiğinde görüleceği gibi İbn Hazm, yeni olan hiçbir şey söylememektedir. Ona göre kadere iman etmek icmâ ile sabittir. Bu konuda fazla konuşmayan selefin yolu daha selâmetli ve daha hikmetlidir.⁴¹ Geleneksel olarak

³⁹ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 85.

⁴⁰ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 86.

⁴¹ Murat Serdar, *İbn Hazm Ve Ulûhiyyet*, İstanbul 2010, s. 225; Tevfik Yücedoğru, *Müzakere*, agsmp, s. 342.

Ehl-i Sünnet'in klâsikleşmiş olan görüşlerini savunmayı tercih etmiş gibi görünen İbn Hazm, Mu'tezile'nin iddia etmiş olduğu gibi "maktul'un normal olarak ezelde kayıtlı olan ecelinden önce ölmediğini" ileri sürmektedir. Bu ifadesiyle o, kendisinden beklenen delillendirmeyi yapmaktan uzak durmuş, hatta eğilim olarak yaslandığı geleneksel Ehl-i Sünnet algısını desteklemekle yetinmiştir. Aynı şekilde İbn Hazm, içerisinde bulunduğu ekolün delil materyallerini aynen kullanarak,⁴² bu konudaki kesin kanaatlerini bazı Kur'an âyetleri⁴³ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

Kanaatimizce İbn Hazm, geleneksel algıyı tahkim ederken üç ilke üzerinden hareket etmiştir. İlk olarak o, düşünce üretme anlamında kişisel sorumluluğu destekleyen ve de yeni olan hiçbir şey söylememiştir. İkinci olarak İbn Hazm, insan özgürlüğünü temel bir değer olarak savunan bütün ekolleri dalâletle itham etme kolaylığına düşmüştür. Üçüncü olarak İbn Hazm, selefleri gibi konjonktürel davranmakla kalmamış, muhalif düşünce olarak gördüğü Mu'tezili algının eleştirisi üzerinden kendi düşünsel yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim de İbn Hazm, ezeli yazgı konusundaki tartışmaların anlamsızlığı babında kendi düşüncelerini şöylece ifade etmektedir: "Katl/öldürülme olayı da bir ölüm çeşididir. Bu konudaki bir iddia 'Bu kişi/ölü, ölmeseydi ölür müydü, ölmez miydi?' şeklinde sormak gibidir. Hâlbuki maktulun ölüm illeti katledilmek olarak ezelde oluşmuş olan bir yazıdır."⁴⁴

Görülüyor ki Ehl-i Hadis ve Zâhirîler'in önde gelen âlimleri; bütünüyle ezeli yazgı düşüncesi içerisinde ele almış oldukları "kader" ve "ecel" konusunu Yüce Allah'ın ezeli olan ilmiyle bağlantılı olarak ele almayı "geleneksel bir metot" olarak benimsemişlerdir. Onlara göre bu sorunun doğru bir şekildeki çözümü, ancak bu tarzdaki bir delillendirmeye mümkün olabilir. Ezeli ilim ve ilâhî kudret insanların işleyecekleri her şeyi önceden tayin ve tespit etmiştir. Denilebilir ki onların ulaşmış oldukları bu çözümlenmeden, herkesi

⁴² İbn Hazm, *İlmi'l- Kelâm âlâ Mezâhib-i Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, Kahire 1979, s. 80.

⁴³ Al-i İmrân Suresi, 3/145, 154, Yunus Suresi, 10/ 49.

⁴⁴ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

tatmin eden genel geçer bir çözüm çıkmamış, süreç içerisinde sorunun daha karmaşık hâle gelmiş olması gibi yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Zira bu kaderci anlayışın bizatihi kendisi çözümün bir parçası olacağı yerde, sorunun bir parçası olarak yüz yıllardır varlığını sürdürmektedir. Kanaatimizce insan aklının onaylayabileceği ve kişisel sorumluluğun öne çıkarıldığı bir çözüm şekli, sorunun çözümünde anahtar rol oynayacaktır.

Yukarıda ana eksenini vermiş olduğumuz açıklamalar, geleneksel dinî eğilimleri desteklemek suretiyle, kişisel özgürlük problemini daha da anlaşılmasız bir hâle getirmiştir denilebilir. Zira bu izâh tarzı, Yüce Allah'ın bazı sıfatlarını da işin içine sokmakla, kadim sorunu doğru bir şekilde ortaya koymak şöyle dursun, daha da katmerleştirerek problemin çözümünü imkânsız bir şekle büründürmüştür. Netice olarak denilebilir ki, ezeli yazgı konusunda Ehl-i Hadis ekolü başta olmak üzere genel itibariyle Sünnî düşünce, kişisel sorumluluğa vurgu yapan mâkul bir çözüm üretmekten ziyâde, Yüce Allah'ı tenzih etme endişesinden hareket ettiği için, insanlığın lehine olan bir çözüm üretememiştir. Sonuçta ise bu mantık, bilinen ezberleri tekrardan kurtulamamış ve ibreyi insan sorumluluğu aleyhine döndürmüştür. Bu nedendir ki onların çözüm önerisi adı altında ileri sürmüş oldukları her türlü görüş, Kur'an'ın ifade etmiş olduğu *sorumlu insan* anlayışıyla uyumlu bir nitelikte değildir.

II- SELEFİYYE VE ECEL DÜŞÜNCESİ

Çağımız Müslümanının İslâm algısında önemli izler bırakmış olan bir eğilim de selef düşünce sistemidir. Bu düşünce modeli, bugün itibariyle de etkinliğini sürdürmektedir. Zaman zaman şiddetle iç içe anılır olsa da netice de bu fikrî eğilim, esas itibariyle naslara yaklaşım farklarından ortaya çıkmış kadim bir düşünce modeli olarak bilinir.⁴⁵ Bu noktada adı geçen düşünce eğiliminin

⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Hadis Tedkikleri*, Ankara 1969, II, 18. Müslüman gelenek içerisinde etkin bir tasavvur şekli olarak neşvünema bulmuş olan ve "*Selef düşünce modeli*" adı verilen bu eğilimin, yalnızca olumlu algılarından bahsedilemez. Bu düşüncenin Müslüman halk nezdinde negatif algıları da var-

bütünüyle homojen bir yapı arzetmediği, kendi içerisinde çok farklı eğilimleri de barındırdığını söylemeliyiz. İslâm kültür coğrafyasında yapılacak olan küçük bir zihni yolculuk, bu değerlendirmenin haklılığını da ortaya koyacaktır.

Selef düşüncesinde mevcut olan ezeli yazgı anlayışını sahih bir şekilde takip edebilmek için, öncelikli olarak ekolün düşünsel çizgisini ortaya koymuş olan büyük düşünürlerinden hareket etmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu itibarla Selefiyye denilince akla ilk gelen şahıslar olan Ebu Ca'fer et-Tahâvî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin düşüncelerini bilebilmek, ekolün ezeli yazgı konusundaki fikrî serencâmı hakkında bizlere yeterli ipuçlarını verecektir. Zira düşünce okulları, onları sosyal hayatta daha da görünür hâle getiren ilim adamlarının fikirleri üzerinden müntesiplerine ulaşırlar. Bu süreç, aynı zamanda fikrî kabullerin benimsenmesini de kolaylaştırmaktadır. Hatta bu eğilim sayesinde kişilerin sosyo-kültürel anlamda önemli bir meşruiyet sağladıkları da söylenebilir. Öyle ki ekol bazında tercih edilen görüşlerin, ekol içerisindeki etkin şahıslar üzerinden temellendirilmesi işlemi, halkın din anlayışının teşekkülünde güçlü bir dayanak noktası olarak kabul edilmektedir.

İslâm kültür tarihi içerisinde Selefiyye Ekolü denilince, genellikle akla ilk gelen şey: "Resûlullah, sahabe ve tâbiun'un yollarını ve mezheplerini benimseyip onlar gibi düşünmeye çalışan ve onların söz ve uygulamalarını akli kıyaslamaların dışında tutarak, geçmişteki tecrübeleri esas kabul eden bir kısım İslâm bilginleri"⁴⁶ anlaşılmaktadır. Bu noktada denilebilir ki, ekolün ilkeleri ve zihni eği-

dir. Kanaatimizce bunlardan birisi ve de etkinlik olarak başlıcası, Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşmış olduğunu ileri sürmüş oldukları çeşitli rivayetlerin kutsanması eğilimi olduğu gibi, bir diğeri de kutsallık atfettikleri atalarının fikrî duruşlarının körü körüne taklitçisi konumunda kalmalarıdır. Bu eğilimin doğru bir yaklaşım olduğu ileri sürülemez. Çünkü her nesil, geçmiş üzerinden böyle bir kabullenme içerisine girerse, değişim ve dönüşümün gerekliliğinden bahsedilemez. Eğer onların ve hepimizin ataları olan ilk Müslümanlar, eğer geçmişte kutsanmış olsalardı, İslâm asla ortaya çıkamazdı. Tıpkı bizim atalarımız olan Türklerin İslâm'ı kabul edişlerinde kendi geleneklerini terk edebilme cesaretini göstermiş olmaları gibi.

⁴⁶ Nureddin Sabûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 212; A. Sami en-Neşşâr, *Akaidu's-Selefi*, Mısır 1971, ss. 28-30.

limleri üzerinden daha geniş bir perspektifle farklı tanımlamalar da yapılmıştır. Nitekim ilgili temelleri dikkate alarak yeni bir açıklama yapacak olursak, inanç tarihimizde etkin bir yerde duran Selefiye Ekolü'nu şöylece ifade edebiliriz: "Sıfatıyye ve Eseriyye de denilen Selefiyye, iman esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerle bildirilenlerle yetinip, müteşâbihler de dâhil aynen kabul edip, teşbih ve teccime düşmeyen, te'vil yolunu da tercih etmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur."⁴⁷ Bugün itibariyle İslâm düşünce geleneğinin klâsikleşmiş bir fikrî eğilimi olan bu okul, dinî konulardaki tasavvur şekli olarak bütünüyle kelâm disiplini içerisinde ele alınmaktadır. Çünkü adı geçen okulun temel düşünce araçları, kelâmî tartışmalar üzerinde teşekkül ettiği görülmektedir. Bu yönüyle selef akidesi, daha çok müteahhirûn âlimler zamanında sistemleşme imkânını bulabilmiş bir ekoldür. En önemli şahsiyetleri ise Ebu Ca'fer et-Tahâvî (ö. 933), Takıyyuddin İbn Teymiye (ö. 1328), İbn Kayyim el -Cevziyye (ö. 1350), İbnu'l-Vezir (ö. 1436) ve Şevkânî (ö. 1834)' dir.

a. Tahâvî (ö. 933). Asıl adı, *Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed olan Tahâvî*, itikâdî anlamda Selef düşüncesi içerisinde yer almakla beraber, amelî olarak Hanefî Mezhebi'nin büyük bir fıkıh âlimi olarak da bilinmektedir. Ebu Ca'fer et- Tahâvî, düşünce hayatı içerisinde farklı dinsel eğilimlere sahip olmuş bir kişilik olarak da bilinir. Onun *el-Akidetü't-Tahâviyye* adlı akaid risâlesi, hacim itibariyle küçük bir eser olmasına karşın, etkinlik olarak ebatlarının aksine büyük bir şöhret kazanmıştır.

Tahâvî, amelî mezhep olarak önceleri Şafî Mezhebi'nin görüşlerine yakın durmakta iken, daha sonra Hanefî Mezhebi'nin görüşlerini kendisine daha yakın buluştur. Selef akidesini benimsemiş olan Tahâvî, Ehl-i Sünnet inancının tahkim edilmesi sürecinde büyük bir görev yapmış ve düşünsel muarızları olan Mu'tezile ve Mücessime'ye karşı fikrî anlamda mücadele içerisinde bulunmuş-

⁴⁷ Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm*, İzmir 1987, s. 34; Bağdâdî, *age*, 285-286; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1304, s. 78; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî*, İstanbul 1991, s. 28; Harputî, *age*, s. 264-265; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1991, s. 50-51.

tur. Bulunmuş olduğu düşünce akımının genel eğilimiyle uyumlu bir şekilde, meâlen; “*sahih kavil neredeyse kendisinin orada olduğunu*”⁴⁸ söyleyen İmam Tahâvî, Selef düşüncesinin yaygınlaşmasında öncü rol oynamış önemli bir âlim olarak da bilinmektedir. Hadis ilimleri konusunda ise üstad olarak “hafız”⁴⁹ mesabesinde olan İmam Tahâvî, çağdaşı olan düşünürlerden Mâtürîdî ve Eş'arî'den farklı olarak, amelde Hanefî, itikâdî konularda ise Selef akidesini takip etmekle düşünsel çizgideki farklılığını ortaya koymuştur.

Tahâvî, ezeli yazgı konusunda geleneksel mezhebî argümanları kullanarak, kendi düşüncesini seleflerinin düşünceleriyle uyumlu bir hâle de getirmiştir. Bu nedenle o, “*ezelde tayin ve tespit edilmiş olan kader inancı*”nı gönülden benimsemiş görünmektedir. Aynı şekilde Tahâvî, ezeli yazgı düşüncesinin merkezinde yer almış olan, “*ecellerin ezelde takdir edilmiş olduğu*” anlayışını da çeşitli rivayetler bağlamında, geleneksel kader algısı üzerinden işlemektedir. Buna ilaveten Tahâvî, ait olduğu mezhebin düşünce eğilimine uygun olarak temerküz etmiş olduğu kişisel eğilimini de, Yüce Allah'ın “kudret” ve “ilim” sıfatlarının ezeldeki takdirlerine göre yorumlamaktadır. Ona göre bu takdirli süreç, şu iki ezeli aşamaya uygun olarak gerçekleşmiştir: “*Yüce Allah kudretle takdir etti ve kulların ecellerini ilmine uygun olarak tespit etti.*”⁵⁰

Tahâvî, selef akidesiyle paralellik arzeder şekilde ezelde takdir edilmiş olan kader kavramıyla beraber ele aldığı ecel kavramını da yine ezeldeki tespite uygun olarak “*değişmezlik ilkesi*” içerisinde

⁴⁸ Tahâvî, *el-Akidetu't-Tahâviyye*, s. 6; Ali Nar, *Âkîdet'üt-Tahâviyye*, Akâid Risâleleri içinde, İstanbul, 1998, s. 85.

⁴⁹ Hafız: “Hadis ilmiyle meşgul olanlardan yüz bin hadisi metin ve senedleriyle birlikte hıfz etmiş, senedlerde zikredilen şahısların tercüme-i hâllerini, kendilerine güvenilip güvenilmeyeceğini-cerh ve ta'dil-nokta-i nazarından halleriyle tanıyan muhaddise hafız denmektedir.” Bkz. M. Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırcı, Selahattin Polat, Ali Toksarı, *İslamî Kavramlar*, Ankara 1997, s. 275.

⁵⁰ Tahâvî, *el-Akidetu't-Tahâviyye*, s. 2; Muhammed el-Humeyyis, *Tahâvî Akâid Şerhi*, İstanbul 1994, s. 34-35; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu Akidetu't-Tahâvî*, Beyrut 1988, s. 142; Arif Aytekin, *Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul 1996, s. 217; W. Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, İstanbul 1996, s. 187.

açıklama cihetine gitmiştir. Bu anlayışa göre, ezelde kullar için takdir edilmiş olan eceller, dünya hayatındaki fiillerle kesin kes değişmez bir yapıda var edilmişlerdir. O nedenledir ki Tahâvî de, artık geleneksel bir model hâline gelmiş olan bir yaklaşımla, kişisel görüşlerinin doğruluğunu ispat için bazı Kur'an ayetlerini de delil olarak kullanmıştır.⁵¹ Bu klâsik metodun çeşitli konularda görüş serdeden âlimler için güvenlik sağlayan bir çatı oluşturduğu da bilinen bir husustur. Başka bir deyişle bu metot, ulema için bir sığınak mesabesinde de algılanmıştır.

Selef akâidesinin kurucu şahsiyeti ve önderlerinden sayılabilecek olan İmam Tahâvî'nin ecel düşüncesi, geleneksel yazgı anlayışının merkezinde yer almakta olan "ezeli takdir" olgusunun bütün değerlerini içerisinde taşımaktadır denilebilir. İnsan hayatını ilgilen-diren her şey, ezeldeki ilmin kapsayıcılığının dışında ele alınamaz. O yüzdendir ki insanın dünya üzerindeki kalışı olan ömrü de ezeldeki kesin bilgiye uygun olarak işlemektedir. Bu tespitten hareketle, gelinen bu aşamada onun ecel düşüncesini bütün açıklığıyla ortaya koyan şu alıntıyı örnek olarak verebiliriz: *"Ecel, tayin olunan zaman ve süre" demektir. Ecel bir şey için konulmuş olan 'müddet'tir. Bu kesin bir emirdir. İnsanın hayatının eceli ise, insan hayatı için –ezelde- tayin edilmiş belli bir süredir. Bu süre ileri de alınamaz geri de bırakılamaz.*⁵²

İmam Tahâvî, inanç konularını temellendirirken, genel olarak mezhebin bilinen metodolojisinden hareket etmekle yetinmemiş, kişisel kabullerine kaynak teşkil etmesi için hadis rivayetlerinden de yeterince yararlanmıştı. Bu meyanda o, ezeldeki ilme göre tespit edilmiş olan ecellerin ertelenmesinin imkânsızlığını ispat etmek için, Resûlullah ve eşi Ümmü Habibe arasında geçen şu konuşmayı, sahip olduğu Selef düşüncesinin tasdiki için güçlü bir nakli delil olarak sunmaktadır:

⁵¹ Bakara Suresi, 2/143, En'âm Suresi, 6/2, Yunus Suresi, 10/49, Nahl Suresi,16/61, Fâtır Suresi, 35/11.

⁵² Tahâvî, *Akaid*, s. 4; Aytakin, *age*, s. 213.

*“Ümmü Habibe: ‘Ey Allah’ım beni, eşim Resûlullah, babam Ebu Süfyan ve kardeşim Muaviye ile hoşnut kıl, iyi geçindir’ diye dua edince, bunu duyan Resûlullah, ‘Sen konulmuş eceller, taksim edilmiş rızıklar, sayılı günler hakkında Allah’tan bir şey mi istedin? Hiçbir şey ecelden önce olamaz, hiçbir şey de ondan geri kalmaz. Sen, kabir ve cehennem azabından seni affetmesini isteseydin, bu daha iyi ve faydalı olurdu’, buyurdu.”*⁵³

Yukarıdaki hadis rivayetini genel anlamda Selefî düşünce eğilimi paralelinde değerlendiren Tahâvî, ilgili hadis metninde geçen Resûl ifadesini, ezelde yazılmış olan kader inancı için değişmez bir esas olarak kabul etmektedir. Bu nedenledir ki düşünürümüz, ilgili hadis metnindeki Resul beyanlarını, Sünnî akâidini oluşturmakta temel bir değer olarak görmekle kalmamış, hatta ezelde yazılmış olan eceller konusunda kendi fikrî geleneğinin genel tespitlerini sabitleme arzusunu da ön plana çıkarmıştır. Bu hâliyle de Tahâvî, Selefîye iman düşüncesi içerisinde güçlü bir yere oturmaktadır. Netice itibariyle o, rivayetleri baz alarak oluşturduğu kişisel düşüncesini şöyle açıklama yoluna gitmiştir: *“Bu hadise göre her şey takdirli olmakla birlikte, ecel vakti için takdim ve te’hir imkânsızdır. İnsan ancak bu haberin bildirdiğine uymak zorundadır.”*⁵⁴

İmam Tahâvî, kişisel sorumlulukla doğrudan ilgili olan maktul konusunu da selefleri gibi Yüce Allah’ın *ezeli olan ilmi* ile bağlantılı olarak ele almıştır. Tahâvî, saniyen ezeli ilim dairesi içerisinde ele almış olduğu bu meseleyi, kişisel sorumluluğu dışlayıcı bir tarzda açıklama cihetine yönelerek, insanın iradeli yapıp etmelerini bile ezeli yazgı düşüncesine uygun bir format içerisinde sunumunu yapmıştır. Ona göre: *“Kişilerin ölümü, ölüm sebeplerini yaratan Yüce Allah’ın bildiği ve takdir ettiği nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Bunun için maktul, kendisi için ezelde takdir edilen eceline göre ölmüştür.”*⁵⁵ Tahâvî, klâsik kader algısının bütün formlarını içeri-

⁵³ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 390, 413, 432, 445, 446.

⁵⁴ İbn Ebi’l-İzz, *age*, s. 141-142.

⁵⁵ İbn Ebi’l-İzz, *age*, s. 142.

sinde barındıran kişisel düşüncesini ifade ederken bu noktada kalmamış, kaderci bir içerik taşıyan açıklamalarına şöyle devam etmiştir: *“Bu takdirde iki ecel fikri batıl, ecelin kesilmesi fikri ise imkânsızdır. Ecelin kesildiğini kabul etmek, Allah için cehalet ve O’nun ezeli ilminde olacak olan bir değişmeye inanmak olur ki bunu kabul edemeyiz. Onun için Allah herkese ezelde bir ecel tayin etti ve ne şekilde öleceğini de bildirdi. Katilin cezalandırılmasındaki sebep ise, o fiili tercih etmesinden dolayıdır.”*⁵⁶ Kanaatimizce bu izâh tarzı, sorumlu insan algısına bir nebze olsun yarar sağlamak şöyle dursun, Ehl-i Sünnet’in klâsik görüşünün tahkim edilmesine yardımcı olmaktan öte bir işlev görmemiştir.

Ebu Ca’fer et-Tahâvî, ömürlerin ziyade ve noksanlığı konusunda da ait olduğu düşünce okulunun temel argümanlarını kullanmaktadır. Onun düşüncesine göre, eceller konusunda ezeli takdir belirleyici bir etmen ise, aynı kesinlikli hâl, ömür konusunda da belirleyici bir karakter taşımaktadır. Mamafih Tahâvî, eceller konusundaki mutlak kesinliği esnetici fikirler de öne sürmektedir. Nitekim o, eceller hususunda ezeli takdirin esas olduğunu kabul etmekle beraber, *“dua”* ve *“sıla-i rahim”* gibi bazı fiillerin ömür artırıcı etkisini de kabul etmektedir. İlk bakışta kişisel sorumluluk değerlerini öne çıkarır bir düşünce gibi görülen bu durum, Tahâvî’nin olası bu artışın da ezelde *“olacağı şekilde”* takdir edildiğini söylemesiyle yine takdirli bir sahaya indirgenmektedir. Bu meyanda onun açıklamalarının temel yargı cümlesi şudur: *“Uzun ömür, ezelde tespit sebebidir. Allah Teâlâ der ki, kişi şu şunu şunu yapacak, ömrü uzun olacak.”*⁵⁷

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki ona göre, Yüce Allah uzun ömür sebeplerini de ezelde tayin ve takdir etmiştir. Sonradan oluşan bu artışlar da kişiye ezelde kader olarak yazılmıştır. Bu çıkarımlara bütünüyle uygun olarak İmam Tahâvî, uzun ömür dileminin gereksiz olduğu hususunda şöyle bir mantık yürüterek neticeye ulaşmaktadır: *“Peki bu konuda dua gerekli midir sorusunun ge-*

⁵⁶ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 142-143.

⁵⁷ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 143.

çersiz olduğunu Peygamberimiz, Mü'minlerin annesi Ümmü Habibe'nin duasına verdiği cevapla ortaya koymuştur. Zira ecel ve ömür ezelde tespitli olan bir şeydir. Dünya hayatında kişilerin yaşayacakları ömürler, ezeli bilgiye dayalı olarak tespit edilerek kayıt altına alınmıştır. Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Habibe'ye müdahalesinden anlıyoruz ki, ezelde tespit edilmiş olan ecel ve ömürler karşısında uzun ömür dilekleri-duası boş bir uğraştan öte bir şey değildir.⁵⁸ Nitekim de Tahâvî'ye göre kişilerin ezelde takdir edilmiş olan ölüm zamanları ile ölüm şekilleri, *Levh-iMahfuz* ve *Ümmü'l-Kitap*'ta yazılmış olan temel bir gerçekliktir.⁵⁹ Bu nedenle dua, ancak ezelde kayıtlı olan iki şeyden birini tercih etmede kullanılabilir. Onun düşüncesine göre, meleklerin sayfalarındaki yazılarda artma ve eksilme mümkün olduğundan,⁶⁰ dua da ancak bu sayfalardaki yazılar için gerçekçi bir tercih olabilir.

Tahâvî, yukarıda detayları verildiği veçhile, ömrün kesin tespitli olmasını bildiren âyetlere karşın, bazı hadislerin ömür artırıcı olan bildirimlerini ise "müskil" olarak görmektedir. Takiben de bu müskilden kurtulmak için, ilgili hadis rivayetlerini te'vil ederek, klâsik Sünnî anlayışa uygun bir formatta ele almayı yeğlemiştir. Onun bu zihni işleminden geçtikten sonra ortaya çıkmış olan ifadeler, şu şekildeki bir yorum içeriğine dayanmaktadır: "*Allah Teâlâ, bir insanı yaratırken şu iyiliği yaparsa, ömrü şu kadar, yapmazsa bu kadardır*" demektedir. Kişi, sadakayı vererek kendisine isabet edecek olan belayı defetmiştir, şeklinde yazar. Öyleyse kulun iyilik etmesi veya duada bulunması sebebiyle ömrünün artması veya belanın def olması, bunların sonradan olan değişimlerin aksine *Levh-i Mahfuz*'da, ezelde tespit edilen hususlardandır. Bu tespitler değişikliğe uğrayacak değildir.⁶¹

Tahâvî, klâsik anlayışın temel umdelerini içselleştirdiği izâhat modeliyle, ömürlerdeki muhtemel artış ve eksilmenin de olacağı şekilleriyle ezelde kayıtlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre

⁵⁸ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 143-144.

⁵⁹ Fâtır Suresi, 35/11, Ra'd Suresi, 13/38-39.

⁶⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, IV, 170; İbn Ebi'l-İzz, *age*, ss. 143-145.

⁶¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, IV, 169-170.

ezeldeki takdir, dünyada sonradan olacak olan bütün değişiklikleri de kapsamaktadır. Görüldüğü kadarıyla Tahâvî, kendi ifadesine göre müşkil kabul ettiği bir sorunu çözmek için âyetlere verdiği anlamla, sorunu çözmek şöyle dursun, daha da müşkil bir hâle sokmaktadır. Eğer onun düşünce dizgesinde “*kader, ecel ve ölüm, ezelde tespitli bir durumdur ve asla değişmez*” ise, bu konuda ziyade ve noksanın olduğunu savunan hadis rivayetlerinin olduğunu iddia etmek, kelimenin tam anlamıyla hakikaten müşkil bir durumdur. Çünkü mevcut hadis rivayetleri, Kur’an’ın bildirmiş olduğu gerçekliklerin başında gelen *sorumluluğun şahsîliği ilkesiyle* çelişik bir durum arz etmektedir. Yaşayan Kur’an olan bir Peygamber, bu çelişkinin kaynağı olamayacağına göre, eldeki verilerin bireysel sorumluluk ilkesi gereği yeniden değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Genelde *Selef Ekolü*, özelde ise *Ebu Ca’fer et-Tahâvî* için söylenecek şey kanaatimizce şudur: *Onların bu izâh tarzıyladır ki Yüce Allah, yorumcuların kendinden menkul cehl ve değişimden korunma hassasiyeti uğruna, hayatın normal akışının bütünüyle dışarısına çıkarılmakta ve hiç de âdil olmayan bir şekilde tek taraflı olarak insanın geleceğini belirlediği ifade edilmektedir. Bu anlayışın temel yaklaşımına göre, beşerî hayatın olası bütün bölümlerinden sorumlu oluşun temeli olan ‘kişisel irade değeri’ ise tamamen yok sayılmaktadır. Onların ileri sürmüş oldukları bu çözüm şekli, bireyin kendi irâdî eylemlerinden sorumlu olan bir varlık olmasını iptal etmekle kalmaz, Yaraticısıyla ezelde sorunlu bir varlık oluşunu da iktiza eder. Bu sonucun mecburen hâsıl olduğunu iddia etmek ise, Kur’an’ın temel felsefesi olan suç-ceza dengesi ilkesiyle uyumsuz bir karakter içermektedir.*

b. İbn Teymiyye (ö. 1328). Harran doğumlu olan Takıyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, gerek te’lifâtıyla, gerekse de fikrî celâdetiyle, günümüz Müslümanlarından bir kısmının-özellikle Vahhabilerin-İslâm algısının şekillenmesinde büyük rol oynamış etkin bir âlim olarak bilinmektedir. *Selefiyye-Ehl-i Hadis* anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye’nin düşünsel etkisi, kültür coğrafyamızda hâlâ etkin bir anlayış olarak varlığını devam ettirmektedir. Büyük bir fâkih ve muhaddis olarak

da bilinen İbn Teymiyye, aynı zamanda kendisinden sonra gelen pek çok âlim ve ilmî geleneği de etkileyen önemli bir düşünce adamıdır.

İbn Teymiyye, farklı alanlardaki vukûfiyeti ve te'lif etmiş olduğu eserlerin çeşitliliği açısından düşünce dünyası çok geniş olan bir ilim adamı olarak da tanınmıştır. Bu itibardır ki o, gerek İslâm kültür hayatı içerisinde, gerekse de özellikle bölgesel olarak Müslüman tasavvurun şekillenmesinde son derece etkili olan farklı yorumlarda bulunmuştur. Günümüzde ilgili coğrafyada onun dinî yorumlarına dayalı olarak kurulan bazı düşünce okulları ve siyasî oluşumların varlığı,⁶² özellikle de İbn Arâbî düşüncesini merkeze alarak yaptığı tasavvuf eleştirileri, kendisinden sonraki yüz yıllarda bile etkisini sürdürdüğünün bir işareti olarak kabul edilebilir. İbn Teymiyye aynı düşünce metoduyla Eş'ariliği de eleştirmiştir. Bu nedenle Eş'ari olan idareciler tarafından hapsedilmiş ve de cezalandırılmıştır. İbn Teymiyye, düşünce hayatı süresince yalnızca ilim adamı olarak kalmamış, aynı zamanda Müslümanların siyasî olarak bilinçlenmelerine de aksiyon bazında katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte o, ülkesinin işgali sırasında bir savaşçı gibi Moğol istilasına karşı mücadele de etmiştir.

İlmî metodunu yerleştirirken, başta felsefe olmak üzere, akıl ve mantıkla ilgili konulardan mümkün olduğunca kaçınmayı tercih etmiş olan İbn Teymiyye, rivayetlerin huzur verici izleğinde yürümeyi kendisi için daha güvenli bir yol olarak görmüştür. Onun çağlar boyu hâlâ etkisini sürdürmüş olan Sûfizm tenkidi, temelinde bir metodoloji eleştirisi iken, bu tartışmaya siyasîlerin de müdâhil olması neticesinde, tartışma ilmî niteliğini kaybetmiş ve siyasî saflaşmalara kaynaklık eder bir tarza dönüştürülmüştür. Bu nedendir ki İbn Teymiyye, sûfi düşüncenin yanında duran siyasî

⁶² Günümüzde bile etkin bir dinsel yorum olarak varlığını sürdüren "Vahhabilik" eğilimi, bütünüyle olmasa da onun dinî anlayışı ile bu anlayışın geliştirmiş olduğu siyasî temeller üzerinde tesis edilmiş gibidir. İbn Teymiyye'nin atmış olduğu dinî ve siyasî temeller, bugün itibarıyla Suudi Arabistan devleti üzerinde büyük bir etkinliğe sahiptir. O yüzden de ilgili devlet, İbn Teymiyye'nin dinsel görüşlerinin başlıca etkinlik sahası olarak görülebilir.

otoriteler tarafından cezalandırılmış ve nihayetinde kendisini Şam hâkimlerinde bulmuştur. İbn Teymiyye, uzun süre yaşadığı Şam'da öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte Eş'ariliğin hâkim olduğu VII/XIII. yüzyılda hem bu düşüncenin hem de siyasilerin rağbet ettiği tasavvuf anlayışının önemli muhaliflerinden idi. O, Eş'ariliğin *Sünnî* olan genel çerçevesine karşı çıkarak, *Selef* akidesini canlandırma yolunu seçmiştir. İbn Teymiyye'nin Eş'arilik eleştirisi, temel paradigmalardan yapılan bir sistem eleştirisi olarak bilinir. Nitekim onun Eş'arilik eleştirisi, düşünce temelli tenkitler olup, salt eleştiri olarak kalmamış, sistem itibarıyla tenkide tâbi tuttuğu mezhebin geçerliliğine yapılan itirazları da içermektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, muhaliflerinden kalan fikrî boşluklar için kitabı esas alan düzenlemelere de gitmiştir.⁶³

Selef akidesinin önemli düşünürlerinden ve kuramcılarında birisi olan İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalarda, kendisine daha yakın bulduğu Ehl-i Sünnet tarafını haklı görmektedir. İbn Teymiyye, akide konusunda ise, klâsik kelâm ulemasından "*mütekellimûn*"un ilmî metoduna dayalı gelişen tezlerinin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Güçlü muhakemeye sahip bir selef âlimi olarak da bilinen İbn Teymiyye, dinî konulardaki düşüncelerini temellendirirken, ekser selef âliminin yaptığının aksine olarak, yalnızca Kitap ve Sünnet'ten yararlanma yolunu seçmemiş, bilâkis geçmiş ulemanın ilmî birikimlerinden de faydalanma yolunu tercih etmiştir. İbn Teymiyye'nin metod olarak başvurmuş olduğu "*kendi düşüncelerine geçmiş ulemadan destek arama yolu*", Selef düşünce geleneğinde pek de tercih edilen bir metod değildir. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde İbn Teymiyye'nin bu tercihinin dikkate alınmayan ve bu grubun içerisinde kabul edilen bazı Selef âlimleri, onun bu metodundan sarfı nazar ederek, sahip oldukları düşünceleri ispat etmek için klâsik model-

⁶³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1986, s. 126.

leri olan yalnızca “rivayetler üzerinden doğrulama”⁶⁴ metodunu sıklıkla kullanmışlardır.

İbn Teymiyye ezeli yazgı bağlamında ele almış olduğu ecel kavramını açıklarken, selef âlimleri gibi öncelikle kelime anlamlarını vermek suretiyle klâsik metodu takip etmiştir denilebilir. Ona göre “ecel” terimi, kelime anlamı itibariyle ‘*bir şeyin sonu*’ anlamına gelmektedir.⁶⁵ Geleneksel algıya da uygun olarak kurgulanmış olan İbn Teymiyye’nin ezeli yazgı terminolojisinde, ‘*her hangi bir şeyin ömrünün sonu*’ olan ecel, ‘*hayat müddeti*’nin sonu olan ‘*ölüm*’ ile yakın irtibatlı bir terimdir. Onun kavramsallaştırmasına göre “ömür” terimi ise, yaşanılmış veya yaşanılacak olan ‘*hayat müddeti*’ olursa, “ecel” de yaşanılmış veya yaşanılacak olan bu ‘*sürenin sonu*’⁶⁶ olmuş olmaktadır.

Müslüman kültürde baskın bir anlayışa tekabül eden ve bizim de kaderci anlayış dediğimiz ‘*ezelde tayin ve tespit edilmiş olan kader*’ düşüncesi, zaman içerisinde değişmez bir inanç umdesi hâline de getirilmiştir. Ezeli yazgı anlayışının baskın niteliğiyle beraber gelenekselleşmiş olan bu algı formu, yol boyunca İslâmî tasavvurun şekillenmesinde etkin bir rol de oynamış gibidir. Hatta sadece dinî metinlerde değil, yazınsal ürünlerimizde de “kaderci” bir içerikte bahsedilmiş olan bu algı, klâsik anlamda ezeldeki yazıyı kabul eden bir kaderci anlayışı da beraberinde getirmiştir. Artık kader kavramı, oluşturulan yeni formatın içeriğine uygun bir şekilde, ezeldeki tayin ve tespiti kabul eder bir mahiyette kurgulanmış olan terimsel oluşum sürecini de deruhte eder bir tarzda ifade edilmiştir. Bu nedendir ki ezeli yazgı düşüncesiyle aynı bağlamda gelişmiş olan “*ecel algısı*”, geleneksel kültürdeki bu zihinsel formun dışında anlaşılammıştır. Hâlihazır ecel algımız ise, benzer kavrayış şekliyle beraber gelişen ve de kader algısıyla paralel bir tartışma içeriğine uygun olarak, genellikle “*maktul*” olayı etrafında

⁶⁴ Gardet- Anawati, *age*, s. 613; Bestami Özyürür, *İbn Teymiyye'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri*, Urfa 1998, s. 75.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul- Fetâvâ*, Riyad 1382, VIII, 516.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul- Fetâvâ*, VIII, 516.

örülmüştür. Dahası bu eğilim, süreç içerisinde ilgili yaklaşımı tanımlayan etkin bir düşünce modeli şeklinde içeriklendirilmiştir.

Görüldüğü kadarıyla bu klâsik algı, yüzyıllar içerisinde toplumsal bellekte etkin bir yere de oturmuştur. Hatta ezeldeki yazgının mutlaklığı üzerinden işleyen bir insan tasavvuru da ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde kalıcı bir zihniyete de dönüşen bu algı sayesinde, beşer fiillerinin daimî olarak tespit edildiği düşüncesi kökleşmiş gibidir. Öyle ki bu eğilim, insan eylemlerinin mutlak manada kesinleşmiş olduğu anlayışını da besleyerek, bir yönüyle insan özgürlüğü tartışması seviyesine indirgenememiştir. Keza bu eğilim, tartışma süreci boyunca kadercî düşünce metodunun vazgeçilmez bir gelenek hâline dönüşmesine de büyük katkılarda bulunmuştur denilebilir. Kanaatimizce geleneksel yazgı tartışmasının, yapıldığı platform itibariyle, kişisel özgürlüğe doğru evrilmesi pek de mümkün görünmemektedir. Tartışmanın insanî boyutunu yakalayabilmek için öncelikli olarak yapılması gereken şey, ezeli yazgı konusunun ilâhî sınırlarda değil, *insanî-beşerî* sınırlarda ele alınmasının gereğidir. İşte o zamandır ki bu kadîm sorun, beşerî boyutu da ilgilendiren bir mekanizma ile çözüme kavuşturulabilir.

İslâm kültür tarihi içerisinde kader ve ecel bağlamında icra edilen çözümlerlerin büyük bir kısmı, esas itibariyle Mu'tezile'nin aynı konudaki düşüncelerinin eleştirisine bir katkı olması hasebiyle ifade edilmiştir. Bu yüzden yapılmış olan çözümlerlerin büyük bir kısmı, temel algı olarak, muhalif bir unsur taşımaktadır denilebilir. Zira Mu'tezilî düşüncenin esaslı bir muarızı sayılabilecek olan İbn Teymiyye'nin yaklaşımları da bu eğilimden vâreste değildir. Mamafih İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri de, fikrî yapılanmasında selefi gibi duran Ehl-i Sünnet ulemasının görüşleriyle tıpatıp ayniyet arz etmektedir. Bu noktada ifade edilmelidir ki, maktul konusunda gerek Sünnî ulemanın, gerekse de İbn Teymiyye'nin düşünsel benzerliği şaşırtıcı gelmemelidir. Çünkü ilgili tartışmada her iki kesimin de öncelendiği şey, yaptıklarından mutlak surette hesap verecek olan insanın özgürlüğü değil, Yüce Allah'ın ilminin ezeli oluşudur. Nitekim iki düşüncenin de paralel bir eğilim üzerinden işleyen ana koordinatları ise şu pasajda açıkça ifade edilmiştir. *"Maktulün ölüm şekli, diğer ölüm şekilleriyle aynıdır ve*

*eşdeğerdedir. Hiç kimse ecelinden önce ölemez. Ecel geciktirilmez, öne alınamaz. Hayvan ve eşya için de durum aynıdır.*⁶⁷ *Ne şekilde olursa olsun ölüm, ölme olayının vukua gelmesiyle maktûl de eceliyle ölmektedir. Kimse ecelinden sonra veya önce ölemez, yazılmış eceller te'hir edilemez. Bir şeyin eceli ömrünün bitimidir. Ecel ise bu ömrün kader ve yazgı ile son bulmasıdır.*⁶⁸

Yukarıda genel çerçevesi verilmiş olan anlayışa göre, canlı varlıklar için her hangi bir “ölüm”ün takdir edilmiş olması, onların dünyada yaşayacakları “yaşam süresi”nin de takdirinin mutlaklığını gerektirdiğinden, bütün canlı varlıklar, ağaçlar, hayvanlar, eşyalar ve gök cisimleri de bu yazgının zorunlu bir tarafı olarak halkedilmişlerdir. Canlılar için yaşam sürelerinin ezelde takdir edilmiş olması olgusunu kabul eden İbn Teymiyye, aynı düşünceye teğet olarak, insanın kaderini ilgilendiren her türlü inceliğin takdirinin, insanın bedenlen yaratılmasına olan önceliğini de kabul etmektedir. Nitekim de o, bu anlayışına delil olarak şu rivayeti öne sürmektedir: “*Anne karnında yazılanlar, ruh verilmeden önce ve ceset yaratılmasından sonra olmaktadır. Bir çiğnemlik et (muzga) olunca onun kaderi yazılır. Önce şekiller oluşur, sonra kaderi yazılır.*”⁶⁹

İbn Teymiyye, kader konusunda serdetmiş olduğu görüşlerinin doğruluğunu ispat için bir başka hadis rivayetini de delil olarak kullanmıştır. Ona göre insanın geçmiş ve gelecek bütün varlığını ve eylemlerini bir kitapta toplayan ezeli yazgı, süreç içerisinde zamanla mukayyet olan insan davranışlarından öncelikli olarak kalemeye alınmıştır. Bu şekliyledir ki ezeli yazgı, zaman itibariyle sonralığı ifade eden insan davranışlarına yönelik etkin ve yönlendirici

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516; *Külliyât*, İstanbul 1987, II, 170, III, 137-138; *Ehl-i Sünnet İtikadı*, İstanbul 1996, s. 452, 456-457. İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*'da kaynak olarak kullanmış olduğu hadislerdeki farklı bildirimleri de göstermiştir. Onun bildirdiğine göre bazı hadislerde, anne karnında yazılanlardan *kişinin erkek-dişi olduğu, sağlam veya sakatlık* gibi tespitlerden sonra ecelin yazıldığını haber vermektedir. İbn Teymiyye'nin görüşlerine esas aldığı rivayetler arasındaki farklılıklar bu konudaki bildirimlerde kesin bir uyumun olmadığını göstermektedir.

bir unsur olarak kabul edilmelidir. Dahası İbn Teymiyye, sahip olduğu kaderci görüşü temellendirirken pek çok rivayeti de bu meyanda değerlendirmiştir. Onun yaklaşımına göre insanın yaptıklarının önceden tespiti, ezeli ilmin konusu olmakla, bu husus insan özgürlüğüne bir hâlel getirmemektedir. Yazgı sürecini bu anlamda kullanmış olan İbn Teymiyye, etin ve ilim odaklı bir özgürlük anlayışından yana olduğunu da açıkça ifade etmiştir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre insanın özgürlüğü, rivayetlerin izin verdiği sınırlar arasında düşünülmelidir. Bu sınırların aşımı, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin mahiyetini de bütünüyle anlamsızlaştırır. Bu meyanda onun ezeli yazgının varlığı hususunda ileri sürmüş olduğu hadis rivayeti şu şekildedir: *Allah yaratıkların miktarını semâvattan elli bin yıl önce takdir etti.*⁷⁰

Ezeli takdir olgusunun insanın yapıp etmelerinde mutlak mânâda değişmez bir değer olduğunu ileri süren İbn Teymiyye, esasında biyolojik bir süreci ilgilendiren ölüm olayını bile bu takdirin içerisinde değerlendirmektedir. Bu eğilimden mülhem olmak üzere İbn Teymiyye der ki: *“Ecel ve rızık Allah'ın ilminde artmaz ve eksilmez olarak yazılmıştır. Bu takdir O'nun ilmüne göre oluşmaktadır. O bilir ki, bu kişi anne karnında ölecek, bu kişi zâtü'l-cenb'den ölecek, bu kişi veremden yahut boğularak ölecek, yahut bina yıkılacak veya buna benzer sebeplerdir. Bu sebepler maktul için ölüm olmaktadır. Öldürmenin ve öldürenin sebepleriyle beraber zehir, kılıç veya taş vb. sebeplerle de kişi-maktul ölür.”*⁷¹ Ancak öldürme fiili bazen helal-cihat esnasında olduğu gibi, bazen haram, bazen de mubah olmaktadır.⁷²

Selef akîdesinin kurucularından kabul edilen İbn Teymiyye, yukarıda izâh edilen görüşlerinin devamında, düşünsel yakınlık içerisinde olduğu Ehl-i Sünnet'in “tek ecel” anlayışıyla pek de uyumlu olmayan bir ecel tanımını da yapmaktadır. Zira ona göre: *“Ecel ikidir.*

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 516; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Bi Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1995, XI, 488; Amr Süleyman Aşkar, *el-Kaza ve'l-Kader*, Amman 1995, s. 67.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 516-517; Aşkar, *age*, s. 67.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 517.

Biri mutlak ecel. Onu yalnızca Yüce Allah bilir. Bir diğeri de mukayyet ecel. Bu eceli ise Peygamber'in şu sözü açıklamaktadır. "Kim rızkının artmasını ve ecelinin de unutulmasını isterse sila-i rahim yapsın."⁷³ Yüce Allah meleklerine şöyle bir ecel yazmalarını emretmiştir. "O kişi ziyaret ederse eceli şöyle şöyle olur. Melekler ecellerdeki artma ve eksilmeyi bilemez, bunu yalnızca Yüce Allah bilir. Allah Teâlâ, bu kişiye bir süre takdir eder ve o süre gelince ertelenmez. Ecel konusunda Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitap'taki yazı esastır. Meleklerin yazdıkları ise sebeplere mebnî olarak gelişir. Yüce Allah, ecelleri ezelde takdir ederken meleklerine bildirdiği sebepler ve sonuçlarıyla artma ve azalma olur ki, bu da Ümmü'l-Kitap'ta kayıtlıdır. Ra'd Suresi'nin 39. âyeti bu konuyu izâh eder."⁷⁴

Ecellerin ezelde yazılmış olmasını, Yüce Allah'ın ezeli ilmi ve ezeli takdiriyle açıklayan İbn Teymiyye, geleneksel algıyla uyumlu bir şekilde serdedilmiş olan bu görüşünü şöyle izâh etmektedir: "Yüce Allah, bir şeyin olmadan önceki varlığını bildiği için ona göre yazmaktadır. Varlığın durumunu en iyi şekilde bilen Yüce Allah'ın ezelde eceli yazması haktır."⁷⁵ Bu takdirli yaklaşımıyla İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın ilim ve kudret aralığındaki yazgısına binaen, kişilerin haklarında ezelde yazılmış olanlara itaat etmesini doğru bir yaklaşım olarak görmektedir. Hâlbuki bu şekilde anlaşılan bir ecel mefhumu, hür iradesine müteallik hususlarda mutlak manada "sorumlu" olması gereken insana, kendi iradeli tercihlerini belirleme yetkisi tanınmamaktadır. Hatta insanoğluna sorumlu olduğu şeylerde bile iradesinin dışarıda bırakılmış olduğu bir çözüm şekli, kader inancı içeriği üzerinden dayatılmaktadır. Zira bu kaderci anlayışın dayanmış olduğu temel değer "ezelde yazma" olgusudur denilebilir.

Oysaki kişisel iradenin olağan dışı eylemlerinden mutlak manada "sorumsuzluk" hâlini içermesi gereken her alanda, kişilere so-

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 517; Aşkar, *age*, s. 67.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 517.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 516, 518. Allahın bu tasarrufunun hikmete ve Mâtürîdî-Eş'arî anlayışına daha uygun olduğunu düşünenler vardır. Bkz. Özyürür, *age*, s. 76.

rulmadan yapılmış olan kesin tespitler, insan denilen varlığın yaratılış değerleriyle uyumsuzluk hâlinindedir. Belki de bu yüzdendir ki geleneksel düşüncede önemli bir değer olan bu verinin ilâhî adâlet ilkesiyle uyuşmadığı ortadadır. Neticede ise bütün iradeli seçimlerinden sorumlu olması gereken insanın, kendi eylemleri ezelde takdir edilirken, yalnızca Yüce Allah'ın ezeli bilgisiyile muhatap kılınmış olması, kişisel sorumluluk fikriyle de uyumlu bir yaklaşım değildir. Binaenaleyh bu ezeli olgunun insana izâhının mâkul ölçülerini bulmak lazımdır. Dünya hayatı boyunca iradî planda yapıp etmelerinden mutlak mânâda hesap verecek olan insanın, kendi iradesi dışında gelişmiş olan bir tespitli durumun meşruluğunu ona anlatma ve dahi kabul ettirmenin pek de mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

İbn Teymiyye ecel anlayışı hususunda Mu'tezile'nin bu konuda serdetmiş olduğu görüşlerini de eleştirmektedir. Ona göre insanlar arasında meydana gelmiş olan ölümler ve öldürmeler, ne şekilde olacaksa ezeldeki bilgiye uygun olarak o şekilde takdir edilmiş olur. Bu konuda *Kaderiyye'nin yaklaşımını da eleştiren İbn Teymiyye, başımıza gelmiş veya gelecek olan her şeyin, Yüce Allah'ın ezeli bilgisinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre: "İlâhî takdir, insan fiilleri hususunda vukua gelecek olan en son aşamayı oluşturmakla kalmayıp, buna bağlı olarak gelişme gösteren bütün ara dönemleri de kapsamaktadır."*⁷⁶ Bu açıklamasıyla, mutlak manada irade sahibi olması gereken insana, kendi hür iradesine dayalı olarak işlem yapma hakkı tanımayan İbn Teymiyye, kişilerin kendi fiillerinin idaresi hususunda alması gereken *sorumluluğu* zedeleyen keskin açıklamalarda bulunmaktadır.

Genel olarak *Selef Düşünce Okulu'nun*, özelde ise İbn Teymiyye'nin sahip olduğu bu kaderci algı, başlangıç noktası olarak Yüce Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını merkeze almaktadır. Bu yüzdendir ki bu bakış açısı, meselenin gelmiş olduğu çözüm aşamasında karşısında "sorumlu" bir insan tipini bulamayacaktır. Zira onun

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- Fetâvâ*, VIII, 518; *el-Kaza ve'l-Kader*, Beyrut 1991, s. 356.

gibi düşünenlerin tamamının ulaşmış olduğu çözümlenmelerinin temel eğilimi, bireyin sorununu çözmek gibi bir amaç taşımadığı içindir ki, vardıkları neticeler de insanın lehine olan bir durumu tazammum etmeyecektir. Mamafih bu çözüm denemelerinin klâsik yorumlara bir örnek teşkil etmesi dışında, kıymet-i harbiyesi de yoktur. Kanaatimizce onların da farkına varmış oldukları veçhile bu gibi düşünsel açmazlardan kurtulmak için önerdikleri ara formüller de sadra şifa olmayacaktır. Selefî düşünce geleneği, insan sorumluluğunu bütünüyle dışlayamadığı için, Yüce Allah'ın *ilim* sıfatına yükledikleri anlam genişlemesiyle problemi çözmek istemiştir. Bu çözüm iradesine göre “*ezeli ilim, dünya hayatında olacak olan bütün değişimleri kapsadığı ve bu nedenle sonraki değişmelerin de bu yazıda belirtildiği*” şeklinde tarif edilmiştir. Ancak bu gibi ara çözümler, sorunun daha da katmerleşmesinden öte bir uğraş olarak görülmemelidir. Çünkü tarihsel süreç içerisinde bu yaklaşımı benimseyip de insan iradesini ilgilendiren alanlarda vuzûha kavuşturulan her hangi bir mesele de yok gibidir.

c. **İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1351)**. Asıl adı İmam Muhammed Ebu Bekr Şemsuddîn olan İbn Kayyim, ilmî çalışmaları süresince yalnızca üstadı İbn Teymiyye'nin fikirlerini yaymakla kalmamış, buna mukabil onun fikrî mücadelesine de katılmıştır. Bu mücadelesi sonucunda İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası gibi aynı cezaya çarptırılarak, Şam Kalesi'ne hapsedilmiştir. İbn Kayyim, fikirleri yüzünden hapsi göze alan şahsiyetli bir ilim adamı olarak da ün yapmıştır. Belki de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in bu mücadeleleri sayesinde ki, halkın düşünce özgürlüğüne olan güveni daha da artarak devam etmiştir. Kanaatimizce onların mevcut kişisel ünü, güçlü bilim insanı olmalarının yanında, tıpkı Ebu Hanife, İbn Hanbel, İmam Serahsî... gibi siyasî iktidarların baskılarına boyun eğmemelerinden de ileri gelmektedir. Halka zulmeden totaliter yönetimlerin karşısında mücadeleden vazgeçmeyen bu kişiler, hem doğru bildiklerini söyleme pahasına hapsi göze alabilmiş, hem de takipçilerine bu konuda güzel bir örneklik yapmışlardır. O yüzden ki onların bize ulaşan şöhretleri, bir nebze olsun bu mağduriyetleri üzerinden de tahkim edilmiştir denilebilir. Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihi, siyasî otoriteyle çekişen bilim insanlarının

halkın nezdinde büyük bir iltifata mazhar olduklarının hikâyesiyle doludur.⁷⁷ Süreç itibarıyla denilebilir ki, haklı mağduriyetler, haklı şöhretlerin de bedeli olmaktadır.

Ezelî takdir düşüncesi, Selef akîdesi içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu nedenledir ki İbn Kayyim el-Cevziyye de hocası İbn Teymiyye gibi kâinattaki oluşumlar hakkında Levh-i Mahfuz'daki genel yazıyı kabul etmektedir. Ona göre Levh-i Mahfuz'daki bu yazı insanı, toplumları ve bunların her durumunu kapsayacak şekilde geniş ve ayrıntılıdır. İbn Kayyim, sahip olduğu görüşüne destek sadedinde şunları söyler: “*Levh-i Mahfuz'da milletlerin ecelleri, hâlleri, durumları, rızıkları yazıldı ve takdir edildi. Bu emirden önce hiçbir şey geçmedi. İnsan için ilk emir bu emirdir. Allah insanları öldürecek ve haşredecektir.*”⁷⁸

Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin her şeyi kapsadığı algısı inanç tarihimiz içerisinde değişmez gerçekliklerin kaynağı olarak bilinmektedir. Bu meyandadır ki Levh-i Mahfuz'da yazılan şeylerin ilki eceller ve rızıklar olduğu yolundaki inanç, Selefî akîdenin hâkim bir anlayışı olarak karşımızda durmaktadır. *Selefiyye*, ezeli ilme mâtuf olan bu görüşünü temellendirirken, metot olarak daha çok hadis rivayetleri üzerinden gitmiştir denilebilir. Nihayetinde onlar, adı geçen bu metot sayesinde, kendi düşüncelerini ilâhî takdirin imkânları çerçevesinde temellendirmişlerdir. Ayrıca onlar, yaratılış imkânlarının hayatîyet bulduğu ezeli takdirin, Yüce Allah'ın ilmiyle olan kopmaz bağını da kurarak bu şekilde kişisel düşüncelerini destekleme yoluna da gitmişlerdir. Hatta onlara göre ezelde kayıt altına alınmış olan bu gibi takdirler, insan yaşamında asgari düzeydeki her şeyi de kapsamakla, mutlak tespitin dışında bir şey bırakmamıştır. Bu kaderci algıya uygun bir şekilde gelişmiş olan Selefî görüş, daha sonraları şu şekilde formüle edilerek halkın kabulüne arz edilmiştir: “*Kader ve ecel, önce yazılmış, sonra da ruha üflenmiştir. İnsanın yaratılması ezeldeki bilgiye dayalı olarak yazılıdır. Bu yazılı durumdan sonra ona ruh verilmiş, peşinden rızkı,*

⁷⁷ Ay, *age*, s. 346-347.

⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alil Fi Mesâilil-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikmetü ve't-Tâlil*, Mısır 1323, s. 41.

eceli, ameli, şâki veya sâid olacağı tespit edilmiştir."⁷⁹ Rivayet kaynaklı olan bu anlayışa göre, insanın anne karnında iken tayin ve tespit edilmiş durumları onun varlık nedeni olmaktadır. Kişisel iradenin ezelde yapılmış olan bu tespite karşı bir seçeneğinden bahsedilemez.

Klâsik kader algısının en zayıf halkası, insan sorumluluğuyla kurulmuş olan bağdır. Bu değişmez algının sahipleri, ezeli kader inanışlarını kodlarken, hareket noktası olarak Yüce Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi bazı sıfatlarını baz aldıkları için, bu sorun, insan özgürlüğü aleyhine genişleyen bir açıklığa da sebebiyet vermiştir. Ancak süreç itibarıyla yapılan eksiklikler fark edildiği içindir ki, sorunun çözümü için insanın hesabı üzerinden bir yükümlülük penceresi de açılmıştır denilebilir. Nihayetinde kendi kabullerini destekleme sadedinde olan bu eğilim, herkes için bağlayıcı mahiyette ilkesel bir nitelik de içermediğinden, adı geçen tasavvur modelinde insanın lehine olan bir hürriyet anlayışına doğru evrimleşmiştir. Mamafih İbn Kayyim da adı geçen ekoller gibi "ezeli yazgı"yı kabul eden bu eğilimin güçlü bir temsilcisi olarak karşımızda durmaktadır. Zira ona göre, kişilerin kaderleri ve ecelleri, mutlak olarak ezelde yazıldığı hâlde, insanoğluna yine de çalışması tavsiye edilmiştir. Bu çalışması onun işlerini kolaylaştıracaktır.⁸⁰

Hâlbuki bu anlayışa göre, kişilerin çalışıp çalışmaması durumunun da takdirli olması gerekmez miydi? İnsanın ezeli yazgısının içeriği dışında bir çalışması söz konusu olabilir mi? Bu konuda, ezelde belirlenmiş olan hususların dışında, bahsi geçen yazının aleyhinde gelişen insanın bağımsız bir tercihinden de bahsedilemez. Üstelik de bu çelişik durum, geleneksel düşünce formu olarak kabul edilmektedir. Kanaatimizce insanın iradeli eylemlerini de ezeli takdirin içerisine alan bu eğilimin, insanın Âhiretteki hesabına olumlu bir katkısı olmayacaktır. Çünkü böyle bir anlayışın yalnızca zevâhiri kurtarmak için öne sürülen bir savunma aracından öte bir anlamı da yoktur.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, s. 290.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, s. 25.

Selefi düşünce içerisinde rivayetleri yorumlama noktasında bir-biriyle uyuşmayan anlayışların da olduğu bilinmektedir. Ancak bu gibi farklı anlayışlar, okulun genel fikir sistemini bozacak derinlikte değil, verileri değerlendirme süreçleriyle ilişkili olduğu da görülmektedir. Aralarında belli bir zihinsel kurbiyet bulunmakla beraber, *Ashabu'l-Hadis* ve *Selefiyye*'nin güçlü kişilikleri arasında sayılan, Tahâvî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye arasında bile aynı rivayetlere farklı yaklaşımlar sergilendiğini görmekteyiz. Kişisel birikimler üzerinden inşâ edilmiş olan bu ayrık değerlendirmeler, sistematik bir uzaklığı doğurmamıştır. Ekolün genel eğilimi için söylenecek olan şey, temel veriler itibariyle aynı yöne doğru akan bir zihinsel yapılanmanın olduğudur. Adı geçen okulun hâlihazır metodolojisinde görebildiğimiz kadarıyla hadis rivayetleri, kendi bağlamları dışında kullanılarak, ekolün düşünsel temellerine uyan bir formatta ve de zorlama yorumlarla *kaderci* bir eğilimde işlenerek, temel bir sorumluluk değeri olan kişi hürriyeti mutlak anlamda sınırlandırılmıştır. Başka bir deyişle geleneksel dinî metinler, parçacı bir yaklaşımla asıl vurgularından uzaklaştırılmışlardır. Aşağıda anlamını vermiş olduğumuz rivayet bu iddiamızı destekler mahiyettedir:

“Hz. Ömer’in taun hastalığı sırasındaki durumundan Ka’b’a sorular. Ka’b, dedi ki: ‘Ömer dua etseydi eceli ertelenirdi.’ İnsanlar bunu duyunca hayret ettiler. ‘Subhanallah! dediler. O zaman Ka’b, A’raf Suresinin 34. âyetini okudu ve bu durumu Fâtır Suresinin 11. âyetiyle açıkladı. Zuhrî ise: ‘Ecel geldiği zaman bir saat öne ve geriye alınamaz’ dedi. Eceli hazır olmayanları ise Allah dilediğini öne alır, dilediğini geriye bırakır. Hiçbir kimse yoktur ki onun için ömür yazılmış olmasın.”⁸¹

Zihinsel bir karmaşanın arifesinde nakledildiği anlaşılan bu rivayet, esas itibariyle ekolün iddialarına delil olarak kullanılamaz niteliktedir. Zira adı geçen rivayette, hem ömürlerdeki artma ve eksilmenin mümkün olduğundan bahsedilmekte, hem ecellerin ertelenmesi sürecinde yapılacak olan duanın dönüştürücü işlevine

⁸¹ Ebû Bekr Feryâbi, *Kitâbu'l-Kader*, Riyad 1997, s. 247.

vurgu yapılmakta, hem de ömür ve ecelin kişilerin tercihleri dışında ezelde yazıldığı ifade edilmektedir. Hatta bunların dışında, yaşanılacak olan ömrün, ezeldeki takdire uygun olarak tespitli oluşuna da değinilmektedir. Kanaatimizce adı geçen düşünce geleneği, bu rivayeti delil olarak kullanamaz bir noktadadır. Zira Hz. Ömer'in rivayet genelinde ifade etmiş olduğu sözler, tavrı üzerinden şahitlik sağlamaya çalıştıkları iddialarını destekler mahiyette değildir. Açıkça görülmektedir ki Hz. Ömer, icrâ edilmedikçe yazgının alternatifleri olduğuna inanmaktadır. Bir anlamda da insan kendi seçimleriyle kaderini yazacaktır düşüncesindedir. Onun karşısında duranlar ise, yazgının mutlaklığı üzerinden düşünce beyan etmişlerdir.

Bu nedenledir ki, onların ezeli yazgı anlayışlarına kaynak olarak başvuracakları görüş, Hz. Ömer'in yaklaşımı değil, Ka'b'ın da eleştirel olarak vermiş olduğu diğerlerinin yaklaşımları olmalıdır. Esas itibariyle birbirinden çok farklı olan bu dört değeri de aynı metinde tutarlı olarak savunmanın imkânı yoktur. Çünkü ömür ezelde takdir edilmiş ise, ecel ziyade ve noksanı kabul etmez bir kesinlik arzetmelidir. Aynı şekilde dua da ezelde takdir edilmiş olan eceli erteletebiliyorsa, ecellerin ezelde tayin ve tespiti dayalı olarak takdirli olmuş olmasının anlamı olmaz. *O da olur, bu da olur* tarzındaki bu yaklaşım, çelişik bir durumun ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Ayrıca onların da kendi düşünsel eğilimlerine delil olarak ileri sürmüş oldukları bu rivayetin mânâ izdüşümünden hareket edecek olursak; *"eceli hazır olanlar"* ve *"eceli hazır olmayanlar"* gibi bir ayırım ortaya çıkmaktadır ki, bu durumda ecellerin ezeli yazgıya uygun olarak ezelde tespitine onay veren kaderci anlayış, kabul edilemez bir yaklaşım olmaktadır.

Selefiyye, hâlihazırdaki bütün bu çelişkilere rağmen, yine de geleneksel kaderci zihniyetle mutabık bir hâlde, insanların kaderlerini ilgilendiren her şeyin, şu sihirli formülle halledildiğini düşünmektedir diyebiliriz: *İnsan hayatını ilgilendiren her şey, ezeldeki ilim ve kudrete müteallik oluşumlar ve değişimlere göre takdir edilmiştir.* Onların geçmişten tevârüs etmiş oldukları bu inançları, tarihsel süreçte ortaya çıkmış ve mezhebî eğilimlere göre şekillenmiş olan farklı tavır alışları iptal ediyor gibidir. Bu takdirli algı,

geleneksel düşüncede hayatiyet bulmuş olan kişisel hürriyetle ilgili sorunları çözmek için oluşturulmuş mantıklı bir cevabı değil, körü körüne bir teslimiyeti önerdiğinden, Yüce Allah'ın misak almış olduğu sorumlu insan projesiyle uyumlu bir anlayış değildir.

Düşünce tarihimizde kendi içerisinde çelişkili görülen bazı düşünceler, geleneğin kuşatıcı kolları arasına alınarak beslenmiş gibidir. Hatta bu gibi konular, insanın tartışabileceği mesele olmaktan çıkarılarak, doğrudan Yüce Allah'ın sıfatları içerisinde mütalaa edilmiştir. Yüce Allah'ın yaptıklarının sorgulanmaması üzerinden bir savunma hattı oluşturan bu tasavvur şekli, kişi ve grupların çelişkiler yumağı olan fikirlerinin de sorgulanmasını er-telemiş gibidir. Bütünüyle olmasa da *Selef Akidesi* denilen fikri yapılanma, bu anlayıştan hareket etmektedir. Hâlbuki tartışılan asıl mesele, onların ileri sürmüş olduğu şekilde Yüce Allah'ın sıfatları değil, insanın sorumlu olduğu alanlardaki yetkilendirilmesidir. Zira yükümlülük dengesinin insan aleyhine işlediği her ortam, insanın hesabını anlamsız kılmaktadır. Bu yüzdendir ki insanın aleyhine olarak geliştirilmiş olan her düşünsel eğilim, onun sorumlu bir varlık olarak yaratıldığı gerçeğiyle çelişmektedir. İşte bu nedendir ki kaderin ezelde belirlenmiş olduğuna dair yorumlar ve rivayetler üzerinden ilerleyen bu algı, süreç içerisinde özgürlük değerinin yerini almakla kalmamış, bu düşüncenin takipçileri sahih bir imanın müntesipleri olarak da görülmüşlerdir. Bu algının dışında kalan her kim olursa, uzun zamandan beri ıslaha muhtaç bireyler olarak, yeniden tebliğ faaliyetinin odağına yerleştirilmişlerdir.

Belki de bu yüzden olacak ki, bu düşüncenin körü körüne takipçileri, kendi inanışlarının dışında kalan pek çok Müslüman grubu kolaylıkla tekfir edebilmekte, hatta onları İslâm dairesinin dışına çıkarabilmektedirler. Zira bu tarz bir dinsel üretim, hayatın doğrusal ilkelerine bütünüyle ters düştüğü için, sosyal katmanlarda büyük bir karşılık da bulamamaktadır. Belki de sırf bu nedendir ki ilgili dinsel algı, belirli bir coğrafyanın dışında müntesip bulmakta zorlanmaktadır. İnsan hürriyeti ve sorumluluğunu merkeze alan toplumlarda bu algının yabancı kaldığını söyleyebiliriz. Hatta günümüz düşünce dünyasında bu yaklaşımın karakteristik

özelliği ise, “katılık” ve “yalnızlık” olarak betimlenebilir diye düşünmekteyiz. Zaten Müslüman topluluklar nezdinde yaşanan örnekler üzerinden gidecek olursak, ilgili okul için yaptığımız bu çıkarımın çok da yabancı durmadığını ifade edebiliriz.

Bugün itibariyle İslâm coğrafyasındaki düşünsel durum gözlenecek olursa, “*Selefî model*”in başkaca yeni düşüncelere kolaylıkla kapı araladığı söylenemez. Tevlîd itibariyle kendileri de derin bir hoşgörünün ürünü olan bu düşünce modeli, içerisinden çıkmış olduğu hoşgörü medeniyetini, zihniyet olarak daraltıcı bir tarzda yorumlamayı yeğlediği için, İslâm düşüncesi, dünya kültür tarihi içerisinde “*fikrî katılık*” ile anılır olmuştur. Bu yanlış algının pratik anlamda sanal öğeleri de içeriyor olmuş olması, muhatapların zihinlerindeki somut yaşantı örneklemelerini silecek beceriyi oluşturmaktan uzaktır. Bu nedenledir ki, Selef ya da Ehl-i Hadis düşünce okulu, toplumsal katmanlarda etkin ve de kabul edilebilir bir yer edinmek istiyorlarsa, önlerinde bulmuş oldukları her türlü rivayeti, hayatın değişmez dinamikleri müvacehesinde yeniden değerlendirmek zorundadırlar.

Zira Kitap ve Sünnet’in olgusal hayatın belirgin esasları dışında bir yaşam tarzı önermeyeceği ve önerilen bu yaşam tarzının da sünnetullah kanunlarıyla çelişmeyeceği hususu, dinini kendi döneminde yaşamak zorunda olan Müslümanlar için temel bir yaklaşım olmalıdır. Yoksa kendi dönemi içerisinde hayatın akışına uygun olan pek çok değer, sırf rivayetle beslenmediği için yabancı konumuna düşürülebilir. Ya da günün şartlarına uymayan pek çok durum, sırf rivayetlerde ifade edildiği için Müslümanın yaşamında yer almaya devam edebilir. Bu iki durumun birlikte hareket ettiği yeni bir dinî algının da oluşturulması gerekmektedir. Rivayet ve dirayetin hayatın değişmez kanunlarıyla örtüştüğü bir yaşamın kurulması, Müslüman bireyin dünyanın diğer bölgelerinde yaşayanlara karşı bir ödevi mesabesinde görülmelidir.

Haksızlık etmeme adına ifade edilebilir ki kader ve ecel düşüncesini vermeye çalıştığımız bu ekoller, esasında insanın sorunu olması gereken bir alanı Yüce Allah’ın sıfatları bağlamında ele almayı tercih etmişlerdir. Bununla da kalmayarak çözüm yollarını

da bütünüyle O'nun sıfatlarının mutlaklığı üzerinden temellendirilmeye çalışmışlardır. Hâlbuki tartışılan konular farklı şekillerde yorumlanabilseydi ne Yüce Allah'ın mutlak olan sıfatlarına bir hâlel gelir, ne de insanın sorumluluğu heder edilirdi. İkisinin arasında dengeli bir yorum şekli ise mutlaka bulunabilirdi diye düşünmekteyiz. Zira insanoğlu, Yüce Allah'ın rakibi değil, O'nun çerçevesini çizdiği böyle bir hayatta sorumluluğunu müdrik şekilde yaşam sürmekle vazifelendirilmiştir. Bu yüzden de kader konusu işlenirken insanın hürriyetini gölgeleyen her ayrıntıdan kaçınılması gerekmektedir. Bu hassasiyetin sağlanmış olduğu bazı düşünce okullarında ise, insanın eylemselliği sorumluluğuyla dengeli bir şekilde izâh edilmiştir. Belki de Müslüman'ın dünya hayatını inşa etmesi için konulmuş olan temel bir ilkenin, bu şekilde hayata taşınması başarılıdır. Aksine durumlarda ise hayatın akışı ile *olgu* ve *gerçekliğin* bu denli çeliştiği başka bir durum söz konusu değildir.

Hayatı öncelikli olarak rivayetlerin penceresinden gören bir anlayışın, herkesi kucaklayan bir düşünce okulu olarak etkinlik kazanması zor gözükmektedir. Zira hâlihazırda bu algının yerleştiği şekilde gelişme gösteren ve teorinin pratikle uyuşmadığı köklü bir zihinsel kırılma da yaşıyoruz. Bu kırılmanın açık uçları nereye kadar ulaşır, şimdiden bir şey söylemek zor. Müslüman bireyi etkisi altına almış olan bu kaderci düşüncenin insanı yaptıklarından sorumlu kılacak güçlü bir versiyonu da yok gibidir. Bahsedilen düşünce modelinin apaçık ortada olan zihinsel süreçleri itibariyle denilebilir ki, dinî pratikler, insanların algılarına sunulurken, tebliğin yaşamsal ilkeleri göz ardı edilmemelidir. İnsanın sorununu çözemeyen hiçbir düşünce, anlamlı bir model olarak beşerin önüne çıkarılmamalıdır. Dünya üzerinde sadece inananların yaşamadığını düşünürsek, başkaları için de etkili olan çözüm araçlarımızın da olması gerekmektedir. İletişim araçlarının geldiği seviyeye dayanarak söyleyebiliriz ki, bugün itibariyle küçük bir köye dönüşen dünyamızda sadece kendimizin anladığı bir yaşam modeli geliştirmenin manası da yoktur. Artık çağımızı kuşatacak evrensel ölçeklerde yeni bir insan ve İslâm algısı geliştirmek zorundayız. Bu yüzden ki insanın kaderini belirleme hususunda efektif olarak sor-

gulama bantlarını dışarıda bırakan zihinsel bir eğilim olan “*iman et ve kurtul*”dan; bütünüyle zihinsel sorgulamayı barındıran ve etkin bir fikrî eğilim mesabesinde olan “*anla, iman et ve kurtul*” yaklaşımına evrilen bir tasavvurun inşâsı gerekmektedir. Mamafih iman edeceği değerleri akli ve nakli metotlar üzerinden işleyerek kabul eden bir anlayışın, sadece nakledildiği için doğruluğuna inanan bir anlayıştan daha önemli olduğunu düşünmekteyiz.

SONUÇ

Günümüzde Müslümanların din algısının şekillenmesinde önemli bir vazife icrâ etmiş olan *Ehl-i Hadis* ve *Selefiyye* düşünce okullarının, ezeli yazgı konusunda benzeşen fikrî temâyül içerisinde oldukları görülmektedir. Onların benzeşen bu düşüncelerinin temel aksiyomu olarak ileri sürülebilecek olan ana değeri ise, adı geçen eğilimlerin güçlü karakterlerini belirleyen şeyin *ezeli kader algısı* olmuş olmasıdır. Aslında *Ehl-i Sünnet* ana kitlesi için söylenebilecek olan her şey, onlar için de rahatlıkla söylenebilir. Zira adı geçen okulların genel mânâda düşünce aktarımının teğet oluşu nedeniyledir ki, bu düşünsel birliktelik, zaman içerisinde daha da görünür hâle gelmektedir.

Ezeli yazgı konusunda İslâm düşünce geleneğinin evrildiği başlıca iki ana arterden bahsedebiliriz. Bunlardan ilki olan Mu'tezilî anlayış, kişisel özgürlüğün kurumsallaşmasına mâtuf bir düşünce okulu olarak bilinmektedir. Bu okulun kişisel özgürlük anlayış, genel hatları ile Yüce Allah'ın ilâhî adâlet sıfatı üzerinden işlevsellik kazanmıştır denilebilir. Bu düşüncenin açık hükümleri muktezâsınca, kişisel sorumluluk gibi bir ödevle tahmil edilmiş olan insanoğlunun, iradî bir şekilde yapıp etmelerini, sadece kendi eylemi olarak ifâ etmiş olması gerekmektedir. Onlara göre özgürlük ve hesap dengesi, ancak bu değerler üzerinden yükselir. Ne yazık ki belki de özgürlük eksenini çerçevesinde insanlığın hayrına düşünce üretebilecek yegâne fikrî yapı olan bu eğilim, tarihsel olarak yapmış olduğu büyük hataların faturası gereği, kısa bir zaman içerisinde sahneyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu aşamada ilgili sorunun çözümüne yaptığı devasa katkıların kadrini bilerek ifade

edebiliriz ki, ardında insanlığın en büyük sorunlarından birisi olan kader algısını çözümsüz bırakan bu ekol, kurumsal anlamda olmasa da bireysel düşünce modeli olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir.

Müslüman düşüncesini derinden etkilemiş olan ikinci büyük eğilim ise, çalışmamız boyunca da temel yaklaşımları ortaya konulduğu üzere, Ehl-i Sünnet'in ilk nüvelerini de içerisinde barındırmış olan *Ehl-i Hadis* ve *Selefi* iman okullarıdır. Mamafih bu gibi fikrî oluşumlar, klâsik kader anlayışını benimsemiş olan teslimiyetçi insan algısının oluşmasında sadece metodolojik yakınlık oluşturmakla kalmamış, ilgili düşüncenin kitleselleşmesine de neden olan bilişsel katkıları da sunmuştur. Düşünsel malzeme bazındaki bu katkılar sayesinde ki, geleneksel Müslüman algısı, adı geçen ekollerin düşünce seyrini takip eden bir seviyede görünür hâle gelmiştir. Hâlihazırdaki bilişsel çıktılar, bu gibi kaynak değerlerden azâmî ölçüde etkilendiğindedir ki, tarihsel olarak da aynı değerleri paylaşan büyük bir düşünce okullaşmasından bahsedilebilmektedir. Üstelik de bu düşünce okullarının insan algısı, benzer değerler üzerinde inşâ edilmiştir denilebilir. Bu nedenledir ki, *Ehl-i Hadis* ve *Selefi* iman geleneğinin, kişisel özgürlükler konusunda birbiriyle uyuşan yaklaşımlar içerisinde olmaları da doğal karşılanmalıdır.

Dinî düşünce formu içerisinde etkili bir yeri olan *ezelî kaza ve kader* fikri, ekollerin insan algısının belirlenmesinde tabir caiz ise bir *turnusol kâğıdı* vazifesi görmektedir. Bu algının insan ayağında duran ekoller olduğu gibi, Tanrı ayağında duran ekoller de vardır. Yukarıda ismi geçen iki okulun da genel düşünsel çerçevesi, içerisinde bulunmuş oldukları Sünnî düşünce izleği nedeniyledir ki, bu algının Tanrı ayağında durmuş olmakla, insanın yazgısının ezelde belirlenmiş olduğu tezini ileri sürmeyi sahîh bir davranış olarak görebilmektedir. Bu kaderci tezin başat eğilimi ise, insanın ezeli yazgısının Yüce Allah'ın kudret, ilim ve irade sıfatlarının ortak bir bileşeni olduğu hususundaki temel kabulleridir. Bu itibarladır ki dünya hayatında yaratılmış olan her varlık, bu minvâl üzere halk edildiğinden, bu ezeli olguyu sorgusuz sualsiz kabullenmek, iyi insan olmanın da önemli bir şartı olmaktadır.

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki böyle bir kaderci eğilim, insanın hem biyolojik, hem de zihinsel gelişim süreçlerini kendi iradesi dışındaki bir kaynağa bağlamakla, insan için mecburî bir yön tayin etmiş olmaktadır. Bu yönün doğal seyrine göre insanoğlu, kendi durumunu en iyi şekilde bilen Yüce Varlık'ın ezeldeki yazısına râm olmalıdır ki, mutlak kurtuluşa erebilsin. Zira Cenâb-ı Hakk, kulları için daima iyi olan şeyleri takdir etmektedir. Takdirin insan tarafından sorgulanması ise Yüce Allah tarafından hoş karşılanmamıştır. Nihayetinde ise hepimiz alınımıza yazılmış olanları birebir yaşamak için dünya hayatına gönderilmiş varlıklarız. Bizi bizden daha iyi tanıyan Yüce Rabbimiz'in ezeldeki yazısı, kişisel tercihlerimizi belirleyen en önemli etmenlerdendir. Kulluk olarak anlaşılacak olan şey de, ancak bu yazının kesin olan hükmüne boyun eğmek olmalıdır. İlgili düşüncenin mottosu sayılabilecek sloganik ifadesine göre bizler, ezeli ilme mâtuf olarak halk edilen her eylemimizden, halk ediş yönünden değil, onları tercih etme yönünden hesap vereceğiz.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih, *Son Çağın Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddîn, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- , *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Aşkar, Amr b. Süleyman, *el-Kaza ve'l-Kader*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1995.
- Atik, M. Kemal- Bardakoğlu, Ali-Kırca, Celal-Polat, Selahattin-Toksarı, Ali, *İslamî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yayınları, Ankara 2002.

- Aydınlı, Abdullah, *Ehl-i Hadis md.*, DİA, (1-44), C: X, İstanbul 1998.
- Aytekin, Arif, *Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul 1996.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıglalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Bağdâdî, Hatib, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, DİB Yayınları, thk. M. Sait Hatiboğlu, Ankara 1991.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Çelik, Ahmet, *Muvatta Hadisleri*, Konevi Yayınları, Konya 2009.
- Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996.
- Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l-Mu'temed Fî Usûli'd-Dîn*, thk. H. Zeydan, Beyrut, 1974.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Mâlik*, çev. Osman Keskioglu, Hilâl Yayınları, Ankara 1984.
- Feryâbî, Ebû Bekr, *Kitabu'l-Kader*, thk. A. Hamde'l-Mansûr, Riyad 1997.
- Gardet, Louis-Anawati, M. M., *İslâm Dini İlimleri İçinde Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, AÜİFY, C. XXIV, Ankara 1981.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, çev. S. Ünal, İzmir 1987.
- Goldziher, Ignaz, *Ecel md.*, MEBİA, (I-XIII), C: IV, İstanbul ts.
- , *Hadis Tedkikleri*, (I-II), çev. M. Said Hatiboğlu, Ankara, 1969.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde İlâ's-Sevrâ*, (I-V), Kahire 1988.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul 1330.
- Humeyyis, Muhammed, *Tahâvî Akaid Şerhi*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1994.
- İbn Ebi'l-İzz, el-Hanefî, *Şerhu Akidetu't-Tahâvî*, thk. M. El-Bânî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahihî'l-Buharî*, (I-XVII), thk. Abdulaziz b. Baz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyuddîn, *Mukaddime*, (I-III), çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *İlmi'l-Kelâm Alâ Mezheb-i Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, thk. A. Hicazî, Kahire 1979.
- , *Kitabu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, (I-V), Mısır 1902.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebî Bekr, *Şifâu'l-Alîl Fi Mesâilî'l-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikmetü ve't-Tâli'l*, Mısır, 1323.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec, *Fihrist*, thk. Ş. Ramazan, Daru'l-Fetva, Beyrut 1994.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. M. Fatih el-Murabıt, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (I-XXXVII), Riyad 1382.
- , *El-Kaza ve'l-Kader*, Beyrut 19991.
- , *Külliyât*, (I-IX), çev. İ. Hakkı Sezer vd., Tevhid Yayınları, Ankara 1987.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Kızılrnak, Sait, *Ecel Maddesi*, ŞİA, (I-VI), C: II, İstanbul 1990.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

- , *Muvatta,(I-VI)*, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar vd., Beyan Yayınları, İstanbul 1994.
- Nar, Ali, *Âkîdet'üt-Tahâviyye*, "Akâid Risâleleri" içinde, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- En-Neşşâr, A. Sami, *Akaidu's-Selef*, Mısır 1971.
- Özyürür, Bestami, *İbn Teymiyye'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi,Urfa 1998.
- Sabûnî, Nureddîn, *Akîdetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis*, Riyad 1995.
- , *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Serdar, Murat, *İbn Hazm ve Ulûhiyyet*, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Ensar Vakfı, İstanbul 2010.
- Taftazânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Akaid*, nşr. Usturumcalı Ömer, İstanbul 1304.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Akîdetu't-Tahâviyye*, Kahire 1951.
- , *Akaidu't-Tahâvî*, çev. İsa Yüceer, Van 1995.
- , *Müşkilu'l-A'sâr*, (I-IV), Haydarabad 1915.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yavuz, Y. Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, Kültür Matbaası, İstanbul 1989.
- Yücedoğru, Tevfik, İbn Hazm ve Ulûhiyyet, *Müzakere*, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Ensar Vakfı, İstanbul 2010.

AMELÎ SORUMLULUĞA ETKİSİ AÇISINDAN İSTİTÂAT

Ali Kumaş

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İslam Hukuku

Öz: Kişinin sorumluluğunun hem dünyevi hem de uhrevi sonuçları bulunmaktadır. Bu sorumluluğun net bir şekilde bilinmesi dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmayı temin etme noktasında gereklidir. Bu açıdan ameli sorumlulukta nesnel ölçütlerin varlığı önem arz etmektedir. Söz konusu bu ölçütler “Kişide fiili gerçekleştirmek için gerekli olan organların bulunması, organizmasında o fiile ilişkin yeteneğinin olması ve fiilin gerçekleştirilmesini önleyen engellerin bulunmaması” anlamına gelen istitâat kavramıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda istitâat, çeşitli açılardan taksime tabi tutulmuş, özellikle bir işin kolayca yapılmasını temin etme sadedinde, Hanefi doktrininde müyessire ve mümekkinine şeklinde bir ayırıma tabi tutulmuştur. İstitâatin şartları ve sonuç olarak da ameli sorumlulukta nesnel ölçütler; a) Mükellefin yeterli bünyeye sahip olması, b) Fiilin, mükellef tarafından tasavvur edilebilecek bir mahiyette olması, c) Teklifin mükellefin fiilinin gerçekleştirebileceği bir alanla ilgili olması, d) Yapılacak iş, âletle yapılan bir iş ise âletin bulunması olmak üzere dört maddede ifade edilmiştir. Bu dört şartın, sorumluluktaki tezahürlerinin örnekleri ve sonuçları çeşitli açılardan ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İstitâat, sorumluluk, istitâat-i müyessire, istitâat-i mümekkinine

İstitaat (Capability) in Term of Impact Operational Responsibility

Abstract: The responsibility of person has temporal and eternal results. To know this responsibility clearly is necessary to acquire the felicity in this world and the hereafter. Objective criterions, therefore, are essential in this regard. Such criterions are determined by the concept of istitâ'ah (capability) which means “A person’s standing off from obstacles that impeding him to achieve an act and his organs being healthy and having facility in practicing that act.” Thus, the concept of istitâ'ah was divided into several points of view. Especially in the context of obtaining to make something it was divided to muyassarah (facilitator) and mumakkinah (standard) in the Hanafi school of law. The conditions of istitâ'ah and thereupon objective criterions in the operational responsibility were indicated in four parts: a) Liable person should have adequate quality, b) the act should be in the nature that can be imagined by the liable person, c) the responsibility should be in a field that the act of liable person can occur, d) if the act is fulfilled by a tool, the tool should be existed. This article focused on the role and results of these four conditions regarding the responsibility by dealing with legal examples.

Keywords: İstitâ'ah (capability), responsibility, capability in muyassarah (facilitator) and capability in mumakkinah (standard)

الاستطاعة من حيث تأثيرها المسؤولية العملية

الخلاصة: إن مسؤولية الشخص لديها نتائج الزمنية والأبدية. معرفة هذه المسؤولية بوضوح ضرورية للحصول على السعادة في الدنيا والآخرة. يعرف معيار المسؤولية بواسطة الاستطاعة التي تعني " سلامة الأسباب و الآلات او صحة الجواريح و ارتفاع الموانع" وهكذا، فإن مفهوم الاستطاعة تم تقسيمها الى عدة وجهات النظر. وخاصة في الحصول على اليسر زيادة تم تقسيمها إلى الميسرة و الممكنة في المذهب الحنفي و للاستطاعة أربعة شروط: نية مخصوصة للفاعل وتصور للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة إن كان الفعل ألياً كالكتابة ويضاده العجز وهو ألا يجد أحد هذه الأربعة فصاعداً. تركز هذه المقالة على دور و نتائج هذه الشروط الأربعة بشأن المسؤولية من خلال التعامل مع الامثلة. **الكلمات المفتاحية:** الاستطاعة، والمسؤولية، الاستطاعة الميسرة، الاستطاعة الممكنة.

GİRİŞ

Ameli sorumluluğun temel prensiplerini Kur'an ve Sünnet'in oluşturduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Bundan dolayı nasslar, fıkıhın asli kaynaklarının başında yer almaktadır. Kıyas delili de, ortak illet vasıtasıyla nassların etki alanını genişletmektedir. Bu makalede, âyet ve hadislerden hareketle, sorumluluğun teşekkülünde ortak ve akılla kavranabilecek birtakım ölçütlerin varlığı ve neler olduğu, aynı zamanda söz konusu bu ölçütlerin fıkıh ilmindeki tezahürleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Başka bir açıdan konuya yaklaşıldığı zaman şöyle bir açıklama yapmak mümkün gözükmemektedir: Umumi olan emirlerin uygulama imkânı her bir mükellef için farklı olabilmektedir. Örneğin "Namaz kılınız!" emri, öncelikli olarak bütün insanların namaz kılma emriyle muhatap olduklarını akla getirmektedir. Fakat bu umumi emri tahsis eden nasslara bakıldığı zaman bu emrin akıllı varlıklar için kesin bir bağlayıcılık özelliği taşıdığı görülürken, akıllı hastalarına bir sorumluluk yüklediği anlaşılmaktadır. İşte "Ameli Sorumluluğa Etkisi Açısından İstitâat" çalışmasıyla, aynı zamanda her bir mükellef için sorumluluğun oluşabilmesi için gerekli olan şartların ne olduğu hususu "istitâatin şartları" başlığı altında tespit edilmeye çalışılmıştır.

I. İstitâat

"İstitâat" kelimesi, Arapça'da "طاع" fiilinin istif'âl bâbından masdarı olup, sözlükte, "kuvvet, kudret, tâkat, güç yetirmek" anlamları

rına gelmektedir.¹ İstîtâatin zıttı âcizliktir.² Bu kelime Arapça'da "عَجَز" kelimesiyle ifade edilmekte olup, sözlük manası "zayıf olmak"tır. Örfte bir fiili yapmaya güç yetirememe anlamında kullanılmaktadır.³

Fıkıhta istîtâatin tanımı şu şekilde yapılmaktadır: "Kişide fiili gerçekleştirmek için gerekli olan organların bulunması, organizmasında o fiile ilişkin yeteneğinin olması ve fiilin gerçekleştirilmesini önleyen engellerin bulunmamasıdır."⁴ Fıkıh kaynaklarında bu kavram yerine "kudret" kelimesi de kullanılmaktadır.⁵

Kur'an'da istîtâat kavramı fiil kalıbında kırk iki yerde geçmekte ve genel olarak da bu ayetlerde insanın nisbi bir istîtâate sahip olduğu anlatılmaktadır. Bazı ayetlerde insanın ilâhi emirleri yerine getirme gücüne sahip kılındığına ve bunu gerçekleştirmek için gücünü sarfetmesi gerektiğine değinilmekte, bazılarında ise onun her işi, özellikle de beşeri sınırları aşan fiilleri yapma gücünün bulunmadığına dikkat çekilmektedir.⁶ Hadislerde ise istîtâat mas-

-
- 1 Muhammed Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "t-v-'a" maddesi, IX, Dâru sâdır, Beyrut, 2000, 159; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, "t-v-'a" maddesi, Dâru'r-reşâd, Kahire, ts., 29-30; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, "t-v-'a" maddesi, thk. Ali Şîrî, XI, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1994, 329; Yusuf Şevki Yavuz, *İstîtâat*, DİA, XXIII, İstanbul, 2001, 399.
 - 2 ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "t-v-'a" maddesi, XI, 329.
 - 3 Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, "t-v-'a" maddesi, thk. Şihabuddin Ebû 'Amr, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1994, 739; Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyrâ, II, 'Alemlü'l-kütüb, Beyrut, 1989, 361; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "t-v-'a" maddesi, VIII, 89.
 - 4 Bu tanım kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: "Selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât veya "sıhhatü'l-cevârih ve'rtifâ'u'l-mevâni". Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi' u-sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*, thk. Muhammed Halebi, II, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2000, 121.
 - 5 Ebu'l-Metâli İmâmu'l-Haremeyn Rûkneddin el-Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fıkh*, II, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts., 218; Şemsüleimme es-Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, I, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1973, 65-71.
 - 6 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 1999, 430-431; Yavuz, *İstîtâat*, DİA, XXIII, 399.

darından türeyen fiil kalıpları kullanılarak insanın belli işleri yapmaya muktedir kılındığı ifade edilmektedir.⁷

II. İstitâatin Çeşitleri

İstitâate farklı şekillerde bakılarak değişik taksimler yapılmıştır. Bu taksimler aşağıda genel hatlarıyla takdim edilmiştir. Bunların üzerine terettüp eden hükümler ilgili başlıklar altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

A. Emredilen İşin Kolayca Yapılıp Yapılamaması Bakımından İstitâat

Hanefî usulcülere, edâ konusundaki yaklaşım ve tasnifleriyle bağlantılı olarak mükellef olmak için şart olan istitâati, *mümekkine* ve *müyessire* olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Bu ayırım, özellikle malî nitelikli ibadetler ifa edilmediğinde, yükümlülüğün hangi durumlarda zimmette devam ettiğine dair Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece bu taksimle mükelleflere artı bir kolaylık sağlama amaçlanmaktadır. Çünkü malın, canın yongası olması sebebiyle de, insanların çoğuna göre malî ibadetleri ifa etmek, bedeni ibadetlere oranla daha zor bir boyut kazanabilmekte ve müyessir istitâat özellikle malî farzlarda bir gereklilik arz etmektedir.⁸

a. İstitâat-i Mümekkine

Mükellefe emredildiği fiili meşakkât olmaksızın yapmaya imkân sağlayan, fakat fazla bir kolaylık temin etmeyen istitâattir.⁹ Buna

⁷ A. J. Wensinck ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*, IV, Mektebetü Brill, Leiden, 1936-1969, 39-42; Yavuz, "İstitâat", DİA, XXIII, 399.

⁸ Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, I, thk. Muhammed el-Mu'tesim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-'arabiyye, Beyrut, 1994, 425; Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, II, Matbaa-i Hukukiyeye, İstanbul, 1910, 75; "İstitâat", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, III, Dâru Safve, Kuveyt, 1993, 332.

⁹ el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 173; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 74.

mutlak istitâat de denir. Buna göre ayağı olmayanın yürüyememesi, düşmanın hapsedtiği kişinin hacedememesi gibi durumlarda âletlerin (organların) ve sebeplerin selamette olmaması ve engellerin bulunması halleri dikkate alınarak mükellefiyette kolaylaştırmalara gidilmektedir.¹⁰

Bu tür istitâatin önemi şudur: Sorumluk mükellef üzerinde tahakkuk ettikten sonra bu istitâatin kalkması, farz olarak tahakkuk eden fiili borç olmaktan düşürmez. Farzı vakti dışında ifa ederken de bu şartın bulunması zaruri değildir. Onun şart koşulması teklifin oluşması sırasındadır.¹¹ Meselâ namaz, istitâat-i mümekkinine ile vacib olsa ve daha sonra bu istitâat ortadan kalksa, bundan evvelki kazaya kalmış namazlar o kişi üzerinde borç olarak kalmaya devam eder. Hac, fitır sadakası ve nikâh da böyledir. Nikâhtan sonra şahitler vefat etseler de nikâh bozulmuş olmaz. Namaz gibi bedeni ve zekât gibi malî ibadetler bu şart bulunmaksızın farz olmaz. Çünkü şart bulunmadıkça kendisi için şart koşulan (meşrut) da bulunmaz.¹² Görüldüğü gibi istitâat-i mümekkinine insanın, kudretini aşan teklif ile sorumlu olmaması açısından önem arz etmektedir.¹³

b. İstitâat-i Müyessire

Mükellefe, emredildiği fiili kolay bir şekilde yapabilmeye imkân tanıyan yüksek derecedeki kuvvettir.¹⁴ Buna kâmil istitâat de denir. Bu istitâat, bedeni ibadatlere oranla daha zor yerine getirilen malî ibadetlerin illeti hükmündedir. Çünkü illetin ortadan kalkmasıyla illetin kendisine bağlandığı hüküm de ortadan kalkmaktadır.

¹⁰ Şakir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmiyye*, Güven Matbaacılık, İstanbul, 86; "İstitâat", Mv.F, III, 332.

¹¹ Seyyid Bey, *Usûl*, II, 76; "İstitâat", Mv.F, III, 332.

¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1967, 60.

¹³ el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 197; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 74.

¹⁴ el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 197; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 74; Bilmen, *Kamus*, I, 60.

Zekâtın, öşrün ve haracın farziyeti böyledir.¹⁵ Örneğin kendisinden öşür verilmesi gereken mahsul doğal bir afet sonucu telef olsa, farz olan onda birlik oran zimmetten düşer. Namazda olduğu gibi bir kere farz hükmü tahakkuk ettikten sonra sonuna kadar, hatta ahirette de sorumluluğun devam etmesi söz konusu değildir. Şayet mal telef olduktan sonra belirlenen miktar ödenmeye devam etseydi kolaylık yerine zorluk gelecek, mükellef büyük sıkıntılar içine düşebilecekti. Haraç vergisindeki kolaylık ise bu verginin ziraata ve gelişmeye açık olan bir araziden alınması dolayısıyladır. Eğer toprak ürün vermeye uygun değilse ondan vergi de verilmez.¹⁶

Kefâretler de istitâat-i müyessire ile farz olmuştur. Meselâ mükellef yemin kefâretinde, köle azad etme, fakirleri giydirme ve yedirme ile üç gün oruç tutma arasında malî güç ve kuvvete göre muhayyer bırakılmıştır.¹⁷ Bu da kişiye bir kolaylık sağlamaktadır. Şayet mükellef muhayyer bırakılmasaydı, farz tek seçenekten ibaret olacak ve haliyle bir zorluk söz konusu olacaktı. Fıtır sadakasında da farklı ürünlerden sadakanın verilebiliyor olması sebebiyle bir kolaylık göze çarpmaktadır. Fakat burada istitâat-i müyessire değil mümekkine geçerli olmaktadır. Çünkü fıtır sadakasındaki yarım sa'¹⁸ buğday, bir sa' arpa ve hurma arasındaki tercih hakkı kolaylık değil tekid ifade etmek içindir. Bu, öğretmenin öğrencisine söylediği "Bu gece ya Kur'an'ın dörtte birini veya falanca kitabı okumadan ya da şu hususları yazmadan uyuyamazsın." sözüne benzemektedir. Görüldüğü gibi bu ifade öğrencinin geceleyin çalışmasını gerektiren, onu yorgunluğa iten bir cümledir. Yoksa bu bir kolaylık değildir. Ayrıca fitrede muhayyer bırakılan seçenekler arasında külfet ve değer bakımından yakınlık vardır. Hâlbuki kefâretin seçeneklerinde külfet ve değer bakımından farklılıklar söz

¹⁵ Seyyid Bey, *Usûl*, II, 75; "İstitâat", Mv.F, III, 332.

¹⁶ el-Hanbeli, *Usûl*, 87.

¹⁷ Mâide, 5/89.

¹⁸ Hanefî mezhebine göre 1 sa' 3,25 kg. diğer mezheplere göre 2,04 kg. kaddır. (Geniş bilgi için bk. Ali Cuma Muhammed, *el-Mekâyil ve'l-mevâzinü's-şer'îyye*, el-Kudüs li'l-i'lâni ve'n-neşri ve't-tesvîk, Kahire, 2001, 37)

konusudur. Kefâretlerde istitâat-i müyessirenin varlığının diğer bir delili de, mükellefin kefâret yükümlülüğü ile karşı karşıya kaldığı sırada ilk seçenekte zikredilen köle azad etme şartını yerine getirmeye istitâatsiz olması durumunda oruç tutabilmesidir. Hâlbuki ilerde köle azad etme istitâatinin oluşmasına ihtimal bulunmaktadır. Yani süreklilik ifade eden bir istitâatsizlik söz konusu değildir. Dikkat edilirse kefâretlerdeki istitâat-i müyessire, seçenekler arasındaki muhayyerlikte olmaktadır. Zekâtta istitâat-i müyessire ise malın helak olmasından sonra zekâtın vücubiyetinin düşmesi ile olmaktadır. Ayrıca zekât malının kişinin kendisi tarafından telef edilmesi durumunda zekât borcu düşmemekte, kefârette ise malın harcanması durumunda muhayyerlik geçerli olmaktadır.¹⁹

Konuyla ilgili bir kolaylaştırma da müflisin borcunu ifa etmesi sırasında söz konusu olmaktadır. İflas edene, borcunu istitâat-i müyessire çerçevesinde ödemeye zorlamak gerekir. Buna göre hâkim, bu durumda olan kimsenin mallarını satıp borçlular arasında taksim edince bu kimseye meskeni, durumuna göre yiyecek ve giyeceği bırakılır. Şayet istitâat-i mümekkineye göre hareket edilseydi bu kolaylık sağlanmazdı. Fakat istitâat-i müyessireye göre hareket edildiği için böyle bir kolaylık sağlanmaktadır.²⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki; her iki istitâat de vücüb-i edânın* şartı olup istitâat-i müyessirede bir nevi illiyet vasfı bulunmaktadır. İletinin ortadan kalkması, illetinin kendisine bağlandığı hükmün ortadan kalkmasını gerekli kılmaktadır. Haliyle istitâat-i müyessire ile farz olan bir iş, bu istitâatin ortadan kalkması ile zimmetten düşmektedir. Nisab miktarının düşmesi ile zekât farziyetinin he-

¹⁹ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 431-433.

²⁰ el-Hanbelî, *Usûl*, 87.

* Vücüb-i edâ, bir kişinin zimmetinin, onu meşgul eden işten boşaltılmasının, yani emredilen fiilin edâ edilmesinin vâcib olmasıdır. Diğer bir ifadeyle edâ vasıtasıyla zimmetin vâcibden boşaltılmasının gerekliliği demektir. (Geniş bilgi için bk. Ali Kumaş, *Fıkıhta İstitâat Kavramı ve Tezahürleri*, 2005, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon, 34).

men düşmesi buna örnektir. Şayet bu borç düşmeseydi, sağlanmaya çalışılan kolaylık zorluğa dönüşecekti.²¹

Burada önemli bir hususun daha zikredilmesi gerekmektedir: Nisabın düşmesi sonucunda zekât borcunun zimmetten düşmesi için, zekât malının, bir kusur ve ölçüyü aşan bir tasarruf olmaksızın telef veya ziyanının gerçekleşmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, yani kusur ve ölçüyü aşan bir tasarruf, diğer bir ifadeyle itlâf ve istihlâk neticesinde bu borç düşmemektedir. Çünkü itlâf ve istihlâk taksir, yani bir kusurdur. Taksir ise kolaylığa sebep olmamaktadır.²²

Bütün bu açıklamalardan sonra bu iki istitâat arasında şu farkların zikredilmesi mümkündür:

1) İstitâat-i mümekkinine mutlak olarak bedeni ve malî farzların vücûbiyeti, istitâat-i müyessire ise bazı malî farzlar için şarttır.²³

2) Mükellefin zimmetinde farzın devam etmesi için istitâat-i mümekkinenin devam etmesi şart değildir. Fakat istitâat-i müyessirede farzın zimmette devam etmesi için istitâatin de devam etmesi şarttır.²⁴

Bu farkların söz konusu olduğu şöyle bir örnek vermek mümkündür: Hac yapmak isteyen kişi, gerekli olan azık, hacca götüreceği taşıt ve sefer için lazım olan nafakayı bulundurursa, bu kimseye hac, istitâat-i mümekkinine ile farz olmaktadır. Şayet bu kişinin azığı ve taşıtı telef olsa ve dolayısıyla da istitâat-i mümekkinisini kaybetse, haccın farziyeti üzerinden düşmemekte, aksine borç olarak zimmetinde devam etmektedir. Çünkü istitâat-i mümekkinede şartın devam etmesi gerekmemektedir. Ayrıca fitır sadakasında nisabın devam etme şartının bulunmaması da buna

²¹ Bilmen, *Kamus*, I, 60; el-Hanbelî, *Usûl*, 89; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 75.

²² Bilmen, *Kamus*, I, 61.

²³ el-Hanbelî, *Usûl*, 88; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 74.

²⁴ el-Hanbelî, *Usûl*, 88; Seyyid Bey, *Usûl*, II, 74, 76.

örnek teşkil etmektedir. Bu şartların bir defa tahakkuk etmesi maksadın hâsıl olması için yeterli olmaktadır.²⁵

B. Başkasına İhtiyaç Duyup Duymaması Bakımından İstitâat

Fıkıh âlimleri istitâati, kişinin bir fiile kendi başına güç yetirip yetirememesi bakımından iki kısma ayırmakta ve bunun üzerine de çeşitli hükümler terettüp ettirmektedirler:

a. İstitâat bi'n-nefs (Kendi Başına Güç Yetirebilmek)

Mükellefin başkasına ihtiyaç duymaksızın kendi başına sorumlulu tutulduğu işi yerine getirebilmesine istitâat bi'n-nefs denir. Örneğin bir kimsenin başkasının yardımına ihtiyaç duymadan Cuma namazına gitmesi bu çeşit istitâattir.²⁶

b. İstitâat bi'l-gayr (Başkasının Yardımıyla Güç Yetirebilmek)

Mükellefin, başkasının yardımına ihtiyaç duyarak muhatap olduğu sorumluluğu yerine getirebilmesidir. Bu tür istitâatin gerçekleşmesi konusunda fakihler ihtilâf etmişlerdir: Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre, istitâat bi'l-gayra sahip olan kimse âciz ve güç yetiremeyendir. Çünkü kişi, başkasının güç yetirmesi ile değil kendisinin güç yetirmesi ile mükellef olur. Fakat Ebû Hanife bundan oğul ve hizmetçi gibi kendisine yardım etmesi zorunlu olan kişiler ile kendisine başa kakmaksızın yardım edecek olan hanımı istisna etmiştir.²⁷ Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezhepleri ile Hanefiler'den Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre mükellef bu tür istitâatin gerektirdiği teklifle yükümlüdür. Çünkü başkasının yardımı ile edâya güç yetirebilmek, kendi başına edâya

²⁵ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 425; el-Hanbelî, *Usûl*, 88-89.

²⁶ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtar*, thk. Halit Abdurrahman el-'Akk, I, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, 109.

²⁷ "İstitâat", Mv.F, III, 332.

güç yetirebilmek gibidir. Bundan dolayı Ebû Hanife'ye göre, bir kimse, kendisine zorunlu hizmet etmek zorunda olmayan bir kişinin desteği ile güç yetirmesi sebebiyle mükellef olmamakta, ama onun dışındaki fıkıh âlimlerine göre bu kişi mükellef olmaktadır. Çünkü onlara göre kişi başkasının organının kendisine imkân vermesiyle mükellef olabilmektedir.²⁸

C. Gerçekleşme Zamanına Göre İstitâat

İstitâatin iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi fiilden önce olup sebeplerin ve âlet hükmünde olan organların noksan olmamasını ifade etmektedir. Diğeri de fiil anında olan ve fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güçtür. Bu açıdan fakihler istitâati iki kısma ayırmışlardır:

a. Sahih İstitâat

Fiilden önce bulunup organların ve sebeplerin selamette olmasını ifade eden, insanın kendisi ile istediği fiili meydana getirmeye zemin hazırlayan istitâattir.²⁹ Örneğin hac için gerekli olan bineğin, yiyeceğin bulunması ve bedenin sağlıklı olması sahih istitâati oluşturmakta olup haccın farz olması, hacca gitmeden önce bunların mevcudiyetine bağlıdır.

b. Hakikî İstitâat

Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan tam bir istitâat olup Eş'arî ve Mâtürîdiyye'ye göre fiile bitişik³⁰, Mu'tezile'ye göre fiilden önce

²⁸ Kemaleddin Muhammed b. Abulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995, 128.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-kalem, Dımaşk, ts., 530; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn*, (Ahmed Hasan'ın Hâşiyesi ile basılmıştır.), III, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, 155.

³⁰ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 409-410.

bulunur.³¹ Cehmiyye'ye göre ise böyle bir istitâat yoktur.³² Sünnî kelâmcılara göre bu güç, Allah'ın ayrı ayrı her fiil için kulda yarattığı arazdan ibarettir. Fiil için gerekli olan sahih istitâate sahip olsa da, bundan mahrum bulunan insanın fiil işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti ve vazgeçilmez şartı bu kuvvettir.³³

Bu istitâat fiil ile beraber yaratılmakta, teklif ise bundan önce gerçekleşmektedir. Bu durum sanki söz konusu güç olmadan teklifin gerçekleştiği sonucunu doğurmaktadır. Fakat teklif kullara yöneltildiği zaman ve fiilin yapılacağı vakit hakiki istitâatin de mevcut olduğu düşünülmektedir. Kullara teklif sırasında bu kudretin bulunmaması teklifin sıhhatine engel değildir.³⁴

D. Gerçekleştiği Mahalle Göre İstitâat

Yükümlülükler yerine getirilirken farklı mahaller kullanılmaktadır. Beden, mal veya beden ile malın beraber kullanılmasıyla ibadetler yerine getirilebilmektedir. Bunun yanında hukuk ve emniyet açısından da istitâat söz konusu olabilmektedir. Buna göre istitâati dört kısımda ele almak mümkündür:

a. Malî İstitâat

Kişinin, malî yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için gerekli olan mal varlığının bulunmasıdır. Malî istitâatin bulunduğu alanları iki maddede ele almak mümkündür:

³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. ve nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, 419.

³² Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 2000, 129.

³³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 410; et-Tehânevî, *Keşşâf*, III, 155; Yavuz, "İstitâat", DİA, XXIII, 399.

³⁴ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 410.

1) Zekât, fitır sadakası, hedy kurbanı, nafaka, cizye, malî kefaletler, malî nezir, mal ile kefalet gibi sadece malî görevlerin ifasında söz konusu olan istitâat.³⁵

2) Abdest almak için su, namaz kılmak için avret mahallini kapatacak elbiseyi piyasa fiyatıyla bulmaya güç yetirmek örneklerinde olduğu gibi kendilerini ifa etmek malî bir bedele bağlı olan sorumluluklarda söz konusu olan istitâate mâlî istitâat denir.³⁶

b. Bedeni İstitâat

Beden ile yapılan görevlerin farz kılınmasında şart koşulan yeterliliklerdir. Kâmil manada namazı edâ edebilmek için ayakta durabilmek, rükû ve secdeye gidebilmek, cihad etmek için beden tam ve sağlam olmak, oruç tutmak için beden güçlü olmak bedeni istitâatin örneklerindedir.³⁷

c. Emnî İstitâat

Herhangi bir ibadeti edâ etmek için can güvenliğinin olması ve ayrıca kadın için hacda kendisine eşlik edecek akıllı, balığ bir mahreminin bulunması emnî istitâatin örneklerindedir.³⁸

d. Şerî İstitâat

Bir konuda şerî yasağın bulunması sebebi ile o fiilin eda edilememesidir. Buna göre bir konuda şerî yasak bulunuyorsa burada şerî istitâatsizlikten bahsetmemiz mümkündür. Buna hayız ve

³⁵ "İstitâat", Mv.F, III, 331.

³⁶ "İstitâat", Mv.F, III, 331.

³⁷ "İstitâat", Mv.F, III, 331.

³⁸ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, III, Dâru'l-fikr, Dımaşk, 1997, 208.

nifaslının namaz kılamaması ve oruç tutamaması örnek olarak verilebilir.³⁹

III. İstîtâatin Şartları

Umumi olan emirlerin muhataplarının kim olduğu noktasında istîtâat meselesi önem arz etmektedir. Çünkü birtakım şartları ve özellikleri taşımayan kimseler, söz konusu bu umumi emirlerin kapsamı içine girmemektedirler. Bu açıdan istîtâatin ne olduğu sorusunun cevabını yukarıda verdikten sonra, istîtâatin ne zaman mükellef için gerçekleşeceği, hangi şartların bulunması gerektiği meselesi de konumuz açısından mühimdir. O halde istîtâatin gerçekleşebilmesi için şu dört şartın varlığından bahsetmemiz mümkündür:

1) Mükellefin, yükümlülüğü yerine getirebilecek ölçüde akıl ve beden sağlığına sahip olması gerekir. Dolayısıyla akli eksiklik sebebiyle akıl hastalarının ve akli gerekli seviyeye ulaşmaması sebebiyle küçüklerin istîtâatleri gerçekleşmemektedir.⁴⁰ Bedeni eksiklik sebebiyle de teklif konusu olan fiili yerine getirmek için bünyedeki organların eksik veya mükellefiyeti yerine getiremeyecek derecede zayıf veya hasta olması söz konusu olmaktadır. Örneğin kolu olmayanın abdest için kolunu yıkaması, ayakları olmayanın namaz için kıyam farzını yerine getirmesi, gücü, kuvveti ve sağlığı bulunmayanın Cuma namazına gitmesi için istîtâatleri oluşmamaktadır.⁴¹

2) Fiilin, mükellef tarafından tasavvur edilebilecek bir mahiyette olması gerekir. Bu durum mükellefin teklif edildiği hitabı anlaması ve bunun gereğini yerine getirmesi için şarttır. Şayet bu durum gerekli olmasaydı, gerçekleştirilmesi imkânsız bir durum ortaya çıkacaktı. Çünkü teklif, imtisal kastı ile fiilin yapılmasını ister. Bu

³⁹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, 150.

⁴⁰ Sa‘düddîn Mesûd b. Ömer et-Taftâzânî, *et-Telvîh ve’t-Tavzîh*, II, Mekteb-i sanâyi‘ Matbaası, İstanbul, 1892, 736-738; el-Kâsânî, *Bedâi‘*, II, 141-142.

⁴¹ Abdurahman el-Cezîrî, *Kitâbu’l-fikh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba‘a*, I, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1999, 325-330.

da âdet gereği ve şer‘an emri anlamayan kimse için imkânsızdır.⁴² Örneğin iki zittı aynı anda yapmak şeklindeki bir sorumluluk, mükellefin tasavvuru haricinde olduğu için yapılması mümkün değildir.⁴³

3) Mükellefin, teklif edildiği emri kendi iradesiyle yerine getirebilecek durumda olması gerekir. Diğer bir ifadeyle teklifin, kişinin tek başına irade etmesiyle gerçekleştirilebilmesi gerekir.⁴⁴ Bu madde ikinci madde ile yakın münasebet halindedir. Çünkü ikisinde de mükellef için dış âlemdeki bir fiili yapmaktan âciz kalma durumu söz konusudur. Fakat burada, teklifin gerçekleşmesi insanın tasavvuru dışında değildir. Örneğin, kişinin başkasının namaz kılması ve herhangi bir şeyi yaratmasıyla sorumlu tutulması iradesini aşan bir tekliftir. Bundan dolayı da bu şekildeki teklifler karşısında istitâat gerçekleşmemektedir.

4) Yapılacak iş, âletle yapılan bir iş ise âletin bulunması gerekir.⁴⁵ Örneğin, yazı yazmak için kalemin bulunması zorunludur. Fıkıh kaynaklarında abdest almak isteyen kimsenin su bulamaması, hacca gidecek olan kimsenin taşıt bulamaması âletin bulunmamasına örnek teşkil etmektedir.

İşte bu dört şart, istitâatin gerçekleşmesi, dolayısıyla kişinin mükellef olması için gereklidir. Mükellef bu şartlardan birini kaybettiği zaman “âciz” duruma düşmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla bu durumda olan kimse için ameli sorumluluk söz konusu olmamaktadır.

Râfiziler’den Hişam b. el-Hakem (ö. 199/815) ve taraftarları istitâat için sağlıklı olmayı, engellerden uzak bulunmayı, işi yapmak

⁴² Ebu’l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, Müessesetü’r-risâle, Suriye, 1993, 108; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakkı min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Şa‘ban Muhammed İsmail, I, Dâru’s-selâm, Kahire, 1998, 65.

⁴³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman, el-Aşkar, I, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1997, 162.

⁴⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 108.

⁴⁵ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 108.

⁴⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 530.

için yeterli zamana sahip olmayı; bir işi yapmak için gerekli olan âlet ve edevatin, fiilin kendisi için gerçekleştiği sebebin bulunmasını şart koşmaktadırlar. Râfiziler'e göre bütün bunlar bir arada bulununca istitâat gerçekleşmiş olmaktadır. İlk dört maddede zikredilen şartlar fiilden önce bulunmakta, fiil esnasında meydana gelen istitâat ise sebep olmaktadır. İşte fiil de bu sebebin var olmasıyla gerçekleşmektedir. Bu sebep bulununca ve Allah bunu meydana getirince fiil farz olmakta, aksi takdirde farz olmamaktadır.⁴⁷

Çoğunluğun ve Râfiziler'in şartları dikkatle incelendiği zaman, "sebeb" haricinde bu şartların arasında farklı ifadelendirme dışında önemli farklılıkların olmadığı görülmektedir. Râfiziler'in ileri sürdüğü sebep şartı ise mükellefiyet konusunda ciddi farklılaşmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermemektedir. Engellerden uzak olmak ve işi yapmak için yeterli zamana sahip olmak da cumhurun şartlarıyla farklılık arzetmektedir. Bunun sonuçları ikrâhta ve vaktin son anında namaz kılma yeterliliğine sahip olan kimselerde ortaya çıkmaktadır.

İstitâatin şartları olarak saymış olduğumuz bu dört şarttan birisinin bulunmaması durumunda kişinin âciz olacağı ve dolayısıyla sorumluluğun gerçekleşmeyeceği ortaya çıkmaktadır. İstitâatin şartlarından birinin veya birkaçının insanın kapasitesini zorlayan bir zorluk ile temin edilmesi halinde sorumluluğun nasıl etkileneceği meselesi de büyük önem arzetmektedir. Çalışmamızda bu durum, "istitâatin zedelenmesi" kavramıyla ifade edilmiş olup hükümleri ilgili başlık altında ele alınmıştır.

IV. İstitâatin Ortadan Kalkması

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için istitâatin kalkmasına sebep olan bir iki örnek üzerinde durulmasında fayda bulunmaktadır:

⁴⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I, el-Mektebetü'l-'asriyye, Beyrut, 1990, 116-117.

A. Küçüklük

Fıkıh kaynaklarında küçüklük kavramıyla, ergenlik çağına henüz girmemiş olan çocuklar kastedilmektedir. Temyiz çağına ulaşmamış olan küçüklerin sorumluluklarının bulunmadığı konusunda fıkıh âlimleri arasında ittifak, temyiz çağındaki küçükler konusunda ise birtakım görüş farklılıkları bulunmaktadır.⁴⁸ Konumuz açısından, küçüklerin istitâatlerinin oluşup oluşmadığı, dolayısıyla ameli sorumluluklarının bulunup bulunmadığı önem arz etmektedir. Cumhura göre küçüklük döneminde istitâat oluşmamaktadır.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre mümeyyiz küçük için istitâat, gerçekleşebilme imkânına sahiptir. Fakat bir alışma süreci gibi takım maslahatlar yüzünden mükellefiyet ertelenmektedir.⁵⁰ Mu'tezile mezhebine göre ise istitâat, mümeyyiz küçük için gerçekleşebilmekte ve bunun sonucunda mükellefiyet de oluşabilmektedir.⁵¹

Mâlikî mezhebi içerisindeki bazı farklılıklar istisna edilecek olursa, bütün mezheplere göre küçükler, verdikleri zararları tazmin etmek zorundadırlar. Bunun sonucunda, istitâatleri olmayan kimselerin sanki mükellef tutulması durumu ortaya çıkmaktadır. Fakat küçüklerin verdikleri zararların tazmin ettirilmesi bir teklif değildir. Bu durum, hayvanların bir şeyi telef etmeleri sebebiyle zararın sahibine tazmin ettirilmesi gibi hükümlerin sebeplerine bağlanması kabilinden bir tazmin şeklidir. Bir başka ifadeyle bu, teklifi hüküm değil, vaz'î hükümdür. Vaz'î hükümlerde de istitâat aranmayabilir. Zaten bundan dolayıdır ki küçüklerin verdikleri zararların tazmininde edâ fiilini bizzat küçükler yerine getirmezler. Bunların yerine velileri -taksirleri varsa- kendi mallarından, -

⁴⁸ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, II, Kitabevi Yayınları, İstanbul, ts., 347.

⁴⁹ Atar, *Usûl*, 148.

⁵⁰ Abdülkadir b. Ahmed Bedrân ed-Dümî, *Nüzhetü'l-hâtır l-âtur şerhu Ravzati'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır*, I, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, 1984, 139.

⁵¹ et-Taftâzânî, *et-Telvih ve't-Tavzih*, II, 724-726; ed-Dümî, *Nüzhetü'l-hâtır*, I, 139.

taksirleri yoksa- küçüklerin mallarından tazminle ilgili meblağı öderler.⁵²

Bu bilgiler ışığında şöyle bir değerlendirmenin yapılması mümkündür: Cumhura göre küçüklük döneminde istitâat oluşmamaktadır. Ahmed b. Hanbel'e göre mümeyyiz küçük için istitâat, gerçekleşebilme imkânına sahiptir. Fakat alışma süreci gibi bir takım maslahatlar yüzünden mükellefiyet ertelenmektedir. Mu'tezile mezhebine göre ise istitâat, mümeyyiz küçük için gerçekleşmekte ve bunun sonucunda mükellefiyet de oluşmaktadır.

Küçüklerin durumuna istitâat açısından baktığımız zaman, küçüklerin söz konusu ölçütlerden mükellefin gerekli akli bünyeye sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da ergenlik, akli bünyenin oluşması açısından objektif bir ölçüt olarak takdir edilmektedir.

B. Akıl Hastalığı

Akıl hastalığı, "Şâri'nin cevaz verdiği sınırların haricine çıktığını idrak edemeyecek derecede aklın kaybolması veya zaaf derecesinde bulunmasıdır."⁵³ Bir başka tanıma göre "Pek az müstesna olmak üzere, fiillerin ve sözlerin aklın çizmiş olduğu istikametin dışına çıkmasıdır."⁵⁴

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı gibi akıl hastasının istitâati oluşmadığı için mutlak olarak mükellef olmadığı görülmektedir. Zira bu kişiler, fiili tasavvur etmek için gerekli olan akıldan tümenden yoksundurlar. Dolayısıyla akıl hastaları için ehliyet, nefsi vücûb⁵⁵ ve vücûbi edâ⁵⁶ oluşmamaktadır. Fakat Hanefiler'e göre eğer akıl hastalığı devamlılık arzetmezse kendisi için yükümlülük

⁵² ed-Dümü, *Nüzhetü'l-hâtır*, I, 138.

⁵³ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı*, II, 322.

⁵⁴ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 437.

⁵⁵ Nefs-i vücûb, zimmetin bir fiil veya mal ile meşgul olmasını, yani mücerret farz oluşu ve sübûtu ifade etmektedir.

⁵⁶ Vücûb-i edâ, bir kişiye emredilen fiilin edâ edilmesinin vâcib olmasını ifade etmektedir.

oluşmaktadır. Çünkü bu durum kendisinde zorluk oluşturmadığı ve geçici bir özür olduğu için geçici akıl hastalığı, uyku ve bayılmaya benzetilmektedir. İhtilafı olmasına rağmen, namazlar için süresi bir günden az olan akıl hastalığı, oruç ve zekât için bir seneden az olan akıl hastalığı kısa süreli akıl hastalığıdır. Bu durumlarda, geçen ibadetlerin kaza edilmesi gerekmektedir.⁵⁷

İmam Züfer ve İmam Şâfiî'ye (ö. 158/775) göre akıl hastalığı asli (sürekli) olsun ârızı (kesintili) olsun, az olsun çok olsun vücûbi edânın düşmesine sebeptir. Akıl hastası Ramazan ayının bir kısmında akli başına gelse geçmiş oruçları kaza etmez. Çünkü akıl hastasının akli kaybolduğu ve fiili tasavvur etmesi imkânsız hale geldiği için istitâati de ortadan kalkar. İstitâat olmadığı zaman mükellefiyet de oluşmaz. Mükellefiyetin oluşmadığı durumlarda kişinin edâ ile sorumlu tutulması da mümkün değildir. Edâ sorumluluğunun bulunmadığı bir yerde kazadan bahsetmek de söz konusu değildir. Kaldı ki akıl hastasının durumu küçüğün durumundan daha da kötüdür. Çünkü küçük bazı durumlarda aklını kullanabilir, doğru kararlar alabilir. Fakat akıl hastası için böyle bir mükellefiyet söz konusu değildir. Bundan dolayı küçüğün kaza sorumluluğu olmadığına göre, akıl hastasının kaza sorumluluğunun olmaması daha kaçınılmazdır.⁵⁸

Mâlikî ve Hanbelîler'e göre gün içinde akıl hastası ayılırsa orucunu kaza eder. Akıl hastalığı bir günü aşarsa orucunu kaza etmesine gerek yoktur.⁵⁹

C. Baygınlık

Mezheplerin genel kanaati baygınlık halinde mükellefiyetin kişinin üzerinden düşeceği şeklindedir. Çünkü baygın olan kimse istitâat sahibi değildir. Bundan dolayı da kendisine mükellefiyetin

⁵⁷ et-Taftâzânî, *et-Telvîh ve't-Tavzîh*, II, 736-738; el-Kâsânî, *Bedâi'*, II, 141-142.

⁵⁸ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 437-438; el-Cezîrî, *Kitâbu'l-fikh*, II, 487.

⁵⁹ el-Cezîrî, *Kitâbu'l-fikh*, I, 488.

yükletilmesi doğru değildir. Aksi durumda kişilere istitâat üstü teklif yüklenmiş olunur ki, bu caiz değildir.⁶⁰

V. İstitâatin Zedelenmesi

İstitâatin zedelenmesi ifadesinden kasıt, eylem sırasında istitâatin şartları başlığı altında sayılan şartlardan bir veya birkaçının insanın kapasitesini zorlayan meşakkât ve büyük bir sıkıntı ile temin edilmesidir. Yani bu durumunda kişi fiili, kuvvetinin en üst sınırını kullanarak, zoraki yerine getirir. Hasta olan birinin zorlanarak oruç tutması, bu duruma örnek gösterilebilir. Çünkü hasta olan kimsenin zorlanarak da olsa oruç tutması için bir gücü vardır. Fakat bu kişinin bünyesi bu ibadeti zorlanarak yerine getirmektedir. Bundan dolayı da “gerekli bünyenin bulunması” şartı tamamen ortadan kalkmamakta ama zedelenmiş olmaktadır. Görüldüğü gibi istitâatin zedelenmesi durumu, şartlarından birinin kalkmasına sebebiyet vermemektedir. Zorlanarak teklifi yerine getirme durumu söz konusu olmaktadır. Hâlbuki istitâatin şartlarından birinin olmaması durumunda fiilin yerine getirilmesi herhangi bir şekilde mümkün olmamakta, kişi âciz olmakta ve mükelleftiyet kişiden düşmektedir.

İstitâatin zedelendiği en sık durumların ele alınması meselenin daha somut bir şekilde takdim edilmesi açısından önem arz etmektedir.

A. Meşakkât

Meşakkât istitâatin zedelenmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü bu durumda istitâatin şartlarından biri veya birkaçı kâmil manada gerçekleşmemekte, haliyle bu, kudretin zedelenmesine yol açmaktadır.⁶¹ Bundan dolayı Allah kullarına olan rahmetinin bir tecellisi olarak meşakkâtlere kolaylaştırmalar, ruhsatlar getirmek-

⁶⁰ ed-Dümü, *Nüzhetu'l-hâtır*, I, 142.

⁶¹ Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şer'i'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, II, Dâru İbn 'Affân, Hüber, 1997, 233.

tedir.⁶² Seferi olan bir kimsenin oruç tutmama ruhsatı buna örnek gösterilebilir. Çünkü seferi olan kimse, istitâatin “gerekli bünyenin bulunması, fiilin tasavvur edilebilecek bir özellikte olması, kişinin etkisine açık olması ve işin âletle yapılması durumunda âletin mevcut olması” şartlarından her birini taşımaktadır. Fakat seferdeki özel durumlardan dolayı istitâatin şartlarından olan “gerekli bünyenin bulunması” zor şartlar altında gerçekleşebilmektedir. Bundan dolayı bir istitâatsizlik neticesinde oruç mükellefiyetinin ortadan kalkması söz konusu olmamaktadır. Fakat oruç mükellefiyeti için ruhsat hükümleri geçerli kılınmaktadır. Seferde oruç tutulmayabileceği için ilk bakışta mükellefiyetin kalktığı düşüncesi akla gelse de, sonradan kazasının gerekmesi bunun bir ruhsat mahiyetinde olduğunu göstermektedir.⁶³

B. Ruhsatı Gerektiren Sebepler

Ruhsat sözlükte “kolaylık, fırsat, yumuşaklık” anlamlarına gelmektedir.⁶⁴ Fıkıh kaynakları incelendiğinde ruhsat için farklı ıstılahî tanımların yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasından şu tanım tercihe şayan olarak öne çıkmaktadır: “Kulların özürlerine bağlı olarak, kişilere bir kolaylık ve müsaade olmak üzere ikinci derecede meşru kılınan hükümdür”.⁶⁵

Ruhsatı ortaya çıkaran çeşitli sebepler bulunmaktadır. Söz konusu bu ruhsatların meydana gelmesine sebep olan amillerin karakteri konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü istitâatin ortadan kalkmasıyla mükellefiyet düşmektedir. Ruhsat durumunda sorumluluğun ortadan kalkması söz konusu olmadığından, istitâatin zedelenmesinden bahsedilebilecektir. İstitâatin zedelenmesi de meşakkât, özür ve güçlükler gibi sebepler dolayısıyla söz

⁶² Bakara, 2/185; Hac, 22/78; Ahmed b. Hanbel, 5/266.

⁶³ Geniş bilgi için bk. Kumaş, *Fıkıhta İstitâat Kavramı ve Tezahürleri*, 49-56.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, 128; ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs* IX, 288; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûlil-fikh*, Dersaadet, İstanbul, ts., 51.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 117; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 372; Şemsüddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, I, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-'abikân, Riyad, 1999, 254.

konusudur. Herhangi bir sebep dolayısıyla kişi mükellef olmaktan çıkarsa, o kişi hakkında ruhsattan söz etmek mümkün değildir. Çünkü ruhsat ancak teklifi hükümler hakkında söz konusu olur ve ruhsat için yükümlülüğün mevcudiyeti şarttır.⁶⁶ Buna göre âcizlik sebebiyle ruhsatlar getirilmiştir denilirse âcizlik sırasında yükümlülüğün mevcut olmaması nedeniyle bir çelişki meydana gelmiş olur. Bu bakış açısı doğrultusunda Âmidî'nin (ö. 631/1233) ruhsat için yaptığı "Allah'ın, haram kılıcı sebep mevcut olmasına rağmen, bir özür ve âcizlik sebebiyle mükellefin fiillerinde hafifletme ve genişletmeye gitmesi"⁶⁷ şeklindeki tanımın yerinde olmadığı kanaatini taşıyoruz. Çünkü bu tanımda âcizlik sebebiyle de ruhsatlara gidileceği ifade edilmektedir.

Ruhsatlara yukarıda zikrettiğimiz şartlar çerçevesinde baktığımız zaman yerleşmiş olan bazı ruhsatların isimlendirilmesinde bize göre problemler ortaya çıkmaktadır. Örneğin teyemmüm cumhura göre ruhsat kabul edilmektedir. Fakat kanaatimize göre suyun kullanılmasına güç yetirildiği halde hastalık gibi sebepler yüzünden teyemmüme müsaade ediliyorsa teyemmümünün ruhsat olmasından bahsedilebilir. Şayet suyun kullanılmasından âciz kalınıyorsa mükellefiyetten bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu durumda ruhsat hükmünden değil, âcizliğe bağlı olarak mükellefiyetin kalkmasından bahsedilebilir.⁶⁸ Fakat abdestin yerini, fakihler tarafından "halef" olarak adlandırılan ve abdest için alternatif bir hüküm mahiyetinde olan teyemmüm almaktadır. Böylece teyemmüm ikinci bir azimet hükmü olmaktadır. Böylece ortada ruhsat hükmü kalmamakta, ikinci bir azimet hükmü getirilmektedir.

⁶⁶ Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *İslâmî İlimler Metodolojisi*, I, trc. Mehmed Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, 310. (Bu bilgi 299 nolu dipnottan alınmıştır.)

⁶⁷ Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-'Acûz, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 114.

⁶⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir cennetü'l-münâzir* (Nüzhetü'l-hâtır içinde basılmıştır.), I, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, 1984, 173-174.

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda çeşitli hükümlerin söz konusu olduğu görülmektedir. Mesela, ikamet halindeyken veya hapisteyken su bulamayan kimse, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre teyemmüm alıp namaz kılar. Dolayısıyla bu iki imama göre ikamet halindeyken kişinin istitâati zedelenmekte ve ruhsat hüküm olarak teyemmüm geçerli olmaktadır. Ebû Hanife'den (ö. 150/767) gelen bir rivayete ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre ise bu kişinin teyemmüm etmesi caiz değildir. Çünkü onlara göre teyemmüm hastalık ve seferde geçerlidir. Burada böyle bir durum söz konusu değildir.⁶⁹ Haliyle bu iki imama göre ikamet halinde istitâatin ortadan kalkması veya zedelenmesi söz konusu olmamaktadır.

Abdest almak için su ve daha sonra teyemmüm etmek için toprak bulamayan; İmam Şâfiî'nin son görüşüne göre abdest ve teyemmüm almadan namaz kılar. Daha sonra imkân bulduğu zaman bu namazı kaza eder.⁷⁰ Ebû Hanife'ye göre bu kimse istitâat sahibi olmadığı için namaz kılamaz. Fakat daha sonra kılmadığı bu namazı kaza eder. Ona göre bu bir ibadettir ve ibadetlerde kaza düşmez. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e göre ise kıraat yapmadan namaz hareketlerini yapar ve daha sonra imkân bulunca namazı kaza eder. Çünkü vaktin hakkı, abdest veya teyemmüm ile içinde namazın eda edilmesidir. Bu şekilde eda edilmeyen namazın, vakit çıkmışsa abdestli olarak kaza edilmesi gerekir.⁷¹ Ahmed b. Hanbel'e göre ise bu hal üzere namaz kılar ve daha sonra bu namazı kaza veya iade etmez.⁷² İmam Mâlik'e göre ise bu kimse ne namazını kılar ne de kaza eder. Çünkü bu kimse taharete istitâat

⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Muhammed Metrucî, I, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, 116; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 30; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts., 234.

⁷⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, I, 116; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fihî'l-İmâm eş-Şâfiî*, I, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts., 71; Şemseddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, I, Dâru'l-fikr li't-tibâ'a, 1984, 317.

⁷¹ Muzafferuddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sâ'âtî, *Macme'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, Dâru'l-fikri'l-ilmîyye, Beyrut, 2005, 87.

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 251.

sahibi olmamıştır. Hayızlı kadına namaz farz olmadığı gibi bu kimseye de namaz farz değildir. Bundan dolayı da namazını kaza etmesi gerekmez.⁷³ Hz. Peygamber'in "Bir iş ile emredildiğiniz zaman istitâatiniz ölçüsünde onu yerine getiriniz."⁷⁴ hadisini de delil olarak kullanmaktadır. Görüldüğü gibi İmam Mâlik'in görüşü, istitâat nazariyesi ile örtüşmektedir. İstitâatin şartlarından "âlet hükmünde olan suyun bulunmaması" sebebiyle âcizlik oluşmakta, dolayısıyla sorumluluk da kalkmaktadır. Diğer İmamların vardıkları sonuçlar ise, diğer konularda da olduğu gibi ihtiyat ölçüleri çerçevesinde gerçekleşmektedir.

C. Zarûret

Kulların istitâatleri ile sıkı bağlantı arzetyekte olan⁷⁵ zarûret sadece kişilerin istitâatlerinin kalkması sebebiyle oluşmamakta, aynı zamanda bu konuma indirgenebilen ihtiyaçlar sebebiyle de oluşmaktadır.⁷⁶ İstitâatin kalkması sonucunda meydana gelen zarûretlerde, doğal olarak kişinin istitâati yok olmakta ve sorumluluk kalkmaktadır. İhtiyaç sebebiyle oluşan zarûretlerde ise istitâatin kalkması söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı da sorumlulukta sadece hafifletmelere gidilmektedir.

Âlimler arasında bu bağlamda tartışılan diğer konu da zarûret dolayısıyla haram olan hükmün haramlık vasfının değişip değişmeyeceğidir. Bu konuya istitâat açısından yaklaşan İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Kurtubî (ö. 671/1273) olmuştur. Onlara göre zarûret halinde kişi âciz yani istitâatsiz durumda bulunduğu için bütün haramların haramlık vasıfları kalkmakta ve yiyecekler mubah hale gelmekte, böylece mutlak ibaha hükmü oluşmaktadır.

⁷³ Ebu'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Muhammed ĞAlîş, I, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts., 162.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/258; el-Buhârî, "*İtisâm*", 2; Müslim, "*Hac*", 412; en-Nesâî, "*Menâsik*", 1; İbn Mâce, "*Mukaddime*", 1.

⁷⁵ Vehbe Zühaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, Müessesetür'r-risâle, Beyrut, 1982, 68.

⁷⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhü Mecelleti'l-ahkâm*, I, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., 38.

Mutlak ibaha durumunda da kişi zarûret anında dilediği kadar yiyebilmektedir. Fakat günahın kaldırılması durumunda ancak zarûret miktarınca yiyebilmektedir.⁷⁷

SONUÇ

Ameli sorumlulukta akılla kavranabilen birtakım ölçütlerin tespiti için istitâat önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bir kavram olarak bakıldığı zaman istitâat “Kişinin bir fiili gerçekleştirmesini önleyen engellerden uzak olması ve fiili gerçekleştirecek organlarının sağlıklı olup organizmasında o fiile ilişkin yeteneğinin bulunması” anlamına gelen bir terimdir.

Farklı alanlardaki neticeleri sebebiyle istitâat, çeşitli taksimlere tabi tutulmaktadır. Bu açıdan, emredilen işin kolayca yapılıp yapılamaması bakımından istitâat, istitât-i müyessire ve mümekkin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu taksimin neticeleri, zengin iken kendisine zekât farziyeti tahakkuk ettikten sonra, malın telef olması sebebiyle fakir düşen kimseden zekât mükellefiyetinin düşmesi gibi mali mükellefiyetlerde ortaya çıkmaktadır. Başkasına ihtiyaç duyup duymaması bakımından da istitâat, istitâat bi'n-nefs ve bi'l-gayr olarak taksim edilmektedir. Bunun neticeleri de ancak başkasının yardımı ile bir mükellefiyeti yerine getirebilecek kişinin mükellef olup olmayacağına karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda sadece Ebû Hanife, minnet altında kalarak başkasının yardımı ile bir işi ifa edebilen kişinin mükellef olmadığını ifade etmektedir. Gerçekleşme zamanına göre istitâat, sahih ve hakiki istitâat diye ikiye ayrılmakta ve daha çok kelam ilminin bir konusu olarak mesele ele alınmaktadır. Gerçekleştiği mahalle göre de istitâat; mâli, bedeni, emni ve şerî istitâat şeklinde taksim edilmekte ve her biriyle ilgili farklı hükümler söz konusu olmaktadır.

Çalışmamızın ana fikrini oluşturan ameli sorumluluktaki nesnel ölçütler ise dört maddede tespit edilmiştir: Mükellefin, yüküm-

⁷⁷ Muhammed Ali es-Sâbüni, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, I, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 117.

lülüğü yerine getirebilecek ölçüde akıl ve beden sağlığına sahip olması, fiilin, mükellef tarafından tasavvur edilebilecek bir mahiyette olması, mükellefin, teklif edildiği emri kendi iradesiyle yerine getirebilecek durumda olması ve yapılacak iş âletle yapılan bir iş ise âletin bulunması özellikleridir. İşte bu dört özellikten birisi kişide mevcut değilse kişi mükellef olmamaktadır. Ergenlik çağına ulaşmamış olan küçükler, akıl hastaları bunun örnekleri arasında yer almaktadır. Bu dört özelliğin tümünün bulunmasına rağmen, bu özelliklerin büyük bir meşakkat ile sağlanması durumunda ititâatin zedelenmesinden bahsedilebilmektedir. Meşakkât, ruhsatı gerektiren durumlar ve ihtiyaç düzeyinde olan zaruretlar bu bağlamda değerlendirilmektedir. Bu durumda da sorumlulukta bir takım kolaylaştırmalar getirilmekte, bu da ruhsat gibi kolaylaştırmalarda karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamız süresince İslam hukukunda amelî sorumlulukta ititâatin dikkate alınarak hükümlerin vaz' edildiğini, fıkıh âlimlerinin de buna dikkat ettikleri, özellikle bu konuda Mâlikî mezhebinin daha ön plana çıktığı müşahede edilmiştir. Ayrıca fıkıh âlimlerinin özellikle ibadetlerde ihtiyat gereği, ititâatin oluşmamasına rağmen sorumluluğun düşmeyeceğini ifade ettikleri görülmüştür.

KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- AHMED b. HANBEL, Ahmed Muhammed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- ALÎ HAYDAR (1334/1915), *Dürrerü'l-hükkâm şerhü Mecelleti'l-ahkâm*, Arapça'ya trc. Fehmi el-Hüseynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- ÂMÎDÎ, Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-'Acûz, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 3. Baskı, İFAV Yayınları Nr. 24, İstanbul, 1996.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1391/1971), *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhati Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1967.
- BUHÂRÎ, Abdülaziz b. Ahmed (730/1330), *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tesim Billâh el-Bağdâdî, I-IV, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1994.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Cami'ü's-sahîh*, I-VIII, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- BUHÛTÎ, Mansûr b. Yunus (1052/1641), *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-iknâ'*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- CEZÎRÎ, Abdurrahman b. Muhammed İvâd (1360/1941), *Kitâbu'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.
- CÛRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed (816-1413), *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Abdülmün'im el-Hefenî, Dâru'r-Reşâd, Kahire, ts.
- CÛVEYNÎ, Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Haremeyn Rükneddin (478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdul'azîm Mahmud ed-Dîb, 3. Baskı, Dâru'l-Vefa', Devha, 1992.
- _____, *Kitâbu't-telhis fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cûlim en-Nebâli-Şebbîr Ahmed el-'Amrî, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Mektebetü Dâri'l-Bâz, Beyrut, 1996(et-Telhis).
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (255/869), *ed-Dârîmî*, I-II, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- DÛMÎ, Abdülkadir b. Ahmed Bedrân ed-Dımaşkî (620/1223), *Nüzhetü'l-hâteri'l-'âtr şerhu Ravzati'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır*, I-II, 2. Baskı, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, 1984.

- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş‘as b. İshak el-Ezdi (275-889), *es-Sünen*, I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- EBU’L-BEKÂ, Eyyub b. Musa el-Hüseyni (1095/1687), *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü’r-Risâle, Suriye, 1993.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve diğerleri, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- EMİR PÂDİŞÂH, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî (987/1579), *Teysîrû’t-Tahrîr*, I-IV, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts.
- EŞ‘ARÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- EŞ‘ARÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, I-II, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 1990.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Ebû İshak İbrahim b. Ali (476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhî’l-İmam eş-Şâfi’i*, nşr. Zekeriyya ‘Umeyrât, I-III, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Ebu’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub (817/1415), *el-Kâmûsu’l-muhît*, I-IV, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1991.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar, 1. Baskı, I-II, Müessesetür-r-Risâle, Beyrut, 1997.
- HALLÂF, Abdulvehhab, *‘İlmu usûli’l-fikh ve hulâsetü’t-teşri’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arâbî, Mısır, 1996.
- HANBELÎ, Şakir, *Usûlü’l-fikhî’l-İslâmiyye*, Güven Matbaacılık, İstanbul, ts.
- HEYET, *el-Mevsû‘atü’l-fikhuyye*, Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 4. Baskı, Dâru Safve, Kuveyt, 1993.

- İBN EMÎR EL-HÂC, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr şerhü't-Tahrîr*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İBN FÂRÎS, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya (395/1004), *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, thk. Şihabuddin Ebû 'Amr, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (465/1063), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman, I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-Hadis, Beyrut, 1998.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaaffakuddin Abdullah (620/1233), *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır* (ed-Dûmî, Nüzhetü'l-hâtır içinde), I-II, 2. Baskı, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, 1984.
- _____, *el-Muğnî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887), *es-Sünen*, I-II, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 2000.
- İBN MÜFLİH, Şemsüddin Muhammed el-Makdisî (763/1362), *Usûlü'l-fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân, I-IV, 1. Baskı, Mektebetü'l-'Abikân, Riyad, 1999.
- İBN RECEB, Ebu'l-Ferec Zeyneddin Abdurrahman (795/1393), *el-Kavâ'id fi fikhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İBN RÜŞD el-CEDD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâilî'l-müstahrece*, thk. Muhammed Haccî, I-XX, 2. Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1. Baskı, thk. Mâcid el-Hamevî, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1995.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid (861/1457), *et-Tahrîr fî usûli'l-fikhi'l-câmi' beyne istilâheyi'l-Hanefiyye ve'-Şâfi'yye*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

_____, *Serhu Fethu'l-kadîr ve Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb (502/1108), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1997.

İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdurrahim b. Hasan (772/1370), *Nihâyetü's-sûl fî Şerhi Minhâci'l-usûl*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

KARÂFÎ, Şihâbuddin Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Haccî, I-XIV, 1. Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

KÂSÂNÎ, 'Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd (587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-Şerâi'*, thk. Muhammed Halebî, I-VII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2000.

KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1985.

MAKDÎSÎ, Bahauddin Abdurrahman b. İbrahim (624/1226), *el-Udde Şerhu'l-Umde*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1995.

MÂLİK b. ENES, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî (179/795), *el-Muvatta'*, I-II, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.

MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333-944), *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003.

MERĞİNÂNÎ, Burhâneddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, ts.

- MEVSİLÎ, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd (683/1284), *Kitâbu'l-iẖtiyâr li-ta'îli'l-Muhtar*, thk. Halid Abdurrahman el-'Akk, I-V, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998(el-İhtiyâr).
- MUSTAFA, İbrahim ve diğerkleri, *el-Mu'cemu'l-vesit*, I-II, Çağrı Yayınları Nr. 23, İstanbul, 1996.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccac (261/875), *es-Sahih*, I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb (303/915), *es-Sünen*, I-VIII, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Yahya b. Şeref (676/1277), *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Muti'î, I-XXIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1995(el-Mecmu').
- REİSOĞLU, Safa, *Borçlar Hukuku*, 14. Baskı, Beta Basım Yayın Dağıtım Nr. 583, İstanbul, 2000.
- SÂBÛNÎ, Nureddin (580/1184), *Mâtüridiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2000.
- SAVA PAŞA, *İslâm Hukuku Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, I-II, Kitabevi Yayınları Nr. 17, İstanbul, ts.
- SELKİNÎ, İbrahim Muhammed, *el-Müyesser fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dâru'l-Fikr, Beyrut/Dımaşk, 1996.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme (483/1091), *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.
- _____, *Usûlü's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1973.
- SEYYİD BEY (1343/1924), *Usûlü Fıkıh Dersleri*, Matbaa-i Hukukiyye, İstanbul, 1910.
- ŞA'BÂN, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 1999.

- ŞÂFİ'Î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (204/820), *el-Umm*, thk. Muhammed Metrucî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- _____, *er-Risâle*, trc. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları Nr. 216, Ankara, 1996.
- ŞA'RÂNÎ, Abdulvehhâb (973/1565), *Kitabu'l-mizân*, thk. Abdurrahman 'Umeyra, 1. Baskı, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1989.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed (790-1388), *el-Muvâfakât fî usûli's-Şer'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân, I-IV, Dâru İbn 'Affân, Hüber, 1997.
- _____, *İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmed Erdoğan, I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, 1. Baskı, I-II, Dâru'l-Kütübî, Kahire, 1992.
- ŞİRBİNÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed(977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, el-Mektebetü't-Tevfikkiye, yy., ts.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer (792/1390), *et-Telvîh ve't-Tavzîh*, I-II, Mektebi Sanâyi' Matbaası, İstanbul, 1310/1892.
- _____, *Serhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyrâ, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1989.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali(1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* (Ahmed Hasan'ın Hâşiyesi ile basılmıştır.), 1. Baskı, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892), *es-Sünen*, I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları-Dârı Sahnûn, İstanbul, 1992.
- WENSINCK, A.J (1358/1939), *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*, I-VII, Mektebetü Brill, Leiden, 1936-1969.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "İstitâat", *DİA*, c.23, İstanbul, 2001, s.399.

- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtażâ el-Hüseyinî (1205/1790), *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, thk. Ali Şirî, I-XX, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır (794/1392), *el-Bahru'l-muhît*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- _____, *el-Medhal li-dirâseti's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe, *el-Fihu'l-İslâmî ve edilletühü*, 4. Baskı, Dâru'l-Fikr Nr. 250, Dımaşk, 1997.
- _____, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNDE ELEŞTİREL DÜŞÜNME ÖĞRETİMİ¹

Mustafa Çetin

Arş. Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz: Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde eleştirel düşünme öğretiminin imkânını saptamak amacıyla dersin öğretmen kılavuz kitaplarında ünitelerin işlenişine ilgili olarak verilen yöntem ve teknikler, etkinlikler ve sorular belgesel tarama yöntemiyle incelenmiş, bu eğitim etkinliklerinin eleştirel düşünme stratejilerine uygunluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda öğretmen kılavuz kitaplarındaki pek çok etkinlik, soru, yöntem ve tekniğin eleştirel düşünme stratejileri açısından anlamlı olduğu, DKAB dersinde eleştirel düşünme öğretiminin mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel düşünme, din eğitimi, ilkökul ve ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi.

Assesment of Primary and Secondary School Religious Culture and Knowledge of Ethics Course in Terms of Critical Thinking Skill

Abstract: In this article, teaching methods, technics, activities and questions that used in the Culture of Religion and Ethics Knowledge guide book are investigated by using of documentary analysis method for defining the possibility of critical thinking teaching in the course of Culture of Religion and Ethics Knowledge and also it is tried to determine of appropriateness of these educational activities used in guide book of the course to critical thinking strategies. According to findings of this study, it is determined that many of teaching methods, technics, activities and questions used in the guide book of Culture of Religion and Ethics are of significance to critical thinking and teaching of critical thinking is possible in the course of Culture of Religion and Ethics Knowledge.

Keywords: Critical thinking, religious education, Primary and Secondary School Religious Culture and Knowledge of Ethics Course.

¹ Bu çalışmada yazarın Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2013 yılında yaptığı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

** Araştırma görevlisi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

التعليم التفكير النقدي في تعليم الثقافة الدينية والأخلاقية

ملخص: ويتم التحقيق في هذه المقالة، وأساليب التدريس، والتقنيات والأنشطة والأسئلة التي تستخدم في ثقافة الدين والأخلاق المعارف كتاب دليل باستخدام أسلوب التحليل الوثائقي لتحديد إمكانية تدريس التفكير النقدي في سياق ثقافة الدين والأخلاق المعرفة وأيضاً حاول ذلك لتحديد من ملاءمة هذه الأنشطة التعليمية المستخدمة في كتابه دليل على ملعب لاستراتيجيات التفكير الناقد. وفقاً لنتائج هذه الدراسة، تبين أن العديد من أساليب التدريس، والتقنيات والأنشطة والأسئلة المستخدمة في كتاب دليل الثقافة من الدين والأخلاق هي من الأهمية لتدريس التفكير النقدي والتفكير الناقد هو ممكن في سياق الثقافة الدين والأخلاق المعرفة.

الكلمات المفتاحية: القصة، القدر، المصير الأبدى محتوم، المسؤولية، سنة الله- قانون الطبيعة، المبادئ العالمية

GİRİŞ

Araştırmanın Problemi

Günümüzde eğitim ve öğretim faaliyeti, hazır bilgi kalıplarını öğrenciye aktarmayı ve öğrenciye bilgi depolamayı değil, öğrencinin bilgiyi bizzatı kendisinin keşfetmesini ve keşfettiği bilgiyi kullanarak yeni bilgilere ulaşmasını hedeflemektedir. Bu da öğrencileri çeşitli zihinsel melekelerle ve düşünme becerileriyle donatmayı gerektirmektedir. Bu noktada düşünme eğitimi, önemli bir gereksinim olarak karşımıza çıkmakta ve bu doğrultuda öğrencilere çeşitli düşünme becerileri kazandırmaya yönelik eğitim programları hazırlanmaktadır. Bu düşünme becerilerinin en önemlilerinden biri hiç şüphesiz eleştirel düşünme becerisidir.

Eleştirel düşünme becerisi, ilköğretim DKAB dersi öğretim programında öğrencilere ders yoluyla kazandırılması öngörülen beceriler arasında yer almaktadır. Programın pek çok yerinde öğrencilerin düşünen, araştıran, soru soran, sorgulayan ve aldıkları bilgiyi değerlendiren bireyler olarak yetişmelerinin hedeflendiği zikredilmiştir.² Bu durumda, DKAB dersinin mevcut haliyle eleştirel düşünme becerisi kazandırmaya uygun olup olmadığını, bu becerinin ders içerisinde nasıl, ne şekilde verilebileceğini ve dersin hazırlık, işleniş ve ölçme-değerlendirme basamaklarında kullanılan yöntem-

² Bkz. MEB Komisyon, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara 2010, ss. 2-20.

lerin, tekniklerin, yapılan etkinliklerin ve sorulan soruların eleştirel düşünme açısından anlam ifade edip etmediklerini araştırma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, ilkököl ve ortaokul DKAB derslerindeki etkinliklerin eleştirel düşünme becerisini geliştirecek nitelikte olup olmadığı problemine cevap aramak amacıyla yapılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Günümüzde bilgiyi nesillere aktarma görevini icra eden eğitim kurumları, bireyleri yetiştirirken onların birtakım düşünsel yetilerini de geliştirmeyi ve onları çağın gerektirdiği koşullara uygun olarak eğitmeyi hedeflemekte, program ve müfredatlar hazırlanırken bu hedefler de göz önünde bulundurulmaktadır. Bilgiyi eleştiren, yorumlayan, yeni bilgiler üreten bireylerin çağa yön verecekleri ve maddi-manevi ilerlemenin öncüsü olacakları aşikârdır. Bu bağlamda İlköğretim DKAB dersinin programında da din öğretimi, bir bilgi verme vasıtası olmanın yanı sıra insanın bilgi edinme yollarını ve aklını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç olarak değerlendirilmektedir.³ M. Faruk Bayraktar'ın da vurguladığı gibi bireylerin dine zihnen iyice nüfuz etmesi ve onun özünü yakalaması bakımından din eğitimi-öğretiminde akla işlerlik kazandırma gerekliliği bulunmaktadır.⁴ Bu gereklilik çerçevesinde din eğitiminin düşünen, değerlendiren, yargılayan, araştıran ve sorgulayan insanlar yetiştirmeye dair vizyonu, dinin ana kaynakları temel alınarak ve modern bilimlerinin verileri de göz önünde bulundurularak yeniden ele alınmalı, düşünen insan yetiştirme hedefi doğrultusunda daha etkili ve işlevsel öğretim programları oluşturulmalıdır. Bu çalışmada, yukarıda sayılan hedefler doğrultusunda başta ilkököl ve ortaokul DKAB dersi öğretmenleri olmak üzere din eği-

³ MEB Komisyon, İDKAB (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara 2010, s. 3.

⁴ M. Faruk Bayraktar, "Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek", *Din Öğretimi Dergisi*, Mayıs-Haziran 1991, S.28, ss. 16-20, s. 16.

timi alanında çalışan bilim insanlarına, ilgili alanyazına ve öğretmen adaylarına katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden belgesel tarama yöntemi kullanılmış, DKAB dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıf öğretmen kılavuz kitaplarından seçilen üniteler içerik yönünden analiz edilerek ilgili ünitenin konu işleme basamaklarındaki eleştirel düşünme açısından değer ifade eden etkinlikler ve değerlendirme soruları Paul, Binker ve Kreklau tarafından geliştirilen 35 eleştirel düşünme stratejisi arasından seçilen 11 strateji esas alınarak incelenmiştir.⁵ Paul ve arkadaşları eleştirel düşünmenin müfredat kapsamındaki derslerde ve sınıf ortamında öğretilmesi için öğretmenlere kolaylık sağlamak amacıyla eleştirel düşünmeyi 35 alt boyuta ayırmıştır. Paul ve arkadaşlarının eleştirel düşünme sınıflandırmasında eleştirel düşünme stratejileri bilişsel ve duyuşsal olmak üzere iki kategoriye ayrılmış, bilişsel stratejiler ise kendi aralarında makro ve mikro beceriler olmak üzere iki sınıfta değerlendirilmiştir.⁶

Araştırmada kullanılan eleştirel düşünme stratejileri şunlardır:

S-1. Bağımsız düşünme

S-2. Zihinsel cesareti geliştirme

S-3. Benzer durumları karşılaştırma: İç görüşleri yeni bağlamlara transfer etme

⁵ Richard Paul, A.J.A. Binker, Karen Jensen ve Heidi Kreklau, *Critical Thinking Handbook: 4th-6th Grades A Guide for Remodelling Lesson Plans in Language Arts, Social Studies & Science*, Rohnert Park, CA, Foundation for Critical Thinking Sonoma State University, 1990, s. 56-102'den aktaran Semih Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2007, s. 10.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Richard Paul, A.J.A. Binker, Douglas Martin, Chris Vetrano ve Heidi Kreklau, *Critical Thinking Handbook: 6th-9th-Grades, A Guide for Remodelling Lesson Plans in Language Arts, Social Studies and Science*, Center for Critical Thinking and Moral Critique, Sonoma State University, 1989.

S-4. Sözcüklerin veya söz öbeklerinin açık hale getirilmesi ve analiz edilmesi

S-5. Değerlendirme için ölçüt geliştirme: Değerleri ve standartları açık hale getirme

S-6. Bilgi kaynaklarının güvenilirliğini değerlendirme

S-7. Görüşleri, yorumları, inançları veya kuramları analiz etme ya da değerlendirme

S-8. Eleştirel okuma: Metinleri açık hale getirme ya da irdeleme

S-9. Düşünme hakkında kusursuz düşünme: Eleştirel sözcük dağarcığı kullanma

S-10. Sayıltıları inceleme ve değerlendirme

S-11. Akılcı çıkarımlar, kestirmeler veya yorumlar oluşturma

Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışmada Türkiye’de ilkokul ve ortaokullarda okutulmakta olan DKAB dersinde eleştirel düşünmenin yerinin belirlenmesi hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2012 yılında hazırlanmış olan İlköğretim DKAB dersi öğretmen kılavuzundan seçilen bazı üniteler eleştirel düşünme açısından incelenmiştir. Bu üniteler, hedefleri arasında eleştirel düşünme becerisi kazandırmanın bulunduğu üniteler arasından seçilmiştir. Seçilen ünitelerin işleniş basamaklarında yer alan etkinliklerden, sorulan sorulardan ve işe koşulan öğretim stratejilerinden eleştirel düşünme açısından önem ve değer ifade edebilecek olanlar irdelenmiştir. Araştırma kapsamında incelenen üniteler şunlardır:

Araştırmada İncelenecek Olan DKAB Dersi Üniteleri

4. Sınıf	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
2. Ünite: Temiz Olalım (<i>İbadet Öğrenme Alanı</i>)	1. Ünite: Allah İnancı (<i>İnanç Öğrenme Alanı</i>)	1. Ünite: Peygamberlere ve İlahî Kitaplara İnanç (<i>İnanç Öğrenme Alanı</i>)	1. Ünite: Melek ve Ahiret İnancı (<i>İnanç Öğrenme Alanı</i>)	4. Ünite: Kur'an'da Akıl ve Bilgi (<i>Kur'an ve Yorumu Öğrenme Alanı</i>)
5. Ünite: Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik (<i>Ahlak Öğrenme Alanı</i>)	2. Ünite: İbadet Konusunda Bilgilenelim (<i>İbadet Öğrenme Alanı</i>)	3. Ünite: Son Peygamber Hz. Muhammed (<i>H. Muhammed Öğrenme Alanı</i>)	4. Ünite: İslâm Düşüncesinde Yorumlar (<i>Kur'an ve Yorumu Öğrenme Alanı</i>)	5. Ünite: İslâm Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar (<i>Ahlak Öğrenme Alanı</i>)
	4. Ünite: Kur'an-ı Kerim'in Temel Eğitici Nitelikleri (<i>Kur'an ve Yorumu Öğrenme Alanı</i>)	5. Ünite: İslâm'ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar (<i>Din ve Kültür Öğrenme Alanı</i>)		

Eleştirel Düşünme ve İslam'da Düşünmenin Önemi

Cüceloğlu eleştirel düşünmeyi “kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç” olarak tanımlamaktadır.⁷ Türkçedeki “eleştiri” ve “eleştirmek” sözcükleri, halk arasında genellikle bir kişiye yöneltilen olumsuz değerlendirmeler olarak algılandığı ve “eleştirel düşünme” kavramının da bu olumsuz algıdan nasibini aldığı bir gerçektir. “Eleştirel düşünmek” fiili, bir şeyin, olgunun ya da fikrin eksikliklerini, kusurlarını ve negatif yönlerini bulup çıkarmaktan ibaret bir

⁷ Doğan Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 216.

etkinlik olarak görülmektedir. Yunanca “yargılama”, “hüküm verme” anlamlarına gelen “kritike” kelimesinin (İngilizcesi critical), Türkçedeki karşılığı olan “eleştiri” sözcüğü, gerçekte bu olumsuz anlamlarından oldukça farklı olarak iyiyi kötüden ayırmak, bir şey ya da durum hakkında fikir yürütmek, onun iyi ve kötü taraflarını ortaya koymak ve düşünmenin daha nitelikli bir şeklini isimlendirmek için kullanılır.⁸

Düşünmenin ve özel anlamda eleştirel düşünmenin kurallarını öğretmek, eğitimin tüm alanlarında olduğu gibi din eğitimi alanında da çağdaş hedefler arasında yer almaktadır. Bu noktada eğitimin diğer alt birimleriyle birlikte din eğitiminin de en önemli hedeflerinden birisi, düşünen insan yetiştirmektir. Zira düşünme kabiliyeti, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Allah tarafından dış dünyadan veri toplayacak duyu organları⁹ ile donatılmış insan, soyut düşünme yeteneği ve bu düşünme yeteneğini kullanabilecek temel bilgilerle¹⁰ donatılmıştır. Kur’an’da sık sık insanın düşünmesi, akletmesi ve fikir yürütmesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.¹¹ Dini doğru anlamak, bu yolda bilimizi arttırmak, mantıklı düşünmek ve okuduklarımızı farklı açılardan değerlendirmek; doğru bilgi ve inançları hurâfe ve batıl inançlardan ayırt edebilen, gerçeğin ve tahkiki bir imanın peşinde olan Müslüman bireyler yetiştirmenin adeta ön koşuludur. Bolay-Sarıkavak, din eğitiminde ilgili bilimlerden yararlanmayı, her alandaki gelişmeleri din ve iman gözüyle değerlendirmeyi, eleştirici zihniyetin yerleşmesini sağlamayı din eğitimin amaçları arasında saymıştır.¹² Din eğitimi ile ilgili ortaya konan bu vizyonun, yukarıda sıralanan eleştirel düşünmenin bireye kazandırdığı özelliklerle büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Din adına pek çok yanlış

⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yayınları, Ankara 1999, s.1080.

⁹ Secde 32/9, Mülk 67/23.

¹⁰ Bakara 2/31.

¹¹ Bakara 2/242, Mü’minun 40/67, Al-i İmran 3/190, Ankebut 29/35, Rum 30/24.

¹² Süleyman Hayri Bolay-Kazım Sarıkavak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Gün-
düz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2001, s. 37.

uygulamanın yaygınlaştığı, maddi ve manevi istismarın yapıldığı ve ehliyeti sorgulanmaksızın her türden dini otoriteye sorgusuz sualsiz itaatın istendiği bir zamanda karşılaşılan bilgiyi eleştiri süzgecinden geçirerek kitabi bilginin ve sahih metodolojinin mihengine vurmak, bireyin ve toplumun dirlik ve bütünlüğü için son derece önemlidir. Bayraktar'a göre¹³ bir dersin özel amacı, karşılaşılan problemleri okutulan derslerde öğrenilen bilgi ve elde edilen beceriler yardımıyla çözebilme kabiliyeti kazandırmak, genel amacı ise ferdin sosyal uyumunu sağlamak ve kolaylaştırmaktır.

Kişilerin kalıplaşmış bilgilerle ve ezberci bir eğitim anlayışıyla yetişmeleri, onların vahyin farklı yorumlarına karşı dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutumla yaklaşmalarına, çevrelerindeki ehil olmayan kişilerden işittikleri dini bilgi ve yorumları eleştirel düşünme süzgecinden geçirmeden kabul ederek hurâfe ve batıl inançlara saplanmalarına ve ilimde ve takvada sağlam olmayan otoritelere sorgusuz sualsiz bağlanarak maddi ve manevi istismara uğramalarına neden olabilir. Bu nedenle Bayraktar'ın da vurguladığı gibi din eğitimi-öğretiminde öğrencinin dine zihnen iyice nüfuz etmesi ve onun özünü yakalaması bakımından akla işlerlik kazandırma lüzumu vardır.¹⁴ Böylece hem eğitimin genel amaçları, hem de İslâm dininin isteği doğrultusunda hareket edilmiş olunacak; öğrenci, inancını akıl ve bilgi zemininde temellendirerek, sağlam bir karakter ve kişilik yapısına, istenen bir ahlaka sahip olabilecektir.¹⁵

Toplumun geleceği adına böylesine kritik bir önemi haiz olan eleştirel düşünme, Müslümanların İslâm dinini doğru anlayıp yaşayabilmeleri için de gereklidir. İman, Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim'in ay, güneş ve yıldızların batışını görüp Yüce Yaratıcı'ya

¹³ Bayraktar, "Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek", s. 17.

¹⁴ Bayraktar, "Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek", s. 16.

¹⁵ Osman Eğri, "Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *AÜİFD*, Cilt XLIV (2003) S.1, ss.271-291, s. 286.

iman etmesi hadisesinde¹⁶ görüldüğü gibi başlı başına bir düşünme ve değerlendirme süreci ve kişinin özgür irade ve tercihinin bir sonucudur. İnsanın düşünme süreci iman ettikten sonra da devam eder. O, iman ettikten sonra da gerek Allah'ın tekvin sıfatının tezahürü olan kâinata, gerekse kelim sıfatının tecellisi olan Kur'an-ı Kerim'e bakarak düşünür, tefekkür eder, görüp şahit olduklarından hareketle Allah'ın gücü, sanatı ve hikmeti hakkındaki kanaatini pekiştirir. Ayrıca içinde bulunduğu toplum ve çağda dinini en güzel şekilde yaşayabilmek için öğrendiği bilgileri gündelik hayatta karşılaştığı olaylarla mukayese ederek hazmeder ve yorumlar. Kur'an'da din hakkında ezberlenmiş kalıp bilgiye sahip olmak ve şartlanmışlık değil, derin kavrayış sahibi olma (tefekkuh fi'd-din) tavsiye edilmiş,¹⁷ Kur'an ayetleri ise "insanın üzerinde düşünmesi, anlamlandırması gereken bir kelam" olarak takdim edilmiştir.¹⁸ Bu nedenle din öğretiminin, en yeni bilimsel gelişmeler ışığında insanın düşünme süreçleri dikkate alınarak planlanması; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin de öğrencileri din olgusu üzerinde ve dini kavramlar hakkında düşünmeye yönlendirmesi gerekmektedir.

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberler aracılığıyla bize ulaşan ilâhi bilginin ifadesi olan vahiy ile insan aklının çabaları sonucunda elde edilen beşeri bilginin bileşimi sonucunda ortaya çıkan "hikmet", İslâm Peygamberi tarafından "müminin yitik malı" ¹⁹ olarak değerlendirilmiş ve onun "nerede bulunursa alınması gerektiği" ifade edilmiştir.²⁰ Dinin temeli muhakkak ki imandır. Ancak bu imanın bilgiye dayanıp dayanmaması meselesi öteden beri pek çok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Bu konuda İslam tarihi boyunca farklı görüşler ortaya konmakla birlikte bazı filozoflar, dini inancın, yani

¹⁶ En'am 6/76-79.

¹⁷ Tevbe 9/122.

¹⁸ Muhammed Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. 87-88.

¹⁹ Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Kitâbu'l-İlm, 19; İbn Mâce, *es-Sunen*, *Kitâbu'z-Zühd*, 15

²⁰ Bekir Karlığa, *Din ve Düşünce*, Mahya Yayınları, İstanbul 2013, s. 13.

imanın gerçekleşmesinde aklın ve düşüncenin de yeri olduğunu söylemektedir. Yaran, bazı filozofların inancın bilgiye dayanması gerektiğini düşündüklerini ifade etmekte; inancın dayanması gereken bu bilginin de her akli başında, makul kişiye kabul edilebilir gelecek derecede kesin bir temele dayanması gerektiğini söylemektedir.²¹ Bu görüş mensuplarına göre herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak, herkes için her yerde daima yanlıştır.²²

Esen'e göre akl-ı selimin ürünü olan derin ve incelikli bir düşünme, bizi sağlam bir imana ulaştırdığı gibi; bizleri neyin doğru ve iyi, neyin de yanlı ve çirkin olduğu bilgisine ulaştırmaktadır.²³ Yani "Allah'ı bilme" anlamına gelen marifetullahı ancak selim bir akılla ulaşılabilir. Akli delillere dayanan objektif kesin bir bilgi sonucu imana ulaşmak, araştırmaya dayalı bir iman, yani tahkiki iman gereğidir ve imanda makbul olan da esasen budur.²⁴ İnsanoğlu, Allah'ın kendisine bahsettiği düşünme kabiliyetiyle doğa ve evrene gözünü çevirip Allah'ı bulduktan ve O'na inandıktan sonra dinin ve ilahi hitabın muhatabı olur.

Din, akıl sahibi insanları kendisine muhatap kılar ve onlara iman mesuliyeti yükler. Akıl, İslâm âlimlerince insanın, dinin emir ve yasaklarıyla sorumlu tutulmasının temel şartı olarak görülmüş ve akli olmayan kişiye hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği belirtilmiştir. İslâm dini, Kur'an'da çeşitli ayetlerle akıl sahibi olan insanı düşünmeye çağırmaktadır.²⁵ Evrendeki canlı ve cansız varlıkları gözleyen ve onlar üzerinde düşünen her insan, evrendeki eşsiz düzenin farkına vararak Allah'ın sanat ve hikmeti hakkında fikir edinir ve yaratılmışlardan hareketle Yaratan'ı bilir. Bu anlamda düşünmenin insan varoluşunun en önemli özelliği olduğu bir ger-

²¹ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002, s. 62.

²² Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 62.

²³ Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2011, 52:2, ss. 85-96, 94.

²⁴ Esen, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", s. 94

²⁵ İsra 17/36, Sad, 38/29, Nisa 4/82, Mü'minun 23/68, Bakara 2/260, Fatır 35/28, Yusuf 12/105; Rum 30/30-46.

çektir. Akıl kelimesinin Kur'an'da fiil olarak yer aldığına dikkat çeken Şentürk, bu kelimenin Kur'an'da sadece fiil olarak yer almasını aklın dinamik yapısıyla ilişkili görüp, bu durumu Kur'an'ın sürekli fiil halinde bulunan işlevsel akla önem verdiği şeklinde değerlendirmektedir.²⁶ Kur'an terminolojisinde tefekkür, nazar, tedebbür, ta'akkul, tezekkür, teemmül, tevessüm, tafakkuh, itibar, re'y, basar ve sem' vb. terimlerle ifade edilen ve üzerinde önemle durulan düşünme eylemi, insanı diğer canlılardan ayıran temyiz gücünü ifade eder.²⁷ Kur'an'da ayrıca akıl kelimesi ile birlikte, onunla hemen hemen aynı anlama gelen kalp sözcüğü de kullanılır. "Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar", "Yeryüzünde dolaşmazlar mı ki düşünecek kalpleri olsun!", "Kur'an üzerinde düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?" gibi ayetlerden de görülüp anlaşılacağı üzere, Kur'an'da kalp, akıl yerine kullanılmaktadır²⁸. Dolayısıyla Kur'an'ın akıl yerine kullandığı kalp, aklın eylemleri olan anlamayı ve düşünmeyi gerçekleştiren bir merkezdir.²⁹ Kur'an'da düşünme eylemi ayrıca akıl yanma, tutuşma anlamındaki tefe'ud kelimesinden gelen "fuad" ve çirkin şeylerden uzaklaştıran anlamına gelen "nuha" kelimeleriyle de karşılanmaktadır.³⁰

Elbette ki İslam'da akla verilen önem, dinde var olan her şeyin akıl yoluyla keşfedilebileceği ya da bilimsel olarak ispatlanabilir olduğu sonucu ortaya çıkarmaz. Vahyin asla değişmeyeceği ve sorgulanamayacağı muhakkaktır. Kur'an'ın hiçbir ayeti değiştirilemez, ancak vahyin yorumlanması sürecinde devreye giren beşeri boyut sürekli değişime açıktır.³¹ Lipman; "Felsefe, çocukların inançlarını değiştirmek için değil, onların inandıkları şeylere sağ-

²⁶ Mustafa Şentürk, *Kur'an'da Akıl*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 13.

²⁷ Ahmet Koç, "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, İstanbul 1999, s. 74

²⁸ Bkz. Araf 7/179, Hacc 22/46, Muhammed 47/24.

²⁹ Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", s. 86.

³⁰ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Yayınları, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2000, s. 30.

³¹ Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s. 85.

lam gerekçeler ve nedenler bulmalarına yardım etmek içindir.” sözüyle düşünmenin kişinin inanç dünyasını tehdit eden ve onu yıkmayı amaçlayan bir eylem değil; inancı sağlam bir zemine oturtmak, onu heva ve hevese, zanna, şartlanmışlığa ve eksik bilgiye dayanan temelsiz bir kabul olmaktan çıkartmak olduğunu ifade etmiştir.³²

Eleştirel Düşünen Bireyin Özellikleri

Eleştirel düşünen bireyin özellikleri iki yönlü olarak anlaşılabilir. Böyle bir bireyin özellikleri, eleştirel düşünmek için gerekli olan özellikler olarak anlaşılabilir gibi, eleştirel düşünmenin insana kazandırdığı özellikler olarak da algılanabilir. Aslında bu ilişki, birbirini besleyen ve birbirini doğuran iki uçlu bir süreçtir. Alçakgönüllülük, empati ve sabır gibi değerler; düşünmenin erdemine inanmak, çalışmak ve araştırmak, eleştirel düşünmenin gerektirdiği değer ve etkinlikler arasında sayılabilir. Cüceloğlu'na göre kişinin kendini geliştirerek eleştirel düşünmeye ulaşabilmesi için şu üç temel adımı atması gerekir:³³

1. Düşünme sürecinin bilincine varmalıdır. Düşünceyi kendi başına olan, insan denetiminin dışında bir süreç kabul edecek yerde, düşünce sürecinin bilincine varmalı ve sürece bilinçli olarak yön verilebileceğini bilmeli.

2. Başkalarının düşünce süreçlerini inceleyebilmeli. Başkalarının düşünce süreçlerini inceleyebilen kişi, kendi düşünce süreçleri ile karşısındakinin düşünce süreçlerini karşılaştırma olanağına kavuşur. Kişinin, başkalarının kullandığı düşünce stratejilerini ve başkalarının sonuca ulaşmak için kullandığı adımları incelemesi, ona daha etkili şekilde düşünme olanağı sağlayacaktır. Bu yaklaşım kişinin kendi kalıplarının bilincinde olmasını ve onların dışına çıkarak yeni görüşlere kendini açık tutmasını gerektirir.

³² Bkz. Sevgi Şişman, Sokratik Yöntem Kullanılarak Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin, Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Dersine Karşı Tutumları Üzerindeki Etkileri, *XVIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1-3 Ekim 2009 İzmir.

³³ Cüceloğlu, İyi Düşün Doğru Karar Ver, s. 217.

3. Öğrendiği bilgileri günlük yaşamına uygulamalı. Uygulama olmadan eleştirel düşünme alışkanlığı elde edilemez. Eleştirel düşünmeyi sürekli uygulayan kişi, farkında olmadan eleştirel düşünmeyi zamanla alışkanlık haline getirir.

Görüldüğü gibi eleştirel düşünme her şeyden önce düşünmenin yetkinleştirilmesi faaliyetidir. Bu yetkinlik, kişiye derinlemesine öğrenme, bir konuda öğrenilen bilgiyi farklı alanlara transfer edebilme, entelektüel bağımsızlık, hoşgörü ve zihinsel cesaret gibi değerler sağlar.

İyi ve yetkin düşünebilen bireyin bu sayılan özelliklerine bakıldığında, bu özelliklerin kişileri olay ve olguları titizlikle değerlendirmeye sevk ettiği, bireylere karşılaştıkları durumları hazır bilgi ve düşüncelerle değil, sorgulayarak ve sonuçlarını göz önünde bulundurarak değerlendirme bilinci verdiği görülmektedir. Yani eleştirel düşünme becerisi, iyi düşünen bireyin sahip olduğu özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda eleştirel düşünme becerisi, bu beceriyi kazanma yolundaki düzenli ve planlı çalışmalar sonucunda, yetkin ve kaliteli düşünme becerisinin bir sonucu olarak kazanılacaktır.

Eleştirel düşünmek, insanı, olay ve olguları gerçeğe mümkün olan en yakın haliyle görmek, olaylar arasındaki bağlantıları tespit etmek, olguları doğru açıklamak, anlamak ve yorumlayabilmektir. Bu bağlamda Kur'an'ın bazı ayetleri insanın aklını doğru kullanması, olayları doğru değerlendirmesine yardımcı olacak ipuçları sunmaktadır. Kur'an, Müslümanlara bilmedikleri şeyin ardına düşmemelerini, zanla hareket etmemelerini öğütlemektedir.³⁴ Ayrıca kendilerini Allah'ın indirdiğine çağıran Hz. Peygamber'e, "atalarımızın üzerinde bulunduğumuz yol bize yeter" diye cevap veren müşrikleri işaret ederek geçmişe körü körüne saplanmanın ve geleceği kutsallaştırmanın çarpıklığına dikkat çekmektedir.³⁵

³⁴ İsra 17/36

³⁵ Maide, 5/104

BULGULAR VE YORUMLAR

Bu bölümde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen kılavuz kitaplarındaki üniteler arasından seçilen üniteler, Paul ve arkadaşları tarafından ortaya konulan 35 eleştirel düşünme stratejisi arasında yer alan 11 strateji esas alınarak incelenmiş ve eleştirel düşünme açısından anlamlı olarak görülen etkinlikler belirtilmiştir. DKAB dersinin eleştirel düşünme açısından değerlendirilebilmesi için; konuların işleniş şekli, dersteki eğitici çalışmalar, ölçme ve değerlendirme etkinlikleri ve yöntem-teknik gibi konularda derli toplu veri sunabilmesi açısından öğretmen kılavuzları seçilmiştir. Öğretmen kılavuz kitapları, öğretim programının uygulanmasında, öğretim etkinliklerinin seçilmesi ve düzenlenmesinde öğretmene rehberlik etmekte olup, öğretim programlarında yer alan hedef ve açıklamalar doğrultusunda ders kitabının daha etkili kullanımını sağlayacak çeşitli örnekleri, alıştırmaları, okuma kaynaklarını ve diğer etkinlikleri içermektedir.

S-1: Bağımsız Düşünebilme:

Eleştirel düşünme, bireyin kendi kendisine ve özerk bir şekilde düşünmesini gerektirir.³⁶ Eleştirel düşünenler, karşılaştıkları olgular, fikirler ve inançlar üzerinde düşünürken bu olgu, fikir ve inançları etraflarındaki kişilerin telkin, tavsiye ve yorumlarından bağımsız bir şekilde kendileri analiz eder ve değerlendirirler.

5. sınıf DKAB dersinin 2. ünitesi olan “İbadet Konusunda Bilgi lenelim” ünitesinin “Başlıca İbadetler” başlıklı 3. konusunda zekât ibadeti anlatılırken öğrencilere, “Günümüz şartlarında insanların onurlarını kırmadan zekâtı onlara nasıl ulaştırmak gerekir?” sorusunun sorulması ve beyin fırtınası yaptırılarak konunun pekiştirilmesi istenmektedir.³⁷ Bağımsız düşünebilme becerisi açısından anlamlı bir soru olan bu soruda öğrenciler, ders kitabı içeriğinin ötesine geçerek problemler ve problemlerin çözümleri hakkında konuşmaya yönlendirilecek ve öğrencilerin birbirleri ile tartışmalarına

³⁶ Semih Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2007, s. 10.

³⁷ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 60.

rı sağlanacaktır. Bu da öğrencileri, kendi başlarına bağımsız ve özerk bir şekilde düşünmeye sevk edecektir.

Aynı ünitenin “Kültürümüzden Dua Örnekleri” konusunda değerlendirme amacıyla, “Ben olsaydım akşam yatarken şöyle dua ederdim:...” cümlesi verilmiş ve cümlenin devamını öğrencilerin getirmesi istenmiştir.³⁸ Öğrencileri böyle bir düşünme sürecine yönlendirmek, onların kendi başlarına bağımsız olarak düşünmelerini sağlayacaktır.

6. sınıfın 3. ünitesi olan “Son Peygamber Hz. Muhammed” ünitesindeki “Hz. Muhammed’in Çağrısı: Medine Dönemi” konusunun alt başlığı olan “Peygamber Mescidi ve Sosyal İşlevi” bölümünde, etkinlik önerisi olarak Mescid-i Nebi’nin inşa edildiği dönemin şartlardaki toplumsal işlevi ile ilgili beyin fırtınası yaptırılabilceği zikredilmektedir.³⁹ Eleştirel düşünme eğitiminde, öğrencilerin kendilerine özgü düşünceler geliştirebilmeleri için bilgiyi keşfetmeye ve bilgilerini, becerilerini ve iç görülerini kullanmaya cesaretlendirilmeleri gerekir. Beyin fırtınası etkinliği, bu amaç doğrultusunda öğrencilere bağımsız düşünme becerisi kazandıracak bir etkinliktir.

8. sınıfın 5. ünitesi olan “İslâm Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar” ünitesindeki “Kötü Alışkanlık ve Davranışlardan Nasıl Korunalım?” konusunun işleniş basamağında, konu metninin okunmasının ardından öğrencilere sorular sorulması, öğrencilere, “Kötü davranış ve alışkanlıklardan korunmaya yönelik sizin önerileriniz nelerdir?” sorusunun yöneltilmesi ve alınan cevaplardan hareketle sınıfça alınması gereken önlemlerin listelenmesi istenmektedir. Bu etkinlik de öğrencileri bağımsız düşünmeye sevk edecek bir etkinliktir.

³⁸ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 68.

³⁹ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 83.

S-2. Zihinsel Cesareti Geliştirme

Zihinsel cesaret, diğer bireylerin güçlü ve olumsuz tepkileri ne olursa olsun, tarafsız görüşlerle ve inançlarla yüz yüze gelmeye ve onları sınamaya istekli olmaktır.⁴⁰

4. sınıfın 2. ünitesi olan “Temiz Olalım” ünitesinin “Çevremi Temiz Tutar ve Korurum” başlıklı konusu, “Çevremizi korumak için neler yapabiliriz?” sorusu ile başlamakta ve çevre temizliği konusu Kur’an-ı Kerim’de geçen “İnsanların bizzat kendi işledikleri (kötülükler) yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu.” ayeti ile irtibatlandırılarak anlatılmaktadır.⁴¹ Burada öğrencilere yaptırılması istenen beyin fırtınası etkinliği, soyut düşünme dönemine geçmekte olan öğrencilerin mantıklı ya da doğru olup olmadığı konusunda hiçbir kaygı taşımaksızın düşüncelerini ifade etmeleri açısından düşünme ve düşüncelerini cesaretle açıklayabilme becerilerine katkı sağlayacaktır.

6. sınıfın 5. ünitesi olan “İslâm’ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar” ünitesindeki “Yalan Söylemek ve Hile Yapmak” konunun işlenişi sırasında yaptırılması istenen “Paylaşalım” adlı etkinlikte, öğrencilerden doğru sözlü olmak ve dürüst davranmanın toplumsal yaşamı nasıl etkileyeceği ile ilgili düşüncelerini arkadaşlarıyla paylaşımları istenmiştir. Öğrencilerin bu konuyu sınıfta tartışması ve ortaya konan düşüncelerdeki ortak noktaların tespit edilmesi, onların sorunları, sonuçları ve inançları açık hale getirme, bağımsız düşünme, düşüncelerini cesaretle ifade etme ve başkalarının düşünme süreçlerini gözlemlene becerilerini arttıracaktır.

7. sınıfın 1. ünitesi olan “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesindeki “Toplumda Yaygın Olan Bazı Batıl İnançlar” konusunda, konu metninin okunmasının ardından öğrencilerin, “Sizce batıl inanışların çoğu niçin sağlık, din ve görünmeyen varlıklarla ilgili olabilir?” sorusu üzerinde konuşmaları ve ulaştıkları sonuçları not etmeleri

⁴⁰ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 53.

⁴¹ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 4. Sınıf*, s. 66.

istenmektedir.⁴² Bu sayede, batıl inanç ve hurâfelerin insanın doğa ve bilinmeyen karşısındaki aczinden ve doğru bilgi eksikliğinden kaynaklandığına dikkat çekilmesi öngörülmektedir. Öğrenciler bu etkinlik sayesinde batıl inanç ve hurâfeleri sorgulayabilmek için gerekli zihinsel cesareti ve bağımsız düşünme bilincini edinecek, düşünme konusunda kendilerine inanç ve güven kazanacaktır.

S-3. Benzer durumları karşılaştırma: İç görüşleri yeni bağlamlara transfer etme

Eleştirel düşünmenin bu boyutu, kişinin herhangi bir konu hakkındaki görüşlerini eleştirel olarak farklı durumlara transfer edebilme ve sahip olduğu görüşleri uygun bir şekilde yeni durumlarda kullanabilme yeteneğini ifade eder.⁴³

5. sınıfın 1. ünitesi olan “Allah İnancı” ünitesinin başlangıcında öğrencilerden hazırlık olarak; içinde “Allah” kelimesi geçen bir atasözü bulmaları, ülkemizde birden fazla cumhurbaşkanının olması durumunda neler yaşanacağı üzerinde düşünmeleri ve “Allah’ın eşi ve benzeri yoktur.” sözünün ne anlama geldiğini büyüklerinden öğrenmeleri istenmektedir.⁴⁴ Bu üç hazırlık etkinliğinden ikincisi olan “Ülkemizde birden fazla cumhurbaşkanının olması durumunda neler yaşanırdı? Düşününüz” etkinliği, “benzer durumları karşılaştırma ve iç görüşleri yeni bağlamlara transfer etme” becerisini geliştirici niteliktedir. Öğrenci, bir ülkede iki cumhurbaşkanı olması durumunda ortaya çıkacak kargaşa hakkında geliştireceği düşünceleri, evrende iki yaratıcı olması durumunda baş gösterecek karmaşa durumuna transfer edecek ve bu iki durum arasında paralellik kuracaktır.

6. sınıfın 1. ünitesi olan “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesindeki “Peygamber ve Peygamberlere İman” konusunun alt başlığı olan “Peygamberlerin Nitelikleri” bölümüne hazırlık olarak öğrencilere “Okulunuzu temsil edecek bir öğrenci seçseydi-

⁴² MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 52.

⁴³ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 14

⁴⁴ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, 2012, s. 43.

niz bu kişide hangi özellikleri arardınız?” sorusu sorulmuştur.⁴⁵ Bu soru ile peygamber olarak seçilmiş olan insanların özellikleri ile okulu temsil edecek bir öğrencide bulunması gereken özellikler arasında bir analogi kurulduğu görülmektedir. Aynı ifadeye konunun işleniş basamağındaki “Kendi yerinize belirleyeceğiniz temsilci veya vekilde hangi özellikleri ararsınız?” sorusunda da rastlanmaktadır. Öğrenciler kendilerini temsil edecek bir temsilci ya da vekilde arayacağı özellikler ile peygamberlerin nitelikleri arasında bir benzerlik kuracaklardır.

6. sınıfın 3. ünitesi olan “Son Peygamber Hz. Muhammed” ünitesindeki “Hicret Olayı” konusuna hazırlık olarak konu metninin okunmasının ardından, Hz. Peygamber’in Medine’de nasıl karşılandığının anlaşılması amacıyla öğrencilerden yakın çevrelerinde uğurlama ve karşılama sırasında neler yapıldığını anlatmaları istenmektedir.⁴⁶ Bu etkinlik, öğrencilerin “benzer durumları karşılaştırma ve iç görüleri yeni bağlamlara transfer etme” becerilerini geliştirici niteliktedir.

6. sınıfın 5. ünitesi olan “İslâm’ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar” ünitesinin “Kötü Davranışlar Karşısında Duyarsız Kalmayalım” başlıklı konusundaki “Örnek Verelim” ve “Yazalım” etkinlikleri eleştirel düşünme açısından son derece önemlidir.⁴⁷ “Örnek Verelim” etkinliğinde öğrencilerden, çevrelerinde gördükleri ve duyarsız kalmamaları gereken davranışlara örnekler vermeleri istenmektedir (Örneğin: “İki arkadaşımız birbirine küstüğünde duyarsız kalmayıp onları barıştırmalıyız”, “Yere çöp atan birini gördüğümüzde duyarsız kalmayıp o kişiyi uymalı ve yaptığının yanlış bir davranış olduğunu açıklamalıyız”). Bu etkinlik, öğrencileri düşünmeye ve mantık yürütmeye sevk edecek, onların daha önceki bilgilerini ve yaşamdaki tecrübelerini konuyla irtibatlandırarak konuyu zihinlerinde pekiştirmelerini sağlayacak ve kendi

⁴⁵ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 47.

⁴⁶ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 82.

⁴⁷ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 112.

somut deneyimlerinden çıkardıkları sonuçları benzer durumlara uyarlama ve transfer etme becerilerini geliştirecektir.

S-4. Sözcüklerin veya söz öbeklerinin açık hale getirilmesi ve analiz edilmesi

Eleştirel düşünmeme için, üzerinde düşünülecek kavramların açık seçik ve anlaşılır olması gereklidir. Bunun için bireyin, düşünülecek konunun bağlamıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan kavramları iyi bilmesi ve düşünmeye başlamadan önce konuyla ilgili kavramları anlaması gerekmektedir. Açık düşünmeyen bir birey, düşüncenin bağımsızlığından yoksundur, çünkü bir kavramı analiz edemez ve o kavramın kullanımını irdeleyemez.⁴⁸

4. sınıfın 5. ünitesi olan “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesindeki “Sevgi Allah’ın Bize Verdiği Bir Nimettir” başlıklı konunun işleniş sırasında, “sevgi”, “nimet” ve “şükür” kavramlarının tahtaya yazılarak/yansıtılarak öğrencilerin bu kavramların çağrıştırdıkları anlamlar üzerine konuşmaları istenmektedir.⁴⁹ Bu etkinliğin öğrencilere, herhangi bir konu üzerinde düşünmeye başlamadan önce sözcükleri ve söz öbeklerini açık hale getirme ve analiz etme bilinci ve becerisi kazandıracakı düşünölmektedir.

5. sınıfın 2. ünitesi olan “İbadet Konusunda Bilgilenelim” ünitesindeki “İbadetlerle İlgili Kavramlar: Farz, Vacip, Sünnet” konusunda öğrencilerden “ibadet, farz, vacip, sünnet, dua ve salih amel” kavramlarını içeren bir metin oluşturmaları, metinde geçen bilmedikleri kelimeleri işaretlemeleri, işaretlenen kelimelerle ilgili sözlük çalışması yapmaları ve kelimelerin günlük hayattaki kullanımlarıyla ilgili birer cümle kurmaları istenmektedir.⁵⁰ Bu etkinlik, öğrencilere “sözcükleri veya söz öbeklerini açık hale getirme ve analiz etme” becerisi kazandıracaktır.

⁴⁸ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s.15.

⁴⁹ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 4. Sınıf*, s. 107.

⁵⁰ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 57.

5. sınıfın 4. ünitesi olan “Kur’an-ı Kerim’in Temel Eğitici Nitelikleri” ünitesindeki “Kur’an’ın Açıklayıcılığı ve Yol Göstericiliği” başlıklı konuya hazırlık olarak “ahlak”, “öğüt”, “rehber”, “meal”, “hurâfe” ve “müjde” kelimelerinin tahtaya yazılarak öğrencilerden bu kelimelerin anlamları üzerine konuşmaları istenmektedir.⁵¹ Bu etkinlik de öğrencilerin anlaşılması hedeflenen konu ile ilgili kavramları açık ve anlaşılır hale getirmeleri bakımından anlamlıdır.

6. sınıfın 1. ünitesi olan “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesindeki “Peygamberlerin Nitelikleri” konusunun işleniş basamağında öğrencilerden “üstün ahlak” “mucize” “cesaret”, “dürüstlük”, “merhamet”, “sorumluluk” ve “hak ve adalet” kelimelerini cümlede kullanmaları istenmiştir. Bu etkinlik, konu ile ilgili kavramların öğrencilerin zihninde daha açık ve anlaşılır bir şekilde belirmesini sağlayacaktır.

S-5. Değerlendirme için ölçüt geliştirme: Değerleri ve standartları açık hale getirme

Eleştirel düşünen bireyler, tarafsız değerlendirme eylemi ile kişisel tercihlerin ifade edilmesinin birbirinden farklı olduğunun bilincindedir.⁵² Eleştirel düşünen birey, bu bağlamda yapacağı değerlendirmeyi kişisel tercihlerinden titizlikle ayırmayı bilir ve bu ayırımı yapabilmek için açık ve anlaşılır ölçütler ve standartlar geliştirir.

6. sınıfın 1. ünitesi olan “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinin başlangıcında öğrencileri derse hazırlamak için “peygamber”, “vahiy” ve “ilahî kitap” sözcüklerinin anlamlarını öğrenmeleri, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin nedenleri hakkında büyükleriyle konuşmaları ve “bütün peygamberler ortak bir amaca hizmet etmiştir.” sözünün anlamı üzerinde düşünmeleri istenmiştir.⁵³ Öğrencilerin “Bütün peygamberler ortak bir amaca hizmet etmiştir” sözü üzerinde düşünmeleri, tarih bo-

⁵¹ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 91.

⁵² Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 15.

⁵³ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 43.

yunca peygamberlerin mesajlarındaki ortak noktanın, ölçütün ya da bir başka deyişle standardın keşfedilmesi bakımından öğrencinin peygamberlik kavramını daha iyi anlamasını sağlayacak, öğrenciye herhangi bir olguyu değerlendirirken ölçüt ve standart geliştirme ve ölçüt ve standartları açık hale getirme becerisi kazandıracaktır.

Aynı üniteadaki “Peygamberlerin Nitelikleri” konusunun sonunda öğrencilerden bir sonraki derse Allah’ın peygamberler aracılığıyla insanlara bildirmek istediği ilkelerin neler olabileceğini listeleterek gelmeleri istenmektedir.⁵⁴ Bu etkinlik, öğrencileri Allah’ın insanlara bildirmek istedikleri üzerinde düşünerek analiz ve değerlendirme yapmaya sevk etmekte ve Allah’ın insanların bilmesini istediği ilkeler hakkında ölçüt ve standartlar geliştirmeye yönlendirmektedir.

7. sınıfın 1. ünitesi olan “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesindeki “İnceleyelim” etkinliğinde varlıklar âlemi, görünenler ve görünmeyenler üzere ikiye ayrılarak insan, bitki ve hayvanlar görünen varlıkların altına, melekler, şeytanlar ve cinler de görünmeyen varlıkların altına yazılmıştır. Bu etkinlik ile öğrencilerin varlıklar âlemini sınıflandırabilmesi ve varlıkların hangi ölçütlere göre sınıflandırıldığına dikkat çekilmesi istenmektedir. Varlıklar üzerinde düşünüp sınıflandırma yapmak ve sınıflandırma hakkında ölçüt geliştirmek, eleştirel düşünme stratejileri arasında yer alan “değerlendirme için ölçüt geliştirme” stratejisi ile ilişkilidir.

S-6. Bilgi kaynaklarının güvenilirliğini değerlendirme

Eleştirel düşünen bireyler, bir sorun üzerinde düşünürken güvenilir bilgi kaynaklarını kullanmanın önemini bilir, sorunla ilişkili olarak göz önüne alınması gereken birden fazla konum varsa alternatif bilgi kaynaklarını karşılaştırır, kabul gören noktaları not

⁵⁴ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 48.

eder ve kaynakların zıt görüş belirttikleri noktalarda daha fazla bilgi toplar.⁵⁵

6. sınıfın 1. ünitesi olan “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinin 1. konusunun alt başlığı olan “Peygamberlerin Nitelikleri” Konunun işleniş basamağında öğrencilere, “Size haber getiren birisinde hangi özellikleri ararsınız?” sorusu yöneltilmekte, bu soru ile peygamberlerde bulunması gereken niteliklerin neler olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu soru ile öğrenciler, peygamberlerde bulunması gereken özellikler hakkında bilgi sahibi olmanın yanı sıra bilgi kaynaklarının sorgulanması ve güvenilirliklerinin değerlendirilmesi hakkında fikir edinecektir.

7. sınıfın 1. ünitesi olan “Melek ve Ahiret İnanıcı” ünitesindeki “Kur’an’a Göre Cin ve Şeytan” başlıklı konunun değerlendirme kısmında öğrencilere, “Cinlerle ilgili bilgi kaynağımız nedir?” diye sorulmaktadır.⁵⁶ Bu soru, herhangi bir olgu ya da kavram üzerinde düşünebilmek için bilgi kaynaklarının titizlikle gözden geçirilmesi ve sorgulanması gerektiğini gösteren önemli bir etkinliktir. Bu soru, “Bu bilgi kaynaklarının hangilerine güvenebiliriz. Niçin?” gibi sorularla genişletilebilir.

S-7. Görüşleri, yorumları, inançları veya kuramları analiz etme ya da değerlendirme

Eleştirel düşünmek, bir görüşe dikkatsizce katılmak ya da katılmamak yerine o görüşü anlayıp zayıf ve güçlü yönlerini belirlemek için analitik araçlar kullanmayı ve anahtar kavramlar, sayıtlar ve doğurgular aracılığıyla soruları, tartışmaları, yorumları ve kuramları analiz etmeyi gerektirir.⁵⁷

7. sınıfın 1. ünitesi olan “Melek ve Ahiret İnanıcı” ünitesindeki “Toplumda Yaygın Olan Bazı Batıl İnançlar” konusunun sonunda yer alan “Yorumlayalım” etkinliğinde öğrencilerden hurâfe ve batıl inançlara ilişkin Mehmet Akif Ersoy’un bir şiirinde geçen çözüm önerilerini tespit etmeleri ve bu konudaki kendi önerilerini söyle-

⁵⁵ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 16

⁵⁶ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 49.

⁵⁷ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 16

meleri istenmektedir.⁵⁸ Bu etkinlik, öğrencilerin, görüşleri ve eylemleri analiz etme, değerlendirme ve çözüm üretme becerilerini geliştirecektir.

S-8. Eleştirel okuma: Metinleri açık hale getirme ya da irdeleme

Eleştirel düşünenler metinleri titiz ve dikkatli bir şekilde okur ve metni anlama süreci tamamlanmadan ve metinde geçen ifadeleri açık ve anlaşılır hale getirmeden metin hakkında yargıda bulunmaktan kaçınırlar.⁵⁹ Eleştirel düşünme, metinlerde ifade edilen düşüncelerden kendi görüşlerimize uymayanları peşinen reddetmemeyi ve metni, bağlamını ve bütünlüğünü göz önünde bulundurarak değerlendirmeyi gerektirir.

5. sınıfın 1. ünitesi olan “Allah İnancı” ünitesindeki “Allah vardır ve birdir” konusunun değerlendirme etkinliği olan “Bulalım” etkinliğinde, öğrencilerden Hz. Ömer zamanında bir anne ile kız arasında geçen bir olaya başlık bulmaları istenmiştir.⁶⁰ Bu tarz metinlerde başlıkların, metnin olay ve fikir örüntüsünü mümkün olduğunca tam yansıtabilmesi beklendiğinden, öğrencilerin konuya başlık bulabilmeleri için hem metni, hem de metnin içerisinde yer alan konuyu çok iyi anlamış olmaları gerekir. Dolayısıyla bu etkinlik, öğrencilerin metni dikkatle ve eleştirel bir gözle okumalarını ve metnin ana fikrini konu içerisinde öğrenilen bilgiler ile irtibatlandırarak yoğun bir zihinsel faaliyet içine girmelerini sağlayacaktır. Bu açıdan bu etkinliğin, eleştirel düşünme stratejileri arasında yer alan “eleştirel okuma, metinleri açık hale getirme ve irdeleme” stratejisini gerçekleştirdiği söylenebilir.

5. sınıfın 4. ünitesi olan “Kur’an-ı Kerim’in Temel Eğitici Nitelikleri” ünitesindeki “Kur’an’ın açıklayıcılığı ve yol göstericiliği” konusunun değerlendirme bölümünde öğrencilerden, “Ya içtiğiniz suya ne dersiniz? Buluttan onu siz mi indirdiniz, yoksa indiren biz mi-

⁵⁸ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 52.

⁵⁹ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 17.

⁶⁰ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 49.

yiz? Dileseydik onu tuzlu yapardık. Şükretmeniz gerekmez mi?”⁶¹ ayetinde verilmek istenen mesaj hakkında arkadaşlarıyla konuşmaları istenmektedir.⁶² Herhangi bir konunun ana fikrini, özünü ve konuda verilmek istenen mesajı bulmaya yönelik etkinlikler, bilişsel alanın analiz düzeyinde gerçekleşmektedir. Bu etkinlik ile öğrenciler eleştirel okuma yaparak metinleri açık hale getirmeyi ve irdelemeyi öğreneceklerdir.

Aynı ünitenin işlenişinde öğrencilerin ders kitabında yer alan, Hz. İbrahim’in tapınakta bulunan putları kırmasını ve ateşe atılmasını anlatan hikâyeyi okumaları ve bu hikâyenin adını, ana karakterlerini, yerini, olay örgüsünü, konusunu ve ana fikrini yazarak hikâye haritası çıkarmaları istenmektedir.⁶³ Bu etkinlik de öğrencilerin, hikâyenin unsurlarını ortaya çıkarmak amacıyla hikâyeyi eleştirel bir gözle okuyup analiz etmelerini sağlayacaktır.

7. sınıfın 1. ünitesi olan “Melek ve Ahiret İnanıcı” ünitesindeki “Kıyamet ve Yeniden Dirilme” konusunun değerlendirme bölümünde, öğrencilere “Yazalım” etkinliği yaptırılması istenmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda öğrencilerden “Bir Filmi Geriye Alınca...” başlıklı hikâyeyi akıcı bir biçimde okumaları, öykü hakkındaki düşüncelerini yazmaları, bu düşünceler üzerinde kısa bir beyin fırtınası yapmaları ve öğrencilerden hikâyenin adını, ana karakterini, yerini, konusunu ve ana fikrini belirten bir hikâye haritası çıkarmaları istenir. Bu etkinlik, öğrencilerin hikâyeyi eleştirel bir gözle okumalarını sağlayacaktır. Burada öğretmenlerin öykü hakkında öğrencilere soracağı “Bu öyküye daha iyi bir başlık önerebilir misiniz?”, “Öyküyü farklı bir şekilde nasıl sonlandırabilirsiniz?” ya da “Öyküde mantık hataları tespit ettiniz mi?” gibi sorular, öğrencilerin öykünün olay örüntüsüne yoğunlaşmasına yardımcı olacak, öykünün ana bölümlerini ve neden sonuç ilişkisini kavramalarını sağlayacaktır.

⁶¹ Vakıa 56/68-70.

⁶² MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 93.

⁶³ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 94.

⁶⁴ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 56.

S-9. Düşünme hakkında kusursuz düşünme: Eleştirel sözcük dağarcığı kullanma

Eleştirel düşünmenin en önemli koşullarından biri de düşünme üzerine düşünme yeteneğidir. Eleştirel düşünme, düşünmenizi daha iyi, daha açık, daha doğru ve daha tarafsız bir hale getirmek için düşünürken, düşünmeniz hakkında düşünme sanatı olarak ifade edilmektedir.⁶⁵

5. sınıfın 4. ünitesi olan “Kur’an-ı Kerim’in Temel Eğitici Nitelikleri” ünitesindeki “Allah’ı Arayan İnsan: Hz. İbrahim” konusunda yer alan “Söyleyelim” etkinliğinde, “Gecenin karanlığı onu kaplayınca (İbrahim) bir yıldız gördü, ‘Rabb’im budur.’ dedi. Yıldız batınca, ‘Batanları sevmem.’ dedi. Ayı doğarken görünce ‘Rabb’im budur.’ dedi. O da batınca, ‘Rabb’im bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum.’ dedi. Güneşi doğarken görünce de ‘Rabb’im budur, çünkü bu daha büyük.’ dedi. O da batınca şöyle dedi: ‘Ey kavmim! Ben sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben içtenlikle yüzümü, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve ben asla Allah’a ortak koşanlardan değilim.”⁶⁶ ayetlerinin tahtaya yazılarak öğrencilere insanın aklını kullanarak bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşabileceği kavratılmak istenmiştir.⁶⁷ Bu etkinlikte öğrenciler, Hz. İbrahim’in düşünme seyrini adım adım takip ederek düşünmenin bizatihi kendisi üzerinde düşünme fırsatı elde edeceklerdir.

Aynı konunun işleniş basamağında daha sonra, öğrencilerden konu içinde edindikleri bilgilerden hareketle aşağıdaki cümleleri okuyarak noktalı kısımları uygun bir şekilde tamamlamaları istenmektedir:⁶⁸

*“İbrahim Peygamber aklını kullanan biriydi.
Çünkü*”

⁶⁵ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 21.

⁶⁶ En’am 6/76-79.

⁶⁷ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 93.

⁶⁸ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, s. 94.

*“Ben aklımı kullanan biriyim.
Çünkü*”

Bu etkinlik, öğrencilerin Hz. İbrahim’in düşünme sürecini kendi düşünme süreçleriyle karşılaştırmaya, dolayısıyla kendi düşünceleri üzerinde düşünmeye sevk edecek bir etkinliktir.

7. sınıfın 4. ünitesi olan “İslâm Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde hazırlık olarak öğrencilerden, insanların düşüncelerinin birbirinden farklı olmasının sebeplerinin neler olabileceğini araştırmaları, bir konuyla ilgili farklı görüşlerin olmasının nedenlerini araştırmaları ve din ile din anlayışı arasındaki farkın ne olduğunu açıklamaları istenmektedir.⁶⁹ Bu etkinlikte öğrenciler, insanların düşüncelerinin birbirinden farklı olmasının sebeplerini araştırarak insanların düşünme durumlarını inceleyecek, düşüncelerin ortaya çıkış süreçleri üzerinde fikir yürütecek, kısacası düşünme hakkında düşüneceklerdir.

Aynı ünitenin 2. konusu olan “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri” konusunda, ders kitabındaki konu metninin okunmasının ardından öğrencilerin insan düşüncesini etkileyen temel faktörleri dikkate alarak bunların insanın düşüncesini nasıl etkileyebileceği üzerinde düşünmeleri istenmektedir.⁷⁰ Bu etkinlik de eleştirel düşünmeyi destekleyici bir etkinlik olup, düşünmeyi daha açık, anlaşılır ve tarafsız bir hale getirmek için düşünme hakkında düşünmeyi öğretici niteliğe sahiptir.

S-10. Sayılıtları inceleme ve değerlendirme

Eleştirel düşünenler gerçeğe ve güçlü uslamlamaya tutkundur; bu nedenle yanlış sayılıtları arayıp bulmak ve reddetmek için zihinsel cesarete sahiptirler.⁷¹ Pek çok insan, hayatı önyargılarının, peşin kabullerinin ve sahip oldukları hayat felsefesinin içerisinde geliştirdikleri sayılıtlarla değerlendirir. Eleştirel düşünme, kişiye

⁶⁹ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 93.

⁷⁰ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 95.

⁷¹ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 22.

bu sayılıtları –bu sayılıtlar o kişinin saygı duyduğu birine ait olsa dahi- görüp fark ederek titizlikle ve tarafsız bir şekilde değerlendirme becerisi kazandırır.

7. sınıfın 4. ünitesi olan “İslâm Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinin ilk konusu olan “Din ve Din Anlayışı” konusuna hazırlık olarak öğrencilere, “İnsanlara bir şey anlatırken onların anlayış ve bilgi seviyelerini dikkate almanın yararları ne olabilir?” diye sorulmuştur.⁷² Bu soru, eleştirel düşünme açısından anlamlı bir sorudur. Sorunun cevabı üzerinde düşünen öğrenciler, insanların düşünme süreçlerinde kendilerinin bile farkında olmadıkları sayılıtların, önyargıların ve kabullerin var olduğunu anlayacak ve sayılıtları inceleme ve değerlendirme becerisi kazanacaktır.

S-11. Akılcı çıkarımlar, kestirmeler veya yorumlar oluşturma

Eleştirel düşünebilen kişiler, insanların doğal olarak kendi benmerkezci veya toplum merkezci dünya görüşlerini destekleyen çıkarımlarda bulunma eğilimi içinde olduklarının farkındadır; bu nedenle kendi ilgi ve çıkarları söz konusu olduğunda, ortaya koydukları çıkarımları dikkatlice değerlendirirler.⁷³

4. sınıfın 5. ünitesi olan “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesindeki “Allah Yarattıklarını Sever” konusunda öğrencilere, “Allah iyilik edenleri sever” ayetinden hareketle “Allah’ın sevgisini kazanmamız için neler yapmalıyız” sorusunun sorulması ve öğrencilerin bu soru üzerinde düşünceleri istenmektedir.⁷⁴ Bu soruya verilecek cevaplar yazılarak “Allah’ın Sevgisini Korumanın Yolları” isimli ortak bir liste oluşturulacaktır. Bu etkinlik, öğrencilerin konu hakkındaki bilgileriyle sentez yapmalarını ve öğrendiklerini kişisel deneyimleriyle ilişkilendirerek bundan sonraki hareketlerinin sonuçları hakkında fikir yürütmelerini, çıkarımlarda bulunmalarını ve yorum yapmalarını sağlayacaktır.

⁷² MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 78.

⁷³ Şahinel, *Eleştirel Düşünme*, s. 22.

⁷⁴ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 4. Sınıf*, s. 108.

6. sınıfın 3. ünitesi olan “Son Peygamber Hz. Muhammed” ünitesinin “Yakın Çevreye Çağrı” başlıklı konusunda, Hz. Ali’nin Müslüman olmasının anlatıldığı “Bilgi Kutusu” köşesinin okunarak bu metinden çıkarılacak sonuçlar üzerinde öğrencilerle konuşulması istenmiştir.⁷⁵ Bu etkinlik, eleştirel düşünme stratejileri arasında yer alan “Akılcı çıkarımlar, kestirmeler veya yorumlar oluşturma” stratejisinin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

7. sınıfın 4. ünitesi olan “İslâm Düşüncesinde Yorumlar” ünitesindeki “Cem ve Cemevi” ve “Râzılık ve Kul Hakkının Sorulması” konularında, Alevilik-Bektaşilikte yapılan cemlerin insanların sorunlarını çözmeye nasıl katkıda bulunduğu değerlendirilmesi istenmektedir.⁷⁶ Öğrenciler bu etkinlik ile cem ritüelinin insanları bir araya getirci ve kaynaştırıcı etkisini değerlendirerek sorunların çözümü hakkında akılcı çıkarımlar, kestirimler ve yorumlarda bulunacaklardır.

8. sınıfın 4. ünitesi olan “Kur’an’da Akıl ve Bilgi” ünitesinin “Sevgi ve Merhamet Örneği: Hz. Yusuf” başlıklı konusunda yer alan “Not Edelim” bölümünde, Yusuf suresindeki Hz. Yusuf’un hayatını anlatan kıssasının Kur’an kıssalarının en güzeli olarak adlandırıldığı belirtilmektedir.⁷⁷ Konunun değerlendirme bölümündeki “Kıssadan Anladıklarımız” etkinliğinde öğrencilerden, kıssadan çıkarılabilecek mesajları not etmeleri istenmektedir.⁷⁸ Bu etkinlik, eleştirel düşünme stratejileri arasında yer alan “akılcı çıkarımlar, kestirmeler ve yorumlar oluşturma” stratejisinin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

⁷⁵ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, s. 81.

⁷⁶ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, s. 102.

⁷⁷ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 8. Sınıf*, s. 92.

⁷⁸ MEB Komisyon, *İDKAB Öğretmen Kılavuz Kitabı 8. Sınıf*, s. 93.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İlkokul ve ortaokul DKAB dersinde eleştirel düşünme öğretiminin imkânını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma kapsamında, DKAB dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıf öğretmen kılavuz kitaplarından örneklem olarak seçilen ünitelerin işleniş basamakları incelenmiş ve ünitelerin işlenişleri sırasında işe koşulması istenen strateji, yöntem ve tekniklerin, sorulan soruların ve gerçekleştirilmesi istenen etkinliklerin birçok eleştirel düşünme stratejisini gerçekleştirebilecek nitelikte olduğu görülmüştür. Araştırma kapsamındaki ünitelerin değerlendirilmesi sonucunda DKAB dersinin, çalışmamıza esas olarak aldığımız 11 eleştirel düşünme stratejisi olan “bağımsız düşünme”, “zihinsel cesareti geliştirme”, “benzer durumları karşılaştırma”, “sözcüklerin veya söz öbeklerinin açık hale getirilmesi ve analiz edilmesi”, “değerlendirme için ölçüt geliştirme”, “bilgi kaynaklarının güvenilirliğini değerlendirme”, “görüşleri, yorumları, inançları veya kuramları analiz etme ya da değerlendirme”, “eleştirel okuma”, “düşünme hakkında kusursuz düşünme”, “sayıltıları inceleme ve değerlendirme” ve “akılcı çıkarımlar, kestirmeler veya yorumlar oluşturma” stratejilerini gerçekleştirilebileceği görülmektedir.

DKAB dersinin mevcut haliyle eleştirel düşünme becerisini geliştirici nitelikte olduğu düşünülmeyle birlikte eleştirel düşünme eğitiminin gerçekleşebilmesi için en önemli rolün öğretmenlere düştüğü unutulmamalıdır. Eleştirel düşünme becerisi kazandırmaya yönelik konu içeriği, materyal, program vb. tüm eğitim unsurları öğretmenlerle değer kazanır. Bu anlamda öğretmen kılavuz kitaplarında yer alan etkinliklerin ancak gerekli formasyon ve donanıma sahip öğretmenlerle anlam kazanabileceği ve öğrencilerde karşılık bulacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Öğretmenlerin sınıflarında demokratik bir ortam oluşturmaları, her öğrenciye söz vermele-ri ve soru sorulan öğrencilere yanıt için gerekli süreyi tanımaları şarttır. Öğretmenlerin ayrıca sınıf içerisinde, tüm öğrencilerin azarlanma ya da alay edilme kaygısı taşımadan rahatlıkla söz almak isteyebileceği bir atmosferi sağlamaları da gereklidir.

DKAB dersinde eleştirel düşünme öğretiminin gerçekleşebilmesi için dersin kitapları ve öğretmen kılavuz kitaplarının yeni yöntem ve teknikler, metinler, etkinlikler ve soru tipleriyle zenginleştirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Örneğin bu çalışma kapsamında incelenen öğretmen kılavuz kitaplarının “kullanma yönergeleri” bölümünde alan gezileri, geri plandaki düşünceleri bulma, ikna edici konuşma/yazma, önem sırasına koyma örnek olay analizi, reklam/afiş/poster hazırlama, sorgulayıcı yazma, tavsiyede bulunma ve yordama yapma gibi eleştirel düşünmeyi geliştirici nitelikteki pek çok etkinliğin yapılması tavsiye edilmesine rağmen, konuların işleniş basamaklarında bu etkinliklerin hiçbirine rastlanmamıştır. Bu anlamda kılavuz kitapların yönergelerinde yer alan etkinlik önerilerinin ünitelerin işleniş açıklamalarına yansıtılmadığı söylenebilir.

İlkokul ve ortaokul DKAB derslerinin bir düşünme eğitimine dönüşebilmesi için; eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme, problem çözme ve karar verme gibi üst düzey düşünme becerileri merkez alınarak yeniden modellenmiş din dersi programları geliştirilebilir. Ayrıca DKAB dersinde düşünme ve eleştirel düşünme öğretimini tüm boyutlarıyla ele alınabilmesi ve bu konuda esaslı düzenlemeler yapılabilmesi için çeşitli nicel ve deneysel çalışmalara da ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Aydın, Muhammed Şevki, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2011.

Bayraktar, M. Faruk, “Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek”, *MEB Din Öğretimi Dergisi*, Mayıs-Haziran 1991, S. 28, ss. 16-20.

Bolay, Süleyman Hayri- Kazım Sarıkavak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2001.

- Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1994.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Rehber Yayınları, 1999.
- Eğri, Osman, "Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *AÜİFD*, 2003, C. XLIV, S.1, ss. 271-291.
- Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *AÜİFD*, c. 52, S. 2, 2011, ss. 85-96.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992.
- Karlığa, Bekir, *Din ve Düşünce*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Köken, Nevzat, *Düşünme ve Eğitim, Eğitime İlişkin Çeşitlemeler-I*, Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2004.
- MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara: MEB Basımevi, 2010.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı 4. Sınıf*, Ankara: MEB Basımevi, 2012.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı 5. Sınıf*, Ankara: MEB Basımevi, 2012.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı 6. Sınıf*, Ankara: MEB Basımevi, 2012.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı 7. Sınıf*, Ankara: MEB Basımevi, 2012.

- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı 8. Sınıf*, Ankara: MEB Basımevi, 2012.
- , *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6. ve 7. Sınıflar)*, Ankara 2005.
- , *İlköğretim 1, 2 ve 3. Sınıflar Hayat Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara 2009.
- Paul, Richard, A.J.A.Binker, Douglas Martin, Chris Vetrano ve Heidi Kreklau, *Critical Thinking Handbook: 6th-9th-Grades, A Guide for Remodelling Lesson Plans in Language Arts, Social Studies and Science*, Center for Critical Thinking and Moral Critique, Sonoma State University, 1989.
- Şahinel, Semih, *Eleştirel Düşünme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007.
- Şişman, Sevgi, Sokratik Yöntem Kullanılarak Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin, Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Derse Karşı Tutumları Üzerindeki Etkileri, *XVIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı, Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi*, İzmir, 1-3 Ekim 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1992.
- Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

**ET-TENBİH ALÂ MÜŞKİLÂTİ'L-HİDÂYE ADLI ESER
ÇERÇEVESİNDE HANEFÎ FIKHINDA EL-HİDÂYE ADLI
ESERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERLE İLGİLİ GENEL BİR
DEĞERLENDİRME***

Ayhan Şen

Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku, YL Öğrencisi

Öz: Kuşkusuz Hanefî fıkında Merginânî'nin (v.593/1197), el-Hidâye adlı eseri ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu eser, yazıldığı dönemden itibaren büyük ilgi görmüş, üzerinde şerh, haşiye, ihtisar tarzında pek çok çalışma yapılmıştır. Hicri 8.yüzyılda Şam bölgesinde yaşamış olan İbn Ebü'l-İz el-Hanefî (v.731/792) Hanefî bir aileye mensup olup ataları Şam'da kadılık görevi yürütmüştür. Başta İbn Teymiyye (v.728/1328) olmak üzere mezhep dışındaki âlimlerin görüşlerinden de etkilenen İbn Ebü'l-İz, taklide karşı çıkıp ictihadi yaklaşımı benimsemiş bir âlimdir. "et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidâye" adlı eserinde kimi zaman doğrudan esere yönelik kimi zamanda Hanefî mezhebine ait görüşe yönelik çeşitli eleştiriler serdetmektedir. Bu makalede bu eleştiriler sistematik bir bütünlük içinde genel olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Merginânî, el-Hidâye, İbn Ebü'l-İz, et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidâye.

**Work at the "Al-Tanbih ala Muskilat al-Hidaya" an over all
Assessment Related Criticized on the text of the Hanafi
Jurisprudence al-Hidaya**

Abstract: Certainly Merginânî's "Hidaya" work has a privileged location in Hanafi jurisprudence. This work received great attention from the period written on and the commentary, Postscript, many studies have been conducted in the style of summary. Ibn Abu al-Iz al-Hanafi (731-792) who lived in the 8th Hijri century in Damascus, is part of a Hanafi family, whose ancestors served as judge in Damascus. Ibn Abu'l -Iz, particularly affected by the opinions of scholars, including Ibn Taymiyyah and he is a scholar of the adopted approach to the case-law go against imitation. In his work of "AL -TANBIH MUSKILATI'L - HIDAYA", he makes various criticisms, sometimes directly to the work and sometimes to some view of the recent Hanafi sect. This article will address these criticisms in general in a systematic coherence .

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim dalında "et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidâye" isimli yüksek lisans tezi-mizden yararlanılarak üretilmiştir.

Keywords: Mergînânî, el-Hidâye, İbn Ebû'l-İz, Al-Tanbih ala Muskilati'l-Hidâye.

تقييم عامة حول إنتقادات على الهداية فى الفقه الحنفى حول كتاب "التنبيه على مشكلات الهداية"

ملخص: مما لا شك كتاب الهداية للمرغانى (ت. 593/1197)، لها مكان متميز فيه الفقه الحنفى. وقد اجتذب هذا العمل اهتماما كبيرا من وقت كتابة هذا التقرير، التعليق على، وقد أجريت العديد من الدراسات عليه. عاش ابن أبي العز في القرن الثامن الهجرى في دمشق. كان عائلته حنفيا و عمل قاضيا فى دمشق. تتأثر ابن أبي العز من العلماء غير مذهبه ك ابن تيمية (ت.728/1328) خارج علي إجماع أهل العلم. فى كتابه التنبيه على مشكل الهداية هو يعرض أحيانا نقدا للعمل، وأحيانا للطائفة حنفية. فى هذه المقالة، وسوف تناقش هذه الإنتقادات بشكل عام فى الاتساق المنهجي. **الكلمات المفتاحية:** المرغانى، الهداية، ابن أبي العز، التنبيه على مشكل الهداية

Giriş

Bilindiği üzere *el-Hidâye*, Burhâneddîn el-Mergînânî'nin (v.593/1197), Kudûri'ye (v.428/1037) ait *el-Muhtasar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) *el-Câmi'u's-sağîr*'inde mevcut meseleleri bir araya getirerek yazdığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*ye ilk olarak *Kifâyetü'l-müntehî* adlı eseri şerh olarak yazar, ancak eser seksen cilde ulaşınca okuyucuya bıkkınlık vereceğini düşünerek bu eseri ihtisar eder ve *el-Hidâye*'yi hazırlar.¹

Hanefî fikhının en tanınmış ve en muteber eserlerinden biri olan *el-Hidâye* yazıldığı dönemden itibaren büyük ilgi görür ve medreselerde ders kitabı olarak okutulur. Hakkında birçok methiyeler yazılarak; Kur'an'dan sonra en fasih kitabın Buhârî'nin (v.256/870) *Camîu's-sahîh*'i ile *el-Hidâye* olduğu ve *el-Hidâye*'nin Kur'an-ı Kerim gibi kendisinden önceki kitapları geçersiz kıldığı

¹ Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan, Muhakkikin mukaddimesi, Şirketü Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts. , I, 9; Sadruddîn Ali b. Ali İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbih ala müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, 1.Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, I, 54; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", DİA, XVII, 471.

ifade edilir.² Üzerinde yapılan şerh haşiye ve talik gibi çalışmaların çokluğu bu esere gösterilen güvenin olduğu kadar aynı zamanda kendisine gösterilen ilginin de bir göstergesidir.

el-Hidâye üzerine yazılan şerhlerde eserin üslubuna, delillerine ve ortaya koyduğu görüşlere yönelik olarak kimi eleştiriler getirilmekle birlikte bütünüyle bu amaca matuf olarak yazılmış yegâne eser İbn Ebü'l-İz'e ait olan *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı kitaptır.

et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye eserinin müellifinin tam adı: Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımaşki (v.792/1390) dir. 22 Zilhicce 731 (26 Eylül 1331) tarihinde Dımaşk'ta doğmuştur. İbn Ebü'l-İz lakabını büyük dedelerinden Ebü'l-İz'e nisbetle alır.³

Dedesi kâdı'l-kudât, babası kâdı olan İbn Ebü'l-İz, içinde kâdıların, müftülerin, hatiplerin, müderrislerin olduğu bir ailede büyür. Muhtemelen erken yaşlarda ilk olarak babasından fıkıh ilmini, diğer şer'î ilimleri ve bu arada *el-Hidâye*'yi de tahsil eder. 748 (1347) yılında on yedi yaşında iken Kaymâziyye Medresesi'nde müderrislik görevini üslenir.⁴

Hocaları hakkında tabakat kitaplarında detaylı bilgi zikredilmemekle beraber Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (v.728/1328) öğrencileri İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) ile Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'den (v.774/1373) etkilenir ve onların ilmî görüşlerinden istifade eder. Ayrıca bu âlimlerden etkilenerek selefî görüşleri benimsediği anlaşılmaktadır. Meşhur eseri *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*'de her ne kadar İbn Teymiyye'nin ismini açıkça zikretmemekle birlikte İbn Kayyim'in ismini iki İbn Kesîr'in ismini de üç yerde açıkça

² Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Adnan, Muhakkikin mukaddimesi, I, 10; İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 55.

³ Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", DİA, XIX, 468.

⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 91-92.

zikretmiştir.⁵ İbn Ebü'l-İz ayrıca mezkûr eserinin kefalet bölümünde adını açıkça zikrettiği Necmuddin et-Tarsûsî'nin (v.758/1358) ilmî görüşlerinden de istifade eder.⁶ İbn Ebü'l-İz'in çok sayıda öğrencisi olduğu halde tabakat kitaplarında öğrencileri hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Sehâvî (v.902/1496), hocalarından İbnü'd-Deyri'nin (v.867/1463) İbn Ebü'l-İz'in talebelerinden olduğunu belirtir.⁷

İbn Ebü'l-İz, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir; zira kaynaklara bakıldığında bu durum çok açık bir şekilde görülür. Hafız İbn Hacer (v.852/1448), Suyûtî (v.911/1505), Sehâvî (v.902/1496), İbn Kâdî Şühbe (v.874/1470) ve Kâtip Çelebi (v.1067/1657) gibi âlimler yazdıkları tabakât eserlerinde kendisinin Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmişler, ayrıca Dımaşk'taki Hanefî medreselerinde tedris faaliyetlerinde bulunması bunun apaçık delilidir.⁸

Kendisi her ne kadar Takıyyüddin İbn Teymiyye ile aynı dönemde yaşamamış olsa da öğrencileri İbn Kayyim el-Cevziyye ile Ebü'l-Fidâ İbn Kesir'in dönemine yetişir, onların etkisiyle taklit ve taassuba karşı çıkarak selefi görüşleri benimser. Yazdığı eserlerinde onlardan birçok nakiller yapmasına rağmen, eserlerine insanların rağbeti azalır korkusuyla birçok yerde adlarını açıkça zikretmez, ancak *et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı eserinin taharet ve talâk bölümlerinde Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin adını açıkça zikreder.⁹

⁵ Koca, "İbn Ebü'l-İz", DİA, XIX, 468.

⁶ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 97.

⁷ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 99.

⁸ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 108-109.

⁹ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 123.

İbn Ebü'l-İz, *el-Hidâye*'nin mezhepteki en sahih görüşleri nakletmesi, üslubunun güzel olması sebebiyle Hanefî mezhebinin en güvenilir kitabı olduğunu belirtir. Bu nedenle üzerine birçok şerh ve haşiyelerin yapıldığını, tedris, hüküm, fetva konularında asıl olduğunu belirttikten sonra, kişi ne kadar ilim sahibi olursa olsun nihayetinde beşer olması sebebiyle bir takım hata ve noksanlıklarının olacağını, bunların tespit edilerek hatalardan kaçınıp doğruların alınmasının esas olduğunu belirtir. Müellif, *el-Hidâye*'yi incelemesi esnasında onda bir takım müşkül, kapalı ve anlaşılması zor yerlerin bulunduğunu, maksadının bu yerlere dikkat çekip anlaşılır duruma getirmek olduğunu belirtir.¹⁰

Makalede İbn Ebü'l-İz'in mezkûr eserindeki *el-Hidâye*'ye yönelik eleştirileri maddeler halinde örnekleriyle ortaya konulacak, sonuç bölümünde ise konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunulacaktır.

I. DELİLLERE YÖNELİK İTİRAZLARI

a) Hadislere Yönelik İtirazları

Yaptığımız tespitlere göre İbn Ebü'l-İz'in hadislere yönelik itirazlarını sübût ve delâlet açısından olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Örneğin Mergînânî'nin zayıf bir hadisi delil getirmesi, hadisin sübûtuna ilişkin bir eleştiri noktasıdır:

Mergînânî, murabaha ve tevliye konusunda bunlara delil olarak şu hadisi zikreder:

“وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد الهجرة ابتاع أبو بكر رضي الله عنه بعيرين فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ولني أحدهما، فقال: هو لك بغير شيء، فقال عليه الصلاة والسلام: أما بغير ثمن فلا “

“Hz. Peygamber, hicrete karar verdiği sırada Hz. Ebu Bekir, iki tane deve satın almıştı. Hz. Peygamber: ‘Satın aldığın bedelle develerden birini bana ver’ dedi. Hz. Ebu Bekir: ‘Karşılıksız olarak senin

¹⁰ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Muhakkikin mukaddimesi, I, 177-178.

olsun' deyince Hz. Peygamber: 'Bedelsiz olursa kabul etmem' dedi."¹¹

İbn Ebü'l-İz bu hadisin münker (zayıf) hadis olduğunu, tevliyyeyi ispat etmek amacıyla delil olarak getirilen "ولني أحدهما" "Onlardan birini tevliye yap." cümlesinin hadisin aslından olmadığını ifade eder.¹²

Mergînânî'nin yanlış anlamaya yol açacak tarzda İki farklı hadisi, tek hadis gibi aktarması hadisin delâletine yönelik bir eleştiri noktasıdır:

Mergînânî'ye göre kazaya kalmış namazlar birden fazla olduğunda sırasıyla kaza edilmelidir. Buna dair delili şu hadistir:

أن النبي عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ففاضن مرتبا ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي

"Hz. Peygamber, Hendek günü kılamadığı dört namazı sırasıyla kaza etti sonra benim kıldığım gibi namazlarınızı kılın dedi."¹³

İbn Ebü'l-İz'e göre bu hadis, aslında iki hadisin birleştirilmesinden oluşmuştur. İbn Ebü'l-İz, bu şekildeki ifade tarzının beraberrinde yanlış anlamalara sebebiyet verdiğini ifade eder. Zira Hz. Peygamber, "Benim kıldığım gibi namazlarınızı kılın" sözünü Hendek günü söylemediği halde ifade tarzından sanki bu sözü Hendek günü söylediği anlaşılmaktadır. Ona göre Hz. peygamber, bu sözü Hendek günü değil, bir müddet yanında ikamet eden sonra evlerine gitmek üzere yola çıkan Malik b. Hüveyris ve beraberindekilere söylemiştir. İbn Ebü'l-İz hadisin ikinci kısmından önce "Daha önce

¹¹ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 56-57.

¹² İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, IV, 395-396. Hadislerin sübütuna yönelik diğer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 281, 293-294, 306, 308, 457, 468-469, 496; II, 565, 582, 631-632, 715-716, 741, 861, 872, 899; III, 1009-1010, 1026,-1027, 1167, 1171, 1231, 1354, 1375, 1432-1433; IV, 83, 134, 138, 319, 325, 494-495; V, 690, 748, 752, 948.

¹³ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 88.

de şöyle demişti” şeklinde bir kaydın konulması gerektiğini; ancak bu şekilde bu yanlış anlaşılmanın giderileceğini belirtir.¹⁴

b) İcmâya Yönelik İtirazları

Mergînânî, zekâtın verileceği sekiz sınıfı sayarken; gönülleri İslâm’a ısrındırılacak olanları istisna eder, İslâm dini güçlendiği için artık bu sınıfa zekât verilmeyeceğini ve bu konuda da İcmâ olduğunu belirtir.¹⁵

İbn Ebü'l-İz ise bu konudaki icmâ iddiasını kabul etmez. Zira Zührî (v.124/741), Hasan b. Ziyad (v.204/819), Ahmet b. Hanbel (v.241/855) ve Zahirilere göre gönülleri İslâm’a ısrındırılacak olanların zekâttaki payları düşmemiştir. İbn Ebü'l-İz bu konuyla ilgili Zührî'nin şu sözlerini nakleder: “Gönülleri İslâm’a ısrındırılacak olanların zekâttaki paylarının neshedildiğine dair bir delil yoktur. Onlara şu an ihtiyaç duyulmaması onlarla ilgili hükmün devam etmesine engel teşkil etmez. Onlara ihtiyaç olmadığında zekât verilmeyiz ama ihtiyaç hâsıl olduğunda onlara zekât verilir.”¹⁶

İbnü'l-Hümâm'ın (v.861/1457) ifadesine göre buradaki icmâdan maksat, sahabe icmâıdır. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde bu sınıfın zekâttaki payları kaldırılmış ve sahabe-den de buna karşı çıkan olmamıştır.¹⁷

Kanaatimize göre İbn Ebü'l-İz'in bu eleştirisi yerinde değildir. Çünkü bu sınıfın zekâttaki paylarının kaldırıldığına dair sahabe icmâı olduğuna göre Mergînânî'nin bu konudaki görüşü yerindedir.

¹⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 698, 700-701. Hadislerin delâletine yönelik diğer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, s. 245-246, 263-264, 266-267, 470; II, 547-548, 925-927, 952-953; III, 1187-1188; IV, 376-377, 427-428; V, 731-732.

¹⁵ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 135.

¹⁶ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 871.

¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, II, 265.

İcmâya yönelik eleştirilerle ilgili diğer bir örnek de şudur: Mergînânî, sefihin malına hacir konması konusunda şunları söylemiştir: “Ebû Hanîfe’ye (v.150/767) göre kişi bulûğdan sonra sefih olmuş ise kendisine hacir konmaz. Bu kişinin malında tasarrufta bulunması caizdir. Bu kimse; gayesiz, faydasız şeylerde malını tüketen, savurgan bir kişi de olsa durum yine aynıdır. Ebû Yusuf (v.182/798), İmam Muhammed (v.189/805) ve Şâfiî’ye (v.204/820) göre ise sefihe hacir konur ve malında tasarrufta bulunması caiz değildir.”¹⁸

İbn Ebü'l-İz, bu meselede Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmesi nedeniyle Mergînânî’yi eleştirir. Zira bu meselede İmâmeyn’in görüşü daha kuvvetlidir. Aynı zamanda diğer üç mezhep imamına göre de sefihin, malında tasarrufta bulunması caiz değildir.

İbn Ebü'l-İz, sefihin malında tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı hususunda sahabenin icmâi olduğunu zikreder. Dolayısıyla Mergînânî, bu meselede Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmekle sahabenin icmâına aykırı hüküm vermiş olmaktadır. İbn Ebü'l-İz, bu konuyla ilgili “Allah’ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.”¹⁹ âyetini delil olarak zikreder. İbn Ebü'l-İz’e göre ayetten anlaşılan şudur: “Bu ayet, her durumdaki sefihi kapsamaktadır. Dolayısıyla nassın olduğu yerde rey ile hüküm verilmemelidir. Sefih, kaç yaşında olursa olsun reşid olmadığı sürece onun malı üzerindeki kısıtlamanın kalkmaması gerekir.”²⁰

Bu meselede İbn Ebü'l-İz, sahabenin icmâına aykırı hüküm verdiği gerekçesiyle Mergînânî’yi eleştirirken Ebû Hanîfe’yi eleştirmemiştir. Aslında bu meselede Ebû Hanîfe’yi eleştirmesi gerekirdi.

¹⁸ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 275.

¹⁹ Nisa 4/5.

²⁰ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, V, 648- 649. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 592- 593, 643-644 vd. , 831; III, 1333-1336; IV, 179-182.

c) Kıyasa Yönelik İtirazları

Mergînânî, seferilik konusunda ikâmet müddetinin en azının on beş gün olduğunu ifade eder. Aynı zamanda ikâmet müddetinin en azının temizlik müddetinin en azına (On beş gün) kıyas edildiğini belirtir.²¹

İbn Ebü'l-İz'e göre bu kıyas geçerli değildir. Zira temizlik müddetinin en azı hakkında bir delil yoktur. Hakkında delil olmayan bir şeye ve miktarlara kıyas yapılamayacağı için bu kıyasın geçerli olmadığını belirtir.²²

Kıyasa yönelik eleştirilerle ilgili diğer bir örnek de şudur: Mergînânî, uykuda, baygın halde ya da Arafat'ta olduğunu bilmeden Arafat'tan geçen kimsenin vakfesinin geçerli olduğunu ifade eder. Bu durumu, oruçlu iken uyuyan ya da bayılan kişinin orucunun geçerli olmasına benzetir.²³

İbn Ebü'l-İz, bu durumda asıl ile fer' benzer olmadığından bu kıyasın geçerli olmadığını belirtir. Zira oruçta bir tane rükün vardır ve bir defa niyet etmek yeterlidir. Hac ise farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda eda edilen bir takım fiillerden ibaret olduğundan oruçtan farklıdır. Hac esnasında bir defa niyet etmek yeterli olmadığından haccın her fiili için ayrı niyet edilmesi gerekir. Dolayısıyla niyet mevcut olmadığından baygın, uykulu halde ya da Arafat'tan geçtiğini bilmeden Arafat'tan geçen kişinin vakfesinin geçerli sayılmayacağını belirtir.²⁴

Kanaatimizce burada İbn Ebü'l-İz'in itirazı yerinde değildir. Kişi uykulu ya da baygın halde de olsa Arafat'ta bulunmakla Arafat vakfesinin rüknü yerine gelmiş olur.

²¹ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 96.

²² İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 735- 736.

²³ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 184.

²⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1058-1059. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 335-336; II, 941;III, 1109; V, 883-884.

II. İSTİDLÂLE YÖNELİK İTİRAZLARI

Delil Getirilen Ayetin Yanlış Yorumlandığına Yönelik İtirazları

Mergînânî, iftitah tekbiri ile namaza başlamanın farz olduğuna dair “*Rabbini yücelt*”²⁵ ayetini delil olarak getirir ve ayetteki “Tekbir” kelimesinden maksadın İftitah tekbiri olduğunu ifade eder.²⁶

İbn Ebü'l-İz ise ayetteki “Tekbir” kelimesinden iftitah tekbirinin anlaşılamayacağını; zira söz konusu ayetin namazın farz kılınmasından önce Mekke’de nazil olduğunu belirtir. Ona göre ayetteki “Tekbir” kelimesinden maksat; puta tapan Mekkeli müşriklerin şirkle ilgili sözlerine karşılık Allah’ı bu iddialarından beri kılmak suretiyle şanını yüceltmektir. Görüldüğü üzere burada İbn Ebü'l-İz, Mergînânî’ye, ayetin tarihsel bağlamını dikkate almadığı yönünde bir eleştiri yöneltmektedir.

İbn Ebü'l-İz’e göre “Namazın başlangıcı tekbirdir”²⁷, “*Hz. Peygamberin, namazı yanlış kılan bir sahabiye, namazı tarif ederken söylediği; Kibleye dön ve tekbir getir*”²⁸, “*Hz. Peygamber, namaza tekbir getirerek başlardı*”²⁹ gibi iftitah tekbirinin farz olduğuna delalet eden daha açık deliller mevcut iken yukarıdaki ayeti delil getirmeye gerek yoktur.³⁰

Mergînânî, namazda kıyamın farz olduğuna dair “*Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun*”³¹ ayetini delil olarak getirir.³²

²⁵ Müddessir 74/3.

²⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 56.

²⁷ Müsned, I, 129.

²⁸ Buhârî, Ezan, 95; Müslim, Salât, 46.

²⁹ Müslim, Salât, 240.

³⁰ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 513-514.

³¹ Bakara 2/238.

³² Mergînânî, *a.g.e.*, I, 56.

İbn Ebü'l-İz ise bu ayetin hicretten bir sene sonra Medine'de nazil olduğunu, namazın ise Mekke'de İsrâ gecesi farz kılındığını ifade ederek "Namazda kıyamın farz kılınışı bu ayetin nüzulünden önce olduğuna göre bu ayet namazda kıyamın farz olduğuna delil olarak getirilemez" der. Ayetteki kıyamdan maksat; Allah'a itaat ederek emirlerine yapışarak emredilen şeyleri yerine getirmek olabileceği gibi bu ayetin öncesi ve sonrasında namazdan bahsedilmesi sebebiyle bizzat namazın kendisi de olabilir. Görüldüğü üzere İbn Ebü'l-İz burada Merginâni'yi, ayetin siyak sibakını dikkate almadığını belirterek eleştirmektedir.

Hız. Peygamber'den rivayet edilen "Ayakta namazını kıl, buna gücün yetmezse oturarak kıl"³³ hadisi, namazda kıyamın farz olduğuna delalet eden daha açık bir delildir.³⁴

b) Delil Getirilen Hadisin Yanlış Yorumlandığına Yönelik İtirazları

Merginâni, selem caiz olabilmesi için selem konusu olan malın akdin yapıldığı andan teslim edileceği ana kadar olan süre içerisinde mevcut olması gerektiğini bildirir. Hatta selem konusu olan mal, akit esnasında bulunmaz da teslim anında bulunursa ya da o mal akit esnasında bulunur da teslim anında bulunmazsa veya akdin yapıldığı süre ile teslim edileceği süre arasında selem konusu olan mal bir ara yok olursa bu durumda selem akdi caiz olmaz. Buna dair şu hadisi delil olarak zikreder: "Olgunlaşmadan önce meyveleri selem ile satmayın."³⁵

İbn Ebü'l-İz yukarıda delil olarak getirilen hadisin; selem konusu olan malın, selem müddetinin tamamında mevcut olması gerektiği görüşüne delil olamayacağını belirtir. Zira söz konusu olan hadis, meyvelerin olgunlaşmadan önce satılıp satılmayacağı mese-

³³ Buhârî, Taksîru's-Salât, 19.

³⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 514-517. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 425-427; II, 745-746; V, 803-804.

³⁵ Merginâni, *a.g.e.*, III, 73.

lesi ile ilgilidir. Bu hadisten selem konusu olan malın, selem müddetinin tamamında mevcut olması gerektiğine dair bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber'in meyvelerde bir ve üç seneliğine kadar seleme onay vermesi,³⁶ selem konusu olan malın bir an bulunmasa da o selem akdinin caiz olduğuna delalet eder. Zira selem konusu olan malın bu kadar uzun sürenin tamamında mevcut olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla selem konusu olan malın bir ara mevcut olmaması selem akdine zarar vermediği gibi selem konusu olan malın selem müddetinin tamamında mevcut olması da şart değildir. Selem konusu olan malın teslim anında mevcut olması selem akdinin caiz olması için yeterlidir.³⁷

Selem akdi istihsan yoluyla insanların maslahatı gözetilerek caiz kılınan bir akittir. Bu nedenle "Selem konusu olan malın teslim anında mevcut olması selem akdinin caiz olması için yeterlidir" diyen İbn Ebü'l-İz'in görüşü yerindedir.

III. HÜKÜMLERE YÖNELİK İTİRAZLARI

Teklifi Hükümlere Yönelik İtirazları

Mergînânî, kerâhiyye konusunda şarap imal edeceği bilinen bir kişiye üzüm şirasını satmakta bir beis olmadığını belirtir. Zira bu durumda işlenen günah, bizzat o satılan şeyin kendisiyle meydana gelmemektedir. İşlenen günah o satılan şeyin değişime uğramasından sonra meydana geldiğine göre bu durumda satıcı günah işlemiş sayılmaz.³⁸

İbn Ebü'l-İz, şarap imal edeceği bilinen bir kişiye üzüm şirasını satmanın haram olduğunu ifade eder. Zira şarap imal etmek ha-

³⁶ Buhârî, Selem, 2; Müslim, Müsâkât, 127.

³⁷ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, IV, 431-433. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 261; II, 723 vd. , 518- 520, 599- 602, 827- 828, 873- 874, 877- 879; III, 1014; IV, 175-176.

³⁸ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 378.

ram olduğu gibi haram olan bir fiile yardımcı olmak da haramdır. Allah Teâlâ “*Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın*”³⁹ diye hitap ederek mutlak olarak günah üzere yardımlaşmayı yasaklamıştır. Dolayısıyla yukarıdaki meseleyi, günahın üzüm sırasının bizzat kendisiyle meydana gelmediği ancak onun değişmesinden sonra meydana geldiği şeklinde kayıtlamak ayetin ifadesine aykırı bir yorumdur.

Hz. Peygamber, şarapla ilgili olarak on kişiye lanet etmiştir; bunlardan birisi de üzümü sıkıp onu şarap yapan kişidir.⁴⁰ Üzümü sıkıp onu şarap haline getiren kişi bu lanet kapsamına girdiği gibi bu kişiye üzüm sırasını satan da bu lanetin kapsamına girer. Üzümü sıkıp şarap haline getirmek haram olduğu gibi, sedd-i zerâyi kaidesi gereği bu işleme aracı olmak da haramdır.⁴¹

Bu konuyla ilgili diğer bir örnek de şudur: Mergînânî, havale konusunda süftecenin mekruh olduğunu belirtir. Süftece; bir kimşenin belli bir meblağı bir başkasına borç olarak verip o meblağı başka bir belde bulunan bir kimseye ulaştırmasını istemesinden ibarettir. Borç verenin amacı paranın nakli sırasında çıkabilecek yol riskini kaldırmaktır.⁴² Bu tasarruf Mergînânî'ye göre mekruhtur. Zira borç veren yol tehlikesini kaldırmak amacıyla ödünç alandan yarar sağlamış olur.⁴³

İbn Ebü'l-İz ise süftecenin caiz olduğunu ifade eder. İbn Kudâme'nin (v.682/1283) şu sözünü nakleder: “Ahmed b. Hanbel'in, süftece işlemini caiz kabul ettiği rivayet edilmiştir. İbn Abbas, Ali, İbn Sîrîn (v.110/728) ve Nehâî (v.96/714) de süftece işleminde her hangi bir beis görmezler.” Yine bu konuyla ilgili İbnü'l-Münzir'in (v.319/931) şu sözünü nakleder: “Süftece, her iki tarafın

³⁹ Mâide5/2.

⁴⁰ Ebü Dâvûd, Eşribe, 2.

⁴¹ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, V, 799.

⁴² Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam yayınları, İstanbul, 2005, s.344-345; Mehmet Erdoğan, “Süftece/Seftece”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, 499.

⁴³ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 100.

da yararına olan bir tasarruf olup, taraflar için hiç bir zarar söz konusu değildir. Yasaklandığına dair şer'î bir delil de yoktur. Dolayısıyla 'Eşyada asıl olan mubahlıktır' kuralına göre bu işlem caizdir."⁴⁴

b) Vad'i Hükümlere Yönelik İtirazları

Merginânî, şarap ve domuzun satışıyla ilgili şöyle demiştir: "Şarap ve domuz parayla satın alındığında bu işlem batıl olur. Zira şarap ve domuz parayla satın alındığında asıl maksat şarap ve domuz olduğundan onlara değer verilmiş olur. Bu nedenle bu satış batıldır. Ama şarap ve domuz karşılığında bir elbise satın alındığında; bu durumda asıl değer verilen elbise olduğundan bu satış fasittir. Zira ikinci durumda şarap ve domuz semen olarak kullanıldıklarından asıl değer verilen şey elbisedir. Aynı zamanda şarap ve domuz her ne kadar bizim dinimizde mütekavvim olmasalar da Zimmilere göre mal olduklarından bu alış veriş fasittir."⁴⁵

İbn Ebü'l-İz'e göre ise her iki durumda da; ister şarap ve domuz parayla satın alınsın, ister şarap ve domuz karşılığında bir elbise satın alınsın, yani şarap ve domuz semen olarak kullanıldıklarında da yine bu alış veriş batıldır. Zira şarap ve domuzun semen olarak kullanılmaları yine onlara değer katacak bir özelliktir. Semen olan şeylerin de mal olması gerekir. Bu nedenle şarap ve domuz semen olarak kullanıldığında o alış veriş batıl olur.⁴⁶

⁴⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, IV, 465-466. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 255 -256, 277, 382, 385- 386, 398-401, 479- 481; II, 534-536, 539- 541, 544- 546, 552- 555, 558, 679-680; III, 1433-1436; V, 800.

⁴⁵ Merginânî, *a.g.e.*, III, 42.

⁴⁶ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, IV, 354-355. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1366-1369; V, 622- 624, 716- 722; I, 389-391.

IV. NAKİLLERE YÖNELİK İTİRAZLARI

A. Mezhep İçi Nakillerine Yönelik İtirazları

Mergînânî, müstamel suyun Ebû Hanîfe'ye göre galiz necaset olduğunu bildirir.⁴⁷

İbn Ebû'l-İz, müstamel suyun “galiz necaset” olduğu yönündeki rivayetin, şaz bir rivayet olduğunu ve fetvaya esas olan görüşün bu olmadığını belirtir. Bunu tercih etmesi nedeniyle Mergînânî'yi eleştirir.⁴⁸ İbnü'l-Hümâm müstamel suyun durumuyla ilgili şunları söyler: “Bu su Ebû Hanîfe'den gelen hasen rivayete göre galiz necaset, Ebû Yusuf'a göre hafif necaset, İmam Muhammed'e göre ise temiz fakat temizleyici değildir. Fetvaya esas olan görüş, İmam Muhammed'in görüşüdür.”⁴⁹

Kanaatimizce İbn Ebû'l-İz'in, Mergînânî'yi şaz bir rivayette bulunduğu şeklindeki eleştirisi yerinde değildir. Bütün Hanefi kaynaklarında bu görüş rivayet edilmektedir. Burada asıl eleştiri konusu olması gereken husus, bu görüşün tercih ediliyor olmasıdır.

Bu konuyla ilgili diğer bir örnek de şudur: Mergînânî, nafaka bahsinde kadına verilmesi gereken nafakanın; koca ile kadının her ikisinin maddi durumu dikkate alınarak verilmesi gerektiğini bildirir. Her ikisi fakir ise fakirlerin nafakası, her ikisi zengin ise zenginlerin nafakası verilmesi gerekir. Kadın fakir erkek zengin ise bu durumda kadına verilmesi gereken nafaka, zenginlerin nafakasından az fakirlerin nafakasından fazla olması gerekir. Mergînânî, nafaka miktarında koca ile kadının her ikisinin maddi durumunun dikkate alınması şeklindeki görüşün, Hassâf'ın (v.261/875) görüşü olduğunu ve bu görüşün fetvaya esas olan görüş olduğunu zikreder. Kerhî'ye (v.340/952) göre ise nafakanın miktarı, kocanın

⁴⁷ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 25.

⁴⁸ İbn ebû'l-İz, *a.g.e.*, I, 335.

⁴⁹ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdi, 2.baskı, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2009, I, 90.

maddi durumu dikkate alınarak belirlenmesi gerektiği şeklindedir.⁵⁰

İbn Ebü'l-İz, yukarıda zikredilen görüşün mezhepte zahir rivayete muhalif görüş olduğunu belirtir. Zira mezhepte zahir rivayete göre kadına nafaka verilirken, sadece kocanın maddi durumu dikkate alınır. Kadının durumu dikkate alınmaz.

İbnü'l-Hümâm bu konuda İbn Ebü'l-İz ile aynı görüşü paylaşarak şöyle der: “Zahir rivayete göre kadına verilecek olan nafakanın miktarı, kocanın maddi durumu dikkate alınarak belirlenir. Mesele erkek fakir kadın zengin ise bu durumda kadına fakirlerin nafakası verilir. Zira kadın kocasının fakir olduğunu bilerek evlenmiş ve bu duruma razı olmuştur. Koca zengin kadın fakir ise bu durumda kadına zenginlerin nafakasının verilmesi gerekir. Dolayısıyla nafaka verilirken sadece erkeğin maddi durumu dikkate alınması gerekir.”⁵¹

B. Mezhep Dışı Nakillerine Yönelik İtirazları

a) Mâlik'ten Yapılan Nakillerine Yönelik İtirazları

Mergînânî hac bahsinde; hacılar Arafat'ta iken zeval vaktinin girmesinden itibaren imamın Cuma namazında olduğu gibi namazdan önce hutbe okuyacağını belirtirken, İmam Mâlik'e (v.179/795) göre ise bu hutbenin namazdan sonra okunacağını ifade eder.⁵²

İbn Ebü'l- iz ise bu konuda Mâlik'in diğer mezhep imamları gibi düşündüğünü ve Arafat'ta zeval vaktinin girmesinden sonra ima-

⁵⁰ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 328.

⁵¹ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1455-1456; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 341. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 287, 291, 292, 344-345; II, 574, 594-597, 708-710, 844- 846; III, 1420-1423; V, 762.

⁵² Mergînânî, *a.g.e.*, I, 173.

mın Cuma namazlarında olduğu gibi hutbeyi namazdan önce okuyacağını ifade eder.⁵³

b) Şâfiî'den Yapılan Nakillerine Yönelik İtirazları

Mergînânî, ilâ bahsinde; bir kimse hanımına yaklaşmayacağına yemin etse veya dört ay boyunca hanımına yaklaşmayacağına yemin etse ve dört ay boyunca hanımına yaklaşmadığı takdirde bu kimsenin hanımının bir bâin talakla boş olacağını ifade eder. Şâfiî'ye (v.204/820) göre de bu kadının, hâkimin boşamasıyla bir bâin talakla boş olacağını bildirir.⁵⁴

İbn Ebü'l-iz ise Şâfiî'den nakledilen bu görüşün yanlış olduğunu ifade eder. Şâfiî'ye göre bu kadını, hâkim boşasa da bu kadının bâin talakla değil, ric'î talakla boşanmış olacağını belirtir. İlâ yoluyla boşanan kadının bâin talakla boşanmış olacağı görüşünü ileri süren kişi Şâfiî değil, Ebû Sevr'dir (v.240/854). Aslında talakın ric'î olarak meşru kılınmış olduğu göz önünde bulundurulursa ilâ yoluyla boşanan kadının, ric'î talakla boşanmış olacağını ifade edenlerin görüşünün daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

V. TERCİHLERE YÖNELİK İTİRAZLARI

a) Mezhep içinde Yapılan Tercihe Yönelik İtirazları

Mergînânî, Ebu Hanîfe'ye göre; kendisiyle evlenilmesi haram olan bir kadınla, evliliğin haram olduğunu bildiği halde evlenen kişiye akit şüphesi sabit olduğundan had cezası uygulanmayıp, sadece tazir cezası uygulanacağını belirtir. Çünkü her ne kadar bu evlilik geçerli olmasa da kişi, evliliğe mahal olan biriyle yani kadın-

⁵³ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1026. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 309-310; III, 1010-1011, 1015, 1069, 1102, 1160- 1161, 1286, 1363; II, 928; V, 728.

⁵⁴ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 299.

⁵⁵ İbn ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1373. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 621, 760, 897- 899, 927; III, 1001, 1042-1043, 1374; V, 775, 805.

la evlendiğinden akit şüphesi sabit olur ve bu kişiye had cezası uygulanmaz tazir cezası uygulanır.

İbn Ebü'l-İz ise bu konuda şunları söyler: “Bir kimse kendisiyle evlenilmesi haram olan kadınla, evliliğin haram olduğunu bildiği halde evlense Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve cumhura göre bu evlilik akdiyle şüphe sabit olmaz ve bu kişiye had cezası uygulanması gerekir. Tercih edilen görüş de budur. Zira bir kimse kendisine mahrem olan bir kadınla bilerek evlendiği takdirde bu kimse zina etmiş olur ve Allah'ın diniyle alay etmiş ve dinle oynamış olur. Bu şekilde evlilik yapan kişiler, zina etmiş olacaklarından onlara had cezasının uygulanması gerekir.”⁵⁶

İbn Ebü'l-İz bu konudaki eleştirilerine şu şekilde devam eder: “Nasıl olur da Ebû Hanîfe; idareci olmayan birisinin zinaya zorladığı kişiye; şüphenin varlığını kabul etmeyip zina haddinin uygulanması gerektiğini söylerken, mahremiyle bilerek evlenen kişiye, akit şüphesi gerekçesiyle zina haddinin uygulanmaması gerektiğini söyler. Bu bahsettiğimiz çelişki de göz önünde bulundurulduğunda mahremiyle bilerek evlenen kişiye had cezasının uygulanması gerektiği görüşü daha ağır basmaktadır.”⁵⁷

b) Birbiriyle Çelişen Naslar Arasında Yapılan Tercih Yönelik İtirazları

Mergînânî, gayrimenkullerin gasp edilmesi konusunda şunları söyler: “Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre gasp ancak taşınır mallarda olur. Çünkü malikin mal üzerindeki sahipliğinin yok edilmesi demek olan gasp, ancak nakledilebilir şeylerde olur. Arazi ve ev

⁵⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 389-390.

⁵⁷ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, IV, 148-149. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, II, 549, 746-747, 749-751, 752- 754, 819, 833- 835, 863-864, 931; III, 1154; IV, 164-166, 303-305, 420- 423; V, 564- 565, 696- 699.

gibi gayrimenkullerin nakil veya yerlerinin değiştirilmesi imkânı olmadığına göre gayrimenkullerde gaspın varlığı düşünülemez.”⁵⁸

“İmam Muhammed ile Şâfiî’ye göre ise gasp hem taşınır mallarda hem de gayrimenkullerde cereyan eder. Bu iki imama göre; bir kimse bir gayrimenkulü gasp edip o gayrimenkul elinde telef olduğu takdirde onu ödemesi gerekir. Zira bu durumda aynı anda ve aynı yerde iki mülkiyet sabit olmayacağına göre zorunlu olarak mal sahibinin o mal üzerindeki sahipliği ortadan kalkar ve gasp olayı gerçekleşir.”⁵⁹ Mergînânî bu konuda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih eder.

İbn Ebû'l-İz’e göre bu meselede tercih edilen görüş İmam Muhammed ile Şâfiî’nin görüşüdür. Buna dair delili şu hadistir: “*Her kim zulmederek bir karış yer alırsa Allah onu, kıyamet gününde yedi kat yerin dibinden itibaren boynuna dolar.*”⁶⁰ Dolayısıyla el konulan şey, ister gayrimenkul ister nakledilebilen bir şey olsun her ikisinde de malikin sahipliği ortadan kalktığına göre bunlar gasp olarak isimlendirilirler.⁶¹

VI. DİL VE ÜSLÛBA YÖNELİK İTİRAZLARI

a) Seçilen Kelimeye Yönelik İtirazları

Mergînânî, eşribe bahsinde; hamr kelimesinin sadece üzüm şırasından yapılan şaraplar için kullanıldığını, üzüm şırası dışındaki şıralardan yapılan şaraplar için hamr kelimesi dışında başka isim-

⁵⁸ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 294; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, trc. Heyet, Bilim evi Bas. Yay. , İstanbul, 2006, VII, 197.

⁵⁹ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 294.

⁶⁰ Buhârî, *Mezâlim*, 13; Müslim, *Müsâkât*, 142.

⁶¹ İbn ebû'l-İz, *a.g.e.*, V, 669-670. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebû'l-İz, *a.g.e.*, I, 336- 337, 340-341, 344; II, 839- 841, 932- 933, 944-946, 962-964; III, 1064- 1066, 1087, 1089-1093, 1116-1117, 1291-1295, 1297, 1299- 1301, 1304- 1306, 1308-1309; IV, 139- 146; V, 579.

ler kullanıldığını ve bu içeceklere hamr denilse de bunlara hakiki olarak değil de mecazi olarak hamr denileceğini ifade eder.⁶²

İbn Ebü'l-İz ise hamr isminin sadece üzüm şirasından yapılan içkilere has bir isim olmadığını, üzüm şirası dışındaki diğer şiralardan yapılan içkiler için de bu ismin kullanılacağını bildirir. Buna dair delili şudur:

*Enes'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Allah Teâlâ hamr içmeyi haram kıldığında Medine'de sadece hurmadan yapılan içkiler içilmekteydi."*⁶³ *İbn Ömer'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ömer, Hz. peygamber'in minberinde şu açıklamayı yaptı: Ey insanlar! Hamrın haram olduğu hükmü inmiştir. Hamr beş şeyden yapılmaktadır: Üzümden, hurmadan, baldan, buğdaydan, arpadan. Hamr, akli örten her şeydir."*⁶⁴

Yine İbn Ömer'den rivayet edilen başka bir hadiste Hz. peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "*Sarhoşluk veren her şeye hamr denir ve sarhoşluk veren her şey de haramdır.*"⁶⁵

Yukarıda zikredilen deliller ışığında hamr kelimesinin; sadece üzüm şirasından yapılan içkiler için değil, üzüm şirası dışındaki şiralardan yapılan içkiler için de kullanılan bir kelime olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

b) Cümle Kuruluşu ve İfade Tarzına Yönelik İtirazları

Mergînânî, talak bahsinde; anne ve baba boşandıklarında çocuğun annenin yanında kalmasının daha uygun olduğunu söyler. Buna dair delili ise Ebû Bekir'in, hanımından boşanan Ömer'e, çocuğun annenin yanında kalması gerektiği ile ilgili söylediği şu

⁶² Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 393.

⁶³ Müslim, Eşribe, 10.

⁶⁴ Buhârî, Eşribe, 2; Müslim, Tefsir, 32.

⁶⁵ Müslim, Eşribe, 73.

⁶⁶ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, V, 822-825. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, I, 306; II, 582, 758-759, 763-764; V, 795-796, 939, 940, 949-951.

sözüdür: ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر “Ey Ömer! Annesinin tükürüğü çocuk için senin balından daha iyidir.”⁶⁷

İbn Ebû'l-Îz, yukarıdaki cümlede hem gramer hatası olduğunu hem de cümlenin ifade ettiği anlamın akla uzak olduğunu bildirir. Zira tükürük yemek cinsinden olmadığına göre baldan daha iyi olduğu düşünülemez. Başka bir rivayete göre Ebû Bekir'in, “Çocuk için annenin kokusu, kucağı, büyüyüp kendi seçimini yapana kadar senden daha hayırlıdır”⁶⁸ dediği de nakledilmiştir ki bu rivayet anlam bakımından daha doğrudur. Aynı zamanda aynı anlama gelen ”شهد ve عسل” kelimelerinin birbirlerine atfedilmesi de hatalıdır.⁶⁹

VII. NESİH İDDİASINA YÖNELİK İTİRAZLARI

Mergînânî, Ebû Yûsuf'a göre imam sabah namazında kunut okuduğunda cemaatin imama uyacağını,(okunan duaya âmin demek suretiyle) Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise sabah namazında kunut okunması neshedildiğinden dolayı cemaatin imama uymayacağını ifade eder.⁷⁰

İbn Ebû'l-Îz, bu konuyla ilgili olarak yöneltilen nesih iddiasına karşı çıkararak, *Hidâye* şarihlerinden Surûcî'nin (v.710/1310), Müslümanların başına bir bela geldiğinde kıraati aşikâr olan namazlarda imamın kunut duası okuyacağını söylediğini zikreder. İmam Ahmed ve Ebû Sevr bu görüştedir. Ebû Cafer et-Tahâvî (v.321/933), Müslümanların başına bir bela geldiğinde sabah namazında kunut duasının okunmasında bir sakınca olmadığı görüşündedir.

⁶⁷ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 325.

⁶⁸ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 154.

⁶⁹ İbn ebû'l-Îz, *a.g.e.*, III, 1447-1448. Benzer eleştiriler için bkz. İbn Ebû'l-Îz, *a.g.e.*, I, 263-264, 266, 267,314, 315, 319, 321, 323, 326, 330, 331, 333, 334, 345- 346; II, 698, 700-701, 915; V, 941-942.

⁷⁰ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 81.

Hadis ehlinin cumhuru da bir bela ile karşılaşma durumunda bütün namazlarda kunut duasının okunacağını söyler.

*Hz. Peygamber bir ay boyunca kunut duasını yaparken Ri'l, Zekvân ve Usayya kabilelerine beddua edip sonra kunutu terk etmiştir.*⁷¹Ardından Hayber'in fethinden ve Ebû Hureyre'nin Müslüman olmasından bir müddet sonra tekrar kunut duasını yaptığı şeklindeki rivayetler dikkate alındığında; Hz. Peygamber'in kunutu terk edip sonra tekrar kunut duasını yapması kunutun nesih edilmediğine işaret etmektedir.

Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin savaş esnasında kunut duası yaptıklarına dair rivayetler de göz önünde bulundurulduğunda bir bela ile karşılaşıldığında o belaya münasip olarak kunut duası yapılmasının meşru' olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

VIII. TENAKUZLA İLGİLİ İTİRAZLARI

Mergînâni, bülüğ muhayyerliği konusunda şunları söylemiştir: "Ebû Hanife ile İmam Muhammed'e göre baba ve dedesinin dışındaki bir velisi tarafında evlendirilmiş olan kız çocuğu, bülüğ çağına erdiğinde meclis dağılmadığı müddetçe evliliği sürdürme konusunda muhayyerdur. Eğer susar meclis dağılır ve muhayyerlik hakkını kullanmazsa bu durumda bu hakkını kaybeder. İslam ülkesinde yaşadığı için; bülüğ çağına erdiğinde muhayyerlik hakkının olduğunu bilmemesi mazeret olarak kabul edilmez."⁷³

İbn Ebû'l-İz, bu konuda şunları söylemiştir: "Mergînâni, bu meselenin benzeri başka bir meselede ise bu meselenin zıttı başka bir hüküm vermiştir. Bülüğ muhayyerliğini kabul etmeyen âlimler de göz önünde bulundurulduğunda; bu muhayyerlik bu âlimlerin bilgisi dışında kalıyorsa küçük kız çocuğunun bilgisi dışında nasıl kalmaz ki? Mergînâni'nin ölmüş hayvan etini yemeye zorlanan

⁷¹ Buhârî, Megâzi, 28; Müslim, Mesâcid ve Mevadiu's-salât, 294, 295.

⁷² İbn ebû'l-İz, *a.g.e.*, II, 654-656, 658. Benzer eleştiri için bkz. İbn Ebû'l-İz, *a.g.e.*, III, 1204-1205.

⁷³ Mergînâni, *a.g.e.*, I, 234.

kişinin; bu durumda bunu yemenin mubah olduğunu bildiği halde yemeyip de ölmesi durumunda günahkâr olduğunu, yemenin mubah olduğunu bilmediğinde yemeyip ölmesi durumunda ise günahkâr olmadığını söylediğini biliyoruz.”

“Mergînâni, bu durumdaki kişinin İslâm ülkesinde yaşadığı halde bilmemesini mazeret olarak kabul ederken küçük kız çocuğunun bülüğ muhayyerliğini bilmemesini mazeret olarak kabul etmemekle, birbirine benzer bu iki meselede birbirine zıt hükümler vermektedir.”⁷⁴

SONUÇ

el-Hidâye üzerine yazılan şerhlerde eserin üslubuna, delillerine ve ortaya koyduğu görüşlere yönelik olarak kimi eleştiriler getirilmekle birlikte bütünüyle bu amaca matuf olarak yazılmış yegâne eser İbn Ebü'l-İz'e ait olan *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı kitaptır.

Hanefi mezhebine mensup bir âlim olan İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı eserinde *el-Hidâye'ye* yönelik bir takım eleştiriler serdetmektedir. Müellif eleştirilerini kimi zaman Hanefi mezhebinin en güvenilir kitabı olan *el-Hidâye'ye* yöneltmesinin yanı sıra, kimi zaman da Hanefi mezhebinin yerleşik ictehadlarına da bir takım eleştiriler yöneltmiş bulunmaktadır.

Hanefi mezhebine bağlı bir muhitte yetişmesine ve aile içinden birçok Hanefi âlimi yetişmiş olmasına rağmen müellifin, *el-Hidâye'ye* ve Hanefi mezhebinin yerleşik ictehadlarına eleştirilerde bulunması son derece dikkat çekici bir durumdur. Ama müellifin, diğer mezhepler hakkındaki geniş bilgisi, ayrıca taklide ve mezhep taassubuna karşı olması dikkate alındığında, gerektiğinde mezhe-

⁷⁴ İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1215-1216. Benzer eleştiri için bkz. İbn Ebü'l-İz, *a.g.e.*, III, 1171-1172, 1174, 1409; II, 578; IV, 471-472; V, 677, 693- 695.

binin yerleşik içtihadlarına aykırı görüşleri tercih etme sebebi de anlaşılmalıdır.

Meseleleri ele alırken mezheplerin görüşlerini ve delillerini ortaya koyarak bunlar arasında gerekli mukayeseyi yaptığı ve sonunda da delili kuvvetli olan görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Ebü'l-İz'in, İbn Teymiyye ile aynı dönemde yaşamış olduğu öğrencileri; İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'den önemli ölçüde etkilendiği de düşünüldüğünde mezhebinin yerleşik içtihadlarına aykırı görüşleri tercih etme sebebi daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Aynı zamanda *Hidâye* şarihlerinden İbnü'l-Hümâm da *Fethu'l-Kadir* adlı eserinde bazı konularda İbn Ebü'l-İz'in eleştirileriyle paralel bir takım eleştirilerde bulunmuştur. *Hidâye*'deki bazı kapalı ve anlaşılması zor olan yerlerin daha iyi anlaşılması amacıyla; İbn Ebü'l-İz'in mezkûr eserindeki eleştirilerin dikkate alınması, bu kapalı yerlerin daha iyi anlaşılması noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

AHMED B. HANBEL (v.241/855) *Müsned*, I-VI, Çağrı yayınları, İstanbul, 1982.

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (v.211/826), *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî), I-XI, 2.Baskı, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2007.

- DÖNDÜREN**, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2005.
- EBÛ DÂVÛD**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v.275/888), *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- ERDOĞAN**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- İBN EBÛ'L-İZ**, Sadruddîn Ali b. Ali (v.731/792) *et- Tenbih Âlâ Müşkilâti'l-Hidâye*, (thk.Abdülhakim b. Muhammed Şakir), I-V, 1.Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İBNÛ'L-HÛMÂM**, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid (v.861/1457), *Fethu'l-Kadîr* (thk. Abdürrezzâk Gâlib el- Mehdi), I-X, 2.baskı, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2009.
- İBN EBÎ ŞEYBE**, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (v.235/849), *el-Musannef fi'l- Ehâdis ve'l-Âsâr* (thk. Kemal Yusuf el-Hut), VII, 1.Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- KALLEK**, Cengiz, “ el- Hidâye”, DİA, XVII, 471-473.
- KOCA**, Ferhat, “ el- Mergînânî ”, DİA, XXIX, 182-183.
- MERGİNÂNÎ**, Burhâneddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu Bekr (v.593/1197, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (thk. Muhammed Adnan Verviseh) ,I-IV, Şirketü Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts.
- MÜSLİM**, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac (v.261/874), *Sahîhu Müslim*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- ZUHAYLÎ**, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (trc. Heyet), Bilimevi Bas. Yay. , İstanbul, 2006.

SESBİLİMİN KURUCUSU EL-HALİL B. AHMED*

Dr. Ahmed Muhammed Sâlim ez-Züvey | çev. Necattin Hanay
| Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.

Öz: Harflerin mahreç ve sıfatlarını ilk defa tespit eden el-Halil b. Ahmed hakkındaki bu çalışmada, Arapça harfler fizyolojik açıdan ele alınarak tetkik edilmektedir. Ayrıca bu araştırmada el-Halil b. Ahmed'in sonraki âlimlere tesiri işlenmektedir. el-Halil'in *Kitabü'l-'ayn* adlı günümüze ulaşan lügatinin mukaddimesi, ilk sistemli sesbilim çalışması kabul edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Halil b. Ahmed, Sesbilim, Harfler, Mahreçler, Sıfatlar.

al-Khalil as a Founder of Phonology

Abstract: Arabic letters are examined on the physiological perspective in this study regarding al-Khalil b. Ahmad, who is considered as the first to identify the place of articulation and characteristics of letters. What is more, al-Khalil b. Ahmad's influence on subsequent scholars is investigated in this research. The introduction of *al-Kitab al-'ayn* written by al-Khalil b. Ahmad is considered as the first systematic study phonology.

Keywords: al-Khalil b. Ahmad, Phonetics, Letters, Places of Articulation, Characteristics.

الخليل باعتباره مؤسس علم الأصوات

الملخص: يتم فحص الحروف العربية على وجهه نظر فسيولوجية في هذه الدراسة فيما يتعلق بالخليل أحمد، الذي يعتبر أول من تحديد مكان النطق وخصائص الحروف. ما هو أكثر من ذلك، يتم التحقيق النفوذ الخليل بن أحمد على العلماء اللاحقة في هذا البحث. تعتبر مقدمة من شركة كتاب العين الذي كتبه الخليل بن أحمد كأول علم الأصوات دراسة منهجية.
الكلمات مفتاحية: الخليل بن أحمد، صوتيات، رسائل، أماكن للمفصل، الخصائص.

* Çevirisini yaptığımız makale, “el-Halil b. Ahmed Râidü ‘İlmi'l-Esvât” başlığıyla Libya Seventh of April University, Edebiyat Fakültesi dergisinde (*Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı 9) yayınlanmıştır. Benzer bir çalışma da Dr. Hâzım Süleyman el-Hulî tarafından yapılmıştır. (“el-Halil Râidü ‘İlmi'l-Esvât”, *Mecelletü Mecma'i'l-Lüğati'l-Arabîyyeti bi Dimeşk*, sy. 68/1) Çeviride şahıslara ait ölüm tarihleri tarafımızdan eklenmiş ve cümle/kelime ilaveleri köşeli [] parantez şeklinde verilmiştir. Bazı kelime/cümle hataları, alıntılanan kaynağa bakılarak tashih edilip tercüme edilmiştir. Makalenin sonuna da kaynakça eklenmiştir.



Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (100/718-175/791)

Basra İstiklâl Caddesindeki Heykeli

Giriş:

Arapça dilbilim çalışmaları, hicrî ikinci asırda, sesbilim konularını tespit etme ve çözümlene çerçevesinde ele alarak büyük bir gelişme göstermiştir. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'in diline hizmetin, Arapçanın öğretilmesi ve korunması hassasiyetinin bir neticesidir. Söz konusu koruma ancak ciddi sesbilim çalışmaları ile tamamlanmaktadır. Zira Arapların farklı milletlerle bir arada bulunmalarının ardından, Arapçanın doğru bir şekilde kullanılması, hata ve bozulmadan korunması ancak bu şekilde mümkündür.

Sesbilim sahasında pek çok âlim yetişmiştir. Sınırlı imkânlarına rağmen dilbilimciler, Arap seslerini nitelemede kişisel mülahazalarına ve hassas duyularına dayanarak ilk sesbilim çalışmalarını ortaya koymuşlardır. Böylece kendi dönemlerine nispetle kıymetli ilmi neticelere ulaşmışlardır. Bu veriler, günümüz sesbilim âlimleri tarafından da dikkate değer görülmüştür.

el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidi'nin (ö. 175/791) eseri, Arap dilinin sesleri hakkında yapılmış fonetik çalışmalardan biridir. O, "sesbilimin, dilbilim çalışmasının önsözü olduğu konusunda tam bir bilinç halinde olmuş"¹ ve fonetik sistemin önemini kavramış bir müelliftir. Nitekim o, alanın ilk eseri sayılan ve ilminin derinliğini gösteren *el-'Ayn* [adlı eserinin] mukaddimesini yazmıştır. el-Halil b. Ahmed, bu ilmin sahibi ve ilk kurucusudur. Bu konu aşağıdaki maddeler çerçevesinde ele alınacaktır:

1. Ses ve harf ıstılahları arasındaki ayırım
2. Arap harflerinin mahreçleri
3. Arap harflerinin sıfatları

1. Ses ve Harf İstılahları Arasındaki Fark

el-Halil b. Ahmed, ses ıstılahını kullanmasa da, harfin sesiyle harfin ismini birbirinden ayırmaktadır. Bu durum onun, arkadaşlarına yönelttiği şu soruda açık olarak görülmektedir: "مَالِكٌ ve أَلِكٌ kelimelerindeki كٌ ve ضَرَبَ fiilindeki بٌ'yu telaffuz etmek istediğinizde nasıl söylersiniz?" Ona şöyle cevap verildi: "بَاءٌ (باء)، kâfun (كاف) şeklinde deriz." O da: "Siz harfi telaffuz etmeyip sadece onun ismini zikrettiniz" cevabını verdi.² Burada el-Halil'in, ses ıstılahını kullanmadığı halde, sesi kastettiği açıktır. Zira [asıl] dikkate alınması gereken yapılar değil, anlamlardır. *el-'Ayn*'in muhakkikleri yazdıkları önsözde bunu şu şekilde belirtir: "el-Halil'in ıstılahında harf kelimesiyle kastettiği şey, günümüzde bizim ses (savt) dediğimizle eşdeğerdir. Onu şöyle derken işitiriz: "Sana bir kelime sorulduğunda ve sen onun yerini [sözlüğümde] bulmak istediğinde, kelimenin harflerine bak. Eğer ondan bir tanesini bile başlıkta (el-kitâbu'l-mukaddem) görürsen, o kelime bu başlık altında mevcuttur." el-Halil'in "kelimenin harfleri" sözü, kelimenin sesi anlamın-

¹ Temmâm Hasan, *el-Luğatü'l-Arabiyyeti ma'nâha ve mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekâfe, ts., s. 50.

² Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kalem, 1966, III, 320.

dadır. O, *el-kitabu'l-mukaddem* diye isimlendirdiği başlıklarında, sesle ve dille ilgili maddelere işaret eder.”³

Bu sebeple biz el-Halil'in, harf ıstılahını kullanarak sesi kastettiği kanaatindeyiz. Daha sonra onun ardından meşhur öğrencisi Sibeveyh (ö. 180/796) gelmiş ve hocası el-Halil b. Ahmed'den etkilenerek lügavî sesin önemini idrak etmiştir. Ona göre: “Nahiv ve sarfın sahih bir şekilde anlaşılması ancak seslerin incelenmesinden sonra mümkün olur.”⁴ Çünkü nahiv ve sarf olgusu ses çalışmalarına dayanır. Ne var ki Sibeveyh de hocası gibi harf ıstılahını ses anlamında kullanan diğer bir âlimdir.⁵

Ses ıstılahı kullanımının İbn Cinnî'de (ö. 392/1002) karar bulunduğu görülüyor. Ona göre “ses, uzun ve kesintisiz nefesle birlikte çıkan bir arazdır. Ancak boğazda, ağızda ve iki dudakta sesin akışkanlığını ve uzamasını engelleyen noktalar söz konusudur. Harfin iliştigi bu yerler *makta'* diye isimlendirilir. Makta'ların değişmesine göre de harflerin tonları/sesleri farklılık arz eder.”⁶ İbn Cinnî sesle, ses tellerinin titreşiminden çıkan sesi kastetmektedir.⁷

Günümüz sesbilimcileri ise ses ve harfin arasını ayırarak bu konuya önem vermiş ve her bir ıstılahı yerinde kullanmışlardır. Dr. Temmâm Hasan şöyle der: “Sesle harf arasındaki ayırım, pratikle teori, kalıpla örnek, kelimelerin herhangi biriyle o kelimenin bulunduğu kısım arasındaki fark gibidir. Ses: duyuların yetenekleri - özellikle işitme ve görme- çerçevesinde gerçekleşen telaffuzla ilgili bir ameliyedir. Konuşma organı bir ses çıkarır, kulak onu işitir, göz de telaffuz esnasında ağızdaki hareketlerin bazılarını görür. Harf ise: belli bir oranda sesleri bir araya toplayan sesler topluluğunun adıdır. Kasların ameliyesi değil; düşünsel bir eylemdir. Ses,

³ el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmîrî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1988, I, 11.

⁴ Temmam Hasan, *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*, Fas: Dâru's-Sekâfe, ts., s. 168.

⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434-435.

⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1985, I, 6-7.

⁷ Ramazan Abduttevvâb, *el-Medhal ilâ ilmi'l-luğa*, Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1996, s. 85.

konuşanın ortaya koyduğu faaliyet iken; harf ise araştırmacının ortaya koyduğu bir kavramdır.”⁸

İlk Arapça sözlüğü yazan el-Halil b. Ahmed, Arap kelamı ve telaffuzu hakkında yazılmış ve her şeyden bahseden söz konusu sözlüğün sisteminin temeli olacak belli bir modele ihtiyaç duyduğunu fark etmiştir. Sesler konusunda önünde iki seçenek vardı. Birisi Süryânilerce bilinen ve Sâmî dillerinin de kullandığı *ebced* sistemi; diğeri ise harflerin noktalamasını yaparken şekil ve görüntülerini dikkate alarak onları sıralayan Nasr b. Âsım'ın (ö. 98/708) ortaya koyduğu *elif-bâi*/alfabetik sistemdir. [İkinci sisteme göre] harflerin tertibi ا، ب، ث، ج، ح، خ، د، ذ... şeklinde olmaktaydı.⁹

el-Halil, söz konusu iki sistemden hiçbirini almamıştır. Belli bir delil ve düşünceden sonra ancak uygun bir harfle başlamayı düşünmüştür. “Bu konuda imal-i fikirde bulunmuş ve kitabına elif-bâi sistemin başındaki elif ile başlamayı, illetli olduğu için uygun görmemiştir.”¹⁰ Yine هوز، أجد... şeklinde hemze ile başlayan ebced sıralamasını da esas almamıştır. Çünkü hemze sert ve vurgulu/patlarlı bir harftir, vurgu kaldırıldığında yâ (ي) vâv (و) ve elif'e (ل) dönüşmektedir.¹¹

2. Arapça Harflerin Mahreçleri

el-Halil, harflerin mahreçlerine ve konuşma organındaki yerleşimine göre tertibinin en sağlam ilmî sıralama olduğu görüşündedir. O, harflerin tamamını test ederek incelemiş ve neticede konuşmanın, bütünüyle boğaz yoluyla gerçekleştiğini tespit etmiş ve boğazın en aşağısındaki harfin başlangıç için en uygun harf olduğunu düşünmüştür.¹² el-Halil, bu konuda doğru düşüncededir. Çünkü sesin [ham] maddesi, insanın içinden çıkan havadır. Bu

⁸ Hasan, *age.*, s. 83-84.

⁹ Mehdî el-Mahzûmî, *‘Abkarî mine’l-Basra*, el-Cumhûriyyetu’l-İrâkiyye Vizâretü’l-İ’lâm, 1972, s. 36.

¹⁰ el-Halil, *‘Ayn*, I, 47.

¹¹ el-Halil, *‘Ayn*, I, 52.

¹² el-Halil, *‘Ayn*, I, 47.

sebeple boğazın dibi (أقصى الحلق) sesin çıktığı ilk nokta olmuş olur. Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) konuyla ilgili ifadesi de bunu destekler: “Her ölçü için iki uç nokta vardır. Hangisi başlangıç kabul edilirse mukabili onun bitimi olur. İnsan dik bir şekilde durduğunda baş kısmı başlangıcı, ayakları ise sonu olur. Buradan hareketle dudak, mahreçlerin ilki olur. Dudakların başlangıç noktası derinin bittiği nokta, sonu ise dişlerin olduğu yerdir. İkincisi dildir. Onun başlangıcı dişler, sonu ise boğazdır. Üçüncüsü boğaz. Onun da başlangıcı dil [kökü], sonu ise göğüştür. Eğer insan tersyüz edilirse mahreçler tam tersi bir şekilde konumlanır. Ancak sesin ham maddesi içerden gelen hava olduğuna göre, bu durumda ilk mahreç boğaz, sonuncusu ise iki dudak olur.”¹³

Mahreç: el-Halîl, *hayyiz* (bölge), *medrec* (boğumlanma noktası), *mahreç* (çıkış yeri) lafızlarını kullanan ilk kimse kabul edilir. O şöyle der: “Arapça’da 29 harf vardır. Bunlardan 25’i sahih harftir ki bunların belirli bölgeleri (*hayyiz*) ve boğumlanma noktaları (*medrec*) vardır. Dört harf ise boşluktadır. Bunlar vâv, yâ, elif-leyyine ve hemze’dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için *cevf* diye isimlendirilmiştir. Bunlar boşlukta asılıdır. Kendilerinin cevften başka nispet edilecekleri bir bölgeleri yoktur.”¹⁴ el-Halîl, *mahreç* kelimesini diğer ikisinden daha az kullanmıştır. [Örneğin bir yerde] şöyle der: “ج, ق ve ك’in *mahrecine* gelince, ağzın sonunda dil kökü ile küçük dilin arasındadır. ع, ح, ه, خ, غ’in *mahreci* ise boğazdır.”¹⁵

Şu sözlerinden de anlaşıldığı üzere el-Halîl’in, *hayyiz* terimiyle harflerden birkaçının bir arada bulunduğu bölgeyi/alanı kastettiği görülmektedir: “ط, د ve ت aynı alandadır (*hayyiz*).”¹⁶ “Harfin *medreci*”ni ise harfin başlangıç noktası anlamında kullanmıştır. Boğum-

¹³ Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Menhecû'l-fikriyye şerhu'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Mısır: Şeriketü Mektebe, 1948, s. 11.

¹⁴ el-Halîl, *Ayn*, I, 57; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-lüğa*, thk. Abdusselam Harun, Mısır, 1964, I, 48.

¹⁵ el-Halîl, *Ayn*, I, 52; Ezherî, *Tehzib*, I, 44.

¹⁶ el-Halîl, *Ayn*, I, 58.

landığı yerin evvelinden havanın aktığı yoldur. Cevf (med) harflerinden bahsederken bu sebeple şöyle demiştir: “Ne dil, ne boğaz ne de küçük dilin boğumlanma noktalarından (medrec) bir yere ilişirler, ancak boşlukta akarlar.”¹⁷ Mahreç ıstılahıyla da kendisinde bir direncin [yani akciğerlerden çıkan havanın mukavemetinin] hâsıl olduğu yeri kastetmektedir. Onun şu ifadesi bunu gösterir: “Üç harf [fe, bâ, mim], dudak (şefevî) harfidir. *Mahreçleri*, iki dudak arasındır.”¹⁸

Öğrencisi Sîbeveyh, söz konusu kavramlar konusunda hocasını takip etmiştir. Fakat o, *mahrec* kelimesini merkeze koymuş ve *hayyiz* ıstılahı yerine müradifi olan *el-mevdi'* (الموضع) kelimesini kullanmıştır.¹⁹ İbn Ya'îş (ö. 643/1245) de mahreci, “kendisinde sesin son bulduğu *makta*” şeklinde tarif etmiştir.²⁰

Çağdaş sesbilimciler ise *mahreci*, yukarıdaki tanımlara uygun, pek çok şekilde tarif etmişlerdir. Bergsträsser (ö. 1933) şöyle tarif eder: “Mahrec veya muhrec, harfin çıktığı ya da çıkarıldığı ağız ve etrafındaki bölgedir.”²¹ Mario Andrew Pei (ö. 1978) şöyle der: “Arapçanın sesleri arasındaki ayırım, ister ağız veya genizden gelsin, sesin sürekliliğine, işitilme derecesine ve çıkış (intâc) kuvvetine dayanır. Tüm bunların da ötesinde mahrece dayanır. *Mahrec* ise harfin, konuşma organında şekil aldığı sınırlı bir noktaya işaret eder.”²²

Bu durumda *mahrec* şöyle tanımlanır: Havanın belli bir yerden akması ve sesin oluşması için iki uzvun birleştiği yerdir.

Mahreç teriminin söz konusu kullanımı için [batılı] çağdaş dilbilimciler bir karşılık bulamamışlardır. Dr. Mahmud Sa'rân'ın şöyle dediğini görmekteyiz: “Arab'ın “harfin mahreci” (mahracu'l-harf)

¹⁷ el-Halil, *'Ayn*, I, 57.

¹⁸ el-Halil, *'Ayn*, I, 51.

¹⁹ Bk. Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433, 434-436, 453, 461, 464, 486, 479.

²⁰ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, Kahire: Mektebe el-Mütenebbî, X, 125.

²¹ Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvi li'l-lügati'l-Arabiyye*, trc. Ramazan Abdutevvab, Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1994, s. 11.

²² Mario Pei, *Ususü ilmi'l-lügâ*, trc. Ahmed Muhtar Ömer, Camiatü Trablus, 1973, s. 78.

diye ifadelendirdiğini batılı çağdaş dilciler, “telaffuz yeri” (mevdiu’n-nutk) diye isimlendirmiştir.”²³

Harfin mahrecini belirleme yöntemine gelince, el-Halil b. Ahmed onu şöyle izah etmektedir: “Ağız elif ile açılır ve ardından [mahreci belirlenecek] harf [cezimli] söylenir: أَحْ، أَتْ، آتْ، آبْ gibi.”²⁴ O, harfi harekeli değil sükûnlu iken test etmektedir. Çünkü hareke, harfin konumunu değiştirmektedir. İbn Cinnî söz konusu yöntemi şu sözleriyle açıklamaktadır: “Bir harfin sesini öğrenmek istersen, yapacağın şey: o harfi harekeli değil, sakın olarak söylemendir. Çünkü hareke harfi yerinden oynatır ve onu, parçası olduğu harfe doğru çeker. Sakin harfle de söze başlanmayacağı için, harften önce kesreli bir vasıl hemzesi getirir ve şöyle dersin: إِحْ، إِقْ، إِكْ... Diğer harfler de bunun gibidir.”²⁵

Bu itibarla el-Halil b. Ahmed, ister telaffuz noktasının *mahrec* diye isimlendirilmesinde, ister harfleri [yerini belirlemek için deneysel bir yöntemle] test etmede olsun önde gelen bir müelliftir.

Arapça Harflerin Çıkış Yerlerinin Beyanı: el-Halil, harfleri *sahih* adını verdiği ünsüz ve *cevf* adını verdiği ünlü harfler şeklinde ikiye ayırıp, sayılarını 29 olarak belirledikten sonra boğaz ile iki dudak arasına hasrettiği konuşma organının kısımlarını tanımlamış ve harflerin yerlerini belirlemiştir. O şöyle der: “Arapçada 29 harf vardır. Bunlardan 25’i sahih harftir ki bunların belirli bölgeleri ve boğumlanma noktaları vardır. Dört harf ise [boğaz ve ağız] boşluğundadır. Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze’dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için *cevf* diye isimlendirilmiştir. Bunlar boşlukta asılıdır. Kendilerinin *cevf*ten başka nispet edilecekleri bir bölgeleri yoktur.”²⁶

²³ Mahmud es-Sa’rân, *İlmu’l-luğa*, Beyrut: Daru’n-Nehda, ts., s. 181.

²⁴ el-Halil, *‘Ayn*, I, 47; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vdğr., Kahire: Dâru’l-Meârif, ts., I, 18.

²⁵ İbn Cinnî, *İrâb*, I, 6-7.

²⁶ el-Halil, *‘Ayn*, I, 57-58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

el-Halil, harflerin mahreçlerini dikkatle belirleyerek boğaz²⁷dan başlar. “Boğazda bulunan harfler en aşağıdan yukarıya sırasıyla ع, ح daha sonra da ه harfleridir. Mahreç yakınlıkları sebebiyle, şayet ح harfindeki kısıklık/boğulma (بَحَّة) olmazsa ع'a; ه harfindeki heh-he [takviye/vurgu] (هَهَّة) ya da hette (هَتْة) sıfatı olmazsa ح'ya benzer. Ardından aynı bölgede yer alan خ ve غ harfleri bulunur. [Bu beş harfin] tamamı boğazdan çıkan (halkî) harflerdir.²⁸ Başka bir yerde de o şöyle der: “ع, ح, ه, خ, غ boğaz harfleridir. Çünkü başlangıç noktası boğazdır.”²⁹

Bu itibarla boğaz harfleri el-Halil'e göre ع, ح, ه, خ, غ şeklinde sıralanır.

Sibeveyh boğazı, dibi (أقصى), ortası (وسط) ve üstü (أدنى) şeklinde üç kısma ayırmaktadır. “Boğazın üç kısmı vardır: Dibinde ء, ه ve ا; ortasında ع ve ح; üstünde de غ ve خ mahreçleri bulunur.”³⁰ Böylece boğaz harfleri ona göre yedi olup ء, ا, ه, ع, ح, غ, خ şeklinde sıralanır.

Sibeveyh hemze konusunda, “hemzenin mahreci boğazın dibindedir”³¹ diyen hocası el-Halil b. Ahmed'den istifade etmiştir.

Suyûti'nin (ö. 911/1505) İbn Keysân'dan (ö. 299/911) naklettiğine göre: “el-Halil'den şöyle nakledildiğini işittim: Hemzeyle (أ) başlamadım. Çünkü hemze noksanlaşır, değişir ve hazfe uğrar. Elifle (إ) de başlamadım. Çünkü o, ne bir isim, ne de bir fiilde -zâid veya mübdel olması hariç- kelime başında gelmez. He (هـ) ile de başlamadım. Çünkü mehmûstur, hafidir, sesi yoktur. Bu yüzden ikinci bölgeye geçtim. Orada ع ve ح vardı. ‘Ayn’ın daha açık ve net

²⁷ Boğaz (halk), hançere ile ağız arasındaki bölümdür. Bazen bu kısım boğaz boşluğu diye de isimlendirilir. Bu boşluk, dilin köküyle boğaz duvarı arasındaki yerdir.

²⁸ el-Halil, ‘Ayn, I, 57-58; Ezheri, *Tehzib*, I, 48.

²⁹ el-Halil, ‘Ayn, I, 58; İbn Manzur, *Lisan*, I, 17.

³⁰ Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433.

³¹ el-Halil, ‘Ayn, I, 52; Ezheri, *Tehzib*, I, 44.

olduğunu gördüm ve telifte en güzeli olsun diye ‘ayn’la (ع) başladım.”³²

Bu izah, el-Halîl’in hemze ile başlamamasının kuvvetli ve açık bir delilidir.

Modern ses laboratuvarlarıyla desteklenen çağdaş sesbilimi âlimlerinden bir kısmı, hemzeyi boğazın dibine, diğerleri de hançereye yerleştirmek suretiyle, hemzenin mahreci konusunda el-Halîl ve Sibeveyh’le ittifak halindedir.³³

Böylece el-Halîl, “hemzenin mahreci boğazın dibindedir” ifadeleriyle hemzenin çıkış yerini belirleyen ilk kişidir. Sibeveyh ve diğerleri de onun tespitiyle hareket etmişlerdir.

Elif (ا) harfi: el-Halîl şöyle diyerek *elif* harfi için *cevf* adını verdiği müstakîl bir mahreç belirlemiştir: “Arapçada 29 harf vardır. Bunlardan 25’i sahih harftir ki bunların belirli bölgeleri ve boğumlanma noktaları vardır. Dört harf ise boğaz ve ağız boşluğundadır. Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze’dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için *cevf* diye isimlendirilmiştir. Bunlar boşlukta asılıdır. Kendilerinin *cevf*ten başka nispet edilecekleri bir bölgeleri yoktur.” Çoğunlukla da şöyle diyordu: “Elif-i leyyine, vâv ve yâ, *hevâi* yani boşluktaki harflerdir.”³⁴

Tüm bu verilerden hareketle el-Halîl’in, elif-i leyyineyi herhangi bir mahrece iliştiemediği anlaşılmaktadır. Bu ifadeleriyle söz konusu harfin en önemli özelliklerinden birini tespit etmiş oluyor ki o da, telaffuz esnasında havanın serbest bir şekilde akmasıdır. el-Halîl’in buradaki tespiti, elif’i hemzenin mahreciyle bir tutan Sibeveyh’in çalışmasından daha doğrudur. Çünkü el-Halîl, “elif’in mec-

³² Suyûtî, *Muzhîr fî ulûmi’l-luğati ve envâihâ*, şrh. Muhammed Ahmed Câdulmevla vdğr., Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts., I, 90.

³³ Jean Cantineau, *Durûs fî ilmi esvâti’l-Arabiyye*, trc. Sâlih el-Karmâdî, Tunus: Mektebe Merkez ed-Dirâsât ve’l-Buhûs, 1966, s. 33; Sa’rân, *İlmu’l-lûğa*, s. 157; Abdüttevâb, *el-Medhal*, s. 56.

³⁴ el-Halîl, ‘*Ayn*, I, 57-58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

rası ağzın tamamıdır, boğaz harfi değildir” şeklindeki modern çalışmaların ulaşılmış olduğu verilerle uygunluk arz etmektedir. İbrahim Enis, Sibeveyh’in elif’i boğaz harfleri kapsamında saymasını açıklamaya çalışmış ve şöyle demiştir: “Muhtemelen Sibeveyh, “elif” kelimesiyle kendi döneminde aşına olunmayan bir ıstılah olan “hemze”yle kastedilenin ne olduğunu izah etmeyi arzulamıştır. Ya da o dönemde bu ıstılah yeni idi. Dolayısıyla açıklama sadedinde, daha yaygın ve aşına olunan müradifini kullanmıştır. O da “elif” ifadesidir.”³⁵ Fakat ben, bu görüşle çelişen delillerin varlığı sebebiyle İbrahim Enis’le aynı fikirde değilim. Sibeveyh, elif’i zikrederken hemze’nin açıklamasını kastetmemiştir. Bunun delili ise şudur: Şayet Sibeveyh böyle bir şeyi kastetmiş olsaydı, o zaman ona göre Arapça harfler 28 tane olurdu [ki harflerin sayısı ona göre de 29’dur]. Ayrıca Sibeveyh’in harflerle ilgili ortaya koymuş olduğu sıralamada, elif ile hemze arasındaki atıf harfi olan vav’ın varlığı da bunu nakzetmektedir. Zira malumdur ki atıf, farklılığı (muğayeret) iktiza eder. Yine kitabının başka bir yerinde Sibeveyh’in bizzat kendisinin sözü de [buna delildir]: Hemze, ağza en uzak ve en dipteki harftir. “he” de böyledir. Çünkü altı harf içinde hemze’ye ondan daha yakını yoktur. Ancak elif, ikisi arasında yer alır.”³⁶

He (هـ): Çağdaş dilcilere göre boğazın dibinden çıkan harflerendir. Bazılarına göre de hançereden çıkar.³⁷

‘ayn (ع) ve ha (ح): modern dilcilere göre boğazın ortasından; bazılarına göre de boğazdan çıkar.³⁸

Ğayn (غ) ve hı (خ): günümüz dilcilerinden bazılarına göre boğazın üstünden (أدني الحلق) çıkan harflerdir. Bazıları da kef’le (ك) birlikte damak harflerinden olduğunu söyler.³⁹

³⁵ İbrahim Enis, *el-Esvâtü’l-lüğaviyye*, Mısır: Mektebetü Anglo el-Mısriyye, 1987, s. 115.

³⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 102.

³⁷ Jean Cantineau, *Durûs*, s. 23; Sa’rân, *İlmu’l-lüğâ*, s. 179.

³⁸ İbrahim Enis, *Esvât*, s. 88; Sa’rân, *İlmu’l-lüğâ*, s. 178; Kemal Bişr, *el-Esvâtü’l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü’ş-Şebâb, s. 121.

el-Halîl b. Ahmed'e göre boğaz harflerinden sonra qâf (ق) ve kef (ك) gelir. Bunlar küçük dil-damaksı (lehevî) harflerdir. Kef harfi daha yukarıda⁴⁰ yani ağzın çıkışına daha yakındır. Yine o, şöyle der: ق ve ك harfleri lehevî harflerdir. Çünkü başlangıç yerleri küçük dildir.⁴¹

Sibeveyh, bu iki harfin mahrecini "dilin kökü ile damak arasından ق harfi, dışarı doğru onun az aşağısından da ك harfi" şeklinde sınırlar.⁴²

Sibeveyh'in zikrettiği yukarı damak günümüzde yumuşak damak olarak bilinen şeydir. -Damak sonunda küçük dil diye bilinen bir et parçası sarkar ki bu yumuşak parça damaktan sayılır. Sarkan bu parça, kapak diye de bilinir. [Damak sonu] hareketli et parçasıdır ve küçük dil ile biter.⁴³- Bunu bildiğimize göre şunu söyleyebiliriz: Sibeveyh, qâf ve kef'in söz konusu mahreçlerinin bilinmesi ve tespitinde el-Halîl'den istifade ederek onu takip etmiştir.

Modern ses verilerine sahip çağdaş dilbilimciler, qâf harfinin lehevî olduğu konusunda el-Halîl ve Sibeveyh'le aynı fikirdedirler.⁴⁴ Kef harfi konusunda ise, -fikri el-Halîl'den alarak mahreci ayıran-Sibeveyh'in hassas tespitine katılmaktadırlar. Kef'in sesiyle ilgili şöyle derler: ك damağın dibinden (aksa'l-hank) çıkan harftir.⁴⁵ Bazıları da "damak sesi" (savgun tıbâqî) şeklinde tabir eder.⁴⁶ İki

³⁹ İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 87-88; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetü's-savti'l-lügavi*, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1991, s. 318; Abdüttevâb, *el-Medhal*, s. 53.

⁴⁰ el-Halîl, *'Ayn*, I, 58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁴¹ el-Halîl, *'Ayn*, I, 58.

⁴² Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁴³ Muhammed Hilmî Hüleyl, "el-Lügaviyyât et-tatbikiyye ve mu'cemuhâ", *Mecelletü el-lisâni'l-Arabî*, sy. 22, s. 54.

⁴⁴ Jean Cantineau, *Durûs*, s. 23; İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 86.

⁴⁵ Jean Cantineau, *Durûs*, s. 23; İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 83.

⁴⁶ Temmâm Hasan, *Menâhîcu'l-bahs fi'l-lüğa*, Fas: Dâru's-Sekâfe-Dâru'l-Beydâ, 1985, s. 120; Ahmed Muhtar, *Dirâse*, s. 318.

arasında bir fark yoktur. Zira yumuşak damak yardımıyla telaffuz edilen ses, damak (tbaq) sesi diye de bilinir.

el-Halil'e göre qâf ve kef'ten sonra cîm, şîn, dâd harfleri gelir. "Cîm (ج), şîn (ش) ve dâd (ض) dil/damak ortası (şecriyye) harfleridir. Çünkü başlangıç yerleri, ağzın genişleyen yeri yani ortasıdır."⁴⁷

Sîbeveyh ise cîm, şîn ve yâ(ي)'nın mahrecini dilin ortası ile damak arası; dâd'ı ise dilin ön yan tarafı ile azı dışı arasında olarak tespit etmiştir.⁴⁸

Bu itibarla el-Halil, cîm, şîn ve dâd harflerini aynı bölgeye koymuş fakat Sîbeveyh cîm ve şîn ile beraber yâ harfini de zikretmiş, dâd'ı (ض) ise bu mahreçlerin peşi sıra konumlandırmıştır. Çağdaş dilbilimcilerin "sert damak veya damak çukuru" ifadeleri, her iki âlimin "şeceru'l-fem" ve "vasatü'l-fem" tabirlerinin müradifidir. Sîbeveyh, ifade farklılığıyla birlikte, cîm ve şîn harflerinin mahrecinde hocası el-Halil'e uymuş ve bunlara yâ harfini de ilave etmiştir. el-Halil'in, yâ harfini herhangi bir mahrecde zikretmediğini bildiği halde o, hepsini (cîm, şîn, yâ) aynı bölgeye yerleştirmiştir. Dâd harfini ise, cîm ve şîn mahrecini takip eden yere yerleştirmiştir ki bu daha doğru bir tespittir.

Çağdaş dilciler ise cîm, şîn ve med harfi olmayan yâ'nın mahrecini orta/çukur damak olarak belirlemişlerdir.⁴⁹ Dâd'ın (ض) sesini ise dış-dışeti (esnâni-lisevi) diye vafsetmişlerdir.⁵⁰ Dâd'ın bu modern yorumu önceki tespitlerden -Sîbeveyh'inki bunlardan biridir- ayrılmaktadır. Bu, harfi tanımlarken öncekilerin yanıldığı anlamına gelmez. Çünkü sesler, tabiatı gereği zamanın geçmesinden etkilenir ve mahrecinden sapmalara maruz kalması da mümkündür. Dolayısıyla Sîbeveyh'in bahsettiği dâd ile günümüzde bilinen dâd farklıdır. O şöyle der: "Eğer ıtbak sıfatı olmazsa ط harfi د harfine; ص harfi س'e; ظ harfi ذ'e dönüşür; ض harfi ise konuşmadan düşerdi.

⁴⁷ el-Halil, 'Ayn, I, 58; Ezherî, Tehzîb, I, 58.

⁴⁸ Sîbeveyh, el-Kitâb, IV, 433.

⁴⁹ Temmâm Hasan, el-Luğa, s. 79; Ahmed Muhtar, Dirâse, s. 317.

⁵⁰ Temmâm Hasan, Menâhic, s. 120; Ahmed Muhtar, Dirâse, s. 316.

Çünkü bulunduğu yerde kendisinden başka bir harf yoktur.”⁵¹ İşte bu dâd harfine, diğer seslerden herhangi biri mukabil değildir. Aynı zamanda bu, Sibeveyh’in tanımının, o zamanki Arab’ın telaffuzuna uygun güvenilir bir tanımlama olduğuna delildir.

Ses biliminde Sibeveyh ve diğerlerinin yolunu aydınlatan el-Halîl b. Ahmed, bu konuda ulaşılan noktanın öncüsüdür.

el-Halîl b. Ahmed’e göre damak ortası harflerden sonra ز، س، ص mahreci gelir ki bunlara [dil ucu harfleri anlamında] *esliyye* adını verir. Çünkü bunların mahreci dilin ucu yani dilin keskin tarafıdır.⁵² el-Halîl bunları aynı bölgeye koymuştur. Sibeveyh bu harflerin mahrecini dil ucu ve ön dişlerin az yukarısının arası ile sınırlar. O, şöyle der: “dilin ucuyla ve ön dişlerin az yukarısının arasından ز، س ve ص mahreci bulunur.”⁵³ Sıralaması aksi olmakla beraber Sibeveyh, el-Halîl’e tabi olmuş oluyor. Aynı şekilde Sibeveyh ط، د ve ت harflerini öne almasıyla da ona muhalefet etmektedir. Çağdaş dilciler ise sâd, sîn ve zay’ın yer aldığı bölgenin tı, dâl ve te’nin yer aldığı bölgeden önce olduğu konusunda el-Halîl’le aynı görüştedirler. Dr. Kemal Bişr şöyle der: “Sîn, zay ve sâd harflerini telaffuz etmemiz, tı, dâl ve te’nin telaffuzundan öncedir.”⁵⁴

el-Halîl’e dönersek onun söz konusu harflerin başlangıç noktasının dilin ucu (أسلة اللسان) olarak zikrettiğini görürüz. “Esletü’l-lisân, dilin uç kısmı, ince kısmıdır. Dilin ucu (zelk), başı (re’s), sivri kısmı (hadd), ön kenarı (taraf) olarak da bilinir.”⁵⁵ Bu iyi ve güvenilir [bir tanımlamadır]. Sibeveyh’in kullandığı “tarafu’l-lisân” ifadesiyle aynıdır. Fakat o, “ön dişlerin az yukarısı” ilavesiyle incelikli bir bakış ortaya koyar.

Modern sesbilim âlimleri ise sîn, zay ve sâd harflerini tı, dâl, te ve dâd harflerine katarak hepsini tek mahrece indirgemişler ve

⁵¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 436. Dâl’in (د) mukabili olan tı (ط) harfi, cehr sıfatı olan tı’dır.

⁵² el-Halîl, *Ayn*, I, 58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁵³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁵⁴ Kemal Bişr, *el-Esvât*, s. 120.

⁵⁵ Muhammed Hilmî Hüleyl, “el-Lügaviyyât”, s. 55.

esnâni-lesevî (dil ucu ile üst ön diş eti) diye vasfetmişlerdir. Bazılarını da öncekilerin *eseliye* isimlendirmesini kullanmıştır.⁵⁶

el-Halil'e göre eseli harflerden sonra ön damak (nit'iyye) harfleri gelir. “ط, د ve ت aynı bölgededir ve o da ön damaktır. Çünkü çıkış noktası üst ön damaktır.”⁵⁷

النَّطع: “üst damağın ön kısmıdır. Kertik gibi kendisinde tırtıkların olduğu ön damak kemiğine yapışık damak derisidir. Damağın bu kısmında dilin yeri vardır.”⁵⁸ Bu itibarla çağdaş dilbilimcilere göre *nit'* ıstılahının mukabili “sert damak veya ön damak çukuru”dur.

Sibeveyh, bu harflerin tertibinde el-Halil'le aynı görüştedir; lakin çıkış yerleri konusunda ona muhaliftir. Şöyle der: “Dil ucuyla ön dişlerin dibi arası ت, دâl ve te'nin mahrecidir.”⁵⁹ Söz konusu ifade, bu harflerin mahreci için doğru bir tespittir. Sibeveyh, kendinden sonrakiler için bu konuda umde olmuştur.

Çağdaş ses bilimcilerin, bu mahreçle ilgili ifadeleri Sibeveyh'in ifadesine yakındır. Onlar, harfleri *esnâni-lesevî* diye isimlendirmişlerdir.⁶⁰

el-Halil'e göre, damak harflerinden sonra diş eti (*lesevî*) harfleri gelir. “ط, د ve ت *lesevî* harflerdir. Çünkü başlangıç noktası diş etidir.”⁶¹ el-Lisse veya el-Lesse: dişlerin kökünün üzerindeki ettir (iç diş eti).⁶² Şu ifadeleriyle İbn Ya'îş, el-Halil'e tabi olmaktadır: “ط, د ve ت aynı bölgeden çıkar. O da dil ucuyla ön dişlerin kökü (usûlü's-senâya) arasındadır. Biri diğerinden daha üsttedir. Bunlar *lesevî* harflerdir. Çünkü başlangıç noktaları diş etidir.”⁶³ İbn Ya'îş'in tanımlamasındaki “usûlü's-senâya” ifadesi doğru değildir.

⁵⁶ Temmâm Hasan, *el-Luğa*, s. 79; Ahmed Muhtar, *Dirâse*, s. 316.

⁵⁷ el-Halil, *'Ayn*, I, 58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4461.

⁵⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁶⁰ Temmâm Hasan, *Menâhic*, s. 121; Ahmed Muhtar, *Dirâse*, s. 316.

⁶¹ el-Halil, *'Ayn*, I, 58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3996.

⁶³ İbn Ya'îş, *Şerh*, X, 125.

Çünkü metnin aslı Zemahşeri'de, "ön dişlerin ucu" (etrâfû's-senâya) şeklindedir.⁶⁴ "Dilin ucuyla ön dişlerin ucu arasından" ifadelerine sahip Sibeveyh'e göre de bu böyledir.⁶⁵ O, el-Halîl'in sıralamasında olduğu gibi harfleri "ظ, ذ, ث" şeklinde dizmiştir. Müberrid (ö. 285/899), harfleri "üst" ön dişlere has kılmıştır⁶⁶ ki bu ince bir tespittir. Zira hava, dilin üst yüzeyinden akar ve çıkış esnasından ise üst dişlere temas eder. Alt ön dişler ise dilin ucu, onunla çıkan hava arasını tıkar ve hava, alt ön dişlere temas etmez. İhtimaldir ki el-Halîl bu harfleri diş etine (lesevî) nispet etmesi havanın, çıkış esnasında ön tarafta sıkışarak bir kısmının diş etlerine çarpması sebebiyledir. Bu sebeptendir ki diş eti bu harflerin mahreci değil, bölgesidir.

Çağdaş ses bilimciler ise bu sesleri dişlere nispet etmiş ve diş arası harfleri diye isimlendirmişlerdir.⁶⁷

el-Halîl'e göre lesevî harflerden sonra ra (ر), lâm (ل) ve nûn (ن) harfleri gelir. Şöyle der: "ra, lâm ve nûn dil ucu/önü (zülkiyye) harfleridir. Çünkü bunların başlangıcı dilin ucudur. Dil önünün iki kenarı arasındaki bölgedir."⁶⁸ el-Halîl, bunları aynı bölgeden harfler saymıştır. el-Halîl'in ifadesi şöyledir: "râ, lâm ve nûn dil ucu (zülk, tekili ezlak) harfleridir. "Dilin ucu" [ifadesi] "mızrak ucu" [ifadesi] gibidir."⁶⁹

İbn Manzûr (ö. 711/1311) şöyle der: "Zelak, bir şeyin keskinliğidir. Her şeyin sınırı, onun ucudur. Her şeyin ucu, onun sınırır. Zülk harfleri, dilin ön kenar harfleridir."⁷⁰

Sibeveyh ise, bu üç harfî tek mahreçte saymamış, aksine her biri için ayrı bir mahreç tahsis etmiştir. Ona göre lâm, dilin kenar-

⁶⁴ Zemahşeri, *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts., s. 394.

⁶⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁶⁶ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâlık Adîme, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1963, I, 193.

⁶⁷ Temmâm Hasan, *Menâhic*, s. 126; Ahmed Muhtar, *Dirâse*, s. 315; Abdüt-tevvâb, *el-Medhal*, s. 44.

⁶⁸ el-Halîl, *'Ayn*, I, 58.

⁶⁹ Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1512.

larından ucuna kadar olan kısımlarıyla kendisine karşılık gelen ön azı dişleri, kanik (köpek) ve kesici dişlerin az üstündeki üst ön damak arasından çıkar.⁷¹ Nûn'un mahreci, dilin kenarlarından ucuna kadarki kısmıyla kendisine karşılık gelen kesici dişlerin az üstündeki üst ön damak arasındadır. Nûn'un mahrecinden, râ harfi de çıkar. Ancak lâm harfine meylinden (inhiraf) dolayı dilin üst kısmına az girgindir.⁷²

Modern sesbilim araştırmacıları ise lâm, nûn ve râ için tek bir mahreç belirlemişlerdir ki o da dilin ucuyla beraber iç diş etidir.⁷³

Bu itibarla el-Halil ve Sibeveyh'in söz konusu harflerin mahrecini belirleme konusunda doğruya daha yakın olduklarını söyleyebiliriz. Çağdaş sesbilimcilerin tespitleri ise onların ortaya koyduklarından sadece ıstılah açısından farklıdır. Bu ise şekli bir ihtilaf olup öze ilişkin değildir.

el-Halil'e göre *zülkiyye* harflerinden sonra ف, ب ve م harfleri gelir. O şöyle der: fâ, bâ ve mîm şefeviyye/şefehiyye (dudak) harfleridir. Çünkü bunların başlangıç noktası dudaktır.⁷⁴ İnce bir ayırımla birlikte Sibeveyh de el-Halil'e uymaktadır. O, fe harfini alt dudağın içi ile üst ön dişlerin ucu; bâ, mim ve vâv mahrecini de iki dudak arasından sayar.⁷⁵

Sibeveyh'in söz konusu mahreçteki harflere ilave ettiği vâv harfinin çıkış yerini, el-Halil bilmiyor değildi. Bilakis o, bu harfleri arz ederken ince bir ayırım gözetiyordu. O şöyle demektedir: "Üç tane de dudak harfidir: fe, bâ, mim. Çıkış yerleri iki dudak arasındadır. Özellikle sahih harflerden sadece bu üç harfin çıkışı esnasında dudaklar hareket eder."⁷⁶ Buradan anlaşılıyor ki el-Halil, vâv'ın dudak harfi olduğunu biliyordu fakat o, illetli harflerden biriydi. el-

⁷¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 405. Bulak baskısı. Dâru'l-Kalem baskısında bu kısım yoktur.

⁷² Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁷³ Temmâm Hasan, *Menâhic*, s. 132; Ahmed Muhtar, *Dirâse*, s. 316; Abdüt-tevvâb, *el-Medhal*, s. 47.

⁷⁴ el-Halil, *'Ayn*, I, 58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁷⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433.

⁷⁶ el-Halil, *'Ayn*, I, 51-52.

Halil'in vâv'la ilgili konuşması esnasındaki ifadeleri de bunu tekit etmektedir: "vâv'ın hareket noktası (medreci) iki dudak arasından da devam etmektedir."⁷⁷ Sibeveyh ise üç harf-i med vâv, yâ ve elif hakkında şöyle der: "Bunlar, sesin nefese bağlı olarak aktığı (mehmûs) harflerden farklıdır. Bunlar lîn ve med harfleridir. Mahreçleri sesin nefesinden dolayı geniştir. Bunlardan ne daha geniş bir mahrece, ne de daha uzun bir sese sahip harf vardır. Bu harflerden biri üzerinde vakfedersen ne dudağı ne dili ne de boğazı diğer harflerde olduğu gibi kapatırsın."⁷⁸ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise dudaktaki vâv harfinin, günümüz ulemasının yarım hareke diye nitelediği med harfi olan vâv'dan ayrı olduğunu belirtmektedir.⁷⁹

Modern ses bilimciler ise fe harfinin mahrecinin yeri konusunda el-Halil'e; sınırları konusunda da Sibeveyh'e uymaktadırlar. Onlara göre fe, dudak-diş (şefehî-esnânî) harfidir.⁸⁰ Bâ, mîm ve vâv'ın tamamını da şefevî olarak niteleyerek mahreçleri konusunda aynı şekilde hareket etmişlerdir. Ancak vâv harfinin telaffuzu esnasında dilin, damağın dibine (aksa'l-hank) yaklaştığını mülahaza etmişlerdir. Dolayısıyla vâv'ın en ince nitelemesinin "damağın dibinden" veya "şefevî-damak dibi" şeklinde belirtilmesi olduğunu ifade ederler.⁸¹

Kadim ulemanın, vâv'ın mahrecini dudaklara nispet etmesi, [telaffuz esnasında] dudakların yuvarlak olması sebebiyledir. Bu da gösteriyor ki dil, net bir şekilde damağa yaklaşmaz.

Ardından el-Halil'e göre, cevf harfleri gelir ki konuyla ilgili o, şöyle der: "Arapça'da 29 harf vardır. Bunlardan 25'i sahih harftir ki bunların belirli bölgeleri (hayyiz) ve boğumlanma noktaları

⁷⁷ Ezherî, *Tehzib*, I, 51.

⁷⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 176.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, mhk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I, 201.

⁸⁰ Jean Cantineau, *Durûs*, s. 22; İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 46.

⁸¹ Temmâm Hasan, *Menâhic*, s. 125; İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 43; Sa'rân, *İlmu'l-lûğa*, s. 180.

(medrec) vardır. Dört harf ise boşluktur (cevf: boğaz ve ağız boşluğu). Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze'dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için cevf diye isimlendirilmiştir. Bunlar ancak boşlukta asılıdır. Kendilerinin cevften başka nispet edilecekleri bir bölgeleri yoktur. Çoğu zaman da şöyle diyordu: elif-i leyyine, vâv, yâ hevâidir. Yani boşluktur... Şöyle de der: yâ, vâv, elif ve hemze aynı bölgededir çünkü bunlara bir şey ilişmez.”⁸² Yine şöyle de der: “yâ, vâv ve elif-i leyyine hemze'ye bağlıdır. Seslerinin belirlediği noktalar (medreci) ise farklıdır. Elif'in medreci, damak çukuruna doğru belirlemektedir. Yâ'nın medreci ön azı dişlerine doğru alçalmaktadır. Vâv'ın medreci de iki dudak arasından akmaktadır. Tüm bunların aslı da hemze'den başlamaktadır.”⁸³

Yukarıdaki ifade göstermektedir ki el-Halil, med harflerini herhangi bir mahrece nispet etmemektedir. Böylelikle o, bu harflerin en önemli özelliğini tespit etmiş oluyor ki o da, söz konusu harflerin telaffuzu esnasındaki serbest hava akışıdır. (Yukarıda) “bunlara bir şey ilişmez”, boşluktur demişti. Fakat el-Halil, hemze'nin mahrecini boğazın dibi olarak beyan etmesine rağmen burada onu, cevf harfleriyle bir araya getirmiştir.

Sibeveyh ise, bu mahreci (cevf) zikretmez aksine elifi hemze ve he'nin mahrecinden; med harfi olan vâv ve yâ harflerini de med harfi olmayan vâv ve yâ'nın mahrecinden sayar. Burada el-Halil'in tespiti Sibeveyh'inkinden daha ince bir ayrımdır. el-Halil'in ulaştığı sonuç, ağızdaki yerlerinin sınıрыyla ilgili temel ayrıntılarda farklı olmakla birlikte, “elif, vâv ve yâ'nın mecrası ağzın tamamıdır” şeklinde modern dilbilimcilerin ulaştığı neticeyle uyum içerisindedir. Onlar, bu harflerin bir birinden ayrıldığı noktanın dil ve dudak hareketlerine dayandığını tespit etmişlerdir.

Aynı şekilde görülüyor ki Sibeveyh, şu ifadeleriyle bu harflerin mahreçlerinin diğerlerinden daha geniş olmasının farkındaydı: “Bu

⁸² el-Halil, 'Ayn, I, 57-58; Ezheri, *Tehzibü'l-lüğa*, I, 48.

⁸³ Ezheri, *Tehzibü'l-lüğa*, I, 51.

harfler (elif, vâv, yâ), sesin nefese bağlı olarak aktığı (mehmûs) harflerden farklıdır. Bunlar lîn ve med harfleridir. Mahreçleri sesin nefesinden dolayı geniştir. Bunlardan ne daha geniş bir mahrece, ne de daha uzun bir sese sahip harf vardır. Bu harflerden biri üzerinde vakfedersen ne dudağı ne dili ne de boğazı diğer harflerde olduğu gibi kapatırsın. Bir genişlik bulduğunda, kesilinceye kadar, hemzenin konumunda ses akmaya devam eder. ”⁸⁴ Bu ifade el-Halîl’in “bu harfler, kökü hemzenin yanında olan hevâî-cevfi harflerdir” şeklindeki yukarıdaki görüşünden alınmıştır. Böylece Sibeveyh, söz konusu harfleri telaffuz esnasında serbest hava akışı özelliğini bilme konusunda hocası el-Halîl’den etkilenmiş oluyor. el-Halîl b. Ahmed’in -hemze hariç- onların cevfi olduklarını tespiti; Sibeveyh’in de onlar hakkında “cehrîdir (mechûr) ve sesin havası yani nefesin bu sesleri telaffuz esnasında ağzın dışına doğru serbest bir şekilde akması sebebiyle mahreçleri geniştir” demesi, modern ses araştırmalarının da kabul ettiği görüştür.

Sesli harfleri telaffuz esnasında, havanın akışını tam olarak engelleyen bir yer veya işitilecek şekilde sürtünmeyi gerçekleştiren bir sıkıştırma olmaksızın hava, boğaz ve ağızdan kesintisiz olarak çıkar.⁸⁵

Esasında vâv ve yâ harfleri, harekeli ya da harekesiz olsun, mahreçleri büyük oranda iç içedir. Modern araştırmacılarından birinin konuyla ilgili ifadesi bunu izah eder niteliktedir: “Lügavî sesler arasında iki ses vardır ki hassasiyetle üzerinde durulması gerekir. Çünkü bu iki harfin harekeli (lîn) ve de harekesiz (med) oluşunda dilin konumu yakın bir benzerlik göstermektedir. Bu harfler vâv ve yâ’dır.”⁸⁶

Bir diğeri de şöyle der: “Yâ’nın uzun kesra ile [med harfi şeklinde] telaffuzu esnasında dilin önüyle damak arasındaki boşluk, normal harf olarak telaffuzu esnasındakinden daha dardır. Dolayısıyla yâ’nın normal şekilde telaffuzunda hışırtılı hafif bir ses duya-

⁸⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 176.

⁸⁵ Sa’rân, *İlmü’l-lüğa*, s. 148.

⁸⁶ İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 42.

rız. Aynı şekilde vâv'ın uzun ötre ile [med harfi olarak] telaffuzu esnasında dilin kökü ile damak arasındaki açıklık, normal harf olarak telaffuzu esnasındakinden daha dardır. Böylece biz bu vâv'ın telaffuzu esnasında da hafif bir hışırtı duyarız. Bu sebeplerden dolayı yâ ve vâv, kendilerinde harekeye benzer bir ses [yarım hareke] olmasına rağmen, sessiz seslerden sayılır.”⁸⁷

3. Arapça Harflerin Sıfatları

el-Halil b. Ahmed harfleri mahreçlerine uygun olarak test eden ilk alimdir. Aynı zamanda o, harflerin sıfatlarının ve özelliklerinin farklılaştığını, onların aynı tabiatta olmadıklarını tespit edenlerin de ilkidir. O, her bir harfi diğerinden ayıran sıfatların var olduğunu mülâhaza etmiş hatta harflerden oluşan grupları belli sıfatlarla nitelemiştir. Böylece el-Halil, pek çok ıstılah kullanmış ve “sıhâh, hevâiyye, zelâka, ısmât, mechûr, mehmûs, isti'lâ, lîn, hafâ, meh-tût, madğût” gibi terimlerle harfleri nitelemiştir.

a. Sahih (الصحيح) ve Hevâî (الهوائية)

el-Halil, şöyle der: “Arapçada 29 harf vardır. Bunlardan 25'i *sahih* harftir ki bunların belirli bölgeleri ve boğumlanma noktaları vardır. Dört harf ise boğaz ve ağız boşluğundadır. Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze'dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için cevfi [harfleri] diye isimlendirilmiştir. Bunlar boşlukta asılıdır. Kendilerinin cevften başka nispet edilecekleri bir bölgeleri yoktur.” Çoğunlukla da şöyle diyordu: “Elif-i leyyine, vâv ve yâ *hevâî* yani boşluktaki harflerdir.”⁸⁸ el-Halil, harflerin bazılarını *cevfi* diye vasfeder. Çünkü bunlar boşluktan çıkar. Ciğerlerden çıkan havanın akışı, sesin meydana gelme nedenidir. Bu sebeple harfleri, boşlukta asılı şeklinde niteler. Aynı zamanda o, şöyle de demektedir: “hevâiyye yani boşluktadır, ken-

⁸⁷ Kemal Bişr, *el-Esvât*, s. 84.

⁸⁸ el-Halil, *'Ayn*, I, 57-58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

disine bir şey ilişmez.” Bu harfler de ona göre dört tanedir: vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze.

Sibeveyh ise elif, yâ ve vâv’ı hevâî saymaktadır.⁸⁹ Bu konuda İbn Cinnî de onu takip etmektedir.⁹⁰ İkisi de hemzeyi sahih harflerden saymaktadır. Harflerin taksimini ünsüzler (savâmit) ve ünlüler (savâit) şeklinde yapan çağdaş dilcilerin benimsediği görüş de budur. Arap dil bilginlerinin *sahih harfler* dediği, günümüz araştırmacılar yanında ünsüzler (savâmit); *hevâiyye* dedikleri de ünlülerdir (savâit).

b. İzlâk (الذلق) ve İsmât (الصم)

el-Halîl, Arap harflerini izlâk (zülk) ve ısmât (satm) diye ikiye ayırmaktadır. Altı tanesini izlâk harfi sayar, geri kalanları da ısmât (musmite) diye isimlendirir. Hevâî harfleri ise dışarıda tutar. Şöyle der: “Dil önü ve dudak harflerinin altı tane olduğunu bil. Bunlar: râ, lâm, nûn, fâ, bâ ve mîm’dir. Bunları izlâk (zülk) harfleri diye isimlendirdim. Çünkü konuşmadaki akıcılık ancak dilin ucu ve dudaklar vasıtasıyla gerçekleşir. Dil ucu ve iki dudak bu altı harfin boğumlanma noktalarıdır. Üç tanesi dil önü (*zelika*) harfidir (râ, lâm, nûn), dil önü ile ön damak arasından çıkar. Diğer üçü de dudak (şefeviyye) harfidir (fâ, bâ, mîm), iki dudak arasından çıkar. Söz konusu altı harfin kullanımının ve telaffuzunun kolay ve akıcı olması, kelime kalıplarında çokça kullanılması anlamına gelir. Dolayısıyla humâsi (beş harfli) kelimelerde bu harflerden bir veya bir kaçını bulunur.”⁹¹ *Zelika* harfleri dilin önünden çıkan harflerdir ki o da üç tanedir (lâm, râ, nûn); ancak el-Halîl, telaffuzdaki süratî/akıcılığı [izlâk sıfatını] dilin ön kenarı ile dudaklara vermektedir ki bu iki mahreç altı harfin boğumlanma noktasıdır. Bu nedenle el-Halîl, altı harfin tamamının izlâk [sıfatlı] olduğu görüşündedir.

Ezherî’nin (ö. 370/980) el-Halîl’den yaptığı rivayet, bunu daha fazla izah eder niteliktedir: “Sahih harfler iki kısımdır: İzlâk ve

⁸⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 176.

⁹⁰ İbn Cinnî, *İrâb*, I, 8.

⁹¹ el-Halîl, *‘Ayn*, I, 51-52.

ısmât. İzlâk harfler altı tane olup iki bölgededir. Birincisi fâ'nın bölgesidir ki onda üç harf mevcuttur. Görüldüğü gibi fâ, bâ, mîm'in mahreçleri, dudakların arasındaki ses sebebiyle aynı yerdedir. Bunlarda dilin herhangi bir fonksiyonu yoktur. İkinci alan ise lâm harfinin bölgesidir ki onda da üç harf mevcuttur. Görüldüğü gibi lâm, râ, nûn'un mahreçleri dilin ucu ile ön damak arasındaki aynı boğumlanma noktasındadır. Bu iki çıkış noktası harflerin akıcılığının olduğu iki yerdir. Harfleri ise telaffuzdaki en hafif, konuşmada en fazla kullanılan ve kelime kalıplarındaki en güzel harflerdir... İsmât harfleri ise aynı şekilde tonsuz/tutuklu/donuk harflerdir. Bu da on dokuz sahih harftir... ve musmite (ısmât) diye isimlendirilir. Çünkü [kelimede] tıkanıklık yaratır ve bir kelimenin tamamı bu harflerden oluşmaz. "Arap dilinin bir özelliği olarak sınırlı sayıda kuraldışı kelimeler hariç, rubâi ve humâsî kelimeler ızlak harflerinden herhangi birini içermeksizin tamamen ısmât harflerinden oluşmaz."⁹²

Sıbeveyh ise eserinde söz konusu iki ıstılahı zikretmez. Ancak Arap dil bilginlerinden bu taksim konusunda el-Halil'i takip edenler vardır.⁹³ İbn Düreyd (ö. 321/933), söz konusu bu ikili taksim tespitini, Ahfeş'inde (ö. 292/904) yaptığı gibi şöyle delillendirmektedir: "Harfler[in bir kısmı] *muzlaka* (izlâk) diye isimlendirilmektedir. Çünkü üretildiği yer dilin [ön] kenarıdır. Her şeyin kenarı da onun ucudur. Harflerin en hafifi, diğer harflerle uyum sağlaması açısından en güzeli, bu [izlâk] harfleridir. Diğerleri ise *musmite* (ısmât) diye isimlendirilmektedir. Çünkü [telaffuzunun] dile zor gelmesi sebebiyle bu harfler, kelimenin tamamına sahip olduğunda, onu tutuklu hale getirir."⁹⁴

İbn Cinnî, el-Halil'in yukarıda geçen ifadelerini şu cümleleriyle özetlemiştir: Harflerden bazıları izlâk harfleridir. O da altı tanedir: lâm, râ, nûn, fâ, bâ ve mîm. Zira bu harfler, dilin ucuna -başı ve ön kenarına- dayanır. Bazıları da ısmât harfleridir ki bunlar, geri

⁹² Ezherî, *Tehzib*, I, 50-51.

⁹³ Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüğa*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., I, 8; İbn Cinnî, *İrâb*, I, 64-65.

⁹⁴ İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 7.

kalanlarıdır... Çünkü rubâî veya humâsî bir kelimenin izlâk harfleri olmaksızın, ısmât harflerle inşa edilmesi onu donuklaştırır.”⁹⁵

Fakat burada, el-Halîl’in ifadelerinde olduğu gibi, İbn Cinnî’nin altı harfi dil ucuna yerleştirme konusundaki açıklamasının bir kısmı doğrudur. Bu harfler iki bölgede bulunur. Lâm, râ ve nûn dilin ucuna dayanır; fâ, bâ ve mîm’in mahreci de iki dudak arasındır ve bunda dilin herhangi bir fonksiyonu yoktur.

Modern sesbilimciler ise çoğunlukla bu iki ıstılahı önem vermezler. Bazıları el-Halîl’in bölümlenmesinin aynısını zikreder. İbrahim Enîs, *zelâke* kelimesinin medlulünü şu ifadeleriyle tartışır: “Bilinen yaygın anlamından daha fazla bir mana ifade etmez. O da, zorlama ve duraklama olmaksızın Arapça kelimelerindeki hareket kabiliyetidir. Bilindiği üzere dilin akıcılığı ise, konuşma esnasında telaffuz ve hareket güzelliğidir. Dolayısıyla bu altı harf, Arap kelimelerinde yaygınlığı en fazla olan harfler olduğuna göre, mahreçlerine, sıfatlarına veya sesbilim çalışmalarının herhangi bir bölümüne bakmaksızın bunlara, izlâk harfleri itlak olunur.”⁹⁶

c. Cehr (المجهور) ve Hems (المهموس)

el-Halîl, bazı harflerin telaffuzunda nefesin aktığını mülâhaza etmiştir. Nefesin akışına herhangi bir şey engel olmaz ve konuşan, nefes akışı esnasında bir zorluk çekmez. Harflerin bazısında da nefes perdelenir ve ağzın belirli bir boğumlanma noktasında durur. Konuşan kimse için, nefesini devam ettirmek kolay olmaz. Ancak el-Halîl, *Kitabü’l-‘ayn*’da cehr ve hems ıstılahlarını açıkça zikretmemiştir. Fakat İbn Keysân (ö. 299/911), el-Halîl’in görüşünü naklederken hems ıstılahını zikretmektedir. [Rivayete göre İbn Keysân] şöyle der: “Bir kimsenin, el-Halîl’den rivayetle şöyle dediğini işittim: Hemze’yle [kitabıma] başlamadım. Çünkü hemze nok-

⁹⁵ İbn Cinnî, *İrâb*, I, 64-65.

⁹⁶ İbrahim Enîs, *Esvât*, s. 109-110.

sanlaşır, değişir ve hazfe uğrar... he ile de başlamadım. Çünkü o, *mehmûs* ve sesi olmayan hafî bir harftir.”⁹⁷

Bu rivayette el-Halil’in, he harfini mehmûs diye nitelemesi açıktır. Aynı şekilde *ez-Zeccâc*’ın (ö. 310/923), cehr ve hems’in tarifi hakkında el-Halil’den naklettiğine göre o, şöyle der: “el-Halil’in de belirttiğine göre harfler mechûr (cehr sıfatlı) ve mehmûs (hems sıfatlı) diye iki kısımdır. Cehr harfleri, mahrece baskısı fazla olan ve nefesin kendisiyle beraber akmasına mani olan harftir. Hems harfleri de mahrece baskısı zayıf ve kendisiyle beraber nefesin de aktığı harftir.”⁹⁸ Söz konusu bu rivayet el-Halil b. Ahmed’in mechûr ve mehmûs harfleri bildiğini gösteren kesin bir kanıttır. Yukarıdaki iki rivayet [el-Halil’in böyle bir ayrımı bildiğini] Ebu’l-Hasan el-Ahfeş’e ait şu rivayetten daha fazla teyit eder: “Sibeveyh’e mehmûs ile mechûr arasındaki ayrımın ne olduğunu sordum. Şöyle cevap verdi: Mehmûs harfi gizlersen ve ardından tekrarlırsan, buna imkan verir. Mechûr harf ise bu konuda sana imkân vermez. Daha sonra Sibeveyh, te (ت) harfini diliyle tekrarladı ve sustu. Ve o, şöyle dedi: Nasıl oluyor görüyor musun! Tı (ط) ve dâl (د) harflerini de tekrarlamaya çalıştı. ت harfiyle aynı mahreçten çıkmalarına rağmen, buna imkan vermiyorlardı. Zannediyorum o, bunu el-Halil’den rivayet etti.”⁹⁹

Bütün bu rivayetler el-Halil’in, harfleri mechûr ve mehmûs şeklinde taksim etmeksizin bunları zikrettiğini ispat eder. Sadece he (ه) harfinin mehmûs olduğunu sarahaten zikretmiştir.

ez-Zeccâc’ın el-Halil’den naklettiği cehr ve hems tanımına dönecek olursak, onun etkisini öğrencisi Sibeveyh’in bu ıstılahları tanımlarkenki ifadelerinde açık bir şekilde görürüz. O şöyle der: “Mechûr: mahrece baskının/itimadın fazla olduğu harftir. Baskı sona erinceye kadar nefes akmaz, [baskı ortadan kalktığında] ses akar... Mehmûs ise mahrece baskının en zayıf olduğu ve nefesin

⁹⁷ Suyûti, *Muzhîr*, I, 90.

⁹⁸ *ez-Zeccâc*, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sirrî, *Meâni’l-Kur’an ve i’râbuhû*, thk. Abdülcelil Şelebî, Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1988, I, 414.

⁹⁹ Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sibeveyh*, VI, 461. Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye, nu. 528.

kendisiyle aktığı harftir.”¹⁰⁰ ez-Zeccâc’ın rivayet ettiğine ve Sibeveyh’in de eserinde zikrettiğine göre el-Halil’in açıkladığı söz konusu iki tanım, [eserinde yer almasa bile] sonrakiler için kesin bir metin hükmündedir.

Sibeveyh alfabedeki harfleri, nefesin akıp akmaması yönünden iki kısma ayırır. Neticede on dokuz tane harfin cehr sıfatlı (mechûr) olduğunu görür. Bunlar: hemze (ء), elif (ا), ‘ayn (ع), ğayn (غ), qâf (ق), cîm (ج), yâ (ي), dâd (ض), lâm (ل), nûn (ن), râ (ر), tı (ط), dâl (د), zay (ز), zı (ظ), zel (ذ), bâ (ب), mîm (م), vâv (و). Mehmûs harflerin de on tane olduğunu görür. Bunlar: he (ه), ha (ح), hı (خ), kef (ك), şîn (ش), sîn (س), te (ت), sâd (ص), se (ث) ve fe (ف).¹⁰¹

Çağdaş sesbilim uzmanlarına göre cehr ve hems lafızlarının ifade ettiği anlam, ses tellerinin titremesi ve titrememesidir. Onlara göre mechûr ses, kendisiyle ses tellerinin titreştiği, mehmûs ses ise kendisiyle ses tellerinin titreşmediği [harfler]dir.¹⁰² Modern dilbilimciler el-Halil ve Sibeveyh’in harfleri cehr ve hems şeklindeki taksimine uymakta fakat üç harf konusunda onlardan ayrılmaktadırlar. Hemze (ء), qâf (ق) ve tı (ط) eskiler tarafından cehrî sayılırken, çağdaş dilbilimcilere göre söz konusu harfler cehrî değildir.

d. İsti'lâ (الإستعلاء) ve istifâl (الإستفال)

el-Halil, sahih harflerden bahsederken, onları ismât ve izlâk diye ayırmıştı. Ona göre izlâk harfleri, yukarıda da gördüğümüz gibi iki bölgedeki [dil önü ve dudaklardaki] altı harfti. Ismât harfleri de on dokuz harfti. Bunların on dördünün mahreci ağızdadır. [On dört harften] beşi *isti'lâ*, geri kalan [dokuzu] *inhifâd* harfleridir. İfadesi şöyledir: “İsmât, aynı zamanda satm, harfleri on dokuz tane sahih harftir. Beş tanesi boğazdan çıkar: ع، ح، ه، خ، غ. On dört tanesi de ağızdan çıkar. Boğumlanma noktaları, dilin üstünün dibinden ucuna kadarki alandır. Bunların beşi yükselen (*isti'lâ*)

¹⁰⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434.

¹⁰¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434.

¹⁰² İbrahim Enis, *el-Esvât*, s. 20; Jean Cantineau, *Durûs*, s. 25.

harftir: ط، ض، ص، ظ، ق. Müsta'liye diye isimlendirilir. [Geri kalan] dokuz harf de inhifâd/dilin alçaldığı harftir. Bunlar: ث، ذ، ت، د، س، ز، ش، ج، ك¹⁰³.

el-Halil'in etkisini Sibeveyh'in ifadelerinde -harfleri müsta'liye ve müstefile diye ayırırken- açık bir şekilde görmekteyiz. "Sâd (ص), dâd (ض), tı (ط), zı (ظ), ğayn (غ), qâf (ق) ve hı (خ) üst damağa doğru yükselen (*müsta'liye*) harflerdir."¹⁰⁴ Geri kalan harfleri de *istifâl* diye nitelemektedir.¹⁰⁵

el-Halil ve Sibeveyh'in ayırımlarını dikkatle incelediğimizde *isti'lâ* harflerinin el-Halil'e göre beş; Sibeveyh'e göre de hı (خ) ve ğayn'ın (غ) ziyadesiyle yedi olduğunu görürüz. Sibeveyh'e göre geri kalanlar da *istifâl* harflerdir. el-Halil, telaffuzunda dilin etkinliği olan müsta'liye ve müstefile harflerini zikrederek ince bir ayrıma gitmektedir. Boğaz ve dudak harflerini dışarıda bırakmaktadır. Çünkü bu harflerin oluşumunda dilin bir fonksiyonu yoktur. Dolayısıyla boğaz harfleri olduğu için ğayn ve hı'yı isti'lâ harflerinden ayrı tutmaktadır. Sibeveyh ise söz konusu yedi harfi isti'lâ harfi saymaktadır. Çünkü onun görüşüne göre bu harflerde [dil], üst damağa doğru yükselir. Sibeveyh, kendisine ufuklar açan hocası el-Halil'den ziyadesiyle etkilenerek Arapça harfleri daha fazla incelemiştir. O, yedi harften dördünü, isti'lâ yanında *itbak* (mutbaka) olarak sayar. Bunlar: ط، ض، ص، ظ. Geri kalanlar da infitah (münfetaha) harflerdir.¹⁰⁶ el-Halil, bu dört harfi bilmiyor değildi. Hatta onları kalın harfler (فخام الحروف) olarak isimlendirmişti.¹⁰⁷ Bu konuda Arap dil bilginleri ve modern sesbilimciler de onları takip etmişlerdir.

¹⁰³ Ezherî, *Tehzîb*, I, 51.

¹⁰⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 129.

¹⁰⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 101.

¹⁰⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 436.

¹⁰⁷ el-Halil, *'Ayn*, VIII, 167.

e. Lîn (اللين)

el-Halîl, lîn sıfatını sadece elif için geçerli sayar. O, şöyle der: “elif-i *leyyine*, vâv ve yâ hevâiyye’dir yani boşluktadır.”¹⁰⁸ Sibeveyh ise şu ifadelerinde [lîn sıfatını] üç med harfi için de geçerli sayar: “Lîn harfleri, sesin uzadığı med harfleridir. Bu harfler elif, vâv ve yâ’dır.”¹⁰⁹ Bir yerde de sadece vâv ve yâ harfinin sıfatı olarak zikreder: “Harflerden bazıları leyyine’dir. Bunlar vâv ve yâ’dır. Çünkü ikisinin mahreci diğer harflerden daha fazla ses akım genişliğine sahiptirler. وَأَيُّ örneğinde olduğu gibi. Dilersen kelimedeki vâv harfinin sesini devam ettirerek çekebilirsin.”¹¹⁰ Bu açıklamanın ardından elif harfini ise *hâvî* harfi diye niteler: “Elif, sesin akışıyla genişleyen/yayılan harftir. Yâ ve vâv harflerinin mahrecinden daha geniş bir mahrece sahiptir. Çünkü vâv (و) harfinde dudaklarını [nereyseye] kapatırsın, yâ (ي) da ise dilin damağa doğru yükselir.”¹¹¹

Lîn harflerinin, kendisiyle sesin uzadığı harfler olduğunu ve hâvî’nin de kendisinde hava/boşluk olduğunu bilirsek, bu konuda Sibeveyh’in el-Halîl’in görüşlerinden ayrılmadığını görürüz. Nitekim el-Halîl, en geniş alana yayılan harf olduğunu göstermek için elif’i diğer iki kardeşiyle (vâv ve yâ) birlikte *hevâiyye* diye belirtirken, [özellikle elif harfini] *leyyine* diye niteleyerek daha ince bir ayrıma gider.

Çağdaş sesbilimciler ise kadim ulemanın elif, vâv ve yâ’nın *lîn* ve *med* sesleri olduğu konusunda ortaya koymuş oldukları görüşlerden dışarı çıkmazlar.¹¹²

f. Hafâ (الخفاء)

el-Halîl, he (هـ) harfini hafâ diye niteler.¹¹³ Başka bir yerde de yâ (ي) harfini he’ye benzetir. Şöyle der: “Yâ, hafiflik ve gizlilik (hafâ)

¹⁰⁸ el-Halîl, ‘*Ayn*, I, 57; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

¹⁰⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 426.

¹¹⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 435.

¹¹¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 435-436.

¹¹² Jean Cantineau, *Durûs*, s. 38; İbrahim Enîs, *el-Esvâtü’l-lüğaviyye*, s. 28.

hususlarında he'nin benzeridir."¹¹⁴ Sibeveyh de hocasından bunu almış ve kitabının pek çok yerinde he harfini *hafiyye* diye vafsetmiştir.¹¹⁵ Diğer dil bilginleri de onları takip etmişlerdir.

g. Mehtût (المهتوت) ve Madğût (المضغوط)

el-Halil, hemzeyi vurgulu/takviyeli (mehtûte), baskılı (madğûte) diye niteler. Şöyle der: "Hemze'ye gelirsek onun mahreci, vurgulu ve baskılı olarak boğazın dibindedir. Bu sıfatı azaltılırsa yumuşar ve böylece yâ, vâv ve elif'e dönüşür."¹¹⁶ el-Halil'in hemze hakkındaki görüşü, *Lisânu'l-Arab*'da şöyle geçmektedir: "Boğazın dibindeki vurgulu ses, hemzeye dönüşür. Hemzeden bu vurgu azaltılırsa he'nin mahrecine dönüşen bir nefes olur."¹¹⁷ el-Halil, he'yi de mehtût bir ses diye niteler ve şöyle der: "he (هـ)'deki takviye/tonlama (hette/hehhe) olmasaydı, mahreç yakınlığı sebebiyle ha (ح) harfine benzerdi."¹¹⁸

İbn Manzûr'un rivayet ettiğine göre Sibeveyh, هـ'yi mehtût bir ses olarak niteler: "Sibeveyh şöyle dedi: Mehtût harflerden biri he'dir. Bu hal kendisinde var olan zayıflık ve gizlilik sebebiyledir."¹¹⁹ Diğer dil âlimleri de he'nin vurgulu bir ses olduğu konusunda el-Halil ve Sibeveyh'e uymaktadırlar.¹²⁰

Çağdaş sesbilim uzmanları ise hemze'yi niteleme konusunda el-Halil'in görüşünden uzaklaşmazlar. Onlara göre hemze, gırtlak

¹¹³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 532; Suyûtî, *Muzhir*, I, 90.

¹¹⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 314.

¹¹⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 210, 421; IV, 195.

¹¹⁶ el-Halil, *'Ayn*, I, 52.

¹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4610.

¹¹⁸ el-Halil, *'Ayn*, I, 57.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4610.

¹²⁰ İbn Cinnî, *İ'râb*, I, 64; İbn 'Asfûr el-İşbîlî, *el-Mümti'u'l-kebir fi't-tasrif*, thk. Fahrüddin Kabâveh, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1979, II, 676; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, X, 131.

tam olarak kapalıyken ansızın, sert bir şekilde açılmasıyla oluşan ve işitilen şiddetli bir sestir.¹²¹

Sonuç

Bu makale, harflerin çıkış yerlerini mülâhaza edip onları test eden, harflerin bölgeleri ve sıfatlarını tanımlayan, böylece günümüzde de araştırmacıların beğenisini toplayan sonuçlar ortaya koyan el-Halîl b. Ahmed'in gerçekleştirdiği sesbilim çalışmalarını içerir. [Elde edilen sonuçlardan] bazıları şunlardır:

1. el-Halîl b. Ahmed, dilin yapısını *el-'ayn* adlı kitabının mu-kaddimesinde ele alarak, bu yapının ses temelli olduğuna dikkat çekenlerin ilki sayılır. O, işitme ve telaffuza dayanarak harflerin mahreç ve sıfatlarını belirlemiştir.

2. el-Halîl b. Ahmed, Arapça harflerin mahreçlerini tespit edenlerin öncüsü sayılır. O, telaffuz azalarını nitelerken genellemelere yönelmektedir. Sîbeveyh ve diğer âlimler, onun görüşlerini izlemişlerdir.

3. el-Halîl b. Ahmed, *mahreç* olarak isimlendirdiği ve iki uzvun kavuşmasıyla gerçekleşen telaffuzun konumunu belirleyenlerin ilki sayılır. Ayrıca *medrec* ve *hayyiz* gibi fonetik terimler de onun tarafından kullanılmıştır.

4. el-Halîl b. Ahmed, harflerin mahreçlerini boğazın dibinden başlayarak, yukarı doğru devam eden bir tertiple sıralamıştır.

5. el-Halîl, med harflerinin (ى ا و) en önemli özelliğinin telaffuz esnasında havanın serbest akışı olduğunu belirtir ve söz konusu harfleri *hevâiyye* diye niteler.

6. el-Halîl, harfleri *sahih* ve *hevâiyye* diye taksim edenlerin ilkidir. Sîbeveyh de bu konuda onu takip etmiştir. Ancak o, hemze'yi hevâî harflerden saymaz, *sahih* harfler kategorisinde sınıflandırır.

¹²¹ İbrahim Enis, *el-Esvâtü'l-lügaviyye*, s. 90.

7. el-Halil, bazı harflerin dile diğerlerinden daha kolay olduğunu ve daha fazla kullanıldığını tespit etmiştir. Bu harfler altı tanedir: râ, lâm, nûn, fe, bâ, mîm. Bunları *akıcı (zulk/izlâk) harfler* diye isimlendirir. Bu altı harfin, ‘ayn (ع) veya qâf’ın (ق) olmadığı rubâi veya humâsî kelimeler diğer dillerden alınarak türetilen (muhdes/mübtede’ / müvelled) kelimelerdir.

8. el-Halil, bazı sesleri özel sıfatlarla nitelemektedir. Lîn, hafâ vb. gibi.

9. el-Halil’den sonra gelenlerin, ses bilimi konusunda onun iyâli olduğu görülmektedir. [Sonrakilerin] seslerle, [harflerin] sıfatları ve isimleriyle ilgili kitaplarında yeni bir şey yoktur. el-Halil’in nitelemeleri üzerine, ancak bazı sıfatların iyileştirilmesi konusunda ilavelerde bulunmuşlar ve harfleri zikrettiği bölgelerden bazı harfleri çıkararak bir diğerine nakletmişlerdir.

Sonuç olarak bu ilmin sahibi ve öncüsü olması hasebiyle el-Halil b. Ahmed, konunun uzmanlarının da kabul ettiği rehber ve öncü bir âlimdir.

Kaynakça:

Abduttevvâb, Ramazan, *el-Medhal ilâ ilmi’l-luğa*, Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1996.

Bergsträsser, *et-Tatavvuru’n-nahvi li’l-lüğati’l-Arabiyye*, trc. Abduttevvâb, Ramazan, Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1994.

Bişr, Kemal, *el-Esvâtü’l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü’ş-Şebâb, ts.

Cantineau, Jean, *Durûs fî ilmi esvâti’l-Arabiyye*, trc. Sâlih el-Karmâdî, Tunus: Mektebe Merkez ed-Dirâsât ve’l-Buhûs, 1966.

el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-lüğa*, thk. Abdusselam Harun, Mısır, 1964.

- el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmîrrâî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1988.
- el-Kârî, Ali b. Sultan, *el-Menhecû'l-fikriyye şerhu'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Mısır: Şeriketü Mektebe, 1948.
- el-Mahzûmî, Mehdi, *'Abkarî mine'l-Basra*, el-Cumhûriyyetu'l-İrâkiyye Vizâretü'l-İ'lâm, 1972.
- el-Müberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâlık Adîme, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1963.
- Enîs, İbrahim, *el-Esvâtu'l-lügaviyye*, Mısır: Mektebetü Anglo el-Mısriyye, 1987.
- Hasan, Temmam, *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*, Fas: Dâru's-Sekâfe, ts.
- _____, *el-Luğatü'l-Arabiyyeti ma'nâha ve mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekâfe, ts.
- _____, *Menâhîcu'l-bahs fi'l-lüğa*, Fas: Dâru's-Sekâfe-Dâru'l-Beydâ, 1985.
- Hüleyl, Muhammed Hilmî, "el-Lügaviyyât et-tatbîkiyye ve mu'cemuhâ", *Mecelletü el-lisâni'l-Arabî*, sy. 22.
- İbn 'Asfûr el-İşbîlî, *el-Mümti'u'l-kebîr fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddin Kabâveh, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1979.
- İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb (İ'râb)*, thk. Hasan Hindâvî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1985.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüğa*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vdğr., Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, Kahire: Mektebe el-Mütenebbi, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, mhk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ömer, Ahmed Muhtar, *Dirâsetü's-savti'l-lüğavî*, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1991.

Pei, Mario, *Ususü ilmi'l-lüğâ*, trc. Ahmed Muhtar Ömer, Camiatü Trablus, 1973.

es-Sa'rân, Mahmud, *İlmu'l-luğâ*, Beyrut: Daru'n-Nehda, ts.

es-Seyrâfî, Hasan b. Abdullah Ebû Said, *Şerhu kitâbi Sibeveyh*, VI, 461. Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, nu. 528.

Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kalem, 1966.

Suyûtî, *Muzhir fi ulûmi'l-luğati ve envâihâ*, şrh. Muhammed Ahmed Câdulmevla vdğr., Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sirrî, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Şelebî, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemaşşerî, *el-Mufasssal fi ilmi'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

ARAP BELAGATI VE EDİMBİLİM

Badis Lehvîmel | çev. Ahmet Kaplan

Muhammed Hidar Ü. Dil ve Edebiyat F. | Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.

Öz: Edimbilim, teşekkül süreci devam eden, farklı disiplinlerden veriler alan, batıda felsefe alanında ortaya çıkmış ancak dilbilim alanında önemli bir yer edinen inceleme alanıdır. Dile getirdiği farklı ve kapsayıcı yaklaşımıyla dikkat çekmiş ve dil alanında önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Buna karşın Arap belâgatı Kur'an'ın incelenmeleriyle gün yüzüne çıkan özellikle Arap dilinin incelendiği alandır. Edimbilim ve Arap belagati büyük oranda benzerlikler arz etmektedir. Bu benzerlikler edimbilimle Arap belâgatını büyük ölçüde birbirine yaklaştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edimbilim, Belagat, Dilbilim, Arap Dili, Söz Edimleri, Felsefe

Pragmatics and Arabic Rhetoric

Abstract: Pragmatics is an ongoing formation process and study area has emerged from the philosophy in the west but has gained an important place in the field of linguistics which receives data from different disciplines. It has attracted attention with its different and inclusive approach and made significant progress in language. In contrast, Arabic Rhetoric is the study area that has come into view by the investigations made in the Qur'an, in which Arabic is especially researched. There are great similarities between Pragmatics and Arabic Rhetoric, which bring closer them to each other.

Keywords: Pragmatics, Rhetoric, Linguistics, Arabic Language, Speech-acts, Philosophy

التداولية والبلاغة العربية

ملخص: التداولية مجال دراسي متطور يستند إلى كثير من مكاسب المعرفة المختلفة لم يكتمل بناؤه بعد، وانبثق في الغرب من الفلسفة واكتسب موقفا هاما في اللسانيات. لفتت التداولية الأنظار بمنهجها المختلف والشامل وحققت تطورا ملموسا في اللسانيات. والبلاغة العربية مقابل ذلك تجلت بدراسات قرآنية وهي مجال خاص يبحث فيه اللغة العربية. يبدو بين التداولية والبلاغة العربية تشابه في حد كبير وذلك يقرب بعضهما بعضا. **الكلمات المفتاحية:** التداولية، البلاغة، اللسانيات، اللغة العربية، الأفعال الكلامية، الفلسفة.

Giriş

Dil edimbilimi, çağdaş ve yeni dil çalışmaları alanında ortaya çıkmış ve gelişmiş en yeni akımlardan biri kabul edilir. Zira dilbilim araştırmaları dilin yapısalıcı ve üretimsel yönleriyle sınırlı olup, üzerinde “vaz’ dilbilimi” olarak uzlaşılan lengüistik sınırları içeri-

sinde dilin alanlarını ve bunların dil içinde uygulanmasıyla(yapısalcı yön), dilsel ifade düzeninin açıklanması ve dile hakim olan dil yetisiyle (üretimsel yön) ilgilenmiştir. Buna karşılık dilbilim “kullanım dilbilimi”ni incelemek üzere ortaya çıkmıştır.¹ Belki de bu durum dilbilimi daha hassas ve sağlam kılmıştır, çünkü edimbilim dili, farklı şartlardaki kullanımı esnasında, konuşanın amacı ve muhatabın durumlarına göre incelemektedir.

Dil edimbilimi dili incelerken, iletişim süreçlerinin uç noktalarını hesaba katar ve iletişim sürecini başlatan kabul edilmesi bakımından da konuşanla ve onun amaçlarıyla da ilgilenir. İletişimin gerçekleşme imkânının bir garantisi olarak bir taraftan konuşma sırasında dinleyenin durumunu dikkate alıp iletişim ortamını kuşatan şartları ve harici durumları hesaba katarken, diğer taraftan konuşanın hedefine ve konuşmadaki amacına ulaşmada bu şartları ve durumları değerlendirmesini hesaba katar.

O halde edimbilim, dilin pek çok yönünü ele alıp açıklayan, iletişim problemlerini ve engellerini aşmada katkı sağlayan yeni bir bildirişim bilimidir. Çok geniş bir alan olması, farklı alanlardan bilgi elde etmesi; sosyoloji, bilişsel psikoloji, dilbilim, iletişim, antropoloji ve analitik felsefeden yararlanması bu problemleri çözmede ona yardımcı olur.²

Böylece edimbilim, dili farklı yönlerden incelerken kendisine genişleme imkânı ve zenginlik veren pek çok insan bilgisinin kaynağını esas alır. Bu durum, önceden dilbilimin “çöp kutusu” olan edimbilime, diğer dil teorileri arasında önemli bir konum sağladı.

1-Edimbilimin Tanımı

Edimbilimin bütün yönlerini ortaya koyacak şekilde kuşatıcı bir tanımını yapmak burada sınırları zorlayan bir durumdur. Çünkü edimbilim bir açıdan dilsel bir araştırma ve olgunlaşmayan bir

¹ Bkz. Numan Bukra, *Dilbilim Akımları ve Güncel Meseleleri*, Alemlü'l-Kutubi'l-Hadis, Cidâra Li'l-Kitâbi'l-Alemî, Ürdün, I. Baskı, 2009, s. 160.

² Age, s. 163; Mes'ut Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye 'İnde 'Ulemâi'l-'Arab*, Dirase Tedâvüliyye li Zahireti'l-Efali'l-Kelâmiyye fi't-Türâsi'l-Lisâni el-'Arabî

teori diğer açılardan ise pek çok bilimsel alanla paslaşan bir alandır.³ Zira her edimbilimsel ilkenin ortaya çıkmış olduğu bir kaynağı vardır.⁴ Bunun yanı sıra edimbilim, her araştırmacının tarifini kendi uzmanlık alanına göre yaptığı başka pek çok bilimle etkileşim içerisindedir. Bundan dolayı sadece en önemli tanımlarını sunmakla yetineceğiz.

a) Sözlük Anlamı: Edimbilim (التداولية), Arapçada د و ل kökünden türemiştir. Çok farklı anlamları vardır ancak bütün bu anlamlar, dönüşüm (تحول) ve değışim (تبدل) anlamları sınırında kalır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) Esâsü'l-Belâge sözlüğünde دول maddesi, “Şansı iyiye dönmek, günlerin bir şekilde dönüşümü, birini düşmanına muzaffer kılmak, saldırılarını aleyhine çevirmek, Bedir Günü müminler müşriklere üstün kılındı, Uhud Günü müşriklar müminlere (savaşta) galip kılındı, Allah'ın günleri bazen birilerinin lehine bazen de aleyhine çevirmesi, bir şeyi aralarında alıp verme, hayvanın ayaklarını sırayla değıştirmesi”⁵ anlamlarına gelmektedir.

İbn Manzûr ise, Lisânü'l-'Arab adlı eserinde kelimeye: “Bir işle sırayla ilgilenmek, günlerin değışmesi, Allah'ın insanları bazen galip bazen de mağlup kılması, bir işin el değıştirmesi, bir işle birilerinin sırayla ilgilenmesi.”⁶ anlamlarını vermiştir.

Görünen o ki Arapça sözlüklerde د-و-ل kökü, ister bir mekândan başka bir mekâna ister bir halden başka bir hale olsun “dönüşüm, değışim ve intikal” anlamları dışına çıkmamaktadır. Bu durumların her biri, dönüşüm, başkalaşım, yer değıştirme ve nakletme

³ Bkz. Halife Bücâdi, *Fî'l-Lisâniyyât et-Tedâvüliyye, Me'a Muhavelât Te'siliyye fi'd-Dersi el-'Arabî el-Kadîm*, Basın ve Yayın, Beytül-Hikme, el-'Ulma, Cezâir, I. Bas., 2009, s. 63.

⁴ Söz Edimi Kuramı “Analitik Felsefe”den; “Söyleşi Kuramı”nın Paul Grice'nin felsefesinden ortaya çıktığını görürüz. Aynı şekilde “BağıntıTeorisi” da bilişsel psikolojiden doğmuştur. (Bkz. Mes'ud Sahravi: *et-Tedâvüliyye inde Ulemâi'l-'Arab*, s. 17)

⁵ *Esasü'l-Belâga*, Thk. Muhammed Bâsil 'Uyunu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrut, 1. Bsk., 1998, c.1, s. 303.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dârü Sâdir, Beyrût, c. 11, 3. Bsk., 1994, s. 252-253.

fiillerinde birden çok tarafın varlığını gerekli kılar. “Dilin durumu da, konuşandan dinleyene dönüşen, insanların değiş tokuş yaptığı ve aralarında intikal eden bir durumdur. Tedâvüliyye (التداولية) terimi bu anlama delâlet ettiğinden dolayı edimbilim terimini karşılamağa diğer terimlerden – الذرائعية, النفعية, السياقية – daha uygundur.”⁷

Belki de tedâvüliyye teriminin bu yerindeliği, Faslı araştırmacı Taha Abdurrahman’i Pragmatique terimini tercüme ederken “edimsel alan”ı (المجال التداولي) bulmaya götürmüştür. Yazar تداول fiilini açıklarken şöyle der: “İnsanların bir şeyi aralarında tedâvül etmesi, onu aralarında alıp verdiklerini ve değiş tokuş yaptıklarını ifade eder. نقل (nakil) ve دوران (dolaşma) kavramları sözlü dilde kullanıldığı gibi somut ve pratik alanlarda da kullanılır. Birinden rivayet etmek anlamında “Sözü söyleyeninden *nakletti*” denir; konuşulur olmak anlamında “dillerde *dolaşıyor*” denir. Nakil ve dolaşma dilsel kullanımda iletişim anlamında kullanılır. Pratik alanda da iki özne arasındaki hareket anlamında kullanılır. Tedâvül sözcüğü, iletişim ve işteşlik anlamlarını kapsar. Bu durumda “tedâvül” kavramı gereğince sözün fiilen muhataba ulaşmış olması gerekir.”⁸

Araştırmacı, iki muhatap arasında “iletişim” ve “etkileşim” anlamında bir edim alanının var olduğu sonucuna ulaştı. Bunun gereği olarak da söylenen sözün, icra edilmiş bir fiil sonucunda karşı tarafa ulaşmış olması gerekir. Tedâvül (تداول) fiiline ilişkin bu dilsel delâletler ve doğrudan yaşanan mirasla ilişkisi, Taha Abdurrahman’ın 1970 yılında “et-Tedâvüliyyat” terimini yabancı terim olan Pragmatique’ye mukabil kullanımını araştırmacılara kabul ettiren şeydir.⁹

⁷ Halife Bûcâdi, *fî’l-Lisâniyyât et-Tedâvüliyye*, s. 148.

⁸ *Tecdîdü’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, el-Merkezü’s-Sekâfi el-‘Arabî, ed-Dâr e-Beyda, 2. Bsk., s. 244.

⁹ Taha Abdurrahman şöyle der: “1970’ten beri batı terimi (pragmatique)’e karşılık “et-Tedâvüliyyât” istilahını tercih ediyoruz. Çünkü bu terim iki anlama delâlet etmesi bakımından ondan bekleneni vermektedir; aynı anda “kullanım ve etkileşim”. O vakitten beri bu terimi çalışmalarına sokan araştırmacılar nezdinde kabul görmüştür.”, Taha Abdurrahman, *Fî Usûli’l-Hivâr ve Tecdîdi ‘İlmi’l-Kelâm*, el-Merkezü’s-Sekâfi el-‘Arabî, ed-Dârü’l-Beyza, Fas, 2. Bsk., 2000, s. 27.

Cezayirli araştırmacı Abdulmelik Murtas'ın تداولية mastarının yabancı terimi tam karşıladığı konusunda şüpheleri vardır. O, Pragmatique ve Pragmatisme terimlerinin karışmamaları için bu – dilsel– terimin yapma mastarı eki olmadan (التداول) ile karşılanmasını önerir. Böylece bu iki terimin aynı Arapça ıstılahla karışmayacağına söyler. Bu durumda et-Tedâvül (التداول) birinci, yani dilsel tedâvül (edimbilim) için, et-Tedâvüliyye (التداولية) de ikinci, yani faydacılık esasına dayanan felsefi akım eğilimiyle alakalı olan için kullanılmış olur.¹⁰ Böylece yakın anlamları belirtmede doğru kullanımı ve terimleri gerekli incelikle tercüme etmeyi sağlamış oluruz.

Edimbilimin aslı olan “Pragmatique” gelince... Bu kavram Latince bir kelime olup Pragma kökünden türemiş Pragmaticus'tan gelmiş olup iş, fiil anlamlarına gelir.¹¹ 17. yüzyılın başında ilim sahasındaki kullanımına gelinceye kadar bu terim farklı anlamlarda kullanılmıştır. Daha sonra fiille veya başka bir ifadeyle pratik oluşumla alakası olan, fiili bir sonucu olan uygulamalar veya bu uygulamalara götüren her şeye delâlet eder olmuştur.

Bu anlam Dwight'in 1909'da yüzyılın sözlüğü Century Dictionary'de sunduğu anlam olup bununla şu sonuca varmıştır: “Pragmatik, bilme faaliyetleri ve konularının pratik olduğunun kabulü veya böyle olduğu varsayılmasıyla onların elde edildiğini

¹⁰Araştırmacı şöyle der: “Çağdaş tenkidli Arapçada “tedâvüliyye” (تداولية) olduğu söylenmiştir ancak biz batıda kullanıldığı haliyle böyle olduğu konusunda şüphe içindeyiz. Çünkü bu kullanım şekli (Pragmatics Pragmatique), Arap nahivcilerinin tatmin etmeyen isimlendirmesi olan “yapma yâ”nın varlığına ve (ilmi, felsefi ya da edebi) bilgiye dair bir eğilime işaret etmez. Aslında yabancılar bu yâ'ya, ikili ek olan (يا) 'e mukabil olarak başka kalıp kullanırlar: Pragmatisme/Pragmatism. O halde biz Araplar, aslında iki farklı kavramı nasıl bir Arapça ifadeyle tercüme ederiz?... Bundan dolayı birinci kavrama (yani dilsel tedâvüle) karşılık olarak “et-Tedâvül” (التداول); akıma yönelik olan ikinci kavrama da “et-Tedâvüliyye” (التداولية) isimlendirilmesini öneriyoruz.”, AbdulmelikMurtas, “Tedâvüliyyetü'l-Lüğa Beyne'd-Delâle ve's-Siyak”, *Mecelletü'l-Lisâniyyat, Merkezü'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve't-Tekniyye li Terkiyeti'l-Lüğeti'l-Arabiyye*, Cezair, Sayı 10, 2005, s. 66-67.

¹¹Nevâri Sa'ûdi Ebu Zeyd, *Fi Tedâvüliyyeti'l-Hitab el-Edebi*, el-Mebâdi ve'l-İcrâ, Beytül-Hikme, Cezair, 1. Bsk., 2009, s. 18; Tahir Lûsîf, et-Tedâvüliyye el-Lisaniyye, *Mecelletü'l-Lüğai'l-Arabiyye*, Camiatu Cezair, Sayı 17, s. 6.

kabul eden teoridir. Bilginin, teorik hassas düşünmeyle veya soyut fikri kabullerle sınırlanacağını söylemek mümkün değildir.”¹² Yani pragmatik, fikri doğruluğun gerçek hayatta o fikre götüren pratik sonuçlara bağlı olduğunu kabul eden bilgiler ve felsefeler topluluğuna verilen isimdir.

b) Terim Anlamı: Edimbilim teriminin batı kültüründe ortaya çıkması Amerikalı filozof Charles Sanders Perice (1839-1914) sayesinde olmuştur. 1878-1879’da “Metafizik” dergisinde “İman Nasıl Sabitlenir?” ve “Bilimin Mantiği: Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?” isimleriyle yayımladığı makalelerinde düşüncenin aslında pratik alışkanlıkların icadı olduğu üzerinde durmuştur. Çünkü düşüncenin iki değeri vardır: “Ne zaman gerçekleşir?” ve “Nasıl gerçekleşir?” Birinci aşamada düşünce idrakte olur ve ikinci aşamada da deneme, uygulama ve fiil gibi somut bir sonuca götürür. Bu somut sonuçlar farklı düşüncelerin temelini ve kuralını oluşturur.¹³

Edimbilim terimini ilk kez Filozof Charles William Morris 1938’de, dilin ele aldığı çeşitli alanları (yapı, delâlet, edimbilim) incelerken göstergebiliminin genel tanımını yaptığı sırada pragmatğin tanımını yaparak kullanmıştır. Bu yazısında “Edimbilim göstergebilimin bir parçası olup işaretleri ve bu işaretleri kullananlar arasındaki ilişkiyi inceler”¹⁴ sonucuna varır. Bu tanım dil alanını aşır onun dışındaki alanları (göstergebilimsel alan) kuşatan bir tanımdır.

Edimbilimin uzlaşmış bir tanımını burada yapmak fikri ve kültürel arka planların farklılıkları dikkate alındığında belki de zordur. Çünkü tanımlı yapacak kişilerin uzmanlık alanları ve ilgi alanları değıştikçe tanımlar da farklılaşmıştır. Francis Jacques’in ta-

¹² Muhammed Mehrân Rişvân, *Medhal Îlâ Diraseti’l-Felsefeti’l-Mu’asıra*, Dârü’s-Sekâfe li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2. Bsk., 1984, s. 41.

¹³ Bkz. ez-Zevâvi Bağura, *el-‘Alametü ve’r-Remzu fi’l-Felsefe el-Muasıra (et-Te’sisve’t-Teccid)*, Alemu’l-Fikr, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfeti ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, Kuveyt, Mars 2007, Sayı: 3, C. 35, s. 199.

¹⁴ Françoise Armengaud, *el-Mukarenetü’t-Tedâvüliyye*, Trc., Sa’id ‘Alûş, Merkezü’l-İnmâ el-Kavmi, Rabat, Fas, 1986, s. 12; Bkz. Jacques Moeshchler, Anne Reboul, *et-Tedâvüliyye el-Yevm*, s. 29.

nımı en önemli tanımlardanandır: “Edimbilim, söylemsel, iletişimsel ve toplumsal bir olgu olarak dil sahasına girmiştir.”¹⁵ Edimbilim dilin yapısını incelemekten öte, dili kullanıldığı bağlamda, onu kuşatan şartları ve konuşana ait ulaşabileceği gayeleri inceler. Araştırmacı Cılâli Dilâş, edimbilimi “İnsanların konuşma ve söylemleri esnasında dil öğelerini nasıl kullandıklarını ve söylem ve sözleri nasıl yorumladıklarını inceleyen dil uzmanlığı alanıdır.”¹⁶ şeklinde tarifini yaptıktan sonra şöyle ekler: “Edimbilim, söylem dilbilimi veya ifade etme kabiliyetinin dilbilimidir”¹⁷ der. Çünkü edimbilim, dili kullanım esnasında incelerken aynı zamanda söylem ve konuşma öğeleriyle de ilgilenirken konuşanın amacını ve niyetini, dinleyenin durumunu ve şartlarını da gözetir. İletinin başarı şartlarını, muhataplar arasındaki konuşmanın güvenliğini ve onları kuşatan her şeyi araştırır. O halde edimbilim, anlamı araştırmak ve iletişimi korumak üzere iletişimsel faaliyetle ilgili olan her şeyle ilgilenir.

Edimbilimi Arap kültürüne sokan ilk kişi olarak Faslı Filozof Taha Abdurrahman bu bilimin, “Kültürü oluşturan insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim izlerinden olan her türlü izi” belirtme işlevini gördüğünü söyler. O halde kültürel deneyimde “edimbilimsel alan” kültürü oluşturanlar arasındaki iletişim ve etkileşim sahasıdır.¹⁸

Bu durumda edimbilim en basit tanımıyla: Konuşma işlemiyle ilgili her şeyi dikkate almak suretiyle sözün sahibinin amacı doğrultusunda anlam elde etme ve ona uygun etkiyi oluşturmada konuşmanın bağlamında dilin kullanımı ve ondan istifade edilmesi temelinde dilin incelenmesidir. Bu inceleme ayrıca sözü söyleyenin ve sözü dinleyenin bulunduğu bildirişim ortamında konuşmanın başarısını sağlayan gerekli şartlar ve bu şartların uygunluğunu araştırır.

¹⁵ Françoise Armengaud, *el-Mukarebetü't-Tedâvüliyye*, Trc., Sa'îd 'Alûş, s. 12.

¹⁶ *Medhal İla el-Lisâniyyat et-Tedâvüliyye*, Trc., Muhammed Yahyatin, Dîvanu'l-Matbu'at el-Camîyye el-Cezâiri, Cezair, 1992, s. 1.

¹⁷ a.e.

¹⁸ Taha 'Abdurrahman, *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, s. 244.

2- Edimbilimin Doğuşu ve Gelişimi

Edimbilim henüz kesin sınırlar kazanmamış, dile dair felsefi düşünceden ortaya çıkmış ancak -özellikle mevzu bahis olan dil edimbilimi- çok hızlı bir şekilde sınırlarını aşmış bu düşünceyi tahlil etme öğelerini güçlendirmiş yeni ve zengin bir araştırmadır.

Dil edimbilimi Sokrates, daha sonra Aristo ve Revvakiler’de ortaya çıkmış eski bir düşünce geleneğine verilen yeni bir isimdir. Felsefi bir teori olarak da Berkeley’de vücut bulmuş, başta Felsefe, Dilbilim, Antropoloji, Psikoloji ve Sosyoloji gibi bir grup bilimden beslenir.¹⁹

Dil edimbilimi, dilbilimin ihmal edip ele almadığı (fonoloji, yapı, delâlet) gibi dille ilgili pek çok probleme çözüm arayan, dili inceleyen bir akımdır. Bundan dolayı Carnap: “Edimbilim zengin ve yeni bir bilimdir.” der ve ardından şunu itiraf eder, “o dilbilimin temelidir.”²⁰ Dil edimbilimi bunun yanında hem araştırmacı hem ilmi araştırma açısından cevaplanması gerekirken dilbilimin cevaplayamadığı sorulara cevap vermede çeşitli insan ve toplum bilimlerinden yardım alarak cevap vermeye çalışan gayretli bir uğraştır. Bunlar şu türden sorulardır: “Konuştuğumuz zaman ne yaparız?”, “Konuştuğumuzda tam olarak ne deriz?”, “Kim kiminle konuşuyor?”, “Niçin konuşuyor?”, “Cümle veya diğer öğelerden kapalılığın kalkması için neyi bilmemiz gerekir?”, “Nasıl konuşmak istediğimiz şeylerle dile getirmek istemediğimiz şeyleri ifade ederiz?”, “Bir şeyi kastetmede geleneksel anlama güvenebilir miyiz?”, “Dilin kullanımları nelerdir?”²¹

Edimbilim 20. yüzyılın 60’lı yıllarında Oxford Üniversitesi mensuplarından J. Austin, J. Searle, Paul Grice gibi doğal dil felsefecileri tarafından geliştirildikten sonra dili inceleme alanı olarak kabul edildi. Bu dil kuramı, şekilci dil kuramına karşılık olarak me-

¹⁹ Nu’mân Bukra, *el-Lisâniyyat İtticahatüha ve Kazayahâ er-Rahine*, s. 163.

²⁰ Abdulhâdi b. Zâfir eş-Şehrî, *Straticiyâtü’l-Hitab, Mukarene Lüğaviyye Tedâvüliyye, Dârü’l-Kitâbi’l-Cedid el-Müttehede*, Beyrut, 1. Bsk.,2004, s. 23.

²¹ Françoise Armengaud, *el-Mukarebetü’t-Tedâvüliyye*, s. 11; Abdükadir b. Zâfir eş-Şehrî, *Straticiyâtü’l-Hitab*, s. 23-24.

saj gönderenin iletisini, bu iletiyi alıp anlamlandırarak bir alıcıya göndermek suretiyle insan dilinin içerdiği anlamları ulaştırmayı hedefliyordu ve bu çalışmalar edimbilimin asli uğraşlarındandı.²²

Dil edimbilimi, J. Austin'in ortaya koyduğu söz edimleri kuramıyla birlikte gelişmeye başlamış ve J. Searle'la birlikte bazı dil filozofları tarafından geliştirilip edimsel dil olarak bilinen birtakım teori ve kavramların (Söz Edimleri, Konuşmaya Dayalı Çıkarımlar, Gösterimler...) ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

J. Austin 1955'te William James Konferansları'nı sunarken dilbilime yeni bir uzmanlık alanı veya onun bir dalını ortaya koymayı amaçlamamıştı. O sadece yeni felsefi bir uzmanlık alanı ortaya koymayı hedefliyordu, o da dil felsefesiydi. Ancak bu konferansları daha sonra dil edimbiliminin erime potasına dönüşmüştür.

Austin, doğru veya yanlışlığına hükmedemeyeceğimiz pek çok cümlelerin basit mülahasasından yola çıkmış ve bu cümlelerin "Var olanı belirtmek için değil, değiştirmek için kullanılacağını, bu cümlelerin şimdiki veya geçmiş halden bir bilgi vermediğini, var olan durumu ya değiştirdiğini veya değiştirme amacına yönelik olduğunu"²³ belirtmişti. "Susmanı emrediyorum" türünden bir cümle var olan değil, var olan gürültülü hali sessizlik yönünde değiştirmeye çalışan olarak nitelenmelidir.

Bu gözlemlerine dayanarak Austin, cümleleri; doğruluklarına ve yanlışlıklarına hükmedebileceğimiz tasviri; doğruluk ve yanlışlığına hükmedemeyeceğimiz inşaî cümleler olarak ikiye ayırdı. Bunlar da Arap Dil geleneğinde haberi ve inşaî cümlelere denk gelir. Bu durum nahiv ve belagat âlimlerine göre böyle olduğu gibi, tefsir ve fıkıh âlimlerinin çalışmalarında da böyledir.

İnşaî cümlelerinin bazı özellikleri tasvir cümlelerinde bulunmaz. "Şimdiki zaman kipinde birinci tekil şahıs zamirine isnad edilmesi, "emretti", "vaad etti", "yemin etti" gibi fiilleri içermesi ve tam olarak

²² Mahmûd Ahmed Nahle, *Afâk Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lüġavî el-Mu'asır*, s. 9-10.

²³ Anne Reboul, Jacques Moeschler, *et-Tedâvüliyye el-Yevm 'İlmun Cedîd fi't-Tevasûl*, Trc., Seyfeddin Dağfûs, Muhammed eş-Şeybânî, Dârü't-Tali'ali't-Teba'e ve'n-Neşr, 2003, 1. Bsk., s. 30.

bir işi gerçekleştirme anlamını ifade etmesi gibi. Bu fiillere inşaî fiiller denir.”²⁴

Bu inşaî fiillere doğruluk ve yanlışlık kıstasıyla değil; başarı ve başarısızlık kıstasıyla hükmedilebilir. Mesela anne oğluna: “Dişlerini fırçala” diyerek emrettiği zaman oğlu ona “Uykum yok” cevabını verdiğinde, anne doğru veya yalan bir söz söylemiş olmaz. Oğluna bir emirde bulunmuş olur ve onun emri bu durumda başarısız olur çünkü oğlu emrettiği şeyi yerine getirmemiştir. Eğer söyleneni yerine getirmiş olsaydı annenin emri başarıyla taçlanmış olurdu.

Austin daha sonra tasvir cümlesiyle inşa cümlesi arasındaki karşıtlığın zannedildiği kadar basit olmadığını keşfetti. Çünkü bazı inşaî cümleler şimdiki halde mütekellim zamirine isnad edilmiyor ve inşaî bir fiil de içermiyor. Mesela: “Oturum iptal edildi.”²⁵ Bu son gözlemleri onu yeni bir düşünce ortaya koymaya götürdü: Kullanılmış her tam cümle en az bir dilsel işin gerçekleşmesine teka-bül eder. Bu da Austin’in üç türünü ortaya koyduğu dil edimleri düşüncesiydi: Düz söz Edimi, Edimsöz Edimi ve Etkisöz Edimi.

Yukarda geçen örneğimizde “Dişlerini fırçala” cümlesinin telaffuzu birinci tür yani düzsöz edimidir. Edimsöz edimi ise cümlenin taşımış olduğu ve salt işitme yoluyla çocuğa ulaşan düşüncedir. Etkisöz edimini ise çocuğun annesine verdiği cevap olan “Uykum yok” cümlesinde açık bir şekilde buluruz. Bu cümlede birinci ve ikinci edim türleri olduğu gibi, çocuk annesinden dişlerini fırçalamasını işini uyku vaktine ertelemesi yönünde bir ikna da vardır.

Austin’in fikir ve gözlemleri dil edimbiliminin ilk teorisi olan söz edimleri kuramına başarılı bir başlangıç oluşturdu. Daha sonra çok hızlı bir şekilde dil filozofları ve özellikle Austin’in öğrencisi J. Searle ile çok hızlı gelişti ve dil edimbilimi olarak bilinen bir grup başka teoriler (Kasıt, Bağıntı, Konuşmaya Dayalı Çıkarımlar, Tartışma...) ortaya çıktı.

²⁴ Anne Reboul, Jacques Moeschler, *et-Tedâvüliyye el-Yevm*, s. 31.

²⁵ ay. s. 31.

3- Edimbilimin Kavramları ve Kuramları

Edimbilim, dilin farklı kullanım bağlamlarında incelenmesini mümkün kılan ve olabilecek en hassas ve en kesin şekilde anlamın tespitinde katkı sağlayan pratik ve teorik bir grup kavramı içerir. Araştırmacı Salah İsmail: “O halde kullanım bilimi, dili kullananlara ve farklı yönleriyle kullanım bağlamında dilsel izah işlemine odaklanan dilsel bir incelemedir. Bu bilim çeşitli kollara ayrılır. Birinci kol: bağlamın, cümlelerin hükmi anlamını belli bir cümlelerin belli bir kullanımını herhangi bir cümleye kıyasla nasıl belirlediği; kullanım biliminin ikinci kolu: ‘Söz Edimleri Kuramı’; bu ilmin üçüncü kolu da ‘Konuşma Teorisi’ ya da ‘Konuşmaya Dayalı Çıkarımlar Teorisi’²⁶ olduğunu ifade eder.

Edimbilim, araştırmacıların hemen hemen ittifak ettikleri bir grup ilkeye dayanan yeni bir iletişim bilimidir. Bu ilkelerden en önemli dört tanesi: Söz Edimleri, Örtülü İfadeler, Konuşmaya Dayalı Çıkarımlar, Gösterimler’dir. Bunların yanında pragmatik araştırma alanından kabul edilen: Bağıntı Teorisi, Kasıt²⁷, Bağlam ve Tartışma vardır.

4- Edimbilimin Görevleri

Edimbilimin görevleri üç beş cümlede özetlenir ve şu durumlarda gözlenir: Farklı durum ve bağlamlarda telaffuz sırasında dilin incelenmesi. “Telaffuz, dile edimsel kimliğini veren ana etkinliktir.”²⁸ Zira sahibinin zihninde potansiyel iken dil vasıtasıyla edimsel bir aktiviteyle fiile dönüşür. Bu uygulama temelinde de sözün kastı ve amacı ortaya çıkar. Bundan dolayı edimbilim sözü “Bilinen bir kişiden sadır olmuş ve belli bir sözü belli bir iletişim amacının gerçekleşmesi için belirli bir muhataba belli bir bildirişim

²⁶ Salah İsmail, *Nazariyyetü'l-Ma'nâ fi Felsefeti Paul Grice*, ed-Dârü'l-Misriyye es-Su'üdiyye li't-Teba'e ve'n-Neşrve't-Tevzi', Kahire, 2005, s. 77-78.

²⁷ Bkz. Mes'ut Sahravî, *et-Tedâvüliyye Inde Ulemai'l-'Arab*, Dirase Tedâvüliyye li-Zahireti'l-Efal el-Kelâmiyyefi't-Türâs el-Lisâni el-'Arabî, Dâru't-Tali'ali't-Tebâ'e ve'n-Neşr, Beyrut, 1. Bsk., 2005, s. 30 vd.

²⁸ Abdulhâdi b. Zâfireş-Şehrî, *Straticiyâtü'l-Hitab*, s. 27.

ortamında yöneltilen söz"²⁹kabul etmesi itibariyle onu inceler. Bu, edimbilimin başarılı dilsel olguyu iletişimden kopmadan onun kendi çerçevesinde araştırması ve toplumsal bağlamların konuşma sistemini ne ölçüde etkilediğinin incelenmesi anlamına gelir. Van Dijk, "Pragmatikte asıl olan belli ortamlarda konuştuğumuzda bizim de toplumsal bazı fiilleri ve bu fiillerle amaç ve gayelerimizi gerçekleştirmiş olmamızdır."³⁰der.

Van Dijk, ifadelerin başarı şartlarının incelenmesini, ifadenin başarısı için fiilin uygunluk şartlarının belirlenmesini ve bunların söylemin yapı ve düzenine uygunluk oranının incelenmesini edimbilimin görevlerinden görür ve şöyle der: "İfadenin başarılı olma şeklini ortaya koymak edimbilimin en önemli görevlerindedir. Yine böyle bir başarının neye bağlı olduğu ve başka özneler nezdinde kabul veya reddedilen, başarısı birbirine bağlı fiillerde neyin etkin öge olacağını açıklamak. Bu itibarla ikinci görev, ifade gerçekleştirildiğinde başarılı olması için gerekli olan birbirine bağlı edimsöz eğilimlerini içine alan ilkelerin biçimini açıklamaktır. Üçüncü görev: Deneye ait bilgi sadece ifade formunda iyi bir şekilde elde edilebilir olduğuna göre, ifa edilen bir fiil olan ifadenin başarı şartlarının birbiriyle ve ortak gerçekleştirilen bir fiil olan söylemin şekli ve yorumuna nasıl bağlı olduğunu ortaya koymaktır."³¹

Edimbilim, ifadelerin dilsel bağlam ve kullanımlarını dikkate almak suretiyle lafzlara dökülmüş sarf yapılarının incelemesindeki başarısızlık sebeplerini ele alırken konuşana dilsel ifadelerin başarı garantisini sunup bu başarıyı gerçekleştirir. Konuşanı kuşatan her şeye açık olup onları kuşattığı gibi bu söz sayesinde fiillerin niteliğini incelemenin ötesine geçer ve fiilin gerçekleştirilmesinde farklı ve özel pek çok (toplumsal, psikolojik, kültürel, siyasi) unsurun etkili olduğunu ortaya koyar. Edimbilim fiilin dilsel uygunluğu ve gerçekleşmiş sözün yapısıyla ilişkisini ve bütün bunların genel sözün yapısıyla ne ölçüde mutabık olduğunu da inceler.

²⁹ Mes'ut Sahravî, *et-Tedâvüliyye Inde Ulemai'l-'Arab*, s. 26.

³⁰ Van Dijk, en-Nass ve's-Siyak, *İstiksau'l-Bahs fi'l-Hitab ed-Delâli ve't-Tedâvülî*, Trc., Abdulkadir Kanîni, Doğu Afrika, Fas, 2000, s. 292.

³¹ a.e.

Van Dijk'e göre edimbilim, herhangi bir iletişim halinin gerektiği ve ihtiyaç duyduğu her şeye uygun olarak her dilsel kullanımın başarı, etkinlik ve uygunluğunu sağlayan şartların incelenmesi görevini yerine getirir.

“Lafızlar incelenirken, anlam çıkarım işlemlerinin gerçekleşme mahiyetini açıklamak”³² da edimbilimin görevlerindedir. Böylece, konuşmacıya dilsel ifadelerini söze dökme imkânı veren anlam çıkarma kurallarını ve içerdiği edimleri amaç ve gayelerine cevap verecek şekilde inceler. Gerçekleşebileceği farklı iletişimsel bağlamlarında, “Edimbilim, dolaylı (harflerle olmayan) iletişimin nasıl doğrudan (harflerle olan) iletişimden daha iyi olduğunu açıklamaya çalışır.”³³

Edimbilim, nihai anlamda, kendini kuvvetli bir şekilde ortaya koyup daha önceki metotların dili incelemede cevap veremediği sorulara cevap vermeyi hedefler.

Konuştuğumuz zaman ne yaparız? Konuştuğumuzda tam olarak ne deriz? Kim, kiminle ve kimin için konuşuyor? Cümle veya diğer dil öğelerinden kapalılığı gidermemiz için neyi bilmemiz gerekir? Nasıl kastettiğimizden başka bir şeyi ifade edebiliyoruz? Hangi bir gaye için literal anlama güvenebilir miyiz? Dilin kullanımları nelerdir?³⁴

Edimbilimin ele alıp incelemeye çalıştığı hedeflerin ve görevlerinin en önemlileri bunlar ise, dili genel olarak ele alan dil edimbiliminin önemi nerede ortaya çıkmaktadır?

1-Dil Edimbiliminin Önemi: Dil edimbiliminin önemi, dille kurulan iletişim sürecinde (kullanım çerçevesinde dilin incelenmesinde) dilin farklı yönlerini (ulam, dizge, etimoloji...) birleştirip toplu bir şekilde dil temelinde onları incelemek suretiyle sözü söyleyeni (gönderen) bulunduğu durumla irtibatlı kılmada; söylemini

³² Mes'ut Sahravî, *et-Tedâvüliyye Inde Ulemai'l-'Arab*, s. 27.

³³ a.y.; Anne Reboul, Jacques Moeshchler, *et-Tedâvüliyye el-Yevm*, s. 71.

³⁴ Françoise Armengaud, *el-Mukarebetü't-Tedâvüliyye*, s. 11.

gerçekleştirirken halin gereklerini dikkate alıp onları kavramasını sağlamada ve böylece “lafızların anlamının, söz bağlamında, hitabın kazandığı bir değere dönüşmesinde”³⁵ tecelli eder.

Konuşan kişiyi manaya hakim kılan budur, dilin kendisi değil. Böylece bağlamı esas alıp gayesinin gerektirdiği dilin farklı yönlerini kullanarak anlama ve anlatma işlemlerinin gerçekleşmesini garantiye alır. Bu süreçte konuşan, gerçekleşen söylemin bağlamında önemli bir etkidir. Şekilci yapısalcılığın gözden kaçırdığı şey budur.

Dil edimbilimi, anlamla dilsel kullanım sürecinde ilgilenir. Bundan dolayı da “dilsel olanın kullanım bilimi” olarak nitelendirildi. Dili ele almada onu daha hassas ve güçlü kılan da budur. Ayrıca, “edimbilimin sözü zenginleştirmede ve söylenmeyen³⁶ şey hakkında yorum yapmada araya girme potansiyeli ve salahiyeti sayesinde sıradan dil delâletinin gönderimde bulunamayacağı ve ortaya koymayacağı farklı yorum imkânları sunar.”³⁷

Görüldüğü gibi edimbilimin önemi farklı metinleri incelerken önemli problemleri ortaya çıkaran çeşitli sorulara cevap verme çabasında fark edilir.

Ayrıca edimbilimin inceleme alanındaki büyüme ondan yararlanan alanların çoğalmasının neticesidir. Böylece edimbilim dil araştırmaları yanında araştırmacıların incelemelerinde istifade ettikleri ve sayesinde ciddi sonuçlar elde ettikleri, sadece dil edimbilimi ve onun anlamı ele alış biçiminde ortaya çıkan farklı fikir, düşünce ve

³⁵ Abdulhâdi b. Zâfir eş-Şehri, *Straticiyâtü'l-Hitab*, s. 22-23.

³⁶ Araştırmacı Abdülmelik Murtas, hakkında susulan şeyi “İllucoture” teriminin karşılığında kullandığı şeydir. Austin’in söz edimlerini: (actillocutoire (düzşöz edimi), formel fiil (الفعل الصيغي)); actillocutoire (edimsöz edimi), hakkında susulan (المسكوت عنه); act perlocutoire (etkisöz edimi), yüklü/doymuş fiil formu (فعل الصيغة المشبعة) şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Abdülmelik Murtas, *Tedâvüliyyetü'l-Lüğa Beyne'd-Delâle ve's-Siyak*, *Mecelletü'l-Lisâniyyat*, *Merkezü'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve't-Tekniyye li Terkiyeti'l-Lüğeti'l-Arabiyye*, Cezair, Sayı 10, 2005, s. 73.

³⁷ ae. s. 65.

görüşlerin bilgisini içerir. Bu Arap kültürünün incelenmesinde faydalanılması gereken bir yöntemdir.

O halde “edimbilim, söylemi ve metnin biçimlerini söze dökülmüş olan lafzın (melfûz) gerçekleşme şartlarından başlayarak sözlü edimlerin belirli bir gayesinin bulunduğu durumu; dinleyicide meydana getirilebileceği etkilere ve bağlam şartlarına kadar sohbet, münakaşa (analitik tartışma), ima ve genel olarak da iletişimin incelenmesiyle ilgilenen metin dilbilim alanında büyük bir girişimdir.”³⁸

Dil edimbiliminin önemi dilsel bakıştan öte cümleyi aşip metnin o şekilde meydana gelmesine sebep olan bağlamsal ve duruma bağlı verilere, anlamının ve anlatmanın bir garantisi olarak ulaşmasında da görülür.

Dil edimbiliminin bu çıkarımından sonra anlarız ki bu yaklaşım, anlamı ve içeriğini ortaya çıkarmada sahip olduğu sistemler sayesinde Arap Belâgatı geleneğini incelemeye uygun bir giriş olabilir.

Edimbilimsel bu çıkarıma Arap Belâgatı ne ölçüde cevap verir?

2- Arap Belagatı: Dilcilere göre “belagat” terimi sözün fasih olmakla birlikte güzel olmasına ve kendisinden kastedileni (amacı) ifa etmesine işaret eder. Bu şu sözümüzden alınmıştır: بلغ الشيء منتهاه وأدرك أقصاه ((O) Şey sonucuna ve hedefine ulaştı.)

İnsanlardan beliğ olanı ise iç dünyasında var olanı bir ifade formunda oluşturup onu en kolay ve en güzel şekilde hedefi olan alıcıya iletendir.³⁹ Sözlüklere müracaat ettiğimizde aynı anlamı görürüz. Zira بلغ maddesinin kökü bir şeyin hedefine ve nihayetine

³⁸ Halife Bûcâdî, *fi'l-Lisâniyyât et-Tedâvüliyye*, s. 135.

³⁹ Abdulmelik Murtas, *Mukaddime fi Nazariyyeti'l-Belâge, Mutabe'ali Mefhûmi'l-Belâge ve Vazifetihâ, Mecelletü Cüzûr, en-Nâdi'l-Edebî es-Sekâfi, Cidde, Sayı:28, Cilt: 11, 2009, s. 217.*

ulaşması anlamları etrafında döner. “أبلغت الشيء إبلاغا وبلاغا، وبلغته تبليغا.”⁴⁰ ifadesini, bir şeyi hedefine, nihayetine ulaştırdığında kullanırsın.”⁴⁰

Ebu Hilâl el-Askerî de belâgatın etimolojik kökenine işarette bulunmuş ve belâgatın bu isimle anılmasının sebebinin, mananın dinleyenin gönlüne ulaşması ve böylece dinleyenin onu anlamasında görmüştür.⁴¹

O halde belâgatın anlamı genel olarak iki tarafın dikkate alınmasıyla yola koyulur:

Birincisi: Belîğ, sözü sunandır; ki bu sözün muhatapta etkili olması ve ulaşması istenen hedefe varması için belli özellikleri barındırması gerekir. İkinci taraf ise; hitabı karşılayandır. Bu hitabın istenen etkiyi yapması için söyleyen tarafından açık ve seçik bir mesaj şeklinde sunulur. Böylece, belâgatın iletişimi esas alan ve sağlam bir şekilde dilin nasıl kullanıldığını inceleyen, uygun olan dil öğelerini ve terkiplerini kullanmak suretiyle konuşanın amacını ve gayesini muhataba ulaştırma ve istenen etkiyi onda meydana getirmeyi garanti etmeye, sözün başarısını nihai anlamda sağlayacak bir şekilde, muhatabın halini dikkate almaya dayandığını görürüz.

Bundan dolayı Hatîb el-Kazvîni sözün belâgatını şöyle tanımlar: “Fasîh olmakla birlikte durumun gereğine uygun olmasıdır.”⁴² Çünkü belîğ bir kişi, sözünü irad ettiği kişinin fiziki ve psikolojik şartlarını dikkate alması gerekir.

Belâgatın ele aldığı ilk şey tebliğ/ ulaştırmadır. Daha sonra diğerinin nasıl etkilendiği, onun ikna edilmesi ve sözü irad edenin hedeflediği gayelerin açıklanması gelir. Bu da edimbilimin araştırma alanlarından. Bu araştırmalarda konuşan ve dinleyen arasında söz edimlerinin ve (pekiştirme, olumsuzluk, belirlilik, vur-

⁴⁰ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye Usûsuhu ve 'Ulûmuha ve Funûnuha, ve Suver min Tatbikâtiha*, Dârü'l-Kalem, Dımeşk, ed-Dârü's-Şâmiyye, Beyrut, I. Bsk., 1996, s. 128.

⁴¹ Ebu Hilâl el-Askerî, *es-Sına'ateyn*, s. 6.

⁴² Hatîb el-Kazvîni, *el-İzah fî 'Ulûmi'l-Belâğe*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, s. 11.

gu... gibi) öğelerinin kullanılması suretiyle gerçekleşen iletişimsel etkilenme, etkilenme gücü ve şiddetini inceler. Başarılı hitabın (beliğ sözün) şartlarını belirlemek de yine bu araştırmalardandır.

Belâgatın iletişim teorisi ve dil edimbilimiyle yakın bağları olduğu açıktır. O halde en özlü tarifıyla belâgat: “Sözün farklı yönlerinin araştırılması ya da kullanım esnasında dilin incelenmesidir. Belâgat, dili kullanımı esnasında bilmektir.”⁴³

Belâgat söze konuşandan, onun gayesinden ve beliğ olması için barındırması gereken şartlardan başlar. Daha sonra sözün hedefi olarak da dinleyene yönelir ve onun durumunu inceler. Aynı şekilde mesajla ilgilenir ve sıradan söylemlerden farklı olarak başarılı bir hitap olması için ona şartlar koyar. Sekkâkî şöyle der: “Belâgat, konuşanın anlamları eda edişinde bir seviyeye ulaşmasıdır. Tamamları gereğince oluşturulmak, çeşitli benzetme, mecaz ve kinayeleri kullanmak için bu seviyenin özel bir uzmanlık alanı vardır. Yine belâgatın en yüksek ve en alçak olmak üzere iki seviyesi; bunların arasında da tespiti güç mertebeleri vardır.”⁴⁴

Belâgatı tanımlarken Sekkâkî sözlerini daha dikkatli ve sağlam bir şekilde sarf etmek için mantıktan faydalanmıştır. Arap belâgatının edimbilimsel yönüne vurgu yapan bazı işaret ve özellikleri taşıyan bir dizi unsurları temel aldığını görürüz.

İlk olarak; konuşanın, hitap esnasında sözün öğelerine hakkını vermesini sağlayacak seviyeye ulaşması gerekir⁴⁵ ki böylece fasih bir dille Arapça metinlerde sabit olan nahiv, dilbilgisi, delâlet ve sözlük kurallarına bağlı kalsın. Böylece, kastettiği anlamı ifade ederken hatadan, anlam kapalılığından sakınır. Yine dildeki kelime ve cümlelerden (dilnin doğruluğu ve uygunluğu) fasih olanı seçer. İşte bu hususlar çağdaş dil edimbiliminde hesaba katılır ve dilin kullanımı sürecinde, bağlamda kapalı lafızlardan kaçınmak ve dinleyeni etkilemek için incelenir.

⁴³ Halife Bûcâdi, *fî'l-Lisâniyyât et-Tedâvüliyye*, s. 154.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 526.

⁴⁵ Abdulmelik Murtas, *Mukaddime fî Nazariyyeti'l-Belâge*, s. 232.

O halde sözün üreticisi ve irad edicisi olması bakımından hem Arap belâgatında hem de dil edimbiliminde konuşanın bariz bir fonksiyonu vardır.⁴⁶ Sözü söyleyen, anlamın anlaşılması, delâletin ve kastın belirlenmesinde esastır. Çünkü o, sözündeki kasıt ve gerçekleşmesini istediği şeyler arasında bağ kurar.

İkinci olarak; belîğ bir konuşmacının teşbih ve türleri, mecaz, kinaye, istiare ve türleri gibi belâgat öğelerinden bir kısmını sözünde kullanması gerekir ki dinleyeni büyüleyip etkilerken aynı zamanda sözü de belîğ olsun. Bu suretle sözün sahibi sözünü irad ettiği şekliyle dinleyiciye ulaşmasını sağlar. Bu da her insanda bulunmaz. Sadece belîğ olanlarla sınırlıdır. Böyle olmasaydı her sözlü ifadede bulunan, belîğ ve edip olurdu. İşte belâgat, yüksek edebi iletişimi ve gerçekleşme şartlarını inceler daha sonra da onlara hükmeder.

Belâgatın sözle ilgili olan bu yönleri önemli edimbilimsel işaretlerindedir. Bunlarla önemli ölçüde edimbilimsel konular kastedilir. İşaret teorisi, münakaşa (analitik dil tartışmaları) ve söz edimlerinde gördüğümüz gibi. Belîğ sözlerde bu işaretler bulunduğundan dolayı, konuşanın sözlerinde mündemiç olan söz edimlerinde onun amacı ve gücü tespit edilebilir. Bu işaretler aynı zamanda sözü irad edenin istediği mahiyette dinleyene yönlendirilmiş söze dair işaretlerdir.

Üçüncü olarak; Belâgat üst ve alt olmak üzere iki seviyedir. Bu iki seviye arasında da Sekkâkî'nin işaret ettiği (teşbih, mecaz, istiare, kinaye, fasl, vasl, takdim, tehir...) belâgat öğelerini içeren mertebeler vardır. Bu öğelerin halin gereğince çok iyi kullanılması ve pekiştirilmesi ölçüsünde belâgat seviyesi yükselir veya düşer; çünkü her hale uygun söz vardır. Belâgatın ulaşabileceği en üst seviye de icâz mertebesidir.

⁴⁶ Halife Bücâdî, *fi'l-Lisâniyyât et-Tedâvüliyye*, s. 163.

Belagat genel itibariyle dil edimbilimi araştırmaları arasında kabul edilen bir grup ögeyle ilgilenir, bunlar da sözde ve sözü irad edende olur. Bu ögeler:⁴⁷

- Dilin sağlamliğı ve doğruluğu, dilin bütün yönlerini bütün olarak ele alır ve kelimelerin hatalardan beri olmasını önemser.

- Sözü irad edenin kastettiği anlamın, kullandığı kelime ve cümlelerle mutabakat ve insicam içinde olması.

- Sözü irad edenin kendi içinde tutarlı olması.

Dinleyenlerin seviyelerini ve mevkilerini bilip sözün iradı esnasında buna dikkat edilmesini de bunlara katabiliriz.

Arap belâgatı ve dil edimbilimi anlamın farklı yönlerini inceliyor olmakla birlikte bu ögelerin bu iki bilim arasında ortak alanlar oluşturduğu açıktır. Son madde, “Sözü irad edenin konuştuğu bildirişim ortamında dilsel ifadelerin kabul edilir, başarılı ve uygun olması için gerekli şartlar.”⁴⁸ anlamına da gelir.

Görüldüğü üzere Arap belâgatı ve edimbilim, dili esas alıp onu özel bağlamalarda alıcıya uygulanan bir fiil aracı görmeleri bakımından ortaktırlar. Bu sebeple J. Leitch gibi günümüz bilim adamlarından belâgatla edimbilimi eşit görenler vardır. Leitch belâgatı, “Özünde bir edimbilimdir, çünkü konuşanla dinleyen arasında bir iletişim deneyimi.”⁴⁹ görür. Her ikisi de hitaptan önce, sözün iradı esnasında ve gerçekleştirildiğinde telaffuzu ve telaffuzda etkin olan unsurları ele alırlar. Belâgat ve edimbilim, “konuşanın iletişim işleminde kullandığı dilsel araçları, amacını ifade ederken belli ögeleri kullanmada etkin olan söz ve hâl bağlamı gibi du-

⁴⁷ Muhammed Kerim el-Kavvâz, *el-Belâġe ve'n-Nakd, el-Mustalah ve'n-Neş'eva't-Teccid*, s. 16.

⁴⁸ Salah Fadl, *Belâġetü'l-Hitâb ve 'İlmi'n-Nass*, s. 31.

⁴⁹ ae.s. 121.

rum faktörlerini ve konuşanla dinleyen arasındaki ilişkinin söze ve sözün hedeflerine etkisini incelemede”⁵⁰ ortaktırlar.

Dilsel ifadenin farklı boyutlarının (ses, ulam, yapı, delâlet) incelenmesi, aralarında var olan ilişkilerin (dizim ve yorum) ve kullanım bağlamlarının araştırılmasıyla Arap belâgatının dil edimbili miyle bu yakınlaşması gerçekleşmiş oldu. Dolayısıyla belâgat dil ve dilin kullanımıyla ilgili her şeyle ilgilenir. Sanki sözel edimleri kapsayan bir bildirişim teorisini araştırır. Arap belâgatçılarının ve genel olarak da dilcilerinin araştırmaları dil ve dilin işlevi arasındaki bağı ortaya koyma gayretine odaklanmıştır. “Dilsel yapılar belli bildirişim gayelerini eda eden mesajlar olmaları nedeniyle bu araştırmalar yapı türlerinin her biriyle gerçekleşmesi beklenen gayenin arasındaki ilişkiyi gözlemeye yoğunlaştırılmıştır. Bu ilke gereğince takyid, tekîd, tahsis vb. pek çok işlev incelendi.”⁵¹

Belâgatın ve bütün Arap dili ilimlerinin hareket noktası, bir yönüyle dilin başarı durumlarıyla ilişki içinde dilin yapısal özelliklerini gözlemlemeye dayanan işlevsel edimsel bir dayanak iken diğer yönden de vaz olunma sebebi olan iletişimsel amaçları irdeler. “Takyid”, “tekîd” ve “tahsis” gibi Arap belâgatı ve dilbilgisinin incelediği fonksiyonlar aslında edimsel iş kabul edilir. Mesela “takyid”, sözü irad edenin onun sayesinde “konuşanın amacını ve isteğini açıkladığı”⁵² bir fonksiyondur. Cümlelerin çekirdeğini oluşturan öğelere ek olarak “tekîd”, sözü irad edenin muhataba ulaştırdığı uyarıdaki “içeriğin bir dalgınlık veya unutkanlık ürünü olmadığını haber verir.”⁵³ O halde tekîd, haberi pekiştirme ve sözü irad edenin maksadını açıklama aracıdır.

Arap belâgatının edimsel sorguya vereceği cevaba pratik bir örnek olarak haber çeşitlerine dönersek, belagat âlimlerimizin bu

⁵⁰ Jhon Brawn, G. Yule, *Tahlîlü'l-Hitâb*, trc. ve şrh., Muhammed Lütfî ez-Zelîti, Münîr et-Terîkî, Kral Suud Üniversitesi, Birleşik Arap Emirlikleri, 1997, s. 32.

⁵¹ Ahmed el-Mütevekkil, *el-Lisâniyyatü'l-Vazîfiyye (Medhal Nazari)*, s. 84.

⁵² ae. s. 85.

⁵³ Ahmed el-Mütevekkil, *el-Lisâniyyatü'l-Vazîfiyye (Medhal Nazari)*, s. 85.

konuda Ebu İshak Kindi ve Ebu'l-'Abbas Müberrid'in rivayetini ele aldıklarını görürüz. Bu âlimlerden birincisi Arapların sözünde haşvin olduğu, bunun da عبد الله قائم ifadesi sonra إنَّ عبد الله قائم sözünde, yine إنَّ عبد الله لقائم sözünde de haşvin ortaya çıktığı kanaatindedir. Ona göre mana hepsinde aynıdır. Müberrid ise bu cümlelerdeki anlamların sözü irad edenin kastına ve durumuna göre değişeceği cevabını vermiştir. Birinci cümlede Abdullah'ın ayakta olduğundan haber verme vardır. İkinci örnek إنَّ عبد الله قائم ise sözüne şüpheyle bakıp soru sorana cevaptır. Üçüncü örnek إنَّ عبد الله لقائم ise inkâr edenin inkârına bir cevaptır.

Bu kalem kavgası, sözdeki hüküm ve sohbet tasavvurunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki Kindi'nin sorusu, sözden sadece ayakta olmanın Abdullah'a nispetinin tasvir edildiği yargısal anlamı anladığını ve bundan dolayı sözde haşvin olduğu kanaatine vardığına işaret eder. Çünkü cümlede ifa edilmesi yönüyle kastedilen anlama bakılmazsa ifade edilen hüküm tektir.

Günümüzün edimsel ifadesiyle diyebiliriz ki: Kindi'nin haşiv gördüğü sohbet tasavvuru, üç cümlenin durum gereği ve sözün içerdiği maksada göre her seferinde seviyesi değişen bir haber teşekkül etmesidir. Lafızdaki her değişim anlamdaki bir değişimin habercisidir. Austin'in ölçütleriyle, bu yapılar farklı başarılı fiiller gerçekleştiren ancak tek bir hükmü ifade eden, sözü irad edenin gayesine ve duruma uygun lafzi edimler kabul edilir. Burada dinleyen durumuna ve sözü kabul etme derecesine göre söz pekiştirilmiş olur. Bu da Arap belâgatında haber çeşitleri (ibtidâi, talebî, inkârî) olarak bilinen şeydir.

İlk (ibtidâi) haber, muhatabın zihninde sözün içeriğiyle ilgili bir hükmün bulunmadığı zaman muhataba sunulur. Bundan dolayı bu durumda sözde pekiştirme edatları bulunmaz. İsteğe bağlı (talebî) haber ise, sözün içerdiği hüküm hususunda zihninde şüpheleri olan, tereddütlü muhataba sunulur. Bu durumda bilgiye ve hakikatin açıklanmasına ihtiyacı vardır. Bundan dolayı ona söylenen söz bir tekîd edatıyla pekiştirilir. Yadsınan (inkârî) haber de, sözün içerdiği hükmü reddeden ve ondan farklı bir yargıyı kabul eden muhataba sunulur. Bundan dolayı ona söylenen sözün, bir-

den çok tekdî edatıyla pekiştirilmesi gerekir. Searle'nin ifadesiyle, sözü irad edenin söz ediminde mündemiç bulunan vurgu derecesini artırması gerekir. Böylece sözle amaçlanan hedef garanti edilmiş olur.

Görüldüğü üzere Arap belâgatı araştırmaları haber türlerini aslında edimbilimsel bir şekilde ele almıştır. Bu inceleme sürecinde anlamın ortaya konması ve genel olarak sözün başarısının garantiye alınması için sözü irad edenin ve dinleyeninin durumu, aralarındaki iletişim durumu dikkate alınmıştır.

Bütün bunlar Arap belâgatını,⁵⁴ edimbilimsel yaklaşımla, onun işlevsel ve edimbilimsel özelliklerini ve yönlerini keşfetmek suretiyle ona statüsünü iade edecek zengin bir altyapı kaynağı ve Arap edimbilimi tasavvurunun kaynaklarından biri yapar.

Arap belâgatı cümleyle değil de metinle irtibatlı olup, dini bir kimlikle gelişirken Kur'an metniyle irtibat kurmuştur. Ayrıca Kur'an'da dilsel tasvir, metni olgun bir söz kabul edip ele aldığı ölçüde, dilin gerçekleşme şartlarından kopuk ve cümle odaklı değildir. Bu da Arapçanın diğer ilimlerine (Nahiv, Usul, Tefsir) uygun olandır. Belâgat halâ Kur'an metnini anlama amacıyla tahlil etmeye devam etmektedir. Bunun sonucunda "dilsel tahlillerin yoğunlaştığı veriler, dilin gerçekleşme şartlarından kopuk tekil cümleler değildir, bunlar birbiriyle bağlantılı tam bir söz olduğu."⁵⁵ sonucu çıkacaktır.

⁵⁴ Arap mirasında edimbilimsel düşünce kaynaklarından belâgattan başka; nahiv ilmi, tenkid, hitabet, felsefe, yapıyla işlevi arasında bağlantı kurmak ve edimbilimsel nahiv ve belâgat fonksiyonlarını incelemek suretiyle büyük katkı sağlayan usul ilmi gibi ilimler mevcuttur. Bundan dolayı araştırmacı Muhammet Suveyriti şöyle der: "Müslüman nahiv, felsefe, belâgat âlimleri ve düşünürler edimbilimsel yöntemi olguları ve farklı bağlantıları tahlil etmede bilinçli bir şekilde kullanmışlardır." Muhammet Suveyriti: *en-Nahvu'l-'Arabî Mine'l-Mustalah İle'l-Mefâhim, Takrîb Tevlîdî Uslûbî Tedâvülî*, Doğu Afrika, Fas, 2007, s. 140.

⁵⁵ Ahmed el-Mütevekkil, *el-Lisâniyyatü'l-Vazîfiyye*, s. 35; Bu konuda bkz. 'Abdulcelîl Nâzım, *el-Belâğetüve's-Sulta fi'l-Mağrib*, s. 117.

Arap belâgatının ele aldığı icâz meselesi de belâgatçıların eserlerinde haddi zatında metinsel bir sunumdur. Sekkâki'nin "Miftâhu'l-'Ulûm" eseri bunlardan biridir. Zira icâz metinde gizlidir. "İcâz, metnin özelliği olup metnin formu da iç içe ilişkilerle süregiden cümlelerdir."⁵⁶ Belâgat sonsuz bir metnin (Kur'ân) icâzını araştırıyor ve bir biriyle bağlantılı eksiksiz bir sözü olduğu anlamına gelen tefsirinin tasvirini yapıyor. Böylece cümle sınırını ve sözcüğü anlamdan koparan problemleri aşıp bir bütün olarak metnin icazını incelemek suretiyle sözcük ve anlamı birleştirir.

O halde belâgat âlimlerimiz bağlam içinde⁵⁷ ve ayrıca metin içinde anlamın etkisini araştırmışlar. Bu uğurda çağdaş edimbilimin konularından kabul edilen belli başlı ilke ve işlevleri irdelemişlerdir. Bunların en önemlileri:

- Yapı ve işlevin bağlantı alanlarının incelenmesi.
- Arap dilinin bir iletişim aracı olmakla birlikte bunun yanında, amaçların ve ifade açısından uygunluk değeri olan anlamların ifade edildiği bir araç olarak incelenmesi.
- Her duruma uygun bir sözün olduğu ilkesini benimsemeleri.
- Hitap öğelerini önemsemeleri: Sözü irad eden ve amacı, dinleyen ve durumu, söz ve niteliği ve bütün bunları kuşatan şartlar.
- Üslup ve üsluplarla hedeflenen gayeleri incelemeleri. Bunların hakiki delâletten durumun gerektirdiği diğer delâlet türlerine inti-

⁵⁶ 'Abdulcelil Nâzım, *el-Belâğetiye's-Sulta fi'l-Mağrib*, s. 117.

⁵⁷ Araştırmacı Münzir 'Ayyaşi bu konuda şöyle der: "Sekkâki'nin Miftahu'l-'Ulûm eserini ele aldığımızda bölümlerini gerek açıklama gerekse üretkenlik açısından metin incelemelerine uygun olarak tertip ettiğini ve lafzın anlamla ilişkisini metin-parça veya metin ve metni oluşturan unsurlar bağlamında incelediğini görürüz. Sekkâki'den başka bu metodu benimseyenler vardır. Onların kapsayıcı bütüncül bir bakışla asılları bırakıp fûrula; küllileri bırakıp cüzlerle yetinmeyen bir bakışın sahibi olmaları buna işaret etmektedir. Bundan dolayı onların "İstidlâl İlmi", "Sözün Yapılarını İnceleme İlmi" gibi ilimler yanında başka ilimler de inşa ettiklerini görmekteyiz. Bu ilimler arasında metindilbilimi olduğu gibi cümledilbilimi de vardır. Kullandıkları tanımları onların kapsayıcı bakışlarına delildir." Münzir 'Ayyaşi, *el-Kitâbetü's-Sâniye ve Fâtihatü'l-Mut'a, el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, Dârü'l-Beyza*, 1. Bsk., 1998, s. 113-114.

kali. Özellikle Arap dili “sözü irad edenin sözüne katmak isteyeceği takdir, soru, temenni, ihbar, olumsuzluk, isbat, talep, terecci gibi edat ve kalıp kümesini kapsıyor olması. Arap alimlerin özellikle de anlambilimi inceleyen belâgatçıların sözün bünyesinde bulunan potansiyelle ilgilenip belirli bir halin gereğine ve kurala uygun olarak “sözün durumun gereğine uymasıyla”⁵⁸bu potansiyeli sınırlamalarını gerektirmişti.

- Tahziz (teşvik), takyid, tekîd gibi bir grup nahiv işlevlerini edimbilimsel işlevsel açıdan incelemeleri.

Arap belâgatı ve dil edibilimi Arap belâgatını edibilime metodik açıdan yaklaştıracak pek çok konuda kesişirler. Bu metotta aralarında yakınlık bağları ve araştırmalarında aralarındaki münasebet sebebiyle bu yakınlık dilsel yeni bir oluşuma ihtiyaç duymaz.

Arap Dili ve Mirasına Edimbilimsel Yaklaşımın Değeri

Dil edibiliminin bünyesinde barındırdığı belirlenmiş kurallar ve çeşitli tahlil uygulamaları dikkate alındığında pek çok bilgi sahasından faydalandığından bildirişim ve etkileşim özelliklerinden her birini tasvir etmektedir. Bu esasların Arapçaya tatbiki Mes’ut Sahrâvî’nin de belirttiği gibi “Arapçanın tasvir kabiliyetine, özelliklerinin gözlemlenmesine ve bildirişimine has iletişimsel olgularının açıklanmasına katkı sağlayacağı gibi bilim adamlarının ilmi incelemelerde bunu kullanması şerefli âlimlerin sarf ettiği büyük gayretlerin ortaya konması ve değerinin bilinmesine de katkı sağlayacağı inancındayız.”⁵⁹ Bunun yanı sıra miras kalan metinlere edimbilimsel yaklaşım, onlarda var olan canlı yönlerinin aydınlığa kavuşturulması ve canlılıklarının çağdaş dil araştırmaları verilerine uygun olarak tekrar iadesi sağlanmış olur. Böylece bize şunları garanti eder:

⁵⁸ Bkz. Mes’ud Sahrâvî: *et-Tedâvüliyye Inde Ulemâi’l-‘Arab*, s. 6; Tâlib Seyyid Hâşim et-Tabtabâi, *Nazariyyetü’l-Ef’al el-Kelamiyye Beyne Felsefeti’l-Lüğâ el-Mu’asırîn ve’l-Belâğiyîn el-‘Arab*, Matbû’âtü Câmî’iyyeti’l-Kuveyt, 1994, s. 2.

⁵⁹ Mes’ud Sahrâvî: *et-Tedâvüliyye Inde Ulemâi’l-‘Arab*, s. 6.

İlk olarak: Batı kökenli terimlerin Arapçaya tercümesinde uygun bilimsel, sanatsal terimler ortaya çıkar. Böylelikle dilimiz terimleri bakımından düzenli ve yeknesak olur.

İkinci olarak: Bilim adamlarımızın ulaştığı ve dil bilimlerinin gelişmesine yardımcı olacak tarihi sonuçların ortaya konması.

Üçüncü olarak: Belâgat âlimlerimizin ve diğerlerinin çalışmalarını objektif bir şekilde değerlendirecek çağdaş bir dille yeniden ortaya koymak. Şartlar elverdiğinde onların çalışmalarının, icat edilen çalışmalardaki örnekliliğin tespit edilmesi.⁶⁰

Dil edimbiliminden istifade edilen şey, Arap belâgat metinlerinin keşfine yardımcı olacak öğeleridir. Bunun yanında çağdaş dilbilim teorileriyle ne ölçüde yarışabileceği ve bazısıyla ilişkisinin boyutuna göz atmak. Özellikle “Ahmet el-Mütevekkil’in dediği gibi, farklı dilbilimlerinin arkasında yatan bakışın edimbilimsel bakış”⁶¹ olduğunu bildiğimizde açık bir şekilde belâgatın edimbilime yaklaşımına katkı sağlayacaktır. Ayrıca edimbilim, çağdaş edimbilimsel teorilerle veri alış verişine uygundur.

Edimbilim genel itibariyle Arap dil mirasını önemli dilsel ve kognitif boyutlarla genel olarak zenginleştirmesi ve objektif bir şekilde kuvvetlendirmesi mümkün bir kaynak kabul edilir. “Kendini diğer kültürel alanlardan ayırt edecek edimsel bir temele dayanmadığı ve terk edilmesi bu kültürel faaliyetin zarar görmesine sebep vereceği belirli kurallara bağlanmadığı sürece kültürel faaliyetlerin sağlamaştırılması mümkün değildir.”⁶²

Arap Belâgatı Kuran, Hadis, Şiir ve Hitabet gibi çeşitli söylemleri incelerken bilimsel ve iletişimsel öğelere (konuşan, dinleyen, ileti, hal, kaynak ve iletişim kanalı) tanımlar ortaya koymayı önclemiştir. Bu tanımlar çerçevesinde sözün gayeleri, sözü dinleyenin durumları, dinleyene anlamı ulaştıran başarılı hitap şartları ve bu

⁶⁰ Tâlib Seyyid Hâşim et-Tabtabâi, *Nazariyyetü'l-Ef'al el-Kelamiyye Beyne Felsefetü'l-Lüğa el-Mu'asırin ve'l-Belâgiyyin el-'Arab*, s. giriş.

⁶¹ Ahmed el-Mütevekkil, *el-Vezâifü't-Tedâvüliyye fi'l-Lüğa'l-'Arabiyye*, s. 10.

⁶² Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, s. 16, s. 243.

durumda etkin olan, Arap belâgatına önemli edimbilimsel ve dilsel boyutlar kazandıran, çağdaş söz incelemeleri verileriyle birlikte kognitif iletişimi sağlayan dilsel ve dilsel olmayan işaretçilerin tanımıyla ilgilenilmiştir.

**ŞEYH EBU'L-HASAN-I HARAKÂNÎ'YE GÖRE
CİVÂNMERTLERİN TÖRESİ VE CİVÂNMERTLİĞİN
USÛLÜ¹**

Rahman Mostagh Mehr | çev. Abdulrahman Acer
Prof. Dr, Şehid Medeni-yi Azərbaycan Ü. | Arş. Gör. RTEÜ. İlahiyat F. Tasavvuf

Öz: Tasavvuf târihinde zuhûr eden mekteplerin her birinin kendini diğerlerinden ayıran bir veyâ birkaç fârik vasfı vardır. “Civanmertlik” veyâ meşhur adıyla “Fütüvvet” de Horasan tasavvufunu diğer tasavvuf mekteplerinden ayıran vasıflardan biridir. Hayâtı hakkında pek fazla kaynak bulunmayan Ebu'l-Hasan-ı Harakâni'nin kendi sohbetlerinden talebeleri tarafından derlendiği bilinen *Nûru'l-Ulûm* isimli esere ve Harakâni'nin hayâtı hakkında en geniş mâlûmâta yer veren terâcim-i ahvâl kaynaklarından Ferîdüddîn-i Attâr'ın meşhûr eseri *Tezkiretü'l-Evliyâ*'ya istinâd eden bu makâle, Horasan sûfilerinin meşhurlarından biri olan Ebu'l-Hasan-ı Harakâni'nin civanmertlik anlayışına, onun hayâtından bir takım örneklerle ışık tutmaya çalışmaktadır. Harakâni'nin civanmertlik anlayışının umûmî çerçevesi çizildiği giriş paragraflarını tâkiben Harakâni'ye göre civanmertlerin husûsiyetleri dört başlık altında incelenmeye çalışılacaktır. Bunlar: “Sehâvet”, “Halka İyilik Yapmak Ve Halkla İyi Geçinmek”, “Şefkat ve İsar” ve “Allah Aşkı”.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Hasan-ı Harakâni, Fütüvvet, Civanmertlik

Futuwwa, Jevanmardî According to Abul-Hassan Kharaqâni

Abstract: Every school which appeared in the history of Sufism has its own one or more characteristics that distinguish it from the others. “Jevanmardî”, also called “Futuwwa”, is one of the features of the School of Khorasan. This characteristic of this school is considered distinguishing feature of the School of Khorasan from other schools. This article aims to shed light on the concept of jevanmardî in the thought of Abul-Hassan Kharaqâni, one of the famous sufis of Khorasan, by examining certain anecdotes from his life. As for sources, the present study is based on *Nur al-Ulum*, a collection compiled by disciples of Kharaqâni from his conversations, and also on Farîduddîn Attâr's well-known work *Tazkiratu'l-Evliyâ*, the work that gives maximum amount of space to Kharaqâni among the hagiographic books. The introduction draws a general framework for understanding Kharaqâni's concept of jevanmardî, then the author proceeds to an analysis of the characteristics of jevanmards in the thought of Kharaqâni under four headlines: “Generosity”, “Doing Favour and Get On With People”, “Compassion and Altruism” and “Divine Love”.

Keywords: Abul-Hassan Kharaqâni, Futuwwa, Jevanmardî

¹ *Nâme-i Pârsî*, Kış 1378, yıl:4, sy.4, s.18-26.

السخاوة و الفتوة عند الشيخ ابو الحسن الخرقاني

ملخص: كل مدرسة والتي ظهرت في تاريخ الصوفية لديها قناعاتها واحد أو أكثر خصائصه التي تميزه عن الآخرين . جوان مردي، وتسمى أيضا الفتوة، هي واحدة من ملامح مدرسة خراسان . وتعتبر هذه الخاصية من هذه المدرسة السمة المميزة لل مدرسة خراسان من المدارس الأخرى . يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على مفهوم جوان مردي في فكر أبو الحسن الخرقاني ، واحدة من الصوفيين شهرة في خراسان ، من خلال دراسة بعض الحكايات من حياته. أما بالنسبة للمصادر ، ويستند هذه الدراسة على نور العلوم ، مجموعة جمعيتها تلاميذ الخرقاني من حواراته ، و أيضا على عمل فريد الدين العطار معروف جيدا تذكرة الأولياء، العمل الذي يعطي أكبر قدر ممكن من المساحة لخرقاني بين الكتب كتب المناقب . إدخال يرسم الإطار العام لفهم مفهوم الخرقاني من جوان مردي ، ثم عائدات المؤلف لتحليل خصائص هذه الأشخاص في فكر الخرقاني تحت أربعة عناوين : " الكرم " ، "ممارسة صالح والحصول على الناس " ، "الرحمة و الإيثار " و " الحب الإلهي. "

الكلمات المفتاحية: الخرقاني، الفتوة، جوان مردي.

GİRİŞ

Hiç şüphesiz İslâm irfânı -tasavvuf-, İslâm-İran medeniyet ve kültürüne yön ve şekil veren en mühim âmillerdendir. Bundan dolayı, bu bölgedeki müslüman milletlerin fikrî ve kültürel yapılarından haberdâr olmak için tasavvufun bilhassa ictimâî hayâta, insanlar arası münâsebetlere ve halkın temâyüllerine te'sirleri başta olmak üzere bütün cihetleriyle mütâlâası kaçınılmaz bir mecbûriyet ve inkâr edilemez bir zarûrettir.

İnsaflı ve garezsiz araştırmacıların, tasavvufun müsbet ve şevk verici öğretilerinin bu coğrafyanın yüce ve zengin edebiyât ve sanatına zemin hazırladığını ve hayâtî nakışlarla ona yön verdiğini anlamaları için bu bölge insanının ictimâî hayâtının farklı târihî devrelerine şöyle bir göz atmaları kâfidir.

Bir kimse, Hâce Abdullah-ı Ensârî (v. 481/1089), Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (v. 440/1049), İmâm Muhammed (v. 505/1111) ve Ahmed-i Gazzâlî (v. 520/1126), Senâyî-yi Gaznevî (v.525/1131), Attâr-ı Nişâbûrî (v.618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî (v.672/1273) gibi daha nice büyük ârifin -ki tasavvufî tezkire kitapları onların kudsî nâm, zikir ve nefesleriyle doludur- eser ve hallerine, onların cemiyet üzerindeki paha biçilemez mânevî ve ahlakî tesirlerine, müslümanların dînî-tevhîdî anlayışları hususunda dakik ve doğru nazarlarına, hakikat ilimlerinde ince ve derin istinbatlarına, dînî tâlim ve târiflerine, yüce ve kuşatıcı bakış açısını ve hoşgörüyü güzel; taassub, kısır bakışlılık ve bencilliği çirkin görmelerine biraz âşinâlık kesbettikten sonra nasıl bu kim-

selerden gâfil ve bütün bu güzelliklere karşı umursamaz bir tavır içinde kalabilir!.

Ebu'l-Hasan Ali b. Câfer (veya Ahmed) **Harakâni** (h.k. 348-425) de bu büyük tarikat şeyhlerinden biridir. Onun tasavvufî hayâtı ve amelî anlayışı muâsırları arasında, ondan yapılan amelî ve kavli nakiller de ondan sonra gelenlerin üzerinde ciddi te'sirler bırakmıştır.

O, başlangıçta ümmî idi. Hattâ o kadar ki, **Hâce Abdullah-ı Ensâri**'nin nakline göre "elhamdülillah" kelimesini dahî doğru kıraat edemiyordu² ve günlerini katırcılıkla (nakliyecilik) geçiriyordu.³ Nefis terbiyesi ve amellerde ihlâslı olmakla bir dereceye ulaştı. **Attâr** bu hususta şöyle der: "Hazret'te vasfa sığmayacak derecede bir Hak âşinâlığı, cesâret ve azamet vardı."⁴ Öyle ki kendi hakkında yine kendisi şöyle demişti: "Her kim bir hâceti husûsunda bize tevessül etse o hâceti yerine getirilir."⁵

Her ne kadar **Ebu'l-Hasan-ı Harakâni** itikâd ve mârifetini, sürekli riyâzat ve devamlı sa'y u gayretler neticesinde dil âyinesini günâhların ve nefsâniyetin kir ve paslarından tezkiye ve tasfiye ile şuhûdî ve vâsitasız olarak elde etmişse de onun, tasavvufî ve irfânî hakikatlerin bir hasadı olan şahsî tecrübe ve zevkiyle selef ve haleflerinininki arasında ittifâk vardır. Ancak **Harakâni**'nin söz ve fikirlerinin farklı bir nakışı ve ayrı bir rengi vardır ki biz de hal ve sözlerini mütâlâa yoluyla onun fikrî ve irfânî mektebinin çerçevesini çizmeye çalışacağız.

Harakanlı Şeyh'in irfânî; civanmertlere gösterilen saygı, onların haslet ve husûsiyetlerinin zikredilmesi ve civanmertliğin usûlünün açıklanmasında bilhassa ictimâî bir renge sâhiptir. O, civanmertlik yoluna bağlılığı ve alâkasını şöyle dile getirir: "Eğer Hak Teâlâ 'bu

² Tabakât-ı Ensâri, s.510, Ahvâl ve Akvâl, s.13'ten naklen.

³ *Ensâb-ı Sem'ânî*, s.93-94, *Ahvâl ve Akvâl*, s.14'ten naklen.

⁴ *Tezkire*, s.661.

⁵ *Tezkire*, s.715.

civanmertlerle arkadaşlık etmekten maksadın nedir, ne istiyorsun?’ derse ben cevâben ‘sâdece onları istiyorum” derim.⁶

Harakâni, Allah Teâlâ’nın hem bu dünyâda hem de âhirette civanmertlerin sırrını ifşâ etmeyeceğine, zâten civanmertlerin de kendi sırlarının âşikâr edilmesine râzı olmadıklarına inanmaktadır.⁷ Civanmertlerin âhı yeri göğü yakar⁸ ve onların dostluğunu elde etmek Hak Teâlâ’nın dostları arasına girmektir.⁹

Civanmertlerin en bâriz düstûru, amelde ve îtikadda ihlâs ve samîmiyettir. Onların tevhîdi her türlü şirk şâibesinden ve gayriyetten uzaktır. Onların düşünce, söz ve tavırlarının merkezinde Hak vardır ve Allah onların her şeyidir. **Harakâni** der ki: “Herkes Hakk’ın kapısına gitti de bir şey buldu ve istedi. Bâzıları ise [bir şey] istedi fakat bulamadı. [O şey] civanmertlere arz edildi ancak onlar bunu kabûl dahî etmediler.”¹⁰

Şeyh-i Harakâni ihlâsı, kulun Allah’tan başka hiçbir şey görmemesi şeklinde anlar.¹¹ Gönlün bütün arzulardan temizlenmesi ihlâs ve tevhîdin sıhhatinin şartıdır: “Halk [önce] Allah ve [sonra] ekmek’ diyor. Bâzıları da [önce] ekmek ve [sonra] Allah’ diyor. Ben ise ‘ne ekmek, ne su ve ne de herhangi bir şey, sâdece ve yalnız Allah’ diyorum.”¹² Çünkü “Civanmertlerin azığı Allah sevgisidir.”¹³

Bu yüzden dolayı o, bu dünyâda bir devedikeninin altında Hak’la birlikte olmayı cennette tûbâ ağacının altında olup Hak’tan gâfil olmaya tercih eder.¹⁴ Bu görüşün temelinde hâlis bir tevhîd vardır ki o, civanmertleri Hak ile muâmelelerinde O’ndan başka

⁶ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.92’den naklen.

⁷ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.67’den naklen.

⁸ “Dün gece bir civanmert dedi ki: ‘Âh, yer ve gök yandı!’” (*Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.53’ten naklen.)

⁹ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.56’dan naklen.

¹⁰ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.57’den naklen.

¹¹ *Tezkire*, s.68.

¹² *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.60’ten naklen.

¹³ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.78’ten naklen.

¹⁴ *Tezkire*, s.675.

herhangi bir şeye rızâ göstermemek ve O'ndan ancak O'nu talep etmek husûsunda ikâz etmektedir.¹⁵ Kıyâmet Günü'nde de herkes Allah'ın rahmetine sığınırken civanmertler Allah'ın zâtına sığınır- lar. Allah da onları bir yola sevk eder ki o yolda halk olmaz.¹⁶

İhlâsın diğer şâhidleri, gayra teveccühten sakınmak ve riyâset tuzağına düşmekten kaçınmaktır. Kulun amel ve ibâdetlerinin Hak katında makbûl olmasına vesile olan şekli unsurlar değil ancak hâlis niyet, sâdık söz ve saf gönüldür. “Bir kimsenin Hakk'ı arzula- yarak şarkı söylemesi, Hak'tan gâfil ve O'nu arzulamadan Kur'ân okumasından daha iyidir.”¹⁷ Bu bakış açısından dolayı **Ebu'l-Hasan-ı Harakani**, gönülde yer eden tefekkürü, nice âbidleri halk içinde bir itibâr sâhibi yapan namaz ve oruca tercih eder,¹⁸ dil âfetlerinden uzak olmayı Allah adamlarının işi olarak bilir¹⁹ ve şöy- le inanır: “Hakk'a kul olan bir kimseye imandan sonra pâk bir gö- nül ve doğru sözlü bir dilden başka bir şey verilmemiştir.”²⁰

Yukarıda zikrettiğimiz gibi civanmertlik yolunun esâsı dâim Hakk'ı görmek ve Hak merkezli olmaktır. Fakat Hakk'a teveccüh ve niyâz etmek ve halkın kabûl ve reddinden müstağni olmak, ârifin - **Ebu'l-Hasan-ı Harakani**'nin tâbiriyle- “civanmerd”in halktan yüz çevirmesi ve halkın kaderine, hüznü ve saâdetine aldırış etmemesi mânâsında değildir. Her ne kadar şeyhimizin tarikatının bütün hududları Hak ile mahdûd ise de ana-babanın, âciz ve muhtaçla- rın ve umûm halkın hakkı ârifin mes'ûliyeti dâiresindedir. Şeyh'in bunlardan gâfil olduğu asla düşünülmemelidir. Şeyh, kendilerini Allah Rasûlü'nün -sallallahu aleyhi vesellem- vârisi olarak gören

¹⁵ Allah Teâlâ, herkese Kendisi'nden bir şey vermiş ancak Kendisi'ni hiç kim- seye vermemiştir. Ey civanmertler! Gidin ve Allah ile mert olun. Aksi tak- dirde size Kendisi'nden bir şey vermez.” (*Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.86'dan naklen.)

¹⁶ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.73'ten naklen.

¹⁷ *Nefehâtü'l-üns*, s.304.

¹⁸ “Namaz kılıp oruç tutan bir kimse halka yakındır, tefekkür eden kimse ise Hakk'a...” (*Tezkire*, s.708)

¹⁹ “Namaz kılmak ve oruç tutmak âbidlerin, gönlü âfetlerden uzak tutmak ise Allah adamlarının harcıdır.” (*Nûru'l-ulûm*, s.121)

²⁰ *Tezkire*, s.792.

ulemâya târizde bulunarak ancak civanmertleri onun ahlâk, huy ve sıfatlarının hakikî vârisi saymaktadır. Böyle bir miras civanmertlere Hz. Peygamber'den -sallallâhu aleyhi vesellem- ulaşmıştır. Onun: "Hz. Peygamber -sallallâhu aleyhi vesellem- fakrı tercih etmişti ve fakr bizim de tercihimizdir. O cömertti, güzel ahlâk sâhibiydi, ihânet nedir bilmezdi, basiret sâhibi idi, halka rehberlik ederdi, tamahkâr değildi, hayrı ve şerri Hak'tan bilirdi, tabiaten sahtecilik nedir bilmezdi, vaktin esîri değildi, halkın korktuğundan korkmaz, ümid bağladığına ümid bağlamazdı ve onda gurûrun zerresi dahî bulunmazdı ki bütün bunlar civanmertlerin de vasıflarındandır."²¹ dediği nakledilmiştir. Başka bir yerde ise o, civanmertlerin sıfatlarını şu şekilde zikreder: "Civanmertlik üç çeşmeli bir deryâdır: Birincisi cömertlik, ikincisi şefkat ve üçüncüsü halka ihtiyaç hissetmeyip sâdece Hak'tan niyâz etmek."²²

Şeyh'e göre -yukarıda icmâlî olarak geçen- civanmertlerin vasıflarını, onun sözlerinden oluşan yegâne eserden (*Nûru'l-ulûm*) ve sair tasavvufî kaynaklardan istifâde ile tafsil etmeye çalışalım:

SEHÂVET

Şeyh'e göre, dünyâ kâmilten altın olsa, buna mâlik bir mü'min cimri insanların aksine bu servetin hepsini Hakk'ın rızâsı uğruna bağışlar. Eğer elinde bir dinar dahî kalsa onu da bir kuyuya saklar ve ölümünden sonra mîrasçıları ancak onu oradan çıkarıp alır.²³ "Civanmert, ne ile civanmert olur?" diye sorulunca Şeyh: "Kardeşine Allah'tan bin kerâmet bahşedilse ve kendisine ise sâdece bir tâne lütfedilse o, kendisine yapılan yegâne ikrâmı da kardeşinin olsun diye götürüp onun başının üstüne koyar." cevâbını verdi.²⁴

Onun, muhtaçların ihtiyaçlarını yerine getirmek husûsundaki iştiyâkının şiddetini şu sözünden anlıyoruz: "Dört yüz dirhem bor-

²¹ *Tezkire*, s.696.

²² *Tezkire*, s.695; *Nûru'l-ulûm*, s.110.

²³ *Tezkire*, *Ahvâl ve Akvâl*, s.96'dan naklen.

²⁴ *Tezkire*, s.710; *Ahvâl ve Akvâl*, s.92.

cum olup hiç ödeme yapmadan şu dünyâdan o borçla ayrılmayı ve hak sâhiplerinin kıyâmet gününde alacakları için yakama yapışmalarını, bir ihtiyâcı için istekte bulunan bir kimsenin ihtiyâcını karşılayamamış olmaya tercih ederim.”²⁵

Naklettiklerimiz arzu ve isteklerin daha üstündedir. Ancak görünüşe göre Şeyh'in amelî ve günlük hayâtı da onun yüce rûhunun düşünce ve emellerinin zuhûr ediş yeridir. “Kırk yıl oldu ki misâfir gelmesi hâricinde ekmek pişirmedim ve yemek yapmadım. Ancak misâfir geldiğinde onun için yapılan yemekten tufeyli gibi faydalandım. Misâfirin hakkı öyledir ki bütün cihân bir lokma yapıp onun ağzına koyulsa yine de onun hakkı yerine getirilmiş olmaz.”²⁶

HALKA İYİLİK YAPMAK VE HALKLA İYİ GEÇİNMEK

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin ikinci defterinde bir gencin, zinâkâr olan annesini öfke ve kötü nâm korkusu sebebiyle öldürmesini ve annesini öldürmesinden dolayı bir kimsenin ona serzenişte bulunarak aslında annesiyle zinâ eden adamın ölümü hak ettiğini söylemesini hikâye eder ve şöyle der:

“Onu öldürdüm ve halkın kanından kurtuldum,

Birçok insanın boğazını kesmektense onun boğazını kesmeyi yeğ tuttum.”

Hikâye burada bitmekte fakat **Mevlânâ** bu hikâyenin te'vili kabîlinden şunları söylemektedir:

“Senin nefsin o kötü huylu annedir,
Ki onun fesâdı her köşeden yüz göstermektedir.
Onu öldür zirâ onun her alçaklığı
Her ân bir azîzin cânına kassetmektedir.”²⁷

²⁵ *Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.96'dan naklen.

²⁶ *Tezkire*, s.712.

²⁷ *Mesnevî*, İkinci Defter, 776. beyit vd.

Şeyh-i Harakânî ile **Mevlevî-yi Belhî**'nin bu örnek üzerinden fikirlerinin mukâyesesi için şu nakillere de bakınız:

“Halk için bu gaflet, mahz-ı rahmettir. Eğer bir zerre dahî âgâh olsalar, yagnar kül olurlar.” (*Tezkire, Ahvâl ve Akvâl*, s.86'dan naklen.)

“Ey cân, bu âlemin direği gaflettir,

Mevlânâ'nın hikâyesi ve onun te'vili, **Şeyh-i Harakânî**'nin şu sözünden başka bir şeyden ibâret değildir: "Allâh'ın kullarıyla bir daha bozmamak üzere sulh akdeyledim, nefsimle ise aslâ barışmamak üzere savaşılmaktayım."²⁸ Bu tek nükteden dahî âriflerin insan rûhu ve "mârifet-i nefis" hakkındaki fikir ve anlayışlarının izini sürebiliriz. **Ebu'l-Hasan-ı Harakânî** ve **Mevlânâ**'nın sözleri, inkârı mümkün olmayan şu hakîkati ortaya koymaktadır: *Bencillik ve nefspereşlik bütün düşmanlıkların, ihtilâfların ve aşırı arzuların menşeydîr. Bütün bunlardan kurtulmanın, nefisle mücâdele etmek ve onunla yoldaşlık ve arkadaşlığı terk etmekten başka yolu yoktur.*

Şeyh'in dâstânî cefâkârlığının daha iyi anlaşılması için hanımının eziyet ve cefâlarına nasıl tahammül ettiğinin ve onunla nasıl iyi geçindiğinin anlatılması gerekir. Bu minvalde, onun hanımı hakkındaki sabır ve tahammülü karşısında hayrete düşen **İbn Sînâ**'nın (v.428/1037) bu husustaki suâline karşı Şeyh'in verdiği cevâbın tekrârı faydadan hâlî değildir. **Ebû Ali** bir zaman Şeyh'i, odun yükünü bir aslana yüklemiş gelirken görünce: "Ey Şeyh, bu nasıl bir hâldir?" dedi. Şeyh: "Biz öyle bir kurdun -hanımını kastediyor- yüküne katlanıyoruz ki böyle bir arslan da bizim yükümüzü çekiyor!" şeklinde cevap verdi.²⁹ Bir zamanlar kendi sülûkünde böyle bir arka plâna sâhib olan Şeyh, kendisiyle aynı fikirde olduğu **Bâyezid**'den (v.261/875) nakledilen şu sözü anlamakta ve kabul etmekte zorluk çekmedi: "**Bâyezid** dedi ki: **İbrâhîm** -aleyhi's-selâm- Hazret-i Hudâ'ya **Sâre**'den dert yanınca Allah -celle

Bu dünyâda akıllı ve âgâh olmak âfettir.

Akıllılık ve âgâhlık o âlemdendir,

Eğer gâlip gelirse bu âlem için felâkettir." (*Mesnevî*, Birinci Defter, 2066-2067. Beyitler)

²⁸ *Tezkire*, s.684.

²⁹ *Tezkire*, s.667. Bu hâdise **Şems-i Tebrîzî**'nin (v.?) diline şöyle aksetmiştir:

"Onu seyredenlerin kalpleri hafifler ve gevşer. Hele onu siyah bir arslanın üzerinde oturur görseler... O korkusuz arslan ona boyun eğmiş ve tembel bir eşek gibi olmuştur." (*Makâlât-ı Şems*, c.I, s.78) Ayrıca bkz. *Mesnevî*, Altıncı Defter, 2044-2150 arası beyitler.

Muhtemelen *Gazeliyyât-ı Şems*'in şu beyti de aynı hikâyeye işâret etmektedir:

"Gezgin ve aslan yürekli ol ki mest bir aslanın başının üstünde oturasın." (*Külliyât-ı Şems*, c.VII, s.35, beyt no: 33782)

celâluhû- şöyle buyurdu: **'Sâre** ile iyi geçin ki yaşabilesin. **Sâre**'ye ayrılmasını emretme."³⁰

ŞEFKAT VE İSÂR

Şeyh, muhabbet ve isârı civanmertlere has bilir. Yalnızca ana-babaya -bilhassa anneye- değil³¹, akrabâlara, yetimlere³² ve mü'minlere³³ kucak açmak, hattâ bütün insanlar için bunu yapmak civanmerdâne ve Allah'ın beğendiği bir haslettir. Şeyh'in insanları sevmek ve halkın dertleriyle dertlenmek hakkında günümüzdeki hümanistleri dahî şaşkırtan inanılmaz sözleri vardır: "Eğer Türkistan'dan tâ Şam'a kadar bir kimsenin parmağına diken batsa o diken bizim parmağımıza da batmıştır. Yine bunun gibi Türkistan'dan Şam'a kadar bir kimsenin ayağı bir taşa çarpsa onun acısını biz de hissederiz. Eğer bir kimsenin gönlü kederlense onun kederi bizim kederimizdir."³⁴

Harakanlı Pir'in sözlerinden her biri onun mânevî ve rûhânî seyrindeki tahavvül ve tekâmülü gösterir. O der ki; fikir, basîret, cesâret, muhabbet (Allah'a olan), heybet ve gınâ merhalelerini kat ettikten sonra "O'nun vahdet deryâsına düştüm ve bir yere ulaştım ki doğru yol üzerinde düşünce ve hikmet bulunuyor, halka şefkat orada dolaşıyordu." Yâni o, şefkati bütün fikrî ve nazarî merhalelerin nihâyetinde gösteriyor ve o anda şefkati hissetmek derûnî bir hâl oluyor. O bunu şöyle açıklıyor: "O'nun mahlûkâtına karşı O'ndan daha şefkatlisini görmedim. O zaman dedim ki: 'Bütün bu mahlûkâtın yerine ben ölsem de onlar ölüm korkusu çekmeseler!. Keşke bütün bunların yerine kıyâmet gününde ben hesap versem

³⁰ *Nûru'l-ulûm*, s.128.

³¹ *Tezkire*, s.671; *Ahvâl ve Akvâl*, s.41.

³² **Zünnûn-ı Mısri** (v.245/859) demiştir ki: "Eğer gönlünün yumuşamasını istiyorsan çokça oruç tut!. Bu şekilde olmazsa bol bol namaz kıl!. Yine olmazsa lokmalarına dikkat et!. Bununla da olmazsa yetimlere karşı lütüfkâr ol!." (*Nûru'l-ulûm*, s.134.)

³³ "Bir kimse sabahtan akşama kadar bir mü'mini incitmez ise o gün akşama kadar Hz. Peygamber'le -sallâhu aleyhi vesellem- yaşamış olur. Eğer incitirse Allah onun o günkü ibâdetlerini kabul etmez." (*Tezkire*, s.702)

³⁴ *Tezkire*, s.676; *Ahvâl ve Akvâl*, s.46.

de onlar hesap sıkıntısı görmeseler ve keşke onların yerine ben cezâ çeksem de onlar cehennemî yaşamasalar!.”³⁵ Yukarıda onun, **Sa’dî**’nin (v.691/1292) tâbiriyle ancak kendi başının çâresine bakan³⁶ zâhir âlimlerine, âbid ve zâhidlere ta’n eden târizkâr sözlerini gördük. Civanmertlik yolu onların yolunun tam karşısındadır. O, [nefs deryâsında] boğulmuş kimseleri kurtararak Yâr’e ulaştıran ve ancak Yâr’i isteyenlerin yolunu gösteriyor: “Âlim sabahleyin kalkınca ilmini, zâhid ise zühdünü artırmanın talebindedir. **Ebu’l-Hasan** ise bir kardeşinin gönlünü sevindirmenin peşindedir.”³⁷

ALLAH AŞKI

Ebu’l-Hasan-ı Harakâni’nin tasavvufî zevki ile **Bâyezid-i Bistâmî**, **Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr** ve **Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî** gibi meşhûr sûfilerin zevkleri arasında fark vardır. Bizce bu farklılık, zikredilen sûfilerin bast, sürûr, vecd, hâl, semâ’ ve aşk ehli olup **Ebu’l-Hasan-ı Harakâni**’nin kabz, çile, halvet, tefekkür (düşünceli ve korkulu), haşyet ve korku ehli olmasındandır. Allah aşkından hâsıl olan derûnî bir sürûr ve müjde ona asla bir fetih ve sevinç vermediğinden onu mütebessim olmayan ve acılı bir çehreye sâhip bir kimse olarak resmedebiliriz. Onun sözlerini dikkatle incelediğimizde anlıyoruz ki o, Allah aşkını civanmertlik yolunun esaslarından biri olarak görmektedir: “Bir aralık, Allah’ı benden çok arzulayan birisi var mı, diye düşündüm. Hak Teâlâ bâtın gözümü açtı ve ben O’nu arzulayanları görünce kendi arzumdan utandım. Sonra âşıkın, mâşûkuna seni seviyorum demeye

³⁵ *Tezkire*, s.678.

³⁶ “Bir ârif, ehl-i tarikle sohbeti terk edip tekkeden medreseye geldi, Ben sordum: “Âlimle âbid arasında ne fark var ki sen burayı tercih ettin?” Dedi ki: “Âbid ancak kendisini kurtarmaya gayret eder, âlim ise boğulanı tutup çıkarmaya çalışır!” (*Gülîstân*, s.104)
Öyle görünüyor ki **Sâdî**’nin sözlerinde âlim ve âbid arasında bir mukâyese ve tercih var. Ancak **Şeyh-i Harakâni** civanmerdi her ikisine de tercih ediyor. **Sâdî** ise tercihinin âlimden yana kullanıyor.

³⁷ *Tezkire*, s.683.

utanmadıkça onda olanın aşk olmadığını anlaması için halka civanmertlerin aşkını göstereyim istedim.”³⁸

Onun, aşkın gaybî menşei hakkındaki bu sözünden sonra, lâfız ve mânâ açısından -aralarındaki şekli ve zevki farklılığa rağmen- mukâyese edilebilmesi ve mânevî vahdet ve irfânî tecrübelerinin ayniliğinin anlaşılabilmesi için onun başka bir sözünü ve hemen ardından *Gazeliyyât-ı Mevlânâ*'nın bâzı beyitlerini nakledeceğiz.

Ebu'l-Hasan-ı Harakânî şöyle der: “Aşk öyle bir deryâdan bir nasiptir ki halk ondan geçemez ve öyle bir ateştir ki cân ondan geçemez. O öyle bir getirip götürmedir ki halkın ondan haberi olmaz ve ondan şu iki şeyden başka hiçbir şey kalmaz geriye: Biri ıstırâb ve diğeri de niyâz!”³⁹ Ondan iki asır sonra **Mevlânâ** şöyle der:

“Aşk deryâdan bir kadehtir ki gönüle gelir,

Yeri deryâ ve cevherdir, dar gönülde bulunmaz,

Nefs sâhilinden kurtul deryânın dibine dal!

Ki senin denzinde timsah korkusu olmaz.”⁴⁰

Aşkın ilâhî hakikati hakkında Şeyh'ten pek çok ince nükteler naklederek sözü sona getirdik. Bununla birlikte şunu da söyleyelim ki aşkın asla bir sonu yoktur. “Her ne ki başlangıcı yoktur, bir son da kabûl etmez!”⁴¹ “Bir zerre aşk gayb âleminden geldi ve bütün muhibbânın sinelerini kokladı. Kendine mahrem olabilecek bir kimse bulamadığından yine gâib oldu.”⁴²

³⁸ *Tezkire*, s.676; *Ahvâl ve Akvâl*, s.58.

³⁹ *Tezkire*, s.708.

⁴⁰ *Külliyât-ı Şems*, c.II, s.146, gazel no:798, 8342-8343 beyitler.

⁴¹ “Benim mâcerâmın da mâşûkumun da bir sonu yoktur, Her ne ki başlangıcı yoktur, onun bir sonu da yoktur.” (*Dîvân-ı Hâfız*, gazel no:310)

⁴² *Tezkire*, s.697.

KAYNAKLAR

- Hâce Abdullah-ı Ensârî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, tsh. Abdülhay Habibî Kandahârî, ihtimâm: Hüseyin Âhî, İntişârât-ı Furûgî, 1362.
- Hâfız, *Dîvân*, ihtimâm: Muhammed Kazvînî ve Dr. Kâsım Ganî, Kitâb-furûşî-yi Zuvvâr, 5. Baskı, 1367.
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed meşhûr be Mevlevî, *Külliyât-i Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*, tsh. Bediuzzamân Firûzanfer, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 3. Baskı, 1363.
- , *Mesnevî-yi Ma'nevî*, tsh. Nicholson, ihtimâm: Nasrullah Porcevâdî, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1363.
- Müctebâ Minovî, *Ahvâl ve Akvâl-i Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî (Akvâl-i Ehl-i Tasavvuf Derbâre-i O) Be Zamîme-i Müntehab-ı Nûru'l-Ulûm*, Kitâbhâne-i Tahûrî, 4. Baskı, 1368 (*Nûru'l-ulûm* da bu eserden kaynak gösterilmiştir.)
- Nüreddîn Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadârâti'l-Kuds*, tsh. Dr. Muhammed Âbidî, İntişârât-ı İttilâât, 1370.
- Sa'dî, *Güllistân*, tsh. Gulâm Hüseyin Yûsufî, İntişârât-ı Hârezmî, 1368.
- Şemsüddîn Muhammed-i Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*, tsh. Muhammed Ali Muvahhid, İntişârât-ı Hârezmî, 1369.
- Şeyh Ferîdüddîn Attâr- Nişâbûrî, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, tsh. Dr. Muhammed İsti'lâmî, Kitâb-furûşî-yi Zuvvâr, 4. Baskı, 1363.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE İSLAM'IN TARİHİ¹

Ibrahim Abdurrahman Farajae' | çev. Celal Emanet
Prof. Dr, Star King School for the Ministry | Dr. Garden State Islamic Center,
| New Jersey

Öz: Günümüzde ABD'de yapılan pek çok akademik çalışmalar dahil ABD'de İslam'ın tarihiyle alakalı yazılanların ekseriyeti Afro-Amerikan müslümanlar üzerinedir. Zira bu insanların ABD'deki tarihi geçmişleri Kolomb'un Amerika'yı keşfetmesinden önceki yüzyıllara kadar uzanmaktadır. Genellikle Afrika kıtasından köle olarak getirilen bu insanlardan İslam kimliklerini muhafaza ederek hayatlarını devam ettirenler az sayıda olmasına rağmen XX. yüzyıldan önce ABD'de İslam üzerine yapılan araştırmaların çoğunluğu onlar üzerinedir. Bundan dolayı ABD'de İslâm'ın tarihi ve tarih yazımı araştırmasının parçası olması ümidiyle hazırlanan bu makale rapor niteliğinde bir çalışmadır. Bu rapor kültürel coğrafyanın, kültürel araştırmaların ve diaspora araştırmalarının analitik araçlarını kullanarak cinsiyet, ırk, milliyetçilik, aykırı düşünceler, sınırlar, değişkenlikler gibi vb. kavramların rollerine ve onların kesiştikleri noktaların bu tarih ve onun yazıcılığının şekillenmesinde oynadıkları rollere değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Amerika'da İslam, Afro-Amerikan Müslümanlar, Göçmen Toluluklar, Ahmediye Hareketi

History of Islam in the United States

Abstract: This article continues to reassess Islam's place within American religious history by examining Muslim leaders and communities. Islamic History in America has generally been associated with African Americans and 20. century immigration population. Recent studies by scholars such as Yvonne Yazbeck Haddad, Sulayman Nyang, Allan Austin, Aminah McCloud, Richard Turner, Jane I. Smith, Umar F. Abd-Allah and Kathleen M. Moore have begun to contest this notion. Therefore, there is a real dearth of scholarly work on Islam in general in this country, not to mention the study of the history of Islam in China or Islam in Western Europe, very little work has been done here. It were almost as though the history of Islam in this country did not merit serious examination. Actually this paper is part of a much larger work in progress in which writer intends to approach this study using the analytical tools of cultural geography, cultural studies and diaspora studies, looking at the roles that notions of gender, race, nationhood, heresy, borders, fluidities,

¹ Çevirisini sunduğumuz "History of Islam in the United States" başlıklı bu makale 25 Nisan 2004 tarihinde Star King School for the Ministry başkanı, Cultural and Islamic Studies bölümü Profesörü Dr. Farajaje' tarafından Pacific Coast Theological Society'de yıllık konferansında takdim edildi.

etc., and their intersections play in the shaping of this history and its historiography.

Keywords: Islam in America, Afro-American Muslims, Immigrant Societies, Ahmadiyya Movement

تاريخ الإسلام في الولايات المتحدة

ملخص: استمر هذا المقال لإعادة تقييم مكان الإسلام في التاريخ الديني الأمريكي من خلال دراسة القادة و المجتمعات مسلمة . و عموما ارتبط التاريخ الإسلامي في أمريكا مع الأميركيين الأفارقة و سكان الهجرة 20 . القرن . وقد بدأت الدراسات الحديثة من قبل العلماء مثل إيفون يربك حداد ، رجل السلي - نيانغ ، ألان أوستن ، أمينة ماكلاود ، ريتشارد تيرنر ، جين سميث أولا ، ف. عمر عبد الله و كاتلين . م. مور لخوض هذه الفكرة. وبالتالي، هناك ندرة حقيقية لل عمل العلماء على الإسلام بوجه عام في هذا البلد ، ناهيك عن دراسة تاريخ الإسلام في الولايات المتحدة. بالمقارنة مع الدراسات النقدية لتاريخ الإسلام في الصين أو الإسلام في أوروبا الغربية ، وقد تم ذلك العمل القليل جدا من هنا. كان تقريبا كما لو أن تاريخ الإسلام في هذا البلد لا تستحق دراسة جادة . في الواقع هذه الورقة هو جزء من عمل أكبر بكثير في التقدم الذي يعتزم الكاتب إلى نهج هذه الدراسة باستخدام الأدوات التحليلية الجغرافيا الثقافية ، والدراسات الثقافية ، ودراسات الشتات ، وتبحث في الأدوار التي مفاهيم الجنس أو العرق أو القومية ، بدعة ، والحدود ، المتغيرات ، وما إلى ذلك، والتقاطعات التي تلعب في تشكيل هذا التاريخ والتاريخ لها

الكلمات المفتاحية: الإسلام في أمريكا، الأفرو أمريكية المسلمين، جمعيات المهاجرين، حركة الأحمدية.

Giriş

Bu ülkede genelde İslâm'ın bilimsel olarak incelenmesinde gerçek bir eksiklik vardır. Bu yüzden İslâm'ın tarihinin araştırmasından söz etmeye bile gerek yoktur. Çin'de İslâm'ın tarihi veya Batı Avrupa'da İslâm'ın tarihi üzerine yapılan ciddi çalışmalarla karşılaştırıldığında Amerika üzerine tamamlanan çalışmalar çok azdır. Bu ülkede İslâm'ın tarihi sanki ciddi bir incelemeye layık değilmiş gibi bir tutum var. Bu makaleyi hazırlarken San Francisco Bay Area'da İslâm'ın tarihi üzerine bir internet araştırması yapmaya karar verdim. Bazı malzemeler bulabileceğimi düşünmeme rağmen kesinlikle hiçbir şey bulamamıştım. Daha sonra internetten California eyaletinde İslâm'ın tarihi üzerine bir araştırma yaptırarak alanı genişletmeye karar verdim. Bir kez daha neredeyse hiçbir şey bulamamıştım. Bundan dolayı bu bölgede İslâm'ın tarihi ve tarih yazımı araştırmasının parçası olması ümidiyle bu toplum için bir rapor sunumu çalışmasına başladım. Bu rapor kültürel coğrafyanın, kültürel araştırmaların ve diaspora araştırmalarının analitik araçlarını kullanarak cinsiyet, ırk, milliyetçilik, aykırı düşünceler, sınırlar, değişkenlikler gibi vb. kavramların rollerine ve onların keşiştikleri noktaların bu tarih ve onun yazıcılığının şekillenme-

sinde rol oynamasına göz atarak yaklaşmayı amaçladığım büyük bir çalışmanın devam etmekte olan parçasıdır.

İslâm Fobisi

Konuya geçmeden önce bu tarih yazıcılığının şekillenmesinde İslâm fobisinin rolüne dikkat çekmek önemlidir. İslâm fobisi ifadesi İslâm'a karşı asılsız düşmanlık olarak adlandırılır. Ayrıca Müslümanlara (veya Müslüman olmaya yönelenler de algılanabilir) ve toplumlara karşı haksız olarak ayrımcılık ve düşmanlık yapmak ile Müslümanların politik, sosyal meselelerin dışında tutulması gibi pratikte de uygulanan sonuçlar kastedilmektedir. İslâm fobisi kelimesi son yıllarda kritik bir öneme, kimliğe ve isme sahip olarak çok yoğun, hızlı bir şekilde büyüyerek Müslüman karşıtlarının ön yargısı olarak gelişti. İslâm fobisi mensuplarının önemli bir bölümünün söylevi farklılıklar ve dinamizm olmaksızın monolitik ve statik bazı şeyler olarak İslâm'ın takdimidir. Bu İslâm'ı Batılı Hıristiyanlara benzeyebilecek her şeyden uzak tutarak Şeytanı Öteki olarak tasvir eder. Örneğin Yahudi-Hıristiyan-Müslüman mirasından bahsedilmesi daha makul olmasına rağmen bu İslâmi fobinin ana öğretilerinden birini ihlal edilebileceği için yapılmamıştır; İslâm Tamamen Yabancıdır! Buda İslâm'ı şiddet ve manipulatif bir kavram olarak aşağı olan olarak kabul etme anlayışını yerleştirmiştir. Bir kimsenin bu ülkede İslâm'ın takdimi ve yapılan araştırma metodlarının biçimini anlamak için Edward Said'in "Oryantalizmini" veya İslâm fobisi anlamına gelen Oryantalizm'e dair diğer çalışmalarını ve okuması yeterlidir. Bir kimse dünya çapında İslâm'a dair neler olduğunun farkında olmanın idrakinden uzak olmamalıdır. Bunlar ABD'deki İslâm tarihinin araştırma biçimi ve belgelerle kanıtlanma konusunda inceleme yapmak gibi tüm unsurlardır.

Ayrıca bir kimse, ABD'de İslâm'ın tarihi üzerine çalıştığında sadece İslâm fobisine değinmekle kalmaz ırkçılık sistemine de değinir. Bu ülkede İslâm'ın tarihi Afrika'dan Amerika'ya köle ticaretinin başlamasından 20. yüzyılın ortalarına kadar olan Afro-Amerikan Müslümanların tarihidir. Bu tarih genellikle Afro-

Amerikan tarihi olarak benzer duyarsızlıkların fazlalığından özellikle onun bu ülkedeki diğer tarihlerle ilişkisinden dolayı muzdarip olması bizim için sürpriz olmamalı. Bu yüzden İslâm fobisinin biçiminin ırkçılaştırılan dinamiklerinin durumu, analizlerin bulunmayışı ve 'okuma' hususunda 'metin' olarak kültürel sunîlikler arada boşluklar bırakmaksızın her şeyden daha fazla okunma zorunluluğu getirmiştir.

Kolomb Öncesinde İslâm

Bu araştırmanın en fazla şaşırtıcı yönlerinden birisi Müslümanlara veya Avrupalı fatihlerden (*conquistadore*) önce Kuzey-Güney Amerika'da Müslüman olduklarına inanılan insanların var olduklarına işaret eden bilgilere göz atılmasıdır. Dr. Abdullah Hakim Quick'e göre; Mali'li II. Sultan Abu Bakr 1312 yılında Batı Afrika'nın Senegambia bölgesinden Meksika Körfezine seyahat edildiğine inanmaktadır. Bu bilgi bize, Müslüman bir tarihçi olan Afrika'nın Sahelian bölgesinde ortaçağın Afrikalı kralları üzerinde mükemmel şekilde bilgiler sağlayan İbn Fadlullah el-Ömeri'nin çalışmasından gelmektedir. Quick ve diğer âlimler yerli dillerdeki var olan Arapça öğelere işaret eden kitabelerin tamamına bakmışlardır. Onlar ayrıca ilk insanların yaptıkları sanatlara ve kültürel uygulamalara örneğin elbise modelleri vb. Batı Afrika'lı Müslümanlarla Kuzey ve Güney Amerika'nın yerli halkı arasındaki kurulan bağlantıya dikkat çekmektedirler.

Reconquista (Yeniden Fetih) Sonrası Kuzey-Güney Amerika'da Müslümanlar

Yahudi ve Müslümanların 1492 yılında başlayıp 1609'da son bulan İber Yarımadasından çıkarılmalarından sonra Amerika'da Endülüs Müslüman tarihi ve deneyimiyle doğrudan bağlantısı olan mimarî tarzın ortaya çıktığına şahit olmaktayız. İslâmî estetik uygulamaları ve gelenekleri 19. yüzyılın sonuna kadar Amerika'nın İspanyol işgali başlangıçtan Amerika kıtasına takdim edilmekteydi. Bu estetik uygulama ve gelenekler Endülüs Emeviler'de 8. yüzyıldan *reconquista* zamanına kadar geliştirilen mimarinin ve dekoratif

sanatların çok zengin bir üslubu olarak büyüdü. İspanyol misyonerler amaçlarının pek çok seviyede kesişmesine ilham olan Endülüs karışımı bir sitil getirdiler. Bu mimarî sitiller “Moorish” adı verilen Kuzey-Güney Amerika'nın sitillerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Yeni ve eski unsurların karışımının yansıması, mimariye ait bir dilin başlangıç noktası oldu. İspanyol Müslümanlar 15. yüzyılın sonunda Amerika kıtasına *mudejar* (Arapça'da Müdeccen “oturumlarına izin verilenler” yani 11. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar İber Yarımadasının Hıristiyanlar tarafından yeniden ele geçirilmesinden sonra yarımada kalıp Hıristiyan hâkimiyetini kabul eden Müslümanları adlandırmak için yine Müslümanlar tarafından kullanılan bir isimdir) Gotik üslupların Arap mimari tarzıyla karışımı bir sitil getirdiler. Demir, pirinç, taş ve tahta sanatındaki yetenek ve ustalıklarıyla kendilerine saygı gösterilen diğer usta sanatçılar da 1609 yılında Müslüman ve Yahudilerin çıkarılmasıyla birlikte İspanya'dan kaçtılar. Daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde “İspanyol” veya “Kaliforniyalı” olarak tanınan *mudejar* sitiline günümüzde Teksas, Arizona, Florida ve New Mexico'da rastlanılabilir. Günümüz Müslümanları bu mimarî ve estetik mirası sayesinde geçimlerini sağlamaktadırlar.

Erken Dönem Amerika Birleşik Devletleri ve Müslüman Dünya

ABD'de İslâm'ın tarihine bakmak için oluşmaya başlayan Birleşik Devletler ve Müslüman dünya arasındaki kısaca bazı bağlantıları incelemek önemlidir. 1790'lı yıllarda Müslüman dünya üzerine tarihler, Hz. Muhammed (a.s.)'in biyografileri, rivayetlerin ışığında şiirler, hikâyeler, Binbir Gece Masalları'nın ilk Birleşik Devletler baskısı gibi pek çok edebî eserin baskısı Amerika'da yapıldı. Bu edebiyatın amacı Amerika'nın sadece Avrupa'ya değil İslâm dünyasına da üstünlük kurduklarını göstermektir. Bu tutum 19. yüzyılın erken dönemindeki Trablusgarb savaşıyla kuvvetlendi. ABD, Avrupalı güçlerin hiç birinin yapamadığı İslâmî “despotluk ve korsanlık” güçlerin mağlubiyetinin gerçekleştirilebileceğini anladı. Bununla birlikte ABD'de kölelikle ilgili gerçeklere bakıldığında daima Müslüman dünyaya üstünlük duygusunu baltalamaktadır.

Afrika'dan Amerika'ya Kölelerin Getirilmesi (Middle Passage)

Milyonlarca Afrikalı Amerika Kıtasına zorla sürgün edilmişlerdir. Muhtemelen yüzde 40 ile 60'ı Müslüman'dılar ve o nüfusun yüzde 20'sini Müslüman kadın köle teşkil etmekteydi. Mesela bugün bizlerin 19. yüzyıl ortalarının New York Etnolojik Topluluğu olarak bildiğimiz erkeklerden Gambia nehrinin yukarısına kadar ulaşan Nianimarou'lu Muhammad Cisse' ve Ayub ibn Süleyman Diallo'ya Müslüman köleler üzerine bilgi toplama konusuyla ilgilendikleri için şükranlarımızı sunuyoruz. Sonradan özgürlüğüne kavuşan ve kendi evini satın alan (Washington, D.C.) Georgetown'dan Yoro Mahmoud ise buna başka bir örnektir. Hıristiyanlık dinine karşı mücadele vermiş ve İslâm'ı alenî olarak yaşamaya devam etmiştir.

1930'lu yıllarda İş Geliştirme Dairesi (WPA), Bilali ve Salih Bilali gibi Müslüman kölelerin nesillerinden gelenlerin hikâyelerini topladıkları yer olan Georgia Denizi Adalarına gitti. Onlar atalarının hala İslâmî tarzda giyindiklerinden, Arapça yazıp konuştuklarından ve İslâm'ın emirlerine göre yaşadıklarından bahsettiler. Bilali Batı Afrika Maliki mezhebine dayanan "First Fruits of Happiness" isimli Arapça "Risale" yazdı. Risalede İslâm'ın emirlerinin günlük hayata nasıl yerleştirileceğine dair bilgiler sunmaktaydı. Bilali ve Salih Bilali'nin torunun çocukları, nineleri olan Fatıma, Bintou, Medine, Yarrabuh, Margaret, Hester ve Charlotte'nin nasıl örtündüklerini Ramazan orucunun bittiği günlerde çocuklar için nasıl pirinç kekleri yaptıklarını anlattılar. Birleşik Devletler'de yapılan kazılar Afrikalı Müslümanların yiyecekleri, elbiseleri ve dini yaşantıları hakkında bilgi edinilmesinde yardımcı olur. Ayrıca bu rivayetler Afrikalı Müslüman kadınların yerlerinin saptanmasında yardımcı olur. Zira onların kültürlerini yaşamalarındaki mukavemetleri günümüzde onların sahip oldukları duygularını anlamamıza imkân verir

20. Yüzyılın Erken Döneminde Afro-Amerikan Tecrübesinde İslâm

Yeniden yapılanma sonrası yıllarda Güney'den Kuzey'e yapılan Büyük Göç (1915–1930) Afro-Amerikan halkı için sarsıntılı yıllardı. Bu yıllar köy yaşamının olduğu güneyden şehir hayatı olan kuzeye yoğun bir şekilde insanların yurtlarından sürgün edildiği pek çokları için bir geçiş dönemiymişti. Temelde Büyük Göç korkunç ve ırk ayırımının yapıldığı Zenci mülteci bir nüfus oluşturdu. Polisin işkence ve idamların uygulanmasına izin verdiği ırkçılık nedeniyle olan ayaklanmalar hadım etmeler ve tecavüzlerle ırkçılığın şiddeti insanları Amerikan korkularından farklı bir kimlik arayışına itti. İnsanlar anlamsız ve şiddetle kaosa bürünmüş bir dünyada amaca ulaşmada kendilerine yardım edebilecek bazı şeyler araştırıyorlardı. Bu yabancılaştırma durumu pozitif bir kimlik ve gerçekler için bir arayış içerisinde olmanın şartlarını sağladı. The Moorish Science Temple ve The Nation of Islam bu aramanın bir mahsulüdür.

Moorish Science Temple

1913 yılında Noble Drew Ali Newark, New Jersey'de Moorish Science Temple'ı kurdu. Onların Kur'an'dan başka İslâm'ın pek çok temel kitaplarına ulaştıkları bile net değildir. Onlar, Güney'den iltica edenlere yardım olması için İngilizce nasıl okunup yazılacağını öğreten pek çok eser yayınladılar. Noble Drew Ali, bu ülkedeki zenci halkın gerçekte Faslıların torunlarından olduklarını varsaydı. Metinler onun Teosofi'den olduğu kadar eski Mısır tarihine karşı duyduğu kişisel ilgisinin de etkilerinin yansıması olduğunu ortaya koyar. Doğu'nun olduğu kadar tüm Afrika'nın düşünce yapısındaki dinî görüşler ve törenler için Afro-Amerikan Farmasonluğu önemli bir kanaldı. Bu yüzden o Farmasonluk'tan semboller de kullanmaktaydı. Onun "Kutsal Kur'an'ı" (veya Yedi Halka Kuran) özel metin ve öğelerin kombinasyonundan müteşekkil Kur'an'ın bir tercümesiydi. Moorish Science Temple tanınmış kadın liderlerle hala varlıklarını devam ettirmekteydiler. Noble Drew Ali'nin 1929 yılında öldürülmesinden sonra cemaatin sayısında azalma başladı. Bununla birlikte 1950 yılına kadar topluluğa bazı katılımlarla bir-

likte cemaatin Afro-Amerikan üyesinin 10000 olduğu tahmin edilmekteydi. Prof. Richard Turner ve diğerlerinin belirttiği gibi FBI, Moorish Science Temple ve diğer Afro-Amerikan Müslüman gruplarını parçalamak için özenle hazırladıkları bir mücadele planı ortaya çıkardılar. 1940'lı yıllarda FBI, tüm Afro-Amerikan Müslüman gruplarını "Aşırı Radikal Müslüman Gruplar ve Şiddet" kırmızı bir başlık altında topladılar. Bu İslâm fobisi ve ırkçılık Birleşik Devletler'deki İslâm'ın tarihinin yazımında önemli bir rol oynar. Biz, İslâm'a karşı çağdaş tutumların şekillenmesinde nasıl bir yardımının olduğunu hafife alamayız.

The Nation of Islam

Daha sonradan "Allah'ın Elçisi" olarak bilinen Elijah Muhammed Georgia'dan Detroit, Mich'e göç etmiş yetenekli bir işçiydi. 1930'un ilk yıllarında hanımı Clara Muhammed, onu Wali Fard Muhammed ile tanıştırdı. Clara Muhammed'siz Nation of Islam asla olmayabilirdi. Wali Fard Muhammed'in kökleri bir sır olarak örtülü kalmıştır. Kendisinin Tanrı olduğuna inanılan Fard, Afro-Amerikalıların "esasında Asya'nın zenci halkı olan Shabazz Kabile-si" neslinden olduklarını ve onların aslında Afro-Asya "milletinden" olduklarını yitirdikleri gibi orijinal dinleri olan İslâm'ı da kaybettiklerini öğretti. Onun teolojisinde beyazların nesli çılgın bilim adamı Yakub tarafından geliştirilen genetik bir mutasyondandı. Daha sonra Fard'in başarılı bir halefi olan Elijah Muhammed Nation of Islam'ın başına geçti ve Fard'in öğretilerini İslâm'ın bazı uygulamalarıyla harmanladı. Tabi ki bu dönem içerisinde Amerikan Hükümetinin Nation of İslâm'ı yakın takibe aldığını söylemeye gerek bile yoktur. 1942 yılı başladığında FBI, zenci Müslümanların evlerine ve camilerine saldırılar düzenledi. Bununla birlikte 1950'li yıllarda Nation of Islam, Birleşik Devletleri'nin tamamına yayılarak ülkede İslâm'ın sesi oldu. Nation of Islam, ulusal ticaret ağları ve Clara Muhammad Schools adıyla bilinen okullar zinciri kurdu.

Nation of Islam, FBI ve CIA'NIN acımasız işkenceleri altında yılmadan ayakta kaldı ve Afro-Amerikalılara pozitif kimliklere sahip olmalarını inşa etmelerine yardım etmek için bazı şeyler öğ-

retme girişimlerinde bulundu. Nation of Islam sayesinde Malcolm X uluslararası ilgiye ulaştı. Malcolm X yaklaşık onbeş yıl Nation of Islam'ın görünen yüzü oldu. 1964 yılında Malcolm X, Nation of Islam'la olan tüm bağlarını kopardı ve Sünnî İslâm'ı benimsedi. Ayrıca Malcolm X sayesinde Afro-Amerikalılar mücadelelerinde dünyada emperyalizm karşıtı özgürlük mücadeleleri veren diğer halklarla da ilişkilerde bulundu. Malcolm X veya hayatının son zamanlarında bilinen diğer ismiyle Malik el-Şahbaz pek çok kimşenin İslâm'ı benimsemesinde ilham kaynağı olmaya devam etti. Malcolm X'in hayatını filme aktaran Spike Lee ABD'nin popüler kültüründe de el-Hac Malik el-Şahbaz'ın konumunu sağlamlaştırdı ve Mekke'de haccın farklı imajlarını sunarak ülkede milyonların şuur kazanmasını sağladı.

1975 yılında Elijah Muhammed'in ölümüyle oğlu Varisuddin Muhammed Nation of Islam'ın başına geçti. O, Nation of Islam'ın ilahiyat anlayışını yürürlükten kaldırarak Sünnî İslâm'ın usulünü benimseme sürecini başlattı. Organizasyon birkaç farklı isimleri resmen kabul ederek "The World Community of al-Islam in the West" ile başlayan değişik isimler kullanmaları şu an "The American Society of Muslims" şeklinde bir ismi tercih ederek son bulmuştur. Elijah Muhammed'in kardeşi John Muhammed World Community'yi kabul etmedi ve kendisini Nation of Islam'ın en yüksek başkanı ilan ederek kardeşi Elijah Muhammed'in öğretilerini vaz etmeye devam etti. 1978 yılında Louis Farrakhan, the World Community'den ayrılarak Nation of Islam'ı yeniden kurduğunu bildirdi. Son yıllarda Farrakhan ve Varisuddin her ikisi de toplantılar da bir arada görünmektedirler ve gruplar arasında barış ve uzlaşmadan bahsetmektedirler. Her iki grup uluslararası Müslüman dünyayla çok yakın ilişkiler içerisinde bağlarını muhafaza etmektedirler. Bununla birlikte bu gruplar ümmetle ilişkileri bakımından sadece Birleşik Devletler'e özgü Müslüman toplulukları değildirler.

Ahmediyye Hareketi

1880'li yıllarda Punjab'da yaygınlaşan Ahmediyye Hareketi 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Birleşik Devletler'de İslâm'ın öğretilmesinde

önemli rol oynadı. Onların Peygamberlik inancı pek çok Müslüman tarafından İslâmî inanca ters düşen bir inanış olarak değerlendirildi. Ahmediyye düşüncesi mensupları kendilerini İslâm içerisinde yenilikçi bir hareket ve küresel bağlamda misyonerliğin daha da ileri götürülmüş hali olarak ortaya çıktılar.

Muhammed Alexander Webb'in ilk kez belgeli Amerikalı beyaz olarak Müslümanlığı kabul eden kimse ve Hindistan'daki Ahmediyye Hareketiyle ilişkisi olduğuna inanılır. Webb, ABD başkonsolosu olarak Filipinler'de 1887-1892 yılları arasında görev yapmıştır. Onun 1888 yılında İslâm'ı kabul ettiği düşünülür. Kısaca Webb, Teosofik bir geçmişe sahip olduğundan Batı Sahilleri'nde misyonerlik faaliyetiyle meşgul oldu. O, 1892 yılında New York'ta American Moslem Brotherhood'u (Amerikan Müslüman Kardeşliği) kurdu. Ertesi yıl Amerika'da İslâmiyet'i anlatmak için kurulmuş ilk dergi olan 'The Moslem World Publishing Company'yi kurdu ve *Islam in America* (Amerika'da İslâm) adındaki kitabını yayımladı. Yirmi altı sayı *the Moslem World* (Müslüman Dünya) ve *the Voice of Islam* (İslâm'ın Sesi) dergilerini yayınladı. Yine Webb, 1893 yılında Birinci Dünya Dinleri Kongresi'nde İslâm'ın ilk temsilcisiydi.

Birleşik Devletler'de Ahmediyye'nin ilk misyoneri Müfti Muhammed Sadık Asyalılara karşı büyük bir düşmanlığın olduğu dönemde 1920 yılında Amerika'ya ulaştı. 1917 yılında Birleşik Devletler, Oriental Exclusion Act (Doğuluları Göçmenlikten Hariç Tutma Kanunu) adı verilen kanun çıkardı. 1921 yılında Asyalı göçmenlere Amerika'ya kabul edilmesinde kota uygulaması daha da katılaştırılarak Johnson Act (Johnson Kanunu) takip edildi. 1924 yılında The Johnson-Reed Kanunu Avrupalı olmayan pek çok göçmene etkin bir biçimde Amerika kapılarını kapadı. ABD'deki Müslüman topluluğun gelişmesinde bu kanunların muazzam bir etkisi oldu. Onlar, şartlar gereği bu kanunlar yürürlükten kaldırılıp 1960'lı yıllarda feshedilinceye kadar Afrika kökenli kimselerin devam ettiği Müslüman topluluğunda egemen bir ırkçı/etnik grup meydana getirdiler.

1917 yılında Ahmediyye, ABD için ilk kez Kur'an'ın İngilizce tercümesini yayınladı. Ahmediyye, onlarca yıl çoğunluğu İngilizce

tercüme olan İslâmî yazılı eserleri (özellikle Kur'an ve Kur'an'ın tefsirlerini) çeşitli Afro-Amerikan Müslüman topluluklarının tümünün ihtiyacını karşıladı. Ahmediyye'nin hedefi her renkte Müslümanları bir araya getirerek Birleşik Devletler'deki Müslüman topluluklarında hoşgörü merkezli, çoklu etnik, ırk ve kültürel bir yapı inşa etmektir. İslâm birliğini teşvik eden bu çalışma ABD'de İslâm'ın muhafazası için bir topluluğun oluşturulduğunu açıkça gösterdi. 1921 yılında Müftü Muhammed Sadık, Amerika basınında İslâm'ın yanlış yorumlamalarına karşı İslâm'ı anlatma ve açıklama amacıyla *the Moslem Sunrise* dergisinin ilk sayısını yayınladı. Özellikle Afro-Amerikan olup da İslâm'ı benimseyen kadınlar bu topluluğun hayatında merkez rol oynadılar. Mesela, Fatıma Mustafa (Avrupalı bir nesilden olup belgeli ilk İslâm'ı kabul eden bir bayan) ve Madame Rahmetullah (Afro-Amerikan) İslâm'ın öğretilmesinde önemli rol oynadılar. Talib Daud, Art Blakey, Yusef Lateef, Ahmad Jamal ve McCoy Tyner gibi pek çok caz müzisyeni Ahmediyye kanalıyla İslâm'la tanıştılar. 20. yüzyılın erken döneminden 1960'lı yıllara kadar diğer ülkelerden Müslüman göçmenler Birleşik Devlet'e gelmeye ve the Islamicity of Ahmediyya'ya alenî olarak saldırmaya başladıklarında hareket Afro-Amerikan liderlerle Afro-Amerikan kimselerin hâkimiyetindeydi. Bir kez daha Birleşik Devletler'de İslâm'ın tarihinin şekillenmesinde Amerika'ya göç örnekleri rollerine dikkat çekmek önemlidir.

Göçmen Müslüman Toplulukların Büyümesi

ABD'ye erken dönem Müslüman göç dalgalarını takip etmenin zorluklarından birisi Amerika'ya göç edenlerin genellikle isimlerini değiştirmeleri ve Amerika'lı Müslüman olmayan kimselerle evlenmeleridir. Bununla birlikte 19. yüzyılda Afrikalı olmayan (Amerika'da insanlar tarafından "Hi Jolly" olarak bilinen) Müslüman Hacı Ali 1856 yılında Arizona ve California çöllerine deve getirir ve Birleşik Devletler Süvarisi tarafından develerin bakımında yardım etmesi için orada kalır. Görünen o ki Hacı Ali vazifesi sona erdikten sonra altın aramak için bulunduğu bölgede kalmıştır.

1820–1860 yılları arasında şartlar gereği Müslüman Türklerden küçük bir azınlık Amerika'ya göç etmiştir. Fakat 1900'lü yılların başından itibaren New York City, Chicago, Detroit, Philadelphia ve San Francisco gibi önemli şehir merkezlerine büyük miktarlarda Türk göç etti.

1875–1912 ve 1918–1922 yılları arasında Osmanlı Devleti yönetimindeki Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan'dan Müslüman göçmenlerin Amerika'ya geldikleri görülür. Bu göçmenlerin çoğu Orta batı bölgesinde yerleşerek asimile olmayı tercih ettiler. Bu bölgele-re göç edenler isimlerini değiştirmek ve Müslüman olmayanlarla evlenmenin yanı sıra genelde Batılı Hıristiyanlığının bazı tarzları için İslâm'dan ayrılmalarıyla sonlanmıştı. Çok azı haricinde bu Müslümanlar, oradaki yerli Müslümanlarla hiç iletişimleri olmamıştır.

1895 yılında Punjab'dan Müslümanlar California, Oregon, Washington ve Batı Kanada'ya yerleştiler. Sih ve Müslümanlar dâhil Punjab'lı ilk göçmenlere pek çok Amerikalı "Hindular" olarak isimlendirme eğiliminde bulundular. Bu topluluklar üzerine yapılan tarihi araştırmalarda karışıklığa sebep olan faktör budur. Bir diğer enteresan faktör ise Punjab'lı göçmenlere beraberlerinde bayanları getirmelerine izin verilmediğinden ve ırkların karışması karşısı kanunlar beyaz kadınlarla evliliği yasakladığından California'da onlardan pek çoğu Meksikalı kadınlarla evlendiler. Bu durum da Müslüman erkek-Katolik Kilisesi mensubu bayanların evliliklerinden Meksikan-Punjabî topluluk oluşmasına sebep oldu. Bu, henüz derinlemesine araştırılmanın yapılmadığı bir alandır.

1900'den 1906 yılına kadar Chicago'ya kayda değer miktarda Bosnalı Müslüman göçü oldu. Onlar, Gary, Indiana ve Butte, Montana'da önemli cemiyetler kurdular.

ABD'de en erken belgelenmiş Müslüman grupların bazıları için evleri Kuzey Dakota'ydı. 1900'lü yıllarda Müslümanlar, Ross kasabasında ibadetlerini yapmak için toplanmaya başladılar. Onlar, 1920 yılında bir mescit inşa ettiler. Fakat sonraki yıllarda bu topluluğun üyelerinin pek çoğu mescitle alakalarını keserek dinlerini değiştirip Hıristiyan oldular. Iowa'nın Cedar Rapids şehri önemli

bir Müslüman topluluğuna sahipti. Devam eden belgeli ilk mescit 1920 yılında kiralanarak bir yere kurularak başlandı. 1934 yılında ise gerçek bir mescit inşası tamamlandı. Bu mescit genellikle "Mother Mosque of the United States" olarak isimlendirilir.

1907 yılında Polonya, Rusya ve Litvanya'dan göç eden Müslümanlar Brooklyn'de American Mohammedan Society'yi (Amerikalı Muhammedi Topluluğunu) ve 1930'lu yıllarda da burada bir mescit inşa ettiler.

1914- 1922 yıllarında Arab Müslümanlar Detroit'te civar bölgelerinde ve özellikle Dearborn'da yerleşmeye başladılar. Onlar, Ford otomobil fabrikasında çalışmak için bu bölgelere yakın yerlere yerleştiler. Şu an bu bölge Birleşik Devletler'deki en büyük Müslüman topluluklarından birisine sahiptir. Ayrıca bir yardım organizasyonu olan Uluslararası Kızılhaç'a modellik yapan Kızılay 1920 yılında Detroit'te kuruldu.

1900'ün ilk yıllarında Arnavutluk Müslümanları, ABD'ye gelmeye başladılar. Onlar, 1915 yılında bir organizasyon kurdular. Aynı yıl Biddeford'da 1919'da Connecticut'ta mescit inşa ettiler.

1960'lı yıllardan itibaren dünyanın dört bir yanından Müslümanlar sürekli olarak Amerika'ya göç etmeye devam ettiler. 1963 yılında Muslim Student Association (Müslüman Öğrenci Derneği - MSA) kuruldu. 1960'lı yıllarda mescitlerin inşasında önemli bir artış gösterdiğine şahit olunur. Diğer yayınlardan ve Ahmediyye Topluluğunun tercümelerinden başka İslâmî eserler kolayca bulunabilecek hal aldı.

Birleşik Devletler'de ümmet içerisinde var olan radikal farklılıklar İslâm'ın çağdaş tarihinde çok derin izler bırakmaktadır. San Francisco Körfez Bölgesi'nde cemiyetimizi oluşturan Çinli, Filipinli, Sri Lankalı, Eritreli, Etiyopyalı, Somalili, Latin, yerli Amerikalı, Avro-Amerikan, Bosnalı, Polinezyalı, Rus, Kamboçyalı, Vietnamlı, Taylandlı, Afro-Amerikan, Fijili Müslümanlar gibi pek çok ülkeden olan bu topluluklar hem İslâm'la geleneksel olarak işbirliği içerisinde oldukları hem de karma mirasa sahiptirler. Ülkede, Latin Amerikalı Müslümanlar en hızla yükselen Müslüman nüfusa sahiptirler.

Birleşik Devletler'de her yıl yaklaşık otuz binden fazla kişi İslâm'a geçmektedir ve burada hapishaneler sanayi gibi kompleks bir yapıya sahiptir. Zira İslâm'ı seçen tahmini üç yüz binden daha fazla insan hapishanelerdeki hükümlüler arasındadır.

Son zamanlarda Müslüman rap ve hip-hop tarzında bestelenen şarkılar da Birleşik Devletler'de popüler kültür üzerindeki İslâm'ın etkisini göstermektedir. Mevlana Celaleddin Rumî popülaritesi Amerika'daki mevcut önemli sufi yollarından ayrılamaz. Ayrıca tıpkı Hindistan, Endonezya, Asya ve Batı Afrika vb. ülkelerdeki gibi Birleşik Devletler'de de İslâm'ın yayılmasında tasavvufun oynadığı rolün de bilinmesi önemlidir.

ABD'de ve diğer ülkelerdeki Müslümanlarla iletişim kurulmasında internet de büyük öneme sahiptir. Dünyada yaşanan mevcut sıkıntılar burada yaşayan Müslümanların dünyada yaşamayı anlamalarını ve bunu ifade etmelerini etkilemiştir. Farklılıklar ve yaratıcılıktaki zenginlikler bize Rum sûresinin 22. ayetini hatırlatmaktadır: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."

BİBLİYOGRAFYA

- Allison, Robert J. *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Austin, Allan D. *African Muslims in Antebellum America*. New York: Routledge Press, 1997.
- Dannin, Robert. *Black Pilgrimage to Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Diouf, Sylviane. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: NYU Press, 1998.

- Farajaje', Ibrahim and Dezern, David. *Oceans of Mercy: African American Sufi Muslims in the San Francisco Bay Area*. Berkeley: Sidi Abu Yaaza Filmworks, 2003.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Esposito, John L., eds.. *Muslims on the Americanization Path?* New York: Oxford University Press, 2000.
- Kahera, Akel Ismail. *Deconstructing the American Mosque: Space, Gender, and Aesthetics*. Austin, University of Texas Press, 2002.
- Mack, Beverly B. and Boyd, Jean. *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- McCloud, Aminah Beverly. *African American Islam*. New York: Routledge Press, 1995.
- Quick, Dr. Abdullah Hakim. *Deeper Roots: Muslims in the Americas and the Caribbean From Before Columbus to the Present*. London: Ta-Ha Publishers, 1996.
- Smith, Jane I. *Islam in America*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Turner, Richard Brent. *Islam in the African American Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 1997

MİSYONDA MÜZİK STRATEJİLERİ¹

J. Stanley Moore | çev. Emine Battal

| Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Dinler Tarihi

Öz: Bu çalışma İncil'i anlatmak için güçlü bir araç olarak kabul edilen müziğin misyonerlik faaliyetleri açısından önemini ve misyonerlik faaliyetlerinde müzik kullanımına ilişkin stratejileri içermektedir. Müziğin bireylerle ve gruplarla duygusal, fiziksel, sosyal ve ruhsal olmak üzere pek çok düzeyde iletişime geçtiğini ve bu sebeple de kapsamlı bir misyon stratejisinde müziğin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Misyon, Müzik, Evanjelizm, İncil.

Strategies for Music in Missions

Abstract: This article consists of importance of music, which have accepted a powerful means to communicate the gospel, and the strategies for using music in missions. It has emphasized that music communicates to individuals and groups on multiple level such as emotionally, physically, socially, and spiritually and so should not be overlooked in a comprehensive mission strategy.

Keywords: Missions, Music, Evangelism, Gospel.

استراتيجيات للموسيقى في البعثات

ملخص: تتكون هذه المادة من أهمية الموسيقى، التي قيلت وسيلة قوية للتواصل الإنجيل، واستراتيجيات لاستخدام الموسيقى في مبسب الإضافية. والتأكيد على أن الموسيقى التواصل للأفراد والجماعات على مستويات متعددة مثل عاطفياً وجسدياً واجتماعياً وروحياً ولذا يجب ألا تغفل في استراتيجية شاملة المهمة. الكلمات المفتاحية: البعثات، الموسيقى، التبشير، الإنجيل.

Giriş

Evanjelizm görevinin kaçınılmazlığı, Kilise'nin Müjde'yi ulaştır-
mak için gerekli ve etkili olan her aracı kullanmasını gerektirir.
Misyonunda müzikten istifade edilmesine yönelik özel yöntemleri
tartışmadan önce bu stratejiler üzerine bina edilen teolojik ve fel-

¹ J. Stanley Moore, "Strategies for Music in Missions", *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions*, eds. John Mark Terry, Ebbie Smith and Justice Anderson, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1998, ss. 559-571.

sefi dayanaklara değinmek gerekir. Misyonda müziğin amacı nedir? Misyonda müziğin rolü nedir? Müzik neden iletişimde çok etkili bir araçtır? Neden yerel müzik bu kadar önemli bir bağlama yerleştirilmiştir?

Misyonda Müziğin Rolü ve Amacı

Misyonda müziğin amacını anlamak Tanrı'yı ve onun kiliseye yüklediği misyonu anlamakla mümkündür. Tanrı gerçekten kendisine ibadet eden kişilere sahip olmak ister (Yuhanna 4). O, insanlar kendisine ibadet edip yüceltsinler diye kiliseyi evanjelik faaliyet yürütmek ve yeryüzündeki insanları eğitmek üzere görevlendirmiştir. Misyonda müziğin amacı da aynı olmalıdır: İsa Mesih'in müjdesini tüm insanlara bildirmek, İsa Mesih'i Rab olarak kabul edenleri eğiterek özenle yetiştirmek ve onları tüm kalp, ruh, zihin ve güçleriyle onu sevmeye ve ona ibadet etmeye yönlendirmek (Markos 12).

Tanrı'ya ibadet, misyonun motivasyon unsurlarından ve özel amaçlarından biridir. John Piper, bu durumu kısa ve özlü bir şekilde şöyle ifade eder:

İbadet, misyonun tetikleyicisi ve de hedefidir. Misyonun hedefidir çünkü misyonda biz ulusların Tanrı'nın övgüsüne mazhar olmalarını sağlamaya çalışırız. Misyonun hedefi Tanrı'nın yüceliği ile insanların memnuniyetidir.²

Müzik, ibadet etmeye ve Kilise'nin dünyadaki görevini tamamlamaya yardım etmek için kullanılan bir araçtır, amaç değildir. Tanrı'nın Kilise'ye ilişkin gayesi herhangi bir müzik ya da ibadet tarzından daha önemlidir ve Tanrı'nın amaçları belirli müzik sistemleriyle sınırlı değildir. Misyonda müzik faktöründen yararlanırken belirli bir müzik tarzını diğerlerine üstün tutmaya ya da yüceltmeye değil, başkalarını Tanrı'ya ulaştırmaya çalışmalıyız.

Şayet misyonda müziğin amacı kaybolmuş insanlara İncil'in mesajını bildirmek, kurtarılmış olan insanları yetiştirmek ve Tan-

² John Piper, *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*, Grand Rapids: Baker Book House, 1993, 11.

rı'ya ibadet etmelerini sağlamak ise, müziğin bu amacı başarıyla tamamlamamıza nasıl yardımcı olabileceğini kendimize sormak zorundayız. Misyon görevini başarıyla tamamlamak üzere kilise için faydalı bir araç haline gelen müzik nedir/hangisidir?

Müziğin Özellikleri

Bazı temel özellikleri müziğin misyon için uygun ve önemli bir araç olmasına olanak sağlar. Bu özellikler anlaşıldığında ve düzgün bir şekilde kullanıldığında, müzik Müjde'nin aktarılmasını kolaylaştırabilir, kilisenin gelişmesini ve olgunlaşmasını sağlayabilir ve inananların ibadet yaşantısını arttırabilir.

Sosyal Fonksiyon

Müzik insan yaşamının önemli parçasıdır ve bilinen kültürlerin kendilerine özgü birkaç müzik türü mutlaka mevcuttur. Müziğin ayrı bir değere sahip olmasına ya da bir kültürden başka bir kültüre farklı bir şekilde işlev görmesine rağmen, her insan grubu birtakım müziksel ifade şekillerine sahiptir. Bu müzik deneyimleri bir grubun düşüncelerini, duygularını ve eylemlerini etki altına alarak bütünleştirir.

Müziğin sosyal fonksiyonu çok çeşitlidir. Müzik bir bireyin ya da insan grubunun dikkatini çekme kapasitesine sahiptir. Müzik bir çan sesi, bir boru sesi ya da bir ezginin söylenmesiyle grubun dikkatini çeken ya da grubu sükûnete davet eden bir *işaret* olarak hizmet sunmaktadır. Müzik bazen önemli bir duyuru öncesinde sessizliği sağlamak için ya da gün içerisindeki ibadet zamanlarını bildirmek için kullanılır.

Eski Ahit'te, koç boynuzundan yapılan bir enstrüman olan, çeşitli kurbanları, festival günlerini, yeni yıl törenlerini ilan etmek ve Yıl Başını bildirmek için kullanılan *şofar* örneği bulunmaktadır. Müzikal işaretlerin modern uygulamaları spor etkinliklerinden (yarışa başlama işareti ve bir skoru kutlama) reklam faaliyetlerine (bir ürünü anlatmak ve tanıtımını yapmak doğrultusunda müzikal açıklama) kadar her şeyde görülebilir.

Müzik aynı zamanda bir grubun düşüncelerini, duygularını ve eylemlerini bütünleştirmek için de kullanılabilir. Böyle bir bütünleştirme bir toplumu şekillendirebilir. Musa ve Meryem İsrailoğullarına Tanrı'nın İsraililer'i Firavun'un acımasız ellerinden kurtarmasına yönelik bir şükran ve övgü ezgisi söylemede öncülük etti (Çıkış 15). Müzik aynı ses içerisinde onların düşüncelerini ve eylemlerini harekete geçirdi. Tören şarkı söylemeyi, enstrümanları ve dansı, insanlara kararlılık ve bütünlük getiren bütün kombinasyonu içine alır.

Müzik bizim duygularımızı ifade edebilir ve güçlendirebilir ve yaygın inanışları ifade etmenin bir kanalı haline gelebilir. Duyguların yoğunlaştırılması hem iyi amaçlara hem de kötü amaçlara yönelik olabilir. Düşünceyi bütünleştirerek kötü amaçlara yönelik eylemlere teşvik etmek için müziğin kullanılmasının bariz örneği Adolf Hitler'in kendi politik toplantılarına duygusal coşkunluk kazandırmak için müziği kullanmasıdır.

Eski Ahit'te bir grubu bütünleştirmek ve eylemde ya da savaşta onlara yardım etmek için kullanılan başka müzik örneklerine de rastlamak mümkündür. Eriha savaşında Tanrı, kahinlere kent çevresini dolaşarak borularını çalmalarını emretti (Yeşu 6). Kral Yehoşafat savaşta ordunun önünde yürüyerek Tanrı'ya ezgi okumak ve O'nun kutsallığının görkemini övmek üzere bir koro tayin etti (2. Tarihler 20). Onlar ezgi okumaya başladığında, Rab onların düşmanlarına pusu kurmuştu ve onlar düşmanı bozguna uğrattılar.

Sosyal olaylar ve geçiş törenleri genellikle müzikle kutlanmaktadır. Laban, Yakub'u evinden sevinçle, deflerin ve lirlerin müziği eşliğinde ezgiler söyleyerek yolcu etmek istedi (Tekvin 31). Yiftah, savaştan galip çıkarak evine döndüğünde, kızı onu def çalıp dans ederek karşıladı (Hakimler 11). Pekçok kültür geçiş dönemlerinde – doğum, ergenlik düğünler ve cenazeler- duyguların doğal ifadesi olarak şarkı söylemeye, dans etmeye ve enstrüman çalmaya yer

verir. Araştırmalar, “tüm kültürlerde müzik ile ayinin evrensel bir bağlantısı”nın olduğunu göstermektedir.³

Müzik aynı zamanda geniş bir kültür içerisindeki bir grubu da tanımlar. Tanrı hakkında ve Tanrı’ya hitaben ezgiler söyleyen Hıristiyanlar, içinde buldukları toplulukta kendilerini Hıristiyan olmayanların uygulamalarından ayırt etmiş olurlar. Hıristiyan temalı müzik sadece inananları bütünleştirmekle kalmaz aynı zamanda pagan uygulamalarını değiştirmelerinde ya da gölgede bırakmalarında onlara yardım eder.⁴

Dikkat çekme, düşünceleri ve eylemleri bütünleştirme ve toplum inşa etme kabiliyetleri müziğin sosyal fonksiyonun güçlü özellikleridir. Misyonerlik görevi açısından önemli etkilere sahip oldukları için, bu özellikleri akılda tutmak önemlidir.

Öğretici Fonksiyon

Müzik, eğitim ve öğretim noktasında güçlü/etkili bir araç teşkil eder. Pavlus’un karşılıklı olarak “Mezmunlarla, ilahilerle ve ruhsal ezgilerle” öğüt vererek eğitmeye yönelik yönlendirmesi müziğin öğretici fonksiyonunu vurgular (Efesliler 5:19). Yönlendirme, öğretme ve izah, müziğin doğal fonksiyonlarıdır. Peki müzik niçin etkili bir öğretim aracıdır?

İlk olarak, müzik, hatırlatıcı (hafıza) bir araç görevi görmektedir. Bir metin ya da konu listesi bir ezgiyle (melodi, ritim, ölçü vb.) ilişkilendirildiğinde, müzik anımsamaya olanak sağlayan “sonik” bir hafıza sistemi olarak görev yapar. Müzik öğrenilirken metin de ezberlenir. Müzik, ülke ve başkent isimleri, alfabe ve tabii ki Kutsal Metin de dahil çeşitli şeyleri öğretmek için kullanılmaktadır.

Ezgileri tekrar tekrar söylemek –melodi ve metin- onları hafıza ve düşünce yapılarımıza yerleştirir. Bu ezgileri çokça tekrar etme

³ David B. Pass, *Music and the Church: A Theology of Church Music*, Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1989, s. 109.

⁴ T. W. Hunt, *Music in Missions: Discipling Through Music*, Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1987, s. 26.

onları güçlü öğretim araçlarına dönüştürür. Bir kere öğrenildi mi sadece melodinin bir parçası çalsa bile genellikle tüm metni hatırlarız.

Bir ezginin bir deneyimle, özellikle de duygusal açıdan taaruza geçiren bir deneyimle bağlantısı, o deneyimle ezgiyi zihne nakşeder. İlişkilendirme aynı zamanda müziğe anlam kazandırdığımız özel bir yöntemdir. Belirli bir deneyim esnasında söylenen ya da çalan müziği duyduğumuzda, zamanla, deneyime verdiğimiz değer aynımsını müziğe vermeye başlarız. Dolayısıyla, müziğin bir kısmını duyduğumuzda, sadece kelimeleri hatırlamakla kalmayız; büyük ihtimalle müziği ilk tecrübe ettiğimizde sahip olduğumuz his ve duyguları da hatırlarız.

Bu didaktik özellikler –anımsatıcı araç, tekrar ve çağrışım- müziğin öğrenme sürecindeki toplam insandan daha fazlasını ihtiva eden daha bütünsel bir öğrenme metodu sunduğunu gösterir. Müzik birden fazla duyuyu –görme, duyma, hissetme ve hareket- ihtiva ettiği için duygularımız kadar zihnimize de seslenme kapasitesine sahiptir. Bu, insanların duydukları şeylerin çoğunu kırksekiz saat içerisinde unuttuklarını göz önünde bulundurduğumuz zaman daha da önemli hale gelir.

Hemisferik beyin uzmanlığı çalışmaları müziğin esasen bir sağ beyin fonksiyonu olduğunu ancak konuşma açısından da bir sol beyin fonksiyonu icra edildiğini göstermektedir.⁵ Müzik yapmak gibi sezgisel, duygusal, imgesel, yaratıcı aktiviteler çoğu insan için beynin sağ yarım küresinin gerçekleştirdiği fonksiyonlardır. Bilişsel, analitik, mantıksal süreçler ve konuşma sol yarım küreye aittir. Bu uzmanlık alanının varlığı sonuç müzik yaptığımızda, potansiyel olarak beynin öğrenme fonksiyonlarının tamamını kullandığımızdır. Bilişselliği yaratıcılıkla birleştirdiğimizde, zihnimizin tamamını kullanırız. Bu yöntemle insanlar çok daha hızlı öğrenirler ve bilgiyi hatırlayabilecekleri birden fazla kanala sahip olurlar. Bu anlayış muhtemelen Mesih'in 'En büyük emir nedir?' sorusuna

⁵ Anthony Storr, *Music and the Mind*, New York: Ballantine Book, 1992, ss. 34-36.

verdiği cevaba yeni bir anlam kazandırır. O soruya şöyle cevap vermişti: “Tanrın Rabb’i tüm kalbinle, tüm canınla, *tüm zihninle* ve tüm gücünle seveceksin” (Markos 12:30, italikler yazara aittir).

Müzik, Hıristiyan doktrinini öğretmek için kullanılabilir. Mezmurlar Kitabı, ilahiler ve ibadet için temel kaynak metin idi. Hıristiyanların günümüzde Mezmurları daha ziyade dua ezgileri olarak telakki etseler de, Mezmurlar aynı zamanda doktrinel ve teolojik bir metindir. İnsanlar ibadet esnasında Mezmurları okurken, ayrıca Tanrı hakkında –O’nun karakteri, faaliyeti ve kurtarması– kendileri hakkında ve Tanrı’nın çocukları olarak nasıl yaşamaları gerektiği hakkında bilgi edinirlerdi. Martin Luther, doktrini şekillendirmek açısından müziğin rolünü kabul etmişti. O da kendi öğretilerini sağlamlaştırmak için ilahilerden yararlandı. İnanç ile ilgili ilahiler ve ezgiler söylemek inananda manevi oluşuma yol açar. Aslında “Hıristiyanların çoğunun temel inançları dinledikleri vaazlardan ya da yaptıkları İncil araştırmalarından daha ziyade söyledikleri ilahilerle şekillenmiştir”.⁶

Terapik/Mistik Fonksiyon

Müzik pek çok şekilde ve pek çok düzeyde etkili olur. Belirli bir müzik parçasını dinlemek insanlarda fizyolojik ve psikolojik değişikliklere, rasyonel araştırmaların kolayca açıklayamadığı değişikliklere yol açabilir. Müziğin, davranışları ve eylemleri etkileme gücünü anlamak misyonda müzik kullanımına yönelik stratejiler geliştirmemiz açısından önemli bir husustur.

Araştırmalar müziğin bizi fizyolojik açıdan etkileyebildiğini göstermektedir. Müziksel uyarıcılar gerek hücreleri ve organları doğrudan etkileyerek gerekse dolaylı olarak duyguları etkileyerek nabız sayısını, kan basıncını, solunumu, kan dolaşımını sindirimi ve beden hareketini etkiler.⁷ Müzik, asırlardır fiziksel ve duygusal

⁶ Harry Eskew and Hugh T. McElrath, *Sing with Understanding: An Introduction to Christian Hymnology*, Nashville: Broadman Press, 1980, s. 59.

⁷ David Tame, *The Sacred Power of Music: The Transformation of Self and Society through Musical Energy*, Destiny Book, 1984, ss. 136-141.

rahatsızlıkları gidermeye yardım eden bir terapi yöntemi olarak kullanılmaktadır. Çobanlık yapan bir ocuk olan Davud, lir çala-bildiği için Kral Saul'un sarayına getirilmişti. Saul ağrılı dönemler ya da zihinsel rahatsızlıklar yaşadığında, Davud lir çalardı ve Saul kendisini daha iyi hissedirdi (1. Samuel 16:14-23). Müzik terapisi ABD'de ve tüm dünyada uygulanan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kültürün müziğin tedavi edici rolüne nasıl baktığını anlamak o kültürde misyonerlerin müziği kullanışını etkileyecektir.

Müzik ve dini deneyim, tarih boyunca yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Müzik bir deneyimi anlatmak ya da tekrarlamak için kullanılmalarının yanı sıra dini deneyime de hem hazırlamak hem de sevk etmek için kullanılmaktadır. Müzik aynı zamanda peygamberlikle de ilişkilendirilmektedir. Kral Yehoşafat'ın Tanrı'nın peygamberine (Elişa'ya) danışmak istediğinde, Elişa lir alan birisini istedi. Getirilen kişi lir çalarken, Rab'bin gücü Elişa'nın üzerine indi ve Elişa gelecekte haber verdi.

Kısa Değerlendirme

Müziğin ibadette, eğitimde ve evanjelizimde tamamlayıcı bir rol oynadığı bilinen bir gerçektir. Müziğin bizi pek çok farklı şekilde etkilemesinden dolayı biz, insanların dini deneyimlerini ifade etmek için müziği ne sıklıkta kullandığını öğrenebiliriz. Tanrı ile ilişkilerimizin boyutlarının izahı zordur ve bizim adımıza gizemini korur. Müzik, tüm gizemine rağmen ifade edilemez olanı açığa çıkarmak için en uygun vasıtadır.

Müziğin bazı doğal fonksiyonlarını ya da özelliklerini bilmek müziğin misyonda nasıl kullanılacağını kavramanın ilk adımıdır. Bu doğal niteliklerin hepsi müziği gcl bir iletişim aracı haline getirir. Biz şimdi dikkatimizi müzik aracılığıyla çok kültürlü bir şekilde iletişim kurmanın zorluğu üzerine topluyoruz.

Müziksel Bağlamlamanın Önemi

Müzik, evrensel bir fenomen olduğu için kültürlerarası iletişimde büyük öneme sahiptir. Her kültürden insan müzik dinler, icra eder, besteler ve de müziği sever. Müzik, evrensel bir fenomen olmasına rağmen, evrensel bir müzik dili yoktur. Müzik bazı durumlarda her insan grubuna nüfuz eder, ancak farklı insanlar aynı mesajları aynı şekilde anlatmazlar. Birçok farklı müzik dili ve lehçesi olduğuna göre, müziksel ifadeler ve onların anlamları da kültürden kültüre ve bazen aynı kültür içerisinde bile değişmektedir. İfadeler ve ifadelerin anlatmak istedikleri öncelikli olarak topluluk ve gelenek aracılığıyla öğrenilir.

Müziğin anlamları evrensel değildir. Eğer öyle olsaydı, belirli bir müzik bestesi bir kültürden diğerine aynı anlamı iletirdi. Yaşantılar bir kültürde hüznü olduğu düşünülen ezgilerin çoğu kez başka bir kültürde neşeli kabul edildiğini göstermektedir.

Yazının başında müziğin farklı düzeylerde iletişim kurma kapasitesini ele almıştık. Müzik bizim zihnimizi ve de duygularımızı etkileyen bir izlenim ve ifade aracıdır. Bir metni olan ezgiyi okuduğumuzda, onun “denotatif (anlamsal)” bilgi ya da bir metin yükü taşıdığını ifade ederiz. Denotatif bilgi objektif ve açık bilgidir. Müzik, her nasılsa o metni genişleten konotatif (çağrışımsal) bilgiyi de iletir. Bu bilgi metne karşı ya da metne dair davranışları, sezgileri ve duyguları kapsar. Konotatif bilgi kelimelerin literal anlamlarına ekleme yapar ve metinle birlikte bir deneyim ortaya koyar. Müzik, denotatif bilgiyi pekiştirmek için tercih edildiğinde, mesaj daha bütüncül ve daha etkileyici olur.

Müziksel düzenleme okunan metni ya da uygulanan ritüeli yorumlayabilir. Yorum, metnin ya da deneyimin anlamını ya pekiştirir ya da karıştırır. Eğer müziğin anlamı metin ya da deneyimle uyumlu ise müzik anlamı netleştirecek, izah edecek ve pekiştirecektir. Ancak eğer müziksel anlam metinle çelişirse, anlam karışıklığı meydana gelir, yani müzik, metnin -hem iyi hem de kötü- bir yorumu olabilir.

Ne yazık ki müziğin cazibesi bir metnin öğretimini gölgeleyebilir ya da bozabilir. Bir ezgi sadece metnin gerçekliğine yönelik düşünce ve kaygının çok az olduğu sanatsal ya da estetik nedenlerden dolayı söylenilebilir, sırf bu nedenle de eğlencelir. Müziğin cazibesi insanları başka şartlar altında gerçekleştirmelerinin mümkün olmadığı bir metni özümseyerek söylemeye teşvik edebilir. Endonezya'nın Sulewesi Adasındaki Menado şehrindeki Hıristiyanlar seküler müzikleriyle dini müzikleri asla karıştırmazlar. Çünkü dini bir ritüel esnasında "sıradan şarkılar" (seküler müzik) söylemek Hıristiyan hizmetinin dini doğasının etkisini azaltabilirdi.

Misyoner, bir müzik türünün anlamını ve hedef kültür içerisinde nasıl işlev gördüğünü kavramak zorundadır. Müzik terimlerini, gramerini, sentaksını ve bir toplumda kullanılan müzik tarzını öğrenmek misyonerin müziği bir iletişim aracı olarak kullanmasına yardım edecektir. Tüm misyonerlerin taşınması gereken amaçlardan biri -yerel müziği icra etmeyi ve oluşturmayı öğrenmek için- iki dilli olmak kadar iki kültürlü ve iki müzikli olmak olmalıdır.

Misyonerler yerel müzik konusuna her zaman kendilerinden beklendiği biçimde duyarlı olmamışlardır. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın büyük bölümü boyunca misyonerler, çoğunlukla hedef kültürde kullanılmaya başlanılan meşhur Batı marşlarını ve ezgilerini tercüme etme yoluna gittiler. Böyle yaparak onlar, bazı kültürlerde tuhaf ve nahoş kabul edilen yeni bir müzik dili oluşturdular. Bu davranışların mesajın kendisinin önüne geçen müziğe bir tepki olarak nakledilmesi çoğu kez Müjde'nin etkili bir şekilde aktarılmasına engel olur. Müzik, gidilen bölgelerdeki insanların daha önce hiç duymadığı Müjde'yi anlattığı için bazı kültürlerde, farkında olmadan, Müjde'nin yayılması gecikmiş olabilir.

Çok kültürlü bir ortamdaki en etkili müzik dili hedef grubun "ilk" (öz) müzik dilidir. Kent merkezlerinde yaşayan insanlar genellikle müzik tercihleriyle tüm dünyada metropol alanlardaki radyo istasyonlarında göze çarpabilen çok sayıda farklı müzik tarzını benimserler. İnsanlar birden fazla müzik tarzını hoşgörmelerine rağmen, büyük ihtimalle belirli bir tarz -kendi "öz müzikleri"- ile daha yakın ilişki kuracaklar ve kendilerini ifade edeceklerdir.

Kilise'nin yayılması müzik tarzları ve literatüründe de bir artış/genişlemeye neden oldu. İnsanlar Hıristiyan yapılmaya çalışılırken kendi müzik deyimlerinde yer alan inançlarını dile getirmeye de teşvik edilmelidirler. Hedef grubun diğer insan gruplarıyla olan herhangi bir ilişkisi farklı müzik tarzlarını kabullenmelerinde etkili olacaktır. –Diğer kültürlerden izole edilmiş- ilk yerleşim alanları ve komşu kültürlerle bir takım ilişkileri olan senkretik toplumlar muhtelif müzik tarzlarına kentsel alanlardan daha az hoşgörülü olacaklardır.

T. W. Hunt, *Music in Missions* adlı eserinde, yerel müziğin kullanımını konusunda mükemmel bir tartışma başlatır. O, yerel müziğin kullanılması açısından yararlı olan bazı genel prensipler önerir.⁸ Bu öneriler şunlardır: 1) iletişimin önemli bir aracı olarak kültüre, ikinci olarak da dile değer vermek, 2) biblikal ve evrensel standartlar ile senin kendi kültürün tarafından belirlenenler arasındaki farkı ayırt etmek, 3) bir kültür içerisinde iyi olan her şeyi muhafaza etmek, 4) açıkça ve kendiliğinden kötü olan her şeyi atmak, 5) Kutsal Ruh'un belirsiz alanları açıklayacağına güvenmek. Özetle, eğer herhangi bir müzik tarzı Mesih olmadan değiştirilemeyecek bir yaşamı dile getiren hislere, düşüncelere, duygulara ya da ruhsal durumlara yol açıyorsa, bu tarz müzik bir Hıristiyanın yaşantısına ya da İsa Mesih'in kilisesine uygun değildir.⁹

Buradaki temel soru şudur: Misyoner bu ilkeleri nasıl uygulayabilir? Cevabın Kutsal Ruh'un gücü ile ve ülkenin olgun Hıristiyanlarının kararına dayanarak verilmesi gerekir. Bir misyoner hedef kültürün içine tamamen girinceye ve tam olarak iki müzik bilen kişi haline gelinceye kadar, muhtemelen bir vatandaşın rehberliği olmaksızın bir yerel müzik tarzının uygunluğuna karar veremez. En iyi tutum kültürel eğilimlerden daha ziyade biblikal öğretilere dayalı kararlar alınca kadar vatandaşları eğitmek ve disipline etmektir.

⁸ Hunt, *Music in Missions*, ss. 112-113.

⁹ Robert D. Berglund, *A Philosophy of Church Music*, Moody Press, 1985, s. 12.

Misyonerliğin zorunluluğu ve bir iletişim aracı olarak müziğin potansiyel etkisi misyonda müzik kullanımına yönelik stratejilerin gelişiminin haklılığını ortaya koyar. Bu stratejileri uygulamadan önce müziğin misyonda nasıl kullanılacağına dair genel prensiplerin gözden geçirilmesi yararlı olacaktır.

Müzik Kullanımına Yönelik Genel Prensipler

İlk olarak, yaptığımız her Şeyde Tanrı'yı vmemiz ve onurlandırmamız gerektiğini unutmamalıyız. Misyonun amacı, -Tanrı'ya iten ibadet eden kişiler olabildikleri için- İsa Mesih aracılığıyla kurtuluşa ulaşan ulusları anlatarak Tanrı'ya övgüler sunmaktır. Uygulamada evanjelik ve dini bir çaba söz konusudur.

İkinci olarak, müzik seçerken, alıcı odaklı olmalıyız. Bu girişim hedef grubumuz ve onların müziksel ifadeleri ile ilgili kapsamlı bir bilgi gerektirir. Bu bilgi, incil'i anlatmak için uygun müzik deyimlerini bularak, müzik tarzını hedef grubumuzun referans sistemine adapte etmemize yardımcı olacaktır.

nc olarak, lke Hıristiyanlarını eğitmek ve onlara kilisede müziğin rolü ile ilgili biblikal prensipleri öğretmek zorundayız. Onları eğitirken, onların müzikal yeteneklerinin inançlarının geçerli ve uygun bir ifadesi olduğunu beyan ederek onları teşvik etmemiz gerekir. Teşvik kendi yerel müziklerini oluşturup düzenlemelerinde onlara yardım etmek ve yerel ilahilerin kullanılmasını onaylamak Şeklinde teşekkül edebilir. Biz kendi müziklerini yönlendirebilen, icra edebilen ve oluşturabilen ulusları keşfetmeli, geliştirmeli ve motive etmeliyiz.

Dördüncü olarak, farklı müzik tarzlarının kendi kültürlerindeki müziğin anlamını bilen, eğitimi, lke Hıristiyanlarının olgunlaşmasına uygunluğu ile ilgili kararı ertelemeye razı olmalıyız. Bu, ulusları kendi kiliselerinde başından itibaren mevcut olan müzik hizmetlerinin tasarrufunu ve liderliğini üstlenmeye teşvik edecektir.

Müzik Kullanımına Yönelik Özel Stratejiler

Yukarıda bahsedilen genel prensipleri takiben, Hıristiyan hizmetlerinde müzik kullanımına ilişkin bir takım özel prensipler önem kazanır.

Evanjelizmde Müzik

Müzik, İncil'in çeşitli yollarla duyulmasını sağlayabilir. Konserler, resitaller, marşlarla, geçit törenleriyle ve diğer dramatik müzikal gösterimler çoğu zaman Hıristiyanlığa karşı çıkan hatta dine düşman olan insanlara bile cazip gelebilir. Bu deneyimler planlanarak halka duyurulabilir ya da spontane olabilir. Bazı konserler ya da gösteriler, dinleyenleri daha sonra incilin daha ayrıntılı bir sunumuna kulak vermeye davet ettiği için, pre-evanjelistik olabilir. Diğerleri incil'i daha bütün bir şekilde sunabilir ve halka açık inanç beyanlarına öncülük edebilir. Konserler, resitaller ve dönemsel geçiş törenleri Hunt'un "karakteristik evanjelizm (feature evangelism)" olarak adlandırdığı şeye ilişkin örneklerdir.¹⁰ Toplum, amacı incili paylaşmak olan bir uyanış ya da müzik organizasyonuna davet edilmektedir. Endonezya'da bir müzik misyoneri olarak görev yapan Bill O'Brien, 1965'te Kediri'de elli altı kişinin inanç beyanında bulunduğu bir koro konserine öncülük etti. Bill Graham ve Dollie Howell, Southwestern Seminary'de öğrenci iken, 1994 yılında Zambia'nın Copperbelt bölgesinde bir müzik evanjelizmi takımı oluşturdular. Takım, Mesih'e yönelik 676 yeni kararı kayda geçirerek, 30 günde 45 konser verdi. Bu örnekler evanjelizmde müziğin etkili bir araç olabildiğinin göstergeleridir.

Açık alanlarda ve parklardaki -köşe başlarında, pazar yerlerinde ya da alışveriş merkezlerindeki—gösterimler evanjelizmde müzik kullanımı açısından etkili ortamlar sağlar. Doğaçlama gösterimler küçük gruplara ya da bire bir şahitliğe yol açabilecek tehdit teşkil etmeyen yollarla Müjde'yi paylaşma imkanı sağlar. Bu durumlarda müziğin kullanılması kalabalığı cezbederek mesajınıza

¹⁰ Hunt, Music in Missions, s. 58.

ilgi uyandırabilir. Yazar zaman zaman bu tekniği Brezilya'daki "praçalar" (şehir parkları)'da kullandı. Bir gitar ya da üflemeli çalgı ve taşınabilir hoparlör sistemi kullanarak düzinelerce insanın birkaç dakika içinde Hıristiyan mesajını duymaları için fırsat sağlayabiliriz. Bu strateji insanların dışarıda ve halka açık toplantılarda çokça zaman harcadığı kültürlerde oldukça kullanışlıdır.

Fuarlarda, sergilerde ve toplumsal organizasyonlarda şarkı söylemek ya da enstrüman çalmak bu stratejinin bir örneğidir. John Conrad, Güney Kore müzik misyoneri, köşe başlarında ve açık pazarlarda müzik icra eden zil/el çanı korolarının başarısını anlatır. Ziller oradan geçen pekçok insanın dikkatini çekti ve müzisyenlere bölgelere dağılıp sözlü olarak şahitlik etme imkanı sundu.

Rwanda'da bir müzik misyoneri olarak görev yapan Marlene Lee, kilise oluşturma ve evanjelizm esnasında bir koro kullanmak suretiyle önemli sonuçlar elde etmişti. O, güçlü bir kilisede bir koroyu eğiterek geliştirdikten sonra, koroyu şarkı söylemesi için civardaki köylere götürdü. İnsanlar için şarkı söyledikten sonra Marlene, şayet kendisinden bunu yapmasını isterlerse onların köyünde de bir koro oluşturmayı teklif ediyordu. Onlar da koro provası için belirlenmiş bir zamanda onunla bir araya gelmeyi coşkuyla kabul ettiler. O ve kilise korosu üyeleri yeni bir koro kurup geliştirirken, köylüler Müjde'yi duyarak Mesih'in Rab olduğunu ikrar ediyorlardı. Kısa bir süre içerisinde, yeni bir cemaatin özünü oluşturan yeni koronun bütün üyeleri belirlendi. Rwanda'daki birçok kilise artık bu metodu kullanmaya başladı.

Müzik, "programa dayalı evanjelizm"de kıymetli bir sosyal hizmet aracıdır. Böyle bir program kiliseye mensup olan her yaş grubuna yönelik bir müziksel aktivitesi ya da korosu olan yerleşik bir kilisede sınıflandırılmış bir koro hizmetini ön plana çıkarır. Çocuklar, gençler ve yetişkinler şarkı söylemeyi ve müzik çalmayı öğrenirken Müjde ile karşı karşıya gelirler. Zamanla, müzik organizasyonuna katılanlar Mesihi kabul ederler ve kilisenin üyeleri olurlar.

Müzik ya da güzel sanatlara ilişkin kilise merkezli okullar sayesinde bir başka evanjelizm fırsatı yakalanır. İnsanlar birçok kültürün müziğini öğrenmeye ve icra etmeye önem verir, fakat müzik

eğitimi imkanı olmayabilir ya da bu eğitim pahalı olabilir. Bu ihtiyacı karşılamak için kiliseler müzik eğitimi veren bir okul açabilir ve onu toplumdaki herkesin hizmetine sunabilir. Hıristiyan müzisyenler öğrencilere ve öğrencilerin ailelerine ders verip onlarla ilişkileri geliştirirken ve öğrenciler bir Hıristiyan mesajı taşıyan müzik çalıp şarkı söylerken, onlar evanjelize edilerek kiliseye katılmaya teşvik edilebilirler. Dünyanın her yerinde birçok kilise bu niteliğe sahip okullar kurmaktadır. Kiliselerde arkadaşlarının ve aile bireylerinin kiliseyle ve İncil mesajıyla temasa geçmesine de yardımcı olan öğrenciler tarafından halka açık performanslar düzenlenir.

Müzik ayrıca radyo ve televizyon yayınları ve kayıtları sayesinde de evanjelizmin etkili bir aracı haline gelir. Radyo ve televizyondaki Hıristiyan programı tüm dünyada milyonlarca insana ulaşır ve müzik bu yayınların önemli bir unsurudur. Üretim ve dağıtım masrafının bir hayli fazla olmasına rağmen, müzikal yayın ve kayıtlar evanjelizm için kullanılabilir ve Hıristiyanlara cesaret kazandırabilir.

İbadette ve Havarilikte Müzik

Yeni Hıristiyan olan insanlar tanıklık ve ibadet için müzik materyallerine ihtiyaç duyacaklardır. Müzik, insanların toplu olarak ibadet ettiği özel bir araçtır. Müzik, ayrıca Hıristiyan cemaati çoğaltır, derinleştirir ve onlara açıklamalarda bulunur. Şarkı söylemek inananların hayatlarında Hıristiyan mesajını ve dünya görüşünü desteklemek ve tesis etmek için kullanılabilir.

Müziği kullanıldığı müzik stratejisinde öncelik topluca şarkı söylemeyi geliştirmektir. Eğer hedef grup ilk kez evanjelize edilmekteyse, yeni Hıristiyanlar Tanrı'ya ibadet etmeye yönelik ezgiler yazmaya ve birbirlerini cesaretlendirmeye ihtiyaç duyacaklardır. Bir ilahi kitabına ihtiyaçları olacaktır. Geçmişte, misyonerler Batı ilahilerinin tercümelerine bel bağlamaktaydı. Çeviriler, özellikle komşu kültürlerle yok denecek kadar az teması olan öncü ve senkerik dinlerde cazip değildir. Bu yüzden uluslar kendi deyimleriyle metin yazmaya ve müzik bestelemeye teşvik edilir. Misyonerler yeni Hıristiyanlara rehberlik ederek onları cesaretlendirebilir fakat müziksel açıdan o kültürde akıcılık kazanmadıkça onların ilahi

yazmalarını engellemelidirler. Eğer yerel mzık ifadeleriyle başlanacak olursa, pek çok problemin önüne geçilir ve mzık ve müziğin mesajı büyük lde kabul edilir.

İncil'in hedef dile yeni tercüme edildiği yerlerde yerel ilahi besteleme faaliyetini geliştirmeye başlamak için Kitab-1 Mukaddes ezgileri iyi bir basamak teşkil eder. Metinlere kolaylıkla ulaşılabilir; sadece müziğe ihtiyaç duyulur. Kitab-1 Mukaddes ezgilerinden sonra, Kitab-1 Mukaddes ile ilgili yorumlar ve şiir yazma sanatları dikkate alınır. Biblikal metne yakın durmak suretiye, yeni Hıristiyanların İncil'i ezberlemelerine ve kendi doktrin anlayışlarını geliştirmelerine yardım edilebilir.

Cemaate ait mzık geliştirilirken, kilise korolarına ilaveten enst-rmental gruplar da oluşturulmaya başlanır. Bu kk birimler öğrencilik ve müziksel eğitim için bir imkan sunarak ibadete katılımı arttıracaktır. Müzikal grupların hacminin ve sayısının artması, bu grupların müzik literatürüne uygun besteler yapmaları noktasında onları cesaretlendirecektir.

Kilise müziği eğitimi, kiliseler kurulup gelişmeye başladıktan sonra da önemini devam ettirir. Her kilisenin müzik aracılığıyla ibadet etmek, vaaz etmek ve evanjelize etmek üzere cemaatleri eğitecek müzik liderlerliğine ihtiyaç olacaktır. ocuk ve gençlerin müzikal gruplarına öncülük edebilmeleri için ilk olarak yetişkinlerin eğitilmesi gerekecektir. Sadece lider olmakla kalmayıp nasıl şarkı syleneneğini, nasıl müzik çalınacağını ve nasıl müzik besteleneceğini de bilmeleri gerekir; aynı zamanda din hizmetinde müziğin nasıl kullanılacağı konusunda eğitilmeleri de gerekecektir.

Çalıştaylar ve üzüm toplantıları müzik liderleri ile kiliselere toplu bir şekilde eğitim vermek için kullanılabilir. İki ile altı gün süren ve genellikle kalabalıktan uzak ortamlarda gerçekleşen bu eğitim fırsatları müzik ve liderlik yeteneklerinin gelişmesine yardım edebilir. Bu eğitim fırsatları öğrencilerin şarkı söyleme, çeşitli enst-rmanlar alma, ibadet etme, ilahi yazma ve müzik eğitimi almalarında olduğu gibi, demonstrasyon ve modelleme için de bir fırsattır.

Derslerde kilise müziğinin biblikal temelleri ve kilisede müziğin nasıl organize edilerek geliştirileceği gösterilebilir. Kilisede müziğin rolünü iyice anlayabilmeleri için pastörler bu konferanslara katılmaya teşvik edilmelidir. Pastörlerin konferanslara katılımı diğer kilise liderlerini de teşvik ederek destekler ve kilise hizmetleri açısından müziğin önemini vurgulamaya yardım eder.

Eğitimli yurttaşlar ve yeni çevreye uyum sağlamış misyonerler eğitim faaliyetleri için ideal liderlerdir. Pekçok konferans ve çalıştay, her nasılsa, kısa süreli gönüllü müzisyenlerle etkili hale gelmiştir. Yardımcı müzik liderleri, öğrenciler, müzik bakanları, kolej ve seminary profesörleri tüm dünyada tercümanlar aracılığıyla büyük bir etkileycilikle ders vermektedirler. Zaman zaman verdikleri dersler sayesinde halka açık konserler ve resitaller düzenlemek suretiyle, sadece müzik liderliğinde değil aynı zamanda kiliselerin yayılma girişiminde de büyük bir artışa yol açmıştır.

Zaman içerisinde kiliseler geliştikçe, alınan kısa süreli eğitim artan kilise müziği liderliği ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalabilir. O noktada kiliseler daha örgün bir kilise müziği eğitimi sağlamaya ihtiyaç duyabilir. Söz konusu faaliyetlerin daha fazla geliştirildiği pekçok misyon alanında, İncil kolejlere ve teolojik okullar kilise müziği diploması vermektedir. Bu düzeydeki bir eğitim, ilerleme bakımından uzun yıllar alabilmesine rağmen, belirlenmiş bir kültür içerisinde kilise müziğinin gelişimine istikrar kazandırır ve yeni kilise müziğinin oluşmasına ortam sağlar.

Dolayısıyla kilise müziği eğitimi konuta bağlı eğitimin çok pahalı ya da uygulanamaz olduğu yerlerde önemli bir stratejidir. Kendi bağlamları içerisinde liderler yetiştirmeleri kiliselerin müzik hizmetlerini hızlı bir şekilde güçlendirebilir. Uzaktan eğitim bazı sorunlara yol açsa da, misyonerler ve yurttaşlar yaratıcı olmaya ve eğitim fırsatlarını en iyi şekilde kullanmaya teşvik edilmelidirler.

Okullar kilise müziği diploması vermeden önce, pastörlere bir miktar müzik eğitimi vermelidir. Bu pastör yeni bir kilisedeki tek eğitimli lider olabilir ve onun görevi esnasında müziği kullanması kilisenin hizmetini artıracaktır.

Misyonda Müziğin Geleceği

Güney Baptistleri 1951 yılından itibaren Don ve Vi Orr'dan başlamak üzere Tanrının misyonun özel bir aracı olan müzikten yararlanan misyonerler görevlendirmektedir. Müzik misyonerleri 1970'li yıllarda ve 1980'lerin başında Güney Baptistleri tarafından en fazla gerçekleştirilen mesleki görevlendirmeler arasında yer almıştır. Günümüzde, diğer kiliseler ve parachurch kuruluşlar Müjde'yi yaymak ve ulusları eğitmek için dünyanın dört bir tarafına gittikçe artan sayıda müzik eğitimi almış misyonerler göndermektedir.¹¹ Ancak son yıllarda her nedense Güney Baptistleri tarafından görevlendirilen müzik misyonerlerinin sayısı düşüşe geçmiştir. Hâlbuki etnik gruplara ulaşmak için onların müzik kullanımına yönelik vizyonlarını koruması ve müzik misyonerlerinin görevlendirilmesine hız kazandırması önem arz etmektedir. Dünyanın birçok bölgesinde misyonda müzikten istifade edilmesinin ortaya koyduğu başarılı sonuçlar bu stratejinin geçerliliğini tasdik etmiştir. Eğer bu misyon stratejisinin etkisini devam ettirmesi arzulanıyorsa, müziğin misyonerler tarafından sürekli yenilenmesi ve desteklenmesi zorunluluk arz etmektedir.

Eğitim desteği de misyonda müziğin verimliliği açısından son derece önemlidir. Enstitüler, okullar ve seminarylerin misyoner olarak hizmet etmek isteyen *herkese* misyonda müzik eğitimi vermesi gerekir. Misyon görevine yönelik etnik müzik araştırmaları ve kültürlerarası iletişim ile ilgili olan müzik eğitimi hizmet alanları ne olursa olsun tüm misyonerler için zorunludur. Ayrıca verimliliklerinin arttırılabilmesi için müzik misyonerlerine de özel eğitim verilmesi gerekmektedir.

Kilisenin büyüme ve gelişmesine katkı sağlamak üzere daha çok müzik misyonerinin yetiştirilmesi gerekir. Müzik misyonerlerinin de yer aldığı kilise kurma takımlarında daha fazla kural ve daha az kural dışı durum olmalıdır. Müzik misyonerinin yaptığı iş, takımın olgun cemaatler oluşturmak istemesi şeklindeki diğer misyonerlik becerilerini büyük ölçüde arttırabilir ve tamamlayabilir. Yine de

¹¹ Bkz. *Mission Frontiers*, vol. 18, No. 5-8, Mayıs-Ağustos 1996.

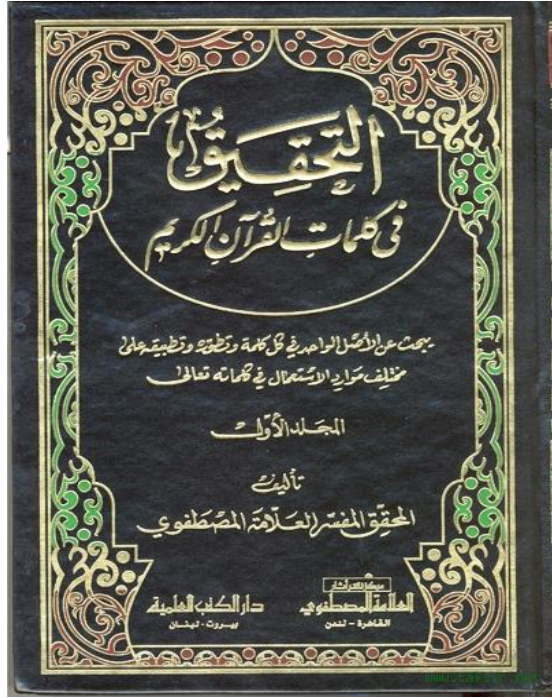
ulaşılmamış insan grupları ve dış etkilerden izole edilmiş kültürler arasında yerel kilise müziğinin gelişimi öncelikli olmalıdır. Etnin müzik kültürüyle donatılmış müzik misyonerleri, onların yerel ibadet, inanç ve tanıklık deneyimlerine rehberlik ederek onları geliştirebilir.

Gelecek için başka bir öneri ise müzik misyonlarında gönüllülerin kullanılmasını hızlandırmaya yöneliktir. Gönüllüler pek çok misyonerin ve yurttaşın açamadığı kapıları açabilir. Müzikal ve kültürel etkinlikler, evanjelizm noktasında biraz daha geleneksel olan yaklaşımlardan çok daha etkileyici olan, mükemmel tanıklık imkanlarıdır. Bunun sonucunda gönüllüler misyona dair bir vizyon ve yeni bir bağlılıkla kiliselerine dönebilirler.

Sonuç

Müzik, Müjde'yi anlatmak için güçlü bir araçtır ve Kitab-ı Mukaddes'te emredilen ve asırlar boyunca kilise tarafından uygulanan vasıtalardan birisidir. Müzik, en etkili iletişim araçlarından birisi olmasına rağmen, müziğin ibadette kullanılmasına ilişkin rolü çok fazla sınırlandırılmış ve müziğin kaybolmuş olarak nitelenen insaları Hıristiyan yapma etme ve kurtulmuş olarak nitelenen insanları da eğitme potansiyelinin çok az farkına varılmıştır. Müzik, Kilise'nin amacı açısından önemli bir vasıta olmasına karşın, misyonda müziğin rolü çok az değerlendirilmiş ve çok az tartışılmıştır. Tanrı'ya, O'nun kilisesine ve kayıp bir dünyaya yönelik sevgiyi aktarmanın bir kanalı olarak müzik, insanları mesaja çekerek Tanrı'nın kelimesine kapalı olan kalpleri ve zihinleri açmaya yardım eder. Müzik, mesaja yoğunluk ve duygusal etki kazandırmak suretiyle Müjde'yi anlatmada yararlanılan diğer metotlara katkı sağlar. Müzik bireylerle ve gruplarla pek çok düzeyde –duygusal, fiziksel, sosyal ve ruhsal yönden- iletişime geçer ve be sebeple kapsamlı bir misyon stratejisinde müzik asla göz ardı edilmemelidir.

Allâme Hasan el-Mustafavî,
et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm,
Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2009/1430, 14



cilt.

Âyetullah Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî el-Mustafavî,
20. Yüzyılda yaşamış İran'lı Şii müfessirlerden biridir. 6 Haziran
1916 (hicrî 1334) tarihinde Tebriz'de, İran'ın Azerbaycan bölgesin-

de doğmuş ve 90 yıl gibi, yaklaşık bir asırlık ömrün ardından 26 Haziran 2005'te (hicri 1426) Tahran'da vefat etmiştir.

el-Mustafavi'nin pek çok eseri mevcuttur. Farsça, Arapça, İbrânice, Türkçe ve Fransızca dillerini çok iyi bilmesine rağmen eserlerini Farsça ve Arapça yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Risâle likâillâh*, *Misbâhu's-şerâh*, *Risâle-i seyr-i sülûk*, *Tavdîh ve tekmîl avâmîli der ilmi nahv*, *Risâle marîfetullah*.

Eserlerinden bir diğeri de *Tefsîru Rûşen* adlı 16 ciltlik Farsî dile yazılmış tefsiridir. Başka bir inceleme yazısının konusu olabilecek söz konusu tefsir, *et-Tahkîk fî kelîmâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'den sonra yazılmıştır. Müfessir *Rûşen tefsirine*, yazma ve yorumlama ilkeleri çerçevesinde, "Kur'an kelimeleri", "kelimeler ve hakiki anlam", "Kur'an'ın tahrif edilmediğine dair", "Kıraat farklılıkları", "İ'câzü'l-Kur'an", "Dirayet tefsiri ve özellikleri", "Ayet çevirileri", "Görüşlerin nakli", "Hadisler", "Nâsîh-Mensûh", "Muhkem-Müteşâbih" ve "Nüzûl Sebepleri" şeklinde on iki başlık içeren bir mukaddime yazmıştır.

Arapçanın zenginliği ve zaman içindeki değişimi dikkate alınarak insanların, Kur'an kelimelerinin asr-ı saadetteki anlam dünyasını yakalaması adına *garîbü'l-Kur'an*, *meânî'l-Kur'an*, *i'râbu'l-Kur'an*, *kelîmâtü'l-Kur'an* vb. türde eserler yazılmıştır. Kelimelerin yapısını ve hafıza tarihini ortaya koyan bu tip eserlerin önemli bir halkası ve belki de en kapsamlılarından biri el-Mustafavi'nin *et-Tahkîk fî kelîmâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı 14 ciltlik çalışmasıdır. İnceleyeceğimiz bu hacimli eser, müellifin de ifade ettiği üzere *Rûşen* tefsirinin mukaddimesi mesabesinde.

et-Tahkîk, müellifin Arapçadaki yetkinliğini de ortaya koyduğu iddialı bir yapıttır. Dili Arapça olan çalışma üç baskı yapmıştır. Yazımına 1973/1393 tarihinde başlayan müellif, eserini 1988/1408'de tamamlamıştır. Her cilt tamamlandığı gibi neşredilmiştir. Tahran'da 14 cilt ve 4856 sayfa olarak neşredilen eserin, üçüncü ve son baskısı 2009/1430 senesinde Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yapılmıştır.

Kitap birçok hususiyeti bünyesinde barındırır. Eserin adından da anlaşıldığı üzere, Kur'an kelimelerinin incelendiği ve etimolojik tahlillerinin yapıldığı bir kaynaktır. Şöyle ki müellif Kur'an'da geçen hiçbir kelimeyi (isim, fiil, harf) göz ardı etmemiştir. Kelimeler alfabetik sisteme göre düzenlenmiş ve sıralamada kelimelerin tekil ve yalın halleri dikkate alınmıştır. Örneğin Kur'an'da bir defa geçen *الْبَتْرُ* kelimesi *بتر* kök harfleri dikkate alınarak sıraya konulmuştur. Yine Kur'an'da toplamda on altı defa geçen *فؤاد* ve *أفئدة* kelimeleri *فأد* maddesinde incelenmiştir. Fakat Arapçaya diğer dillerden geçmiş ('*ucme*) isimler, İbrâhîm, İshâk, İsrâîl, Eyyûb vb, olduğu gibi alınmıştır. Peygamber isimlerinden Âdem, Sâlih, Şuayb ve Muhammed ise Arapça asıllı oldukları için kök harfleri dikkate alınarak sıraya konulmuş ve açıklanmıştır. Ayrıca Kur'an'da 'ayn (ع) harfiyle başlayan kelimeler fazla olduğu için, müstakil bir cilt ayırmak adına, ğayn (غ) harfinden sonraya bırakılmıştır. Her cildin sonunda, söz konusu ciltte yer alan konuların bir fihristinin yer alması da ayrıca zikre şayandır.

Kelimelerin izahında takip edilen metotta, müellifin mukaddimede de belirttiği üzere, öncelikli olarak incelenen *kelime maddesi* dil, i'rab, iştikâk, edebiyat kitaplarından ve sözlüklerden, tekrarlardan da istinkaf edilerek, konunun dışına çıkmadan yorumsuz verilmektedir. Kelimenin yapısı ve anlamının kaynaklardan alıntılandığı bu kısımda kendisinden çokça nakilde bulunulan eserler remizlerle gösterilmiştir. Örneğin *صحا*, Cevherî'nin *Sihâh*'inin, *قم* ise *Kâmûsü'l-kitâbi'l-mukaddes*'in kısaltması olarak kullanılmıştır. Söz konusu remizler her cildin sonunda yer alan kaynakçada ayrıca belirtilmiştir.

Kelimelerin anlamının tespitinde kullanılan başlıca kaynaklar Ezherî'nin *et-Tehzîb*'i, Halil'in *el-'Ayn*'i, İbn Fâris'in *el-Mekâyis*'i, İbn Düreyd'in *el-İştikâk* ve *el-Cemhere*'si, Cevherî'nin *Sihâh*'i, Zemahşerî'nin *Esâsu'l-belâġa*'sı ve *el-Fâik*'i, İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'i, Raġib'in *el-Müfredât*'ı, Feyyûmî'nin *el-Misbâh*'i, Askerî'nin *Furûk*'u, İbn Kattâ'nın *Kitâbü'l-ef'âl*'i, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin *Külliyât*'ı, Cevâlikî'nin *el-Mu'arreb*'i, Se'âlebî'nin *Fıkhu'l-luġa*'sıdır. Yine meşhur diğer bütün dilcilerin eserleri, Sibeveyh'in *el-Kitâb*'i

gibi, ilaveten tefsirler, Farsça ve İbranice sözlükler, *Ahd-i Atik* ve *Ahd-i Cedid* ve daha birçok kaynağı referans olarak kullanmaktadır. Müellifin beş dili iyi derecede bilmesi de pek çok kaynağa doğrudan ulaşması anlamına gelmekte ve kelimelerin semantiğini belirlemede geniş bir perspektif yakalamasına vesile olmaktadır.

Kelimelerle ilgili nakillerin ardından müellif, “İnceleme” (*Tahkik*) başlığı altında kelimelerin hakiki anlamını tespit etmek için mukayese ve tespitlere girişir. Bir arkeolog hassasiyetiyle kelime ve anlam işçiliği yapar. İbranice başta olmak üzere zaman zaman kelimelerin diğer dillerdeki anlamlarını da verir. Kelimelerin diğer bazı kelimelerle farklılığına işaret eder. Eserde, bazı kaynaklarda olduğu gibi anlamın delillendirilmesinde *hadis-i şerifler* kullanılmamıştır. Ayrıca aşağıda değineceğimiz üzere iki açıdan sakıncalı görüldüğü için *şüirlerden* şahit getirme yoluna da gidilmemiştir. Müellif mukaddimede, dilin yapısına dair yaptığı açıklama ve verdiği hususiyetleri her ciltte dikkate alarak kelimeleri inceler. Söz konusu hususiyetler özetle şu beş maddede toplanmaktadır:

1. Arapçadaki, özellikle de Kur’an’daki hiçbir kelime, bütün özellikleriyle diğer bir kelimeyle “gerçek manada ayniyet” (hakiki terâdüf) göstermez. Birbirine denk (müradif) olan her kelime esasında bir yönüyle de olsa diğerinden ayrılmaktadır. Her kelimenin kendine özgü ayırıcı özellikleri olup, müradiflerinden ayrı olarak bir takım nüanslar barındırmaktadır.

2. Ayrıca kelimelerin harfleri ve kalıpları anlamda bir ayrıcalık ve hususiyet oluşturmaktadır. Biz bu detayı anlamasak da genelde kelimelerin anlamlarının nevi şahsına münhasırlığı söz konusudur.

3. Sesteş bir kelime (lafzî müştereklik) iki veya daha fazla anlamı bünyesinde barındırsa da hepsi aynı anda/eşit derecede hakiki anlamı ifade etmiş olamaz. Biri hakiki diğerleri ise mecaz veya yan anlamlardır. Kur’an’da böyle bir kelime olduğu iddia edilse bile bu ya manevî bir ortaklıktır (iştirakî manevi), ya anlam zenginliği/yan anlam türündendir ya da İbranice, Süryanice gibi veya diğer Arap

kabile dillerinde hakiki anlamda kullanılan ve fakat onlardan alınarak oluşan yan anlamın hakikiymiş gibi kabul edilmesidir.

4. Kur'an'daki her kelime bir hikmet ve kendine özgü incelikleri sebebiyle kullanılmıştır. Dolayısıyla herhangi bir kelimenin yerine başka bir kelime konulursa ilk mana aynı incelikte elde edilemez. Bu sebeple anlamın izah edilmesinde kelimeleri serbestçe kullanmak veya sadece Arap şiirinden şahit getirmekle yetinmek caiz değildir. Kelimelerin anlamının tespiti için şiirden istişhatta bulunmanın iki mahzuru vardır. *Birincisi*, *mecazî anlam* dillerde var olan doğal bir olgudur. Şiirler başta olmak üzere, her ifade tarzında kullanılabilir. Şiirlerde verilen kelimenin hakiki/esas anlamda değil de mecazî olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Kur'an'da aslolan ise hakiki anlamdır. Hakiki anlam için mecaz yüklü bir ifade delil olarak getirilemez. *İkincisi* ise şiirin kendine özgü vezin ve kafiyesini tutturmak için kelime seçiminde oldukça serbest davranılabilmektedir. Bu da şiirde kullanılması gereken esas kelime yerine vezne veya kafiyeye uygun müradifinin kullanılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kur'an kelimeleri için sadece şiirlerden istişhatta bulunmak ya da birebir aynı anlamı verdiği düşüncesiyle müradiflerini gelişi güzel kullanmak hataya düşmeye sebep olabilmektedir. Kelimenin anlam dünyasındaki nüanslar adına buna dikkat edilmelidir.

5. Kur'an'da bir kelimenin mecaz yollu olarak kullanımını hakiki anlamıyla irtibatlıdır. Herhangi bir sebepten dolayı kullanılan uzak anlam, öz ve hakiki anlamla alakasını koparmaz. (I/9-10)

Allame el-Mustafavî'ye göre Kur'an'da esas alınması gereken kelimelerin *hakiki* anlamlarıdır. Diğer bütün anlamlar asıl anlamla irtibatlı mecaz ya da yan anlamlardır. Mesela "أتى" (etâ) fiilindeki esas anlam "doğal bir şekilde ve kolaylıkla gelme"dir. Kelime geçişli (müte'addi) ya da geçişsiz (lâzım), üçlü (mücerred) ya da daha fazla (mezîd) olsun; mekân ya da zamanla bağlantılı olsun; faili ya da mefulü somut veya soyut olsun esas anlamla her zaman irtibat halindedir. Zira asıl olan sözün hakikat anlamıdır. Hakiki anlamın dışına çıkılması ise arızı bir durum olup ancak geçerli bir delil ile

söz konusu olabilmektedir. Bu ise kelimenin varid olduğu konuma, kalıba, siyak ve sibaka göre değişebilmektedir. (I/32-33)

Müfred ve müştak kelimelerin mana hususiyetlerine her maddede temas eden müellif, etimolojik ve semantik tahlillerden sonra söz konusu kelimenin yer aldığı ayetleri Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî'nin *el-Mu'cemü'l-müfehres*'inden de istifade ederek vermektedir. İncelenen kelimenin geçtiği ayetin hemen altında, kelimenin bağlamı da dikkate alınarak kazandığı anlam ve hakiki anlamın yansıma derecesi verilmektedir. Burada çoğunlukla morfolojik ve sentakstik tahliller yer almakta ve eser bu yönüyle filolojik tefsir hüviyeti göstermektedir. Özellikle hurûf-u mukatta'aların izahında söz konusu sûrelerin içeriğinden ve birbirleriyle olan münasebetinden; harflerin muhtemel anlamları ve *sesbilim* açısından özelliklerinden söz etmesi sebebiyle çalışmanın tefsiri veçhesi daha da belirgin hale gelmektedir.

Burada akla gelen sorulardan biri de müellifin mezhebî tutumunun esere ne ölçüde yansıdığıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi el-Mustafavî, *âyetullah* unvanıyla önde gelen Şia âlimlerinden biridir. Eserinde bazen Şiî düşünce sistemini yansıtan izah tarzlarına yönelmektedir. Özellikle mukatta'a harflerinin izahında mezhebî fikirlerinin etkilerini net olarak görmemiz mümkündür. Fakat eserin geneli dikkate alındığında bu türden açıklamalar çok cüzî kalmaktadır. Mezhebî yansımaların boyutlarını görmek adına iki örnekle yetinelim:

Örnek 1:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا

Âl-i İmrân sûresinin 7. ayetinde geçen *وَالرَّاسِخُونَ* kelimesinin kök harfleri olan *ر س خ* maddesindeki açıklamalarına göre el-Mustafavî, *وَالرَّاسِخُونَ* kelimesinin mübteda kabul edilmesinin caiz olmadığını; kelimenin Allah lafzına atf ve *يَقُولُونَ* cümlesinin ise hal cümlesi olduğunu belirtir. Bu durumda Kur'an'daki müteşabih ayetlerin tevilini sadece Allah'ın ve ilm-i yakîn mertebelerine ulaşmış ve orada temekkün etmiş kimselerin bileceğini belirtir. Onlar marifet

denizine dalmış, mukarreblerin içtiği kaynaktan içmiş ve Allah'ın nuruyla bakan kimselerdir. İnsanlara anlaşılmaz (müteşabih) gelen konulardaki hakikatleri gördüklerinde, “bu haktır, ona iman ederiz ve biz de buna şahit olanlarız” derler. Ona göre müteşabih kelime ve ayetlerin, ilimde rüsum ve yakîn gerçekleşmeksizin tevîl edilmesi hatadır, felakettir, fitneye düşmedir. Nefsânî ve bâtil ve-himlerle ameldir. (IV/127-128)

Oysa müteşabih ayetlerin tevîlinin yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini söyleyenlere göre, ayetteki vakf yeri *Allah* lafzındadır. وَالرَّاسِخُونَ kelimesi sonraki cümlemin mübtedasıdır. Bu durumda anlam “onun tevîlini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde râsih olanlar da, “ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır” derler.” şeklinde anlaşılır ki sünî anlayışa göre bu böyledir.

Müellif, dolayısıyla bazı yerlerde direkt, bazı yerlerde de üstü kapalı bir şekilde kendisinin Rabbânî marifet ve şuhûd sahibi olduğunu belirtir. Bu sebeple bâtinî ve işârî yorumlarda bulunduğu kelimeler de mevcuttur. Mesela Kalem sûresindeki “kalem”in Hz. Peygamberin varlığı (bedeni) anlamına geldiğini çünkü Allah'ın rahmet ve ilminin nurunun tecelligâhı olduğunu belirtir. (XII/7)

Örnek 2:

Kur'an'da 29 sûrenin başında toplamda 13 değişik şekilde hurûf-u mukataalar bulunmaktadır. Mukattaa harfler hakkında serdedilen görüşler temelde iki grupta toplanmaktadır. Birincisi, bu harfler Kur'an'ın esrarındandır. Allah bunların ilmini kendine mahsus kılmıştır ki bu sebeple bu ilme *ilm-i mestûr*, *sırrı mahcûb* denilmektedir. İkincisi de, kelimadan maksat anlamdır. Eğer kelâmın manası olmazsa muhatap için abes olur ki bu da Kur'an'ın anlaşılma gayesine ters düşmektedir.

el-Mustafavî, söz konusu harflerin Kur'an'da kullanılan remizler olduğunu, Allah'ın ve elçisinin ancak bunları bileceğini belirtir. Fakat yine de mukattaa harflerinin kendince mümkün olabilecek *hurûfî ihtimallerine* girer. Dikkatimizi çeken husus, bu harflerin ebced hesabı sonucunu *kerbelâ*, *imamlar*, *gaybet-i suğrâ* ve *gaybeti kübrâ* ile ilişkilendirmesidir. Bununla birlikte farklı yorumlara da

yer vermektedir. Ayrıca işaret etmemiz gereken bir diğer mesele de bizzat kendisinin, ortaya koyduğu bu tür görüşlerin *tefsir* ya da *te'vil* olmadığını, *ihtimal* ve *zevk* meselesi olduğunu vurgulamasıdır. (bk. I/128, 130; II/325)

Mesela Meryem Sûresinin başında yer alan *كَيْعَص* ayeti, ona göre beş vecih içermektedir ki söz konusu ihtimaller şöyledir:

1. Ebced hesabıyla harflerin ederi 195'tir. Hicri yıl ile miladi yıl arasındaki 13 yıllık sapma farkı 195'ten çıkarılırsa 182 kalır ki bu, İmam Mûsa b. Câfer'in ömrünün sonuna denk gelir.

2. Her bir harf o sûrede bahsi geçen konulara işaret eder. Örneğin, *kef* harfi, kiber, kitâb, kelâm, küfr, Zekeriyâ; *he* harfi, hibe, vehn, heyyin, Hârûn, hudâ; *ye* harfi, Yahyâ; *'ayn* harfi, 'Îsâ, 'ahd, 'asâ, 'azl; *sâd* ise sabiy, savm, sırât, sıdk, salât, sabr kelime ve konularına bir göndermedir.

3. Esmâ'ül-hüsnâdan bazılarına işarettir. Yâ Kâfi, Yâ Hâdi, Yâ Veliyy, Yâ 'Âlim, Yâ Sâdik.

4. Gaybeti suğrânın nihayete erdiği tarihe ve gaybeti kübrâya işaret vardır.

5. Ayetteki kâf harfi *Kerbela*'ya, he harfi *helâk*'e, yâ harfi *Yezîd*'e, 'ayn harfi *'ataş* (susuzluk)a ve sâd harfi de *sabr*'a işaret eder. (X/144-145)

Ezcümle Kur'ânî kelimelerin anlam çerçevesinin belirlenmesinde, kabule mazhar olmuş pek çok kaynakta yer alan malumatı, müellifin doğrudan vermesi ve incelemesi eserinden müstefit olmanın en güzel bahanesidir. Sistematiği olması da eseri ayrıca cazip hale getirmektedir.

Son olarak şu bilgiyi de aktaralım: 2002'de Tahran'da kurulan, 2003'te de Kahire ve Londra'da şubeleri açılan *Merkez Neşr Âsâr el-Allâme el-Mustafavî* derneği müellifin eserlerini basma ve neşretme gayesiyle kurulmuştur.

Aynı kuruluşa ait <http://www.allamehmostafavi.com> adresinden Allâme'nin bütün eserlerine pdf formatında ulaşabilme imkanı mevcuttur.

Ayrıca bk.

<http://www.archive.org/download/atta79i9/atta79i9.zip>

Necattin HANAY

Öğr. Gör. RTEÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir

