

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**3**

**2013**

(Sayı | Issue | العدد: 3)

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

Rize 2013

**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

**3**

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. Nebi GÜMÜŞ  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Doç. Dr. Latif TOKAT  
Doç. Dr. Şevket TOPAL  
Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ  
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR  
Yrd. Doç. Dr. İlyas KARSLI

**Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية**  
Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ  
Arş. Gör. Emine SAYKAL  
Arş. Gör. İlyas YILDIRIM  
Arş. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU  
Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU  
Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

**Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون**  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK  
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ  
Öğr. Gör. Erdoğan ALBAYRAK  
Öğr. Gör. Mehmet Emin YAĞCI

**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  
ilahiyyatdergi@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.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
3 (2013)

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. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül 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, *Recep 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. 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 KAÇAR, *Marmara Ü.*  
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hitit Ü.*  
Doç. Dr. Hasan Ali ESİR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*  
Doç. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Doç. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*  
Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*  
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed el-MERAĞI, *R. Tayyip Erdoğan 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 HOCAOĞLU, *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.*

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
3 (2013)

**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. **Bicim:** 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**

Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması .... s. 7-29  
*Şevket TOPAL*

Kur'an Kıssaları Kaderci Anlayışa-Ezeli Yazgı Algısına  
Kaynak Teşkil Edebilir mi?..... s. 31-97  
*Namık Kemal OKUMUŞ*

Ortaöğretim Kurumlarında Mükâfat ve Ceza Algısı  
(Ağrı Örneği) ..... s. 99-138  
*Hayati TETİK*

M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) "Reforma Karşı Tecdit" ya da  
"Başkalaşmadan Yenileşme" Tasavvuru..... s. 139-164  
*Merter Rahmi TELKENAROĞLU*

XVI. Yüzyıla Ait Türkçe Bir Belâgat Çalışması: Şerif Ahmed  
b. Yüsuf ve Belâgat Tercümesi (Değerlendirme ve Neşir).... s. 165-209  
*Mustafa IRMAK*

Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması:  
ez-Zemahşeri'nin Nahiv Makamesi Örneği ..... s. 211-226  
*İsmail BAYER*

Allâme Muhammed b. Cerir et-Taberî'ye Dair Bir  
Bibliyografya Denemesi ..... s. 227-250  
*Necattin HANAY*

**Çeviri**

Zekatın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekatın Kapsamı .. s. 251-272  
*ABDUS SAMED, Lowell M. GLENN, çev. Faruk ÖZDEMİR*

İslamî Açıdan Aile Planlaması..... s. 273-293  
*Salim Abdülcelil, çev. Bayram KÖSEOĞLU*

Paganlar ve Dinlerarası Diyalog ..... s. 295-303  
*Donald H. FREW, çev. Emine BATTAL*

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
3 (2013)

## ELMALILI İLE AKSEKİLİ ARASINDAKİ SEFERİLİK HÜKMÜ TARTIŞMASI

Şevket Topal

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

**Özet:** Elmalılı Hamdi Yazır ve Aksekili Ahmet Hamdi Efendi aynı zaman ve mekân diliminde yaşayan iki değerli isimdir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, ilim alanında oldukça üretken bir ilim ve fikir insanıdır. Kendisi daha çok tefsiri ile hatırlansa da, asıl mahir olduğu alan ezber bozan fıkıhçı kimliğidir. Bunlar arasında en maruf meselelerden birisi de seferilik ile ilgili görüşleri ve bu görüşe yöneltilen eleştiriler yaklaşımlardır. Bu anlamda söz konusu alanla ilgili karşılıklı görüşler, iki hemşeri âlim Elmalılı ve Aksekili arasında da cereyan etmiştir. Ancak Elmalılı, kendisine yöneltilen bu tenkide uzunca bir mektupla cevap vermiş, meramını bu yolla bir kez daha ifade yolunu tercih etmiştir. Bu makalede her iki âlimin görüşleri, "Ezmânın Tagayyürü ile Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Edilemez" kaidesi de dikkate alınarak değerlendirilecektir.  
**Anahtar kelimeler:** Elmalılı M. Hamdi Yazır, Aksekili Ahmet Hamdi, seferilik, İslam hukuku, hükümlerin değişmesi.

### Debate Between Elmalili and Aksekili on the Matter of "Journey/as-Safar"

**Abstract:** Both Elmalılı Hamdi Yazır and Aksekili Ahmet Hamdi are the two precious name who are living in the same time. Yazır is very productive a man of ideas and scholar in the field of Islamic religion sciences. He is remembered among today's readers with more Quranic exegesis, actually he is a skillful Islamic jurist which is ruining memorizations. One of the most well known in these matters is his views on journey (seferilik) issue and approaches in the criticism of this view. Opposite opinions between the two fellow countrymen scholar Yazır and Akseki took place in this area. However, Yazır responded against Akseki and he criticized Akseki's plights in this way with a long letter. In this article, the opinions of the two scholars on journey's precepts in Islamic law will be evaluated within the framemork of the general rule in fiqh: "Provisions will change with the change of time can not be denied."

**Key words:** Elmalılı M. Hamdi Yazır, Aksekili Ahmet Hamdi, journey's precepts, Islamic law, change of provisions.

### المناقشة بين الماليلي و أكسكيلي في موضوع حكم السفر

**الملخص:** سيدا الماليلي حمدي يازير و أكسكيلي أحمد حمدي شخصيتان ذواتا قيمة كبيرة عاشتا في نفس الوقت والمكان. الماليلي م. حمدي يازير عالم ومفكر غزير الإنتاج في مجال العلم. على الرغم أنه يعرف بتفسيره أن مهارته كانت بارزة في الفقه. فأراه في السفر مثلاً والمأخذ التي وجهت إليه نموذج لجودة مهارته الفقهية. جرت بين هذين المواطنين مناقشة في ذلك الموضوع. إنما المالي رد على المأخذ التي وجهت إليه برسالة طويلة مفضلاً هذه الطريقة للمرة الثانية للإفصاح عن قصده. سوف نتناول آراء الفقيهين في هذا البحث معتمدين على قاعدة "لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان"

**الكلمات المفتاحية:** حمدي يازير الماليلي، السيد أحمد حمدي أكسكيلي، السفر، الشريعة الإسلامية، تغير الأحكام.

## Giriş

Elmalılı M. Hamdi Yazır, ardında çok sayıda eser bırakan velut bir âlimdir. Kendisinin ilmî birikimi ve konuları ele alış metodu oldukça dikkat çekicidir. Kaleme aldığı birbirinden değerli eserlerle son asır ilim dünyasında adından sıkça söz ettirmiş olması da, esasında donanımlı ve müdekkik bir âlim olmasının neticesidir.

Elmalılı merhum, ilmî hususiyetleri bakımından hâfizu'l-Kurân olma yanında edebiyat, felsefe, hat sanatı ve mûsikî alanlarında son derece bilgili, mâhir bir zattır.<sup>1</sup> Kendisi günümüzde her ne kadar meşhur tefsiri “*Hak Dini Kur'an Dili*” ile maruf olsa da, O'nun esas mütehassıs olduğu alan hukuk ilmidir.<sup>2</sup> Kendisi hukuk fakültesini (Mekteb-i Nüvvâb) birincilikle bitirmiştir. Tahsil hayatını müteakiben değişik eğitim kurumlarında çok çeşitli seviyelerde *fıkıh*, *usûl-ü fıkıh*, *vakıf hukuku* ve *mantık* okutmuştur. 1915-1917 yılları arasında huzur derslerine katılmıştır. İlmi faaliyetleri yanında bir dönem idari hizmetlerde de bulunmuş olan M. Hamdi Yazır; 1918'de Şeyhül-İslamlık müessesine bağlı faaliyet gösteren *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye* azalığına, sonrasında da bu kurumun reisliğine seçilmiştir.<sup>3</sup> İstiklal Mahkemeleri Döneminde ise değişik mülahazalarla yargılanarak idam cezasına mahkûm edilmiştir. Ancak daha sonra bu cezanın infazı yoluna gidilmemiş ve kırk günlük bir tutukluluk süresinden sonra, serbest bırakılmıştır. Yaşadığı sıkıntıların ruhunda bıraktığı derin ıstıraplar neticesinde kendisini dış dünyaya kapatmış olan Elmalılı, bir yandan ilmi birikimini sonraki nesillere tevârüs ettirmek, öte yandan maişetini temin gayesi ile bütün zamanını eser telifine hasretmiş, namaz vakitleri ve zorunlu haller haricinde

<sup>1</sup> Paksüt, Fatma, “*Merhum Dayım Hamdi Yazır*”, (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993, s. 6.

<sup>2</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın hukukçuluğu ve hukûkî meselelere temel yaklaşımları ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Çalışkan, İbrahim, “*Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu*”, (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993, s 187-196.

<sup>3</sup> Paksüt, “*Merhum Dayım Hamdi Yazır*”, s. 8-9.



evinden dışarıya adımını atmamıştır.<sup>4</sup> Bu kısa giriş, burada ele alacağımız konu açısından belki zait kabul edilebilir. Ancak söz konusu hususa kısa da olsa değinilmiş olması, kendisinin eserlerini hangi anlayış ve ilmi alt yapıya dayalı olarak ortaya koyduğunu tespit açısından kayda değer bir hususiyettir.

Elmalılı'nın eserlerini okuyan bir kimse buradan hareketle O'nun ne söylediğini bilen, söylediğinin hesabını verebilen ve aynı zamanda klasik ilim geleneğine özellikle de Hanefi mezhebine bağlı bir âlim olduğunu kolaylıkla fark eder.<sup>5</sup> Kendisi de zaten bu özelliği hasebiyle, geniş kesimlerin takdirini kazanmıştır. Bununla birlikte bazı konulardaki ilmi yaklaşımları sebebiyle eleştiriye maruz kaldığı da olmuştur. Bu eleştirilerden en fazla bilineni seferilik ile ilgili olanıdır. Elmalılı'ya eleştiri yöneltenlerden birisi de hemşerisi değerli âlim Ahmed Hamdi Akseki'dir. Ahmed Hamdi Akseki, M. Hamdi Yazır'a bir mektup<sup>6</sup> göndererek kendisinin seferilik ile ilgili görüşlerini tenkit etmiştir. Mektupta yer alan kimi ifadeler sebebiyle oldukça kırılan ve alıngan tavır gösteren Elmalılı merhum, meşhur tefsiri *Hak Dini Kur'an Dili*'nin 8. ve 9. Ciltlerinin<sup>7</sup> baş tarafında da yayınlanan uzunca bir mektup ile kimi zaman sitem dolu ifadeler de kullanılarak, oldukça ilmi ve doyurucu bir yazı kaleme almış ve burada Ahmed Hamdi Akseki'ye ve O'nun şahsında seferilikle ilgili olarak kendisini eleştirenlere kapsamlı bir cevap vermiştir. Biz de bu makalemizde söz konusu yazıyı merkeze alarak, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın seferilik görüşünü '*Ezmânun Tagayyürüyle Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Edilemez*' fıkıh kaidesi çerçevesinde analiz etmeye çalışa-

<sup>4</sup> Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 11-13.

<sup>5</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, "Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı", (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993, s. 182; 184 vd.

<sup>6</sup> Akseki'nin Elmalılı'ya gönderdiği mektubun aslı ve akıbeti hususunda bugün itibarı ile net bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, yaptığımız bir ön araştırmaya istinaden söz konusu mektubun, tarafeynin vârislerinden herhangi birisinin muhafazasında olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>7</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

çağız. Burada bizim amacımız taraflardan herhangi birisinin görüşünün haklılığını ya da haksızlığını ortaya koymak değildir. Tam aksine, ilmi bir konuda görüş açıklayan Elmalılı'nın, bu görüşü sebebiyle bir başka âlimin tenkidine maruz kalmasını bir şahsiyet meselesi gibi algılamayıp, kendisine oldukça doyurucu ve ilmi kudretini ortaya koyucu bir üslupla cevap vermesinin, ilim geleneği ve âlim tavrı açısından önemine değinmektir.

Bu makale vesilesiyle dikkat çekilmek istenen bir başka husus ise, Elmalılı'nın kendi dönemindeki teknik gelişmeleri ve içinde yaşadığı şartları iyi analiz etmiş olduğudur. Buradan hareketle kendisi dinin sabiteleri ve değişkenleri ekseninde konuyu yeniden değerlendirmiş; seferilikle ilgili *günün şartları içerisinde olması gereken hükümle ilgili görüşlerini* açıklamıştır. Bu hükmü de yeni bir içtihat olarak değil, dinin fıkıh kitaplarında belirtilen mevcut hükmünün yeni şartlara uyarlanması ile gerekçelendirmiştir. Seferilikle ilgili beyanları, her ne kadar mütevazı bir karakter arz etse de, bu görüş bir anlamda Elmalılı merhum tarafından gerekçeleri ile ortaya konulan bir içtihat olarak algılanmalıdır.

## II

### **Seferilik ile ilgili naslar ve fakihlerin sefer süreleri ile ilgili temel görüşleri**

“Yolculuk niyeti ile bir kimsenin kendi bulunduğu beldeden belli bir mesafedeki bir başka beldeye gitmesi” demek olan seferilik, yolculuk sahibine dinen bir takım kolaylıklardan istifade etme imkânı sağlar.<sup>8</sup> Bu hususlarla alakalı olarak fıkıh kitaplarında geniş açıklamalar mevcuttur. Fakihler seferilikle ilgili hükümlerin tespiti ve detayların belirlenmesinde temel kıstas olarak Kitâb’a, sünnete ve fikhî esaslara dayanmışlardır.<sup>9</sup> Delillerden bazıları şu şekildedir:

<sup>8</sup> Semerkandî, Alauddîn, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut 1984, I, 147 vd.

<sup>9</sup> Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Beyrut 1994, I, 416 vd.

“Sefer ettiğiniz vakit o küfredenlerin size bir fenalık yapmalarından korkuyorsanız namazdan kısmanız artık size bir günah olmaz. Muhakkak ki kâfirler size açık bir düşman bulunuyorlar.”<sup>10</sup> Bu âyet Nisa suresinde yer almakta olup, konuyla alakalı temel delillerin başında gelmektedir.

Nisa suresi 4/101. âyet, namazın kısaltılması hükmünü savaş esnasındaki korku hali ile irtibatlandırmıştır. Savaş veya korku halinin bulunmadığı normal zamanlar için uygulamanın nasıl olacağını merak eden sahabeden Ya'la b. Ümeyye (r.a.), bu hususla alakalı olarak Hz. Ömer'e (r.a.) “biz düşmana karşı güvende olmamıza rağmen, neden namazlarımızı kısaltarak kılıyoruz?” diye sormuştur. Hz. Ömer (r.a.) kendisine şöyle cevap vermiştir: “Aynı şeyi ben de Hz. Peygamber'e (s.a.v) sormuştum. Kendileri bana “bu, Allah'ın size bir ikramıdır. Allah'ın ikramını kabul ediniz” şeklinde cevap vermişti.<sup>11</sup>

“Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”<sup>12</sup>

Hanefilere göre, sefer esnasında oruç tutmamaya müsaade edilmesi, namazların kısaltılmasının azimet olmasının aksine, sadece bir ruhsat niteliğindedir. Dileyen kimse, seferde de ramazan orucunu tam olarak tutabilir.<sup>13</sup>

Abdullah b. Ömer (r.a.) ise seferilikle alakalı olarak: “Ben Hz. Peygamber'le (s.a.v.) yol arkadaşlığında bulundum. Kendileri yolcu-

<sup>10</sup> Nisa, 4/101.

<sup>11</sup> Müslim, *Salatü'l-müsâfirîn* 4; Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 415; Zeylai, *Nasbu'r-Râye*, VI, 151.

<sup>12</sup> Bakara, 2/184.

<sup>13</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 655.

luklarında iki rekattan fazla namaz kılmazdı. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman da böyle yaparlardı" demiştir.<sup>14</sup>

“Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre Rasulullah (s.a.v.) buyurmuştur: "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının yanında bir mahremi olmaksızın, bir gündüz ve bir gece devam edecek kadar bir mesafeye, gitmesi helâl değildir."<sup>15</sup>

İbn Abbas'dan (r.a.) nakledildiğine göre “Allah Teâlâ, Peygamberimizin (s.a.v.) dili ile namazı hazarda dört, seferde ise iki rekât olarak farz kılmıştır.”<sup>16</sup>

Hârise İbn Vehb (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.v.), sayıca en çok olduğumuz ve en ziyade güven içinde olduğumuz bir zamanda iken, Mina'da namazı bize iki rekât olarak kıldırdı.”<sup>17</sup>

“Mukîm olan kimse bir gün bir gece, yolcu olan ise üç gün üç gece müddetle mesh eder.”<sup>18</sup>

Hz. Peygamber'in sadece savaş korkusunun olduğu zamanlarda değil, yolculuk ve hac hallerinde de namazı kısalttığı görülür.<sup>19</sup> Bu hususla alakalı olarak çokça zikredilen ve Hz. Aişe tariki ile gelen bir hadiste “seferde de hazarda da namazın ikişerli rekâtlar halinde farz kılındığı, sonrasında ise sefer halinde kılınan namazın aynen bırakıldığı, buna karşılık hazar vaktinde kılınan namazın rekâtının artırıldığı”<sup>20</sup> hükmü yer almaktadır.

<sup>14</sup> İbn Mace, *İkâme*, 75; Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 419.

<sup>15</sup> Buhârî, *Taksîru's-Salât* 4; Müslim, *Hac* 419; Ebû Dâvud, *Menâsik* 2; *Cihâd* 103, Tirmizî, *Radâ* 15.

<sup>16</sup> Müslim, *Salatü'l-müsâfirîn* 5, 6; Ebû Dâvud, *Sefer* 18; İbn Mâce, *İkâme* 75; Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 309; Şinkitî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire 1988, I, 298-303.

<sup>17</sup> Buhârî, *Taksîru's-Salât* 2; Müslim, *Salatü'l-müsâfirîn* 21.

<sup>18</sup> Nesai, *Tahâre* 98; İbn Mâce, *Tahâre* 86.

<sup>19</sup> Şinkitî, *Edvâu'l-Beyân*, I, 297 vd.

<sup>20</sup> Buhari, *Salat* 1; Müslim, *Salatü'l-müsâfirîn* 1.

Yukarıda bir kısmı verilen âyet, hadis ya da haberler seferilikle alakalı bazı hükümlere değinmektedir. Görüldüğü üzere seferilik, namazın kısaltılması, orucun ertelenmesi, mesh müddeti, kadınların kendi başlarına seyahat edip edemeyecekleri, Cuma ve bayram namazlarının mükellefin sorumluluğundan düşmesi hususu da dâhil pek çok konuyla ilgilidir.<sup>21</sup> Yolda kalan kimselere, zengin de olsalar kendilerine o andaki sıkıntılarını giderecek miktarda zekât-tan pay verilir.<sup>22</sup>

Fakihler seferiliğin tanımını, mahiyetini, hükümünü, kimlerin ne kadar müddetle seferi sayılacaklarını naslardan istidlal ve sahabe uygulamalarından istifade yoluyla ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bu hükümler arasında ittifaklı olanlar yanında, ihtilafı olanları da vardır.<sup>23</sup> Zira seferilik, aynı hususla ilgili farklı rivayetler sebebiyle içti-hadî bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>24</sup> Bu konuyla ilgili ayrıntılar fıkıh eserlerinde mevcuttur.<sup>25</sup> Ancak şu kadarını ifade edelim ki, seferilikten doğan kolaylaştırıcı hükümler (azimet ya da ruhsat olarak) bütün mezheplerce kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Örneğin seferilikte namazın kısaltılması Hanefilere göre azimet, Şafilere ve Hanbelilere

<sup>21</sup> Aliyyü'l-Kârî el-Herevî, *Fethu Bâbi'l-Înâye fî Şerhi Kitabi'n-Nikâye*, Beyrut, 2009, I, 376-377.

<sup>22</sup> “Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere,  **yolcuya**  mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.” (Tevbe 9/60).

<sup>23</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I, 150; Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1992, III, 229.

<sup>24</sup> Rasulullah'ın seferilikle ilgili uygulamalarının zaman ve mekana göre farklılıklar arz ettiği hususu ile ilgili değerlendirmeler için bkz.: İbn Teymiyye, Takiyüddin, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, yy., Dâru'l-Vefa 2005, XXII, 52.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bkz.: Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I, 147 vd.

<sup>26</sup> Bu konuda şaz kabul edilen bir görüşe göre Hz. Aişe'den gelen bir rivayette namazları kısaltmanın sadece korku haline mahsus olduğu ifade edilmiştir. Bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, XXII, 51

göre ruhsat, Malikilere göre ise müekked sünnet kabul edilmiştir.<sup>27</sup> İhtilafı olan husus ise seferin mahiyeti ve kimlerin bu kapsama dâhil olduğu ile alakalıdır.

Fukahâya göre, seferilik hükmüne tabi olabilmek için *niyet* kesin şarttır.<sup>28</sup> Seferiliğe niyet etmeksizin ne kadar uzak mesafeye gidilirse gidilsin, kişi seferilik hükmünden faydalanamaz. Sefer niyeti ile yola çıkan kimse ise, gittiği zaman ya da mesafeye bakılmaksızın, yolculuğa başladığı andan itibaren artık seferidir ve bütün kolaylıklardan istifade eder. Hanefilere göre kişi ne niyetle yolculuğa çıkarsa çıksın yine de seferidir. Bu gibi kimselerin kötü amaçla yola çıkmaları ayrı şey, sefer hükmünden istifade etmeleri ise ayrı şeydir.<sup>29</sup> Ancak Hanefilerin dışında kalan fakihlere göre bir kimsenin seferiliğin getirdiği ruhsatlardan istifade edebilmesi için, meşru bir sebebe binaen yola çıkmış olması gerekir. Suç işlemek veya haram işlere bulaşmak gayesi ile yola çıkılması durumunda, seferilik hükmü geçerli olmaz.<sup>30</sup>

Bir kimsenin seferi sayılması için belli bir mesafeyi/süreyi geride bırakmış olması gerekir. Bunun ölçüsünün ne olacağı ile ilgili doğrudan bir ayet ya da hadis bulunmadığından dolayı, fakihler değişik istidlaller yoluyla seferilik için geçerli olabilecek asgari ölçüyü belirlemeye çalışmışlardır. Kaynaklarda seferilik hükümlerinin uygulanabilmesi için gerekli asgari mesafeler verilirken, ölçüler hem zaman hem de mekân cinsinden ayrı ayrı zikredilmekle birlikte esas vurgunun süreye yapıldığı, mesafenin ise seferdeki illeti belirlemede daha objektif bir ölçü olması bakımından zamanın mekânsal karşı-

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, XXII, 51; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid*, yy., Daru'l-Marife 1982, I, 166; Hamâde, Abdülhakîm, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erbâa*, Beyrut 2009, s. 125-128.

<sup>28</sup> Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 229; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I, 147.

<sup>29</sup> Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 234.

<sup>30</sup> Şirazi, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Beyrut 1995, I, 193; Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 235.

lığını gösterme amaçlı olduğu söylenebilir. Aliyyü'l-Kârî bu hususta şunları söyler:

“Üç günden daha az bir süre seyahat edecek kimse için seferilik hükümü geçerli değildir. Çoğu fakihler sefer müddetinin en alt sınırını mil cinsinden belirlediler. Ancak üç günlük süre içerisinde kaç mil yol alınabileceği hususunda farklı düşündüler; bazıları altmış üç, bazıları ise bazıları elli dört, bazıları ise kırk beş mil yol alınabileceğini ifade ettiler. Fakat fakihler hangi sayıyı ifade etmiş olurlarsa olsunlar, onların temel ölçütleri üç günde alınabilecek yol miktarı ile ilgili tecrübe ve kanaatlerine dayanmakta idi...”<sup>31</sup>

Buna göre bir kimsenin Hanefilere göre seferi sayılabilmesi için sefer niyeti ile yola çıkmış olma yanında, ortalama bir yaya ya da kabile içerisinde seyir eden deve yürüyüşü ile *en az üç gün üç gecelik bir mesafeye* gitmiş olması gerekir.<sup>32</sup> Bu mesafe, üç merhale üç konak diye de ifade edilir. Seferilikte üç günlük yolculuğun esas alınmasında temel ölçüt, yolcunun üç gün üç gece müddetle mest üzerine mesh edebileceğini bildiren hadistir.<sup>33</sup> Fakihler bu sürede yaya veya deve yürüyüşü ile yapılan yolculuğu uzunluk birimi cinsinden de hesap etmişler ve günümüz şartlarında bunun yaklaşık olarak doksan kilometreye karşılık geldiğini ifade etmişlerdir. Yolculuk esnasında gün boyunca yürümek şart olmayıp, istirahatler de buna dâhildir. Yolculuk dağ yolundan yapılacaksa engebe durumu, deniz yoluyla yapılacaksa ortalama bir hızla giden yelkenli geminin kat edeceği süre esas alınır.<sup>34</sup>

Hanefiler dışındaki fakihlere göre, ortalama iki günlük yolculuğa çıkılması halinde namazları kısaltmak ve seferilik hükümlerinden faydalanmak mubah olur. Bu da dört beridlik bir mesafedir. Her bir berid ise dört fersah eder. (Dört beridlik mesafe yaklaşık doksan kilometreye tekabül eder.) Şayet yolculuk ağır bir yükü ve yaya ola-

<sup>31</sup> Bkz.: Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye* I, 378.

<sup>32</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye* I, 376 vd.

<sup>33</sup> Nesai, *Tahâre* 98; İbn Mâce, *Tahâre* 86.

<sup>34</sup> Aliyyü'l-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 378; Halebi, Muhammed b. İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur*, Yasin Yayinevi, İstanbul ty, s.99.

rak yapılıyorsa, bu süre iki konaklık mesafedir. İmam Malik'e göre seferilik müddeti önceleri bir gün bir geceden ibaretken daha sonraları bu görüşünü kırk sekiz mil olarak tashih etmiştir.<sup>35</sup> Hanefiler dışındaki üç imam da seferilikte zamanı değil, fersahı esas almıştır.<sup>36</sup>

Görüldüğü üzere seferilikte zamanın mı? yoksa mekânın mı? kıstas alınacağı ile ilgili olarak fakihler arasında bir görüş birliği söz konusu değildir.

### III

#### **Seferilikle ilgili hükümlerin 'Ezmânın Tagayyürüyle Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Edilemez' fıkıh kaidesi çerçevesinde analizi ve Elmalılı'nın Yaklaşımı**

( وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا )

*“Sefer ettiğiniz vakit o küfredenlerin size bir fenalık yapmalarından korkuyorsanız namazdan kısmanız artık size bir günah olmaz. Muhakkak ki kâfirler size açık bir düşman bulunuyorlar.”<sup>37</sup>*

Elmalılı merhum, Nisa Suresi 4/101. âyetini tefsir ederken, bu âyetin sadece savaşla ilgili durumu değil, genel manada bütün seferleri kapsadığını ifade etmiştir. Âyetin tefsiri sadedinde sefer halinde namazların ne şekilde kılınacağı ve mezheplerin bu konudaki görüşleri ve dayanakları ayrıntılı olarak verilmiştir. Ancak Kendisi Tefsirinde seferilikle alakalı asıl görüşlerini, oruçla alakalı hükmün yer aldığı Bakara 2/183-184. âyetlerini açıklarken beyan etmiştir.

<sup>35</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2006, III, 129-135; Şirazi, *el-Mühezzeb*, I, 191-195.

<sup>36</sup> Ayrıntılar için bkz.: Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 147-150; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dimeşk 1985, II, 323 vd.

<sup>37</sup> Nisa, 4/101.



(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ • أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِّسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ )

“Ey o bütün iman edenler! Üzerlerinize oruç yazıldı, nitekim sizden evvelkilere yazılmıştı gerek ki korunursunuz.”<sup>38</sup>

“Sayılı günler, içinizden hasta olan veya seferde bulunan ise diğer günlerden sayısınca, ona dayanıp kalacaklar üzerine de fidiye: bir miskin doyumu, her kim de hayrına fidyeyi artırırsa hakkında daha hayırlıdır, bununla beraber oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır eğer bilerseniz.”<sup>39</sup>

Seferde olması ya da hastalığı sebebiyle oruç tutamayanların ne yapmaları gerektiğinin anlatıldığı Bakara 2/184. âyette geçen **sefer** kelimesi Elmalılı Merhum tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

“Sefer esasen, keşif manasını mutazammındır. Bunun için isfar, yüzünü açmak ve parlamak manasınadır. Uzak bir yere gitmek de yolcunun her türlü ahval ve ahlakını meydana çıkardığı için sefer tesmiye edilmiştir. Bu ise bir iki gün gibi az bir zamanda tebeyyün edemez ve filvaki âdeten de mesafei karibeye sefer ıtlak edilmez, ancak üç günlük yolun şer’an seferi sahih olduğunda da ittifak edilmiştir ve **her gün mutedil yürüyüş ile altı saatlik mesafe** mikyas ittihaz olunmuştur. Binaenaleyh **bunun madununda sefer ismi katiyetle sabit değildir**. Merakıby berriye ve bahriye gibi vasıta ile gidenler için de umumi ve mutavassıt olan vesaitin tabii ve âdi seyri mikyastır. Fevkalade seri veya fevkalade batı olan hususi vasıtalara itibar yoktur. Çünkü hükümü hikmet fertte değil cinste itibar olunur. Bunun için karada yaya veya kervan yürüyüşü ve denizde de mutedil rüzgarla gemi yürüyüşü mikyas olunmuştur. Bu sebeple ahiren şimendüfer ve vapur süratleri de fevkalade vesait kabilinden addedilmişti. Filvaki eski atlar ve bu günkü tayyareler gibi bunların fevkalade vesaitten olduğu zamanlar olmuştur. Lakin zamanımızda bir çok yerde bunlar taammümve takarrür ederek umum için vesaiti mutade halini kesbetmiş ve diğerlerine galebe eylemiş olduğunda da şüphe yoktur. O halde yelken gemisi yerine vapurla, kara vasıtaları yerine şimendüferle sefer, galib ve mutad olan mevaki için

<sup>38</sup> Bakara, 2/183.

<sup>39</sup> Bakara, 2/184.

bunların mikyas edilmeleri nassın sefer hakkındaki manasına evfak olduğu zahirdir. Binaenaleyh şimendüferle veya vapurla yolculuk yapanların on sekiz saatini vapur ya da şimendüferin seyri vasat ve mutedili ile hesap eylemek icap edecektir. Bunlar **nassın manası tebeddül etmeksizin ihtilaflı ezman ile tebeddül eden ahkamdan olduğu inkar edilemez**. Çünkü hükm-ü nas “ سفر ” kelimesindeki manayı mutad üzerine mebnidir. Şüphe yok ki asıl mesul yolcunun kendisidir. Onun kendi mazeretinin derecesini kendisi takdir etmek lazım gelir. İraei mikyas ise şer’in ona bir teshilidir. Şimendüfer ve vapurun vesaiti mutade halini iktisab etmiş olduğunu inkar etmek ise bunları ve zamanı bilmemektir. Mesela Eskişehir ile İstanbul arasında gidip gelen şimendüfer yolcuları ile diğer yolcular mukayese edilirse şimendüferün ne kadar ağırlık ve mutad olduğu tebeyyün eder. Fakat tayyare ve otomobil böyle değildir. Otomobil elyevm, zamanı sabıkın koşan atları mesabesinde. Tayyare de henüz vesaiti umumiyeden değildir.<sup>40</sup> Mamafih bunun denizdeki eski gemiler gibi hava tarikinde yegane bir vasıtai mutebere addedilmesi de kıyas ve ihtiyata muvafıktır. Bunlarla beraber şimendüfer ve vapur mutad olan yerlerde de yaya ve yelken ile giden yolcunun hali kemafissabık itibardan iskat edilemez. Çünkü bunlar bir kere şer’in itibar ettiği muhakkak olan tabii ve âdi mikyaslardandır. Obirlerinin bihükümil’âde manayı lügatte (bilgalebe) bunlara ilhakı bunların asaletini ibtal etmeyecektir.”<sup>41</sup>

Elmalının seferilikle ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde konuyu “*ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tegayyuru inkar olunamaz*” fıkıh kaidesi<sup>42</sup> çerçevesinde ele aldığı, klasik fıkıh eserlerindeki seferilikle ilgili hükmü ve sefer sürelerini dikkate aldığı, farklı olarak ise sonradan meydana gelen yenilikleri ve değişimleri göz ardı etmeksizin, bunları fıkıh sistematığı içerisinde nereye oturtmak gerektiği husu-

<sup>40</sup> Günümüz şartlarında Ülkemizde artık uçaklar da herkesin binebileceği bir vasıta konumuna gelmiştir. Otomobiller ise artık neredeyse tüm aileler için sıradanlaşmıştır. Ama dünyanın her yöresini aynı kategoride görmek yanlış olur.

<sup>41</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 629-630.

<sup>42</sup> Hadimî, Ebû Said, *Mecâmi’l-Hakâik*, İstanbul 1318, s. 370; Güzelhisari, Mustafa Hulusi Muradî, *Menafiu’d-Dekâik fî Şerhi Mecâmi’l-Hakâik li Muhammed Hâdimî*, İstanbul 1303, s. 328; Yıldırım, Mustafa, *Mecelle’nin Külli Kâideleri*, İzmir 2001, s. 108.

sunu düşünüp, kıyas ve diğer istidlaller doğrultusunda bunu da meseleye ilhak ettiğini söyleyebiliriz.

Elmalılı'nın sefer müddeti ile ilgili değerlendirmesi, o zamana kadar fıkıh eserlerinde yazılı olan ve fukaha tarafından anlatılanlara farklı bir bakış açısı getirdiği için, bir manada ezber bozucu bir nitelik arz etmiştir. Bundan dolayı Kendisine pek çok kesim tarafından itirazlar yöneltilmiştir. Ancak yazılı olarak eline geçen bu itirazlardan bir tanesinin, hemşerisi ve yakın dostu Ahmed Hamdi Akseki'den gelmesi, Elmalılı Merhumu derinden etkilenmiştir. Bu etki dolayısıyla Elmalılı, O'nun şahsında herkese cevap olması için oldukça uzun, ilmî ve doyurucu bir mektup kaleme alarak, seferilik müddeti ile ilgili görüşlerini etraflıca açıklamıştır. Dönemin Diyanet İşleri Reisi merhum Aksekili Hamdi Efendiye yazılan söz konusu mektup, daha sonraları "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirin 8. Ve 9. Ciltlerinin baş tarafında iki bölüm halinde yayınlanmıştır. Bu yazıdan anlaşıldığına göre Aksekili A. Hamdi Efendi seferilikle alakalı olarak Elmalılı'ya 15 Muharrem 1359/24 Şubat 1940 bir mektup yazmıştır. Mektubun üslubundan anlaşıldığına göre Aksekili A. Hamdi Efendi seferilikle alakalı olarak Elmalılı'ya kırılmış, hatta aradaki dostluk bağlarını koparacak derecede üzüntülerini belirtmiştir. Ancak 4 Sefer 1359/15 Mart 1940 tarihli cevabi yazıda, bir o kadar Elmalılı O'na kırılmıştır. Bununla birlikte kendisi bu hususla alakalı şahsî kırıncılıkları uzatmanın yersiz olduğuna dair beyanda bulunduktan sonra, Aksekili A. Hamdi Efendi'nin seferilikle alakalı sorusunu cevaplamaya geçmiştir.

Elmalılı mektubun başında oruç ayetleri ile ilgili açıklamaları sadedinde o zaman için iki yeni olan mesele ile ilgili görüşlerini açıkladığını beyan etmektedir. Bunlardan birincisi deri altına yapılan şırıncanın orucu bozacağı, diğerinin ise vapurun ve trenin kendi yollarında umûmen mutat olmalarına binaen şer'an sefer ahkâmında muteber olmaları lazım geleceği hususudur. İğne meselesini çok fazla uzatmadan kısa açıklama ile yetinmiştir. Asıl üzerinde durmak istediği sefer meselesine ise genişçe bir bahis ayırmıştır. Elmalılı'nın sefer ile ilgili temel görüşü tefsirinden alıntılanarak yukarıda verildiği için, burada aynı şeyler tekrar edilmeyecektir.

Elmalılı, öncelikle eski hesabın deve veya yayaya göre yapıldığını ve bunların zamanla değişmez ölçüler zannedildiğini, niçinleri üzerinde düşünülmediğini eleştirerek sözlerine giriş yapar. Ve kendisi “*ev ala seferin*” nassından hareketle, bugün yolculuk vasıtaları olarak kullanılan trenin ata ve demiryolunun da deve yoluna benzetilmesinin bir hata olacağını beyan etmektedir. Aslında kendisi bu görüşünü yine fıkıh kitaplarında yazılı beyandan aldığı ifade etmekte; at ve yaya yürüyüşünün, meselenin anlaşılması için bir anlamda misal kabilinden olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Zira şer’an sefer denildiğinde “**gidilen yolda mutat olan vasat bir gidişle en az üç günlük mesafe kat edecek kadar uzun süren yolculuk (huruç-u medid)**” kastedilmektedir. O günün kara yolculuklarında mutat olan vasait ise demiryolu ve trendir. Denizlerde ise vapurlardır. Fıkıhın tarif ve taliline göre de bunları mutat seyahat vasıtaları olarak kabul etmek gerekir. Bunların mutatlığı döneminde yaygın olan ulaşım araçları olmasına göredir. Dolayısıyla bunlarda da bir sabite söz konusu olmayıp, dönemin âdetine dayanmaktadır. Âdetler sürekli (muttarit) olduğunda, muteber kabul edilir. Ayrıca (o dönem için) henüz yeni kullanılmaya başlanılan yolcu uçakları mutat hale gelmediğinden, bunlar sefer açısından vasatın üstünde kabul edilmiştir. Ancak yaygın hale geldiklerinde onları da kendi aralarında ayrıca değerlendirmeye tabi tutmak gerekecektir.<sup>43</sup>

Elmalılı tarafından söz konusu yazıda özetle şunları söylemektedir: “*O gün için sokaktaki herhangi bir insana sorsanız size tren yolunun deve yolu olmadığını, oraya tren dışında herhangi bir canlının girmesinin mümkün olmadığını söyleyeceği ifade edilir. Ve yine günün şartlarında bir yere seyahat etmek isteyenlerin ilk aklına gelen nakil vasıtasının da tren olacağı beyan edilir. Bu vasıtalar geçmişte insanların günlerce yaya veya deve sırtında giderek kat edeceği mesafeyi birkaç saat içerisinde alabilmektedir. Hal böyle iken iki gün yaya yürüyen ama doksan kilometreye ulaşamadığı için onca me-*

<sup>43</sup> Bu değerlendirme 1940’larda yapıldığından henüz uçaklar bu denli toplu taşıma aracı haline gelmemişti. Kaldı ki seferilik sadece bizim ülkemiz ve ülkemiz insanının şartları açısından değerlendirilemez.

*şakkatine rağmen bir insan seferi sayılmazken, kısa sürede doksan kilometreyi giden bir vasıtayı deve veya yayaya kıyas etmek, yolculuğu ise meşakkat illetine bağlayarak bunlarla seyahat edenleri seferi saymak şeriattaki adalet telakkisi ile bağdaşmaz, dahası günah olur. Bu nedenle seferilik hususunda kim ne şekilde veya ne ile seyahat ediyorsa, sefer mesafesi kendi kullandığı vasıta üzerinden hesap edilir. Seferilik süresi zaman olarak değil de mesafe olarak belirlenecekse o takdirde, bu vasıtanın mutad sürede alacağı mesafe hesaplanarak sefer mesafesi olarak kabul edilir.”*

Elmalılı bu mütalaasını yeni bir içtihat olarak değerlendirmektedir. Aksine kendi ifadesine göre bu husus, “*fıkıh kitaplarında zaten mevcut olan bilgilerin yeni hadiselerle uygulanmasından ibaretir. Kıyasta illeti tespit yollarının üçüncü aşaması olan bir tahkik-i menat uygulamasıdır. İlet tespitinde daha zor aşama olan bir tahric-i menat ya da tenkih-i menat bile değildir. Ayrıca Elmalılı bu görüşün mutlak doğru olduğu ve herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği iddiasında da değildir. Kendisi bu konuda sadece bir görüş beyan ettiğini, tabiri caizse konuyu tartışmaya açtığını ifade etmektedir.*”

Aslında bu değerlendirmeler, biraz da Elmalılı'nın mütevazılığına ve kendine güveninin bir ifadesidir. Zira yazının ileriki aşamalarında o kadar güçlü deliller kullanmıştır ki, bir anlamda bu mektubuyla fıkıh ilminin donuklaşmadığını ve içtihat ameliyesinin bitmediğini zekice ilan etmiştir.

Elmalılı seferilikle ilgili görüşünde fıkıh kitaplarında geçen “*ortalama bir seyirle üç günlük yolculuk*” ifadesinden hareketle zamaniliği esas almıştır. Bu ise günde altı saatten üç günde toplam on sekiz saat eder. O'na göre belki gün içerisinde daha fazla süre ile seyahat etmek de mümkün olmakla birlikte, altı saat yol âdet olarak yerleşmiş, geri kalan vakitler istirahat vakti olarak görülmüştür. Dolayısıyla “*hüküm çoğa göre verilir*” kaidesi gereğince bu süre artırılmamalı, ama aynı zamanda bu sürenin altına da düşülmemelidir. Yani Elmalılı'nın bu konudaki istidlalleri arasında fıkıh kaideleri de bulunmaktadır. Ayrıca sefer müddetinin üç gün sayılması hususunda Hanefilerin mesh müddetini ölçü aldığını ifade etmiştir. Bu konuda muteber Hanefi fıkıh kaynaklarına bolca atıflarda bulun-

muştur. Yine Hanefilere göre seferilikte fersaha değil, zamana itibar edilir. Ona göre sefer müddetini fersah cinsinden takdir eden fakahânın maksadı da esasında, beldelerin âdetlerini dikkate alarak zamanın mekânsal karşılığını ifade ederek, meramın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Elmalılı'nın açıklamalarından anlaşıldığına göre; seferde olan bir kimse gece gündüz seyahat etmek sureti ile üç günlük seyahat süresini bir ya da iki güne de sığdırabilir. Ama burada da temel ölçü yine, her bir merhalede ortalama altı saatin altına düşmemek olmalıdır. Dolayısıyla mutat hale geldiğinden dolayı tren ve gemiler de artık bu kapsama dâhil olup, seferiliğin tahakkuku için bunların da en az on sekiz saat yol kat etmesi gerekir. Bunları deve ya da yaya kategorisine katmak, bir kıyas maalfârik olur. Bunlar artık mutat hale geldiğinden bu gibi hususlarda *mahallî örf ve adet dikkate alınır. Tereddüt halinde ise halkın görüşüne* başvurulur. Devamında ise dilin delaletlerinden, kıyasın mahiyetinden ve âlimin sorumluluğundan bahisle konuyu derinleştiren Elmalılı, böylesine ciddi meselelerde köşe yazarlarının galeyanları ve derinlemesine bilgisi olmadan yaptıkları konuşmaları nazarı itibara alarak Aksekili'nin kendisine hücumda bulunduğunu, oysaki kendisinin fıkıh ilminin gereğinden ve âlimlerin içtihatlarından farklı bir şeye itibar etmediğini beyan eder.

Elmalılı'ya göre, trenle sefer müddetinin fazla takdir edilmek suretiyle tayininde hata edilmiş olsa bile, bu durum ihtiyaten namaza engel olmaz. Ama az takdir edilmesi halinde mukim sayılması gereken bir misafir sayılacağından namazını eksik kılmış olacaktır. Din ise ihtiyatlı olmayı âmirdir. Olağanüstü haller ise mutat olarak ölçü kabul edilemez.

Kişinin sefer müddetini doldurmamakla birlikte, yolda çektiği bir meşakkat sebebiyle kolaylıklardan istifade etmesi ise, bir başka hususla alakalıdır. Artık burada zaruretler ya da özür durumları devreye girer. Elmalılı bu konuda Aksekili'ye cevap verirken zaman zaman nüktedan bir dil kullanır ve mantıki önermelere başvurur. Elmalılı uzunca mektubunda zaman mikyasını esas alarak, bütün vasıtalar ve yayalar için seferilik hükmünü ayrı ayrı değerlendirir.

O'na göre, aynı mesafeden yola çıkmak ve aynı şehre gitmekle birlikte kullandığı vasıtalara bağlı olarak bazı kişiler seferi sayılırken bazıları ise on sekiz saatlik mesafeyi doldurmadığı için seferi sayılamaz. Bu değerlendirmesi esnasında meselenin fıkhi hükmünü hem Hanefiler hem de Şafiiler cihetinden açıklar. Ayrıca kendisi bu mütalaası esnasında usul, kavâid ve hikmet-i teşri ilimlerinden de yararlandığını beyan eder. kendisinin yaptığı şeyin bir fetva vermek olmayıp, bir görüş açıklamak olduğunu ifade eden Elmalılı'nın bu konudaki son sözleri ise şu şekildedir:

“Bir kitapta bir rey beyan edilmekle herkesin ona ittibaa mecbur olduğu iddia edilemez. Fetva mesuliyeti de bana ait değildir. Ben bir mütalaada bulundum. Dinlenirse ne ala, dinlenmezse (vema Aleyna ille'l-belağ) deyip geçerim.”

#### IV

##### **Elmalılı'nın seferilik müddeti ile ilgili görüşünün Fıkhi Değeri**

İbadetler konusunda ihdas edilecek her bir yenilik bidattir ve dinen merduttur. Bu nedenle ibadetler Şâri Teala tarafından ne şekilde emredilmişse, ikamesinin de O'nun arzusu ve emri doğrultusunda yerine getirilmesi gerekir. Bununla birlikte Hz. Peygamberden sonraki zaman diliminde ibadetlerin özünde olmamakla birlikte, ifası esnasında bazı farklı uygulamalara gidildiği de bir gerçektir. Bazen de vesaille ilgili hususlarda, önceki uygulama şartlarının değişmesine bağlı olarak, yeni düzenlemelere gidilmiştir. Örneğin; teravîh namazının cemaatle kılınması, Cuma gününde bir dış bir de iç ezanın okunması gibi...<sup>44</sup> Pek tabii ki, ahkâmın değişmesinde etken olan bir takım âmiller vardır. Genel ahlakın bozulması (fesâdu'z-zaman), dış etkenler (Hz. Ömer döneminde İran vergi hukukunun ıslah edilerek uygulamaya konulması... gibi), siyasi etkenler, iktisadi etkenler (bey' bi'l-vefa, istiğlal... gibi), bilim ve teknoloji-

---

<sup>44</sup> Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 127-129.

deki gelişmeler, coğrafi faktörler ve örf.<sup>45</sup> Ahkâmın değişmesinde etken olan ve yukarıda isimleri zikredilen âmiller arasında belki de konumuzu en fazla ilgilendiren iki madde bilim ve teknolojiye gelişmeler ile örf hususudur. Zira bilim ve teknolojiye gelişmeler zaman ya da mekân unsuruna dayalı tatbikî hükümleri değiştirmekte ve nasların yorumuna bir esneklik getirmektedir. Buna göre, *nassa dayalı bir hükmün mesnedi şayet zaman ve mekân unsuruna bağlıysa*, bir başka ifade ile bilimsel ve teknolojik gelişmeler hükmün alt yapısını oluşturmakta ve daha sonraki dönemlerde bu alt yapıda bir değişme söz konusu olursa, buna bağlı olarak hükümler de değişir. Ancak değişim hükmün kendisinde (temel prensipte) olmayıp, tatbik (uygulama) şartlarındadır. (Bu kural, içtihadî hükümler için çok daha geçerlidir.)<sup>46</sup>

Fikhî meselelerin pek çoğunun çözümünde, '*ezmânun tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkâr edilemez*' fıkıh kaidesinin de içerisine dâhil olduğu *örf* dikkate alınmıştır.<sup>47</sup> Esasında Fakihin içtihat edebilme şartlarından birisi de insanların örf ve adetleri hakkında bilgi sahibi olmaktır. Zira pek çok fikhî hüküm belde halkının örflerinin ve yaşanılan çağın değişmesine bağlı olarak değişmişlerdir.<sup>48</sup> Nassın iletisi örf üzerine mebni ise, örfün değişmesine bağlı olarak nassın aslı maksadını elde etmek için mevcut hükümde de zorunlu olarak güncellemeye gidilmiştir. Hakikatte burada değişen şey nassın mevcut hükmü değil, dönemin örfüdür.<sup>49</sup> Burada değişkenlik nassın küllî hükmünde değil, zamanın getirdiği bazı değişkenlere bağlı olarak, hükmün hadiselerle ne şekilde uygulanacağı ile ilgilidir.

Bazı ibadetlerin ifası ile alakalı şartların, müçtehitlerin kendi yaşadığı dönem içerisindeki şartlardan hareketle değişime kapalı (tabbudî) nihai hüküm gibi algılanması, hakikatte de hükmün öyle

<sup>45</sup> İbn Âbidin, *Neşru'l-Örf*, II, 125; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 163.

<sup>46</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 242.

<sup>47</sup> İbn Âbidin, *Neşru'l-Örf*, II, 115.

<sup>48</sup> İbn Âbidin, *Neşru'l-Örf*, II, 125.

<sup>49</sup> İbn Âbidin, *Neşru'l-Örf*, II, 118.



olduğu anlamına gelmez. Daha sonraki dönemde yaşayan bir fakih, yukarıda sayılan gerekçelerden hareketle böyle bir güncellenmenin yapılabileceğini ya da yapılması gerektiğini söyleyebilir. Bu, tabii bir şeydir. Esasında Elmalılı merhumun seferilikle ilgili görüşleri incelendiğinde yaptığı işin bundan farklı bir şey olmadığı anlaşılır. Hatta kendisi seferilikle ilgili görüşünün bir içtihat bile olmadığını, aksine klasik telakkide yer alan kıyasın güncellenmesinden ibaret olduğunu belirtir. Gerçekten de naslarda seferilikle ilgili hükümler belirlenmekle birlikte, seferin ne olduğu sorusu fakihler tarafından farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Dolayısıyla seferilik meselesi, *icthadî* bir başka ifade ile zannî bir karakter arz ettiği için zamana ve şartlara bağlı olarak, tatbikî hükümün de değişebileceği bir alan olarak görülebilir.<sup>50</sup>

## SONUÇ

Seferilik, nasla sabit bir husus olmakla birlikte, detay hükümler müçtehitlerin içtihatlarıyla belirlenmiştir. Bu bağlamda fakihler, seferilikten kaynaklanan kolaylıkların şer'î niteliğinin azimet mi? yoksa ruhsat mı? olduğu hususunda farklı düşünmüşlerdir. Bu özellik, seferilikle alakalı detay hükümlerde farklı görüşlerin de olabileceği anlamına gelmektedir. Elmalılı'nın seferilik hususundaki görüşleri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Elmalılı, seferilik hususunda toplumun sahip olduğu yeni ulaşım vasıtalarını dikkate alarak, sefer vasıtalarının günümüz şartlarında kat etmesi gereken mesafeler hakkında yeni bir görüş beyan etmiştir. Bu görüş mekânîlik değil, zamanîlik üzerine kurulmuştur. O'na göre zamanîlik ise fukahanın öteden beri eserlerinde ısrarla vurguladığı bir hususiyettir.

Buna göre her vasitanın ve her yolu kendi mutat ölçüsü vardır. Örneğin tren kendi mutat yoluna ve şartlarına, vapur da kendi mutat yoluna ve şartlarına göre hareket edeceğinden, bunlarla seyahat

---

<sup>50</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 254.

eden söz konusu vasıtaların mutata seyrilerine tabi olurlar. Bu vasıtalarla seyahat edenler için yaya veya deve yürüyüşü mikyas kabul edilerek seferilik hükümleri belirlenemez. Bu, seferilik meselesi için yeni ve farklı bir yaklaşımdır.

Seferilikte Elmalılı'nın görüşünün kabulü halinde, fikhin sosyal hayata yansıyan cihetinde de önemli sonuçlar ortaya çıkmış olacaktır. Bu görüş özellikle kadınların tek başlarına yapabilecekleri sefer müddetleri açısından önemli açılımlar sağlayacak niteliktedir. Mesafe esas alındığında gideceği yol doksan kilometre sınırlı olan bir kadın, süre hesabına göre on sekiz saat içerisinde, oldukça uzun bir mesafeyi yanında mahremi olmadan da kat edebilecektir.

Elmalılı'nın seferilikle ilgili yazısı, son dönem fıkıh çalışmaları açısından örnek bir çalışma niteliğinde olup, zihinlerdeki pek çok ezberi bozması ve ilgilileri bu konuda kafa yormaya sevk etmesi bakımından önemlidir.

Elmalılı'nın seferilikle ilgili görüşü, toplumun fikhî düşüncesinde bir canlanma ve hareketlenmeye sebebiyet vermiştir. Fikre fikirle karşılık verme ve delilden hareket etme metodunu takip etmesi açısından ise son derece önemli bir çalışmadır.

Elmalılı kendi görüşünü bir içtihat olarak değerlendirmemekle birlikte, bu yazı sebebiyle ortaya çıkan şey, kendisinin ne denli güçlü bir fakih olduğu ve burada yaptığı işin pek ala bir içtihat sayılabileceğidir.

**Yararlanılan Kaynaklar**

Aliyyü'l-Kâri el-Herevî, *Fethu Bâbi'l-Înâye fî Şerhi Kitabi'n-Nikâye*, Beyrut, 2009.

Behûtî, Mansur b. Yusuf, *Keşşâfu'l-Ginâ'*, Beyrut, 1982.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1992.

Çalışkan, İbrahim, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı", (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.

Güzelhisari, Mustafa Hulusi, *Menafiu'd-Dekâik fî Şerhi Mecâmi'l-Hakâik*, İstanbul 1303.

Hadimî, Ebû Said, *Mecâmi'l-Hakâik*, İstanbul 1318.

Halebî, Muhammed b. İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur*, Yasin Yayinevi, İstanbul ty.

Hamâde, Abdulhakîm, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erbâa*, Beyrut 2009.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Resaili İbn Abidin*, Âlimü'l-Kütüp, yy., ty.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid*, Daru'l-Marife, yy., 1982.

- İbn Teymiyye, Takiyüddîn, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefa, yy., 2005.
- İbnü'l-Humam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, *Fethu'l-Kadir*, Mısır 1980.
- Kasanî, Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedai'us-Sana'i*, Beyrut, ty.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2006.
- Meydanî, Abdulğani el-Ğanimî, *el-Lübab fi Şerhi'l-Kitab*, Beyrut, ty.
- Paksüt, Fatma, “*Merhum Dayım Hamdi Yazır*”, (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır İçerisinde), Ankara 1993.
- Semerkandî, Alauddîn, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut 1984.
- Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-Evtâr*, Kahire ty.
- Şinkitî, Muhammedü'l-Emîn, *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire 1988.
- Şirazi, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Beyrut 1995.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-Muhtac*, Daru'l-Fikr, ty., yy.

Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Beyrut 1994.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, İzmir 2001.

Zeylaî, Cemâluddin Ebî Muhammed Abdullah, *Nasbu'r-Râye*, Kahire, ty.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletuhu*, Dimeşk 1985.



## KUR'AN KISSALARI KADERCİ ANLAYIŞA-EZELİ YAZGI ALGISINA KAYNAK TEŞKİL EDEBİLİR Mİ?

Namık Kemal Okumuş

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

**Özet:** Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış olan bazı kıssaların ezeli yazgi anlayışına temel alınabilecek bir yönünün olup olmadığı araştırma konusu yapılmıştır. Çalışmanın ilk bölümlerinde genel anlamda kıssa tarzının özellikleri üzerinde duruldu. Daha sonraki bölümlerde ise Kur'an'da geçen bazı kıssaların özet anlatımlarına yer verildi. İnsan sorumluluğunu merkeze alarak yapılan bir okumayla, kıssalardaki vurguların kaderci anlayışla ilgili bir yanının olmadığı ortaya konuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Kıssa, kader, ezeli yazgi, sorumluluk, sünnetullah- tabiat yasası, evrensel ilkeler.

### Parables of the Qur'an can be a Source for Fatalistic Understanding?

**Abstract:** In this article has been the subject of research whether it is a direction of some of the stories told in the Quran that can be a foundation for the concept of the eternal destiny. In the first part of the study, generally special features of tale were focused. In the later chapters, abstracts of some tales which included in Qur'an were told. By a reading of putting human responsibilities in center, emphasis in the tales have connection with fatalizm were searched.

**Key words:** tale, destiny, eternal destiny, responsibility, law of suna- nature, universal principles.

### هل يصح أن تكون القصص القرآنية أساساً للجبرية- الاعتقاد بالقدر الأزلي

**ملخص:** جُعل موضوع هذا البحث التساؤل إن كان في بعض القصص القرآنية أصل للاعتقاد بالقدر الأزلي أم لا. درسنا في الأقسام الأولى خصائص أسلوب تلك القصص بشكل عام، وفي الأقسام التالية أوردنا بعض القصص القرآنية باختصار. كشفنا بقراءة تركيز الفكر على مسؤولية الإنسان أن العناية في تلك القصص لا صلة لها بالفكرة الجبرية. **الكلمات المفتاحية:** القصة، القدر، المصير الأبدى محتوم، المسؤولية، سنة الله- قانون الطبيعة، المبادئ العالمية

## GİRİŞ

Bu makalede öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz husus, Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış olan bazı kıssaların, ilkesel olarak Müslüman kültürde varlığını sürdüren ezeli yazgi anlayışına temel

teşkil edip etmeyeceği meselesidir. Dinsel değerlerinin kalıcılığını özellikle geleneksel kabuller-algılar üzerinden besleyen Müslüman toplumlarda, Kur'an kıssaları çerçevesinde oluşturulmuş olan muhayyel bir ezeli yazgı anlayışının olduğu görülmektedir. Bahse konu olan ezeli yazgı algısının temel argümanlarının ilgili anlatılar üzerinden tedâvüle sürülmüş olduğunu görmekteyiz. Üstelik de mevcut algının, Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla dile getirilmiş olan anlatılarla esastan bir bağının kurulduğunu görmekteyiz. Bu durumda Kur'an, sanki geleneksel algıyı besleyen bir Kitap durumuna düşürülmüş gibidir.

Bilindiği gibi insanoğlu, fıtrat değerleri de denilen bazı temel özellikler üzerinde halkedilmiştir. Beşer için fabrika ayarları mesabesinde olan bu özelliklerin başında ise sorumluluk ilkesi gelmektedir. Denilebilir ki insanoğlu, sorumluluk değeri üzerine yaratılmış olan yegâne varlıktır. İşte insanın bu sorumluluk değerini yerine getirebilmesi için gerekli olan birinci aşama, özgürlük ilkesidir. Nitekim beşerin hesap vereceği alanlarda doğrudan bir sorumluluğunun olması durumu, Kur'ani bir veri olarak karşımızda durmaktadır.<sup>1</sup> İnsanın kişisel ve toplumsal sorumluluğunu icrâ edebilmesini yeter şartı ise, ona belirli alanlarda hürriyet tanınmış olmasıdır. Eğer ki kendi fiilini işleme konusunda yeterli özgürlüğe sahip olmayan bireylerden bahsedeceksek, orada herhangi bir sorumluluktan bahsedemeyiz. Bu itibardır ki Kur'an'ın inşâ etmiş olduğu insan anlayışında, Âhîret hayatındaki hesabına yönelik alanlarda fiillerini doğrudan kendisinin yapmasını sağlayan bir donanımdan bahsetmeliyiz.<sup>2</sup> Kanaatimizce kader denilen olgunun bahsedilen bu alanlarda belirgin olması demek, insanın sorumluluk sahibi varlık olmasına hâlel getirebilecektir. Öyleyse insanın kaderi denilen şeyin, bütünüyle iradeli fiilleri üzerinden işleyen bir gerçekliğinin olmuş olması gerekmektedir. Ya da insanın kaderi denilince, öncelikli olarak yaptıklarından hesap verebileceği bir yetenekte yaratılmış olmasını anlamalıyız.

<sup>1</sup> A'raf, 7/147, Tâhâ, 20/15, Tahrîm, 66/7.

<sup>2</sup> Al-i İmrân, 3/185, Neml, 27/90, Ankebût, 2/55.



Kur'an, insanın güçlü olan iki yönünden bahsetmektedir. Zira bu yönleri sayesinde ki insan, Yüce Allah karşısında sorumlu bir varlık derecesine yükseltilmiştir. İnsanı diğer varlıklardan daha üstün bir konuma yükselten nitelikleri, onun özgür ve sorumlu bir varlık olarak dünya hayatına düzenleyici bir aktör olarak indirilmiş olmasıdır. İnsanoğlu bu vasıflarına binaen dünyada çeşitli işler yapmakta, yine bu vasıflarına binaen yaptıklarından hesap verebilmektedir. Bu iki niteliğin insanın elinden alınmış olması demek, yaptığından sorumlu olan insan olgusundan bahsetmeyi zorlaştıracaktır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an ölçüğünde ele alınmış olan kıssalar, insanın bu sorumlu durumunu destekler içerikte sunulmuş olmasına rağmen, geleneksel Müslüman kültür, çeşitli yorumlar üzerinden ilgili anlatılardan kaderci bir fikriyat geliştirebilmiştir. Ezeldeki bir yazgının mahkûmu olarak görülen bir insan figürü, bahsedilen kültüre hâkim görüş olarak varlığını sürdürmektedir. Mamafih ilgili eğilimin, bu anlayışın destek malzemesi olarak da Kur'an'daki bazı anlatıları kullandığı görülmektedir. Bu nedenledir ki Kur'an'ın ilgili tasavvura destek çıkıp çıkmadığının tespiti gereklidir. Ya da diğer bir deyişle geleneksel kaderci eğilimin Kur'anî temellerinin olup olmadığı ortaya konulmalıdır. Amacımız, Rabbimiz tarafından gerçeklik bağlamında bize verilmiş olanla, halk nezdinde algılanan arasındaki mevcut korelasyonu tespit edebilmektir. Zira Müslüman kültürde baskın olan eğilimin verili olan değil, algılanan olduğu görülmektedir. Bunun için sağlıklı bir kader anlayışının tespiti için bu iki değer Kur'anî kökleri bulunmalıdır kanaatindeyiz. Dahası verili olan ile algılananın farklılaşmasının olası nedenleri bu yazgının diğer bir değinişi olacaktır.

### **I-KİŞİSEL SORUMLULUĞU ÖNCELEYEN BİR KADER MÜLAHAZASI**

İslâm Dini'nin şîârı sayılabilecek ana hedeflerinden birisi, sağlıklı bir hayatın inşası için öncelikli olarak beş ana değer korunmasına yönelik uyarıdır. İlgili rivayetlerin açık ifadesine göre, korunması elzem olan beş şey, bütünüyle insanın irâdi eylemleriyle bağlantılı olan olgulardır. Bilindiği üzere korunmaya mâtuf esas değerler din,

akıl, can, mal ve nesil gibi kişisel iradesinin sonuçlarıyla doğrudan bağlantılı olan şeylerdir. Denilebilir ki bu değerler, beşerin her türlü eylemleriyle hem niyet, hem de fiil bazında bağlantılı olan hususlardır. Kişiler, sıhhat-hastalık, gençlik-yaşlılık, zenginlik-fakirlik, meşguliyet-boş zaman, yaşam-ölüm gibi verili değerlerin<sup>3</sup> kıymetini bilecek, kendi yaşamlarının olası içeriğini de belirleyebilmektedirler. Bu gibi beş şeyden doğrudan sorumlu olmak demek, bu değerlerin değişim yönlerinin kişisel iradelerimize bağlı olduğunun izhârı içindir. Zira kim olursa olsun kişisel hesaba dâhil olan bu alanlardan hesap vermeden kurtuluşa ermenin yolu da yoktur. Bu nedenledir ki her birey, serbest iradesini kullanarak bu asil değerlerin korunmasına özen göstermelidir. Sorumluluk ahlâkı gereği bu durumun her hâli Âhiret'teki hesabında insandan mutlak olarak sorulacaktır. Eğer bizler yukarıda ifade edilmiş olan bu beş şeyden bütünüyle sorumlu isek, bunların olumlu ya da olumsuz şekildeki kullanımını da tamamıyla insanın uhdesine bırakılmış olmalıdır. Ancak o zaman herhangi bir kişisel sorumluluk değerinden bahsedilebilir.

İnsanın kader denilebilecek olan şey, kişisel iradesinin müdahalesiyle değişmeyen gerçeklikler olmalıdır. Değişebilen değerlerde insanın müdahalesi söz konusu olduğundandır ki, bu alan ezeldeki belirlenime tabi bir alan değildir. Zira insanın müdahalesiyle değişebilir olan alanların doğrudan sorguya mâtuf içeriklerinin olmasının yanında, kişisel iradenin müdahalesiyle değişemez olan alanlarda herhangi bir sorgulamadan bahsedilemez. Hesap verecek olduğumuz her alan, önceden takdirli olan bir alanı değil, yapıp etmelerimiz akabindeki kesin bir tespiti içermelidir.<sup>4</sup> Ancak bu durumda kişisel sorumluluk değerlerinden bahsedilebilir. Denilebilir ki insan-ınoğlu, iradeli bir varlık olarak yaratılmış olmakla, kendi kaderini belirleyebilecek donanımında dünya hayatına gönderilmiştir. Onun

<sup>3</sup> “Kıyamet gününde insan beş şeyden sorguya çekilmedikçe Rabbinin huzurundan ayrılamaz. Ömründen sorulur ki, onu ne ile tüketti, gençliğinden sorulur ki, onu ne ile yıprattı. Malından sorulur ki, onu nereden kazandı ve nereye harcadı. Bir de öğrendiği şey ile ne tür eylemde bulundu diye sorulur.” Tirmizi, *Sıfatu'l-Kıyâme*, 2416.

<sup>4</sup> Câsiye, 45/29, İnfıtâr, 82/10-12.

kaderini tanımlayan yegâne değer, yaptığından hesap verecek olmasıdır.<sup>5</sup> Bunun dışında insan için ezeli bir takdir alanından bahsetmek, Âhirette'ki hesabın âdil oluşuna gölge düşürür.<sup>6</sup> İnsanoğlu sadece ve sadece yaptıklarından sorumludur. Üstelik de yaptıkları anında kayıt altına alınmaktadır. Nitekim Kur'an'da insanın kaderi, aşağıdaki âyette açık bir şekilde ifade edildiği gibi bahsedilen dışındaki olgusal bir durumla ifade edilmemiştir. *"Ancak yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz..."*<sup>7</sup>, *"...Çok yakıcı olan azabı tadın! Bu, sizin ellerinizin sunmuş olduğunun karşılığıdır."* diyeceğiz. *[çünkü iyi bilin ki], Allah, kullarına asla zulmedici değildir."*<sup>8</sup> Kur'an'da bu mealdeki âyetlerin sayısının çokluğu,<sup>9</sup> insan lehine olan şartlı bir durumun kader olarak belirlenmiş olduğunun da habercisi gibidir.

Müslüman toplumun hâlihazır kader anlayışı, işlediğimiz fiillerdeki kişisel sorumluluğun iptali yönünde bir eğilimi içermektedir. Bu eğilime göre, Yüce Allah'ın ezelde takdir etmiş olduğu fiillerden başka bir şey yapamayız. Üstelik de bu algı, insanımıza doğru bir kader inancı olarak dayatılmaktadır. Kültür dünyamızda Ehl-i Sünnet kader algısı olarak da lanse edilmiş olan bu durum, mevcut olanın, esasında olması gerekenin kendisi olduğu fikri üzerinde kurgulanmıştır. Bu algıya göre ezelde yazılmış olan kadere teslim olmak, kişisel ve toplumsal kurtuluşumuzun yegâne şartıdır. Zira bütün fiillerimizi kapsamı içerisine almış olan ilâhî kaderimiz, ezelde takdir edildiğinden bütünüyle iman meselesidir. Kaderinde yazanlara itaat etmek, bizi çok iyi tanıyan Yüce Allah'ın ezelde yazdıklarına boyun eğmekle olmaktadır.<sup>10</sup> Zira takdir edilmiş olan bir kaderi sorgulamak insanoğluna yakışmaz.

<sup>5</sup> Lokman, 31/23.

<sup>6</sup> A'raf, 7/147.

<sup>7</sup> Al-i İmran, 3/185.

<sup>8</sup> Al-i İmran, 3/181-182.

<sup>9</sup> Kur'an'ın temel iddiası, insanın sadece ve sadece yaptıklarının karşılığıyla ceza-ödül seçeneğiyle karşı karşıya bulunmuş olduğudur. Bu meyanda elliye yakın âyet zikredilmiştir. Bkz. Tâhâ, 20/15, Kasas, 28/84, Sebe, 34/33...

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 310, Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut 2013, s. 252, Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Dimeşk 1993, I, 260-261, Şehristani, *Nihâyetu'l-İkdâm*, Londra 1934, s. 215, Ebu'l-Yüsr

Kanaatimizce yukarıda genel çerçevesi çizilmiş olan düşünce, İslam Dini'nin insanlığın kurtuluşu için tebliğ etmiş olduğu ahlâkın baskın bir değeri olmamalıdır. Zira mevcut kader ve ecel anlayışımız, ahlâki bir değer üzerinde değil, insan sorumluluğunu iptal eder bir tarzda *alın yazısı* formatında kodlanmış bir değer olarak görülmektedir. Hâlbuki İslâm Dini, kişisel sorumluluk üzerinde inşâ edilmiş olan bir değerler sistemi kurmayı hedeflemiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuda ifade edilmiş olan pek çok âyet vardır.<sup>11</sup>

Fatalist bir algının tarihî köklerini oluşturan münbit bir kültürel geleneğe sahip nesil olarak, insan tasavvurumuzu şekillendirmiş olan bu gibi zihinsel eğilimlerden bir türlü kurtulamıyoruz. Ezelde takdir edilmiş olan yazgı algısı, nesiller arasında bir düşünce mirası olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. Bu teslimiyetçi algı, aynı zamanda insanlığın kişisel sorumluluk değerlerinin şiar hâline getirilmiş olduğu vahiy değerlerinin de sağlıklı anlaşılmasının önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. İlgili eğilimin ana fikrine göre, kişisel sorumluluk değerini ön plana çıkarmış olan herkes, kaderi inkâr etmekle suçlandığından dolaydır ki, mevcut kader anlayışını eleştirenler toplumda sürekli olarak azınlık bir küme olarak görülmektedir. Üstelik bu negatif algı, yalnızca kişisel sorumluluk değerlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının önünde bir engel olarak durmuyor, insan tasavvurlarımızı da şekillendirerek, özgürlük düşüncesini itaat kavramı çerçevesine indirgemiş oluyor.

---

Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, Kahire 2003, s. 104-105, Nurettin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, s. 76, *Mâtüridiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 193, M. Fethullah Gülen, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, İzmir 1996, ss. 13-17, Mehmet Kırkinci, *Kader Nedir*, İstanbul 1982, ss. 17-44, H. Hilmi Işık, *Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul 2009, s. 699, 1036. İnsan fiilleri konusunda genel hatlarıyla ezeli ilim bağlamındaki bir ezeli tespit üzerinde inşâ edilmiş olan Sünnî anlayış, kişisel sorumluluk ilkesi üzerinde yükselen bir anlayışı değil, bireyin işlediği veya işleyeceği her türlü eyleminin ezeli ilim gereği önceden takdir edilmiş olduğu üzerinden bağlayıcı bir yazgı anlayışını kurumsallaştırmış gibidir. Çalışma boyunca genel ipuçları verilmiş olan bu kaderci algının, insan özgürlüğü adı altında bir derdinin olmadığını düşünmekteyiz.

<sup>11</sup> Kasas, 28/84.

Günümüz iletişim dünyasında kaderci tasavvurun insan zihnini ezeli takdir algısına doğru yönlendirdiği örnekler, yazılı alanda olduğu kadar, görsel alanda da etkili bir aparat olarak kullanılmaktadır. Yazılı ve görsel medyadaki bazı filimler, diziler, gazeteler, dergiler, romanlar, hikâyeler... hep bu algının beslenmesi için kaleme alınmış olan diyaloglar üzerinden düşünce üretmektedirler. TV ve radyo programlarının dili vasıtasıyla günlük yaşantımızın özgürlükçü olması gereken zihinsel kodları, kaderci bir bakış açısıyla donatılmakta, hatta bu bakışın insan için bir sığınma aracı olduğu vurgulanmaktadır. Hatta denilebilir ki bu iletişim vasıtaları aracılığıyla, çatılardaki antenlerle evlerimize kadar ulaştırılan bir sır anlayışı yerleştirilmekte, dimağlara nakşedilen bu sır perdesi altında, değiştirilemez ama itaat edilebilir bir kader anlayışı tesis edilmektedir.

Tarihsel süreç itibariyle diyebiliriz ki Kur'an'ın bizlere sunmuş olduğu kader olgusu, bir sır perdesiyle değil, kişisel ve toplumsal sorumluluk değerleri üzerine bina edilmiş olan açık seçik ilkeler yumağıdır. Nitekim çağdaş Müslüman toplumlarda etkin konumda olan bazı grup ve cemiyetler, kader denilince *hikmetinden sual edilmez* babında kabul etmiş oldukları sırlı algıyı besleyen çeşitli yayınlar yapmaktadırlar. Esas olarak bireysel sorumluluk değerleri üzerinde yükselmiş olan evrensel kader algısının, kendi fikrî genetiğinin değiştirilip Müslüman toplumlarda kabul edilebilir bir değer olarak yeniden tedavüle sürülmesi ise, iktidarların mütî insan özlemiyle örtüşen zamanlarının eseri olarak görülmelidir. Zihinsel kölelikle teğet olan bir içerikle sunulmuş olan sır algısı, menfaat açısından kimin yararına bir sonuç doğurmuşsa, tarihsel olarak da onlar tarafından sıklıkla savunulur olmuştur. Hâlihazır kaderci düşüncenin tedavül sürecinin görünen sebebi de budur diye düşünmekteyiz. Öyle ki bu ikircikli durum, zalim iktidarlar için tebâyı şekillendirmekte bulunmaz bir hint kumaşı mesabesinde. Şu an itibariyle düşünce dünyamızı esir almış olan kaderci inanın fikrî kodları ise, genel kapsam alanı itibariyle bu minval üzeredir denilebilir. Mamafih klâsik algıyı destekler mahiyette Müslüman muhayyilenin hâlihazır kader algısını göstermesi bakımından ifade edilmiş olan şu düşünce, mevcut durum hakkında önemli vurgular içer-

mektedir: “Kader, hayrı-şerri, tatlısı-acısı, azı-çoğu, hoşuna-nahoşu...hepsi Allah’tandır. Benim başıma gelen, zaten gelecek olandı. Benim başıma gelmeyen ise zaten asla gelmeyecektir.”<sup>12</sup>

Kur’anî çerçeveden bakacak olursak diyebiliriz ki kader gerçeği, temel beşeri değerler skalası olarak kâinatı ve içindekileri daha iyi tanımak için düzenlenmiş olan bir *bilgi konusudur*.<sup>13</sup> Ne gariptir ki evreni ve de içindekileri daha iyi anlamak üzerine tesis edilmiş olan kader olgusu, tarihsel süreç itibariyle kendi mekanik yapısının dışına taşırılarak, *iman konusu* hâline getirilmiştir. Ana çerçevesi bilgi ve onun değişebilir değerleri üzerinde oluşturulmuş olan bir kader algısı ise, hayatın inşâsı için gerekli olan her şeyin yaratılmasını tazammum eder. Bu nedenlere binaen ilgili konu bağlamında denilebilir ki kader, canlı ve cansız her şeyin var oluşunu temin edecek kanunlarının yaratılması çerçevesinde ele alınmalıdır. Ancak ne yazık ki bu olgu, Müslüman kültürde Yüce Allah’ın ezeli olan ilmi dairesinde ele alınmıştır. Hâlbuki kader konusu esas itibariyle ezeli ilmin değil, mutlak iradenin iştiğal alanına girmektedir.

<sup>12</sup> Ebu Mansür İsfehani, *Kitabu’l-Menâhic*, İstanbul 1998, s. 29.

<sup>13</sup> Halkın soruları bağlamında dile getirilmiş olan: “Kadere iman’ın İman Esasları’ndan olduğunu biliyoruz. Acaba kaynağı nedir?” ifadesi, temelinde yanlış bir kader algısı öncülünden hareket etmektedir. Bu sorunun sorulmasının altında yatan ana saik, esas olarak yanlış bir kader düşüncesinden neş’et etmektedir. Öyle ki bu algı, insanın her türlü eyleminin ezelde takdir edildiğinin kabulüne dayanmaktadır denilebilir. Başımıza gelen her şeyin ezelde Yüce Allah’ın ilmiyle takdir edilmiş değişmez kaderimiz olduğu, bu kaderimizin de şaşmaz bir karakterde olan inancımızın bağımlı bir parçası olarak görmek, bu klâsik kader algısının hayatın bütünleyici bir eğilimi olarak bilinmektedir. Hâlbuki bu doğru bir kader algısı değildir. Evreni ve insanı idare eden yasalar şeklindeki bir takdiri içeren kader algısı daha doğru bir yaklaşım değeri olarak görülmelidir. İnsanın bilinçli olarak yaptıklarından hesap verecek olması, bu nedenle de onun yaptığı her şeyin yapıldıktan sonra tespit edildiği gerçeği, onun bir kader değeri olarak bilinmelidir. Yani sorumluluk değeri içeren bir şey imanın değil, iradenin konusudur. Belki de bu nedenlerden ötürü Kur’an, kadere iman etmeyi iman esasları içinde değil, varlığın her türlü yaratılışını imkân sahasına çıkarmış olan evrensel yasalar içerisinde yani eşyaya konulmuş olan bir ölçü olarak ele almıştır. Müslüman kültürdeki tanıdık durum, büsbütün Kur’an’ın temel ölçüleri içerisinde değerlendirilemez. Zira kader olgusu, Kur’an’da iman esaslarını düzenleyen âyetler içerisinde değil: (Bakara, 2/62, 177, 285, Al-i İmrân, 3/ 84, Nisa, 4/136, 150-152, 170, Maide, 5/69, Hadid, 57/ 8, 28, Teğabün, 64/8), varlık yasalarını düzenleyen âyetler-ifadeler bağlamında ele alınmıştır: (Ra’d, 13/8, Kamer, 54/ 49, Rahman, 55/7, Talâk, 65/3)

Kâinatı ve içindekileri yöneten sünnetullah yasaları, genel mânâda kaleme alınmış olan bir kader olarak algılanmalıdır kanaatindeyiz. Bu küllî yasaların olası bütün sonuçları, ezeldeki bir ilme göre şartlı önermeler şeklinde plan ve program altına alınmıştır denebilir. Yüce Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığı dikkate alınırca bu durumunun oluşması kadar normal bir şey olamaz. Yine bu yasaların belirgin olarak ifade ettiğine göredir ki insan için, dünya hayatı boyunca sürdürebildiği yaşamsal aktiviteleri içerisinde, kişisel ve toplumsal sorumluluk içeren hiçbir değeri, önceden tayin ve tespit etme eyleminin içerisinde ele alınmamıştır. Bunun Kur'anî delilleri geçmiş sayfalarda ifade edildiği içindir ki, burada kesin sonucun ifadesiyle yetinmekteyiz.

Bidayetinden beri kader konusu, ilâhî iradenin iştiğal sahasına girdikten sonradır ki bu konuda çeşitli çözüm arayışlarının olduğu görülmektedir. Arayışların temel ekseninin, insan ve onun sorumluluğu ilkelerinin mantıklı bir şekilde bağdaştırılması endişesinden kaynaklanmış olduğu görülmektedir. Endişenin bulunması demek, bu konuda insanları rahatsız eden bir problemin olduğunu da göstermektedir. Çözüm sadedinde ileri sürülebilecek başlıca iki ana düşünce arterinin olduğu görülmektedir. Hem yaklaşım, hem de ilke bazında birbirlerinden hayli farklı olan iki çözüm şekli de, bizler için kalıcı bir miras olarak görülmelidir. Kelâmcıların girişimlerini dışarıda tutacak olursak, bu konuda elle tutulur diğer bir çözüm girişimi olarak İslâm felsefecilerinin çabalarını ifade edebiliriz. Onlar, kendilerini de uzun süre meşgul etmiş olan bu kadim sorunu, *cüz-küll* ayrımıyla çözmeyi denemişlerdir. Zira onların süreç itibariyle bilinen tek çözüm aparatı, *cüz'ıyyat* kapsamında ele almış oldukları insan fiillerini, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin konusu dışına taşımaları olmuştur. Bu çözüm şekli, filozoflar nezdinde kişisel sorumluluk değerlerini ön plana çıkarma endişesinden neş'et etmekle, Kur'an'la bütünüyle çelişik olarak kabul edilemez bir içerikle sunulmuştur. Zira insan sorumluluğu Kur'an'da temel bir ilke olarak sunulduğundandır ki, bu temel değerle çatışır görünen her ifade, farklı kontekstlerde de ele alınıp, hâl yoluna sokulmaya çalışılmıştır. Bütünüyle felsefe geleneği olmasa da, İslâm Felsefesi geleneği içeri-

sinde bu sorunu kendisine dert edinmiş olan filozofların olduğu bilinmektedir. Bu nedendir ki büyük filozof İbn Sinâ, genel bir düşünce simetrisi olarak yukarıdaki izahatlarla büyük bir paralellik arzeden şu iddiayı ileri sürebilmiştir: “Tanrı, bütün cüzleri külli yolla bilir. Bu yüzen olguya dayalı-cüzler-bilgi, O’nun için lüzumsuzdur.”<sup>14</sup>

Netice olarak denilebilir ki dünya yaşamımızın açık uçlarını temsil eden her değer gibi kader olgusu da kişisel iradenin kapsama alanında ele alınmalıdır. Zira bu seçeneğin beşerî kullanım değeri olarak düzenlenmiş olan ecel ve ömür köprüsü, beşikten mezara kadara yaşanmış olan bir hayat değeridir. Bu değerın kullanımından ise bilip isteyerek yapmış olduğu eylemlerinin sonuçlarından doğrudan sorumlu olan insan hesap verecektir. İnsanın her yaptığından hesap verebilmesi için de bazı yetkilerle donatılmış olması gerekmektedir. İşlemiş olduğu eylemlerin olası sonuçlarıyla yükümlü olmak demek, belirli oranda kendi fiilinin yapıcısı hatta yaratıcısı olmayı gerekli kılmaktadır. Yani Âhiret hayatındaki âdil bir hesabın dünya yaşamında gerek şartlarının oluşması lazımdır. Çünkü Kur’an ölçeğinde ifade edecek olursak, kişisel sorumluluklar, onları işleyebilecek yetki ve yetenekle donatılmış olmanın gerek ve yeter şartıdır. İnsan hayatı için takdir edilmiş olan kader denilince de yalnızca bu durum anlaşılmalıdır. Yoksa insanoğlunun yaşadığı sürece işleyecek olduğu her fiilin, nokta belirlenimlerle ezelde tayin ve tespit edilmiş olmasını değil. Böyle bir tespit inancı, kanaatimizce Kur’an’a bütünüyle yabancı bir düşüncedir.

## II. KISSA TARZI ANLATIMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ

Hikâyemsi anlatımlar, Kutsal kitapların hacim bakımından büyük bir bölümünü teşkil etmekle kalmayıp, temelinde vahyin değişmez ilkelerini de barındırmaktadırlar. Kıssa<sup>15</sup> adı verilen bu an-

<sup>14</sup> İbn Sinâ, *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, İstanbul 2013, s. 225, Fazlur Rahman, *İbn Sinâ*, İstanbul 1997, s. 139, edt. M.M. Şerif, “Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri” içinde, ss. 121-155.

<sup>15</sup> “Kıssa”: “Söz beyan etmek, haber açıklamak, sadr, göğsün başı, iz sürüp ardından gitmek, bir şeyi bir maksatla kesmek” anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1988, III, 101-102. Ragıb İsfehânî, *Müf-*



latılar, kaynak itibariyle Yüce Allah'ın üstün iradesinden çıkmış olsalar da, aradan geçen yüz yıllar içerisinde, beşerin müdahaleleri sonucunda aslı niteliğini bütünüyle koruyamadığı da görülmüştür. Diğer bir deyişle, çıkış itibariyle verilmek istenen asıl mesaj, vahyin doğrudan muhataplarının çeşitli faaliyetleri sonucunda tahrif edilmiştir. Yüce Allah'ın vermek istediği mesaj ile halkın dimağında yerleşen arasında büyük bir açıklık oluşmuştur. Bu olgusal duruma binaen insanın tarihe bakışı da değişebilmektedir. Mamafih kısasa içerikli ilâhî metinlerin genel karakteristiği üzerinden ifade edecek olursak, dile getirilmiş olan metin ile onu anlayanlar nezdinde zamanla algı farklarının oluşması normal kabul edilmelidir. Önemli olan, metnin ilk muhataplarının algılamaları ile daha sonraki algılamaların hedefinin tutturulmuş olmasıdır. Kanaatimizce Yüce Allah, mesajları için taşıyıcı olarak seçmiş olduğu bu metotla, çeşitli zamanlarda ortak bir algının oluşmasını dilemiş gibidir. İnsanlığın geneli için ifade edecek olursak diyebiliriz ki, tevhîdi değerler üzerindeki bir ortaklık, kıssalarda verilmek istenen ana mesaj olarak algılanabilir. Bu nedenledir ki kıssalar içerisinde insanlar arasında yerleşik bir algı birlikteliğinin oluşmasını sağlayan temel ilkelere değinilmiştir. Nesiller arasında kurulmak istenen ilkesel bağın, tevhîd değerleri üzerinde inşâ edilmesini önceleyen bu metodun, bazı inanç motiflerinin ancak bu yolla yerleştirilebilir olması hasebiyle, Yüce Allah tarafından seçilmiş olduğunu ileri sürebiliriz. Kıssa tarzı anlatımın işlevselliği, Rabbimizin bu metottan yararlanmış olmasının bir gerekçesi olabilir diye düşünmekteyiz. Ancak, yine de, nâzil olan ile algılanan arasındaki mevcut uyumsuzluk, Hz. Âdem'den beri süregelen ilâhî tebliğin murat etmiş olduğu bir sapma olarak kabul edilmemelidir.

*Kıssa yoluyla anlatım metodu*, yalnızca Kur'an'ın tercih etmiş olduğu bir anlatı modeli değil, Kur'an-ı Kerim'in nuzûlünden yüzyıllar önce nâzil olmuş olan bütün kutsal metinlerde de tercih edilmiş olan bir metottur. Diğer bir deyişle ilgili anlatı geleneği, ilâhî metin-

---

*redat*, Beyrut 1992, s. 404. İsmail Cevherî, *es-Sihâh*, Mısır ts., III, 1051-1052. M. Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, II, 1204.

lerin çağlar boyunca başvurmuş olduğu ortak bir anlatı geleneğidir denilebilir. Tebliğe muhatap olmuş bütün toplumlar bu geleneği, şu veya bu şekilde kullanmışlardır. Nitekim İslâm Öncesi Arap toplumu, bu anlatı geleneğini kendi edebî tarzlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Mamâfih, bu metodun, insanlığın ilk yıllarına kadar giden eskimeyen bir yapısı da vardır. Metodun gayb haberleri konusundaki beyânî yararları, deyim yerindeyse bir *yardım butonu* mesabesinde. Bu nedenle söz konusu anlatı geleneği *eskimez eski* gibi yüzyıllardır vazgeçilemez yapısını koruyarak günümüze kadar devam edebilmiştir.<sup>16</sup>

Denilebilir ki Yüce Allah tarafından '*kıssa yoluyla anlatım metodu*'nun tercih edilmiş olması, belli bir hikmete binaen oluşmuş bir durumdur. Kanaatimizce ilgili metodun tercih edilmesinde öncelikli hedef olarak, insanlığın ortak değerler üzerinde inşâ edilen bir dinsel geleneğe sahip olması iradesidir. Bu beklentinin gerçekleşmesi için her kavim, geçmiş yaşanmışlıklardan haberdar dilerek, kendisine çeki düzen vermesi istenmektedir. Yaşanmış tecrübelerinden yararlanarak mesajın yeni sahiplerinin ya aynı hataları tekrarlamamaları, ya da onların kutlu yolundan gitmeleri önerilmektedir. Bu iradenin tahkim edilmesi için de insanlığın geçmiş tecrübeleri bütünüyle gözler önüne serilmektedir.. Bu yolla, hayatın yaşanmış bölümleri ile bağlantı kurularak, yaşamakta olan hayata, geçmiş deneyimler üzerinden farklı seçenekler sunulmaktadır. Bireysel ve toplumsal hayata sunulmuş olan farklı seçenekler, bazen tanıdık unsurların, bazen de tanıdık olmayan unsurların taşıyıcılığında halkın ibret nazarına getirilmiştir. Akabinde, ilâhî metnin hatırlatıcı öğeleriyle ilişki kurularak, tarihî gerçeklikler, *tecrübe* adı altında hedef kitlenin önüne konulmuş olmaktadır. Bu izleğin takibindeki nihâi amaç ise, muhatabın *yaşanmışlık duygusu*'nu harekete geçirmek, böylelikle de mevcut konumu için yardımcı olabilecek olan tecrübî bir delil oluşturma niyetidir.

<sup>16</sup> Bu metodun anlatım dili ile ilgili olarak en tafsılatlı makalelerin bulunduğu eser için bkz: Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2010, ss. 11-49.

Metot, kendi içinde üçlü bir kazanımı da barındırmaktadır. Bu kazanımlar; *bilgi, ispat* ve *ibret* amaçlı hikâyeleştirme ameliyesi üzerinden gidilerek, anlamın objektif kriterlerine uygun olarak kurgulanmıştır denilebilir. Kurguların bilinen yararlarından hareketle, muhatapların dimağlarındaki mevcut algılar, tanıdık bir imgelem üzerinden gidilerek işlenmiş, sonunda onların da yabancı olmadıkları yeni bir algı metaforuyla değiştirilmiştir. Bu süreçte muhatabın bildiği bir dil ve âşına olduğu bir anlatım metodu kullanılmıştır. Üstelik hikâye haline getirilen bu olgular, onların yetenekleri dikkate alınarak somut ilkelere dönüştürülmüştür. Belki de bu metodoloji sayesinde tarihteki yaşanmışlıkların, tarihin arka sokaklarında kaybolmasının önüne geçilmiş olmaktadır.

Kıssalar, tarihteki yaşanmışlıklara bir nevi örneklem vazifesi gördüğü kadar, aynı zamanda, insanlık tarihiyle yaşıt olan evrensel değerlerin taşıyıcı araçları olarak da işlev görmüşlerdir. Değişik bir ifadeyle söyleyecek olursak, kutsal kitaplarda yer edinmiş olan kıssalar, aynı zamanda varlığa yerleştirilmiş olan *âdetullah*'ın<sup>17</sup> taşıyıcı fonksiyonelliğini de barındırmaktadır. Anlatılar, ister yaşanmış gerçeklikleri içersin, isterse de kurgulanmış bir yapıda ifade edilmiş olsun, kanaatimizce Yüce Allah'ın kıssa yoluyla anlatım metodunu seçmesindeki hikmet, ilkesel öğrenmenin böyle bir metot üzerinden daha kalıcı olabileceğinin görülmüş olmasıdır. Zira insanlığın genelinin böyle bir anlatı metodu sayesinde öğrenme süreçlerini daha da geliştirmiş oldukları bilinen bir husustur. Muhtemeldir ki bu amaca binaen geçmiş yaşantılar üzerinden bir doğrulama işlemine başvurmuş olan Kur'an, tanıdık objeler üzerinden ortak bir hedef fikri de geliştirmek istemiş gibidir. Öyle ki Kur'an ölçeğinde büyük bir vukûfiyetle değinilmiş olan bu tasvirler aracılığıyla, yerleştirilmek istenen temel ilkelerin kavranmasına mâtuf bir idealin bireysel ve

---

<sup>17</sup> Sünnetullah kavramı, genel olarak tabiat yasalarına uygun bir içerikle: "*Allah'ın Metodu*," *Tabiat Kanunu*" şeklinde anlaşılabilen bir terimdir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul 1996, s. 232. Ömer Özyoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 53, 56.

toplumsal altyapısı da oluşturulmak istenmiştir.<sup>18</sup> İnsanlığın yakın tarihinde, bu hedefin sağlıklı olarak yerleşebilmesi için, içinde bulunduğu kültürün anlatı geleneği<sup>19</sup> de ihmal edilmemiştir. Bu süreçte geçmiş toplumların kavrama düzeylerini dikkate alan bir dil kullanılmış, hatta o toplumların anlatı figürlerinden yararlanma yoluna bile gidilmiştir. Neticede, herkes için tanıdık gelen bu metot, kişileri doğrudan metinle muhatap haline getirmiştir.

Kur'an, muhataplarının zihninde istediği değişimleri sağlayabilmek için, tarihsel olarak başvurduğu anlatıları boyunca, hem sosyal bütünlüğe kaynaklık eden güçlü atıflarda bulunmuş, hem de mantıklı izâhlarla delillendirdiği yeni mesajının, kişisel ve toplumsal kabul süreçlerinde başarılı olabilmesi için ifade gücüne büyük önem vermiştir. Ayrıca o, tarihî süreçte Yüce Allah'ın göndermiş olduğu elçilerinin uygulamış olduğu farklı yöntemleri, her hedef kitle için yeniden revize ederek, kişisel ve toplumsal tekâmülü gözeterek değişik bir yol da izlemiştir. Bu sürecin sonunda maksimum yarar edinmeye dönük amaçlar belirlemiş olan Kur'an, bu amaçların sağlıklı gelişebilmesi için, geçmiş-gelecek arasında çeşitli bağlantılar üzerinde de durmuştur. Hedef kitle üzerinde oluşan bu metodik kurgu, anlatıların-kıssaların tanıdık unsurları kapsıyor oluşu kadar, muhatapların kavrama seviyelerini gözeterek bir yüksek amaçlılığı da içermesi bakımından nesiller arasında bir yakınlık kurma fikri üzerine inşa edilmiştir.

Kıssa tarzındaki anlatı metodunun Kur'an'daki anlam çerçevesi geniş tutulmuştur<sup>20</sup>. Bu genişliğe matuf olarak; gerek insanların,

<sup>18</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, s. 113. M. Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, İstanbul 1983, s. 24.

<sup>19</sup> Kur'an-ı Kerim, zaman zaman Cahiliye toplumunun bazı geleneksel imgelerini kullanır. "Zihar" (Ahzâb, 33/4, Mücâdele, 58/2-3), "Evlere arkadan girmek" (Bakara, 2/189), "Çoklukla övünmek" (Tekâsür, 102/1-2), "Kız çocuklarını öldürme geleneği", (En'âm, 6/140). Bu gibi anlatı formlarının kullanılmış olması, temelinde yanlış olan bir algının değişimine yönelik bir ifadelendirme değildir. Kişilerin, tarihsel olarak yanlış olduğu beyan edilen olgularla bağının kesilmesine bu gibi eleştiriler üzerinden gidilerek bir rasyonellik de sağlanmaktadır.

<sup>20</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993, ss. 67-127. Kıssaların bazı fonksiyonlarını şöyle ifade edebiliriz: " Geçmiş Kutsal Kitapları onay-

gerekse hayvanların iletişim ve içgüdüsel eğilimleri dikkate alınarak karakter tahlilleri de yapılmıştır. Kıssa tarzı anlatımların belirgin bir niteliği olan sosyolojik yapı üzerindeki vurgular, insan ve toplum arasındaki mesafenin minimal hâle getirilmesi için kullanılmıştır. İlgili anlatı metodunun tercih edilmesi, sonuçta insanlığın devamlılık gösteren bir iletişimin ürünü olduğu fikri işlenmiş, tarihsel süreçteki uzaklıklar bertaraf edilerek ilkesel bir yakınlık kurulmak istenmiş gibidir. Makro ölçekte insanlığın süreç içerisindeki devamlılığına dayalı yeni bir anlam çerçevesi oluşturulurken, mikro ölçekte ise hedef kitlenin değerleriyle mâkes bulma hâli önemsenmiştir. Bu noktada insanın dışında; dağ, taş, kuş, hayvan, cin, melek ve şeytan algıları üzerinden yeni gerçeklikler oluşturma cihetine gidilmiştir. Kıssalar, bu kadar farklı varlık öbeklerinin eğilimlerini de kapsar olmakla, yaşanmış bir hayatın içinden taşan hakikatin ifade edilmiş kaynağı olduklarını göstermişlerdir. Kıssa tarzı anlatımın, biyo-sosyolojik yapının<sup>21</sup> anlam değerleri üzerindeki kalıcı etkisinden hareketle, başta Kur'an olmak üzere, bütün ilâhî metinler bu metodu sık sık kullanmıştır. Nihayetinde bu tür anlatılar, muhatap kitle nezdinde, mesajın anlaşılma biçimini yüksek dozda etkilemekle kalmamış, yerleştirilmek istenen yeni kavramsal yapının anlam biçimlerinin kökleşmesini sağlamıştır.

Kur'an, yaşanmış olan bazı tarihsel süreçleri kıssa metoduyla bilinir hâle getirerek, insanlık için *ortak değer* olan bazı ilkelerin kök değerlerini yeniden vurgulamak istemiştir. Kanaatimizce kıssa anlatımı metoduyla kavramsallaştırılmak istenen esas şey, tarihsel süreçte yaşanmış herhangi bir olayın anlatsal değeri değil, ilgili anla-

---

lamak, hitap ettiği kitleyi eğitmek, tarihteki bazı konular hakkında doğru ve kesin bilgiler vermek, insana güzel davranışlar yerleştirmek, belalar karşısında sükûnet ve sabır tavsiyesi, akıl sahiplerini olaylar hakkında derin düşündürmek ve geçmişte yaşanan olaylardan ibret alınmasını kolaylaştırmak... Bkz: A'râf, 7/176, Yunus, 10/13, 64, Yusuf,12/3, Kasas, 28/11.

<sup>21</sup> En'âm Suresi'nin 38. âyetinde hayvanların da insanlar gibi "toplum-yaratılan varlık kümesi" olduklarından bahsedilir. Ayette geçen "ümem" kavramını "ümme" olarak algılama geleneğine karşın, Muhammed Esed'in yolundan giderek ( Esed, *age*, s. 231-232) kavramı "*Allah'ın yaratıkları*" olarak algılayan Akdemir gibi, ayette geçen "ümme" kavramının, "yaratılmış olan varlık grupları" olması anlayışı daha doğru gelmektedir. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara 2009, s. 131.

tının içerisinde verilmesi gereken bir mesajın olduğu gerçeğidir. Bu yüzdendir ki Kur'an'ın başvurmuş olduğu ifade tarzı, yalnız haber değeri olan bir cümleyi içermemekte, aynı zamanda ahlâki bir eğilimin de olası yönünü işaret etmektedir. Başka bir deyişle kısaca metoduyla kur'an'ın vermek istediği mesaj, mesajı taşıyan ifadelerin tanıdık olması üzerinden yerleşik hâle gelmektedir. Bu meyanda Kur'an-ı Kerim, fert ve toplum üzerinde her durumda bağlayıcı olan yasalarını *sünnetullah*<sup>22</sup> mefhûmu etrafında şekillendirmiştir. İnsanlık tarihinin yaşanmış olan izleği takip edilirse görülecektir ki, bu tarz kanunların muhataba göre değişebilme imkân ve kabiliyetleri yoktur. Kanunlar, mü'min-kâfir ayırımı yapmayarak, objektif kriterleri içerir mâhiyette dizayn edildiklerinden, hâlihazırda, ilâhî adaletin ayrılmaz objeleri olarak dünya üzerinde işlerliklerini sürdürmektedirler. Kevnî ve sosyal oluşumlara müstenit olarak halke edilmiş bulunan yasaların, kulların isteklerine göre her durumda *değişmeme ilkesi*, kişi hürriyeti için var edilmiş olan en temel ilkedir. Yasanın işlevsel döngüsüne giren her birey, hiçbir eşitsizliğe uğramadan aynı sonuca ulaşmak gibi âdil bir değerlendirmeye tâbi olmaktadır.

Kıssalarda geçtiği şekliyle, tarihte yaşanmış olayların şekilsel benzerliklerinin ifade edilişlerine bağlı olarak, ibret nazarında mesajın anlam boyutunu genişleten her nominal değer, insanın sorumluluğu için *iade ve tekrar* yasasıyla<sup>23</sup> varlık alanına çıkarılarak, evrendeki matematiksel bir devamlılığın izlerine de işaret etmektedir. Evrenin kaderi olarak sayılabilecek olan bu yasalar, üç değişmez genel-geçer öğeyi içermektedir. Bu ilkeler: *Süreklilik*, *Allah'a bağlılık* ve *tesadüfilikten uzak olmak*'tır.<sup>24</sup> İnsanlık tarihine hükmeden sabit kanunların varlığı ilkesi,<sup>25</sup> ise ezelde *tespit edilmiş* olması bakımın-

<sup>22</sup> İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 98. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 2007, s. 229. Albayrak, *age*, s. 27.

<sup>23</sup> Mazharüddin Sıddıkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1982, s. 120. Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Ankara 1995, s. 81. A. Will Durant, *Tarih Üzerine*, İstanbul 1983, s. 121-122. Şengül, *age*, s. 98.

<sup>24</sup> Durant, *age*, s. 122.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 1982, I, 75. Durant, *age*, s. 15. Şengül, *age*, s. 95.

dan, be durumunun varlığı Kur'an'ın sosyal ilimlere olan güçlü bir katkısı olarak algılanabilir. Sosyal kanunların işlev ve içerikleri, olayların anlatılış amacından bağımsız olarak, herkes için eşit değerinde hükmünü icra etmektedir. Bu metotla *gerçekliğin kurumsallaşması* sağlanmıştır. Denilebilir ki sosyal hayatın devamını sağlayan pek çok kanunu yaratmış olan Yüce Allah Kur'an yoluyla ilgili kanunların görünür veçhesinden bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'an, insanın zihinsel gelişim değerleri itibarıyla etkin olan 'kapsayıcı', 'kuşatıcı' ve 'objektif' olan bu değerleri, bütünüyle kapsayan içekte va'z edilmiştir. İşte bu nedenle ifade edilebilir ki, başta Kutsal Kitabımız Kur'an olmak üzere, bütün Kutsal Kitap anlatıları, tarihsel süreçlerde insanlığa destek olarak ortaya konulmuş olan bu gibi sosyal verileri, realist bir yaklaşımla<sup>26</sup> herkesi ikna edecek bir *dilsel metodu* kullanarak bizlere kadar taşımıştır.

Yaşadığımız dünyada, ilkesel olarak değişmez esasların yaratılmış olması, hayatın her iki alanı için de geçerlidir. İman etmiş olmanın kavramsal yapısı bu ilkeselliği -iradenin öncelikli oluşunu- barındırmaktadır denilebilir.<sup>27</sup> Duygu, inanç ve hırs gibi sübjektif özellikler, bu gibi evrensel yasaların hayata geçirilmesinin önünde bir engel teşkil etmez. Nadir de olsa "*mucize*" olarak adlandırabileceğimiz fizikî oluşumlar, insanın sorumlu olduğunu deklere etmiş olan ilâhî yasaların varlığına zarar vermez. Zira mucizeler de başka yasaların çerçevesi içerisinde olmaktadır. Ancak onlar, olasılıkları çok düşük seçeneklerin hayata geçirilmesiyle oluşmaktadır ki, bu gibi nadir oluşumlar günlük hayatta da karşımıza çıkmaktadır. Fıtrat ve değişimin genel ilkeleri, ancak kişisel davranışlar üzerinde etkili olabilir. Kişisel yöntem ve delillendirmenin farklı olması, sorumluluk yasalarının evrensel oluşunun bir maniâsını oluşturmaz. Bu nedendir ki Kur'anî terminolojide *Müslüman*, *Mü'min*, *Kâfir*, *Müşrik*, *Münâfık*, ve *Fâsık* tipolojisinin aynı kanunlarla imtihan edi-

<sup>26</sup> İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, İstanbul 1988, s. 7, 9, 14-15. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İzmir 1984, s. 150.

<sup>27</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul 1992, s. 53-54.

lir oluşu,<sup>28</sup> ilâhî adâletin gözetmiş olduğu evrensel bir ilke olarak görülebilir. Ayrıca kişisel hesap olayının, bütünüyle objektif kriterler üzerine inşâ edilmiş olması gerçeği de Kur'an'ın evrensel ahlâk yasasına sunmuş olduğu kalıcı bir değer olarak kabul edilmelidir. Bu tür verilerin dönem üstü ve değişmez yapısı, kıssalarda anlatılan hikâyelerin toplumsal gerçekliklerine olan bir delil düşme olarak algılanmalıdır.

Tek Tanrı inancı, semavî dinlerin adeta ortak paydası niteliğindeki bir unsurdur. Diğer bir deyişle tevhit, genel bir *ortak bileşen*<sup>29</sup> olarak Tek Tanrılı Dinlerin üzerinde inşâ edilmiş olduğu temel değer olarak görülebilir. Denilebilir ki bu ortak payda, merkez vurgu olarak insan sorumluluğu üzerinde yükselmektedir. Varlığın oluş düzeni ve bu düzene müdahale kanunlarını sünnetullah'ın değişmez esasları çerçevesinde ele almak suretiyle, onları genel-geçer kanun ve nizam etrafında düzenleme fikri, ilâhî bir proje olarak görülebilir. Ezeli tespit fikri bu nokta itibarıyla ancak yasal bir durumu ifade eder. Kur'an kıssalarında belirtildiği üzere, insanın sorumluluğunu içeren her durum, şart-netice çizgisinde gelişen bir kesinlik üzerinden yürümektedir. Bu yasal oluşumun, her hangi bir zaman diliminde (geçmiş, hâl, gelecek), insan sorumluluğunu iptal edecek bir mahiyet içermediği<sup>30</sup> Yüce Yaratıcı tarafından garanti edilmiştir. Tanrı, koymuş olduğu mekanik ve sosyolojik yasalar karşısında, onlardan bağımsız davranabilecek bir insanı değil, aksine bu yapının farkında olan ve onun sonuçlarına göre hareket eden bir insanı tercih etmektedir. Denilebilir ki, Yüce Tanrı, insanı hesaba çekebilmek için bağımsız değişkenler-yasalar- yaratmakla, bağımlı de-ğiş-

<sup>28</sup> Bakara, 2/8-20, Al-i İmrân, 3/167, Nisâ, 4/61, Enfâl, 8/49, İbrahim, 14/30, İsrâ, 17/77.

<sup>29</sup> Bakara, 2/136-138, Nisâ, 4/47, Maide, 5/14, En'âm, 6/83.

<sup>30</sup> Halil, *age*, s. 110. Sadr, *age*, s. 53. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, İstanbul 1985, s. 70.



kenler olan insan fiillerinin sorumlu olduğu alanları adalet esasları muktezasınca yeniden düzenlemek istemiş gibidir.<sup>31</sup>

Kıssaların betimleyici dilini bir yana bırakacak olursak, işte o zaman anlatılan öykülerin amaçlarını daha iyi kavrayabiliriz. Yoktan yaratıcılığın baskın bir dil olduğu kıssa anlatımlarında, ilk bakışta sanki kişisel sorumluluk ikinci plana bırakılmış gibi bir izlenim elde edilebilir. Hâlbuki Kur'an'ın anlatı izleği iyi takip edilecek olursa, gerçeğin hiç de öyle olmadığı görülecektir. Nitekim bizler, kıssa anlatımlarının neredeyse tamamının kişisel eylemlerin çerçevesi üzerinden hareketle kurgulandığını görmekteyiz. Bu eylemler ya kişilerin tercihleri sayesinde hayata geçmekte, ya da kişilerin algılarının yönünü değiştirmeyi hedeflemektedir.

Kur'an'ın, kıssa yoluyla anlatım tarzını seçmiş olmakla, hür iradenin iktizalarını koruma altına aldığı söylenebilir. Tarih içerisinde aktif bir değişken olan insanın yaptıklarından sorumlu bir varlık olması hasebiyle, böyle bir durumun tercih edilmiş olduğu düşünülebilir. Zira dünya hayatında yaptıklarından doğrudan sorumlu olan bir insanın yaratılmış olması, kişisel özgürlüğün ontolojik bir değer olduğunu göstermektedir. Bu nedendir ki insan için daha yaratılış aşamasında tercih edilmiş olan bu pozisyon, Yüce Tanrı'nın ezeli bir muradı olmalıdır. İnsanoğluna varlık içerisinde iradeli eylemlerine göre kendine herhangi bir yol seçebilme imkânının sunulmuş olması, insan denilen varlığın olası hesabı için olmazsa olmaz şartıdır. İradesiz ve güçsüz bir varlığın kendisinden beklenen kişisel ve toplumsal değişime her hangi bir katkısı olamayacağı için,<sup>32</sup> Yüce Tanrı'nın nihai amacının böyle bir "insan" yaratmak olduğunu söyleyemeyiz. Bu nedenle, yukarıda anlatılan ilkeler çerçevesinde şekillenmiş olması gereken durum, öncelikli olarak kendi hikâyemizdir. Bu hikâyedeki asıl amaç, insanın hem kendini, hem de çevresini dönüştürme etkisini merkeze alıp, bu yolla, insandan sâdir olacak

<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim'de: " Allah'ın kanunu budur, Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın..." ifadelerini içeren pek çok ayet vardır. Bkz. Ahzâb, 33/ 38, 62, Fetih, 48/63, İsra, 17/17, Kehf, 18/55, Mü'min, 40/85.

<sup>32</sup> Nisâ, 4/28, Enfâl, 8/65-66, Tevbe, 9/52.

olan olumlu değişkenlerin hayatiyet bulmasının irade edilmiş olmasıdır.

Kur'an kıssaları, anlatının özüne sinmiş olan pek çok değeri barındırmakla, söz'den çok *işaret*'e değer verdiğini haber vermektedir. Varlığı ilgilendiren her türlü kanunun konulmuş olması bilgisi bu işaretin ana eksenini oluşturmaktadır. Kişisel veya toplumsal iradenin tetiklemesi sonrasında kanunların harekete geçmesi durumunda ise, carî olan bu yasalara bir dış müdahalenin imkânsız oluşu da ayrı bir yasadır. Bu nedenle, insanın değişim yapma yeteneği de temel bir yasa olarak tarihî olayların içerisine dercedilmiştir diyebiliriz. Zaten kıssalarda anlatılanlar da insanın kendi hikâyesi değil midir? Kıssaların diline hâkim olan vurgular takip edilirse görülecektir ki, insanın yönlendiriciliği sorumluluk ilkesiyle ince ayar edilmiştir. Bu alanda oluşacak olan ezeli yazgı durumu ise, insanın *alternatif oluşturabilen* bir varlık olması hasebiyle gerekçi bir temele oturtulmuştur. Zira insanın üzerinde yaratılmış olduğu metafizik ilkeye göre, insanoğlu, diğer varlıkların üstünde bir görev bilinci ile kendisine sunulan emaneti taşıyabilme becerisini <sup>33</sup> gösterebilecektir.

İnsanoğlu, tabiat yasalar karşısında çaresiz bırakılmamış, bilâkis ilgili yasaların olası sonuçlarıyla uyumlu bir hayat yaşayabilme becerisiyle donatılmıştır. Denilebilir ki insanoğlu, tabiat yasaları karşısında fail durumda olabilen yegâne varlıktır. Bu nedendir ki onun ilgili yasalar karşısında etkin bir konumda olması, özellikle güçlü bir yaratılış değeri olarak görülmelidir. Zira çevresini dönüştürmede etken faktör durumunda olan bir insan, donanım aparatı olarak lehinde olan bazı değerlerle halkedilmiş olması gerekmektedir. Kanaatimizce bu üstün vasıftaki değerler, insanı insan yapan temel ölçüsüdür. Mamafih “hür irade”, sorumluluk” ve “güç-kudret” dengesi şeklinde var edilmiş olan bu üç değer,<sup>34</sup> insanın yaşama tutunabilmesinin destek kıtası mesabesindeki temel unsurlarından sayılmalıdır. İnsanoğlu, bu donanım değerlerinin olası yö-

<sup>33</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>34</sup> En'âm, 6/6, Ra'd, 13/11, Ahzâb, 33/66.

nünü gözeterek yaşamı için bir denge oluşturabilir. İnsanın tercihi ise, yaşamının muhtemel yönünü belirleyecektir. Bu denge durumunun Yüce Allah tarafından ezelde halkedilmiş olması, insanın yaratılış projesindeki esas eğilimdir. Üstelik bu eğilimin varlığı, insanın ezeldeki yazılıma mahkûm olmamasının da en büyük habercisi sayılabilir. Ezelî tespit anlayışını bu denge üzerine kurmuş olan Kur'an, ilgili eğilimi kıssalar yoluyla daha anlaşılır bir kaynak üzerinden fonksiyonel hâle getirmek istemiştir. Böylelikle, iş bu fonksiyonellik, bireysel özgürlük alanı, sünnetullah'ın işlevsel olduğu alan ve Yüce Allah'ın müdahalesinin geçerli olduğu alan olmak üzere iç içe geçmiş bir şekilde işlevsel olmaktadır. Ancak bilinmelidir ki ilâhî kader yasaları gereği ilgili alanlar, birbirlerine engel teşkil etmeyecek şekilde güçlü bir düzenleme ile ayrıştırılmıştır.<sup>35</sup> Yukarıda bahsedilmiş olan üç alan için de söylenebilecek yargının şu olması gerektiğini düşünmekteyiz: Âdil bir hesabın gerçekleşebilmesi için kendisine sunulmuş olan *şartların gereklerine uyma* davranışı, bireyin ve toplumun sorumluluğunun birincil basamağı, hatta hiçbir durumda kendisinden imtina edemediği varlık ödevi olarak görülmemelidir.<sup>36</sup>

Kıssaların ortaya koyduğu şekilde, tarihi olaylarla iç içe olan yasaların müeyyide şekli, *kurallara uymayanın helâk yasalarına uğrayacak olmaları*<sup>37</sup> gerçeğidir. Farklı bir kanunî içerik olan ve normalin dışında bir olağanüstülüğü içeren bazı müdahaleler-mucize olarak bilinen şeyler-dışında bu yasanın<sup>38</sup> cârî olduğunu biliyoruz. Mucize kavramının Kur'an'da hiç kullanılmamış olmasından hareketle,<sup>39</sup> kıssalarda anlatılan olağanüstülükler, kendi dönemsellikleri

<sup>35</sup> Sadr, *age*, s. 40. Halil, *age*, s.138. Şengül, *age*, s. 94.

<sup>36</sup> Al-i İmrân, 3/145, En'âm, 6/42, Hud, 11/11.

<sup>37</sup> İsrâ, 17/76-77.

<sup>38</sup> Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, İstanbul 1988, s. 44. Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumunu*, İstanbul 1988, s. 22.

<sup>39</sup> Kur'an-ı Kerim, "*mucize*" terimini kullanmaz. Bunun yerine o, "âyet", "hüccet", "delil", "beyine", "bürhân" kelimelerini kullanmıştır. Bu kavramın İslâm geleneğindeki serüvenini bir yana bırakarak diyebiliriz ki, kaynaklarımızda mucize olarak anlatılan yaklaşık 68 bildirim vardır. Bu âyet-işaretlerin "*mucize*" terimiyle tavsif edilmesi sonraki dönemlerin işidir.

içerisinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Binaenaleyh bu anlatıların, hedef kitle üzerinde güçlü bir caydırıcılığının olmadığı,<sup>40</sup> yine Kur'an'ın kendisi bizlere haber vermektedir.

İnsanın sorumluluğunu öne çıkarıp, ezeldeki bilgiye matuf olarak kaleme alınmış olan ilâhî yazgıyı iptal eden en önemli kavram *emanet*'in<sup>41</sup> insana tevdi edilmiş olmasıdır. Emanet, sorumluluk demektir. Bunu yüklenecek varlığın iradeyle donatılmış olması gerekir. Yoksa bu görev melekların uhdesinde yükselen bir değer olurdu. İnsanın özgür yaratıldığıнын mütemmim cüzü emaneti yüklenmiş olmasıdır diyebiliriz. Başka hiç bir kıssavâri anlatıma ihtiyaç duyulmasa bile, bu anlatının izleği takip edilecek olsa, yeryüzünde yaşaması gereken insanoğlu için ne tür donanımların var edilmiş olduğunu bilebiliriz. Emaneti yüklenebilme sorumluluğu, diğer varlıklardan farklı olarak tabir caiz ise, fabrika ayarlarının bu yüklenime uygun hale getirilmesiyle mümkündür. Emanet, insanın potansiyel olarak mevcut olan kabiliyetleri üzerine tevdi edilmiş olan ontolojik-tekvîni bir değerdir. İnsanoğlunun kendisine tevdi edilmiş plan bu değerli emaneti yüklenmesinin ilgili kıssadaki anlatım şekli-esas vurgusu-<sup>42</sup> kişinin içerisinde yaşadığı dünyada, ilâhî irade-

<sup>40</sup> Bu gerçek Kur'an'da iki anlama gelecek şekilde şöyle anlatılmıştır: “Mucize-âyet- geldiği zaman da iman etmeyecekler. Farkında değil misiniz?” ya da “onlara mucize gelse de onların inanmayacaklarını nereden biliyorsunuz ki...?” En'âm, 6/109. Mucize konusunun ilim ve din açısından ele alındığı bir çalışma olarak bkz: Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul 1999, s. 28-30, Eş'arî ekolüne mensup bir kelâmcı olan Bakıllanî ise, mucizeyi keramet ve sihirden ayırarak, onun oluşumunu imkânlı bir seçenek içerisinde görmektedir. Ebû Bekir el-Bakıllanî, *Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, İstanbul 1998, s. 43-47.

<sup>41</sup> “Emanet'i göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onu yüklenmekten çekindiler, ondan korktular. Onu insan yükledi...”(Ahzâb, 33/72). “*Emanet*” terimi Kur'an-ı Kerim'de 12 yerde kullanılmıştır. Bu kullanımların 11 tanesi, sosyal ilişkiler üzerinden yürüyen mal-mülk emaneti anlamında kullanılmış, bir tanesi ise yukarıdaki bağlamda “Yüce Allah'ın dininin sorumluluğu-Kitap yüklenme bilinci- ve yeryüzünü adalet ilkeleri üzere imar etme görevi” olarak kullanılmıştır. Bilindiği üzere Hz Peygamber'in “Veda Hutbesi”nde ifade ettiği şekilde, kadınlarımız-eşlerimiz- da bizlere-erkeklerle- Allah'tan bir emanet olarak bırakılmışlardır. Muhammed Hamidullah. *Le Prophète De L'Islam*, Beyrut 1975, I, 257. *İslâm Peygamberi*, İstanbul 1991, s. I, 275.

<sup>42</sup>Mustafa Öztürk, *emanet*'i, irade ve mükellefiyet olarak açıklamaktadır. Kur'an'da bu emaneti yüklenen -sorumluluğunu yerine getirip ilâhî iradenin

nin istemiş olduğu her türlü değişimi yapabilecek yegâne gücün “*insan*” olduğu gerçeğinin altının çizilmiş olmasıdır.

İnsan, yaşadığı dünya itibarıyla kişisel donanımlarıyla icrâ edebildiği bir eylem alanına sahip bir varlıktır. Bu durumun ezelde var edilmiş olmasını, Yüce Allah'ın insan ile ilgili olan projesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Yeryüzünde insan için uyulması gereken bazı kuralların olmuş olması, onun bu kural ve şartların içerikleriyle ilgili güçlü bir yönünün de yaratılmış olmasını gerektirmektedir. Dahası bütünüyle ilâhî iradenin isteğine göre şekillenmiş olan bu alan, genel bir seçenek düzenlemesiyle insanın kotarabileceği bir eylem alanı olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte insanoğluna sunulmuş olan bu seçeneğe hâl, yine insan için var edilmiş olan sınırsız bir eylem aralığını da kapsamamaktadır. Ancak bu durum, insanın lehinde veya aleyhinde oluşabilecek her türlü yasallığı da barındırmaktadır. Dua,<sup>43</sup> böyle bir alternatifli hâlin en belirgin mekanizmasıdır. Bizler, evrendeki düzen ve sebepliliğin -değişmezliğin etkisinden kurtulmak için<sup>44</sup> ara sıra Yüce Allah'tan müdahâle isteriz. Âdetullah'ın yapısı gereği bu istek, ezeli kanunun doğal sonuçları oluşmadan önce hayatiyet bulur. Harekete geçen bir yasallığın durdurulma seçeneğinin olmadığı, helâk edilen toplumların yok oluş süreçleri izlenirse daha iyi anlaşılacaktır. İşleyişin başlamasından önceki erteleme isteği de, *dua* adı verilen başka bir ilâhî yasa-

---

isteklerine uygun davranan-insanlar övülürken, emanetin sorumluluğunu taşıyamayan insanlar da eleştirilmektedir. Öztürk, ilgili ayetin son bölümünü şöyle tercüme etmektedir: “... (kâfirlik, müşriklik ve münafıklığı tercih eden) insan gerçekten çok zalim, çok cahildir.” Öztürk, *age*, s. 584.

<sup>43</sup> Dua kavramı, Kur'an'da 56 defa kullanılmıştır. Bu kullanımlarda öncelikli olarak dua isteğinin önemi üzerinde durulmuştur. Akabinde ise Peygamberlerin dile getirmiş oldukları dua örnekleri üzerinden bir isteme ahlâkı oluşturulmuş gibidir. Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu dua ahlâkına göre, kulun isteklerinin olası yönü yalnızca Yüce Allah'a dönük olması gerekmektedir. (Rad, 13/14), insanın başına gelen kötü şeylerden kurtulmak için dua etme isteği normal karşılanırken (Yunus, 10/12), iyilikler karşısında teşekkür anlamında dua etmeme isteği de eleştirilmiştir. (Zuhruf,43/49-50) Duanın insan davranışları üzerindeki belirleyiciliğine delil olabilecek iki âyet meali şunlardır : “*Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?... (Furkan,25/7 ve : “Dua ettiği vakit dua edenin davetine icabet ederim...” (Bakara, 2/186).*

<sup>44</sup> M. Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 1959, s. 71-72. Sadr, *age*, s. 66. Mutahharî, *age*, s. 137-138. Durant, *age*, s.59.

dır. Nitekim böyle durumlarda dua edilerek yardım talep edilmesi Kur'an'da tavsiye edilmiş bir insan eylemidir. Yasalar şeklinde düzenlenmiş olan bir kaderin tahakkuk etmesi, ancak insanın gerekli şartları değiştirmesiyle önlenebilir. Diğer bir ifadeyle sünnetullah yasalarının işlevselliği, ancak yine bir sünnetullah yasasına uyularak ertelenebilir. Nitekim insan hayatında olası bir kaderi erteleyen şeyin de sadece dua olduğunun bildirilmiş olması, bu gerçekliğin devam eden bir fonksiyonel hâli olarak kabul edilmelidir.

*Tevekkül* kavramı, bu noktada kendi lehimize olan yeni durumların ortaya çıkmasını arzu edip, bekleme eylemi olarak görülebilir. Tevekkül davranışı ile sükûnet hâline geçirilmiş olan bu durum, pasif bir yaşam kodu değil; aksine, eylemselliğin neticesine mâtuf ilâhî iradenin etken failliğini davet eden bir aktifliğin neticesidir. Mevcut kaderi açlık, sefalet ve savaş olan bir coğrafyada, ezeli yazılımın hükmünün icra edildiğini iddia etmek, en hafifinden Yüce Allah'ın kullarından almış olduğu sorumluluk *mîsak*'ına<sup>45</sup> bütünüyle aykırı bir durumdur. Bu durumun ilâhî iradenin bir yaptırım-tercihi-olduğunu söylemek ise, kıssaların ortaya koyduğu ibretlik derslerin anlaşılmasına demektir. Belki de bu noktada, ilâhî iradeyi dışlayıcı mahiyet arzeden ve marksist tarih tezinin ortaya koymuş olduğu *coğrafyanın kötü kaderi* tetiklediği anlayışının temel paradigması olan *tarihsel kadere iman etme*<sup>46</sup> düşüncesini de büyük bir

<sup>45</sup> Mîsak kavramı, türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'de 28 yerde kullanılmıştır. "Mîsak" şeklinde ise 25 yerde geçmektedir. M. Fuad Abdulbaki, *Mucemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 1986, s. 741. Kelime olarak "bağlamak, güvenip dayanmak itminan bulmak" anlamına gelir Terimsel olarak ise: "Bir yeminle, bir ahitle; anlaşmayla veya sözleşmeyle te'kid edilmiş; sağlamlaştırılmış ya da muhkem tutulmuş akit" anlamına gelmektedir. Ragıb İsfahâni, *Müfredat Elfazi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 853. Mîsak terimi, bu kullanılışların paralelinde insan sorumluluğunu içerecek şekilde de kullanılmıştır. Ayrıca ilgili terim, "Allah'a söz vermek" anlamında bazı ayetlerde (Bakara, 2/27, 83, Rad, 13/20) geçmektedir. Mîsak kavramı, yukarıda verilmiş olan terimsel ifadesinin dışında, Hz. Âdem'in-âdemoğlunun- yaratılışı bağlamında ontolojik süreci ifade için de kullanılmıştır. Bkz. A'raf, 7/172, Hicr, 15/29, Tâhâ, 20/3, Sâd, 38/72. Bu kullanımlardaki anlamlar ise: "Söz vermek, verdiği söze uymak, doğrulamak ve ahitleşmek"tir. Hüseyin K. Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul 2000, ss. 416-420.

<sup>46</sup> Popper, *age*, s. 23. Mazharüddin Siddîki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1982, s. 13,32. İbn Haldûn, *age*, I, 100.

titizlikle eleştirebilmeliyiz. Genel hatlarıyla denilebilir ki bu anlayış, insan sorumluluğunu dışlayarak bireyin her türlü sömürüsüne kapı aralayan bir değersizleştirme faaliyetidir. Ahlâkî olanın iyi olduğu tezine karşın, bilimsellik kisvesi altında “*mecbur*” bir insan algısı ortaya koymak, insanlık için ortak bir amaç olmamalıdır. Kişi ve milletlere, kendileri için var olmuş olan hâlihazır durumu kabullemelerini söylemek, en basitinden bir kolaylıktır. Hâlbuki değişim ve gelişimin cârî olan kurallarının bize haber verdiği şekliyle diyebiliriz ki, bize sunulmuş olan tarihsel olgular, yine tarihin içinde güçlü bir konumda olan insanın yapıp-etmeleriyle değişebilmektedir. İnsan, bu güç sayesinde eşyaya hâkim olabilmekte ve yine bu güç sayesinde sorumlu tutulmaktadır. Bu güce dayalı olarak inşa edilen irade ise, tarihsel sürecin devamlı olarak değişiminin gerekliliğini ifade eder.

Kendi tarihsel süreçlerinde etkili olmuş olan toplumlar, değişimin genel-geçer kurallarına uyarak, toplumsal akışlarının yönlerini belirlemekle, kaderlerini ellerine almış olmaktadır. Kıssaların anlatılış amaçlarından birisi de, bu gibi süreçlerin insanların irâdî eylemleri ile düzenlendiğini tarihsel hafızadan örneklerle açıklamaktır.<sup>47</sup> Bu düşüncemizi destekleyen bir ifadelendirmeyi, Mazharüddin Sıddîki'nin aşağıya alıntıladığımız şu paragrafında görmekteyiz:

---

<sup>47</sup> İnsanın iradeli eylemlerine bağlı olan kaderinin ezeli yazgıya mâtuf bir konu olmadığı hususunda Hz. Yunus kıssası verilebilecek en iyi örneklerden birisidir. Kur'an'da: “*Yunus-balık sahibi- Yunus gibi olma!*” (Kalem, 68/48) şeklinde ifade edilen bir davranış modeli vardır. Bu ifadeye göre Peygamber bile olsa hatasının karşılığını yüklenecektir. Ancak kıssanın kalan kısmındaki anlatımlarından anlıyoruz ki, kim olursa olsun tövbe edip Allah'ın yardımını davet ederse tıpkı Yunus gibi kurtuluşa erebilecektir. Bu sonuç kesinleşmiş bir kader değil, Allah'ın insanlara müdahale etmesinin farklı yolları olduğu nun habercisidir. Bilindiği gibi Hz. Yunus kendi hatası yüzünden bir cezaya mahrum kalmış ve akabinde hemen tövbe ederek cezanın ilelebet sürmemesi-yani affedilmesi- konusunda Allah'tan yardım istemiştir. Bkz. Enbiya, 21/87-88, Sâffât, 37/139-148, Kalem, 68/48-50. Nasuh bir tövbe ile hatanın ikrarı, kim olursa olsun bağışlanmanın bir yolu olmaktadır. Neticede bu kıssada anlatılan kişinin bir peygamber olması hasebiyle suç-ceza aralığında diğer insanlardan hiçbir farkının olmaması da esas olarak vurgulanacak bir yaklaşımdır kanaatindeyiz.

“Kur’an’ın tarihsel süreci tarafsız değildir. Allah’ın müdahalesi için tarihe yön verecek olanlar, ahlâkî ve ekonomik açıdan güçlü olduklarından, değişimin gerekli kurallarına da uymuşlardır. Değişim karşısındaki çöküntü, sosyolojik şartlara bağlıdır. Bu yasaların, Kur’an’da bazı ayetlerle düzenlenmiş olan bir içeriği,<sup>48</sup> modern sosyolojik gelişmelerle de uyumlu olan temel bir mantığı ve bilimsel kategorilerle iç içe geçmiş bir mekaniği de vardır.”<sup>49</sup>

Câhiliye Arabı’nın en revaçta edebî söylemlerinden olan *kıssa uslûbu*,<sup>50</sup> Kur’an’ın yeni model anlatımıyla, yalnızca haber taşımak için değil, ibret ve değer algısının yerleştirilmesi için de kullanılmıştır. Kişisel ve toplumsal eleştirilerin de birer taşıyıcısı olarak kullanılan bu metot,<sup>51</sup> bireysel devinimlerin temerküz edildiği bir yapıyla -davranış kodlama yoluyla- da sosyal belleğe izhâr edilmiştir. Bu noktada olması gereken doğru algı, kişisel sorumluluğu merkeze alan bir ezeli yazgı formudur. Ancak, ilâhî kaderin yazılım kodlarını ilmini kavrayamayan her toplumsal hafıza,<sup>52</sup> tarihsel olarak reddettiği pek çok değerın düşmanı olarak kendini yeniden ifade etmiş olmaktadır. Kanaatimizce, kıssa metodunun sıklıkla ön planda tutulmasının altında yatan gerçek irade, kişilerin geçmiş deneyimlerden haberdar edilerek, bu şekliyle yeni gerçekliklerin daha bilindik hâle getirilmesi isteğidir. Bu kazanımın elde edilebilmesi için, tarihi hafızada hazır hâlde tutulmuş olan sosyal tecrübelerden *ortak bile-*

<sup>48</sup> Bakara, 2/25, Hac, 22/39-40, Kasas, 28/5-6.

<sup>49</sup> Sıdîkî, *age*, s. 49. Özlem, *age*, s. 50, 192.

<sup>50</sup> Câhiliye devrinde anlatı işi: *Şâir*, *Arraf*, *Kâhin* ve *Hatip*’lerin uzmanlaştığı bir edebî alan olarak bilinir. , *Ka’s-Kıssacı-Kussas* ve anlatıcı *şâir*’dir. Hatib, Kâhin ve Arraf hepsi de Ka’s’dır. Bunların eserleri savaş günleri olan *Eyyamü’l-Arâb*’da sergilenirdi. Şengül, *age*, s. 64.

<sup>51</sup> *Karun kıssası*, bu eleştirel yapıya bir örnek olay olarak zikredilmiştir. Kıssa’da, sahip olunan servete dayalı olarak oluşan duygulardan bahsedilir. Bunlar; *şımarma* ve *kibir* insanın azıtmasının temelindeki iki olumsuz değer olarak verilir. Bu azgınlığın kişisel prototipi olarak Karun gösterilirken, verilmek istenen mesajın kalıcı olması da hedeflenmiştir. İnsan ancak kendi eylemlerine dayalı olarak sapar. Ezeldeki belirlenim kişilerin iradeli eylemlerini kapsamaz. Kıssadan çıkarılacak olan derse göre, Karun, Firavun ve Hâman aynı sürekliliğin farklı şahsiyetleridir. Bkz: Kasas, 28/76-81, Ankebût, 29/39, Mü’min, 40/23-2.

<sup>52</sup> Hz. Musa’nın itirazı, Ashab- Kehf’in sayısı, Hz. İsa’nın babasız doğmuş olması gibi...



şenler bulma iradesinin de kıssa metodunda olduğu gibi açıklıkla beyan edilmiş olduğu da görülmektedir. Bütün bunlara dayanarak denilebilir ki, ortak değer kazanımını ifade eden durumların hemen akabinde, tarihsel süreçte atalarının reddetmiş olduğu ilâhî değerlerin sürekliliğinin bildirilmesi ise, yeni bir tasavvurun kolaylıkla yerleşim zemini bulması hedefine yönelik bir çalışmadır. Sosyal devrimin sebep sonuç ilkesi gereği, tarihte olmuş-bitmiş her eylemin bir mekânîğinin olmuş olması, aslında yeni bir durum değildir.

Sonuç itibariyle de, bu gibi sosyal oluşumların kaderle ilgili bir yönü varsa da, meydana gelen her bir olgunun, aslında insan davranışlarından kaynaklanmış olduğu belirtilerek, kişisel sorumluluktan kaçışın mümkün olmadığı haber verilmektedir. İnsan davranışlarının ilâhî belirlenim olan ezeli kaderde alternatifli bir nitelikte va'z edilmiş olması itibariyle, insan tarafından daima ahlâki olanın tercih edilmesi durumu, mekanik kuralların işlevsel alanına giren bir konu olmaktan çıkarılmıştır. İradeli eylemlerin seçimi, kişisel tercihleri dışlayan bir otomatizasyon olan tabiat yasalarının işlerlik alanından çıkarılmış,<sup>53</sup> bireysel edimlere dayalı,<sup>54</sup> sorumluluk ve irade üzerine kurulmuş olan farklı bir yapıya kavuşturulmuştur. İnsanın özgürlüğü de ezelde takdir edilmiş olan bu alanın olası sınırları içerisinde belirginleşmektedir.

Anlatılmış olan kıssalar, zamanla *örnek olay* üzerinden gidilerek, bazı tarihsel bilgiler verme amacıyla da dikte ettirilmiş olabilir. Yegâne amacı bu olmasa da, insanlığın hafızasını tazelemek için bu yolla amaçlanan ender durumlar da vardır. Kıssa, bazen de bir kanununun tevziini yasal hâle getirir. Geçmiş milletlerdeki bazı yasal içerikler bu metotla yeni nesillere aktarılır. Bazı kıssalarda ise vurgulanan temalar, dinsel olan ile-ahlak ilkeleri- toplumsal olanın-mevcut kabuller- biçimsel benzerliğinden bahseder. Bunun kalıcı olması için önerilen değer ise, amaca odaklanıp, kişilere takılıp kalmamanın gerekli oluşudur. Anlatılardan maksimum yarar elde etmek için yeter şart, kıssa uslûbu gereği değinilmiş olan kişi ve

---

<sup>53</sup> Yunus, 10/5.

<sup>54</sup> Lokman, 31/16-19.

olayların şekilsel özelliklerini gereğinden fazla takılıp kalmadan, verilmek istenen asıl mesajı algılama becerisini gösterebilmektir. Çevre unsurlardan kurtulup mesajın özüne gelebilme becerisinin geliştirilmiş olması, ilgili mesajların tarihsel süreçlerde defaatle tekrar edilmiş olmasının bir hikmeti olarak görülebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerimde güçlü bir müşrik prototip olarak bahsedilmiş olan Ebû Leheb olayı,<sup>55</sup> buna iyi bir örnek sayılabilir. Müslüman kültür, kısada bahsedilmiş olan Ebû Leheb'in kendi içlerinde yaşayan örnek bir şahsiyeti olduğunu unutarak, onu MS. Yedinci yüzyıldaki bir kurgu içerisinde anlamayı yeğlemiş görünmektedir. Bu durumda ilgili pasajla verilmek istenen asıl mesaj, tarihsel bir bilgi yığını olarak geçmişte bırakılmaktadır. Mamâfih, hâlihazırdaki gerçeklik de tam olarak Müslüman dimağlarda böyle bir algını oluşturduğu verisi üzerinde gelişmiştir. Denilebilir ki olayların hikâyemsi niteliklerine saplanıp kalanlar, mesajların perde gerisindeki bildirimlerinin kaybolmasına neden olmuşlardır. Kıssa yoluyla ulaşılmak istenen amaçlar, kişisel mitoslar etrafında araçsallaştırılarak basit birer öykü derekesine düşürülmüştür. Hz. Yusuf Kıssası'nın başına gelen tam da bunu ifade eder mahiyettedir. Üstelik de bu zihniyet yasa ile duanın aynı karede peşi sıra zikredilmiş olmasını da anlayamamıştır. Bu kullanım beraberliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi da bizlere ezeli yazgı geleneğinin kalıcı bir anlayış formu olması şeklinde tarihsel fatura olarak geri dönmüştür.

<sup>55</sup> Tebbet, 111/1-5. Ebû Leheb, kendi eylemleri ile kendi akıbetini hazırlamış bir prototip kişi olarak, çağlar ötesinden bir örneklem şeklinde bizlere bildirilmiştir. Bu kıssa ile "kişiler ancak yaptıklarıyla yargılanırlar" düsturu Ebu Leheb'in şahsında müşahhas hâle getirilmiştir. Yoksa kıssanın hedefi Ebu Leheb'in tarihsel kişiliği üzerinde durmak değildir. Tıpkı, Firavunların yaptıklarının esiri olmuş olmaları gibi. Ancak, klâsik kader anlayışını savunanlar, Ebû Leheb'in kendi eylemleri ile değil, ezeldeki bilgiye istinaden müşrik olarak yaratıldığını-İlgili bir hadiste, "*kişilerin ne olacakları anne karında yaratılırken belli olmuş*" derken (Buhari, *Kader*, 1), başka bir hadiste ise, "*Âdem yaratılmadan kırk yıl önce belli olduğunu*" söyler (Tirmizi, *Kader*, 2). Ezeli belirlenimin bu şekil kabulünü merkeze alanlara karşı Mu'tezile'nin büyüklerinden olan Amr İbn Ubeyd'in "*Tarih-i Bağdat*"ta geçen anektodu, insan sorumluluğunun ödev-yükümlülük dengesi üzerinde kurulmuş olduğunu ifade eden çarpıcı bir örnektir. Bkz: Hatib Bağdadi, *Tarih-i Bağdat*, Beyrut 1997, XII, 169.

Kur'an'da kıssa olarak düzenlenmiş bazı sosyal olguların ilâhî kaderin değişmez yazılım versiyonu mu, yoksa kişisel eylemlerimiz için konulmuş olan seçenekli bir durumu mu kapsadığı hususu, ilgili anlatıların izleği takip edilirse kolaylıkla ortaya çıkabilecektir. Bu gerçekliklerin- hikâyelerin kıssa olarak bizlere ulaştırılmış olması, zaman itibariyle geçmişte olmuş-bitmiş bir eylemselliği içerdikleri içindir. Yoksa bunlar hâlen oluşan bir durumu anlatmaz. Ancak, anlatıların seyri, hâlen ibret alınması gereken bir durumun olduğunu da açıklıkla iktiza eder.

Dinsel geleneğimizin kültür havzaları içerisinde, Kur'an Kıssalarının ezeli yazılıma dönük bir delillendirme aparatı olarak kullanılmış olması, Müslüman kültürün kader anlayışının temeline yerleşmiş negatif bir eğilimin varlığını göstermektedir. Bu eğilime tâbi olan kişiler, günlük olayları yorumlarken geçmiş olaylardan kendisine dayanak arama içine girdiğinde, önüne ilk gelen şey kıssaların oluşturduğu farklı bir algının varlığıdır. Hâlbuki kıssalarda kullanılmış olan dil böyle bir algının oluşmasının önündeki temel bariyerlerden biri olmalıydı. Zira kıssaların dili, kendi tarihsel imgelerini de beraberinde taşıyan arkaik ve mitos yüklü bir yapıda bizlere sunulmuştur. Bu sunum onların gerçekliklerine bir hâlel getirmez. Ancak bu, bildirimlerin akıl süzgecinden geçirilmeden mota-mot bu güne taşınmasını da imkânsız hâle getirir. En gerçekçi yol, kıssaların verili değerlerini Kur'an'ın temel paradigmaları ile eşleştirip, çıkan neticeyi benimsemek olmalıdır. Hangi tip oluşum olursa olsun, vuku anından önce yani neticelerinin iktizasından evvel *dua yoluyla yardım dileme'nin*<sup>56</sup> engelleyici bir seçenek oluşturması, küllî iradenin insan için oluşturmuş olduğu bir yardım kutusu mesabesinde-dir.

Yazının bu aşamasında, Müslüman bireyin hafızasında bütünüyle yer etmiş olan kıssa ve ezeli yazgı anlayışındaki yakın unsurlar üzerinde durmak istiyoruz. Kanaatimize göre klâsik kaderci eğilim, Kur'an kıssaları üzerinden işleyen bir ezeli yazgı anlayışı geliştirmeyi başarabilmiştir. Müslüman gelenekte baskın bir anlayış olarak

<sup>56</sup> Bakara, 2/186, Nahl, 16/62, Furkan, 25/77.

varlığını sürdüren Musa-Hızır kıssası, bu anlayışa güzel bir örnek olarak verilebilir. İlgili kıssanın içeriklendirilmiş hâli olan her anlatım, ezeldeki bir yazının insanı takip ettiğini ve insanın bu yazının olası sonuçlarından kurtulamayacağını ifade etmektedir. Değişmez kader algısının tahkim edilmesi için sıklıkla kullanılmış olan bu kıssanın anlatımı, sorumluluk ilkesini iptal eden bir teslimiyete vardırılmaktadır. Bu yüzdendir ki ezelde tayin ve tespit edilmiş olan bir kader anlayışıyla bütünüyle beraberlik taşıdığı görülen bu tür anlatılara daha yakından bakmak gerekmektedir. Bu oluşumların genel olarak bir anlatsal değeri varsa da, bunları, bizleri ilgilendiren yanı itibariyle ele almak ve çıktılar-ibretler/dersler- üzerinden gitmenin daha doğru bir yaklaşım olacağını sanıyoruz. Düşüncemize kaynaklık eden ilk bildirim *helâk yasaı*<sup>57</sup> da olarak bilinen olu-

<sup>57</sup> Kehf, 18/58-59. Bu yasal durum, evrensel değerler sistemi olarak Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiş olan kanunî gerçekliklerdir. Helâk yasaları, objektif kurallar içermektedir. Çünkü sorumluluk ve ödev dengesi bu ilkenin tarafsızlığıyla mümkün olur. Genel-geçer kanunlar şeklinde düzenlenmiş olan bu yasalar, tarihin her döneminde, insanlık için “nesnel” bir yaptırımın varlığını ortaya koymuştur. Yasaların kapsamına giren her kim olursa olsun, tabiat yasaları bağlamında ezeli belirlenimin dışında kalmamıştır. Bu sürecin başlaması demek, ilgili kişi ve toplumların anlık yok oluşlarla helâk olacaklardır demektir. Helâk etmenin objektif kriterlerinin olmuş olması, bunun metodunun, ezelde belirlenmiş kişisel bir kaderden ziyâde, tercih edilen bir eylemselliğinin olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Bu yasaların derühte ettiği alanda, helâk ile zulüm arasında bir bağlantı vardır. (Kasas, 28/59). Bu bağlantıya göre, iyilik üzere olan toplumlar helâk edilmez, aksine onlara Allah'ın sürekli olan bir yardımı erişir. (Hud, 11/117). Demek ki, ilgili yasaların bir kader olması için yeter şart, insan davranışının öncelikli olmasıdır. Bu önceliğe binaen Yüce Kitabımız Kur'an, kendi eylemleri yüzünden helâk olan pek çok gruptan bahseder. Bu grupları şu şekilde belirtebiliriz: “Müşrifler”, Enbiya, 21/9, “Müşrikler”, Zuhuf, 43/8, “Hz. Musa ve Firavun (MÖ. 1295-1270”, Karun”, “Hâman”, Enfâl, 8/54, Kasas, 28/78, “ Hz. Hud'un Kavmi/ Ad Kavmi” Necm, 53/50-51, “ Hz. Salih'in Kavmi/Semûd Kavmi”, Ankebût, 29/36-38. Zâriyât, 51/46. “ Hz. İbrahim'in Kavmi /ve Nemrut”, Bakara, 2/258-260, En'âm, 6/74-81, Enbiya, 21/54-71. “Hz. Şuayb'in Kavmi/ Medyen ve Eyke Halkı”, Hud, 11/84-94. A'raf, 7/85-93. “Ress Halkı/ Necd-Hicaz Halkı, Kaf, 50/12-14, Furkan, 25/ 38-39. “Hz. Nuh'un Kavmi/ Nuh Kavmi”, İsra, 17/17, Necm, 53/52. “ Hz. Salih'in Kavmi/ Salih Kavmi”, A'râf, 7/78. “Tubba Kavmi/ Yemen-Himyer Halkı”, (MÖ. 115-MS.300), Duhân, 44/37, Kaf, 50/14. “ Hz. Hud'un Kavmi/ Hud Kavmi”, Şuarâ, 26/139. “Sebe Kavmi/ Güney Arabistan-Kuzey Yemen-Ma'rib” (MÖ. 1100-100), Sebe, 34/15-21. “Hz. Lut Kavmi/ Sodom Halkı” Şuarâ, 26/161-169, Ankebût, 29/ 9-32, Hud, 11/74-81. Bkz. Nuri Tok, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Samsun 1998, ss. 93-129.

şumlardır. Bu oluşumun harekete geçip işlevsellik kazanması- çalışması- şöyle bir ilâhî mantık üzerine kurulmuştur:“*Onlara uzun bir mühlet verildi-kendilerine va'd edilmiş olan süre-,yine de iyilik yapmadılar, yok edilmek için verilen sürenin sonunda ise helâk oldular.*”

Bazı kıssalardaki anlatımlar irdelendiğinde görüleceği üzere, kişi ve toplumlar için daima alternatifli- tercihli bir alanın oluştuğunu görmekteyiz. *Zülkarneyn kıssası*,<sup>58</sup> bunun en bâriz örneği olarak karşımızda durmaktadır. Kıssanın teşekkülünden anladığımıza göre, her kim olursa olsun ilâhî yargıya konu olacak olan davranışları, kendi hür iradesinden neş'et etmektedir. Ahlâkî ilkelerin temsili bir üslûp içerisinde aktarıldığı bu kıssadaki temel vurgu, sosyal sorumluluğun öne çıkarılmış olmasıdır. Bu anlatının içerisinde mündemiç olan ilâhî belirlenme, toplumların kendi yaşayışları üzerindeki iradeleriyle uyumlu bir ilkeselliği ifade etmektedir. İlâhî yazgı, sosyal iradelerle beraber hayatiyet kazanmakta ve aynı sosyal iradenin neticelerini yaratmakla iktifa etmektedir. Ayette defaatle geçen ifadeyle Hz. Zülkarneyn, *her şeyin sebebine sarılarak*<sup>59</sup> çok güçlü bir konuma yükselmiştir. Bu anlatı, insanın yapıp-etmelerindeki sorumluluk ilkesi'ni ön plana çıkarmakla, kaderci zihniyette hâkim durumda olan *ezelî belirlenim*'i farklı bir vurguyla iptal ettiği söylenebilmektedir.

Zülkarneyn Kıssası'nın Kur'anî anlatımı aşağıdaki pasajlarda şöylece ifade edilmiştir: “*Yeryüzünde güçlü bir konumda olan Zülkarneyn, güneşin battığı ve güneşin doğduğu yerlerde bazı halklarla karşılaşır, onlara kötülük yapabileceği hâlde, iyilikte bulunur. Nihayet iki dağ arasındaki bir yere varır. Burada Ye'cuc ve Me'cuc'den*<sup>60</sup> *kurtulmak isteyenlere demir ve bakır madenleri yardımıyla bir set yaparak onları düşmanlarından kurtarır. Zülkarneyn, iyilik yapanları*

<sup>58</sup> Zu'l-Karneyn şeklinde de yazılabilir. Kur'an, yeryüzünde zulüm işleyen cezalandırılıp, iyilik edenin ödüllendirileceği ana temasını işleyen bu kıssa yoluyla bizlere, kişisel edimlerimizin kaderimizi belirleyen en önemli şey olduğunu haber vermektedir.

<sup>59</sup> Kehf, 18/85.

<sup>60</sup> Arapçadaki Ye'cuc- Me'cuc isimleri, Tevrat'ta Gog-Magog olarak geçer. Tevrat, Hezekiel, Bap, 39/ 2, 6.

*Yüce Allah'ın emri gereği koruyarak insanlığın gelişimine katkıda bulunur*<sup>61</sup>

Bu kıssa, bütünüyle sebeplere başvurmanın gerekli bir şart olduğunu işlemektedir. Kıssa, insanların her türlü sonucu ancak sebeplerine başvurmakla elde edebilecek durumda olduğunu, kaderlerinin de bu şekilde belirlendiğini haber vermektedir. Aynı şekilde bu anlatı, milletlerin kaderlerinin de ezelde belli olmadığını, kendilerinin tercihlerine bağlı olarak işleyen *sebeplere* bağlı olduğunu kanun hâline getirmektedir. Kıssanın anlatımından çıkardığımız temaya göre, milletler için oluşturulan yaşam süreleri, hayatın aktif değerlerine uyularak tüketilir ve âdetullah gereği son noktaya varılır.<sup>62</sup>

Bireysel sorumluluğun temel bir ilke olarak alındığı bu anlatı, ezeli yazılımın kişisel sorumluluğu iptal eder bir şekilde tespit edilmiş olduğu iddiasını zayıflatan bir delil olarak görülebilir. Diğer bir deyişle, ilgili kıssanın apaçık bildirimlerine göre, bireylerin irâdi seçeneklerinin ezelde tespit edilmiş olmasının kabulünün imkân dâhilinde olmadığını da güçlü bir kanıtı sayılabilir. Kıssanın anlatımı esas alınacak olursa görülecektir ki, kişiler, kendileri için sunulan farklı alternatifleri tercih ederek geleceklerini inşa edebilmektedir. Kişisel tercihlerin gelecek tasavvuru üzerindeki güçlü yönü, ilgili kıssanın açık anlatımından çıkarılabilecek bir ders olarak görülmelidir. Zira Kur'an'a göre kişiler ancak özgür iradeleriyle gerçekleştirmiş olduklarından hesaba çekileceklerdir. Peygamberler ise bu ezeli yazılımın mütemmim cüzü değil, hesabın hatırlatıcısı olarak işlev görmektedirler. Herkes önüne konulmuş olanla ilişkisi ölçüsünde sorumludur. *"Kişisel seçimlerimiz ezelde belirli olmuş değil, fül-oluş anındaki bir yazılıma tâbidirler"* ilkesi başta bu kıssa olmak üzere, neredeyse bütün anlatıların ana temasını oluşturmaktadır.

---

<sup>61</sup> Kehf,18/83-98.

<sup>62</sup> Kehf,18/83-98.

İnsan davranışlarının önemine vurgu yapan en değerli anlatı aslında *Hız Âdem'in cennette yaratılışı ve oradan kovuluşu*<sup>63</sup> macerasını anlatan klâsik hikâyedir. Öykünün bilinenden farklı bir amaç için kullanılmış olması,<sup>64</sup> Yüce Yaratıcı'nın bununla vermek istediği evrensel mesajların üstünü kapatmaz. Kur'an'ın güçlü retorik çerçevesinde bahse konu olan öykü, bütünüyle bir yaşanmışlık havasında sunulmuştur. Belki de böyle bir metodun seçilmiş olması, verilmek istenen mesajların muhatapların zihinlerine iyice yerleştirme iradesinden kaynaklanmış olabilir. Bizleri ilgilendiren husus, kıssanın hikâyemsi anlatımından çok, bu kıssa ile verilmek istenen ana mesajın yönüdür. Bu nedenledir ki ilgili öyküden kısa bir pasajı aşağıda özetlemekle iktifa ettik.<sup>65</sup> Bilindiği üzere, adı geçen kıssa

<sup>63</sup> Bakara, 2/30-39, Al-i İmrân, 3/ 33-34, 59, Nisâ, 4/120, Maide, 5/27, En'âm, 6/2-4, A'râf, 7/ 11, 18-27, 35, İsrâ, 17/ 61, 70, Kehf, 18/50, Meryem, 19/58, Tâhâ, 20/ 16, 117-123, Yasin, 36/60-61, Sâd, 38/59, 69-70.

<sup>63</sup> Kaderciliğin bu kıssa üzerinden giderek farklı bir versiyonu için bazı hadis rivayetleri delil olarak kullanılmıştır. Bunların içerisinde ibrete şâmil olan bir rivayet vardır ki, başka hiçbir delil olmasa bile bu delillendirme, normal bir zihni etkisi altına alabilecek bir yapıda sunulmuştur.

<sup>64</sup> Adı geçen delil, iki elçinin konu hakkındaki tartışmalarını içeren şu rivayettir: "Hz. Peygamber buyurdu ki, Hz. Âdem ile Hz Musa'nın şöyle münakaşa ettiklerini haber verdiler: Musa şöyle dedi: "Sen, Alah'ın kendi eliyle yarattığı, ruhandan üflediği, meleklerine secde ettirdiği, cennette iskân ettirdiği, sonra işlediğin bir hatadan dolayı yeryüzüne indirdiği Âdem'sin." Âdem şöyle cevap verdi: "Sen de Allah'ın risâlet ve kelâmıyla seçtiği, içinde her şeyin açıklaması bulunan levhalar verdiği, kendine yaklaştırdığı Musa'sın. Söyle bakalım: Allah, Tevrat'ı ben yaratılmadan kaç sene önce yazmış?" Musa: "Kırk yıl önce." Âdem: "Peki orada, Âdem Rabbine âsi geldi ve yolunu şaşırdı, kaydına rastladın mı?" Musa: "Evet", dedi. Âdem: "Beni yaratmadan kırk yıl önce, Allah'ın hakkımda yazıp takdir ettiği şeyi işlememden dolayı mı beni kınıyorsun?" deyince, Musa verecek cevap bulamadı." (Tirmîzi, *Kader*, 2, 33).

<sup>65</sup> Aslında bu kıssanın esas vurgusu, insanın kendi yapıp-etmeleriyle nereye kadar düşebileceğinin bizlere hatırlatılmış olmasıdır. Kıssanın genelinde, insanın bilinçli hatası sonucunda oluşan negatif bir durumdan bahsedilir. Hz. Âdem, cennette sonsuz nimetler içerisinde iken, iradesine hâkim olamayarak kendisine yasaklanmış olan bir ağaca-yiyeceğe yaklaşarak, Rabbinin uyarılarını kulak ardı etmiş ve nihayetinde de suçlu duruma düşmüştür. Anlatının eylemsel değeri budur. Geri kalan tarafı ise ilâhi buyruk gereği oluşan âdil bir durumun izâhından ibarettir. "Kişilerin işledikleri fiiller yüzünden bir yaptırma tâbi olacak olmaları" gerçeği, ezeli yazgının iptali için ortaya konulmuş olan en güçlü argüman olarak karşımızda durmaktadır. Kıssa tamamen klâsik kader inanışını reddeden bir içerikle anlatılmıştır. Ezeli irade, gelecek projesini, insanların eylemleri üzerinden tasarlayarak, bireysel sorumluluğu nefyeden kader algısının önünü kesmek istemiştir. Günâha eği-

ileri sürülerek insanın cennetten kovulduğu savı işlenmektedir. İlk insanın yaratılış mahalli olarak cennet kabul edildiği için, bu sonucun devşirilmesi kolay olmaktadır. Hâlbuki İslâm inancına göre *kimse kimsenin günâhını yüklenemez*.<sup>66</sup> Eğer ilgili kıssanın bütünüyle literal anlatımı esas alınacak olursa, o zaman Hz. Âdem'in işlediği bir kusur nedeniyle bütün insanlığın cezalandırılmış olması söz konusu olmaktadır. Genetik kurallar gereği herhangi bir soyun mecburen takip edilmiş olması, ilgili soyun bütün kusurlarının da miras alındığı anlamına gelmez. Hâlbuki günâhın tevârüs edilmediğini<sup>67</sup> bildiren yine Kur'an'ın kendisidir. Bu gerekçelere dayanarak söyleyebiliriz ki, kıssada bahsedilen cennet, öldükten sonra gidilecek cennet olmamalıdır. Yoksa bütün insanlık, belki de bir daha ebediyen giremeyebileceği bir makândan, kendi işlemediği bir kusur yüzünden mahrum bırakılmış olur ki, bunu ilâhî adaletle bağdaştırmak kabil-i te'lif değildir. Üstelik bu durum, Kur'an'ın öngördüğü bir sonuç olamaz.

Yukarıdaki gerekçelendirmelerin ışığı altında söyleyebiliriz ki; bu kıssanın başka bir anlayış-anlaşılış- şekli olmalıdır. Kıssada anlatılanlar üzerinden gidecek olursak, anlatıda, insana ayak bağı olabilecek ve insanın sapmasına vesile olacak yan değerlerden de bahsedilmiştir. *Nefis* ve *şeytan* bunların başında gelen ikincil değerlerdir. Birincil değer insanın kendi iradesidir. İnsanın iradesini merkeze alırsak söyleyebiliriz ki, bu kıssa ile anlatılmak istenen mesaj, kişilerin yaşarken işleyecekleri günâhları hasebiyle cennetten mahrum

---

lim; insanın temel-ontolojik-bir zaafıdır. Ancak, insan bu eğiliminin farkında olarak işlediği kusurlardan tövbe ederek, diğer varlıklardan farklı olduğunu, yine kendi seçimleri üzerinden ispatlamış olmaktadır.

<sup>66</sup> "Günahkâr hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez..." ( Ar'âf, 7/15, En'âm, 6/164, Fâtır, 35/18, Zümer, 39/7, Necm, 53/38).

<sup>67</sup> Ar'âf, 7/172-173. Günâh kavramı Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık olarak 233 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların tamamında günâh terimi ; "işlemek", "kazanmak", "yapmak" "girmek" gibi fiilin yönünü belirten eklemelerle beraber kullanılmıştır. Bundan da anlaşılıyor ki, günâhın kişisel bir eylemselliği vardır, ezeli yazgıyla bir alakası yoktur. Hz. Âdem'in kazanmış olduğu günâh da kendi eyleminin sonunda oluşmuş bir şeydir. Bu yüzden onun günâhı yüzünden başkalarının cezalandırılarak cennetten çıkarılması söz konusu olamaz. Buna binaen denilebilir ki, kıssanın halk nezdinde genel olarak görüldüğü kabul şekli, Kur'an'ın öngörmediği bir neticedir.



kalacakları gerçeğidir. Bu sonucun kıssa tarzı ile anlatılmış olmasının hikmetini ise Kur'an'ın kendine özgü uslûbuyla açıklayabiliriz. Nitekim Hıristiyanlar, tam da bu nedenden ötürü yani ilgili kıssayı doğru algılayamadıkları için *aslî suç*<sup>68</sup> inanışını, günahkâr insan anlayışlarının merkezine yerleştirmişlerdir.

Hz. Âdem kıssasının genel hatlarıyla insan sorumluluğunu merkeze alarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nedendir ki Hz. Âdem özelindeki ilk yaratılıştan eylemlerinden bütünüyle sorumsuz olan bir insan algısının çıkarılması doğru görülmemektedir. Bu nedendir ki ilgili kıssanın klâsik anlatının dışında farklı bir gerçekliğinin olabileceğini de düşünmekteyiz. Kanaatimizce Hz. Âdem kıssası, sorumluluk değeri üzerinde halkedilmiş olan beşer için şöyle bir hakikate karşı gelmektedir: *Allah'ü Teâla, ezelde irade buyurduğu şekilde, dünya üzerinde bir insan yaratmayı irade etmiştir. Yaratmayı irade buyurduğu insanı ise yaşayanların zevk alabileceği güzel bir ortama göndermiştir. Ardından da yaratmış olduğu bu dünyayı Cennet benzetmesiyle taltif etmiştir. Adeta bir cennet gibi olan dünyamızda insanın günâh işleyebilecek kabiliyette yaratılmış olması hasebiyle, âdemoğlu burada işlediği günahlar yüzünden Âhîrettteki cennet nimetlerinden mahrum kalabilecektir. Âdem kıssasında ifade edilmiş olan yasak meyveye eğilim, genel olarak bir metafor anlamında ele alınmış olmalıdır. Cennette yaratılmış olmanın geçmişte olup biten gerçek bir durum olarak algılanması, insanın dünyadaki konumuyla çelişik bir durum arzedeceği kanaatini taşımaktayız. Nitekim günâh işleyebilme özelliğiyle yaratılmış olan insan, bu eğiliminin isteklerine yenik düşerek günâh işlemiş ve yasak ağaca yaklaşma şeklinde tasvir edilen bir suç işleme sürecine girebilmiştir. Daha sonra işlediği kötü şeyin- günâhın- farkına varan insanoğlu, kendisinde halkedilmiş olan güzel nitelikleri sayesinde işlemiş olduğu günâhından utanmaya başladığı için, peşinden tövbe etme davranı-*

<sup>68</sup> Aslî Suç-Péché Originel-Péché Des Origines. Bu ifade St. Paul'un Romalılara Mektup, 7/7-25 metnine dayanarak St. Augustin tarafından uydurulmuştur. Çünkü Romalılara Mektup 7/14'de: "Her insan dünyaya günâhının gücüne satılmış olarak gelir" denmiştir. Bu konudaki hâkim olan görüş "Âdem'in suçluluğunun" mirâsı olarak "péché origine" in kabul edilmiş olmasıdır. Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 53.

*şını geliştirebilmiştir. Yaratılışında kendisine bir donanım değeri olarak yüklenmiş olan tövbe edebilme mekanizması, insanın bu dünya üzerindeki varlığını ifade etmektedir. Aynı şekilde yaptığıının farkında olabilme yeteneği de dünya üzerinde sorumlu kılınan bir varlığın asli niteliği olarak görülmelidir. İnsan, diğer varlıklarda olmayan bu niteliği sayesinde, yine dünya üzerinde Yüce Allah'ın affına mazhar olmak için çalışarak, Cennetten kovulmamayı başarabilir.*

### **III. GENEL HATLARI İLE KUR'AN KISSALARI VE ANLAM ÇERÇEVESİ**

Kur'an kıssalarının anlam çerçevesi, genel hatları ile Kur'an'da bahsedilmiş örneklikler üzerinden gidilerek bulunabilecektir kanaatini taşımaktayız. Zira ilgili örnekliklerin zaman ve mekân üstü bir veçhesinin olduğu da bilinen bir husustur. Cenâb-ı Allah, geçmiş bir olay üzerinden bizlere yeni bir şeyler anlattığında öncelikli olarak anlatının formuna değil, işaret etmiş olduğu neticelere yoğunlaşmamız gerekmektedir. Tıpkı bir yeri işaret eden parmağa değil o yere bakmamızın gerekli olması gibi. Neticede ilâhî amaçlar halkın tanıdığı bir söz öbekleri üzerinden, işlevsel kılındığı için, mesajın giysisi durumunda olan ifade kalıplarına büsbütün takılıp kalmalıyız. Çünkü kıssa tarzı anlatımlardan maksimum bir verim alabilmek için bu bakış açısının kazanılmış olması gerekmektedir. Aşağıda farklı söz kalıpları içerisinde bizlere kadar ulaşmış olan bazı kıssa örneklerine değinmek istiyoruz. Kıssaların belirli mitolojik unsurlar taşıyor oluşu bizleri şaşırtmamalıdır. İlgili anlatım metodunun bu tür imgelere gerek duymuş olması, esasında bu unsurlar üzerinden temel bir esasın duyurulması hikmetini de barındırmakta gibidir.

*Ashab-ı Kehf* ya da diğer bir ifadeyle *Rakim Olayı*<sup>69</sup> olarak bilinen kıssa, Kur'an'daki anlatımlarla uyuşmaz bir tarzda, çeşitli mitoslar-

<sup>69</sup> Kehf,18/10-27. Bu hikâye, *Yedi Uyurlar* olarak Anadolu'nun değişik yerlerinde anlatılmaktadır. Ashab-Kehf mağarasına Efes, Tarsus ve Maraş'ta rastlanmaktadır. Hikâyede anlatılan uyku hâlinin tedavüldeki rakamı 307 yıldır. Filiz Oralp, *Zamandan Geri Düşenler*, XXVI/ 313, Ankara 1989, s. 917.

la bezenerek orijinal hâlimden çıkarılmıştır. Kıssada verilmek istenen ana mesajlar, anlatının içleminde bulunmuş olan bazı ayrıntıların kurbanı edilerek tamamen gözden kaçırılmıştır. Kıssaların tamamının bir *mesaj içerikli* olarak dile getirildiği bilinen bir husustur. Ancak, bazı kıssaların, haber verdikleri dönem itibariyle, mesajın yanında bir de anlatı değeri vardır. Bu değeri, anlatının bize kadar taşımış olduğu bilginin tarihsel dokuya olan katkısıyla daha iyi anlamaktayız. Fakat yine de, kıssa yoluyla anlatımın *tarihsel bilgi verme* amaçlı olduğu asla söylenemez. Bu nedenle, eğer kıssanın işaret ettiği yöne bakabilirsek, anlatıdan hâsıl olacak yararın maksimum seviyede olmasını sağlayabiliriz. Denilebilir ki, içeriğinde tarihten haberler de bulunmuş olan bazı kıssalar, insanlığın bir bütün hâlinde ilerliyor olduğunu haber vermektedir. Mesajın özü; *yaratılışın sürekli olması* üzerine bina edilmiştir. *Uzun süre uyumak* veya *uzun süre yaşamak*, kıssada birer ayrıntı olarak dile getirilmiş yan bilgilerdir. Asıl amaç, yeniden yaratılışın gerçek bir olgu olduğunun ihsas ettirilmiş olmasıdır.

*Mağara ashabı* olarak bilinen kıssanın Kur'anî anlatımı özet olarak şöyledir:

*“Yaşadıkları toplumun Allah'tan başka Tanrı'lara taptığını gören birkaç imanlı genç, halkın doğru yola geleceğinden ümidini kesmişlerdi. Baskılardan kurtulmak için bir vahiy ya da ilham sonrasında içlerinden birisinin önerisiyle- köpekleri ile beraber ıssız bir mağaraya sığınurlar. Orada uzun süre derin bir uykuya dalarlar. Güneş, mağaranın sağ tarafından vurup, sol tarafından onları görmeden batıyordu. Bu şekilde -uyur/uyanık hâlde- orada yıllarca yaşadılar. Daha sonra ise, kıyametten sonraki yeniden dirilişe bir delil olarak uyandırıldılar. Yiyecek için şehre indiklerinde ise uzun yıllar uyuduklarının farkına vardılar.”<sup>70</sup>*

Kıssa, tarihsel değerini bugün bile korumaktadır. Bu nedenle onların ardından gelen halk, hatıralarını canlı tutmak için o kişilerin uyudukları mekân üzerine mescit-türbe bile yapmışlar. Aslında bu

---

<sup>70</sup> Kehf, 18/9-21.

kıssa ile verilmek istenen esas tema, *va'dın gerçekleşeceği*'nin kesinlik içermesidir. Ne kadar yaşarsak yaşayalım, isterse *bu* kişiler gibi uzun yıllar uykuda kalalım sonunda bizlere va'd edilmiş olan *Kıyâmet saati*<sup>71</sup> mutlaka gelecektir. Kanaatimizce bu bilginin kesinliğini ifade için böyle örnek bir olay seçilerek kıssa formunda anlatılmış olmalıdır. Bu aşamada değinmek istediğimiz başka bir husus daha vardır. İlgili kıssada ele alınan bir husus, anlatım boyunca destek bilgi mahiyetinde görülse de, günümüz insanının bahsedilen kıssayı değerlendirmesinde verilmek istenen mesajla birlikte ele alması gereken bir husus içerdiğiidir. Ancak kıssaların hikâyemsi anlatımları, sanki mesajın önüne geçmiş gibi görünmektedir. Denilebilir ki kıssa çerçevesinde halkı yakından ilgilendiren diğer bir şey de, bu kıssa üzerinden soğuk ortamlarda oluşabilecek olan uzun yaşamın bilgisine değinilmiş olunmasıdır. Allah'ın tarihsel sürece olan bu müdahalesi dinsel dilin kullanımıyla bir *mucize* olarak tanımlanmıştır. İlâhî irade, bu yolla, uyku sürecinin uzun tutulduğu hâllerde yaşamın uzayabileceğini haber vermiş olabilir. Nadiren de olsa, bazen böyle bir seçeneğin hayata geçirilebilme imkânı, kıssa yoluyla olası bir gerçeklik olarak anlatılmış olabilir. Bilindiği gibi bu süreç, bütünüyle varlığa hâkim olan Yüce Allah'ın denetiminde gerçekleşmiştir. Yardımın biyolojik süreci ilgilendiren bir niteliği de vardır. Bu nitelik, hem uyku hâlinin uzunluğu itibarıyla, hem de herkesin anlayabileceği fizyolojik nedenlerle açıklanmış olması dolayısıyla, kavramsal alanda bilinebilecek bir kıyasla izhâr edilmiştir. Bu kıyas unsuru ise, *uykudan uyanma* ile *yeniden dirilme* olaylarının yakın benzerlikler içermesi üzerinden kurgulanmıştır.

İnsan ömrünün alt ve üst sınırları hesaba katılırsa, normal şartlarda böyle bir olayın vukuu imkân dâhilinde görülmez. Bu kadar *uzun süre uyuyarak*<sup>72</sup> hayatta kalabilmenin imkânı gerçek hayattaki

<sup>71</sup> Kehf, 18/21. "Süre gelip çattığında" ifadesi yok oluşun nesnel imkânlarını gösterir bir belirlenimdir. (Kehf, 18/58).

<sup>72</sup> Mağarada kalış süreleri Kur'an'da rakamsal olarak izâh edilmemiştir. Kur'an, onların mağarada "uzun müddet" kalışlarından bahseder. Ancak, halk arasında dolaşan pek çok rivayette bu süre 300 veya 309 yıl olarak bildirilmiştir. Bu bilginin tartışmalı olan yanına Kur'an değinmiştir. Kıssa bu süreyi onaylamaz. Üstelik de bu rakamın gerçek olmadığını ve tartışmalarındaki

olgularla açıklanamaz bir durumdur. Zaten Kur'an böyle bir rakamı kesin olarak ifade etmiş değildir.<sup>73</sup> Üstelik de bunun bir dedikodudan ibaret olduğunu söyler. Sonunda da kendi uslûbu gereği son noktayı: “*En iyisini-doğrusunu- Allah bilir*”<sup>74</sup> diyerek koyar. Mağaradaki uyku hâli süresinin kesin olarak verilmemiş olması, esas gayenin bu olmadığına bir delil olarak görülebilir. Tıpkı, mağarada kalanların sayılarının da kesin olarak verilmediği gibi.<sup>75</sup> İki bilgi de kesinleştirilmediği için tartışmaya açık bir alanın doğmasını sağlamıştır. Hâlbuki kıssanın anlatmak istediği şey bunlar olamaz. Anlatı, bu yan unsurlar üzerinden giderek ana mesajın taşınmasını amaç edinmiştir. Bu bilginin verilmesi kıssanın amaçları arasında olmadığı için değinilmemiştir. Zannî bilgileri eleştiri babında, Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiş olan pek çok ayette geçtiği şekliyle *en doğru*, *en iyi* ve *en güzel* tarzındaki ifadeler, bütünüyle gaybi nitelik taşıyan bilgiler konusunda, bizlere bakışlarımızı çevireceğimiz gerçek yönü işaret etmektedir. Bu bağlamda dile getirilmiş olan “*En doğrusunu Allah bilir*”<sup>76</sup> ifadesi, bilginin insanüstü süreçlerine vurgu yapan küçük bir ikaz olarak anlaşılmalıdır.

Uyuma eyleminin, bedendeki hücresel-metabolik dengenin süreçlerini nasıl etkilediğinin bilimsel detayları dışarıda bırakılacak olursa, kıssanın anlatımlarına daha vukûfiyetle eğilebiliriz. Böyle durumların yaşanmaya katkısı olup olmadığı biz ilâhiyatçıların

---

sapkınlıklarının bir aracı olarak kılındığını söyler. Kur'an'ın anlatışına göre, mağara ashabı, mağaradaki kalış sürelerini tam olarak bilmediklerinden, uyku hâllerini: “Bir gün ya da daha az kaldık” diyerek açıklama yoluna gitmişlerdir.

<sup>73</sup> Kur'an bu rakamın uydurulduğunu ve yakıştırıldığını ifade eder. Uyku süresini kimileri üç yüz (300) yıl, kimileri de üç yüz dokuz (309) yıl olduğunu iddia etmişlerdir. Allah, bu sayıyı onaylamaz. Kehf, 18/25-26.

<sup>74</sup> Kehf, 18/26.

<sup>75</sup> Mağaradakilerin sayıları hakkında tartışma vardır: 3 insan +köpek=4 kişi diyenler olduğu gibi, 5 insan +köpek=6 kişi, 7 insan +köpek=8 kişi diyenler de vardır. Kehf, 18/22.

<sup>76</sup> İsrâ, 17/53. Bilginin *hakikat* değerini ifade eden bu gibi sıfatlar, Yüce Kitabımızda Cenâb-ı Allah'ın kadim olan ilim sıfatının temerküzü için sık sık kullanılmıştır. Yukarıdaki ifadelerin geçtiği bazı ayetler şunlardır: En'âm, 6/152, A'raf, 7/145, Hud, 11/3, Hac, 22/24, Kasas, 28/56, Ankebüt, 29/10, Tin, 95/4.

değil, tıp adamlarının uğraş alanına girmektedir. Ancak, bu kadar uzun sürelerde olmasa bile, bazı insanların koma halinde yıllarca yaşadığı tespit edilmiştir. Dinsel kültürümüzde rivayet koleksiyonu olarak bildirildiği şekliyle, insan yaşamının üst sınırının 950-1000 yıl arasındaki değişik rakamları,<sup>77</sup> ancak abartı olarak algılanabilir. Bu anlatımların temsili olması ihtimali yüksek bir öngörü olarak karşımızda durmaktadır. Zira insanlığın bilinen tarihinde böyle bir sürenin insan yaşamı için kodlanmadığını, Yüce Allah'ın diğer yasalarının şahitliğinde biliyoruz. Biyoloji biliminin verileri de bu yöndeki kanaatimizi desteklemektedir. Öyle ki sünnetullah yasalarının işler olduğu bir alan olan yaşam süreleri, doğrudan pozitif bilimlerin ilgili disiplinleri içerisinde ele alınmalıdır. Allah'ın genel geçer yasalarının mutlak verilerinin dışındaki her bildirim, şüpheye açık bir şekilde abartı içerikli anlaşılmalıdır. Hayatı sadece rivayetlerle örülmüş bir gerçeklik olarak görmek, hayatın işler olan kanunlarıyla ters düşmek anlamına gelecektir. Uzun süredir Müslüman'ın zihni bu illele mâluldur denilebilir.

Bazı kıssalar, içine sokulmuş olan imgeler üzerinden bir betimleme yapabilir. Bu yüzden kıssa içerisinde ifade edilmiş olan her çokluk değeri, üzerinde yaşadığımız dünyanın somut değerleriyle birebir örtüşmeyebilir. Onun için bize kadar ulaşan rivayetlerde kesin şekilde ifadesini bulmuş olan her türlü bilgiye ihtiyatlı yaklaşmamız gerekmektedir. Öyle ki bu anlatımlar üzerinden çeşitli sosyolojik evreler beşerin anlam dünyasının içerisine dâhil edilmiş olabilir. Bize düşen asıl şey, bu ifadeler üzerinden sağlıklı bir gerçeklik algısı oluşturmaktır. Nitekim yukarıdaki izâhlara paralel bir şekilde söyleyebiliriz ki ilâhî irade, ender olarak da olsa bazı zamanlarda ömür süresinin normalin dışında seyredebileceğini koymuş olduğu yaşam kanunlarıyla deruhte etmiştir.<sup>78</sup> Uyku hâlinin ya-

<sup>77</sup> Hz. Lokman için kitaplarda 560-5300 yıl arasında değişen ömür rakamları verilir. Bkz: M. Güngör, "Hz. Lokman", AÜİFD, 1996/35, s. 168. İnsanın yaratılışının biyolojik süreçleri için bakınız: Hac,22/5.

<sup>78</sup> Peygamberlerin ömürlerinin süreleriyle ilgili olarak Kur'an'da yalnızca Hz. Nuh ile ilgili bir rakam telâfüz edilmiştir. Ankebût Suresi'nin 14. ayetinde geçen bu ifade *Nuh onlarn arasında 950 yıl kalmıştı* şeklinde verilmiştir. Diğer bütün rakamlar İsrailiyat olarak bilinen Tevrat metinlerinde geçmekte-

şamsal canlılık itibariyle izafiliği başka ayetlerde de kullanılmıştır.<sup>79</sup>Uyuyan insan için bir çeşit dinlenme süreci başlamakta ve zaman algısı yok olmaktadır. Zaman, bilinçle beraber ilerleyen bir algıdır. “*Oradaki kalışları bir gün veya daha az bir müddet idi*” beyanını, bu izafiliğin mevcudiyetini haber vermektedir. Kıssanın genelinde, uyuma-uyutma eyleminin öne çıkarılarak bir kurgunun yapılmış olması, kişilere farklı bir bilinç kazandırma iradesinden neş’et etmiştir. Sanki ilgili kıssa, bütünüyle bir yaşam ahlâki kazandırma erdemi üzerinden bizlere şöyle seslenmektedir: *Dikkat edin! Günleriniz o kadar hızlı geçiyor ki, tıpkı bu aşap gibi geçen zamanın farkında olamayabilirsiniz! Yine, tıpkı mağara ashâbı gibi uzun süre uyuya kalıp, ta ki kıyamette uyanabilirsiniz!*

Kutsal kitabımız Kur’an-ı Kerim’de kıssa tarzında anlatılan bir başka ilâhî bildirim ise, *Hz. Zekeriyâ’nın* yaşlı bir durumda iken çocuğunun olması<sup>80</sup> olayıdır. Aslında bu değinim, Kur’an’ın başka yerlerinde farklı kişiler-elçiler- için de kullanılmıştır. Nitekim Kur’an’da *Hz. İbrahim’in* durumu bu oluşumun imkânına güzel bir örnek olarak zikredilmiştir. Kutsal Kitabımızda ifade edildiği üzere, *Hz. İbrahim’in* hem kendisi hem de hanımının pîr-i fâni iken çocuk-

---

dir.(Bkz: Tekvin, Bap, 5-8 arası).Bu rakamların bir gerçekliği mi ifade ettiği yoksa kesretten kinaye olarak mı kullanıldığı tartışmalıdır. Biyolojik süreçler dikkate alınırsa ikinci şıkkın daha doğru bir seçenek olduğu kanaatin taşı-maktayız. Mamafih, klâsik kültürün iddia ettiği gibi bu süreçler insanın kaderi olarak algılanmamalıdır. Zira yaşam ve ölüm, hayatın içinde belirginleş-tirilmiş kurallara mebni olarak işleyen birer gerçekliktir. Kişilerin uzun ya da kısa ömürlü olmaları bu gerçekliklerle olan bağlarıyla belirlenmektedir. Yoksa ilâhî belirlenimin bu noktada bir dahli söz konusu değildir.

<sup>79</sup> Zümer, 39/42.

<sup>80</sup> Meryem, 19/7-10. Bu olay sıklıkla görülme de ender olarak her devirde vukû bulan biyolojik bir gerçekliktir. Günümüzde, ilerlemiş yaşına rağmen baba olanlara sıklıkla rastlanılması şaşılacak bir durum değildir. İmkânsız olmasa da bu gibi ender vakalara rastlamaktayız. 69 yaşından sonra iki defa anne olan Romanyalı kadının hikâyesi yıllar önce basında işlenmiş bir haberdi. Aslında Kur’an bu durumun imkânlı oluşunu *Hz. İbrahim ve eşi (Hacer)* örneğinde dile getirmiştir. Şaşılacak olan ve çok nâdir görülen durum ise, ilerlemiş yaşına rağmen anne olabilmektir. Aslında kıssaların temel vurgusu da budur. Anlatımın baba üzerinden yürümesi bizleri şaşırtmamalıdır. Allah dilerse, koymuş olduğu yasaları gereği bu gibi nadir olaylar bile vakây-ı âdiyeden olabilir.( Hud, 11/72-73, Zâriyât, 51/29-30).

larının olmuş olması gerçeği,<sup>81</sup> yaşanan hayattan seçilen bir temsil olması bakımından ayrı bir değere haizdir. Yüce Allah, yaratıcılığının imkânlarını açıklamak ve bu imkânlarla kişilerin kendilerini de şahit tutmak için, yaşanan hayattan seçilen bu gibi örneklerle insanları ikna etme metodunu tercih etmiştir. Bu tarz oluşumların nadiren de olsa insanlık için “örneklik” babında zikredilmiş olması, Yüce Allah’ın hayata doğrudan müdahalesi olarak algılanmalıdır. Bu itibarla, bizim için imkânsız olarak bilinen bazı gerçekliklerin Cenab-ı Hâk için kolay bir yaratılış olması, örnekleriyle beraber Kur’an’da genişçe zikredilmiştir. *Netice olarak* bu kıssadan alınacak pek çok dersin olduğu kanaatini paylaşmaktayız. Mekanizmanın benzerliği açısından bu kıssaların anlatmak istediği şeyi ortak bir ifadeyle şu şekilde verebiliriz:

*İnsanın üremesinin temel yasaları vardır. Döllenme olayı bu yasaların başında gelmektedir. Döllenmenin biyolojik kanunları gereği, insanlar çoğalmakta ve nesillerini devam ettirmektedir. Döllenmenin ender olarak da olsa görülen bazı oluşumları da vardır. Bu oluşumlar doğurganlığın bitmek üzere olduğu yaşlılıkta bile işlevsellik kazanabilir. Kur’an kıssalarında anlatılmak istenen ana kural da budur. Hayat her zaman normal akışında devam etmez. Bazen anormal olarak görülen durumlarla karşılaşabiliriz. Bu yeni durumlar da yine bir kanun-kader çerçevesinde oluşan gerçekliklerdir. Bu yasalara hâkim*

<sup>81</sup> Hud, 11/71-73, Zâriyât, 51/30. Bu kıssada yaşlılık hâli, “kısırlık” olarak ifade edilmiştir. (Kısırlık için Bkz: Al-i İmrân, 3/40, Meryem, 19/5, Hac, 22/55, Şûrâ, 42/50, Zâriyât, 51/29). Bu durumda çocuk olması ihtimali, normal şartların çok altında bir seçenektir, ancak imkânsız değildir. Zaten Yüce Allah, imkânsız olan şeyleri insanların anlaması için örnek vermez. Bu meyanda O,yoktan yaratılışı bile bazı nesnel örneklerle açıklama cihetine gitmiştir diyebiliriz. Anlamanın tabiatı gereği kişiler akıl süreçlerine hitap eden imgelerle ikna olurlar. Bu nedenle Kur’an’da ifade edilen bütün örnekler, insanların anlama sınırları içerisinde kalmış olmalıdır. Aksi takdirde muhataplığın anlamı kalmış olmaz. İnsan gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulamaz. (Bakara,2/286).İslam’ın evrensel ilkesi budur. Mesela Kur’an, yoktan yaratılışı anlatırken bile, tabiattaki bazı nesnel gerçekliklerden hareket etmiştir. Bu örnekliklere dair olarak telaffuz edilen bazı ayetler şunlardır: En’âm, 6/141, Hicr, 15/33, Furkan, 25/47-49, Neml, 27/86. Denilebilir ki Kur’an-ı Kerim, yoktan yaratılışın insan dimağında mâkes bulabilmesi için, maddi hayattan seçtiği örneklerle anlamın beşerî sınırlarında kalmayı tercih etmiştir.



*olan mantığa göre, çocuk sahibi olmak için öncelikle kişisel eylem gereklidir. Bu demektir ki, kişilerin çocuk sahibi olmaları kendi eylemlerine râci oluşumlardır. Kanunların işlevselliği Yüce Allah'ın sünnetullah'ının bir yansımasıdır. Bu noktadaki ezeli yazgı, yaşamın üzerinde devam etmiş olduğu her türlü kanunun va'zından ibarettir.*

Kur'an kıssalarında yaşam kanunları bağlamında pek çok bilginin ifade edildiğini görmekteyiz. Ancak bu bilgiler, ilgili disiplinlerin somut verileriyle beraber ele alınması gerekmektedir. Yoksa yaşamın genel kanunlarının dışında işleyen bir dinsel tasavvura evrilmemiz şten bile değildir. Kıssaların anlatım tekniği dikkate alınır, Kur'an'da açıklıkla bildirilmiş olan ve büsbütün hayatın devamını sağlayan temel ilkelerden olan yasal durumlar için şu söylenebilir: *Bu gibi örnekleri vermekle Cenab-ı Allah'ın yapmayı irade buyurduğu şey, esasında nadirattan olan bazı oluşumları, elçileri aracılığıyla şahitlik-yaşanmışlık- alanına çıkararak bunun üzerinden işleyen yasal bir durumun varlığın haber vermektir. Allah dilerse, bizler için görünüşte imkânsız seçenekler olarak kabul edilen bazı durumlar, normal prosedürlere dönüşebilir. Çünkü farklı bir yasal karakter arzetsede, nihayetinde bu dönüşüm de sünnetullah'ın kapsamında bulunan biyolojik yasaların işlevsel hâle gelmesiyle oluşmaktadır. Hayatın kendisi de bu oluşumun canlı bir şahidi olarak görülebilir. Genetik, tıp ve biyoloji biliminin bütün kazanımları, günümüz insanını ömrünün arttığını ifade etmektedir. Genom projesi, organ nakli, ilik nakli, tüp bebek olayı, yapay hücre üretme çalışmaları..gibi gelişmelerin, dün imkânsız olan bazı durumları bugün itibariyle imkânli hâle getirdiğini görmekteyiz. Bilimin verileri, hayatın bir bütün olduğunu ve yaşam kanunlarının herkes için eşit bir imkânı sunduğunu haber vermektedir.*

Kur'an'da anlatılan kıssaların içinde teknik anlamda olağanüstü olay-mucize- olarak anlaşılacak yegane olay, Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den babasız olarak dünyaya gelmiş olması<sup>82</sup> dır. Bu anlatı-

<sup>82</sup> Meryem, 19/19. Bu kıssa da olağanüstü seyreden iki veçhe vardır. İlki, Hz. Meryem'in baba olmadan-normal olmayan bir metotla- hamile kalması, ikincisi ise, babasız olarak dünyaya gelmiş olan bu çocuğun beşikte iken-erken

nın kendi içinde bir bütünlüğü vardır. Bu kıssa, bazen Hz. Âdem'in yaratılışının anlaşılması için de örnek olarak kullanılmıştır.<sup>83</sup> Rab-bimiz bir şeyi yaratmak istediği zaman ona sadece "Ol!" der, o da hemen oluverir. Kıssanın devamında bu vurgu defaatle işlenmiş-tir.<sup>84</sup> Bu aşamada ilgili anlatının kısa bir özetini şu şekilde ifade edebiliriz:

*"Rabbine ibadet için doğu taraflarında bir yere çekilen Hz. Mer-yem'e Ruh-Cebrail meleği gelerek bir çocuğunun olacağını söyler. Meryem, onun kendisine dokunmamasını, kendisinin iffetsizlik etme-diğini ve üstelik de bir erkeğin kendisine dokunmadığını, bu durumda nasıl olur da çocuğunun olabileceğini söyler. Melek: "Bu Rabbim için kolaydır" diyerek onu teselli eder. Nihayet, Hz. Meryem hamile kalır. Ancak, bu durum ortaya çıkınca Hz. Meryem iffetsizlikle suçlanır. Ve cezalandırılması istenir. Fakat Allah'ın vahyi doğrultusunda küçük çocuk kendi durumunu halka anlatır, böylelikle de Hz. Meryem'in suçsuzluğu anlaşılmış olur."*<sup>85</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. İsa'nın baba olmadan doğmuş olmasının anlatmış olması, Kıyâmet'teki yeniden yaratılış için de bir örnek olarak zikredilmiştir.<sup>86</sup> Bu kıssa sayesinde yoktan yaratılma olayı, nesnel örnekler üzerinden gidilerek açıklanmak istenmiş ve insanların da bu duruma iman etmeleri önerilmiştir. Yaratıcılığın ilâhî uç-larına dokunan bu vak'a sayesinde, Yüce Allah'ın insana müdaha-lesinin sınırları belirlenmiş olmaktadır.

---

yaşlarda- konuşması. Bu konuşma normal bir dile gelme değil, çocuğun kendi durumunu anlatmasını içerdiğinden dolayı ayrı bir öneme haizdir. Kıssanın bildirimine göre, nadirattan da olsa bu gibi durumların gerçekleş-me şansı vardır. Allah, kendi gücünü tanımlamak için böyle bir olayı örnek vermiştir. Dilediğinde farklı yasalar çerçevesinde yeni oluşumlar meydana getirmek ilâhî bir gerekliliktir. Buna benzer bir durum- çok erken yaşlarda konuşmak- Oğuz Destanı'nda anlatılmaktadır: "Çocuk bir yıl sonra (aynı İsa Peygamberinki gibi) dili açıp konuşmaya başladı ve "ben bir otağda doğdu-ğum için adımı Oğur (Oğuz) koymak gerekir" dedi." Bkz. A.Zeki Velidi Togan *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982, s. 18.

<sup>83</sup> Al-i İmrân, 3/59.

<sup>84</sup> Meryem, 19/35.

<sup>85</sup> Meryem, 19/16-34.

<sup>86</sup> Zuhruf, 43/61.

Bu anlatının bir başka değeri de, bilgi vermeyi amaçlayan bir kıssa olmaktan çok, Yüce Allah'ın varlığa yerleştirmiş olduğu genetik yasaların bilinmesini de imkânlı hâle getirmiş olmasıdır. İnsan, yaratılışın bu gibi yasalarını bilebilmekle kendi yapıp-etmelerinin sınırlarını da bilebilir. Hz. Meryem'in babasız bir şekilde çocuk doğurmuş olması, günümüzde genetikçilerin oluş formasyonunu bulabileceği bir konudur. Son yıllarda peş peşe gelen bazı buluşlar bizleri bu konuda ümitlendirmektedir. Dondurulan sperm, kök hücreden elde edilen yumurta ve sperm hücreleri bu yasanın işleyişi hakkında bizlere aydınlatıcı ipuçları verebilir. Kıssanın genelinde Yüce Allah'ın sonsuz kudretine yapılan atıflar dışarıda tutulacak olursa, bu sonsuz kudretin insan hayatındaki tecellilerinin işlevsel mekanizmaları sünnetullah yasalarıyla açıklanabileceği kanaatindeyiz. Zira Cenab-ı Allahın öteden beri süregelen kanunu budur ve bu kanunda asla bir değişme olmaz.<sup>87</sup>Böyle bir olayın mucize formatında kıssalaştırılmış olması, bu oluşumun biyolojik anlamda bir mekanizmasının olmadığı anlamına gelmez. İlerideki gelişmelerin bu olayı aydınlatma ihtimali çok yüksektir. O gün itibarıyla bu yaratılış mekanizmasının tam olarak bilinemeyişi, hiçbir zaman bilinmeyeceği anlamına gelmez. İnsanlığın o dönemki koşullarında anlaşılması güç olan bu ifadeler, zamanla anlaşılabilir bir hâle de dönüşmüştür. Kıssada anlatılan olay, bugün itibarıyla mekanizmasını anlayabileceğimiz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu gerçeklik sayesinde bizler kurallı bir evrende yaşadığımızı fark edebilmekte ve buna bağlı olarak da yaratılışın sahibine olan saygımız artmaktadır. Netice olarak denilebilir ki, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesini anlatan kıssa, yoktan yaratıcılığın anlaşılması için ifadelendirilen prototip bir anlatı örneğidir. Klâsik anlamdaki ezeli yazgı fikri, bütünüyle bu anlatının içerisinden çıkmaz. Kanaatimizce geleneksel kültürde kıssanın bu eğilimde yorumlanmış olması esasında zorlama bir te'vil olarak görülebilir.

<sup>87</sup> "Allah'ın kulları hakkında süregelen kanunu budur..." ve "Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın..." gibi kesinlik ifade eden ayetlerden bazıları şunlardır: İsrâ,17/77, Kehf, 18/55, Ahzâb,33/ 38, 62, Mü'min, 40/85, Fetih, 48/23.

Kur'an-ı Kerim, sosyal kader bağlamında helak yasalarından bahsetmektedir. Toplumların eceli anlamında ele alabileceğimiz bu yasalar, aslında bir sebep-sonuç ilişkisinden farklı bir şey değildir. Kişiler tercih ettikleri şeylere göre bir yaşam formatı seçmektedir. Bu yasalara göre, herkes tercih ettiğinin neticesine katlanmak zorundadır. İyi davranışları seçen kişiler, içinde yaşadığı toplumun ömrünü artırdığı hâlde, kötü davranışları seçenler ise ait oldukları milletlerin fiziki ve sosyal ömürlerini kısaltmaktadır. Bu meyanda Kur'an, birbiriyle ilkesel anlamda bağlantılı olan pek çok tarihsel olaydan bahsetmektedir. Makalenin başlarında bu ilkeselliğin yasal durumundan bahsetmiştik. Genel itibarıyla Hz. Nuh<sup>88</sup>, Hz. Hud<sup>89</sup> ve Hz. Salih'in<sup>90</sup>...kavimlerinin başına gelen olaylar bu akıbete dâçar olan milletlerin hikâyeleri olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada bir prototip örnek olması bakımından *Tufan Olayı*'ndan<sup>91</sup> bahsedeceğiz. Kur'an'da geçtiği şekliyle ilgili kıssanın küçük bir özeti şu şekilde verilebilir:

*“İnkârcı bir kavme Peygamber olarak gönderilen Hz. Nuh, kavmini Tek Tanrı inancına davet eder. Ancak halkı onu dışlayarak işkence etmeye başlar. Kendisine inanmış olan bir avuç insanın dışındakiler Hz. Nuh' a asla inanmaz. Sonrasında onunla inancı konusunda tartışılır. Bu tavır üzerine vahiy aracılığıyla Hz. Nuh'a bir gemi yapması ve inananları ona bindirmesi söylenir. Gemi yapım sürecinde kavmi Hz. Nuh'la alay eder ve onu küçültücü davranışlar sergilerler. Nihayet yağmur suları dağlar kadar yükselince Hz. Nuh, hâne halkını oğlunu- gemiye davet eder. Ancak oğlu bu teklifi reddeder ve kaçıp kurtulacağını ileri sürer. Suların yükselmesi sonucunda gemide olan-*

<sup>88</sup> Nuh kavminin kısa bir hikâyesi için bkz: Nuh, 71/2-4, 21-24, Hud, 11/26-44, Mü'minûn, 23/22-35.

<sup>89</sup> Ad Kavminin mini bir hikâyesi için bkz: A'raf, 7/65-72, Şuarâ, 26/124-139, Hud, 11/50-57.

<sup>90</sup> Semud Kavmi'nin kısa hikâyesi için bkz: Hâkka, 69/5, Fecr, 89/9, Hud, 11/68, Kamer, 54/23-24, İsrâ, 17/59, Fussilet, 41/17, Necm, 53/51.

<sup>91</sup> Tufan kavramı, Kur'an'da 3 yerde terimsel içeriğiyle beraber kullanılmıştır. (A'raf, 7/133, Kamer, 54/15, Ankebût, 29/14). İnsanların cezalandırılmalarının fiziki bir modelini ifade eden bu metot, tarihsel süreçte ara sıra kullanılmış bir tabiat olayı olarak da bizlerin anlayışına sunulmaktadır.

*ların dışındaki herkes boğulur. Nihayet suların çekilmesi ardından gemi Cûdi Dağı'na oturur. Hz. Nuh, oğlunu kaybetmenin acısıyla Rabbine serzenişte bulununca-ailesini ve inananları kurtaracağını va'd etmişti- Yüce Allah onu teskin ederek, oğlunun kendi ailesinden olmadığını, onun ailesinin "inananlar" olduğunu belirtir. Böylelikle Hz. Nuh ve ona inananlar iyi davranışları yüzünden kurtuluşa erer diğerleri ise helâk olurlar."*<sup>92</sup>

Tufan Olayı, yalnızca Hz. Nuh'un tebliğini reddeden kavmin başına gelmiş bir olay olarak algılanmamalıdır. Bu nedenle Tufan olayı, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen kısa bir anlatı olarak yer almaz. Aksine, bu anlatı kendisine benzer pek çok hikâyenin de ilkesel anlamda varoluş kodlarını ortaya koymaktadır. Zira bu anlatıya göre kişilerin ve milletlerin başlarına gelen her türlü bela, kendi tercihlerine dayalı olarak işlev kazanmaktadır. İkinci olarak ise, hiç kimse yaptığının dışında bir şeyle yargılanmayacaktır. Üstelik bu kişiler Peygamber *çocuğu*<sup>93</sup>, *hanımı*<sup>94</sup>, *babası*<sup>95</sup> ve *amcası*<sup>96</sup> olsa bile. Peygamber soyundan gelmek ya da peygamberlerin ailesinden olmak hiç kimseye bir avantaj sağlamayacaktır. Nitekim herkes aidiyetlerine göre değil, amellerine göre yargılanacaktır. İslâm'ın evrensel ilkesi budur. Ve bu ilke tarihin her döneminde geçerliliğini korumuştur. İyi veya kötü akıbeti hazırlayan şey, kişisel veya toplumsal tercihlerdir. Yoksa Yüce Allah, bu milletlerin kaderlerini ezeldeki

<sup>92</sup> Özeldde Nuh tufanı, genelde ise helâk olan kavimlerin hepsi, bir kavmin kendi yapıp etmeleriyle sonunu nasıl da hazırladığı gerçeğine en iyi örnek sayılabilir. Kıssanın geneline hâkim olan mantık takip edilirse görülecektir ki; helâk yasaları, ilâhî kadere göre işlevsellik kazandığından, adı geçen kavmin bu yasalara muhatap olarak yok olması kendi eylemleri nedeniyle vuku bulmuştur. Bu sonuç, Yüce Kitabımızda sonraki nesilleri uyarmak, için ibret nazarıyla anlatılmaktadır. (Yunus, 10/71-74, Hud, 11/25-49).

<sup>93</sup> Hz. Nuh'un oğlu kurtuluş için bütün çareleri aradıysa da azaptan kurtulamadı. Zira ettiğinin karşılığı kendisini yakalamıştı. Hud, 11/43.

<sup>94</sup> Hz. Nuh ve Hz. Lut'un karıları, eşleri olan Peygamberlere hainlik ettiler. Bu nedenle de kocaları onları Allah'ın azabından koruyamadı. (Tahrim, 66/10). Zira İslâm'a göre suç ve ceza dengesi kişisel kazanımlar üzerinden yürümedir. (Mü'min, 40/17). Kişiler kazandıkları karşısında rehin durumdadır. (Tur, 52/21). Herkes kazandığının karşılığını tastamam alacaktır. (Ahkâf, 46/19).

<sup>95</sup> En'âm, 6/74, Tevbe, 9/114, Meryem, 19/42-45, Şuarâ, 26/70.

<sup>96</sup> Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in akıbeti için bkz: Tebbet, 111/1-5.

bilgisi çerçevesinde onların iradeleri dışında buyurgan bir şekilde belirleme yoluna gitmemiştir. Tıpkı, diğer helâk olan kavimlerin başlarına gelenlerin kendi yapıp-etmelerine bağlı olması gibi. Kıssanın umumî münderecatına göre diyebiliriz ki; ne Hz. Nuh'un Kavminin kaderi ne de Hz. Nuh'un oğlunun kaderi ezeli bir yazgı neticesinde oluşmuş değildir. Anlatının serencamına göre şu öngörüü iddia edebiliriz: *“Her ikisi de kendi kaderlerini kendileri belirlemişlerdir. Yüce Allah evrensel helâk yasalarını harekete geçirmekle iktifa etmiştir denilebilir. Bu noktadaki sorumluluk kişilere aittir.”*

Kur'an-ı Kerim'de insanların kaderlerinin ezelde belirlenmemiş olduğuna delil olarak sayılabilecek başka anlatı örnekleri de vardır. Bu örnekler, kişilerin kendi fiilleri üzerinden hikâyeleştirilmiş ve bizlere kadar ulaşmıştır. Kuşaklar arasındaki karakter tahlillerine dayalı olan iman-inkâr örneklemi diyebileceğimiz bu tür anlatımlar, <sup>97</sup> bütünüyle insan davranışları üzerinden kurgulanmış-düzenlenmiş farklı hayat öyküleri olarak karşımızda durmaktadır. *Hz. Nuh'un oğlu ve karısı*,<sup>98</sup> *Hz. Lut'un karısı*,<sup>99</sup> *Hz. İbrahim'in babası*,<sup>100</sup> *Hz. Âdem'in iki oğlu*,<sup>101</sup> *Hz. Peygamber'in amcası*, *Hz. Eyyub'un sabrı*,<sup>102</sup> *Bahçe sahibi iki kişinin kıssası*<sup>103</sup>... ezeli yazılımın olmadı-

<sup>97</sup>Hud, 11/45-48.

<sup>98</sup> Tahrim, 66/10.

<sup>99</sup> A'raf, 7/83, Hicr, 15/60, Şuarâ, 26/170-172, Neml, 27/57, Ankebût, 29/32.

<sup>100</sup> Hz. İbrahim'in babası “Âzer” isminde müşrik bir kişiydi. En'âm, 6/74.

<sup>101</sup> Geleneksel kültürümüzde Hz. Âdem'in oğullarının isimleri “Habil” ve “Kabil” olarak bilinmektedir. Ancak bu isimler Kur'an-ı Kerim'de geçmez. Kur'an, Hz. Âdem'in *iki oğlu*'ndan bahsetmektedir.( Maide, 5/27-31). *Habil* ve *Kâin (Kabül)* Hz. Âdem'in eşinin -Havva-doğurduğu iki çocuk olarak Kutsal Kitap'ta geçmektedir. (Bkz: Tevrat, Tekvin, Bap, 4/1-10). Hikâyenin özünde, kıskançlığın yıkıcı bir duygu olduğundan bahsedilir. Habil ve Kabil yalnızca konu için seçilmiş örneklerdir. İnsanlığın devamında bu duyguya ve bu duyguyla yanlış davranışlarda bulunanlara rastlanacaktır. Nihayetinde herkes yaptığından başka bir şeyle değil, yalnızca yaptıklarıyla yargılanacaklardır.

<sup>102</sup> Enbiya, 21/83-84, Sâd, 38/42-44.

<sup>103</sup> Kibir, istiğna, cimrilik ve umursamazlık gibi zararlı duyguları merkeze alması hasebiyle, doğru davranışın temel parametrelerini -sabır, tevekkül, paylaşım- ortaya koyarak işleyen bu anlatı, insanın elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra, elinden gelmeyenler için Allah'tan yardım beklemesini öğütlemektedir. Yalnızca sahip olduklarına güvenen bir insan ile bununla birlikte Allah'a da güvenen bir birey prototipi üzerinden hikâyeleştirilmiş olan bu kıs-

ğını anlatan birer örnek olarak karşımızda durmaktadır. Verilen nimetlere şükretmeyip şirk koşan ve kıyameti de inkâr eden herkes, mutlak olarak ettiğinin karşılığını görecektir. İlâhî yasa bu minval üzere işlemektedir. Bu düzenlemeye göre denilebilir ki; helâk, ölüm, hastalık, rüzgâr, fırtına, sel... yollarıyla birisinin varlığı elinden gidince, kusuru başkasında değil, kendi davranışlarında aramalıdır.

Bu noktada mü'min bir kalp için farklı bir seçenek de önerilmiştir. Başımıza gelenler ne olursa olsun, inananlar isyan üzere değil, *tevekkül*<sup>104</sup> ve *sabır*<sup>105</sup> üzere olurlar. Kanunların bir başka bildirimine göre ise kişiler, üstesinden gelemediği her hangi bir felaket karşısında Yüce Allah'a tevekkül etmeyi yaşayarak öğreniyor. Üzüm bağı sahiplerinin kıssasında<sup>106</sup> anlatılan husus, bu evrensel ilkenin hayata geçirilmiş bir versiyonundan ibarettir. Yüce Allah'ın hayata müdahalesi olarak da düşünebileceğimiz bu anlatımlar, insanlığın tarihsel hafızasını yenilemekle kalmaz, beşeriyetin tarihsel birikimini belirli ödevler çerçevesinde yeniden işlevsel hâle de getirmektedir. Yukarıda isimleri verilmiş olan kısa öykülerin içerikleri incelendiğinde görülecektir ki, anlatıya esas teşkil eden kişilerin kaderleri, yalnızca kendi yapıp-etmeleri üzerinden yürüyen bir ilkeselliği barındırmaktadır. Ezeli belirlenim, yaşamın sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için genel anlamda kuralları koymakta ve hayat galesinde

---

sa, kişisel edimlerimizin ahlâkî içerikte olması için bizlere verilmiş güzel bir ibret dersidir. Kalem, 68/17-32, Bakara, 2/266, Kehf, 18/39.

<sup>104</sup> Tevekkül kavramı, Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 40 yerde kullanılmıştır. Kavram, bu kullanılışların hepsinde de tevekkül edilecek varlığın yalnızca Yüce Allah olduğunu bildiren kesin ifadelerle kullanılmıştır. Bkz: Hud, 11/23, 88, Mülk, 67/29, Furkan, 25/58.

<sup>105</sup> Sabır kavramı, Kur'an'da 92 yerde Mü'minlerin temel bir özelliği olarak sunulmaktadır. Bu meyanda zikredilen bazı ayet numaraları için bkz: Al-i İmrân, 3/200, A'raf, 7/126, Hud, 11/49, Ankebût, 29/59.

<sup>106</sup> *Bahçe Sahipleri Kıssası*: Sahip olduğu mala güvenerek başkalarını küçük görenlerin akıbetlerini güzel bir örnekleme ortaya koyan bu kıssa, temel itibarıyla kişilerin yaptıkları yüzünden başlarına gelen belalardan bahsetmektedir. Bu kıssanın ortaya koyduğu temaya göre, kişilerin başlarına gelen belaların ezeli yazgıyla yani kaderle bir ilişkisi yoktur. Anlatı, aynı zamanda sahip olduklarını kaybeden kişilerin tövbe ederlerse yine de bağışlanacakları bir seçeneği de tedavüle almaktadır. Kehf, 18/32-43. Kıssanın farklı açılarından da olsa hayata bir müdahale olduğunu kabul etmeliyiz. Bkz: Atilla Fikri Ergun, *Kur'an Kıssaları-Bahçe Sahipleri Kıssası*, İstanbul 2009, ss. 36-43.

insana yardımcı olmaktadır. Bu süreçte ilâhî kader olarak bilinen güç, insanın iradesini değiştirmeye yönelik eylemlerde bulunmamış, bilâkis onun iradesini tahkim eden kuralları koymayı uhdesine almıştır.

Kıssa tarzının en lezzetli ifadelerinin yer aldığı anlatı olarak, Hz. Yusuf'un kuyuya atılışı ve sonrasındaki yükseliş olayını örnek verebiliriz herhâlde. Bu kıssanın yüzyıllardır bir roman tadında zikredilmiş olması, içerisinde geçen asıl mesajın, öykünün sürükleyiciliğinin hayli gerisinde kalmasına neden olmuştur. Günümüzde bile Hz. Yusuf Kıssası denilince, öncelikli olarak nefsinin isteklerine uymaktansa zindanlarda çürümeyi göze almış bir insan modeli üzerinden değil, başından geçen maceralar üzerinden bir kıssa anlatımı yapılmaktadır. Hâlbuki ilgili kıssanın vermek istediği mesaja göre, peygamber bile olsa insanların yalnızca başlarına gelenle imtihan edilmiş oldukları gerçeğidir. İkinci olarak, insanın elinden geleni yapmasının ardından, elinden gelmeyenler için dua edip yardım dilemesi fikri, Hz. Yusuf üzerinden benimsetilmek istenmiştir. Ayrıca Yüce Allah dilerse tuzak kuranların tuzaklarını bilindik yollarla başlarına geçirebilir. Nihayetinde ise, insanın bütünüyle Rabbinin kontrolünde olduğunun beyan edilmiş olduğu bu kıssa, başlarımıza gelenlerin ezelde yazıldığı anlayışını da bir ölçüde iptal etmektedir. Bu üç durumda da insanın kaderi yine insanın eylemleri üzerinden tanımlandığı için, kıssanın genel mesajı üzerinden ezeli yazığa dönük bir malzemenin çıkarılamayacağını düşünmekteyiz. Şimdi söz konusu edilen kıssanın özet bir hâlini aşağıda ifade edelim:

*“ Ahlâki ve bedensel birçok güzelliği kendisinde toplayan, bu yüzden babasının sonsuz sevgisine mazhar olan küçük Yusuf, üvey kardeşlerinin kıskançlığına mâruz kalır. Kardeşlerinin şeytanî planları neticesinde kuyuya atılarak cezalandırılan Yusuf, Allah'ın yardımıyla-eşyanın işleyişine uygun gelişen bir şekilde- bir satıcı tarafından kuyudan çıkarılarak köle pazarında çocuğu olmayan Mısır Azizi'nin hanımına satılır. Böylelikle Firavun'un sarayında büyüyen Hz. Yusuf, hem devlet geleneğini hem de yöneticiliği öğrenir. Zamanla büyüüp serpilerek Hz. Yusuf, güzel ve akıllı bir genç olarak temâyüz eder. Bu arada Tek Tanrı inancını da yavaş yavaş işler. Ancak sahibi olan*



*hanımın kıskanç arzularına karşılık vermediği için zindana atılır. Uzun süre zindanda kalan Hz. Yusuf, mahkûmların İslâm dinine geçmesini sağlar. Kendisine öğretilen rüya tabir etme sanatı vasıtasıyla da Firavun'un rüyasını doğru şekilde yorumlayarak, sonunda zindandan kurtulur. Dürüstlük ve çalışkanlığı sayesinde devlet işleri uhdesine verilen Hz. Yusuf, zamanla Firavun'un gözüne girer ve ölen Aziz'in yerine atanarak Mısır'ın yeni Aziz'i olur. Uzun zaman Pagan Mısır kanunları-gelenekleri- üzerinden adalet arayışı yapar. Hz. Yusuf, putperest dinsel gelenekle planlı ve düzenli bir faaliyet sonrası Mısır'ın "Tek Tanrı" inancına dönmesini sağlar. Onun bu gücü karşısında kardeşleri ve sahibesi de doğru yolu bulur. Nihayetinde Hz. Yusuf, kendisine kötülük yapan herkesi bağışlar." <sup>107</sup>*

Kur'an-ı Kerim'de bir roman havasında işlenen bu olay, çağlar üstü pek çok güzelliği de içinde barındırmaktadır. Kıssa, Peygamberlerin bile azâde kalamayacağı duyguların varlığından bahsetmektedir. Anlatı; güç, iktidar, sömürü, kıskançlık, oç alma ve cinsellik gibi insanî duygular eğitilmezse ne gibi yıkıcı sonuçları olabileceğini yaşamış bir örnek üzerinden göz önüne sermektedir. Eğer kişiler bu duygularını eğitebilirlerse, isterse kuyunun dibinde olsun, oradan kurtularak Allah'ın yardımıyla ummadıkları devlete kavuşabilirler. Kişilerin kavuştukları nimetler kendi çalışmalarına bağlı olarak yaratılmaktadır. Şartların gerekliliklerine uygun davranan herkes bu nimetlerden fayda görebilecektir. Tıpkı Hz. Yusuf'un kıssasında açıklıkla ifade edilmiş olduğu gibi. Başına ne gelirse gelsin, sabretmeyi bir alışkanlık hâline getirenler de sonunda Hz. Yakup gibi umduklarına nail olabileceklerdir. Yaşadığımız ortamlarda başımıza gelen şeyler ilâhî kader değil, etrafımızdakilerin bizlerle ilgili olarak planladığı desiselerden ibarettir. Bu nedenle Yüce Allah'a isyan etmeden netice almak için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız. Kim ki duygularını eğitmeye çalışır ise sonunda Allah'ın yardımına mazhar olabilecektir. Allah'ın yardımı kulun çalışmasına bağlı olarak işlerlik kazanır. Bu çalışmadan hiç kimse müstağni kalamaz, elçiler bile. Bu yüzden Kur'an kıssalarında konu örneği

---

<sup>107</sup> Yusuf, 12/4-101.

için daha çok Allah'ın elçileri seçilmişlerdir. Bu seçimlerin altında yatan farklı amaçlar vardır. Rabbimizin, kendi terbiyesinden beslediğini haber verdiği bu kişileri bizlere anlatmaktaki maksadı, insanların bu kişileri kendi hayatları için birer “örnek” almalarını istemesidir. Merhamet duygusuyla beraber işlenmiş olan bu kıssa, baba Hz. Yakup ve oğlu Hz. Yusuf gibi iki elçinin hayata bakışındaki ilâhî kodları da ortaya koymaktadır: “Başımıza ne gelmiş olursa olsun ve hangi şartlar altında bulunursak bulunalım, Allah'tan ümidimizi kesmemeliyiz. Allah sabredenlerle beraberdir.”<sup>108</sup>

Müslüman kültürdeki kader algısı üzerinde en çok etki etmiş olan anlatı her hâlde *Hızır-Musa Kıssası* olarak bilinen kadim anlatıdır. Bu kıssa, yüz yıllardır farklı ilimlerin kaynağı olarak sunulmakla kalmamış, klâsik kaderciliğin merkez vurgusu olan ezeli yazılımların da neş'et ettiği bir memba olarak görülmüştür. Kıssayı kaderci anlayışları için örnek olay olarak sunan kişi ve zihniyetler, İslâm'ın genel tebliğ ilkelerini de göz ardı etmiş gibidirler. Kur'an'da insanlar için seçilmiş örnekler olarak sunulan Peygamberler, anlatının geleneksel formunda zayıf konuma düşürülmüş, Hızır olduğu iddia edilen kişi ise Peygamberin üzerine çıkarılmıştır. Yüce Allah'ın muradı bu olamaz diye düşünmekteyiz. Bu nedenle kıssada bahsedilen kişinin-Hızır- farklı bir gerçekliği temsil ettiğini ileri sürenlerin yaklaşımlarının daha doğru bir yaklaşım olabileceğini kabul etmekteyiz.

Kıssanın Kur'andaki versiyonu ile halk arasında tedavülde olan versiyonu arasında pek çok fark vardır. Birinci olarak, geleneksel kültürde *Hızır*<sup>109</sup> nâmiyle belirtildiği hâlde, Kur'an, adı geçen kıssadaki kişinin ismi hakkında bilgi vermez. Bu farklı anlatımlara daha

<sup>108</sup> Bakara, 2/249, 153, Enfâl, 8/46, 66.

<sup>109</sup> Bazı Kur'an meallerinde Kehf,18/65-82'de bahsedilmiş olan bu kişi Hızır olarak tercüme edilmiştir. Bu kişi, İslâm toplumlarında Hızır veya Hızır-İlyas kültü olarak bilinen köklü halk inançlarına dönüşmüş bir dinsel motiftir. Tasavvuf kültürünün Anadolu'ya yayılması neticesinde kavram sıklıkla kullanılır hâle gelmiştir. Bu konuda en geniş çalışmanın yapıldığı eser olarak Ahmet Yaşar Ocak'ın *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara, 1990 adlı çalışmadır. Konuyu hadis bağlamında ele alan çalışma ise Abdulkadir Evgin'in, *Hadislerde Hızır Gayb İlişkisi*, Ankara 2007 adlı eseridir.

sonra değineceğiz. Şimdi olayın Kur'an'da geçtiği şekli beraberce görelim:

*“ Hz. Musa ve genç arkadaşı iki denizin birleştiği yöne doğru yürürler. Hz. Musa'nın arkadaşı, kendisine azık olarak saklaması için verilen balığı kıyıda unutur, balık da denize kaçar. Yiyecek için geri dönen Hz. Musa, bu durum karşısında üzülür ve gelmiş oldukları yere dönerler. Burada Allah'ın katından ilim verdiği bir kimseye rastlarlar. Hz. Musa o kişiden kendisine doğru yolu gösteren bilgileri öğretmesini ister. Bunun için kendisine bir yolculuk teklif eder. O kişi ise bu isteği reddeder. Zira Hz. Musa'nın mevcut bilgileri ışığında anlayamayacağı bazı şeyler olduğunu ve eğer bilgice anlayamayacağı şeyleri yaparsa, mutlaka soru sorar endişesini taşımaktadır. Hz. Musa ısrar edince, anlatılınca kadar soru sormamak kaydıyla kabul eder. O kişi, önce bindikleri gemiyi deler. Hz. Musa, kötü bir iş yaptığını ve içindeki kişilerin boğulabileceğini ikaz edince onu susturur. Başka bir gün bir erkek çocuğu öldürür. Hz. Musa, onun çirkin bir iş yaparak, “kimseyi öldürmemiş masum bir insanı öldürmesini eleştirince, adam aynı gerekçeyle onu susturur. Adam, Hz. Musa'yu ikaz ettikten sonra yola koyulurlar. Bir kasabaya gelirler ve halktan yiyecek bir şeyler isterler, fakat kimse onlara yiyecek vermez ve onları kimse misafir etmez. O kişi bu muameleye karşın şehrin içinde yıkılmak üzere olan bir duvarı Hz. Musa ile birlikte onarır. Hz. Musa, ona bu işten ücret alması gerektiğini söyleyince, adam: “Bu itirazın ikimizin yol ayrımıdır” diyerek, katlanamadığı şeylerin içyüzünü Hz. Musa'ya açıklar. Adam, Hz Musa'ya: “Anlamayıp dayanamadığın olayların sırrı şudur der ve başlar anlatmaya: İlk olayda gemi denizde çalışan birkaç yoksula aitti, onu kusurlu kılmak istedim, çünkü peşlerinde her sağlam gemiye el koyan bir hükümdâr vardı. Öldürdüğüm oğlana gelince, onun anası ve babası inanmış insanlardı, o onlara kötülük yapabiliirdi, onları inançsızlığa sürüklemesinden korkmuştuk. Rabbim ondan daha temiz bir çocuğu onlara versin istedik. Duvar ise şehirde yetim olan iki çocuğa aitti. Altında bir hazine vardı. Babaları iyi kimseler idi. Rabbin onlar ergenlik çağına gelip, bir*

*rahmet olarak çıkarmalarını istedi. Ben bütün bunları kendiliğimden yapmadım.”*<sup>110</sup>

Yukarıdaki anlatının geleneksel tortularından kurtularak yorumlanabilmesi için öncelikle Kur'an'da ifade edilmiş olan şekli üzerinden hareket etmeliyiz. İkinci olarak da, kıssada verilmek istenen mesajların bütünü İslâm'ın temel değerleriyle çatışan bir tarzda ele alınamaz. Bu iki değeri merkeze alarak kıssanın genel bir değerlendirmesini yapabiliriz. Öncelikle diyebiliriz ki, kıssada belirtildiği şekliyle Hz. Musa'nın itiraz ettiği şahsın kimliğinin belirsiz olması bu olayın herkes için seçilmiş bir örneklem olmasını engeller. Zira tebliğ tarihi süresince insanlara örnek olarak sunulan kişiler yine insanlardan seçilmişlerdir. Bunun aksi olan bütün istekler<sup>111</sup> Kur'an tarafından geçersiz ve anlamsız kabul edilerek reddedilmiştir. İkinci olarak, kıssa boyunca bir Peygamber olan Hz. Musa'nın bile anlamakta acze düştüğü ve bilemediği *gizli bir ilim*'den bahsedilmektedir. Bu durum elçilerin getirmiş olduğu *mesajın açıklık ilkesi*' ne aykırıdır. İnsanlar mesajın objektif kurallarına göre hesaba çekilecektir. İnsanlar için bütünüyle yasak olan bir eylemin, gizli bilgi adı altında meşrulaştırılması doğru bir yaklaşım değildir. Zira insanın sorumluluğu basit bir aleniyet ilkesi üzerine inşa edilmiş olmalıdır. Çünkü Yüce Allah pek çok ayetinde mesajını apaçık olarak indirdiğini belirtmektedir.<sup>112</sup> Bu itibardır ki kıssada geçen şahsın sorumluluk sahibi bir insan olması düşünülemez. Ola ki bu şahıs, Yüce Allah'ın bazı olayların bilgisini aktarmış olduğu bir melek vasfında anlaşılmalıdır. Zaten ilgili şahsın sorumluluk sahibi bir varlık olarak tanımlanmamış olması da bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Anlatım tekniğinin dışında ilkesel bazda ele alacak olursak, Hızır denilen şahsın bir insan olabilmesinin imkânı yoktur. Onun içindir ki Yüce Allah ilminin önceliği üzerinden güçlü bir belirlemede bulunmuştur denilebilir. Öyle ki kıssada dile getirilmiş

<sup>110</sup> Kehf, 18/65-82.

<sup>92</sup> Zuhuruf, 43/53, İsrâ, 17/95. Bu iki ayette ifadesini bulduğu şekliyle, Kur'an-ı Kerim'in genelinde, müşriklerin "*melek peygamber veya melek ile desteklenen bir peygamber*" istekleri reddedilmiş ve anlamsız bulunmuştur.

<sup>112</sup> Yusuf,12/1, Hicr, 15/1.

olan *biz* şeklindeki çoğul ifadeleri, işlenen fiilin aslında tek failinin olmadığını haber vermektedir. Bu durum da ilgili kişinin beşer olmadığını kanıtlayan bir delil olarak görülebilir. Allah'ü âlem eğer faillerin çokluğu üzerinden gidecek olursak, bu kişinin ezeli ilmin evsafını bilen bir melek olma ihtimali çok yüksek görünmektedir.

İnsanlar, yalnızca kendileri gibi *insan* olan örnekleri kabul eder ve peşinden gidebilir. İnsanın dışındaki varlıklar, insan için örnek olarak sunulamaz. Üstelik de bu örnek davranış sergileyemeyeceği için kişilerin dikkatini de çekemez. Üçüncü olarak ise, Yüce Allah, Peygamberinden mesajı boyunca uyması gerektiğini bildirdiği ilkelere aksine davranmasını istiyor. Zira ilgili kıssanın geleneksel algısını kabul edecek olursak, vahyin pek çok değerinin sorgulanmaya başlayabileceğini hesaba katmalıyız. Zira geleneksel algı, insan için yasak olan pek çok eylemin, farklı bir bakışla meşru olabileceğinden bahsetmektedir. Bu durumun kabul edilebilir olduğundan bahsedilemez. Suç ve ceza ilkesinin objektif kriterleri içeriyor olması, Kur'an'ın ifade etmiş olduğu en temel adalet değeri olduğu hâlde,<sup>113</sup> bu kıssada anlatıldığı kadariyle, bazı kişilerin geleceğe ait bilgileri sayesinde suç işleme özgürlükleri olduğu ileri sürülmektedir. Bunun kabul edilmesi demek, insan hayatını ilgilendiren muhayyel bir ilmin olmasını da gerekli kılabilir. O nedenden ötürü bu olası durumun kabulü mümkün görünmemektedir.

Kıssada belirtildiğine göre, gizli ilim sahibi kişi, herkesi tanıdığı hâlde, hiç kimse onu tanımıyor. Bu veri de kıssanın görünür yorumlarının dışına çıkmamızı gerekli kılmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'da genel bir metafor algısı içerisinde anlatılmış olan bu olayı, literal anlatımın dışına çıkmadan anlayamayız. Zira kıssada ifade

<sup>113</sup> Kur'an, haksız yere adam öldürmeyi büyük günahlardan kabul ederek, insanların bu gibi eylemlerden uzak tutmayı hedeflemiştir. Bazı ayetlerde ise bir kişiyi haksız yere öldürmek bütün insanlığı öldürmekle eş değer kabul edilmiştir. (Maide, 5/32, İsrâ, 17/33, En'âm, 6/151, Furkan, 25/68). Böyle bir ilkeselliği savunan bir Kitap, kendi içinde tutarsızlığa düşerek kıssada anlatılmış olan vak'ayı nasıl onaylayabilir? Kanaatimizce bu kıssanın bizlere vermek istediği asıl mesaj, genel hatları ile anlaşılammış bir durumdadır. Yoksa suçsuz birini öldürmenin onayını Kur'an'dan almış oluruz ki, bu durumu ayetlerle izâh etmek mümkün değildir.

edilen şeylerin, Kur'an'ın açık hükümlerini iptal ettiği de görülmektedir. Bunun için eğer kendi kendisini tekzip eden bir kitaptan bahsetmeyeceksek, kıssada geçen ifadeleri Kur'an'ın diğer hükümleriyle birlikte ele almamız gerekmektedir. Kur'an'a göre bütünüyle yasak olan fiilleri işleyen bir şahaa, kıssa özelinde sanki övülerek işaret edilmektedir. Bunun durumun doğru bir şey olmadığını yine Kur'an'ın kendisi söylediğine göre, kıssayı yaşanmış bir macera sarmalından kurtarıp, orada ifade edilenlerin inanan birey için ne anlama geldiği üzerinde düşünmeliyiz. Bu şekildeki bir yaklaşımın Kur'anî ilkelere herhangi bir hâlel de getirmeyeceğini düşünmekteyiz. Yoksa Yüce Allah'ın yasakladığı fiilleri meşru kılan bir gizemli anlayışın doğmasının kapısı aralanmış olur.

Anlatıda bahsedilen kişi, temsili bir kabiliyet olmalıdır. Zira bu durum, Kur'an âyetlerinin bätini bir tarzda yorumlanması değil, bilâkis Kur'an âyetlerinin bir bütünlük içerisinde anlaşılması çabası olarak görülmelidir. Kıssada anlatılan hususların görünür anlamları, ilk etapta Kur'an açısından olası bir problemi de teşkil etmektedir. Ancak Kur'an'ın genel ahlâk ilkeleri üzerinden bu metafor değerlendirildiği zaman sorunun kolaylıkla çözüldüğü görülmektedir. O yüzden kıssanın literal anlatımına saplanıp kalmadan, ilkesel anlamda işaret ettiklerine bakabilmeliyiz. Belki de bu kıssayla müşahhas hale getirilen esas şey, Yüce Allah'ın ezeli ilminin insanın ilmine olan önceliği hususudur.<sup>114</sup> Kıssanın genel anlatımından böyle bir neticenin çıkmış olması, yadırganacak bir husus değildir. Çünkü bu kişinin yapmış olduğu işlerden duvar örme ve gemiyi delmenin anlaşılabilir bir yanı varsa da, eğer emri Allah veriyorsa haksız yere adam öldürmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Yüce Kitabımıza göre de suçsuz yere adam öldürmenin büyük günâhlardan olduğu bilinmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın yasakladığı bir fiili gizli ilim sahibi olab herhangi bir kulu üzerinden onaylaması düşünülemeyeceğine göre, bu durumun farklı bir izâhının olması gerekmektedir. Nitekim Kur'an, muhayyel suç isnadı yüzünden diğer bir deyişle

<sup>114</sup> Allah'ın ilminin ne'liği konusu yazının boyutlarını haylice aşacağı endişesine binaen, bu konuda geniş bir tartışma platformu için bkz: H. Hüseyin Tünçbilek, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003, ss. 34-122.

ileride işleyeceği kusurlardan dolayı hiç kimsenin öldürülemez olduğunu açıkça deklere etmiş bir kitaptır. Zira suç, işlenen bir fiildir, işlenmesi muhtemel bir fiil değildir. Zaten kıssada değinilmiş olan şey de, suçu işleyen kişinin beşer olduğudur. Bu nedendir ki ilgili anlatıyı Kur'an'ın sorumluluk ilkesi çerçevesinde yeniden anlamamız gerekmektedir. *Gizli ilim* adı altında bunun sağlıklı ve de ikna edici bir açıklaması olduğunu düşünmemekteyiz.

Kıssada bahsedilen kişinin esasında müşahhas bir kişilik değil, genel bir metafor üzerinden dile getirilmiş olan ve Yüce Allah'ın ilmini temsil eden bir varlık-melek olmuş olması olasılığı daha yüksek bir seçenek olarak görünmektedir. Zira anlatıda suç işlediği iddia edilen şahsın, doğrudan sorumluluk sahibi bir varlık olmadığı şu ifadelerden de anlaşılabilir: *Korkmuştuk* ve *Allah öyle istedi*. Demek ki şahsın işlemiş olduğu fiiller, Yüce Allah'ın emretmiş olduğu fiiller olarak kabul edilmelidir. Onun içindir ki kendi iradesi dışında fiiller işlemiş olan bu şahsın bizlere örnek olarak sunulacak bir yanı da yoktur. İnsanın örnekliliği için aynı hamurdan ve de aynı ilkeler üzerinde yaşayan bir örnekliliğin ileri sürülmüş olması gerekmektedir. Klâsik kader algısının güçlü bir aparatı olarak görülen bu kıssa, gizli ilim bağlamında farklı bir dünyanın kapısını aralamaya da vesile kılınmış gibidir. Yaptığından sual edilemez bir beşer anlayışı, bu kıssa üzerinden tedâvüle sürülmüştür. Kendinden menkul bilgilerle insanlar üzerinde tahakküm kurmanın yolu, gizli ilim sahibi varlıkların kabulü üzerinden toplumsal hayata taşınmıştır. Dahası bu kıssa, insanlar arasında sorumluluk sahibi olmayan lâyüsel bir algının oluşmasına da kucak açmıştır. Beşer hayatında onun ulaşmadığı ancak sorumlu olduğu gizli bir ilmin olduğu kabulü, neticesinde bu ilme sahip olan bir gruhun doğmasına zemin hazırlamıştır. Onların bu ilmi yerleştirmek için ileri sürmüş oldukları gerekçelere bakılacak olursa, kıssada bahsedilen kişi, Yüce Allah'a Resullerinden bile daha yakın gözükmektedir. Bu yakınlığın sebebi olan ilmin sahipleri de diğer insanlara tıpkı kıssada olduğu gibi büyük bir fark atabilecektir.

Anlatının genelinde Yüce Allah bizlere bir kişilik üzerinden hareketle şu mesajı vermektedir: Dünyada olumsuz olarak gördüğünüz

her şey aslında olumsuz olmayabilir. Bu yüzden acele etmeyin. Başınıza gelene sabredin. Her şeyin hakikatini yalnızca Ben bilirim. Sizin bilgileriniz sınırlıdır. Sınırlı olan bilginizle hakikatin bütününe vâkıf olamazsınız. Kanaatimizce bu kişi Yüce Allah'ın ilmini temsilen bir *melek metaforu* olmalıdır. Yoksa işlenmiş olan fiillerdeki bireysel sorumluluk değerini bir yere yerleştirmemiz mümkün değildir. Kur'an'ın omurgası sayılabilecek tevhid ilkesi gereği, beşer yalnızca iradeli eylemlerine mâtuf işlerinden sorumlu tutulacaktır. Onun işleri de bütünüyle görünür âlemde var edilmişlerdir. Bu nedenle beşerin tıpkı kıssada olduğu gibi görünmez âlemdeki bir bilgiyle hesaba çekiliyor oluşu haklı bir durum değildir. Aksine bu durum onun âdil yargılanmasına zarar verebilecektir.

Kıssanın sanki yaşayan bir kişilik üzerinden anlatılması ise Kur'an'ın retoriksel anlatımına güzel bir örnek teşkil etmektedir. İslâm dininin evrensel ilkelerine göre, insanlardan ahlâkî ve fiilî olarak istenen, resullerin örneğinin izlenmesi iken, bu olayda sanki resuller devre dışı bırakılmakta ve Kur'an'ın açık olan emir ve yasaklarına aykırı olan bazı davranışlar onaylanmaktadır.<sup>115</sup> Kanaatimize göre Kur'an'ın bu olayı anlatmasındaki esas gayelerinden birisi, biz insanlara tıpkı kıssada olduğu gibi doğru istikametini Hz. Musa'nın davranışlarını takip etmek olduğunu açıklamak olmalıdır. Netice olarak denilebilir ki, Yüce Allah, insanları aciz bırakabilecek olan bir *gayb bilgisini*<sup>116</sup> anlatmak için seçtiği bu örnekleme, insanın bilgisinin sınırlarını çizmiş olmalıdır. Kıssanın genelindeki vurgu, ilâhî yazgiya yönelik bir anlam genişlemesini değil, Yüce Yaratı-

<sup>115</sup> Kur'an, çelişki barındırmayan bir kitaptır. Onun ilkeleri arasında tutarsızlık bulunmaz. (Nisa, 4/82, Hud, 11/14). Çünkü Allah tarafından indirilmiştir. Çelişki olarak görülen bazı noktalar ise yorumlayıcıların anlayışlarından neş'et eden eksikliklerdir. Tıpkı, kıssada anlatılan şeylerin yanlış bir değerlendirmeye tabi tutularak Tevhit inancına aykırı bir şekilde yorumlanmış olması gibi.

<sup>116</sup> Gayb kavramı, Kuran'da 43 yerde kullanılmıştır. Kavram, bu kullanımların hepsinde aynı içerikle ifade edilmiştir. *Gaybı bilen yalnızca Allah'tır* temel vurgusu ile kullanılmış olan bu terim, gayb olarak belirtilen hususlarda insanların bilgisine kesin bir sınır çekmekte ve bu sınırın aşılmasını da şiddetle eleştirmektedir. Bkz: En'âm, 6/50, Yunus, 10/20, Nahl, 16/77, Sebe, 34/14, Haşr, 59/22...



cının mutlak ilmine yönelik kesin bir tanımlamayı içermektedir. Eşyanın farklı alanlarıyla ilgili olan bilgimizin boyutları, sorumluluğumuzun sınırlarını çizmektedir. İnsanı ilgilendiren, Peygamberlik müessesesinin icaplarını takip edebilmektir. Kıssa formatında dile getirilmiş olan bilgideki öncelik durumu, Yüce Allah'ın kullarına olan bir üstünlüğü şeklinde ifade edilmiştir.

Son olarak vurgulamamız gerekir ki, ilgili anlatının geleneksel kabulünden çıkarılabilecek bazı yaklaşımlar sonucunda, yeryüzünde *gizli ilim sahipleri* olup *gaybı bilen* bazı insanların olduğu görülmektedir. Normal insanlar için bütünüyle imkânsız olan bu gizli bilgiye sahip olanların kaderlerine bile hâkim olup, ölecekleri vakitleri dâhi bildikleri şâyiaları, Yüce Kelâm'ın bu nokta kesinlik arzeden etkinliğini ortadan kaldırmış gibidir. Bu yaklaşım tarzı, gnostik bir içerikle beraber sunulmuş olan gaybın bazı hâllerine muttali olan bir grubun türemesini de beraberinde getirmiştir.<sup>117</sup> Bu grup, İlahî Metinlerin içeriklerini değiştirerek kendi anlam dünyalarına göre yorumlamayı bir gelenek hâline getirmişlerdir. Kurguladıkları dünya, ezeli yazgının oluşturduğu bir kader algısı üzerinde durmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da bu gibiler için şu çarpıcı ifade kullanılmıştır: “Onlar, şirk koşmadan inanmazlar.”<sup>118</sup>

Hâlbuki sözü geçen kıssada Yüce Allah, bizlere Hz. Musa'nın yanında olmamızı salık vermekte, arka planını kavrayamadığımız şeyler olursa Hz. Musa gibi itiraz etmemiz gerektiğini de söylemektedir. İnsanoğlu Resullerin getirdikleriyle sorumludur. Söz ve eşyanın ardında saklı olan gerçeğin araştırılması birinci derecede bizleri ilgilendirmez. İnsanın asıl sorumluluğu, Kur'an'ın somut ilkeleri üzerinden tanımlanmış olan yeni bir dünyayı kabul etmesidir. Her bildirim arkasında saklı olan bir gizem, ya da bir hikmet arama düşüncesi tabir caiz ise hikmetli bir anlayış değildir. Zira bilebildiğimiz kadarıyla gerçek hikmet, görünmeyene iman edip, görünene

<sup>117</sup> İsmail Mutlu, *Kader Nedir*, s. 167. İsmail Çetin, *Ehli Sünnetin Nazarı İtikâdın Ölçüsüdür* adlı eserinde geleneksel sûfi eğilime paralel olarak bu gibi grupların tasavvufi düşüncenin içerisinde olduğunu söylemektedir. Bkz: *age*, s. 406.

<sup>118</sup> Yusuf, 12/106.

itaat etmektir. Nitekim söylediklerimizi teyit eder mahiyette, hikmet değerini kaybedenler bağlamında dile getirilmiş olan *ilmini kavrayamadıkları bir şeye inanmayacaklar*'ı ifadesi,<sup>119</sup> bütünüyle hakikat içeren Kur'anî bir değer olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an kıssalarında ismi geçmediği hâlde, dinsel kültürümüzde Üzeyir olduğu söylenen kişinin 100 yıl uyumuş olması, kaderci tasavvurun merkez vurgusu olan ilâhî takdir anlayışının oluşmasında bir basamak olarak algılanmıştır. *Allah dilerse yapar. Diledi ve yaptı* gibi düz bir mantıktan hareket eden bu anlayış, Yüce Allah'ın koymuş olduğu temel ilkeleri göz ardı etmektedir. Cenâb-ı Hak, koymuş olduğu kanunlarına aykırı olabilecek bir durumu ortaya çıkarmaz. Bu onun adaleti gereği oluşan bir gerçekliktir.

Geleneksel kültürde kıssanın ders içerikli olan ana teması bırakılarak, anlatıda bahsedilen kişinin kimliği üzerinden bir detaylandırılmaya gidildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, mesajın özünü kavramayla mükellef olan pek çok düşünür, bu ödevi bırakıp mesajdaki ayrıntılarla meşgul olmuştur. Bununla da kalmayıp mesailerinin büyük bir kısmını, kıssada anlatılan kişinin Hızır isimli şahıs olması gerektiğine ayırmışlardır. Hızır'ın somut bir varlığının olmadığını söyleyenlere karşın, onların bir kısmına göre kıssada bahsi geçen bu kişi, çoğu müfessirin teyidiyle birlikte Hz. Üzeyir'dir. Ancak bir kısım ulemanın kanaatine göre ise bu kişi, kuvvetle muhtemeldir ki Tevrat metinlerinde ismi geçen Hezekiel peygamberdir.<sup>120</sup>

Tasavvuf Felsefesinde *kaderin sırrı* konusu işlenirken başvurulan anlatımlardan birisi Üzeyir kıssasıdır. Bu kıssa Muhyiddîn-i Arâbî tarafından geniş bir şekilde ele alınmış ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde *Üzeyir Kelimesindeki Kader Hikmeti* başlığı altında ezeli yazgı formatında işlenmiştir. Kıssadaki mecazî anlatımları "kaderin sır oluşu" noktasında yorumlayan İbn Arâbî, bu düşüncesine dayanak olarak ilgili konuyu Yüce Allah'ın bir "hikmet"i olarak şöyle açıkla-

<sup>119</sup> Yunus, 10/39, Yusuf, 12/103.

<sup>120</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, İstanbul 2011, s. 62.

ma cihetine gitmiştir: “*Üzeyir Peygamber Allah’tan özel yoldan yani vahiy yoluyla kıssada anlatılan olayın bilgisini istedi. (Bakara, 2/259). Ancak Hz. Üzeyir, bu bilgiyi isterken; eşyanın, yokluk âlemindeki hâli ve gerçekleri hakkındaki bilgiyi yani kaderlerini de öğrenmek istemiştir. Ama bu sır, ona açıklanmadı. Böyle bir sır Allah’a ait bir bilgidir. Ve bu anlamdaki kader sırrını, Allah’tan başkası bilemez. Çünkü bu işin anahtarı, (eşyanın yokluk âlemindeki) a’yân-ı sâbitelerin bilinmesidir. Bu da bilinmezlik âleminin anahtarıdır. Bunu bilmek ise, yalnızca Yüce Allah’a aittir. Buna karşın, dilerse bu sırrı istediği kuluna gönderir.*”<sup>121</sup>

Son olarak, Kur’anî kıssaların klâsik kaderci anlayışı desteklemediği bağlamında değineceğimiz anlatı, yalnızca Kutsal Kitap geleneğinde değil, İslâmî gelenekte de Üzeyir ya da Hezekiel olduğu iddia edilen kişi üzerinden dile getirilmiştir. Kudüs’un Babil esaretindeki harap oluşunu temsili bir dille anlatan bu kıssa, içerdiği güçlü metafor örnekleriyle dikkat çekmektedir. Bütünüyle zaman algısı üzerindeki subjektiviteyi kıssa yoluyla dile getirmiş olan bu anlatı, Kur’an’ın farklı olan uslûbuna esaslı bir delil olarak ileri sürülebilir hakikatleri barındırmaktadır. Şimdi kıssanın kısa bir özeti ni şöyle ifade edebiliriz:

“*Harap olmuş bir şehri gören kişi, onun yeniden canlanamayacağını söyleyince, Allah onun canını aldı ve yüzyıl sonra yeniden diriltip, uyandırdı. Sonra kendisine, ölü hâlde kaldığı zamanı sorunca, O kişi: “Her hâlde bir gün veya daha az bir süre” kaldığını söyledi. Bunun üzerine Yüce Allah, onun o şekilde yüz yıl kaldığını belirtir.*”<sup>122</sup>

Yukarıda kısa bir özeti verilen kıssa, tasavvuf felsefesinde kendi bağlamı dışında yorumlanarak ezelde tespit edilmiş olan kaderimizin bir sır olduğu düşüncesini temellendirmek için kullanılmıştır. Bu konuda İbn Arâbi, klâsik kültürün bütün tasavvurlarına uyan bir şekilde tıpkı Hz. İbrahim gibi<sup>123</sup> Hz. Üzeyir’in de kaderin sırrını

<sup>121</sup> Muhyiddin İbn Arâbi, *Fusûsu’l-Hikem*, İstanbul 2009, s. 195.

<sup>122</sup> Bakara, 2/259.

<sup>123</sup> İbn Arâbi, Hz. İbrahim’in: “Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster...” (Bakara, 2/260) ifadesi ile Hz. Üzeyir’in: “Allah, ölümünden sonra bunları

öğrenmek istediğini ancak bu konuda Allah tarafından uyarıldıklarını anlattıktan sonra bu sır hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Böylece Hz. Üzeyir peygamberin, kader konusundaki isteği nedeniyle uyarıldığını anladık. Ayrıca onun kader gibi imkânsız bilgiyle ilgili bir güç aradığını da gördük. Oysaki bu bilgi, yalnızca mutlak varlık olan Zat’a/Allah’a aittir. Hz. Üzeyir ise, yaratılmışlar için mümkün olmayan bir şeyi öğrenmek istemiştir. Zira kaderin nasıl gerçekleşeceğini bilmek ancak zamanı geldiğinde tadılarak/yaşanarak veya zevkle elde edilir.”<sup>124</sup>

Sözün geçen kıssada ifade edilen en temel husus, yeniden dirilişe vurgu yapılmış olmasıdır. Esas itibarıyla bir kişinin uzun bir süre uykuya dalıp 100 yıl uyuduktan sonra kalkmasını anlatan bu kıssa,<sup>125</sup> ölüm ve uyku’nun yakın beraberliğine de değinmektedir. Kıss-

---

nasil diriltir acaba?” (Bakara Suresi, 2/259) sözü arasındaki bağlantıyı, yeniden yaratılışın hikmetine değil, kaderin bir sır olduğu hikmetine yönelik yorumlamıştır. Hâlbuki iki ifade de yeniden yaratılışın bir örneği olarak ifadelendirilseydi kanaatimizce daha doğru bir yaklaşım sergilenmiş olurdu.

<sup>124</sup> İbn Arâbi, *age*, s. 195.

<sup>125</sup> Kur’an’ı Kerim’de *Üzeyir* ismi geçmektedir. Bazı ayetlerde ise, Yahudilerin *Üzeyir*’i Allah’ın oğlu yaparak Hıristiyanlarla eşleşmek için Hz. İsa’ya benzetmelerinin eleştirisi yapılır. (Tövbe, 9/30). Bakara Suresi’nin 259. âyetinde ise herhangi bir kişi ismi geçmediği hâlde bu kişinin *Üzeyir* olduğu konusunda bir eğilim vardır. Bkz: Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, İzmir 1986, II, 729-733. Bu eğilim, Talmud hikâyelerinden alıntıdır. Tevrat’ta bu kişinin *Üzeyir*, *Ermiya*, *Şa’ya* veya *Hezekiel* olduğu üzerinde durulmuştur. Tevrat, ağırlıklı olarak bu kişinin *Hezekiel* olduğunu söyler. (Kitab-ı Mukaddes, *Hezekiel*, Bap, 36-38). Kıssada anlatıldığı kadarı ile Kur’an, bu kişinin tavrını onaylamamakta, hatta bizlere bu tavrıdan kaçınmayı öğütlemektedir. Ölüyü yeniden diriltme kudreti bu şekildeki bir örnekleme açıklanmıştır. Hz. İbrahim’in ardından bu örneğin verilmesi bir eleştiri olarak algılanabilir. Uykuda kalış süresi yüz yıl olduğu hâlde, kişinin bunu “bir gün veya bir günden biraz daha az” olarak tavsif etmesi, onun yaşadığını anlamlandıramadığına bir delil olarak sunulmuştur. (Esed, *age*, s.79). İhsan Eliaçık ise, bunun bir kişi değil, oluş dili içinde konuşan Kur’an’ın bir üslubu olduğunu ve yüz yıl harap olmuş olan bir şehrin dile gelip konuştuğunu ifade eder. Bkz: R.İhsan Eliaçık, *Nuzul Sırasına Göre Yaşayan Kur’an Türkçe Meal/ Tefsir*, İstanbul 2008, s. 733. Aynı yaklaşım Mustafa İslâmoğlu’nda da görülmektedir. Ona göre, bu anlatım bir kıssa değil, bir mesel olma şansı daha yüksektir. Bkz: Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008, s. 89. Seyyid Kutub ise bu olayı ilk yaratılışa örnek

sanın anlatımına göre, derin uykusundan uyanan kişinin uykuda kalış süresini -yüz yıllık süreyi- *bir gün yahut daha az* olarak algılaması ise, zamanın izafiliğine bir işaret olarak da algılanabilir. Muhtemeldir ki bu süre mutlak olarak yaşanmış bir zamanı değil, tarihe yapılmış olan bir müdahaleyi yansıtmaktadır. Hikâye, aynı zamanda insanların dünya üzerinde yaşadıkları bu sürenin aslında uykuya benzer bir izafiliğini de haber vermektedir. Kur'an'ın anlatım tekniği dikkate alınırca söyleyebiliriz ki, yaşadığımız dünya için kıyas imkânını da içinde barındıran bu çeşit bilgiler, varlığı kuşatmış olan ilâhî kaderin farklı bir kanuna müstenid olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu oluşumların hepsi de kişisel sorumluluğu ortadan kaldıracak bir mahiyette görülmemelidir. Öyle olsaydı, *esap vermek*'ten bahsetmenin anlamı olmazdı.

### SONUÇ

Kur'an kıssalarının Müslüman kültür genelinde neşvünema bulmuş olan ezeli yazgıya kaynak teşkil edip etmediği hususunun incelendiği bu makalemizde, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili düşünce sisteminin bir yaklaşım tarzı olarak Kur'an'dan onay almayacağı yönündedir. Zira bilindiği gibi Kur'an ayetleri, genel hatları ile insanın olası sorumluluğunu içeren güçlü vurgularla bezenmiş olarak vahyedilmiştir. Bu güçlü vurguların teşkil ettiği bir anlayıştan, yalnızca sorumluluk sahibi bir insan anlayışının doğması beklenebilir. Mamafih Kur'an'ın işaret etmiş olduğu şekliyle, insanın kendi iradesi dışında gelişen hiçbir durumdan hesap vermeyeceği anlayışı, insanın yegâne kaderi olarak görülmelidir. Nitekim Kur'an'da kişisel özgürlüğün tesis edilmiş olduğu bu eğilim yönünde bu eğilimi besleyen esaslı bir değerler sisteminin de vücut bulduğu iddia edilebilir.

Kanaatimizce kıssa tarzındaki Kur'an anlatılarının dilsel özelliklerine binaen, insanın varlık değeri olan kişisel sorumluluğunu iptal etmesi hususunda farklı anlaşılabilir olan pek çok ifade, yine

---

sayar. Bkz: Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'an-Kur'anın Gölgesinde*, İstanbul ts., ss. 64-68.

ilâhî mesajın bireysel sorumluluğu önceleyen ilkesi gereği yorumlanmalıdır. Yüce Kitabımızda kıssa şeklinde anlatılmış olan pek çok tarihsel olay, içerisinde hem yaratıcılığın farklı boyutlarına vurgu yapması bakımından, hem de Tanrısal ifadelerin gücünü anlatması bakımından birbirleriyle tezat bir durumu oluşturmadığı düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, kıssa tarzı anlatımlardaki betimlemeler, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu genel özgürlük ilkeleriyle uyumlu bir formda anlaşılmalıdır. Bu anlayış, bütünüyle Kur'anî değerlere uygun olan bir okuma biçimini de kapsamalıdır ki, bu uğurda ortaya konulmuş olan ilâhî irade kolaylıkla gerçekleşebilsin. Kıssaların bildirdiği veçhile geçmişte yaşanmış olan bütün gerçekliklerin, yaşamın sürekliliği ilkesi gereği yeniden yaşanmasa bile, ibret veya haber anlamında her çağa hitap eden bir mahiyetinin olduğu da inkâr edilemez. Bu nedendir ki Kur'an kıssaları, insanoğlunun Yüce Allah karşısındaki ezikliğine değil, onun şahsiyetli bir varlığa sahip olmasına katkı sağlayan tarihi anlatılar olarak görülmelidir.

### **KAYNAKÇA**

- Abdulkakî, M. Fuad. *Mucemu'l-Müfehres Li Elfazı'l-Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 1986.
- Akdemir, Salih, *Son Çağın Kur'an*, Ankara 2009.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.
- Asım Efendi, M, *Kâmûs Tercemesi*, (I-V), İstanbul 1304.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk: N. Hüseyin Zerzûr, Beyrut 2013.
- , *Kitab Usûlu'd-Din*, Beyrut ts.
- Bağdadî, Hatib, *Tarih-i Bağdat*, (I-XXIV), thk: M. Abdulkadir Ata, Beyrut 1997.

- Bakıllanî, Ebu Bekir, *Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, trc. Adil Bebek, İstanbul 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara 2007.
- Cevherî, İsmail, *es-Sihâh*, (I-VI), thk: Ahmed A. Atar, Mısır ts.
- Draz, M. Abdullah. *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, trc. N. Demir, İstanbul 1983.
- Durant, A. Will. *Tarih Üzerine*, trc. H. Zamantıl, İstanbul 1983.
- Ece, Hüseyin, K, *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul 2000.
- Eliaçık, R.İhsan, *Nuzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, İstanbul 2008.
- Ergun, Atilla Fikri, *Kur'an Kıssaları-Bahçe Sahipleri Kıssası*, İstanbul 2000.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1996.
- Gülen, M. Fethullah, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, İzmir 1996.
- Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, trc. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *Le Prophète De L'Islam*, (I-II), Beyrut 1975.
- , *İslâm Peygamberi*, (I-II), trc. Salih Tuğ, İstanbul 1991.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul 2009.
- İbn Arâbî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, haz: Hamza Kılıç, İstanbul 2009.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (I-II), haz: S. Uludağ, İstanbul 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fazl, *Lisânu'l-Arab*, (I-XVIII), Beyrut 1988.
- İbn Sinâ, Ali, *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel, İstanbul 2013.

- İsfehâni, Ebu Mansur Ma'mer, *Kitâbu'l-Menâhiç*, "Akaîd Risâleleri" içinde, İstanbul 1998.
- İsfehâni, Ragıp, *Müfredat Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul 1999.
- Kırkinci, Mehmet, *Kader Nedir*, İstanbul 1982.
- Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1981.
- Kutub, Seyyid, *Fizilâli'l-Kur'an-Kur'anın Gölgesinde*, (I-XVI), trc. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa, İstanbul ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Akâid Risâlesi*, trc. Yusuf Ziya Yörükhan, , Ankara 1953.
- , *Kitâbu't-Tevhid*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1998.
- Mutlu, İsmail, *Kader Nedir*, İstanbul 1995.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, (I-II), thk: Claude Salame, Dimeşk 1993.
- Oralp, Filiz, *Zamandan Geri Düşenler*, TÜBİTAK, "Bilim-Teknik Dergisi", S. XXVI/313, Ankara 1989.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul 1992.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*, İzmir 1984.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa *Kıssaların Dili*, Ankara 2010.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk: Hans Peter Lins, Kahire 2003.



- Popper, Karl, R. *Tarihselciliğin Sefaleti*, trc. S. Osman, İstanbul 1985.
- Rahman, Fazlur, *İbn Sina*, trc. Osman Bilen, edt. M. M. Şerif, "Klasik İslâm Filozofları ve Düşünürleri" içinde, İstanbul 1997.
- Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, yy., ts.
- , *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu*, trc. M. Yolcu, Ankara 1995.
- Sıddîkî, Mazharüddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, trc. S. Kalkan, İstanbul 1982.
- Şehristanî, Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlm-i Kelâm*, nşr. A. Guillaume, Londra 1934.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), İstanbul 1981.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982.
- Tok, Nuri, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Samsun 1998.
- Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 1959.
- Tünçbilek, H. Hüseyin, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, İstanbul 2003.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Medine Toplumunu*, trc. N. Yıldız, İstanbul 1988.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (I-XIV), İzmir 1986.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
3 (2013), ss. 99-138.

## ORTAÖĞRETİM KURUMLARINDA MÜKÂFAT VE CEZA ALGISI (AĞRI ÖRNEĞİ)

Hayati Tetik

Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi

**Özet:** Temel amacı ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin din eğitimi ve öğretiminde mükâfat ve cezanın etkisi üzerine görüşlerini ortaya koymak olan bu araştırma Ağrı il merkezinde yapılmış, 8 okulda kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemiyle seçilmiş 179 öğrencinin görüşleri 38 soruluk bir anket formu aracılığıyla toplanmıştır. Araştırma verileri analiz edildiğinde elde edilen bulgulardan bazıları şunlardır: Öğrencilerin tamamına yakını okul öncesi dönemde aileleri tarafından dini eğitim almış ve ailelerce en çok “hoşgörü ve ilgi uyandırarak” din öğretiminin yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Yaygın eğitim olarak din eğitiminin en çok alındığı yer Kur’an kurslarıdır. Yine buralarda da din eğitiminde aynı yöntemin kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Örgün eğitimde öğrencilerin çoğunluğunun Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini sevdikleri ve ders saatini yeterli bulmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Öğrenciler Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin iyi huylu ve ahlaklı, aileye karşı saygılı olmada ve arkadaşlık ilişkilerinde etkili olduğu konusunda ortak paydada buluşmaktadırlar. Din eğitimi ve öğretiminde mükâfat ve ceza olayına öğrencilerin bakış açısı incelendiğinde; öğrenciler ceza olayının hem din eğitiminde hem de eğitimin diğer kademelerinde kaldırılması gerektiğini, cezanın dersten soğumaya sebep olabileceğini, başarılı oldukları durumlarda mükâfat almalarının onları motive edeceğini ve din eğitiminin cezayla değil mükâfatla verildiğinde daha etkili olabileceğini belirtmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi ve öğretimi, ceza, mükâfat

### Perception of Award and Punishment on Formal Secondary Education Institutions

**Abstract:** Basic aim of this study was to determine primary and secondary school students' perspectives on effects of award and punishment on religious education and teaching. Samples were selected by easy availability sampling from 8 different schools in city center of Agri province. The data were gathered from 179 students by using survey technique. The survey was prepared by the researcher and consists of 38 questions. The results were as follows. It can be concluded as almost all students received religious education from their parents during pre-school ages and parents mostly gave religious education with “tolerance and inspiring interest”. Religious education commonly given at Koran courses. We concluded as similar to parents, religious education is given with same technique in these places. It can be also concluded that Education of Religion and Ethics course is enjoyed by students and students find this course period not enough. Most of the students agreed on Education of Religion and Ethics course is effective on peer relations, respecting parents and being good natured and ethical. When effects of award and punishment on religious educa-

tion and teaching is examined, students stated that punishment should be removed from not only religious education but all other fields of education, punishment can cause a dislike to course, when they are successful award will motivate them and when religious education is given by awards instead of punishment it will be more effective.

**Key words:** Religious education and teaching, punishment, award,

### تصور الجائزة والعقاب في مؤسسات التعليم المتوسطة (نموذج "أغري")

**المخلص:** تم هذا البحث الذي كان هدفه الأساسي تقديم آراء طلاب المدرسة الابتدائية والمتوسطة في الجائزة والعقاب خلال تعليم الدين وتعلمه، في مركز مدينة أغري. جمعنا آراء 179 طالباً تم اختيارهم بمنهج تمثيلي "يسهل الوصول إلى الأمثال"، في استمارة تتكون من 38 سؤالاً. ها هي بعض النتائج التي وصلنا إليها بعد تحليل معطيات البحث: تبين لنا أن أغلبية الطلاب تعلموا من أسرهم معلومات دينية في مرحلة قبل المدرسة وذلك بمنهج التسامح وإثارة الانتباه. الدورات القرآنية هي التي يتم فيها التعليم الديني غير النظامي أكثر، وهناك أيضاً يستخدم نفس المنهج. أما في التعليم الرسمي فالطلاب يحبون مادة الثقافة الدينية والأخلاق ويستقلون ساعات المادة. ويتفق الطلاب على أن مادة الثقافة الدينية والأخلاق لها تأثيرها في كونهم مؤدبين نحو أسرهم ومعاملاتهم مع أصدقائهم. إذا لوحظ آراء الطلاب في ظاهرة الجائزة والعقاب في تعليم الدين وتعلمها نجد الطلاب يعتقدون بضرورة إلغاء هذه الممارسة، إذ العقاب ربما يسبب التبريد في الدرس، والجائزة عند نجاحهم تشوقهم. لذلك نرى أن تعليم الدين بالجائزة أكثر نجاعاً.

**الكلمات المفتاحية:** تعليم الدين وتعلمه، والعقاب، الجائزة

### Problem Durumu

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi; öğrencilerin karakter yapılarının müspet yönde şekillenmesi, fertlerin kendi içlerinde sürdürülebilir bir tutarlılığın oluşması, toplum hayatına yapıcı etkilerde bulunabilen bireylerin yetiştirilmesi açısından faydası yadsınamayacak bir ders olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dersin belirtilen işlevlerini yerine getirebilmesi ise derse olan ilginin sabit tutulması, şartların elvermesi durumunda artırılabilmesi yoluyla mümkün olacaktır.

Öğrencilerin bu derse olan ilgisini artırmak, dersi daha çekici hale getirmek ve buna bağlı olarak dersle ilgili amaçlanan düzeyde başarıyı yakalamak, tüm bunları yaparken sınıf disiplinini sağlamak amacıyla birçok faktör birlikte ele alınıp değerlendirilmelidir. Başarının elde edilmesinden sadece öğrenci sorumlu değildir. Çocukların okul ortamında kazandıkları becerilerin ev ortamında pekiştirilmesi ve geliştirilmesi, okul-ev tutarlılığının sağlanması ve ailelerin okul ortamının etkili bir ögesi haline gelebilmesi eğitim

sürecinin en önemli hedefidir. Dolayısıyla amaçlanan başarının temini öğrencinin, öğretmenin ve ailenin birlikte hareket etmesiyle yakalanabilir. (Akkök, 2004: 257). Aile; öğrencinin kendine güven duymasını sağlama, sorumluluk duygusuna sahip olma, kitap okuma ve ödev yapma alışkanlığını kazandırma, huzur, disiplin ve güven ortamı meydana getirme gibi doğrudan şahsiyeti etkileyecek hususlarda öğrenciye yardım etmelidir (Dam, 2008: 78-82). Okul idaresi; öğrenci ve öğretmenin rahatça ders işleyecekleri derslik, kütüphane vb. ortamları sunmalıdır (Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği, Resmî Gazete, 2009: 2623). Öğretmen ise; kendilerine verilen ve yetkili sayıldıkları dersleri okutmak, okutukları derslerle ilgili uygulama ve deneyleri yapmak, öğrencilerin sorunlarıyla ilgilenmek gibi birtakım görevlere sahiptir. Çalışmamızın meydana gelmesini sağlayan şekillendiricilerin de öğretmenin üslubuyla ilgili olduğu söylenebilir. Ders işlerken hedeflenen başarıya ulaşma, sınıfın derse yönelik tavırlarını kontrol altına almaya yönelik disiplini sağlama amacıyla öğretim sürecinde bazı durumlarda bir dış müdahale gerekebilir. Bu müdahale ödül ve ceza olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Ödül, din eğitimi faaliyetini icra ederken verimi artırmak, bu eğitimin gerekliliklerini yerine getirebilmek, öğrenciyi motive etmek için yeri ve zamanı gelince uygulanırken ceza ise bu kavramın karşısında yer almakla beraber çoğu kez tasvip edilmeyip istenmeyen durumlarda bir uyarıcı olarak devreye sokulmaktadır.

Mükâfata sıkça başvurulması, ceza unsurunun da yıkıcı olmak kaydıyla yapıcı bir tarzda dengede tutulması, derse karşı öğrencilerin kendi içlerinde geliştirmiş oldukları müspet etkiyi saklı tutacaktır. Peki din eğitimi faaliyetini yürüten öğreticilerin kalite artırma amaçlı kullandıkları mükâfat ve uyarıcı nitelikteki ceza kavramları ne anlama gelmektedir? Hangi durumlarda kullanılması fayda sağlayacaktır? Hangi tür mükâfat ve ceza çeşitleriyle sonuca gitmek mümkündür? Mükâfat ve ceza nasıl uygulanmalıdır? Mükâfat ve ceza uygulamalarında cinsiyet farkının getirdiği uygulamalar nelerdir? Tüm bunlar cevaplandırılmayı bekleyen sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu araştırmada örgün din eğitiminde mükafat ve cezanın yeri tartışılmıştır. İlköğretim ve ortaöğretim öğrencilerine ne tür mükafat ve cezalar verilmektedir, bunlar ne sıklıklarla uygulanmaktadır ve öğrencilerin bu kavramlara ilişkin görüş, düşünce ve tutumları nelerdir, gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

### **Amaç**

Makalemizde Ağrı ili çerçevesinde problem durumunda belirtilen sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Geçmiş dönemde de benzeri çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızın diğerlerinden farkı, geçmişten bu yana mükâfat ve ceza kavramlarına ciddi bir düzeyde vurgu yapılmasına rağmen bu unsurlara gösterilen ilgide bir değişimin olup olmadığının ortaya koyulması, değişimin olduğu noktaların tespiti-ne çalışılmasıdır. Öğrenci görüşlerinin bazı bağımsız değişkenlere (cinsiyet, yaş, yaşadığı yerleşim birimi, yaşadığı yer, anne ve babanın tahsil durumu ve mesleği gibi) göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek ise araştırmanın alt amaçlarını oluşturmaktadır.

### **Yöntem**

Bu çalışma nicel bir araştırma olup veriler öğrencilerin demografik özelliklerini belirlemeye yarayan 12 soru; din eğitimi ve öğretiminde mükâfat ve cezanın etkisi üzerine görüşlerini belirlemek amacıyla 3'ü açık uçlu olmak üzere toplam 38 sorudan oluşan ölçme aracı araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Ölçme aracında, öğrencilerin mükafat ve ceza ile ilgili bazı konulardaki görüşlerini belirlemeye yönelik olarak survey tipinde anket soruları, mükafat ve ceza kavramlarına ilişkin tutumlarını belirlemeye yönelik olarak ise 3'lü derecelendirilmiş Likert Tipi Tutum Ölçeği soruları kullanılmıştır. Ölçme aracından elde edilen veriler analiz edilmek üzere SPSS paket programına aktarılmış, betimleyici istatistiksel testlerle frekans ve yüzde analizi yapılmıştır. Öğrencilerin bağımsız değişkenler üzerine görüş farklılıkları çapraz tablolar oluşturularak betimlenmeye çalışılmıştır. Ölçme aracında yer alan sınıf, yaş, yaşadığı yerleşim birimi, yaşadığı yer, annesinin ve babasının tahsil durumları ve meslekleri değişkenleri homojen dağılım göstermedik-

leri için sadece cinsiyet değişkeni üzerine çapraz tablolar oluşturulmuştur.

### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini 2012-2013 eğitim-öğretim yılında Ağrı ili merkezinde öğrenim gören ilköğretim ve ortaöğretim öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemine gidilmiştir. Kazara ya da elverişli örnekleme ismi ile de anılan bu örnekleme yönteminde zaman, para ve işgücü kaybını önleme temel amaçtır (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2012: 92). Araştırmada ölçülmek istenen özelliğin evrende benzeşik olduğu varsayımına dayanarak örnekleme yer alan her bir okulun tipik birim olduğu kabul edilmiştir. Bu sebepten ötürü araştırmanın amacına uygun olarak elverişli örnekleme yönteminin uygun yöntem olduğuna karar verilmiştir. Araştırmacı tarafından çeşitli kaynaklar taranarak hazırlanan veri toplama aracı toplam 179 öğrenciye okullarında uygulanmıştır. Araştırmaya dâhil olan öğrencilerin öğrenim gördükleri okullar aşağıda listelenmiştir:

- Hayrettin Atmaca Anadolu Lisesi
- Ağrı Anadolu Lisesi
- İbrahim Çeçen İlköğretim Okulu
- 75. Yıl İlköğretim Okulu
- Şemsi Türkmen Anadolu Lisesi
- Cumhuriyet Anadolu Lisesi
- 15 Nisan İlköğretim Okulu

### **Araştırmanın Varsayımları**

Bu çalışmada ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin mükâfat ve ceza kavramlarına ilişkin yeterli derecede bilişsel ve duyuşsal alanda ön bilgiye sahip oldukları varsayılmıştır. Bunun yanı sıra öğrencilerin ankette yer alan sorulara gerçek görüşlerini yansıtacak şekilde cevap verdikleri kabul edilmiştir.

## **GİRİŞ**

Araştırmamıza konu olan mükâfat ve ceza kavramları hakkında genel bir çerçeve çizme namına; bu kavramların ne anlamda kullanıldıkları, hangi tür mükâfat ve ceza uygulamalarıyla tatminkâr sonuçlar elde edilebileceği öncelikli olarak ele alınmalıdır. Mükâfat ve cezanın her öğrenci tiplemesine aynen uygulanmasının mı yoksa şartların mümkün olduğu duruma göre davranmanın mı daha makul olduğunu belirterek mükâfat ve ceza kavramlarının işlevselliği hususunda öncül bilgiler vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

### **Mükâfat**

Mükâfat kelime olarak; “ödül, karşılık, hediye, armağan, iyiliğe iyilikle karşılık vermek” gibi (İbn Manzur, t.y.: I, 139; Devellioğlu, 1978: 855), anlamlara gelmektedir.

Eğitim sözlüklerinde genellikle, “iyi bir çalışma veya üstün bir beceri gösteren öğrenci, öğretmen veya yöneticilere verilen armağan” şeklinde tanımlanmaktadır (Alaylıoğlu ve Oğuzkan, 1976: 236). Mükâfat, öğrencinin beğenilen bir davranışından dolayı haz duyması için verilen her tür pekiştireci kapsar (Aydın, 2000: 162). Örneğin gülümseme, dokunma, saçını okşama, gezmeye götürme, sözle onaylama, sorumluluk verme gibi her tür övgü mükâfat olarak değerlendirilebilir (Navaro, 2001: 51).

Öğretim sürecinin tüm aşamalarında, öğrencilerin yeni bilgi, beceri ve tutum kazanmalarında, kazanılan davranışların kalıcılığının sağlanmasında mükâfat önemli rol oynar. Sınıfta öğrencilerin sergiledikleri bir davranışa öğretmenin verdiği tepkiye bu tepkinin öğrenci üzerindeki etkisi çok önemlidir. Öğretmenin tepkisi öğrenciyi rahatlatır ve mutluluk verirse davranışın yinelenmesi beklenir. Dolayısıyla öğretmenler mükâfatı kullanarak öğrenci davranışlarını biçimlendirebilir ve sürekliliğini sağlayabilirler (Erden, 2005: 161). Bu anlamda mükâfat, genel olarak öğrencilerin olumlu davranışlarının sıklığını artırmak üzere dışarıdan verilen uyarıcılar olarak tanımlanmaktadır (Y. Gündüz, A. Balyer, 2011: 11).



Çocuk, mükâfat sayesinde olumlu olarak değerlendirilen davranışlarına, verilen pekiştireçlere göre, kendini denetleme ve motive etme yeteneğini geliştirmektedir. Bu nedenle ödül sisteminin eğitsel amaçlara uygun bir anlayışla kullanılması gerekir.

### **Ceza**

Yine Arapça bir kelime olan cezanın “karşılık, uyarı, cezalandırmak” gibi anlamları vardır ( İbn Manzur, t.y.: XXIV: 143). Ceza; uygun görülmeyen tepki ve davranışları önlemek için üzüntü, sıkıntı, acı veren uygulama olarak da tanımlanmaktadır (Palardy, 1996: 25).

Ceza, olumsuz bir davranışın yaşanma sıklığını azaltmak ya da ortadan kaldırmak için kullanılan bir uyarıcıdır (Heitzman, 2001: 17). Diğer bir tanımla ceza, çocukta görülen bir davranış bozukluğunun giderilmesi ve çocuğun istenilen yöne çekilmesi amacıyla uygulanan katı bir yöntemdir (Yavuzer, 1995: 94). Cezanın amacı yanlış davranışların kayıtsızlıkların ve dikkatsizliklerin tekrarına engel olmak ve kötü alışkanlıkların meydana gelmesini önlemektir (Kanad, 1976: 71).

Öğretmenler; okul ve sınıf kurallarını öğretme, öğrencilere yapmış oldukları hataların karşılığını ödeterek bir daha hata yapmalarını sağlama, okul ve sınıfta disiplini sağlama, hayatta daha başarılı olmaları için disiplinli yetiştirme düşüncesi ve etkili bir öğretim ortamı oluşturma isteği gibi nedenlerden dolayı ceza yöntemine başvurmaktadır (Nelsen ve diğerleri akt. Samancı, 2002: 30).

Tanımlardan anlaşılacağı üzere cezadaki asıl amacın, öğrenciyi hatalı sayılabilecek davranışları yapmak bir tarafa yönelmekten alıkoymak olduğu görülmektedir. Fakat gaye ile amacın iyice irdelenmesi ve doğabilecek olumsuz sonuçları göz önünde bulundurarak uygulamaya gidilmesi, mümkünse bu eyleme hiç başvurulmaması gerekir. Zira ceza, istenmeyen davranışların önlenmesine yardımcı olduğu kadar, öğrenci üzerinde birtakım olumsuz etkiler de oluşturabilmektedir (Çelik, 2005: 180). Üstelik cezaya konu olan

davranışların önlenbilmesi de geçicilik arz etmekte mevcut ceza ortadan kalmakla olumsuz davranışa geri dönülmektedir.

Ceza; öğrenci davranışlarını yönlendirme sürecinde en fazla tartışılan ve kötüye kullanılan bir uygulama olup; yasal, ahlaki ve psikolojik sonuçları ile de öğretmenleri endişelendirmektedir (Yiğit, 2004: 171). Dolayısıyla ceza, olumsuz bir davranış ortadan kaldırma adına diğer bir olumsuz davranış sergileme şeklinde de değerlendirilebilir. Türkçemizde bu eylemi “Kaş yapayım derken göz çıkarmak” deyiimiyle de ifade etmemiz mümkündür.

### **Mükâfat ve Ceza Çeşitleri**

Mükâfatın eğitim-öğretimde manevi ve maddi olmak üzere iki türlü kullanıldığını görmekteyiz. Manevi mükâfat türünde çocuk veya öğrenci maddi varlığı olan herhangi bir şeyle değil mutluluk ve haz veren, onurunu okşayan sözlü ifadelerle sevindirilmektedir (Ay, 1993: 20). Zira toplum içinde ölçülü ifadelerle çocuk ya da öğrencinin takdir edilmesinin onu birçok maddi mükâfattan daha çok sevindirdiği gözlenebilir bir durumdur (Kanad, 1976: 85). Manevi mükâfat türünün en yaygın şekilleri olan sevgi ve ilgi göstermek, övmek, tebrik ve takdir etmek, arzu ve isteklerini yerine getirmek bu araştırmanın kapsamına dâhil edilmiştir.

Cezanın da iki şekilde uygulandığını görmekteyiz. Birincisi ve en önemlisi hak mahrumiyetidir. İlk defa öğretmen okulunu Fransa’da açan Salle (1651-1719)’nin en çok başvurduğu ceza çeşidinin de hak mahrumiyeti olduğunu görmekteyiz (Kansu, 1952: 93-96). Bu ceza türünü “manevi ceza” olarak da adlandırmak mümkündür. 1691-1761 yılları arasında yaşayan J. Matthias Gesner “haysiyet cezası”na başvurulabileceğini ifade ederken muhtemelen manevi cezaları kastetmekteydi (Kanad, 1963: I, 399).

İstenen bir şeyden uzaklaştırmak veya istenmeyen bir şeyi yaptıрма da bu grupta değerlendirilebilir. Yani bir takım imkânlardan yararlanamamak bir cezadır. Öğrenciyi sevdiği şeyden mahrum bırakmak cezanın bu boyutu ile ilgilidir. Örneğin sırasının üstünü yazmaktan vazgeçmeyen öğrenciye sınıftaki bütün sıraları temizletmek, istenmeyen bir davranış yaptırmak, çok istediği basket ma-

çında oynaması gerektiği halde bir süre oynatmamak ise istenen davranıştan uzaklaştırmak şeklindeki cezaya örnek olarak verilebilir.

İkinci ceza şekli ise tasarımsal ve yaptırımsal cezalardır. Bu ceza çeşitleri doğal olmayan cezalardır. Tek ayak üzerine bekletme, odaya hapsedme gibi. Bu tür cezalar daha çok fiziksel içeriklidir. Fiziksel içerikli cezalardan kaçınmak gerekir. Fiziksel ceza görerek dayak yiyen çocuklar ve öğrenciler, saldırgan, korkak ve yalancı olurlar. Arkadaşlarına kötü davranan öğrencilerin çoğunun korkak ve fiziksel olarak onlardan daha zayıf oldukları gözlemlenebilir. Fiziksel ceza uygulanan çocukların kişiliğinin gelişmediği, öğretmenler ve otorite figürlerine karşı saygısının kaybolduğu, sınıf kontrolünü zorlaştırdığı ayrıca çocukta sosyal ve kendini kontrol becerilerinin azaldığı da sıkça görülen sonuçlardan bazılarıdır (Benetar, 2002, akt. Mahiroğlu ve Buluç, 2002: 82).

Gerektiğinde başvurulabilecek en makul ceza türleri “sevgi ve ilgiyi azaltmak”, “tenkit, uyarı ve kınama” ve “azarlama ve hakaret” olarak sıralansa da (Kanad, 1976: 76, 108) günümüzde bu tür ceza türlerinin de çocuğun şahsiyetinin şekillenmesinde ciddi kayıplara sebebiyet vereceği üzerinde durulmaktadır. Çocukla konuşmamak, ihtiyaçları ve yaptığı şeylerle ilgilenmemek, çocuğu sevmediğini söylemek gibi ceza türlerinin tümü ilerdeki yaşamında normal olmayan bir takım kişilik özelliklerin yerleşmesine neden olabilmektedir (Koç ve İskender, 1995: 38). XIX. Yüzyılda gerçekleşen Çağdaş Eğitim Reformu akımının başlangıcına ve ilk devresine damgasını vuran Ellen Key (1849-1926)’e göre de eğitimin en fena tarafı belirttiğimiz bu ceza şekilleri içerisinde değerlendirilebilecek ihtarlardır. İhtar vasıtasıyla çocuğa eğitim verilmek istenir; hâlbuki ihtarlar çocuğa fena etki yapar (Alaylıoğlu ve Oğuzkan, 1976: 165; Kanad, 1963: II, 46-47).

### **Mükâfat ve Ceza Öncesi Durum Analizi**

Ödül ve ceza kişiliğin tamamına değil, sadece istenmeyen davranışa yönelik olmalıdır. Gerek mükâfat gerekse ceza verilirken öğren-

cinin durumu dikkatle değerlendirilmelidir. Mükâfat, verilen kişiye hitap ediyorsa, etkili bir güdüleme aracı olarak işlev görür, aksi halde bir işe yaramayabilir. Bu nedenle öğretmenler ödül verirken sınıfın düzeyi, öğrencinin ilgi alanı, cinsiyeti, yaşı, sosyo-kültürel yapısı, ekonomik durumu ve okulun bulunduğu çevreyi göz önünde bulundurmalıdırlar (Marshall, 2009: 1; Mc Loyd, 1979: 1012). Yani, ödül yöntemini kullanacak öğretmenin, öğrencilerini iyi tanınması ve hangi tür ödülün hangi öğrenciye çekici geleceğini biliyor olması gerekmektedir (LTC, 2009: 1). Birine çekici gelebilen bir ödül diğer birine çekici gelmeyebilir. Ceza hususunda da durum değişmemekte olup öğrencinin durumu burada da temel dayanak noktasıdır. El-Abderî bu konuya dikkat çekerek kimi öğrenciye sadece bir kaş çatmanın yetebileceğini kiminin ise azarlama yoluyla ancak kontrol altına alınabileceğini söyleyerek görüşlerini belirtmiştir. (Dağ ve Öymen, 1974: 59).

Kişisel farklılıklar, bu iki kavramın uygulama alanı bulurken gayet temkinli bir davranış modeli ortaya koymayı gerektirmektedir. Aksi takdirde çocuğa karşı aşırı korumacı ve hoşgörülü, düşküncü tutumlar; reddedici, baskıcı ya da boyun eğici veya ayırmacı; gerektiğinde cezayı aşırı bir şekilde uygulayan eğitici tutumları, çocuk için sosyal uyumu önleyen, bencil, çekingen, şiddete yöneltici, özgüven oluşumunu, dahası sosyalleşmeyi engelleyen, aile içi ve toplumsal ilişkileri bozan tavırlar (Yavuzer, 1994) olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hangi tür davranışın uygulanacağını tespiti yapıldıktan sonra davranışın ortaya koyulması elde edilecek verimi artıracak aynı zamanda mükâfat ve cezanın amacına hizmet etmesine de vesile olacaktır.

### **Mükâfat ve Ceza'nın İşlevselliği**

Bir Fransız atasözü; "Bir atı zorla suya götürebilirsiniz, fakat zorla su içemezsiniz." der. Bu söz; birtakım yaptırımlarda bulunarak öğrencinin güdülenmesinin bir noktaya kadar mümkün olacağına sonraki süreçte öğrencinin başrolü üstleneceğine dair bir örnektir. Öğrenci sorumluluk duygusuna ceza unsuruna yer vermeksizin motive edilerek sahip olacaktır. Motivasyon sağlanamadığında, öğ-

renciden herhangi bir başarı da beklenmemelidir. Öğrenci ilk önce; güdülenmelidir. Güdülenme nasıl yapılmalıdır? Öğrenci hedeften haberdar edilmeli, o dersin sonunda kazanacaklarını önceden bilmelidir. Yani öğrencinin zihninde gerek maddi gerekse manevi mükâfat şekillenmelidir. Böylelikle öğrencinin dersi dinlemek için bir nedeni, bir merakı, bir isteği olacak ve dersi tüm dikkatini verecek dinlemesi sağlanacaktır.

Öğrencilere verilecek mükâfat ve ceza bir amaç değildir, araçtır. Mükâfat ve ceza kesinlikle amaç olmamalı ve başarıyı yakalamada ancak bir araç olmalıdır. İstendik davranışların öğrencilere kazandırılması ise amaçtır. Öğrenci açısından da mükâfat bir araç, katalizör olarak görülmelidir. Mükâfat öğrenciye, zorluklara karşı dayanma gücü verir. Bundan dolayı mükâfatın kurallara bağlı olması gerekir. Peki, mükâfat ve cezanın davranış eğitiminde yeri nedir? Elbette mükâfat ve ceza –tercih edilmemekle beraber- yeri ve zamanında devreye girer, amaç olarak değil araç olarak dozajında verilip uygulanırsa eğitimde yeri ve önemi vardır. Bu özelliklere sahip mükâfat ve cezanın çocuklarımızın eğitiminde yer bulabilmesi mümkün olacaktır.

## **BULGULAR VE YORUM**

Bu bölümde, anket uygulanan deneklerin kişisel özellikleri ve ankete verdikleri cevaplar istatistiksel işlemlerle birlikte tablo halinde gösterilmiş ve yorumlanmıştır.

### **Anket Uygulanan Deneklerin Kişisel Bilgilerine İlişkin Bulgular**

Çocuklar birçok öğrenme yoluyla çevresindeki kişilerin olumlu ya da olumsuz hareketlerini uygulamaya geçirmek isterler. Örnek alarak öğrenme, başkalarının eylemlerini gözleyerek, kazanılan davranış kalıplarından oluşan öğrenme biçimidir. Bu tip öğrenmeye “gözleyerek öğrenme”, “taklit ederek öğrenme”, “toplumsal öğrenme” adları da verilir. İnsanlar her çağda ve yaşta toplumsal öğrenmeyle değişik ve yeni davranış kalıpları kazanırlar. Özellikle çocukların ve

gençlerin davranışları, tutumları, eylemleri; örnek olarak ya da toplumsal öğrenme sonucu oluşur. Teorik olarak çocuk ve genç kişiliğini, anneden, babadan, yakın ve uzak çevreden, toplumdan gelen örneklerle kazanır, geliştirir. Bu örneklerin saldırgan davranışlar ve şiddet eylemleri içermesi, benzer davranış kalıplarını kullanan kuşakların yetişmesine yol açar (Yavuzer, 1992; Balcıoğlu, 2001: 42). Öğrenci kişiliğini belirlemede bu denli etkisi olan aile ve çevre özelliklerinin belirlenmesi amacıyla yöneltilen sorulara verilen cevaplara bu bölümde yer verilecektir. Bu sayede mükâfat ve ceza kavramlarıyla ilgili elde edilen verilerin daha makul ölçüler dâhilinde yorumlanması mümkün olacaktır.

Deneklerin cinsiyet durumlarına göre dağılımı; 179 kişinin 100'ü kız, 79'u erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

Sınıflara göre dağılımı; 14'ü 5. sınıf, 54'ü 6. sınıf, 8'i 7. sınıf, 32'si 8. sınıf, 26'sı 9. sınıf, 26'sı 10. sınıf, 19'u ise 11. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır.

Yaşa göre dağılımı; 8'i 9-10 yaş, 101'i 11-14 yaş, 70'i ise 15-19 yaş aralığındadır.

Buldukları konuma göre dağılımı; 145'i şehirde, 8'i ilçede, 26'sı ise köyde yaşamaktadır.

Kaldıkları yere göre dağılımı; 169'u ailesinin yanında, 10'u ise yurttan kalarak öğrenimlerine devam etmektedirler.

Ana-baba durumuna göre dağılımı; 175'inin annesi öz, 2'sinin annesi üvey, 2'sinin annesi ise sağ ancak ayrı yaşamaktadır. 176'sının babası öz, 1'inin babası üvey, 2'sinin babası ise sağ ancak ayrı yaşamaktadır. Bu durum da öğrencilerin çoğunlukla öz anne babadan oluşan sağlam bir aile yapısına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Okur-yazarlık oranına göre dağılımı; 47'sinin annesi okur-yazar değil, 25'i okur-yazar, 49'u ilköğretim mezunu, 19'u ortaokul mezunu, 27'si lise mezunu, 12'si üniversite mezunudur. 7'sinin babası okur-yazar değil, 14'ü okur-yazar, 31'i ilköğretim mezunu, 24'ü ortaokul mezunu, 62'si lise mezunu, 41'i üniversite mezunudur. 1993'te ya-

pılan bir araştırmada benzer örneklemdaki öğrencilerin % 39,7'sinin annesinin, % 8'inin babasının okur-yazar olmadığı anlaşılmıştır. Bu çalışma ile okur-yazarlık oranının yükseldiğini görmek sevindirici bir gelişmedir (Ay, 1993:77).

Meslek durumuna göre dağılımı; 153'ünün annesi ev hanımı, 15'i memur, 1'i işçi, 4'ü serbest meslek sahibi, 6'sı ise diğer iş kollarında çalışıyor. Memur, işçi veya serbest meslek sahibi olanlar oldukça düşük düzeydedir. 27'sinin babası çiftçi, 59'u memur, 28'i işçi, 45'i esnaf / tüccar, 20'si ise diğer iş kollarında çalışmaktadır. Gerek öğrenci annelerinin çalışmayan ev hanımı olmaları, gerekse babalarının çiftçi, işçi, memur gibi sosyo-ekonomik bakımdan orta ve ortanın alt kesimlerden oluşması, öğrencilerin büyük oranda dar gelirlili ya da sosyo-ekonomik açıdan orta halli ailelerden geldikleri sonucunu ortaya koymaktadır.

Araştırmanın ölçme aracı olan ankette yer alan bağımsız değişkenlerin örneklem içerisinde homojen olarak dağılmamasından dolayı sadece cinsiyet değişkeni üzerinde analizler yapılmıştır. Diğer değişkenler için karşılaştırma yapmanın doğru olmayacağı düşünülerek araştırma kapsamına dahil edilmemiştir.

2. "Okula gelmeden önce aileniz tarafından verilen dini bilgiler, dualar ve sureler, öğretilen ibadetler size daha çok hangi yöntemle anlatıldı?" Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

Araştırmamıza göre öğrencilerin (% 94,4) çocukluk döneminde ailelerinden din eğitim ve öğretimi almışlardır. Merak edilen sorulardan biri de ailelerin gerçekleştirdiği din eğitimi ve öğretimi faaliyetinde nasıl bir metot takip ettikleridir. Anket uygulanan okullarda bunu ortaya çıkarmak için sorulan bu sorunun sonuçları tablo 1'de görülmektedir.

**Tablo 1** “Okula gelmeden önce aileniz tarafından verilen dini bilgiler, dualar ve sureler, öğretilen ibadetler size daha çok hangi yöntemle anlatıldı?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Cinsiyet		Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Hoşgörü ve ilgi uyandırarak	46	25.7	66	36.9	112	62.6		
Çeşitli mükâfatlar vererek	5	2.8	5	2.8	10	5.6		
İbadetlere katılmamı sağlayarak	27	15.1	28	15.6	55	30.7		
Baskı ve disiplinle zorlayarak	1	0.6	1	0.6	2	1.1		

Tablo 1’te görüldüğü gibi çocukluk döneminde aileler tarafından verilen dini bilgiler, dualar ve sureler, öğretilen ibadetler en çok “hoşgörü ve ilgi uyandırarak” (% 62,6) ve “ibadetlere katılmamı sağlayarak” (% 30,7) yöntemleri kullanılarak anlatılmıştır. Kızlar ve erkekler arasında kullanılan yöntem açısından farklılık görülmemektedir. Bu bilgilerin herhangi bir baskı ve kırıncı disiplin uygulamaksızın verilmesi geçmişe dönük düşündüğümüzde ümit vericidir. Zira bu oranın daha önce yapılan bir araştırmada (% 48,4)’de olduğunu görmekteyiz (Ay, 1993: 86). Ciddi anlamda bir değişim olmasa da aradaki fark gelişen zaman içerisinde dini bilgileri aktarma noktasında ailelerin daha da bilinçlendiğini ve bilgi aktarma metotlarında müspete yönelik bir değişimin olduğunu göstermektedir.

Çocukların dini bilgileri öğrenmeleri, dini motiflerle tanışmaları ilk defa aile içerisinde gerçekleşir. Dini konulardaki aile ve çocuk arasındaki bilgi alışverişinin genelinde çocuğun sorduğu soruların aktif rol oynadığını görürüz. Aileler bu sorulara cevap ararken hiç istenmedik bir şekilde kimi zaman ceza unsuruna başvurabilmektedirler. Çocuklarının soruları karşısında bunalıp, çaresiz kalan bazı anneler ve babalar, verecek cevap bulamamak veya anlayabilecekleri şekilde izahlarını yapamamaktan dolayı, onları susturma yoluna gitmektedirler (Öcal, 1991: 79). Baskı ve ceza unsurlarına dayanarak zorla eğitim vermeye çalışan ailelerin hareket noktasının onlara verecek bir şeylerinin olmamasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Ay (1993)’ın yapmış olduğu araştırmada baskı ve ce-



zayla bu tür bilgilerin aktarıldığı denek oranı %10'u bulurken araştırmamızda bu oranın %1'e kadar indiğini görmekteyiz. Peki, eğitimin eziyete dönüşmemesi için aileler böyle bir problemle karşılaştıklarında nasıl bir tavır takınmalıdırlar? Anne ve babalar, çocukların böyle sorularını anlayışla karşılamalı, sorular geciktirilmeden cevaplandırılmalı, verilen cevaplar çocukların anlayabileceği şekilde olmalıdır (Peker, 1991: 44-45). Aksi takdirde bu tür soruları sormanın günah olduğunu söylemek, onları azarlayarak cezalandırmak, anlayabilecekleri tarzda cevaplar vermemek, çocukların dini konularda şüphe içinde kalmalarına neden olacaktır. Çocuğun ihtiyaçlarını sezen, onlara uygun yanıtlar veren, aşırı hoşgörülü veya katı olmayıp, çocuğa karşı esnek bir yaklaşım içinde olan, karşı çıkmadan önce her zaman çocuğun isteklerini dinleyen anne ve babalar çocuğun eğitiminde başarılı sayılacak ve çocuğu da bu yöntemle mükâfatlandırmış olacaktırlar (Yavuzer, 1992: 70). Dolayısıyla "hoşgörü ve ilgi uyandırarak" dini bilgilerin aktarılması çocuğa verilebilecek en iyi mükâfat türü olarak değer bulmaktadır.

### 3. "Kur'an Kursu veya cami hocasından aldığınız din eğitimi ve öğretiminde size mükâfat veriliyor muydu?" Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 2** "Kur'an Kursu veya cami hocasından aldığınız din eğitimi ve öğretiminde size mükâfat veriliyor muydu?" Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt Cinsiyet	Evet		Hayır		Yanıtlamayanlar	
	f	%	f	%	f	%
Kız	65	36.3	13	7.3		
Erkek	73	40.8	20	11.2		
Toplam	138	77.1	33	18.5	8	4.5

Tablo 2'de görüldüğü üzere öğrencilerin (% 77,1) gibi büyük bir oranı Kur'an Kursu veya cami hocasından aldığı din eğitimi ve öğretiminde mükâfat verildiğini belirtmiştir. Bu durum sevindirici olmakla birlikte yaygın din eğitim kurumlarında gelişen zaman içerisinde öğretici ile öğrenci arasındaki giderek daha iyi bir diyalogun kurulduğunu göstermektedir. Nitekim daha önceki bir araştırmada

(Ay, 1993: 123) mükâfata en az seviyede başvuranların, cami görevlileri olduğu belirtilmiştir. Mükâfata en az seviyede başvuranların, cami görevlileri oluşu göz önünde bulundurulduğunda günden güne din eğitiminde mükâfata yer verilme sıklığının ve öneminin arttığı görülmektedir. Bu duruma, verim artırma amacıyla din görevlilerinin tabi tutuldukları ve üniversitelerle ortaklaşa gerçekleştirilen hizmet içi eğitim kurslarında mükâfat unsuruna ciddi bir şekilde dikkat çekilmesinin neden olduğu söylenebilir. Diğer etkin unsur ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevli seçiminde son dönemlerde meydana getirdiği yenilikçi bakış açısıdır. Zira cami görevlileri arasında ilkokul mezunu olanların sayısı gittikçe azalmakta bunların yerini pedagojik formasyona sahip İlâhiyat Fakültesi mezunu, yüksek lisans ve doktora yapan görevliler almaktadır. Din görevlilerinin de kendilerinden beklenen kaliteli hizmeti verme çabalarının sonucu olarak çocuklarla daha makul ve sevecen ilişkiler kurmak amacıyla potansiyel olarak mükâfat unsuruna sıkça yer verdikleri gözlemlenebilmektedir.

#### 4. "Aldığınız din eğitiminde size hangi mükâfatlar verildi?" Sorusuna Verilen Cevaplara İlişkin Bulgular

**Tablo 3** "Aldığınız din eğitiminde size hangi mükâfatlar verildi?" Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Güzel sözlerle övdüler, takdir ve tebrik ettiler	47	26.3	50	27.9	97	54.2
Arzu ve isteklerimi yerine getirdiler	8	4.5	11	6.1	19	10.6
Hepsi	13	7.3	20	11.2	33	18.4
Diğer	3	1.7	3	1.7	6	3.4
Yanıtlamayanlar					24	13.4

Tablo 3' de görüldüğü gibi, din eğitiminde verilen mükâfat türlerine bakıldığında en fazla orana "Güzel sözlerle övdüler, takdir ve tebrik ettiler" metodu sahiptir. "Arzu ve istekleri" ve "diğer" şıkları da eklendiğinde oranın % 80'i geçtiği görülmektedir. Bu bulgular, insan olmanın getirdiği bir iç duyumsama ve beğenilme arzusunun

sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Takdir ve tebrik edilme; kişinin kendine güven duymasına, sağlam bir karakter yapısının oluşmasına, toplum içinde saygı gördüğü gibi diğer insanlara da saygı göstermesine sebep olacaktır. Maddi mükâfatların ilk planda üst düzeyde bir etki oluşturmasına rağmen, güzel sözle övülme, takdir ve tebrik edilme şeklindeki manevi mükâfatlar kadar etkin olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu sebeple eğitimde maddi mükâfat türlerinden manevi mükâfata ağırlık verilmesi daha faydalı olacaktır. Zira maddi ödül sisteminin kendi içerisinde gizli tehlikeleri barındırdığını savunan araştırmacılar bulunmaktadır. Şöyle ki, insanlar öğrenme için ödüllendirilebilir ancak öğrenme için sistematik bir şekilde ödüllendirme olmamalıdır (Hall, 2009, s. 49). Ödüllendirmenin sistematik bir hal alması durumunda sınıf ortamında her zaman “kazananlar” ve “kaybedenler” grubu meydana gelir ve bu tablo daha çok soruna yol açabilir. Örneğin bir sınıfta bazılarının daha iyi olduğu kabul edilirse, ödülün sürekli bunlara verilmesi, diğerlerinin başarısızlık (öğrenilmiş çaresizlik ve kendini gerçekleştiren kehanet) hisleriyle baş başa kalmalarına neden olabilir. Böyle yapıldığında söz konusu başarısız öğrencilerin başarısızlığa dair tutumları ve duyguları pekiştirilmiş olur. Hâlbuki her bir öğrencinin öğrenme yöntemi ve düzeyi farklıdır ve yapılması gereken bu farklı öğrenme düzey ve yaklaşımına uygun öğrenme stillerinin işe koşulmasıdır (Y. Gündüz, A. Balyer, 2011: 13) Daha sonra bu öğrencilerin maddi ödüllerdense tarihten, günlük pratik yaşamdan, bilişsel bilgi alanından daha etkili yöntemler ya da cesaretlendirme ve övgü gibi daha olumlu ve sembolik değeri olan sözel unsurları kullanarak ödüllendirilmesidir. (LTC, 2009: 1; Swanson, 2001: 44; Brandt, 1995: 14). Birçok araştırma, öğretmenlerin sözel davranışlarının öğrencilerin başarılarını etkilediğini ortaya koymaktadır (Cohen ve Amidon, 2004: 270).

**5. “Şu anda okumakta olduğunuz ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’ dersinde mükâfat aldınız mı?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular**

**Tablo 4** “Şu anda okumakta olduğunuz ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’ dersinde mükâfat aldınız mı?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt Cinsiyet	Evet		Hayır		Yanıtlamayanlar	
	f	%	f	%	f	%
Kız	61	34.1	18	10.1		
Erkek	69	38.5	27	15.1		
Toplam	130	72.6	45	25.2	4	2.2

Örgün din eğitiminde mükâfat verilip verilmediğine bakıldığında öğrencilerin yaygın din eğitiminde olduğu gibi büyük bir kısmı (% 72,6) mükâfat aldıklarını belirtmişlerdir. Yine bu oranının kızlar ve erkekler arasında eşite yakın dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu sonuç bizi okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğrencileri ödüllendirirken cinsiyet ayrımı yapmadıkları sonucuna götürmektedir.

Mükâfat, çocuğun moral motivasyonunu arttırması açısından yararlıdır. Çocuğun olumlu davranışları ve isteklendirilmesi, güdülenmesini kolaylaştırır. Mükâfat davranışların onaylanması, bireyin olumlu bir benlik algısı ve sağlıklı bir kişilik örüntüsü geliştirilmesini kolaylaştırır. Sosyal kabul görme, bağlanma, kendini gerçekleştirme gibi gereksinimlerin doyurulması yoluyla çocuğun yaşama bakış açısını olumlu yönde etkiler. Araştırmamızda bir pekiştirici olarak mükâfatın bu olumlu yönlerinden dolayı öğretmenler tarafından mükâfata sıkça yer verildiğini görmekteyiz. Fakat yaklaşık % 30'luk bir gurubun ise mükâfat almadığını belirtmesi düşündürücüdür. Bu gurubun dışlanmış kitle oluşturmasının önüne geçilmesi amacıyla teşvik yönteminin sıkça kullanılmasıyla bu öğrencilerin başkalaştırılmasının önüne geçilebilmelidir.

### 6. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ne sıklıkta mükâfat aldınız? Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 5** “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinde ne sıklıkta mükâfat aldınız? Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Hiç	18	10	27	15.1	45	25.1
Çok az	6	3.3	9	5	15	8.3
Orta sıklıkta	11	6.1	26	14.5	37	20.6
Çoğunlukla	39	21.8	31	17.3	70	39.1
Her zaman	5	2.8	3	1.7	8	4.5
Yanıtlamayanlar					4	2.2

Örgün din eğitiminde ne sıklıkta mükâfat verildiğine bakıldığında öğrencilerin büyük bir kısmı (% 39.1) çoğunlukla mükâfat aldıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin %25.1’i Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde hiç mükâfat almadıklarını, % 4.5’i ise her zaman mükâfatlandırıldıklarını belirtmişlerdir. Oranların kız ve erkek öğrenciler arasındaki dağılımına baktığımızda ise kız öğrencilerin “çoğunlukla” ve “her zaman” ifadelerini daha çok tercih ettikleri, erkek öğrencilerin ise “hiç”, “çok az” ve “orta sıklıkta” ifadelerini daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Ancak oranların birbirine yakınlığı yine bizi okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğrencileri ödüllendirirken cinsiyet ayrımı yapmadıkları sonucuna götürmektedir.

### 7. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde hiç ceza aldınız mı?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 6** “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde hiç ceza aldınız mı?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Evet		Hayır		Yanıtlamayanlar	
	f	%	f	%	f	%
Kız	26	14.5	53	29.6		
Erkek	12	6.7	84	46.9		
Toplam	38	21.2	137	76.5	4	2.2

Tablo 4 incelendiğinde okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin % 76,5’ine ceza verilmediği görülmektedir. Esasen eğitimin hiçbir alanında dayak yöntemine başvurulmamalı-

dir. Çocuk güçsüzse sorunların içerisinde yaşıyorsa daha saldırgan ve kavgacı davranır. Bu kişilik problemini dayağa dayanarak çözmeye çalışmak aslında çözümü daha karmaşık ve imkânsız problemleri meydana getirir. Dayak kişinin kendine olan saygısını öldürmektedir. Saygıyı yitiren çocuk daha da saldırgan hale gelecektir.

Sonuçlarda dikkat çeken husus ceza verilen öğrencilerin %14,5'inin kız, % 6,7'sinin erkek öğrenciler olmasıdır. Daha önce yapılan benzer bir araştırmada ise kızların erkeklere oranla daha az cezalandırıldıkları görülmektedir (Ay, 1993: 152). Bu oranın kızlarda erkeklere nazaran yüksek olması, kırsal bölgelerdeki okullarda cinsiyet ayrımı yapılmadan ceza verme oranının daha fazla görüldüğünden kaynaklanmış olabilir (Yörükoğlu, 1986: 174). Buna bağlı olarak da kızların erkeklere göre daha hassas bir yapıda olmasının getirmiş olduğu bir anlayışla erkeklerin ceza olarak görmediği manevi ceza türlerinden kızların etkilenmiş olması da muhtemeldir.

Sonuçlar incelendiğinde cezaya başvurma olayının azalmış olması en azından öğreticilerin hassasiyetle davranıp öğrencileri dersten dolayısıyla da dinden soğutmama gayreti içerisinde olduğu gözlenir. Diğer dersler için aynı ifadeleri kullanmak çok da mümkün gözükmemektedir. Kundakçı (2002)'nin yaptığı bir araştırma, öğretmenlerin genel olarak cezaya karşı oldukları ve cezayı tercih etmediklerini ortaya koymasına rağmen, 4 – 12 yaşları arasında çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmaya göre (Doğan, 2001: 54-64), çocukların % 62,6'sının fiziksel cezaya maruz kaldıkları ortaya konmuştur. Yine yapılan başka bir araştırmada da (Mahiroğlu, Buluç, 2003: 81-95) öğrencilerin % 59,5'i lise eğitimleri sırasında kendilerine fiziksel ceza uygulandığını belirtmişlerdir. Ayrıca Gözütok tarafından yapılan çalışmada ise, öğretmenlerin cezalandırma biçimlerini, öğrenciler, tokat atma (% 58), kulak çekme (% 46), saç çekme (% 31), tebeşir, silgi fırlatma (% 25), sopayla vurma (% 15), tekme atma (% 12), çok şiddetli dövme (9, 11), başını sıraya ya da duvara vurma (%8) olarak belirtmişlerdir (Gözütok, 1994: 564-573). Araştırma sonuçlarına bakıldığında, öğretmenlerin yaklaşık beşte üçünün fiziksel cezaya başvurduğu dikkati çekmektedir. Bu olumsuz tabloyu Din

Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin genelinde görmemek gelişen zaman içerisinde öğretmenlerin daha da bilinçlendiğini, öğrencilerin din algılarına olumsuz nüfuz etmemek için çaba sarf ettiklerini göstermektedir.

### 8. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ne sıklıkla ceza aldınız?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 7** “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinde ne sıklıkta ceza aldınız? Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Hiç	53	29.6	84	47	137	76.6
Çok az	15	8.3	8	4.5	23	12.8
Orta sıklıkta	6	3.3	2	1.1	8	4.4
Çoğunlukla	5	2.8	2	1.1	7	3.9
Her zaman	0	0	0	0	0	0
Yanıtlamayanlar					4	2.2

Örgün din eğitiminde ne sıklıkta ceza verildiğine bakıldığında öğrencilerin büyük bir kısmı (% 76.6) hiç ceza almadıklarını belirtmişlerdir. Dikkat çeken diğer önemli bulgu ise öğrencilerden hiçbirinin “her zaman” seçeneğini işaretlememeleridir. Bu bulguya dayanarak okullarda din eğitiminde ceza kullanımını sürekli hale getiren hiç öğretmen olmadığı sonucuna götürmektedir. Oranların kız ve erkek öğrenciler arasındaki dağılımına baktığımızda cinsiyet açısından cezanın dağılımında belirgin bir fark görülmemektedir. Oranların birbirine yakınlığı mükâfat dağılımında olduğu gibi cezanın uygulamasında da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğrencileri ödüllendirirken cinsiyet ayrımı yapmadıkları sonucuna götürmektedir.

**9. “Mantıklı bir sebebe dayanan cezalandırma bazen öğrenciler için faydalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular**

**Tablo 8** “Mantıklı bir sebebe dayanan cezalandırma bazen öğrenciler için faydalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	61	34.1	73	40.8	134	74.9
Katılmıyorum	10	5.6	16	8.9	26	14.5
Fikrim yok	8	4.5	11	6.1	19	10.6

Ceza olayına öğrencilerin bakış açısını ölçmek amaçlı sorulan soruya verilen yanıtlar incelendiğinde öğrencilerin büyük bir çoğunluğu (% 74.9) cezalandırmanın bazen faydalı olduğunu düşünmektedirler. Öğrencilerin bu şekilde düşünmelerinin sebebi gerçekten cezanın faydalı olduğunu düşündüklerinden midir yoksa öğretmenler tarafından uygulanan cezanın faydalı olduğuna inandırılmaları mıdır? Şayet verilecek cevap öğretmenlerin yönlendirmesinin olduğu şeklindeyse yukarıdaki tabloyu anlamak mümkündür. Herhangi bir yönlendirici unsura dayanmadan cezanın faydalı olabileceğine dair düşünce ise sonuçlar gerçekten irdelenmeye değerdir. Peki, ceza gerçekten faydalı mıdır?

Ceza, bir davranışı belirli bir süreçte yapmamayı öğretebilir. Ancak karmaşık davranışları, eleştirel düşünmeyi, hayata olumlu bakmayı, insan sevgisini veya matematiği ceza ile öğretmek mümkün değildir. Ceza korku yaratabilir, geriletebilir ama geliştiremez. İşte bu yüzden ceza güçsüzdür (Dökmen, 2005: 141). Her ne kadar ceza; insanı olumsuz davranışlardan kurtarırsa da her zaman öğrenmeyi kolaylaştırmaz. Başarısızlığı nedeniyle çok sık ceza alan öğrencinin başarısı nedeniyle, ödüllendirilen öğrenci kadar öğrenemeyeceği unutulmamalıdır (Ünal ve Ada, 1999: 111).

Kimi zaman cezanın işlevselliği noktasında amaçlanan hedefe ulaşıldığı görülmektedir. Fakat bu durum cezanın faydalı olduğu sonucuna ulaşmamıza engeldir. Çünkü eğer ceza çocuktaki yanlış davranışların tekrarı ihtimalini azaltıyorsa Skinner’e göre bunun üç nedeni olabilir. A) Cezanın bir takım duygusal tepkileri vardır. B)



İkinci neden klasik şartlamayla açıklayabilir. Çocuk yasaklanmış bir davranışı yaptığı zaman daha önceden anne ve babadan gördüğü azara bağlı olarak geliştirdiği şartlı tepkiyi gösterebilir. C) Üçüncü neden ise; olumsuz pekiştirme. Azarlanan çocuk yasaklanan davranışı yapmayacak ve hoş olmayan azarlama kesilecek ve bunun yarattığı korkuda ortadan kalkabilecektir (Koç ve İskender, 1995: 37). Fakat bu olumsuz durumların çocuğun şahsiyetinde meydana getirdiği etkiler göz ardı edilecektir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, olumlu etkisi olduğuna inanılan cezanın gizli mi yoksa toplum huzurunda mı verilmesinin doğru olacağı gerçeğidir. Gizli olarak verilmesini savunanlar; “Öğrencinin gururunu incitmemek, rencide etmemek, küçük düşürmemek ve şahsiyet gelişimini olumsuz etkilememek”; toplum önünde verilmesini savunanlar ise; “Diğer öğrencilere ibret ve ikaz, aynı zamanda böyle bir suça yönelmek isteyenleri ise caydırmak” amacıyla olmasını benimserler. Gerek Hz. Peygamberin uygulamaları (Canan, 1984: 27) gerekse Gazali, İbrahim Hakkı ve Taşköprizade gibi eğitimcilerinde cezanın gizlice verilmesi fikrini benimserler. Daha önce yapılan benzer bir araştırmada da cezanın gizli verilmesi üzerinde durulmuştur (Ay, 1993:160). Dolayısıyla cezanın kimsenin fark etmeyeceği, toplum içerisinde öğrencinin kişilik yapısını sarsmayacak bir şekilde verilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

#### 10. “Bir ceza çeşidi olarak dayak, eğitimin her kademesinden kaldırılmalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 9** “Bir ceza çeşidi olarak dayak, eğitimin her kademesinden kaldırılmalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	61	34.1	79	44.1	140	78.2
Katılmıyorum	12	6.7	12	6.7	24	13.4
Fikrim yok	6	3.3	9	5	15	8.4

Öğrenciler her ne kadar bir önceki soruda cezalandırmanın insan için faydalı olduğunu düşünseler de % 78.2'lik bir oranla dayak olayının eğitimin her kademesinden kaldırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Cinsiyet açısından erkek öğrencilerin kız öğrencilerden daha fazla bu görüşü savundukları da ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi olarak da erkek öğrencilerin sınıf içerisinde daha problemliler olduklarından dolayı daha fazla dayak olayıyla karşı karşıya gelmiş olma ihtimali gösterilebilir.

Sürekli dayak yoluyla cezalandırma, öğrencilerde genel bir kayıtsızlık ve bağışıklık durumu meydana getirebilir (Aydın, 2000: 166). Öğrencilerin istenmeyen davranışları yaptıklarında aldıkları her cezanın etkisinin bir öncekine göre azalması ve öğrencinin bunu bir ceza olarak algılamayıp, yaşamın bir parçası olarak görmesine (Korkmaz, 2004: 187 ) neden olabilir. Bu durum, öğrenmeyi engelleme, ilişkileri bozma, okuldan soğutma, korku doğurma, okuldan kaçma, aşırı kaygı, kırıp dökme gibi olumsuz sonuçlar yaratmaktadır (Sarıtaş, 2003: 62).

Fiziksel ceza uygulanan çocukların kişiliğinin gelişmediği, öğretmenler ve otorite figürlerine karşı saygısının kaybolduğu, sınıf kontrolünü zorlaştırdığı ayrıca çocukta sosyal ve kendini kontrol becerilerinin azaldığı da sıkça görülen sonuçlardan bazılarıdır (Benetar, 2002, akt. Mahiroğlu ve Buluç, 2003: 82). Kaylor (2004)'in, çalışmasında da, fiziksel cezanın, çocukların anti-sosyal davranışları üzerinde önemsiz olmayan etkilere sahip olduğu ortaya konmuştur. Robinson, Funk, Beth ve Bush (2005)'un, yaptıkları çalışmada da, fiziksel cezanın etkili olmadığına yönelik deneysel destekli bulgulara ulaşmışlardır. Diğer taraftan şiddet, çocukların yalan söylemesine, okul arkadaşlarına yönelik saldırgan davranışlar göstermesine, arkadaşlarının sahip oldukları eşyalara zarar vermesine neden olabilmektedir (Wilson, 1982: 155-164).

Fiziksel cezaya maruz kalan çocukların, hiç cezalandırılmayan ya da çok az cezalandırılan çocuklara göre arkadaşlarına karşı daha sert ve saldırgan davrandıkları gözlenmiştir (Gordon, 2000: 4). Saldırganlık öğrenilmiş bir davranıştır ve çocuklar bu işi yetişkinleri model alarak öğrenirler. Bedensel güç ve sözlü saldırılarda buluna-

rak cezayı kullanan yetişkin, çocuk için saldırgan modeli oluşturmaktadır. Saldırgan modeli gözleyen çocuk, diğerlerine nasıl saldırılacağını öğrenir (Özyürek, 1998: 98-107).

### 11. “Dayak, zamansız ve gereksiz cezalar öğrenciyi bu dersten soğutmaktadır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 10** “Dayak, zamansız ve gereksiz cezalar öğrenciyi dersten soğutur, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	63	35.2	79	44.1	142	79.3
Katılmıyorum	12	6.7	13	7.3	25	14
Fikrim yok	4	2.2	8	4.5	12	6.7

Dayak olayının eğitimin her kademesinden kaldırılması, yönlendirilmenin daha çok mükâfatla yapılması gerektiğini düşünen öğrenciler bu görüşlerine gerekçe olarak da dayak ve benzeri cezaların öğrenciyi dersten soğuttuğu sorusuna % 79,3 oranıyla katıldıklarını belirterek göstermişlerdir. Yine erkek öğrencilerin kız öğrencilere oranla % 10'luk bir farkın olması daha öncede belirttiğimiz gibi sınıf içindeki problemlerinden kaynaklanmış olabilir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan bu ceza türüne tarihte çeşitli zamanlarda ve değişik milletlerde başvurulduğu görülmektedir (Kanaad, 1963: I, 4-28; Koçer, 1980: I, 23, 83, 85). Hayatın tüm alanlarında yapılacak yanlışların bir karşılığı olarak farklı kitleler tarafından da uygulanabilen bu uygulamaya ailede ebeveyn okulda da istenmemesine rağmen öğretmenler başvurumaktadırlar. Yalnız peşinen belirtelim ki bu ceza türleri, ne insanî ahlakın getirdiği temel ilkeler arasında ne de Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim kurumları ödül ve disiplin yönetmeliğinde yer almaktadır (Resmî Gazete: 19.1.2007/26408). Bu tür ceza türlerinin öğrencileri derse adapte etme bir yana dersten soğutma ve dolayısıyla da elde edilmek istenen verimin ortadan kalmasına sebebiyet vereceğinden yönetmelikte bu tür davranışların yasaklanması yoluna gidilmiştir. Öğrencileri dersten soğutmasına ve verimi azaltmasına rağmen bu tür cezalara niçin başvurulmaktadır? Bu tür davranışlar ağırlıklı yaklaşımla

öğretimde yetersizliği ortaya koymaktadır. Üstelik öğrencinin davranışının sorumluluğunu kabul etmesinden çok, suç işlemesine yol açmaktadır (Celep, 2000: 189).

Sonuçlarda (%14)'lük kesimin ise cezanın olumsuz etkilerinin dersle bir ilgisi olmadığını savunmaları henüz cezanın etkisini kestirebilecek durumda olmadıkları ya da kendilerine devamlı ceza uygulandığından cezayı içselleştirerek yaşamın bir parçası haline getirmelerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Cezanın kişilik haklarını yok etmeye yönelik olarak kullanılması, öğrencinin ağır ruhsal travmalara uğramasına yol açmaktadır. Örneğin sürekli fiziksel olarak cezalandırılan ve küçük düşürülen öğrencilerde, öğrenilmiş çaresizlik, duyarsızlık, gerileme gibi nevrotik eğilimler gözlenmektedir (Aydın, 2000: 164). Belki de bu soruya “fikrim yok” ve “katılmıyorum” şeklinde cevap veren öğrencilerde bu tür eğilimler bulunmakta ve duyarsızlığın getirdiği tavır derse bakışlarını etkilemektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde devamlı surette vurgulanan kardeşlik duygusu, merhametli olma, insan merkezli evrensel değerler ve birlikte yaşamanın getirmiş olduğu sorumluluklar onları daha kontrollü bir hayat sürmeye, yaşam kalitelerini artırıcı olgunluğu elde etmeye teşvik etmektedir. Dersle ilgili bu genel anlayışın araştırmamızın geneline hakim olduğunu görmekteyiz. Fakat hiç istemediğimiz ve onaylamadığımız bir şekilde dayak, zamansız ve gereksiz cezaların meydana gelmesi öğrenciyi dersten soğutmanın da ötesinde dersin öğrenci üzerindeki müspet etkisini tamamen ortadan kaldıracaktır.

## 12. “Hoşgörü temelleri üzerine kurulu bir dinin eğitim ve öğretiminde dayaksız bir disiplin olmalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 11** “Hoşgörü temelleri üzerine kurulu bir dinin eğitim ve öğretiminde dayaksız bir disiplin olmalıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Cinsiyet		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	62	34.6	76	42.5	138	77.1
Katılmıyorum	7	3.9	12	6.7	19	10.6
Fikrim yok	10	5.6	12	6.7	22	12.3

Yapılan bir araştırma öğretmenlerin sınıfa olumsuz davranışlarından en önemlileri arasında fiziki cezaya başvurma ve öğrencilerle alaycı ifadelerle hakaret etme gelmektedir (Dilekmen,2001: 34, akt. Samancı, 2002: 30).

Mükâfatın din eğitimi kolaylaştırdığını düşünen öğrenciler din eğitimi ve öğretiminde dayaksız bir disiplin olması gerektiği konusunda (% 77. 1)'lik bir oranla daha çok görüş birliğine varmışlardır. Bu oran eğitimin diğer kademelerinde dayanın yer almaması gerektiğini ortaya koyan soruyla paralel biçimde erkek öğrencilerde daha fazladır. Bu veriler neticesinde denilebilir ki, din eğitimi ve öğretiminde dayaksız bir disiplin olmalıdır. Öğretmenler cezaya öğrencilik yıllarından kalan olumlu ya da olumsuz nedenler sebebiyle değil, gereğine inandıkları için başvurmalıdırlar. Zira öğrencilik yıllarında bilinçsizce uygulanan cezaların olumsuz etkisi bilinçaltında yer ederek daha sonraki zaman diliminde öğretmenlik durumunda kendisini göstermekte, öğrencileri cezalandırmak suretiyle ortaya çıkabilmektedir (Yörükoğlu, 1989: 134).

Kur'ân-ı Kerim'de cezalandırmadan bahseden ayetlerin toplam sayısının 72 olmasına karşın 160 ayette mükâfatlandırmadan bahsedilmiş olması, Kur'ân-ı Kerim'in cezalandırmaktan ziyade mükâfatlandırmayı öngören bir mesaja sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir (Ay, 2000: 42).

İslam'ın ceza verme noktasındaki bakış açısını en güzel bir şekilde tasvir eden Peygamberimiz (sav) "*Herkese derecesine göre davranılmasını*" (Ebû Dâvûd, Edeb: 22) isteyerek tıfl olan, yani temyiz yaşına gelmeyen, on yaşından küçük çocukların dövülmemesini (Deylemi, Müsnedü'l-Firdevs, 2:286) tavsiye etmiştir. Kendisi de hayatı boyunca ne bir hizmetçiye ve ne de bir kadına asla vurmamıştır. Kendisine verilen bir zarardan dolayı da hiç kimseden intikam alma yoluna gitmemiştir (Müslim, Fedâil: 79). Aslında cezada acele etmemek, affetmek eğitimde uyulması gereken önemli kuralardan biridir. Peygamberimiz (sav) "*Eğer mutlaka ceza vermek gerekiyorsa suçu ölçüsünde ceza veriniz ve sakın yüzüne vurmayınız!*" (Müslim, Birr: 112-116) buyurmuşlardır. Bununla beraber "*günde yetmiş defa affetmeyi*" (Ebû Dâvûd, Edeb: 124) de tavsiye etmişler-

dir. Caydırıcı ve te'dip edici olması için cezaların “Çocukların akli seviyesine göre, zihni yapılarına uygun” (Münavi, Feyzu'l-Kadir, 4:229) verilmesi gerektiğini söylemiştir.

İslam âlimlerinin cezaya genel olarak karşı olduklarını belirtmekte bir sakınca görmüyoruz. Maverdî (974), İbn Haldun (1405), Taşköprizâde (1552), İbrahim Hakkı Erzurumî (1780) gibi İslam âlimleri ceza verilmesine kesinlikle karşıdır. Gerektiğinde cezaya başvurulmasını savunan âlimlerin genel prensipleri ise cezayı ortadan kaldıran müeyyideleri tatbik ederek cezayı en son ve kaçınılmaz bir çare olarak görmeleridir. Bu aşamaya geçilmeden önce öğrenci iyi huy ve davranışlarından ötürü övülür ve taltif edilir. Ebeveyn ve öğretmen, iyi halli olma durumunu sürdürerek örneğin gereklerini yerine getirir. Tüm bu aşamalar katedildikten sonra başarı sağlanamazsa çocuğu disipline etmek amacıyla azarlama yoluyla eğitim gerçekleştirilir. Hatta bunu yaparken bile aşırıya kaçılmadan şahsiyet ve onur kırıcı davranışlardan kaçınılır (İbn Miskeveyh, 1959: 60; Gazalî, 1903: 36-37). Suça karşılık olarak verilecek aşırı cezalar çocuğun hırçınlaşmasına ve kendisini müdafaa ederek suçun karşılığını almama ve dolayısıyla da cezanın haksızca verilmesi sebebiyle yersiz olduğunu düşünmeye sevk edecektir. Cezanın eğitime katacağı katkı ancak adil ve makul ölçüler seviyesinde gerçekleşecektir.

### 13. “Başarılı öğrenci çeşitli armağanlarla mükâfatlandırılmıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 12** “Başarılı öğrenci çeşitli armağanlarla mükâfatlandırılmıdır, görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	57	31.8	74	41.3	131	73.2
Katılmıyorum	11	6.1	15	8.4	26	14.5
Fikrim yok	11	6.1	11	6.1	22	12.3

Dayak olayının eğitimin her kademesinden kaldırılması gerektiğini düşünen öğrenciler, % 73,2 gibi büyük bir oranla başarılı olanların çeşitli armağanlarla mükâfatlandırılması gerektiğini düşün-

mektedirler. Bu durum öğrencilerin ceza ve mükâfata bakış açıları-  
nın olması gerektiği gibi olduğunu gösteren sevindirici bir bulgudur.  
Erkek öğrencilerle kız öğrenciler arasında % 10' luk bir farkın olma-  
sı, mükâfatlandırılmada erkek öğrencilerin daha az tercih edildiği-  
nin bir göstergesi olabilir.

Öğrencilerin eğitim sürecinde çeşitli armağanlarla mükâfatlandı-  
rılması belirli bir başarı temeline dayanmalıdır. Herhangi bir şeyi  
hak etmeden ödüllendirilen öğrenciler bu eylemi bir “yağ yakma”  
etkinliği olarak kabul edip ebeveynlerini ve öğretmeni sömürmeye  
veya kullanmaya başlayabilirler. Özellikle yaşı ilerlemiş olanlar bu-  
nu sıkça denemeye kalkışır. Oysa mükâfat, belirli bir çaba har-  
canarak hak edilmiş bir sonucun doğal parçası olursa öğrenci hem  
davranışı yapmanın lezzetini peşin peşin elde etmiş olacak; hem de  
yaptığı doğruyu devam ettirmek için kendisinde bir güç bulacaktır.

#### 14. “Hak eden öğrencilerin mükâfatlandırılması durumunda dini bilgiler daha kolay verilebilir, görüşünü nasıl değerlendir- yorsunuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular

**Tablo 13** “Hak eden öğrencilerin mükâfatlandırılması durumunda di-  
ni bilgiler daha kolay verilebilir, görüşünü nasıl değerlendiriyorsu-  
nuz?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Katılıyorum	46	25.7	64	35.8	110	61.5
Katılmıyorum	10	5.6	17	9.5	27	15.1
Fikrim yok	23	12.8	19	10.6	42	23.4

Cezanın çoğu zaman eğitimde yeri olmadığını mükâfata daha çok  
yoğunlaşmak gerektiğini düşünen öğrenciler, mükâfatın dini bilgile-  
rin verilmesini kolaylaştırdığı görüşünde net bir birliğe varamamış-  
lardır. Her ne kadar bu görüşe katılanların sayısı % 61,5 olsa da bu  
konuda fikri olmayanların sayısının % 23,4 gibi göz ardı edilmeye-  
cek bir oranda olması bu bulguyu desteklemektedir.

**15. “Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin devam etmesini istemiyorsanız bunun nedenleri nelerdir?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular**

“Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin devam etmesini istemiyorsanız bunun nedenleri nelerdir?” şeklindeki anketteki bu soruya deneklerin verdiği yanıtlar aşağıdaki sıralanmıştır:

- “Dersi sevmiyorum.”
- “Öğrencilerin dersten soğutulması.”
- “Dersin etkili bir şekilde işlenmemesi.”
- “Dersin gerekli olmadığını düşünüyorum.”

Tablo 22’de görüldüğü gibi, Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin devam etmesini istemeyenlerin oranı ( % 4.4) tür. Öğrencilerin bu dersin devam etmesini istememe nedenleri gözden geçirilmeyi gerektirmekle beraber bu istek sahiplerinin dikkate değer bir oranda olmadıkları görülmektedir. Yalnız bu oranın sonraki dönemlerde sabit kalacağına dair bir garanti vermek zor olacaktır. Gelişen dünya ile birlikte öğrencilerin gerek ahlaki gerekse dini değerlerini yıpratıcı birçok faktör devreye girmektedir. Bu derse yönelik olumlu bakış açısının devam ettirilmesi için bunların birer ceza türü olduğu unutulmayarak dersi istememe sebepleri üzerinde durulmalı; öğrencilerin dersten soğumamaları, dersin gerekli olduğunu düşünmeleri, dersi sevmeleri ve dersin etkili bir şekilde işlenmesi için elden gelen tüm çaba sarf edilmelidir.

**16. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini dinlemenizin nedeni nedir?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular**

**Tablo 14** “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini dinlemenizin nedeni nedir?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Tablo

Yanıt	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Dersi sevdiğimden	66	36.9	80	44.7	146	81.6
Öğretmenden korktuğumdan	7	3.9	3	1.7	10	5.6
Öğretmeni sevdiğimden	3	1.7	3	1.7	6	3.4
Not kaygısından	3	1.7	11	6.1	14	7.8
					3	1.7



Tablo 23'te görüldüğü üzere öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini dinleme sebepleri arasında birinci sırayı “Dersi sevdiğimden” seçeneği almaktadır. “Öğretmeni sevdiğimden” seçeneği öğrencilerin % 3.4’ü tarafından tercih edilmiş olup böylece din kültürü dersini dinleme sebeplerinden olumlu olanların toplamı % 85’i bulmaktadır. Olumsuz olan “Öğretmenden korktuğumdan” ve “Not kaygısından” seçeneklerini işaretleyenler tüm öğrencilerin sadece % 13.4’ünü oluşturmaktadır. Bu durum da öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı genellikle olumlu bir tutum takındıklarını göstermektedir.

Sonuçlarda dersin bizzat kendisine vurgu yapılması dikkat çekicidir. “Öğretmeni sevdiğimden” ya da “öğretmenden korktuğumdan” seçenekleri öğretmenin değişse de değişmese de dersle ilgili olumlu bakış açısının devam ettiğini göstermektedir. Diğer önemli bir husus, ciddi bir fark oluşturmada da “Öğretmeni sevdiğimden” seçeneğinin “Öğretmenden korktuğumdan” seçeneğinden daha az tercih edilmesidir. Üstelik derse bu denli ilgi duyan öğrencilerin öğretmenden korkutulmak şeklinde cezaya maruz kalmaları sebebiyle bu tür bir düşünce içerisinde oldukları da söylenebilir. Öğretmeni sevmeye oranının da çok düşük olması bu tezi güçlendirmektedir. Dersi sevmenin ötesinde dersin dinlenme sebeplerinin tümü –not kaygısı da dahil- bu derste ceza unsuruna yer verildiğinin göstergeleridir. Olumsuz görüş bildiren öğrenciler yaklaşık %19’dur. Daha önce bu derste ceza almadığını belirten (%76)’lık öğrenci grubunun dışında kalanların da ceza aldığını düşündüğümüzde oranların birbiriyle orantılı olduğu ve 1/5’lik öğrenci gurubunun bu derste cezaya maruz kaldığı sonucuna ulaşabiliriz. Öğretmenlerin bu noktada dersi sevdirmeleri için birtakım arayışlar içerisine girmesi gerekir. Öğrenilmesi çok zor kanaatinde olunan derslerin dahi nazik, öğrencisine değer veren, onların problemlerine ortak olan öğretmenlerce sevildiği hepimizin hayatında müşahade ettiğimiz gerçeklerdir.

**17. “Size göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde eğitim ve öğretim şekli nasıl olmalıdır? Kaliteli ve etkinliği yüksek bir eğitim için hangi şartlara ihtiyaç vardır, açıklar mısınız?” Sorusuna Verilen Yanıtlara İlişkin Bulgular**

Anketteki “Size göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde eğitim ve öğretim üslubu nasıl olmalıdır? Kaliteli ve etkinliği yüksek bir eğitim için hangi şartlara ihtiyaç vardır, açıklar mısınız?” sorusuna deneklerin verdiği yanıtlar aşağıdaki sıralanmıştır:

- “Öğrenciyi zorlamayarak ders verilmelidir.”
- “Öğrenciye öğütler verilmelidir.”
- “Dayaksız ve disiplinli bir eğitim olmalıdır.”
- “Güzel sözlerle ders anlatılmalıdır.”
- “Kur’an dersi olmalıdır, bütün sureler ezberletilmelidir.”
- “Ders saati arttırılmalıdır.”
- “İyi not alanlar mutlaka mükâfatlandırılmalıdır.”
- “Konu ayet ve hadislerle açıklanmalıdır.”
- “İslam hakkında daha fazla bilgi verilmelidir.”
- “Öğrenciler fazla sıkılmamalıdır.”
- “Ders eğlenceli olmalıdır.”
- “Somut verilerle ders işlenmelidir.”
- “Dini bilgi yarışmaları yapılmalıdır.”
- “Görsellik ön planda olmalıdır.”
- “Ders not kaygısından uzak tutulmalıdır.”
- “Teoriden çok uygulamaya yer verilmelidir.”

Bu soruyu sormamızın asıl nedeninin mükâfat ve ceza sayılabilecek unsurların tespitine yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Dersi eğlenceli hale getirme, not kaygısından uzak tutma, öğrencileri fazla sıkıma, İslâm hakkında daha fazla bilgi verme, güzel sözlerle derisi anlatma, öğrenciye öğütler verme, dayaksız ve disiplinsiz bir eğitimi gerçekleştirme türünden isteklerin tümü aslında mükâfat anlayışına dayanarak icra edilebilir. Aksi davranış şekilleri ise öğrencilerin zihinlerinde tamamen ceza perspektifinden bir eğitimin sürdüğü sonucuna götürecektir.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

“Örgün Din Eğitimi Ve Öğretiminde Mükâfat ve Cezanın Etkisi”nin ele alındığı bu araştırmada 2012-2013 eğitim-öğretim yılında Ağrı ili merkezinde öğrenim gören 179 ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerine 38 sorudan oluşan bir anket uygulanmış ve sonuçlar analiz edilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin;

Çocukluk döneminde alınan din eğitimi ile ilgili bulgulara bakıldığında; (% 94,4)'üne çocukluk döneminde ailesi tarafından din eğitimi ve öğretimi ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bu dönemde verilen din eğitimini öğrencilerin (% 54,7)'si anne ve babalarından almıştır. Aileler tarafından verilen dini bilgiler, dualar ve sureler, öğretilen ibadetler en çok “hoşgörü ve ilgi uyandıracak” (% 62,6) ve “ibadetlere katılımlarını sağlayacak” (% 30,7) yöntemleri kullanılarak verilmiştir.

Yaygın din eğitimini edinme yoluyla alakalı sorulara verilen yanıtlara ilişkin bulgulara bakıldığında; öğrencilerin (% 79,9)'u din eğitimi ve öğretimini Kur'an Kursu veya cami hocasından almıştır. Öğrencilerin yarıdan fazlasının (%55,9) bu eğitimi 7-10 yaşlarında aldığı görülmektedir. Aynı şekilde katılımcıların (% 77,1) gibi büyük bir kısmı Kur'an Kursu, cami veya özel din hocasından aldığı din eğitimi ve öğretiminde mükâfat verildiğini belirtmiştir. Yaygın din eğitiminde verilen mükâfat türlerinden en fazla tercih edilenin “güzel sözlerle övülme, takdir ve tebrik bekleme” olduğu tespit edilmiştir.

Örgün din eğitiminde mükâfat unsurunun aktivize edilip edilmediğinin belirlenmesi amacıyla yapılan araştırma, öğrencilerin büyük bir kısmının (% 72,6) mükâfat aldığını göstermektedir. Örgün din eğitiminde verilen mükâfatlara bakıldığında birinci sırada yaygın din eğitiminde olduğu gibi “güzel sözlerle övülme, takdir ve tebrik edilme” gelmektedir.

Mükâfat ve ceza olaylarına ilişkin görüşlere bakıldığında; okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin (% 76,5)'ine ceza verilmediği görülmektedir. Ceza olayına öğrencilerin bakış açısını ölçmek amaçlı sorulan soruya verilen yanıtlar incelendiğinde

öğrencilerin büyük bir çoğunluğu (% 74,9) cezalandırmanın bazen insan için faydalı olduğunu düşünmektedirler. Öğrenciler her ne kadar bir önceki soruda cezalandırmanın insan için faydalı olduğunu düşünseler de % (78,2)'lik bir oranla dayak olayının eğitimin her kademesinden kaldırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu öğrenciler (% 73,2) aynı zamanda başarılı öğrencilerin çeşitli armağanlarla mükâfatlandırılması gerektiğini düşünmektedirler. Dayak ve benzeri cezaların öğrenciyi dersten soğutup soğutmadığını belirleme amaçlı soruya (% 79,3)'lik gibi büyük bir oran olumsuz cevap vermiştir. Mükâfatın dini bilgilerin verilmesini kolaylaştırdığı görüşünde net bir birliğe varamamışlardır. Her ne kadar bu görüşe katılanların sayısı (%61,5) olsa da bu konu da fikri olmayanların sayısı da (% 23,4) gibi göz ardı edilmeyecek bir orandır. Mükâfatın din eğitimi kolaylaştırdığını düşünen öğrenciler din eğitimi ve öğretiminde dayaksız bir disiplin olması gerektiği konusunda ortak bir bakış açısı çizmişlerdir. (% 77,1).

Araştırmada elde edilen bulgulardan hareketle aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

Ailedeki din eğitimi için; ilk dini bilgilerin ailede vermeye başlanması, “temsil tebliğden önce gelir” anlayışından hareketle anne babanın dini gereklilikleri bizzat yaşayarak çocuğa model olması, hoşgörülü ve tahammülkâr olması, dayak ve benzeri cezalardan sıklıkla kaçınıp aile içi eğitim kalitesi ve düzeyini artırma amaçlı mükâfatlara başvurması din eğitiminin temellerinin sağlıklı bir şekilde atılmasını sağlayabilir.

Gelişen zaman içerisinde yerli-yersiz kullandığı sopanın gücüyle din eğitimi vermeye çalışan öğreticilerin öğrencilerin din algısında meydana getirmiş olduğu olumsuz etkiler görülmüştür. Araştırmamızda da ortaya konulduğu üzere son dönemde değiştirilen bu din eğitimi anlayışının Hz. Peygamber'in de tatbik ettiği üzere *“Kolaylaştırınız! Zorlaştırmayınız! Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz! Birbirinizle anlaşın, iyi geçinin, ihtilâfa düşmeyin* (Buhârî, İlm: 12, Edeb: 80; Müslim, Cihad: 6, 7) prensipleri üzerine devam ettirilmesi daha etkin ve yapıcı bir eğitim için zaruridir. Zira zorluğa ve nefrete mahal vermeme, kolaylık, müjdeleme, anlayış ve samimiyete dayanan ikili

ilişkiler öğrenci için önemli ve faydasını uzun bir zaman diliminde devam ettirebilecek mükâfat türleridir.

Öğrencilerin beğenmeyip, onaylanmayan davranışını değiştirmesine yardımcı olmak, ona yol göstermek, yeni istenen davranışları yerleştirmek için ceza doğal bir yöntem değildir. Dersinde, duygusal ya da öğrenme sorunları nedeniyle dikkat problemi olan bir çocuğa, yaptığı bir hatayı “nasıl olur da dikkat etmezsin” demek ya da ders-teki tavırlarını eleştirerek öğrenciye kızmak, davranışlara bağlı olarak sınıf içerisinde birtakım yasaklamalarda bulunmak o hataları yapmamasını sağlamaz. Bunlara ait yaptırımları öğrenci zaten çevresinden aldığı olumsuz tepkilerle görmektedir. Burada yaklaşım, yanlış yapan öğrenciye derse konu olan bilgi ve davranışın nasıl öğretileceği olmalıdır. Bu nedenle ceza işlevsel değildir.

Örgün din eğitiminin yapıldığı kurumlarda gerektiğinde başvuru-labilecek en uygun ceza türünün “tenkit/uyarı” ya da “sevgi ve ilgiyi azaltma” olduğu daha önceleri vurgulansa da günümüzde bu tür cezaların, öğrenci üzerinde ileriki zamanlarda ciddi psikolojik çö-küntülere sebebiyet verebileceği sonucuna varılmıştır. Tenkit ve uyarının yapılacaksa öğrencinin arkadaşları yanında yapılmaması gerekir. Dövme, aşağılama, azarlama ve hakaretin öğrenciye olumlu etkisi geçici ve pek az olmakla birlikte olumsuz etkilerinin baskın olduğu ve başvurulmasının fayda sağlamadığı bir ceza türleridir. Bu sebeple bu tür cezalara başvurmak öğrenciyi eğitime değil, kişisel egoları tatmin etme anlamına gelecek ve öğrencinin din algısını olumsuz etkileyecektir.

Sınıfta öğrencilerle alay edici, küçük düşürücü, hakarete varan sözel ifadeler kullanmamak gerekir. Bu tür ifadeler anlık çözüm üretse de öğrencinin dersten ve öğretmenden soğumasına, içine kapanık bir hale gelmesine neden olabilir.

Olumsuz davranışı cezalandırmak yerine olumlu davranış gösteren öğrencileri ödüllendirmek davranışın düzeltilmesinde daha etkili olabilir.

Mükâfat ve cezanın mutlaka bir amaca yönelik olması gerekir. Dolayısıyla nedensiz ödül veya ceza verilemez. Ayrıca öğrenci, hangi

davranışlarının neden ve nasıl ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı konusunda yeterli ön bilgilere sahip olmalıdır. Bu durum, ödül ve cezanın amaçlı olmasının yanı sıra anlamlı olmasını da gerektirmektedir.

Öğrenciye sevgi göstermek en etkili ödül yöntemlerinden biridir. Öğrenciler için sevgi maddi ödüllerden daha değerlidir. Sevgi göstermek özellikle birinci kademe öğrencilerinde sıkça kullanılmalıdır.

### **KAYNAKÇA**

- Akkök, Füsün (2004). *Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımı*, İlköğretimde Rehberlik, Editör: Yıldız Kuzgun, Ankara: Atlas Yayınları.
- Alaylıoğlu, Ruşen-Oğuzkan, Ferman (1976). *Ansiklopedik Eğitim Sözlülüğü*. İstanbul.
- Armaner, Neda (1980). *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Ayhan, Halis (1986). *Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Ay, M. Emin (1993). *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Aydın, A. (2000). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Aydın, A. (2000). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Bursa: Alfa Yayınları.
- Aytuna, A.Hasip (1974). *Orta Dereceli Okullarda Öğretmenlik ve Problemleri*. İstanbul.
- Başaran, İ. Ethem (2005). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bayraklı, Bayraktar (1983). *İslamda Eğitim*. İstanbul:
- Bayraktar, M. Faruk (1995). "Ailenin Eğitim Görevi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2, 117.

- Bilgin, B., Selçuk, M. (1991). *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Akid Yayıncılık.
- Brandt, R. (1995). *Punished by Rewards: A Conversation With Alfie Kohn*, Educational Leadership, September.
- Bulut, Işıl (1991). *Parçalanmış Aileden Gelen Çocukların Davranış Özellikleri*, Aile Yazıları 3, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınevi.
- Canan, İbrahim (1984). *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. İstanbul: Tuğra Neşriyat.
- Çaplı, Orhan (1974). *Çocukların ve Gençliğin Eğitimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Çelik, V. (2005). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Cohen, H. J ve Amidon, J. E. (2004). *Reward and Punishment Histories: A Way of Predicting Teaching Style?*, The Journal Of Educational Research, Vol.97, No. 5.
- Dam, Hasan (2008), Öğrencinin Okul Başarısında Aile Faktörü, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, c. 7, sayı: 14.
- Devellioğlu, Ferit (1978). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Doğu Matbaası.
- Doğan, İ. (2001). *Çocuk Hakları Açısından Türkiye'de Çocuk Olgusu*, Ankara: Millî Eğitim Dergisi, Temmuz-Ağustos- Eylül, Sayı: 151.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Erden, M., Akman, Y. (1996), *Eğitim Psikolojisi, Gelişim-Öğrenme-Öğretme*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

- Gündüz, Y.; Balyer, A. (2011). Eğitimde Ödül ile Cezanın Yeri ve Buna İlişkin Alternatif Yaklaşımlar, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt:2 No. 40.
- Heitzman, J. A. (2001). *Discipline and The Use of Punishment*, Education, Vol. 104, No.1.
- <http://tdkterim.gov.tr/bts/>
- İbn Manzur, Ebu'l-FadlCemaleddin Muhammed (t.y.). *Lisanu'l-Arab I-XI*, Beyrut.
- Kanad,H.Fikret(1976). *Ailede Çocuk Terbiyesi*. İstanbul:MEBY.
- , (1976). *Kısaltılmış Pedagoji*. İstanbul:MEBY.
- , (1963). *Pedagoji Tarihi*, I-II, İstanbul: MEBY.
- Kansu, Nafi Atuf (1952). *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: ME. Basımevi.
- Koç, M., İskender M. (1995). *Çağdaş Eğitim Dergisi*, Ankara: Tekişik Eğitim Yayıncılık. Sayı: 211.
- Koçer, H.Ali (1980). *Eğitim Tarihi*, Ankara: DTCFY.
- Korkmaz, İ. (2004). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Kundakçı, B. (2002). *İlköğretim Besinci Sınıf Öğretmenlerinin Cezayı Tercih Nedenleri İle İlgili Tutumları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- LTC (2009). *Extrinsicand Instrinsic Motivation*, Learning Technologies Center.
- Mahiroğlu A., Buluç, B. (2003). Ortaöğretim Kurumlarında Fiziksel Ceza Uygulamaları, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Gazi Üniversitesi Yayınları, 1(1).
- Marshall, M. (2009). *Discipline Need To Be Stressful. Discipline Need Not Be Negative*, Educational Research, Vol.1, No.2.
- Mc Loyd, C.V. (1979). *The Effects Of Extrinsic Rewards Of Differential Value On Highe and Low Instrinsic Interest*, Research In Child Development, Vol. 50.



- Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği, Resmî Gazete: 31.7.2009/27305; Tebliğler Dergisi: Ağustos 2009/2623 Ek ve Değişiklikler: 1) 22.04.2010/27560 RG Mayıs 2010/2632 TD.
- Navaro, L. (2001). *Gerçekten Beni Duyuyor Musunuz?* İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Oğuzkan, A.Ferman(1974). *Eğitim Terimleri Sözlüğü*.Ankara: TDKY.
- Öcal, Mustafa, (1991). *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Din Eğitim ve Öğretiminde Metotlar*.Ankara: TDVY.
- Özdemir, Ş. (2002) “Nisa Suresinde Aileyle İlgili Olarak Yer Alan Ayetlerin İstikrarlı Bir Aile Kurumunun Teşekkülü ve Çocuğun Eğitimi Açısından Tahlili” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III,1.
- Palardy, J. M., (1996), “*Etkili Sınıf Yönetiminde 12 Öğretim İlkesi*”, Yaşadıkça Eğitim, Çev.: S. Toprak, Sayı:25.
- Samancı, O. (2002). *Çağdaş Eğitim Dergisi*, Ankara: Tekışık Eğitim Yayınları, Sayı: 291.
- Sarıtaş, M. (2003). *Sınıf Yönetimi ve Disiplinle İlgili Kurallar Geliştirme*. Editör: L. Küçükahmet, Sınıf Yönetiminde Yeni Yaklaşımlar. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Selçuk, M. (1990). *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Swanson, L. R. (2001). *TowardTheEthicalMotivation Of Learning, Education*, Vol.116, No. 1.
- Şemin, RefiaUğurel (1973).*Gençlerimizin Psiko-Pedagojik Problemleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tuğlacı, Pars (1972). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul: Pars Yayınları.
- Türker, Vural (1977). *Ankara'daki Üç lisede Sosyo-Ekonomik Bakımdan Avantajsız Öğrencilerin Çeşitli Özellikleri ve Bellibaşlı Eğitim ve Rehberlik Sorunları*, Ankara: HÜY.

Wilson, F. C. (1982). *A Look At Corporal Punishment And Some Implicationa Of Its Use*, Child Abuse & Neglect, (6).

[www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

Yavuz, Kerim (1983). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: DİBY.

Yavuzer, H. (1992). *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

-----, (1994). *Çocuk Psikolojisi*, Ankara: Remzi Kitabevi.

Yörükoğlu, A. (1986). *Gençlik Çağı*. Ankara.

-----, (1989) *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. Ankara.

-----, (1993) *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayıncılık.

**M. HAMDİ YAZIR'DA (1878-1942) "REFORMA KARŞI  
TECDİT" YA DA "BAŞKALAŞMADAN YENİLEŞME"  
TASAVVURU\***

Merter Rahmi TELKENAROĞLU  
Y. Doç. Dr., Gümüşhane Ü. İlahiyat F., İslam Hukuku

**Özet:** Tecdit ve reform, Tanzimat sonrası yoğun bir şekilde tartışılan terimlerdir. Sözlük anlamları aynı olmasına rağmen, başlarından geçen tarihsel serüven ve kavramsal içerik bakımından birbirinden farklıdır. Tecdit asla dönüşü ifade ederken, reform aslı dönüştürmeye karşılık gelmektedir. Bu dönemde Osmanlı'nın askeri, siyasi ve ekonomik yönden çöküşü, toplumun her kesiminde teceddüt (yenileşme) taleplerini gündeme getirmiştir. Büyük İslam âlimi M. Hamdi Yazır makalelerinde, yapılacak yeniliklerin reform değil, tecdit şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Toplumun değerlerini yıkan radikal değişimin yozlaşmaya ve kimlik bunalımına yol açacağını söylemiş; başkalaşmadan yenileşme fikrini savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Yenilik, Reform, Tecdit, Toplum, Kimlik, M. Hamdi Yazır

**The Conception of "Tajdeet against Reform" or "Innovation  
without Alteration" at M. Hamdi Yazır**

**Abstract:** The words of tajdeet and reform intensively were discussed after the Tanzeemat of the Ottoman state. Spite of the dictionary meanings are the same, these words are different in terms of historical adventure and conceptual content. While the tajdeet expression the return to original, the reform means changing of this original. Military, political and economic collapse of the Ottoman state during this period has revealed innovation demands in all sections of society. According to the great Islamic scholar M. Hamdi Yazır the innovations must be in the form of tajdeet not reform. He said that the change which destroys values of the society leads to degeneration and identity crisis. And he argued in his articles the idea of innovation without alteration.

**Key Words:** Innovation, Reform, Tajdeet, Society, Identity, M. Hamdi Yazır.

**فكرة التجديد إزاء الإصلاح أو التجدد دون التشبه بالأغيار عند محمد حمدي يازير**

**المخلص:** التجديد والإصلاح من المصطلحات التي غدت محلاً لنقاشات كثيفة بعد عهد التنظيمات. مع اتفاقهما في المعنى اللغوي فإنهما يختلفان من حيث المسيرة التاريخية والمحتوى المفهومي اللذان مرّ بهما. فبينما التجديد يفيد الرجوع إلى الأصل فإن الإصلاح يقابل تحويل الأصل. أثار الانهيار العسكري والسياسي والاقتصادي في هذا العهد بالدولة العثمانية مطالب التجديد. محمد حمدي يازير العالم الكريم الإسلامي قد بين في مقالاته أنّ التجديدات اللازمة يجب أن تكون على

\* Bu makale, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 2-4 Kasım 2012 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenen "Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu"nda aynı adla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

صورة التجديد لا على صورة الإصلاح. و قال إن التغيير الراديكالي الذي يقضي على قيم المجتمع، سوف يؤدي إلى الانهيار و الورطة الذاتية (الهوية) و دفاعه عن فكرة التجديد دون التحول.  
الكلمات المفتاحية: التجدد، الإصلاح، التجديد، المجتمع، محمد حمدي بايزر.

## 1. Giriş

*Tecdit ve reform*, son dönem Osmanlı aydınının düşünce dünyasında kendisine yer bulan *İslamcılık* ve *Batıcılık* şeklindeki iki karşıt paradigmaya ait *terakki* (kalkınma, ilerleme) çağrısının iki ayrı adresiydi. Esasen birisi Arapça öteki Fransızca kökenli olan bu iki kelimenin sözlük anlamları birbirine çok yakın olduğu halde, zihinlerde yaptığı çağrışım daima farklı olagelmıştır. Şüphesiz bunda, her iki terimin başından geçen tarihsel serüven ile kavramsal açıdan ilkinin İslam âleminde öze dönüşe karşılık gelmesi, ikincisinin ise Hristiyan-Batı dünyasında külli değişimi ve ana damardan kopuşu temsil etmesi etkili olmuştur.

17. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda askerî hezimetle başlayan, iktisadi ve teknolojik geri kalmışlık ile derinleşen yenilgi psikolojisi, ulema da dâhil olmak üzere birçok aydını yeni fikrî arayışlara itmiştir. Pek çoğu da söz konusu yenilginin gerekçelerini, maddi faktörlerde sorgulamak yerine asırlardan beri varlığının teminatı olan kültürel öğelerde bulmuş, bu öğelerden sıyrılarak tekrar ayağa kalkacağı yanılığısına düşmüştür.

Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla kendisini açığa vuran -en hafif ifadeyle- garplılaşıma temayülü, dinî sabiteleri de kapsayacak “*yenileşme/yenilenme*” kavramını gündeme getirmiştir. Bu kavramı doğuran siyasi ve sosyal atmosfer, mekteplisinden medreselisine neredeyse herkesi bu kavram etrafında kalem oynatmaya sevk etmiştir. 19. yüzyılın son çeyreği 20. yüzyılın başlarında, entelektüel mahfiller ve gazete köşelerinin en hararetli tartışma konusu ihyâ, ıslah, içtihat, tecdit, reform gibi kavramlardı. Nitekim algı dünyasını batılı değerler üzerine kodlayan bir kısım *reform* yanlıları, terakkiye engel olan biricik amilin maziye ait skolastik takıntılar (!) olduğunu zan-

netmiş ve geri kalmışlığın reçetesini değerler haritasını baştan aşağıya tekrar çizmekte bulmuştur. "Mesdûd (kapatılmış)" ya da "mün-sedd (kapanmış)", ne dersek diyelim, asırlardan beri cüret edilemeyen içtihat ameliyesini canlandırmak suretiyle yaşanan çağın sorunlarına cevap arayan Müslüman münevverlerin kendisini tanımlamak için seçtiği anahtar kavram ise "*tecdit*"ti.<sup>1</sup>

Tecdit kelimesi, Osmanlıların kurumlarını değiştirmeye karar verdikleri dönem olan Tanzimat sonrasında belirgin olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>2</sup> Tarih içinde bu kavram, yaşanan İslam'ı gerçek İslam ile kritik etme düşüncesini zinde tutan sembol kavramlardan birisidir.

Tecdit, içten içe yenilenmenin, geriye dönüşün, kaynaklara yaklaşmanın unvanı olup, Müslümanlara hemen her zaman veya ihtiyaç duyduklarında Hz. Peygamber'in hayatına ve saadet devrine yönelebilmek imkânı tanımıştır.<sup>3</sup>

Tecditte din hakkındaki yanlış anlama ve sapkın uygulamalar "tashih" edilmekte, din, bu anlayış ve uygulamalardan, daha teknik bir ifadeyle bidatlerden, tamamen arındırılmaktadır. Reformda ise tashih edilen dinin kendisi olup bu sayede bidatler dinin bünyesinde içselleştirilmektedir.<sup>4</sup> Tecdit; fûrûdaki, reform ise; usuldeki değişimlere karşılık gelmektedir. Tecdit; asla dönüşü, reform ise; aslı dönüştürmeyi ifade etmektedir.

---

<sup>1</sup> İslamcılık, doğuda "tecdit, ıslah, ihyâ, ittihad-ı İslam"; batıda "Panislamizm", özellikle yeni araştırmalarda "modern İslam, çağdaş İslam düşüncesi, İslam'da reformist düşünce" ve benzeri kelime gruplarıyla anılmıştır. Bu hareket Türkiye'de Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşad, Beyânü'l-hak, İslam Mecmuası, Volkan gibi dergilerde kümelenen kişilerin öncülüğünde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, I, 17.

<sup>2</sup> Bulaç, Ali, "*Tecdit ve Modernizasyon Arasında Fakih*", Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242, s.7.

<sup>3</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 18.

<sup>4</sup> Özdenören, Rasim, "*Reform ve Tecdit*", Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242, s.17.

Reform kelimesi, dinin çağdaş yaşama adaptasyonu, Avrupa modernleşmesinin değerlerine uyumu ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde Hristiyan dünyada saygın bir yere sahiptir. Aynı kavram İslam'la beraber anıldığında aynı olumlu çağrışımları yapmamaktadır. Bunda ise kavramın Türkiye'deki bozuk sicilinin önemli bir rolü vardır. 1920'lerde gündeme getirilen İslam reformu projesi, İslam'ın kendi ihtiyaçları doğrultusunda değil, yabancı inisiyatifin dışarıdan müdahalesi ile gündeme getirilmiştir.<sup>5</sup> Bu proje aslında batıdaki teknolojik bütün gelişmeleri Hristiyanlıkta yapılan reformasyona mal eden, Müslüman doğu toplumlarının da ilerlemesi için aynı ameliyeyi İslam dini için zorunlu gören uçuk bir analogiye dayanmaktadır.

Osmanlı son devir din âlimlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), tecdit ve reform arasındaki böylesine kalın çizgileri fark etmemenin doğuracağı vahim sonuçları öngörmüştü. Din ile yoğrulmuş milli hüviyeti kaybetme tehlikesine verdiği refleksi, tabiatıyla onu bu konularda kalem oynatmaya sevk etmiştir. Çalışmamızda, merhum Yazır'ın dinde tecdit ve onunla alakalı olarak fıkıh biliminin işlevi ve tedrisi, içtihat kapısının açık/kapalı oluşu, kanunlarımız ve kanunlaştırma yöntemi, terakkinin esasları ve benzeri konulara ilişkin düşüncelerini, yine kendi yazılarından hareketle, ele alacağız.

## **2. E. Hamdi Yazır'a Göre Fıkıh İlmi, İctihat ve Kanunlar**

### **2.1. Fıkıh İlmi**

Elmalılı, temel kaynakları Kur'an ve sünnet olan fıkıh biliminin içtimai nizamı ve evrensel adaleti temin edeceğinden emindir. O güne kadar kan kaybeden sosyal ve siyasal bütün müesseselerin

---

<sup>5</sup> Aktay, Yasin, "Reform, İctihat ve Tecdit Üzerine", Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, sayı: 242, s.19. Bu çerçevede camilere kiliselerdekine benzer bir biçimde dizayn verilmesi, ilahi eşliğinde çalınmak üzere orglar konulması, ezan, Kur'an ve genel olarak bütün ibadetlerin Türkçeleştirilmesi gibi öneriler İslam reformu kapsamında yer alan düzenlemelerdi. a.y.

ihyası hususunda, bu bilimin kütüphaneler dolusu kültür mirasına son derece güvenmektedir.

Yazır, ortaya çıkan her türlü problemin çözümünü eskilerin eserlerinde aramayı savunan ve yeni bir içtihadın caiz olmadığına kail statik düşünce sahipleri ile çağdaş gelişmeler ve problemler karşısında İslami konuları yeni bir değerlendirmeye ele alıp her şeyi yeneden yorumlamayı savunan ve on dört asırlık birikimi küçümseyip reddeden<sup>6</sup> iki uç ekol arasında mutedil bir yol izlemeye taraftardır.

Ocak 1909'da yayımlanan "*Makâle-i Mühimme*" başlıklı yazısında "Fıkıh ilmi, modern çağın muhtelif işlemlerini içine alacak şekilde yeni açılımlar gerçekleştirebilecek mi, yoksa kendi içine kapanarak ülkeyi cahilce bir taassuba mı sürükleyecek?" mealindeki soruya cevaben; dinî hükümlerin önemli bir kısmının "*müctehed fihâ*", yani hakkında içtihat edilebilir hükümler olduğunu söyleyerek İslam fıkının dinamikliğine vurgu yapmaktadır. Bu hükümlerin muallel ve dahi "*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*" kuralının işletilebildiği örf, adet ve ihtiyaçları gözeterek usul-i fıkıh ve hukuk felsefesi ışığında değişikliğe mahal olabileceğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda yetkin hukukçuların gayreti ile ortaya konacak içtihatlar manzumesinin sadece günümüz değil, sonraki asırlarda şahit olacağımız medeniyet ve terakkiyatı da kapsayacak muhit bir nizam teşkil edeceğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Ne var ki, dinî emirlerin bir kısmı, beşerî ihtiyaç ve zaruretle mütenasip, istikbal-i hayatı deruhte eden öğretiler olduğu halde, insan aklının ilk

<sup>6</sup> Yılmaz, H. Kamil, "Tecdit mi Teceddüt mü?", Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242, s.5. Elmalılı, ikinci eğilimde olan kimseleri "*Amerika unuyla Avrupa patatesi yemeye alışıp Arabistan'ın muzuna, hurmasına yan gözle bakanlar*" ifadesiyle iğnelemektedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, "*İlhâd Ne Büyük Cehalettir!*", Sebülürreşâd, sy. 628, 7 Cemâziye'l-evvel 1343/4 Aralık 1924 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.341.

<sup>7</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "*Makâle-i Mühimme*", Beyânü'l-hak, sy.18, 9 Muharrem 1327/31 Ocak 1909 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.78-79.

bakışta gerekçesini ve hikmetini kavrayamayacağı, ancak asırlar sonra faydasının ortaya çıkacağı kapsamlı ilahi buyruklardır.<sup>8</sup>

H. Yazır, Paris'te düzenlenen Kuzey Afrika Kongresinde *Monsieur Rinye Milye* tarafından Fransızca olarak verilen konferansın tercümesine düştüğü dipnotlarda kategorik olarak fıkıhın değişen ve değişmeyen kısımlarına işaret etmektedir. İslam dininin değişmez olması evvela *usûl-i dîn* denilen inanç esasları ile, ikinci olarak fûrûât-ı dîniyenin kesin delillerle sabit olmuş yakîni ve zarûri kısmı (*kat'ıyyât*) ile ilgilidir. Örneğin adam öldürme, hırsızlık, zina gibi dinin yasakladığı fiiller hiçbir zaman meşru hale dönüşmez. Aynı şekilde şer'i delillerle sabit hükümler de değişime konu olamaz. *Zannî* ve *nazarî* konular ise insan hayatına temas ettiği yönüyle zaman içinde farklı hükümler alabilir. Hatta aynı şey bir dönem haram iken, fayda unsuru mûlahaza edilerek, başka bir dönem farz haline gelebilir. Özellikle yabancı unsur zannedilen pozitif bilimler dahi, "*Vesîle, maksadın hükmünü alır*" genel kuralınca, dinî bilimlere yardım ettiği ölçüde dinin bir gereği olarak addedilmelidir. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın değişmez bir nizam olmasının modern bilimlerden yararlanmaya engel olmayacağı rahatlıkla söylenebilir.<sup>9</sup>

Kendisi de bir fakih olan ve Osmanlı ilmiye teşkilatının değişik kademelerinde müderrislik yapan M. Hamdi Yazır, temizlikten miras hukukuna kadar iki yüz civarında konuyu ele alan fıkıh biliminin bir bütün halinde ve tek elden değil, modern hukuk eğitiminde olduğu gibi önce hukuka giriş mahiyetinde genel hatlarıyla, sonra da farklı dallara ayrılarak tafsilatının müdellel olarak kaleme alınması ve ders verilmesini tavsiye etmektedir.<sup>10</sup> Bu şekilde yapılacak

<sup>8</sup> Yazır, "*Makâle-i Mühimme*", s.80.

<sup>9</sup> "*İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?*" başlıklı konferansın mütercim dipnotu, (Mütercim: Elmalı M. Hamdi Yazır), *Beyânü'l-hak*, s.20, 23 Muharrem 1327/14 Şubat 1909, (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.90-91.

<sup>10</sup> Elmalı M. Hamdi Yazır, "*Ulum-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi*", *Sebilürreşad*, sy. 364, 30 Şevval 1336/7 Ağustos 1918 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.197.



bir tasnif, öğretim metoduna kolaylık sağlamakla birlikte bu alanda yapılacak ihtisaslaşmaya da katkıda bulunacaktır.<sup>11</sup>

## 2.2. İctihat Meselesi

Elmalılı, nazari planda, içtihat müessesesinin işlemlerinden yadadır. Hatta dinî düşüncedeki taassup ve kör taklidin yol açtığı donma realitesini Müslümanların geri kalmışlığının temel sebepleri arasında görmektedir.<sup>12</sup>

Yazır, İslam hukukunun esaslarını yaşadığı asrın ihtiyaçlarına göre yorumlayacak ve problemlere çare getirecek hukukçulara büyük ihtiyaç olduğunu belirtmekte, ne var ki bugün bu konularda Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verecek ne hukukçu ne de hukuk kitaplarının mevcut olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>13</sup>

Hâlihazır içtihadın taraftarları ile içtihat karşıtlarına ait sloganik söylemlerin mübrem derecede ihtiyaç duyduğumuz müçtehit fakihleri yetiştirmeye yetmediğine, içtihadın yalnızca güçlü bir bilimsel birikim ile sağlanacağına şöyle vurgu yapmaktadır:

*"Bazıları 'İctihâd niçin mesdûddur?!' diye bağıyor, diğer bazıları da bu kelimeyi ağzına almaktan çekiniyor. Fakat ne evvelkilerin ihtihâsı bir müctehid türetiyor ve ne ikincilerin ihtirazı mehâziri tüketiyor. İctihâd, ilm-i kavîmin bir feyz-i münteşiridir."*<sup>14</sup>

Elmalılı, içtihadın bölünmesinin bir zaruret haline geldiğini, bir alanda müçtehit olan kimsenin başka bir alanda mukallit olabileceğine vurgu yapmaktadır.<sup>15</sup> Aynı zamanda içtihadın ferdi olmaktan

<sup>11</sup> Yazır, "Ulûm-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi", s.198.

<sup>12</sup> Dönmez, İ. Kafi, "Hamdi Yazırın Fıkıh Usulü Anlayışı", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.181-182.

<sup>13</sup> Çalışkan, İbrahim, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.193.

<sup>14</sup> Yazır, "Ulûm-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi", s.198.

<sup>15</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.382. Ayrıca bkz. Çelik, Şükrü, *Hak Dini*

çıkarılıp bir müessese (meclis-i âli-i ictihâd, heyet-i ilmiye) haline getirilmesini arzu etmektedir.<sup>16</sup> Tarihte birçok kimsenin tecdit hadisinde<sup>17</sup> zikredilen “men” ifadesini tek kişi olarak anlamakta ısrar etmesine rağmen Elmalılı, içtihadın ferdi bir çabayı aşığına inanmakta, bu inancından ötürü “men” kelimesine “adam yahut adamlar”<sup>18</sup> anlamını yüklemektedir.<sup>19</sup>

Yazır, hukuki yorum ve yasama faaliyetlerinde ifrat ve tefritten uzak mutedil bir yol tutulması, daha açık ifadeyle; beşerî arzuların itelediği keyfilik ile acımasız ve baskıcı tutum şeklindeki iki yanlıştan kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. Nisâ suresi 27 ve 28. âyetler<sup>20</sup> hakkında “İçtihatlarınızda, fiil ve hareketlerinizde şehvete değil hikmete, ilahi açıklamalara ve doğru yolda olanların ahlâk ve gittikleri yola tabi olunuz. Teşrî (yasama) ilminde pek büyük bir esas olan şu âyete bakınız:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

‘Allah Teâlâ sizden ağır teklifleri kaldırıp mesuliyetinizi hafifletmek ister. Zira insan zayıf olarak yaratılmıştır.’ Binaenaleyh teşrî konusunda şehvete tabi olmak caiz olmadığı gibi şiddet ve baskı da caiz değildir.” yorumunu yapmaktadır.<sup>21</sup>

*Kuran Dili Adlı Tefsirde Ahkâm Ayetlerinin Yorumu* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sivas 2008, s.12.

<sup>16</sup> Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, I, 56.

<sup>17</sup> “Allah, her yüzyılın başında bu ümmetin dinini yenileyecek kişi/kişiler gönderecektir.” Ebu Dâvûd, *Melâhim*, 1; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-’evsat*, VI, 323, H.no: 6527; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 567, H.no: 8592.

<sup>18</sup> Yazır, “*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*”, s.396.

<sup>19</sup> Aydın, Mehmet S., “*Elmalılı’da Teceddüt Fikri*”, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.304.

<sup>20</sup> “Allah sizin tevbenizi kabul etmek istiyor. Hâlbuki şehvetlerine uyanlar ise, sizin doğru yoldan büyük bir meyl ile sapmanızı istiyorlar. Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır.” Nisâ 4/27, 28.

<sup>21</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Birleşik Yay., Ankara ts., II, 505-506.

### 2.3. Kanunlarımız ve Kanunlaştırma

II. Meşrutiyet sonrası ilk meclise Antalya mebusu olarak giren Elmalılı'nın Kânûn-i Esâsî'nin tadilinde önemli görevler üstlenmesi<sup>22</sup> onun yasama faaliyetlerindeki tecrübesini göstermesi açısından önemlidir.

Yazır'a göre ıslahat uğruna yapılan kanunların hiçbirisi ciddi bir kanun olamamış, hepsi birer inkılap propagandası mahiyetinde kalmıştır. Kanun, mümkün olduğu kadar sabit olmalı, milletin vicdanında makes bulmalı, aynı zamanda sosyal düzeni ve istikrarı temin etmelidir. Fransız sosyolog ve fikir adamı Gustave Le Bon'un (1841-1931) dediği gibi, toplum içinde başkalaşma ve yenileşme meydana getirmek için yasal mekanizmayı kullanarak gösterilen çabaların kanun yapma sanatına muhalif olması bir tarafa, içtimai nizamı ihlal ettiği şüphe götürmez bir gerçektir. İşte bizim kanunlarımız hep böyle olmuştur. Bu yüzden de kalplere asla nüfuz edememiştir. Beşeri dönüşüm ve değişim önce tabiat ve fitratta hâsıl olur; yasal düzenlemelere ise bunu tespit için müracaat edilir.<sup>23</sup>

Farklı zaman ve mekânlarda vuku bulan hadiseleri çözüme kavuşturmak üzere hukuki yorumlara başvurma görevini üstlenen müçtehit imamların ortaya koyduğu muhtelif mezheplerin tamamıyla "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"<sup>24</sup> hadisine uygun olarak amel edilebilir. Bunların hepsi hukuk felsefesinin bir şubesi ve İslam dininin birer meyveleridir. Dolayısıyla ülkemizin ihtiyaç duyduğu yasal düzenlemeler geniş katılımlı bir hukuk komisyonu tarafından başta Hanefî mezhebi olmak üzere dört mezhepten istifade ederek tamamlanmalı, bunlarda bulamamanın doğuracağı hukuki boşluklar ise

<sup>22</sup> Çalışkan, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", s.187.

<sup>23</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dinimiz, Devletimiz", Tasvîr-i Efkâr, sy.2587, 11 Kânûn-i Evvel 1334/11 Aralık 1918 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.207.

<sup>24</sup> Hadisi Nasr el-Makdisî "el-Hücce"sinde, Beyhakî ise "er-Risâletü'l-Eş'ariyye"sinde senedsiz olarak rivayet etmişlerdir. Ali b. Hüsâmuddîn, el-Müttekî el-Hindî, Kenzül-'ummâl, Beyrut 1410/1989, X, 238.

Avrupa kanunlarıyla değil kendi öz malımız olan şer'î kurallar ışığında doldurulmalıdır.<sup>25</sup>

Yasaların hazırlanışında esas alınacak eklektik metot, birden fazla mezhep ile aynı anda amel etmek anlamına gelen telfik-i mezâhib olmayıp, Hanefî bir mukallidin Şâfiî mezhebini taklid etmesi örneğinde olduğu gibi mezhepler arası geçiş (cüz'î intikâl) uygulamasıdır. Bunun meşruiyetine gelince, caiz olması şöyle dursun, resmi kanalla (*irâde-i hilâfet*) gerçekleştiği takdirde vacib bile olacaktır.<sup>26</sup>

Öte yandan M. Hamdi Yazır, devr-i istibdadın kaybettirdiklerini geri getirmenin bir çift söz iki satır kanun ile hâsıl olmayacağını, geçmişte ahkâm-ı şer'iyeye verilen zararları telafi etmenin en güzel yolunun meşrutiyet ve meclis-i mebûsân olacağını ve fakat devletin birdenbire değil zamana yayılarak dinen, siyaseten ve iktisaden ilerlemesine ön ayak olunması gerektiğini belirtmektedir.<sup>27</sup>

Ayrıca Hamdi Yazır, hukuk dilinde bugün "resepsiyon"<sup>28</sup> olarak adlandırılan; yabancı bir ülkenin hukukunun aynen ya da değiştirerek kabul edilip başka bir ülkede yürürlüğe konmasına da karşıdır. Ona göre ithal kanunlar, bir milleti asimile etme ve esaret altına almanın, hatta varlığını bile tartışılır hale getirmenin en ideal yoludur. Merhum, "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Revâ Görülen Muâhezeyi Müdâfaa*" başlıklı makale dizisini Rusya büyükelçilik baştercümanı André Mandelstam'ın (1869-1949) Osmanlı ticaret kanunu (Mecelle) hakkında yayımlamış olduğu bir eserine cevap olarak kaleme almıştır. Elmalılı, bu eserin yazılış gayesinin Osmanlı ticaret kanununun söz söylemediği konularda Fransa Medeni Kanunu'nun (*Code Civil*) Osmanlı mahkemelerince başvuru kaynağı olarak kullanılmasını tavsiye etmekten ibaret görmektedir. Böyle bir tavsiyeyi

<sup>25</sup> Yazır, "*Makâle-i Mühimme*", s.80.

<sup>26</sup> Yazır, "*Makâle-i Mühimme*", s.81.

<sup>27</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "*31 Mart Meclis-i Mebûsan'da*", Beyânü'l-hak, sy. 30, 2 Cemâziye'l-evvel 1327/22 Mayıs 1909 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.116.

<sup>28</sup> Bkz. Akipek Öcal, Şebnem, *Medeni Hukuk -I-*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2012, s.6.

de senelerce kapitülasyon yoluyla Osmanlıların iç işlerine müdahale etmekle yetinmeyen, dahası Osmanlı devletini Avrupa'nın doğrudan müstemlekesi haline getirmeyi amaçlayan yabancıların sinsice bir girişimi olarak değerlendirmektedir.<sup>29</sup>

Kitapta Mecelle'nin belirli maddelerini eleştirmekle işe başlayan Monsieur Mandelstam, "Müşteri, kable'l-kabz, mebû akar ise satabilir ve eğer menkûl ise satamaz" şeklindeki 253. maddeyi günümüz ekonomi kurallarının değişen yapısına aykırı görmektedir. Aynı şekilde Mecelle'nin satılan malın tesliminden önce satıcının elinde telef olması halinde müşteriye bir şey gerekmiyip zararın tamamen satıcıya ait olmasını öngören 293. maddesini eleştirmekte ve ilgili maddenin "İcâb ve kabûl ile bey', mün'akid olur" ve "Bey-i mün'akidin hükmü mülkiyettir" şeklindeki 167. ve 369. maddelerle çatıştığını iddia etmektedir.<sup>30</sup>

Sözü edilen makalede eleştirilere teker teker cevap veren Yazır, Mecellenin bir kabahati varsa o da olsa olsa özümüze ait manevi sermayenin bir eseri ve milli bir hüviyete sahip olmasıdır. Bununla birlikte "Mecelle'mizde ihtiyâcât-ı hâzıra itibariyle ufak-tefek bazı şâyân-ı tadil mevâd da olabilir. Bundan da bize Fransa kanun-i medenîsine arz-ı ihtiyaç etmeliğimiz icap etmez, bahr-ı bî-kerân (sınırsız deniz olan) fikhımız yine bizim ruh-i terakkiyatımızı temin eylemeye kafidir."<sup>31</sup>

Yazır, Osmanlı dönemi kanunlaştırma (taknîn, kodifikasyon) hareketlerinde Hanefî mezhebinin alternatifinin *Code Civil* değil diğer sünni mezhepler olması gerektiği kanaatindedir. Örneğin Mecelle'nin 253. maddesi olan "Müşteri, mebû menkûl ise kable'l-kabz satamaz" maddesini Mâlikî mezhebinin taşınır malların malın nite-

<sup>29</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa", Beyânü'l-hak, sy. 48, 11 Safer 1328/22 Şubat 1910 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.138.

<sup>30</sup> Yazır, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa", s.139.

<sup>31</sup> Yazır, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa", s.142-143.

liklerinin belirlemek kaydıyla satılabileceği şeklindeki görüşüne uygun olarak tadil edilebileceğini, bu konuda Fransa Medeni Kanunu'na asla ihtiyacımızın olmadığını ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak *“Bey-i mezkûrun vücûhen muhsenâtı havi olduğu halde pek cüzî olan fesâdında hakikaten favâidinden ziyade mazarrat bulunmağa başladığı asr-ı hâzırın icabatından olarak kabul edilecek olursa madde-i mezkûreyi İmam Mâlik hazretlerinin mezheb-i âlileri vechile tadil etmekte müşkilâtımız olmadığı cihetle Fransa kanun-i medenîsini kabule asla ihtiyacımız yoktur.”*<sup>32</sup> demektedir. Nitelikleri belirtilmiş bir mebî için kabz sonrası müşteriye görme muhayyerliği tanıyan Mâlikî hukukçuların bu görüşünün tereddütsüz alınması meyanında ise *“Muâmelât-ı müteârife-i ticâriyeye daha muvafık görülecek olursa Mecelle'mize kabul etmekte tereddüt etmeyeceğimizden Fransa kanun-i medenîsine niçin muhtaç olacağımızı anlamak müşkildir.”*<sup>33</sup> cümlesiyle aynı görüşünü tekrar etmektedir. Son tahlilde Hamdi Yazır'ın bu ve benzeri ifadeleri, Fransız medeni kanununun tercüme edilerek Osmanlı Devletinde aynen tatbik edilmesi gerektiğini ileri süren Sadrazam Ali Paşa (1815-1871) gibi devlet ricaline karşı yürüttüğü fikrî mücadelenin dayanaklarını vurgulamaya yöneliktir.

### **3. M. Hamdi Yazır'ın “İslam'ın Terakkiye Engel Olup Olmadığı” Tartışmasındaki Tavrı**

Osmanlı'nın son dönemine ait dinî ya da siyasî bütün mevkutelerde, terakki ile teceddüt kelimelerinin beraber zikredildiği görülmektedir. Bu iki kelimenin yan yana oluşunun nedeni, sebep-sonuç ilişkisi kadar basittir. Geri kalmışlıktan duyulan memnuniyetsizlik, tarih boyu geleneği atıp yenilik arayışına girme arzusunu motive etmiştir. Teceddüt etmeden terakki edilemeyeceği gerçeğinden hareketle, terakkiye yapılan çağrı, aynı zamanda teceddüde çağrıdır. Her milletin özlemi olan kalkınmışlık, değişime ve dönüşüme açık olma

<sup>32</sup> Yazır, *“Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa”*, s.149.

<sup>33</sup> Yazır, *“Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa”*, s.162.

cesaretini taşıyanlara nasip olmuştur. Mazi ile yetinen teceddüde kapalı milletler ise, muasır medeniyetlerin gerçekleştirdiği gelişmişlik nimetlerinden hep mahrum kalmışlardır.

Türk siyasi hayatının en önemli asrı tartışmasız 19. yüzyıldır. Osmanlı devletinin son asrını oluşturan bu yüzyıl, hem dünya sistemi hem de Osmanlı devleti için tam bir değişim yüzyılıdır. Bunun nedeni Fransız ihtilali, sömürgecilik, sanayi devrimi, ulusçuluk gibi etkenlerin tetiklediği bir dizi süreç ve örgütlenmelerdir.<sup>34</sup> Aynı zamanda tarihin bu dönemi, Batıcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık veya İslamcı düşünce gibi ideoloji ve fikir akımlarına şahit olmuştur. Bunların hangisine mensup olursa olsun Osmanlı yazarları, az veya çok, tarzı ne olursa olsun, kendi dönemlerini ve önceki dönemleri sorgulamış, idari ve ahlaki düşünce, günlük yaşayış ve güncel gözlemlerden hareketle orijinal sayılabilecek çözümler üretmişlerdir.<sup>35</sup>

Mezkûr fikir akımlarının sorguladığı ve üzerinde tartıştığı konuların başında İslam dininin terakkiye mani olup olmadığı konusu gelmektedir.<sup>36</sup> M. Hamdi Yazır'ın da içinde bulunduğu İslamcı münevverler, en ufak broşürlerde bile "*İslamiyet, mâni-i terakkî değildir*" dövizinin ispatı ve doğrulanması için fikir savaşına girmişlerdir.<sup>37</sup> Yöntem olarak seçmeci-telifçi (eklektik, intihabî) bir sentezi benimseyen bu münevverlere göre batının ilmî, sınaî, teknik üstünlükleriyle İslam'ın kültürel ve ahlaki özelliklerinin birleştirilmesin-

<sup>34</sup> Bkz. Dursun, Davut, "*Klasik/Geleneksel Sistemden Modern Sisteme Geçiş Çabaları*", Türkler, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, XV, 581vd.

<sup>35</sup> Bolay, Süleyman Hayri, "*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi*", Türkler, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, XV, 515 vd.

<sup>36</sup> Gürkan, Menderes, "*Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış*", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, Konya 2005, s.220.

<sup>37</sup> Onlara göre Osmanlı imparatorluğuna hâkim olan gerçek İslamiyet değildir. Müslümanlar, İslamiyet'in ulvi ruhu, adalet ve medeniyet nuru içinde yaşamamaktadırlar. Müslüman dünyası bugün lüzumsuz alışkanlıkların, "esatiri hurafelerin, uydurulmuş bidatlerin" esiridir. Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s.15.

den ortaya çıkacak birleşim<sup>38</sup>, terakkinin esaslarını büyük oranda belirlemektedir. Buna paralel olarak Batı medeniyetinden teknik mahiyette de olsa bir şeyler alınmasına karşılık, içinde bulunulan Doğu-İslam medeniyetinden de bir şeyler atılacaktır.<sup>39</sup>

Hamdi Yazır, sözü edilen tartışmanın esasen ülkemize Batılı yazarlar tarafından taşındığını, böyle bir tartışma ile amaçladıkları şeyin de; kalkınmışlık ölçütlerine uyan biricik ulusun Avrupa toplumu olduğunu yutturmak ve bu suretle İslam'ın başkalaşmaya karşı gösterdiği "kendisini koruma direnci"ni kırmak olduğunu söylemektedir.<sup>40</sup> Buna rağmen yaşadığı muhitin insanı olan Yazır, terakkinin mahiyeti, esasları, ölçütleri ve sair konularda düşüncelerini serdetmekten de geri durmamıştır. Böylesine hararetli bir tartışmada taraf olmak, İslam'ın terakkiye engel bir din olduğu düşüncesinin yol açacağı yalnızlaşma ve daha vahimi olarak asimilasyon tehlikesine karşı gösterilen refleksin doğal bir sonucudur.

Yazır'a göre terakki kavramı, insanlık âlemi için düşünüldüğünde çok yönlü<sup>41</sup> ve izafi bir manaya sahiptir. Dünyada hiçbir şey, tek başına terakkiyi temin edemez. Gerçek terakki, insanın faziletli olmasıdır. Toplumsal saadet, fazilet ile elde edilir. Fazilet ise kamu yararı uğruna kendinden ödün vermek, kişisel menfaati toplumun menfaatine öncelemek demektir. Bunun yegâne amili de din olabilmiştir.<sup>42</sup> Ebedi hayata müteveccih olmayan insan ruhu, gerçek huzuru kaybetmiştir. İnsanın beş-on günlük ömründe nail olabileceği saadet dahi, ahirete yönelik çabalarının semeresidir. İnsanın güzelliği elbisesi, hanesi, ev eşyası vs. dış güzelliğinde değil, erdemli dav-

<sup>38</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 22.

<sup>39</sup> Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s.65.

<sup>40</sup> Yazır, *Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*, s.399.

<sup>41</sup> "Terakki öyle bir mefhum-i âmmdır ki müteallikine ve gayesine göre birçok medlûller ile alakadardır." Elmalı M. Hamdi Yazır, "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkîdir", Sebülürreşad, sy.544-545, 27 Zilkade 1341/11 Temmuz 1923 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.261.

<sup>42</sup> Yazır, "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkîdir", s.262.



ranışlarında aranmalıdır.<sup>43</sup> Gerçek terakki, mazideki değerlerden vazgeçmek değil, onları onarmak ve yeni açılımlar ile daha mükemmel hale getirmektir. "*Tâbir-i âharla; servet-i eslâfa servet-i ahlâfi zammeylemektir.*"<sup>44</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre, Müslüman toplumlar, İslami ilimleri kaybettiği gibi pozitif bilimlerde dahi yetersiz olduğu için güçsüz düşmüş, Batı toplumlarına kıyasla bilimsel anlamda zayıf kaldığı için de onları taklit etme tehlikesiyle yüz yüze gelmiştir.<sup>45</sup> Batı dünyasının bilimsel ve teknik birikiminden asla müstağni kalınmamalıdır. Batılı bilim adamları, bizim Kur'ânî ilimlerimizi kendi dillerine tercüme edip mütalâa ederek içindeki malumattan istifade, belki de tahrif etmenin yollarını ararken, bizim onların aktardığı ilmî ganimetten mahrum kalmamız akılcıca bir davranış olamaz.<sup>46</sup>

Dinî görevlerin en önemlisi bilim ve kültür tahsili yolunda çaba sarf etmektir. Bugünkü bilim ve fenlerin tamamını öğrenmeye çalışmak Müslüman toplumun vazifesidir. Bu vazifede gösterdiği kusur, ümmetin çöküşünü hazırlayacaktır. Tarih boyu İslam milletlerinin terakkisi dinlerine sarılmakla doğru orantılı olmuş, gerilemeleri de İslam medeniyetinin ruhundan uzaklaşmakla husule gelmiştir. Hâlbuki diğer milletler, mensup oldukları dine yapıştıkça alçalmışlar<sup>47</sup>, fitrat dini olan İslam'ın hükümlerine yakınlaştıkça terakki etmişlerdir.<sup>48</sup> Osmanlı devlet idaresindeki talihsiz çöküşün sorumlusu din değil, baskıcı siyaset ve kötü yönetimdir. Binaenaleyh eğer

<sup>43</sup> Yazır, "*Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir*", s.263.

<sup>44</sup> Yazır, "*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*", s.382 . Üstadın bu ifadesi, Newton'un 1676 tarihli mektubunda kullandığı "If I have seen farther, it is by standing on the shoulders of giants - *Daha uzağı görüyorsam, bu, devlerin omuzlarında yükselmem sayesinde*" cümlesini hatırlatmaktadır. [http://maverd.blogspot.com/2011\\_01\\_01\\_archive.html](http://maverd.blogspot.com/2011_01_01_archive.html) (11.01.2011).

<sup>45</sup> Yazır, "*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*", s.378.

<sup>46</sup> Yazır, "*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*", s.379.

<sup>47</sup> Yazır, "*Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir*", s.273, 277, 281.

<sup>48</sup> "*İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?*" başlıklı konferansın mütercim dipnotu, (Mütercim: Elmalılı M. Hamdi Yazır), s.88.

ıslah hareketine girişilecekse bu, İslami ilimlerden değil, kamu otoritesini elinde tutan idari mekanizmalardan başlamalıdır.<sup>49</sup>

Yine Yazır'a göre muhafazakâr olmak ile terakki karşıtı olmak aynı şey değildir. Bir kişi geleneğe bağlı olduğu kadar ilerleme ve kalkınma taraftarı da olabilir. Ulemanın genel olarak muhafazakâr bir çizgide durmasının sebebi ise, öğrenip öğrettikleri ilimlere ait sabit, istikrarlı, kendi içinde tutarlı olan bilgilerin kıymet ve kuvvetidir. Bundan dolayı Müslüman âlimler, yenileşme (teceddüt) iddialarına hep kuşkuyla yaklaşmışlardır. Yine de bu, bütün olayları değişmezlik döngüsüne kaptırıp yeni olan her şeyi inkâr etmeyi gerektirmez. Terakki, olağanüstü unsurlar taşıyan istikrarlı bir yürüyüştür. İlim sahibi kişiler, ilmin istikrarı yanında ilk illet/Yaratıcı'nın kudretine ve imkân dairesinin genişliğine inanır; daima terakki ve tekâmülü hedef alır. Aynı zamanda *“ehl-i ilim, bütün utırâdâtı hazfeden ve mazi ile bütün alakalarını kesmek isteyen hevâi bir müteceddid olamazsa da terakkîye karşı da doymak bilmeyen bir hurs-ı iştiha taşır; o muhafazakâr iken aynı zamanda terakkîperverdir.”*<sup>50</sup>

#### **4. M. Hamdi Yazır'ın Tefekkür Dünyasında Yenileşme**

##### **4.1. Dinde Tecdit/Teceddüt ve Yöntemi**

Sanayi devriminden sonra fersah fersah yol alan Avrupa medeniyetine kıyasla harap ve bitap düşmüş şark ülkelerinin kaçan kervanı yakalamak için kültürel bir hamle yapması kaçınılmaz görünüyordu. Yenileşme şiarıyla hareket eden bu hamlenin teknoloji ile sınırlı kalmayıp din, hukuk, siyaset, eğitim dâhil bütün kültür öğelerini içine alacağı muhakkaktı. Bundan en çok etkilenecek kesim olan Osmanlı uleması, gelişen olaylar karşısında olup biteni seyretmek yerine batıya doğru akan bu nehrin seyrini din (İslam) lehine çevirmek için olağanüstü bir çaba harcamışlardır. Zayıfın kuv-

<sup>49</sup> Yazır, *“Dinimiz, Devletimiz”*, s.201.

<sup>50</sup> Yazır, *“İlhâd Ne Büyük Cehalettir!”*, s.332-333.

vetliyi taklit etmesindeki çocuksu güdülerin itmesiyle de hayli yol alan bu nehir için alternatif mecralar göstermek hiç de kolay değildi. Bu iş, her yeni şeye heves eden insan ruhunu eski ile kanaat etmeye ikna etmek kadar zordu. Bunun en ideal yolu ise eskiye yeni bir elbise biçmek; İslam toplumuna ait dinî, manevî ve ahlakî zenginliği pozitif bilimlerle harmanlamak, bu zenginliği yeni bir yorumla zihinlerde canlı hale getirmektir. İşte tecdit ve tecdüt tasavvuru bu zorlu serüvenin ürünüdür ve merhum Yazır, bu faaliyetin en yetkin teorisyenlerinden birisidir.

Tecdit, İslam toplumunun üzerindeki ataleti atması, donukluktan kurtulması ve yabancı hukuk sistemlerinin hâkimiyetine girerek öz değerlerinden uzaklaşmasının önüne geçmek için Elmalılı'nın önerdiği hususlardan birisidir.<sup>51</sup> Ancak o, bir yandan tecdidin zorunlu olduğuna inanırken, öte yandan gerçekleştirilen radikal değişikliklerin toplumu "bu toplum" olmaktan çıkaracağından -çağdaş olan pek çok münevver gibi- ciddi olarak endişe duymaktadır.<sup>52</sup>

Dinde tecdidin nasıl yapılacağıyla ilgili olarak müfekkirimiz, öncelikle tecdidin tahrif olmadığını hatırlatmaktadır. İslam'ın en büyük prensibinin tevhit olduğu göz önünde tutularak bütün açılımlar vâhid/tek olan asıldan hareketle gerçekleştirilmeli, bütün yeniliklerde ümmetin kimliği korunmalıdır. Her asırda ortaya çıkan fikrî ve maddî olaylar incelenmeli, dindeki temel ilkelerin pratik şekilleri gözden geçirilmeli, bu suretle bir taraftan tümevarım, diğer taraftan tümdengelim şeklindeki çift yönlü akıl yürütme neticesinde buluşma noktası tespit edilmelidir. Böylelikle Müslüman toplumların hayatına gerek bilinçli gerekse bilinç dışı giren hadiselerin şer'î kriterlerle bağlantısı tespit edilecek ve hangisinin tecdit, hangisinin bidat/dinde reform olduğu ortaya konulmalıdır. Neticede akıl ile duygu tevhid edilerek kamu vicdanına güven telkin edilecek, naslarla

<sup>51</sup> Gürkan, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yeri Bir Bakış", s.224.

<sup>52</sup> Aydın, "Elmalılı'da Teceddüt Fikri", s.300. Örneğin Mehmet Akif "mahiyet"i yahut "rûh-i umumi"yi zedeleyen değişmeyi ilerleme değil gerileme olarak telakki etmektedir. a.y.

sabit ilkeler garanti altına alınacak, “bizimseyeceğimiz yeniliklerle bizimseyemeyeceğimiz yeniliklerin” sınırı ayrılarak toplumsal ruh parçalanmaktan kurtarılacaktır. “*Müceddidin yapacağı şey vahdeti kırmak, şikâkı artırmak, usûlü inkâr, furûu tecrid, istikametten in-hirâf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebeiyet suretiyle vicdan-ı ümmeti ecnebî vicdanlara teslim etmek ve hâziyyet-i ümmeti ref’ edecek bid’iyyata yol açmak olmayacaktır. Teceddüd bize nefret değil, mu-habbet zerk edecek, hirâs değil emniyet getirecektir.*” Bu bağlamda Peygamber varisi olan âlimlerin misyonu her asrın tarihini güzelce kayıt altına almak ve o tarihlerde yürürlükte olan şer’î gerekçelerin pratik değerlerini ve sosyolojik etkilerini tetkik ettikten sonra, geçen asrın hûlasasını ve gelecek asrın ihtiyaçlarını/problemlerini belirlemektir. Bu ihtiyaçlar/problemler dahi bazen teorik bazen de pratik değere sahip olmaktadır. Teorik ihtiyaçlar; bilimsel yönü güçlü, pratik ihtiyaçlar ise; pratik zekâyâ sahip uygulama kökenli mücedditlere gereksinim duymaktadır. Her iki nevi müceddit de İslam’ın temel kaynaklarından beslenen ve ümmetin hüviyetini koruyan şahsiyetlerden teşekkül etmelidir.<sup>53</sup>

Fransız diplomat Edouard-Philippe Engelhardt (1828-1916), “İslam dininin tamamen yok edilmesi, devletin dinden soyutlanarak laik hale getirilmesi ve dinin serbestçe yorumlanarak tahrif edilmesi”<sup>54</sup> şeklindeki üç temel ilkeyi konu edinen “*Devlet-i Osmaniye’nin Tarih-i Islahatı*”<sup>55</sup> adlı eserinde, Osmanlı devletinin ıslahat gerekçesini dinin yol açtığı yalnızlaşma ile açıklamaya çalışmış, buna karşı M. Hamdi Yazır, devletin yükselmesi için gösterilen bu üç düsturun devleti yapmak değil yıkmaktan başka bir işe yaramayacağını ifade etmiştir.<sup>56</sup> Nedenini de “*âlemde hiçbir şey tebdîl-i hüviyyetle ıslah edilemez; ifnâ edilir. İyi olması arzu edilen bir hastanın kalbi kesilip*

<sup>53</sup> Yazır, “*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*”, s. 397-398.

<sup>54</sup> Yazır, “*Dinimiz, Devletimiz*”, s.203.

<sup>55</sup> Söz konusu eser Ali Reşad tarafından tercüme edilmiş ve 1328/1910’da basılmıştır.

<sup>56</sup> Yazır, “*Dinimiz, Devletimiz*”, s.206-207.

*atılamaz, kesilmek şöyle dursun, o kalbin ayrıca takviyesine itina edilir.*"<sup>57</sup> cümleleriyle izah etmiştir.

Öte yandan Elmalılı'ya göre teceddüt, sadece dinin bidat ve hu-rafelerden ayıklanması faaliyeti olmayıp topyekûn İslam düşüncesinin günümüz bilimleri ışığında kendisini içtimai bir ahenge kavuşturmasıdır.<sup>58</sup> Bu yönde yapılacak çalışmanın genel hatlarını ise *"Kelâm ve hikmetin bilcümle ulum ve fünûn ve kâffe-i akliyyât ile, fikhun teşriyyât ve ictimâiyyât ile, hadîs ve tefsirin ahlâk ve edebiyat ve bütûn cihât-ı dîniyye ve insâniyye ile olan alakaları takviye ve tenmiye olunur; bir cihetten hak ve batılın, bir cihetten de hüsn ü kubhun miyarları tavzih ve tamim kılınur.."*<sup>59</sup> cümlesiyle çizmektedir.

#### **4.2. İnsandaki Teceddüt Meylinin Psikolojik Arka Planı**

M. Hamdi Yazır, Dâru'l-fünûn felsefe müderrisi Mehmet Emin (Erişirgil)'in kitap<sup>60</sup> mukaddimesi olmasına rağmen kitabın kendisinden daha kıymetli addettiği *"Dibâce"*de, insanın düşünce dünyasında bitmek tükenmek bilmeyen yenilik arayışının nedenlerini irdelemektedir.

Üstada göre beşerdeki teceddüt meyli bir taraftan ruhundaki sınırsız eğilimler, diğer taraftan da insanın hayatın akışı içinde sürekli yeni hadiselerle karşılaşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> İnsanlık âlemi zaman olarak nübüvvet asrından uzaklaştıkça kalplerdeki heyecan kaybolur ve üzerini bir donukluk kaplar; eskiden beri tekrar edilip duran ve rutinleşen malumatı hatırlatmak hisleri harekete geçirmez olur. Zira hayat durağanlaşırsa alışkanlıklar duygulardaki tazeliği izale eder. Böylelikle her yenilik girişiminde, yeni olan bu

<sup>57</sup> Yazır, *"Dinimiz, Devletimiz"*, s.207.

<sup>58</sup> Aydın, *"Elmalılı'da Teceddüt Fikri"*, s.304.

<sup>59</sup> Yazır, *"Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi"*, s.398.

<sup>60</sup> Kitap, (Paul Janet, Gabrielles Seailles) Histoire de la philosophie: Les problêmes et les écoles adıyla 1887 senesinde Fransızca neşredilmiş eserin ilahiyat felsefesi ve metafizik bölümlerinin tercümesidir.

<sup>61</sup> Elmalılı M. Hamdi, *"Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi"*, s.394-395. *"Beka içinde teceddüt, teceddüt içinde beka; işte nefsin aradığı budur."* Yazır, *"Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi"*, s.395.

şeyin asıldan uzaklaşmadan orijinali koruyan bir hal almasını sağlayacak ilkeleri mütalaa etmek zorlaşır. Parçanın bütün ile sağlanması yapılmayınca vicdani bir ıstırap baş gösterir. Akıl ise bir yandan yeniliğe karşı duyulan iştiha, diğer yandan asıldan uzaklaşmanın verdiği gerilim arasında sağlıklı kararlar veremez; gönüllerde gelişigüzel bir yenilik arzusu uyanır. Dolayısıyla her yenilik hayat olmayıp asla ve orijinale uygunluğu oranında kıymet kazanır. “*Ci-het-i temâsülden mahrum ve tegayyür-i mutlaka müntehî olan teceddüdler, artık teceddüd değil, bekayı yıkan bir tebeddüldür. Bir aslın seyr-i inkişâfını takip etmeyen, bir vâkıa-yı ibtidâiyenin etrafında bir silsile-i tekâmül ahzeyelemeyen teceddüdler mevt-i küllîdirler. Buna lisan-ı şeriatta bidat-ı seyiyie itlak olunur.*”<sup>62</sup>

Elmalılı, Müslümanların asırlarca süren tekdüze hayatın neden olduğu ölümcül durağanlıktan kurtulabileceklerinden ümitsiz de değildir. Nitekim Allah’a gerçekten inanan insanlara vahyin indiği çağdan uzak olmanın zarar vermeyeceğini, zira İslam’ın beşerî hayatın gelişim evrelerinden tek birisi için nazil olan sınırlı bir din olmayıp insanlığın kıyamete kadar sürecek tekâmül seyrine ışık tutucu prensipleri içeren şamil bir din olduğunu belirtmektedir.

إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

“İyi biliniz ki; Allah arzı ölümünden sonra diriltir.”<sup>63</sup> âyetini tefsir ederken bu âyetin “Ey müminler biliniz ki; Cenab-ı Allah’a yalnız aklen değil, aklen ve hissene merbut olan insanlar için mürûr-i zaman korkusu yoktur. Onlar eskidikçe yenilenme imkânını bilmeli, peyderpey eşvâk-ı cedide içinde ilelebet payidar olmalıdır. Bu din, mahdut bir safha-i tekâmülde tevakkuf için nazil olmuş bir din-i has değil, namütenahi merâtib-i tekâmülü idare için inzal olunmuş mebâdi-i hakkayı muzammın bir din-i âmmdır.”<sup>64</sup> manasını anımsattığını söylemektedir.

<sup>62</sup> Yazır, “*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*”, s. 395-396.

<sup>63</sup> Hadid 57/17.

<sup>64</sup> Yazır, “*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*”, s. 396.

### 4.3. Tecdit Hadîsiyle İlgili Değerlendirmeleri

Yüce Allah'ın vahyin etkisini ve nübüvvet hidayetini canlı tutmak, aynı zamanda toplumların değer yargılarında zaman içinde ortaya çıkan bozulmaları düzeltmek için her dönem birtakım müceddit ve ıslahatçı önderleri gönderdiği bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında tecdit hadisi anlamı ve fonksiyonu itibariyle İslam tarihinde büyük bir rol oynamış, "gelenek ve yenilik" ikilisini bünyesinde barındırır bir tarzda İslam'ın geleceğine yönelik projelere ilham kaynağı olmuştur.<sup>65</sup>

إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

"Cenab-ı Allah bila-şüphe her yüz sene başında, yani her asırda bu ümmete dinini tecdit ediverecek adam ve adamlar gönderecektir."<sup>66</sup>

Ebu Dâvûd, Hâkim ve Taberânî'nin rivayet ettiği hadisi yukarıdaki şekliyle Türkçe'ye çeviren Hamdi Yazır, bu hadîse beş madde halinde şöyle bir açıklama getirmektedir:

1. Hadîs, ibârenin delaletiyle müceddidin geleceğini vadetmektedir.
2. İşâri olarak tecditin gerekliliğine vurgu yapmakta ve bunu yüz yıl ile sınırlandırmaktadır.
3. İmâ yoluyla ise her asır başında yenilenmeye ve bu uğurda çalışmaya teşvik etmektedir.
4. Hadiste geçen "*hâzihi'l-ümme*" (Bu ümmet) ibaresi, yenilenme eylemi gerçekleştirilirken ümmetin kimliğinin korunması gerektiğine ve bu kimliğin pekiştirilmesine vurgu yapmaktadır.
5. Müceddidin belirli bir şahıs olacağına işaret etmektedir.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Bkz. Ertürk, Mustafa, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdit Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", Uluslararası İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu, İstanbul 1996, s.57-63.

<sup>66</sup> Ebu Dâvûd, *Melâhim*, 1; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VI, 323, H.no: 652; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 567, H.no: 8592.

Elmalılı'ya göre Hz. Peygamber bu sözüyle aslında mürûr-i zamanın sebep olduğu menfi sonuçlardan kurtulmanın yolunu göstermektedir. Demek oluyor ki, her yüzyıl başında dinimizin yenilenmesini beklemeye hakkımız olduğu gibi bu yenilenmeyi gerçekleştirecek mücedditleri yetiştirmek de görevimizdir. Biz bu görevin idrakinde olursak Allah Teâlâ da vadini yerine getirecektir. Böylelikle mürûr-i zamanın verdiği kasvetten<sup>68</sup> kurtulacak ve nübüvvet nuruna yaklaşarak dini bilinci canlı tutacağız.<sup>69</sup>

### 5. Sonuç Yerine

Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), batılılaşma<sup>70</sup> yanlısı bir grup ittihatçı aydınlar zümresi ile Avrupa kanunlarını olduğu gibi tercüme ederek adalet inşa etme aymazlığındaki devrimci hukukçulara karşı mücadele eden mümtaz simalardan biridir. Toplumdaki böylesine keskin kültürel değişim taleplerinin, kendine yabancılaşma ve kimlik problemi doğuracağına farkında olan M. Hamdi Yazır, Türklerin Avrupa'yla entegrasyonu sürecindeki teceddüt rüzgârlarını din lehine çevirmeye çalışmış ve bu amaçla Sebülürreşad, Beyânü'l-hak gibi dergilerde pek çok makale kaleme almıştır. O, İslam'ın özünde bulunan kaynaklara daima güvenmiş, batı değerleri karşısında hiçbir zaman eziklik hissine kapılmamıştır. Merhum,

<sup>67</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", s.396-397.

<sup>68</sup> Merhum, bu ifadeleriyle "İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılanlar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir." (Hadîd 57/16) ayetine gönderme yapmaktadır. Tefsirinde, فقتت 'deki "fe" harfinin sebebiyet bildirdiğini, yani zamanın uzamasının (tül-i emed) kalp katılığını netice verdiğini, zamanın geçmesiyle duyguların söndüğü ve gönüllerin kararmaya başladığını söylemektedir. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, VII, 152.

<sup>69</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", s.397.

<sup>70</sup> Burada ve çalışmanın genelinde "batılılaşma, garplılaşma, batıcılık" söylemleri ile Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Kılıçzâde Hakkı, Subhi Ethem gibi isimlerin başını çektiği ve Batı medeniyetinin maddi/manevi unsurları arasında ayırım yapmaksızın bütünüyle ve kayıtsız şekilde alınması gerektiğini savunan "Batılılaşma" akımı kastedilmektedir.



yaşadığı vasatın problemleri hakkında düşünen ve kalıcı çareler arayan bir zihin dünyasına sahiptir. Ona göre hukuk mekanizması, İslam cevherinden kopmaksızın işletilmeli ve bu bağlamda tasarlanan her tür yenilik kendi referanslarımızla şekillenmelidir. Yasalar, mezhepsel kaygılardan uzak bir şekilde hazırlanmalı ve devrin bilimum ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Ancak çerçevesini ithal kanunlar veya materyalist/pozitivist felsefe cereyanları değil, yeni yorumlarla gelişmeye ve genişlemeye elverişli olan şer-i şerif çizmelidir. Diğer bir ifadeyle "tagayyür etmeden teceddüt edecek (başkalaşmadan yenileşecek)" bir fıkıh tasavvur edilmelidir. Yazır, "*İhtiyâc-ı nâsa erfak ve evfak olan mesâilî herhangi mezhepten olursa olsun alır ve faraza bunlarda bulamayacağımız bir zarûriyyü'l-hâl bir hâdiseye tesâdüf edersek hallini aynen bulabileceğimiz Avrupa kâvânininden değil, kavâid-i felsefe-i şer'iyemizle hall ve tayin eyler.*"<sup>71</sup> cümleleriyle tam da bu tasavvuru dile getirmektedir. Lakin ona göre hukuki yorum, sadece yetkin bir elden sadır olmalı; öyle herkesin eline oyuncak edilmemelidir. Zira kendi ifadesiyle "*İctihad, ilm-i kavîmin bir feyz-i münteşiridir.*"<sup>72</sup> Bahsi geçen mekanizmayı işletecek olan kişi (*müçtehit*) veya kişiler (*heyet-i ilmiye*)<sup>73</sup>, vakıayı olduğu şekliyle görüp bu doğrultuda çözüm arayan, bu çözümü ise öz değerlerimizle harmanlayan; "zamâne çocuğu değil zamanın bir çocuğu"<sup>74</sup> olmalıdır. Yine ona göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her asırda geleceğini müjdelediği ve dini köhneleşmiş alışkanlıklardan arındırarak orijinal haline irca etmekle görevli olan "*müceddidin yapacağı şey; vahdeti kırmak, şikâkı artırmak, usûlü inkâr, furûu tecrîd, istikametden inhiraf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebeiyet suretiyle vicdan-ı ümmeti ecnebî vicdanlara teslim etmek ve haziyyet-i ümmeti ref' edecek bid'iyata yol açmak olmayacaktır.*"<sup>75</sup> Şimdiye kadar söz konusu prensiplere riayet etmediğimiz için de "*Heves ettiğimiz*

<sup>71</sup> Yazır, "Makâle-i Mühimme", s.80.

<sup>72</sup> Yazır, "Ulûm-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizâc-ı Tasnîfi", s.198.

<sup>73</sup> Yazır, "Makâle-i Mühimme", s.80

<sup>74</sup> Bu ifade Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz'a aittir.

<sup>75</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", s.397-398.

*teceddüdler, hep teceddüd-i mevt gibi acı bir tebeddül oldu. Yıktı, yapmadı!*<sup>76</sup>

### KAYNAKÇA

Akıpek Öcal, Şebnem, *Medeni Hukuk -I*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2012.

Alı b. Hüsâmuddin, el-Müttekı el-Hindı, *Kenzü'l-'ummâl*, Beyrut 1410/1989.

Aktay, Yasin, “*Reform, İctihat ve Tecdit Üzerine*”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, sayı: 242.

Aydın, Mehmet S., “*Elmalılı’da Teceddüt Fikri*”, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Bolay, Süleyman Hayri, “*Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünce Tarihi*”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Bulaç, Ali, “*Tecdit ve Modernizasyon Arasında Fakih*”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242.

Çalışkan, İbrahim, “*Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu*”, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Çelik, Şükrü, *Hak Dini Kuran Dili Adlı Tefsirde Ahkâm Ayetlerinin Yorumu* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sivas 2008.

Dönmez, İ. Kafi, “*Hamdi Yazırın Fıkıh Usulü Anlayışı*”, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Dursun, Davut, “*Klasik/Geleneksel Sistemden Modern Sisteme Geçiş Çabaları*”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

<sup>76</sup> Yazır, “*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*”, s.398.

- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, "*Dinimiz, Devletimiz*", Tasvir-i Efkâr, sy.2587, 11 Kânûn-i Evvel 1334/11 Aralık 1918 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, *Hak Dini Kuran Dili*, Birleşik Yayınları, Ankara ts.
- \_\_\_\_\_, "*İlhâd Ne Büyük Cehalettir!*", Sebîlürreşâd, sy. 628, 7 Cemâziye'l-evvel 1343/4 Aralık 1924 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, "*Makâle-i Mühimme*", Beyânü'l-hak, sy.18, 9 Muharrem 1327/31 Ocak 1909 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa*", Beyânü'l-hak, sy. 48, 11 Safer 1328/22 Şubat 1910 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, "*Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi*", Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, "*Ulum-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi*", Sebîlürreşâd, sy. 364, 30 Şevval 1336/7 Ağustos 1918 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, "*31 Mart Meclis-i Mebûsan'da*", Beyânü'l-hak, sy. 30, 2 Cemâziye'l-evvel 1327/22 Mayıs 1909 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).
- \_\_\_\_\_, "*Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir*", Sebîlürreşâd, sy.544-545, 27 Zilkade 1341/11 Temmuz 1923 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011).

- Ertürk, Mustafa, “*Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdit Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme*”, Uluslararası İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu, İstanbul 1996.
- Gürkan, Menderes, “*Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (1878-1942) İtmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, Konya 2005.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Özdenören, Rasim, “*Reform ve Tecdit*”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.
- Yılmaz, H. Kamil, “*Tecdit mi Teceddüt mü?*”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2011, Sayı: 242.

**XVI. YÜZYILA AİT TÜRKÇE BİR BELÂGAT ÇALIŞMASI:  
ŞERİF AHMED B. YÛSUF VE BELÂGAT TERCÜMESİ  
(DEĞERLENDİRME VE NEŞİR)**

Mustafa Irmak

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belagati

**Özet:** Osmanlılarda bilim dilinin Arapça olması, Türkçe kaleme alınan ilmi eserlerin sayıca az olması sonucunu doğurmuştur. Kazvini'nin *Telhisü'l-Miftâh*'i ekseninde şekillenen belâgat çalışmaları da bu gelenekten etkilenmiş ve Türkçe yazılan belâgat eserleri, bir elin parmaklarıyla sayılacak kadar sınırlı düzeyde kalmıştır. XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Şerif Ahmed b. Yûsuf'a ait muhtasar bir Türkçe belâgat kitabı, bugüne kadar kütüphanelerde yazma olarak kalmış ve bilim dünyasını varlığından mahrum bırakmıştır. Yazıldığı tarih dikkate alındığında alanının ilk örneklerinden olduğu anlaşılan eserin gün yüzüne çıkarılmasını amaçlayan bu makalede, hem eser neşredilmiş hem de ilmi değeri ile ilgili tespitlere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Belâgat, Türkçe, Şerif Ahmed b. Yûsuf, risâle

**A Turkish Eloquence Book from Sixteenth Century: Shariff  
Ahmad b. Yousef and his book (Evaluation and Publication)**

**Abstract:** That Arabic was language of science in the Ottomans led to decrease in the number scientific works written in Turkish. The studies of rhetoric which were shaped around Qazvini's *Talhis al-Miftâh* were influenced by this tradition and Turkish rhetoric books remained very few in number. A brief Turkish rhetoric book written by Shariff Ahmad b. Yousef, one of the authors of the sixteenth century, remained as manuscript in the libraries and could not be benefited by the scholarly world. By taking the date of writing of the book into consideration, it is understood that this book is among the first examples of its field. This article aims to present this book into scholarly circles by publishing it and shedding some light onto its scientific value.

**Key Words:** Arabic Rhetoric, Turkish Language, Shariff Ahmad b. Yousef, risalah

**دراسة بلاغية تركية من القرن السادس عشر: شريف أحمد بن يوسف و كتابه في البلاغة  
العربية (تقييمه و نشره)**

**المخلص:** كانت اللغة العربية هي لغة العلم في عهد العثمانيين، وقد أدى هذا إلى قلة الكتب العلمية المؤلفة باللغة التركية عددا. وقد تأثرت الدراسات البلاغية التي ألفت حول كتاب (تلخيص المفتاح) للقزويني بأسلوبه تأثرا شديدا. ونرى قلة عدد الكتب البلاغية التي ألفت باللغة التركية بحيث لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة. ففي المكتبات كتاب مختصر مخطوط في البلاغة لشريف أحمد بن يوسف -أحد علماء القرن السادس عشر الميلادي- لم يعرف أهل هذا العلم ذلك الكتاب و حرموا منه حتى يومنا هذا. فإذا ما نظرنا إلى تاريخ تأليف الكتاب بدا لنا أنه من أوائل الكتب المؤلفة في علم البلاغة. فالمقالة هذه تهدف إلى الكشف عن هذا الكتاب و نشره وإبراز قيمته العلمية.

**الكلمات المفتاحية:** البلاغة العربية، اللغة التركية، شريف أحمد بن يوسف، الرسالة

## Giriş

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâgata tahsis edilen üçüncü kısmı ile Kazvîni'nin (ö. 739/1339) bu kısmı ihtisar ederek kaleme aldığı *Telhîsü'l-Miftâh* ve bu iki kitap çerçevesinde şekillenen geniş külliyât, Osmanlı medreselerinin temel belâgat kaynaklarını oluşturmuştur. Bu durum, Osmanlı müelliflerinin yazdığı belâgat kitaplarının da genellikle *Miftâh* ve *Telhîs* literatürü çerçevesinde oluşması sonucunu doğurmuştur. İlim dilinin Arapça olması, kitapların ağırlıklı olarak Arapça yazılmasına sebep olmuş, bununla beraber bazı Türkçe eserler de ortaya konmuştur.

Sultan III. Murad'a ithâfen muhtasar bir Arapça belâgat risâlesi telif eden XVI. yüzyıl Osmanlı müderrislerinden Şerîf Ahmed b. Yûsuf, daha sonra duyduğu ihtiyaç üzerine eseri Türkçeye tercüme etmiştir. Müellifin herhangi bir isim vermediği eseri, Türkçe kaleme alınan az sayıdaki belâgat kitaplarından biri olması itibarıyla büyük önem arz etmektedir. Eserin şimdilik bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. (Fatih Blm No: 4591) Eserin tek nüsha olması, onun, günümüze kadar ilim âleminin dikkatine sunulmamasının sebeplerinden biri olarak düşünülebilir.<sup>1</sup> Görebildiğimiz kadarıyla ne müellif ne de bu iki çalışması belâgat literatüründe zikredilmektedir.

Kaynaklarda, Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları devrinde Türkçe yazılmış bir belâgat kitabına rastlanmadığı belirtilmektedir. İsmail Rûsûhî Ankaravî'ye (ö. 1041/1631) ait *Miftâhu'l-belâğa ve misbâhu'l-fesâha* adlı eserin, belâgat konularını Türkçe ve derli toplu ele alan ilk kitap kabul edildiği düşünülürse,<sup>2</sup> Şerîf Ahmed b. Yûsuf'un hicrî 989 yılı Safer ayında (Mart 1581) kaleme alınmış bu çalışmasının muhtasar da olsa belâgat ilmi açısından büyük önem arz ettiği açıktır. Bu makalede, söz konusu eserin hem metin neşri yapılmış hem de muhtevası ve ilmî değeri konusunda bazı tespitlere yer verilmiştir.

<sup>1</sup> Kitabın yalnızca bir nüshası mevcut ise de Arapçasının üç farklı nüshasının bulunması, eserin müellife aidiyeti konusunda şüphe bırakmamaktadır.

<sup>2</sup> Yetiş, Kazım, "Belâgat", *DİA*, V, 384.

### A. Şerîf Ahmed b. Yûsuf: Hayatı ve Eserleri<sup>3</sup>

Biyografi kaynaklarında müellifin ismine rastlanamamış ve hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Fakat eserlerinde verdiği bilgiler, onun, III. Murad (1574-1595), II. Selim (1566-1574) ve Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerini yaşamış bir Osmanlı müderrisi olduğunu akla getirmektedir. Müellif “*Risâletün fî ‘ulûmi’l-belâğâ*”nın sonunda, eserini hicrî 986 yılının Şevvâl ayında tamamladığını kaydeder. Bu esnada, Kostantiniyye’de İbrahim Kethüda medresesinde<sup>4</sup> müderristir. Şerîf Ahmed b. Yûsuf eserini yazdığında, 982/1574’te tahta çıkan III. Murad henüz 4 yıllık bir hükümdardı.<sup>5</sup> Bu itibarla müellifin II. Selim döneminde de hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

“*Risâletün fî ‘ulûmi’l-belâğâ*” adlı bu eserin II. Selim’in sadrazamlarından (Semiz) Ali Paşa’ya (ö. 28 Haziran 1565) da ithaf edilmiş olması,<sup>6</sup> eserin dikkat çeken bir başka tarafıdır. II. Selim’in yaklaşık 12 yıl kadar saltanatta kaldığı düşünülürse, müellifin Kanunî dönemine de yetişmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Netice itibarıyla Ahmed b. Yûsuf’un, Osmanlı’nın yükseliş döneminin sonu ile duraklama döneminin ilk yıllarını idrâk etmiş bir müderris olduğunu söylemek mümkündür.

Neşre hazırladığımız belâgat tercümesini yukarıda zikrettiğimiz eserden üç yıl sonra hicrî 989 yılı Safer ayı sonlarında tamamladığını belirten Şerîf Ahmed

<sup>3</sup> Müellifin Arapça eseri daha önce tarafımızdan neşredilmişti. O makalede, Ahmed b. Yûsuf’un kendisi ve eserleri hakkında tespit edebildiğimiz bilgileri aktarmıştık. Bu esnada yeni bir bilgiye rastlayamadığımız için mevcut bilgileri tekrarlamakla yetiniyoruz. Makale için bkz. İrmak, Mustafa, “Şerîf Ahmed b. Yûsuf ve “*Risâletün fî ‘ulûmi’l-belâğâ*” Adlı Eseri”, RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:2, sayfa: 123-163.

<sup>4</sup> Medresenin bânisinin III. Murad devri kethüdalarından kuyumcu İbrahim Bey olduğu sanılmaktadır. Süleymaniye Camii yakınında bulunan medresenin inşa tarihi ve son durumu bilinmemektedir. Pâye bakımından ise medrese, 986/1578-79’da ellili (50 akçe ücret ödenen medreseler) idi. 1007/1598-99 tarihinde de aynı durumunu muhafaza ediyordu. bk. Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2005, I, 486.

<sup>5</sup> Kütükoğlu, Bekir, “Murad III”, *DİA*, XXXI, 172.

<sup>6</sup> Nüshalardan ikisinin II. Selim’in sadrazamlarından (Semiz) Ali Paşa’ya ithaf edilmiş olması, müellifin, Ali Paşa’nın sadrazamlık yılları olan 1561-1565 tarihleri arasında hayatta olduğu anlamına gelmektedir.

b. Yûsuf, bu risâlede kendisini, Selanik'te bulunan Sultan Murad medresesi<sup>7</sup> müderrisi olarak tanıtmaktadır. Buradan, müellifin, çeşitli medreselerde tedris faaliyetleri yürüttüğü, biri Türkçe olmak üzere en az iki eserinin bulunduğu ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Belâgat tercümesinin rastlayabildiğimiz tek nüshası, müellife ait Arapça risâlenin devamı olarak Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 4591 numarada kayıtlıdır ve 18-51. varaklar arasında yer almaktadır. Metin, kâğıda çapraz olarak yazılmıştır. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Yeni bir bahse geçerken cümlenin ilk bir iki kelimesinin üzerine kırmızı çizgi konulmuş ve bazen cümlede eksik kalan kısım sayfanın kenarına not düşülerek verilmiştir. Eser kayıtlara müellif hattı olarak geçmiştir. Nitekim metin üzerinde bazı tashihlerin yapılmış olması da nüshanın müellif hattı olduğunu düşündürmektedir.

### B. Eserin Muhtevası

Müellif, bir mukaddime, üç bâb, bir hâtîme ve bir tetimmeden oluşan eseri, daha önceden telif ettiği Arapça belâgat risâlesinin<sup>8</sup> tercümesi olarak takdim etmektedir. Girişte, bu Arapça esere atıfta bulunan Ahmed b. Yûsuf, daha geniş kitlelere hitap etmek için eseri Türkçeye tercüme etme ihtiyacı hissettiğinden bahsetmektedir. Fakat motamot bir tercüme olmadığı görülen bu eserin muhtevâsını ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür:

**Mukaddime:** Yerli yerinde söz söylemenin önemine dair açıklamalarla kitaba başlayan müellif, daha sonra “**muhâdara**” ve “**belâgat**” kavramları arasındaki ince ayrıma işaret etmiştir. Kur’ân’ın bir belâgat mucizesi olduğu gerçeğine ve tahaddî (meydan okuma) olgusuna da kısaca değinen Ahmed b. Yûsuf, belâgat ilminin kısımları olan meânî, beyân ve bedî ilimlerini tanımlayarak mukaddimeyi bitirmiştir. Meânî ilminin belâgatın temeli olduğunu belirtmiş ve bedî ilminin tamamlayıcı bir unsur olduğuna işaret etmiştir.

<sup>7</sup> Medresenin bânisi Sultan II. Murad Han’dır. Medrese, pâye bakımından 18 Şevvâl 988/27 Kasım 1580 tarihinde Sahn pâyesinde olmak üzere ellili idi. bk. Baltacı, *a.g.e.*, II, 692.

<sup>8</sup> Ahmed b. Yûsuf tercümede bu risâleden “kitap” olarak bahsetmektedir.



**Birinci Bâb:** Burada öncelikle kelâmın haber ve inşâ olmak üzere iki türünün olduğu belirtilmiştir. Bu iki söz türüne geçmeden önce mutlak kelâmın durumlarından söz edilmiş ve kelâmın hamliyye-şartiyye oluşu, fasıl-vasıl, fasıl zamiri, îcâz-ıtnâb ve kasr gibi konular, muhtelif örnekler çerçevesinde işlenmiştir.

**İkinci Bâb:** Haber ve inşâ konularını iki fasılda inceleyen bu kısmın **birinci faslında** habere dair açıklamalara yer verilmiş, fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber kavramları tanımlanmıştır. Muhatabın konu hakkında bilgisinin olup olmaması durumuna göre haber cümlelerinin nasıl kurgulanacağı üzerinde durulmuştur. Bunun tamamlayıcı bir unsuru olarak sözün zâhiri gereğinden (muktezây-ı zâhir) farklı olarak kurgulanmasının inceliklerine işaret edilmiştir. Son kısımda ise haberin inşâ suretinde getirilmesine ve haber cümlelerinin inşâ cümlelerine atfının hikmetlerine dair söz söylenmiştir. Belâgatta inşâ olgusunun ele alındığı **ikinci fasılda** ise inşânın türleri olan emir, nehiy, istifhâm vb. unsurların mecâzî anlamları örnekler çerçevesinde ele alınmıştır.

**Üçüncü Bâb:** Kelâmı, müsnedün ileyh, müsned ve müte'allikât gibi kısımları açısından inceleyen bu bâb dört fasıldan oluşmaktadır. **Birinci fasılda**, müsnedün ileyh, müsned, isim cümlesi ve fiil cümlesinin tanımları verilmiştir. **İkinci fasılda**, müsnedün ileyhin; hazfî, zikri, marifeliği, nekrelîği, sıfat vb. tâbilerle kullanılışı, takdîmi, te'hîri ve iltifat konusu incelenmiştir. **Üçüncü fasılda** ise müsnedin isim cümlesi veya fiil cümlesi oluşu, kalb, müsnedin tahsîsi, marifeliği ve takdîm-te'hîri gibi konulara yer verilmiştir. **Dördüncü fasılda**, müte'allikât-ı fiilin durumları çerçevesinde, müsned-i fi'liyyeyi şart ile takyîd etme, tağlîb ve üslûb-i hakîm konuları ele alınmıştır.

**Hâtime:** Beyân ilmine tahsîs edilen bu kısmın girişinde delâlet kavramı açıklanarak konu üç asıl çerçevesinde değerlendirilmiştir. **Birinci asılda**, teşbîh ve kısımları, âyet, şiir ve günlük dilden örneklemelerle işlenmiştir. **İkinci asılda** mecâz konusu ve bu bağlamda hakîkat, mecâz, mecâz-ı mürsel ve bazı alâkaları, istiâre ve kısımları incelenmiştir. Bir **tenbihle**, teşbîh-i belîğ, tecrîd ve mecâz-ı aklî konularına yer verilmiştir. **Üçüncü asılda** ise kinâyeyle ilgili açıklamalar yapılmıştır.

**Tetimme:** Bu kısımda, bedî' ilminde incelenen belli başlı edebî sanatlar, Türkçe, Arapça, Farsça beyitler ve bazı âyetler çerçevesinde ele alınmıştır.

Tekâbül (mukâbele), mürâât-ı nazîr, îhâm, muhtemilü'z-zıddeyn, tecnîs, kalb, tersî', hayfa ve hüsn-i mukatta', bu kısımda incelenen belli başlı edebî sanatlardır.

### C. Eserin İlmî Değeri

Şerîf Ahmed b. Yûsuf'a ait bu eser, 989/1581 tarihinde kaleme alınmıştır. Türkçe belâgat kitapları arasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda eserin gün yüzüne çıkarılmış olması alan açısından büyük önem arz etmektedir. Bu tarihî fonksiyonunun yanı sıra, muhtevası incelendiğinde, hem içerdiği bazı özgün görüşler hem de döneminin Türkçesi ve sosyal hayatı konusunda verdiği bazı fikirler, eserin değerini artıran diğer önemli unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Şerîf Ahmed b. Yûsuf, bu eserini, daha önceden kaleme aldığı Arapça belâgat risâlesinin tercümesi olarak tasarlamış ise de Arapça eser ve bu tercümenin muhtevası mukayese edildiğinde motamat bir tercüme olmadığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla müellif, yine bu Arapça risaleyi merkez alarak müstakil bir eser ortaya koymuştur, denilebilir. Arapça eserde genel kalıpların dışına pek çıkmadığı görülen müellif, Türkçe eserinde ise kendini daha serbest bırakmış ve başka kitaplarda pek rastlanmayacak özgün bazı tavırlar sergileyebilmiştir.

Arapça risalede olduğu gibi belâgat tercümesinde de müellifin padişaha yönelik övgü dolu sözleri dikkat çekmektedir. Müellif, padişahı, bulduğu her fırsatta anmış ve ona övgüler dizmiştir. Belâgatın öneminden bahsederken Sultan'ın yüksek derecede bir belâgata sahip olduğunu ve bu nedenle herkes tarafından çok sevildiğini belirtmiş ve eser boyunca verilen örnekleri sık sık padişah ve onun tebaasına yaptığı iyilik ve ihsanlar üzerine kurmuştur. Bu anlamda eser, döneminin önemli sosyal özelliklerini yansıtmaktadır.

Kitap, yazıldığı çağın Türkçesi hakkında önemli fikirler vermektedir. Örneğin, sonradan kullanımdan düşmüş bazı kelimeleri ihtiva etmektedir. “**dahi**”

kelimesinin “**daha**” anlamında kullanılmasını<sup>9</sup>, “**ne vakit**” anlamına gelerek zaman sorusu olarak kullanılan ve sonraları edebiyat dilinde kullanımı terk edilen “**kaçan**”<sup>10</sup>, eserde sıkça kullanılan ve “**imdi**”, “**bu halde**”, “**binâenaleyh**” gibi anlamlara gelen “**pes**” kelimelerini<sup>11</sup> örnek olarak zikretmek mümkündür.

Türkçe ile Arapçanın zaman zaman mukayese edilmiş olması, eserin değerini artıran yönlerdendir. Nitekim fasıl zamiri anlatılırken, bu yapının Türkçede tam bir karşılığının bulunmadığına, ancak sözün telaffuz edilmiş biçiminden (vurgu) anlaşılabilirliğine ve bunun da yazıyla gösterilmesinin mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca şart edatlarından bahsedilirken **ئ** edatının Türkçe karşılığının “eğer” olduğu belirtilmiş ve eserde bol miktarda Türkçe örneğe yer verilmiştir.

Eserin dikkat çekici yönlerinden bir diğeri, “**muhâdara**” ve “**belâgat**” kavramını dikkatli bir şekilde birbirinden ayırmasıdır. Müellife göre muhâdara, sözü yerli yerinde, mesela taziye makamında taziyeye uygun sözler söylemektir. Bu çok önemli olmakla birlikte tam anlamıyla belâgat değildir. Ona göre sözün belîğ olabilmesi için bu muhâdara şartıyla beraber, sözü, asıl anlamının dışında yeni bir anlam kazanmasını sağlayacak şekilde kurmak gerekmektedir. Müellif, bu inceliğin pek bilinmediğini, pek çok ilim adamının muhâdarayı belâgat sandığını belirtir ve bunun cahil kimselerle paylaşılmamasını tenbihler. Netice itibarıyla eser, gerek târihî fonksiyonu gerekse içerdiği bazı özgün görüşler sebebiyle belâgat alanına katkı sağlayabilecek niteliktedir.

<sup>9</sup> Şemsettin Sâmî'nin “Kelime vaktiyle bu anlamda da kullanılıyordu” demesi, kelimenin artık bu anlamda kullanılmadığını göstermektedir. Bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 603.

<sup>10</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, s. 1017.

<sup>11</sup> Şemsettin Sâmî bu kelimenin Türkmen şivesinde çok kullanıldığını fakat edebiyat dilinde kullanımının terk edildiğini belirtmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 355.

## BELÂGAT TERCÜMESİ (METİN)

Bismillâhirrahmânirrahîm. Elhâmdülillâhi'l-lezî haleka'l-insân ve 'alle-mehû me'âniye'l-esmâi bi-bedâ'ii'l-beyân. Ve's-şalâtu ve's-selâmu 'alâ 'abdi-hi'l-lezî ünzile 'aleyhi'l-Çur'ân; Muhammedini'l-lezî bu'îşe nebiyyunâ min Benî Adnân. Feteħaddâ bi-aķşari suverin minhu beyne fuşahâi'l-'Arab ve bu-legâ-i Çahţân, fe'acezû 'ani'l-muķâbeleti bi'l-lisân ile'l-muķâbeleti bi's-sinân.<sup>12</sup> Ve 'alâ âlihî ve aşhâbihî ve't-tâbi'îne lehum bi-ihsân.

Sebeb-i te'lîf-i kitâb oldur ki Pâdişâhımız Sultân Murâd Hân<sup>13</sup> hazretlerinüñ nâm-ı şerîflerine 'ilm-i belâgatda bir kitâb taşnîf itmiş idim. Ol kitâb 'Arab dilinde 'amme hizmet-i hazretine 'umûm fâidesi olmadıĝı cihetden diledim ki bu kitâbı ańdan ber-vech-i ihtîşâr lisân-ı Türkî'ye tercüme idem. Tâ ki 'amme-i nâsa fâidesi 'amm ve şâmil olub Pâdişâhımız hazretlerine duâ-i hayra sebeb ola. Bi-'avnihi Te'âlâ bu kitâb, bir muķaddime, üç bâb ve bir ĥâtıme ve bir tetimme üzerine müretteb oldu. Zîrâ bu muhtaşarda zıkr olunan, 'ilm-i belâgatın ya kendisi veyâ muķaddemâti<sup>14</sup> veyâ şu'besi veyâ levâhıķıdır.

Bu 'ilm-i belâgat daĝı ya kelâm-ı muţlaķa min ĥayşü hüve kelâm 'arız olan hey'âtın me'ânî-i zâidesinden baĝş ider. Veyâĥüd nev'-i kelâma min ĥayşü hüve nev' 'arız olan hey'âtın me'ânî-i zâidesinden baĝş ider. Veyâĥüd muţlaķ kelâma eczâsı cihetinden gelen hey'âtın me'ânî-i zâidesinden baĝş ider. Muķaddemât muķaddimedede; şu'be ĥâtimedede; levâhıķ tetimmeye beyân olundu. Ve muţlaķ kelâmın hey'âtından bâb-ı evvelde baĝş olundu. Ve envâ'-ı kelâmın hey'âtından bâb-ı şânîde baĝş olundu. Ve eczânın hey'âtından bâb-ı şâlişde baĝş olundu.

### Muķaddime

Bilĝil ki her söz ki insân söyler lâ büddür ki ol sözün mâddesi ve aşlı muĥtabın ĥâline münâsib ola. Meşelâ 'ulemâ ile bir aşl söz söyleşiyorlar ve sipâhi ile bir tavr-ı âĝarda mükâleme olunur. Ve neccâr ile ve dervişler ile ve

<sup>12</sup> Sinân: Mızrak, süngü.

<sup>13</sup> Sultan III. Murâd kastedilmektedir.

<sup>14</sup> Mukaddemât: Mantık ilminde öncüller.

etrâk ile ve şehirli ile ve bi'l-cümle her tâife ile bir aşl muhâvere olunur. Ve muhâtab ile tehni'e maqâmında olan söz ta'ziye maqâmında olan söze muhâlif olur. Ve hüzn ve gâzab maqâmına lâyıq olan sözler feraḥ ve ḥilm maqâmına lâyıq olmaz. Şöyle ki bu maqâmların biriniñ sözünü biriniñ yerinde söyleyeler; yerinde olmaz, bârid düşer. Kelâm-ı râbiḥ olmaz. Ammâ bir kişi, bu sözleri yerli yerinde söylese, beyne'n-nâs maḥbûbu'l-kulûb olur ve sözleri ḥalk arasında mergûb olur. Muşâḥabeti her kişiye maḥlûb olur. Her tâife sözlerinden ḥaz alır. Nitekim Pâdişâhımız ḥazretleri -zâdellâhu 'umrahû- bu vechile mükâleme idüb cemî'-i tavâifin ḥâline münâsib söylerler ki ḥizmetine yüzünü süren, añlardan mütesellî olub gider. Añdandır ki beyne'n-nâs maḥbûbu'l-kulûbdur ve her tâifeye muşâḥabetleri maḥlûbdur.

İmdi, kelâmı bu vechile söylemeye "**muḥâḍara**" dirler. Ve bu vechile söyleyene "**muḥâḍır**" dirler. Sözü bu vechile söylemek belâgatın ḡayrıdır. Ammâ ekşer 'ulemâ belâgat bunu sanırlar. Bu zan yanlıştır. Zîrâ belâgat bu ma'nâyı ri'âyet idüb aşl-ı kelâmı yerine düşürdükdün sonra muḥlak kelâmdan veyâ dürlü dürlü hey'âtdan ma'nâ-i mevzû' lehden ziyâde me'ânî ḡaşd itmekdür.

Bunuñ birle ki kelâmda feşâḥat daḡi ola ki "**feşâḥat**" selâset-i lâfz, vuzûḡ-i ma'nâ ile kelâm lûgat-i aşlî üzere cârî olmakdur. Pes, kelâmın hey'âtınıñ her birinde bir nükte vardur. Añı ḡaşd itmeḡe "**belâgat**" dirler. Ve ol kelâm ki bu nükteler aña ḡaşd olunur aña "**kelâm-ı belîḡ**" dirler. Ol ḡaşd iden mütekellime daḡi "**belîḡ**" dirler. Meşelâ bir maqâm, maqâm-ı beşâret olur ya'nî bir kişiye: "**Bey sana 'atâ itdi**" diye muştulamalı olur; ol maqâma münâsib söz oldur ki ol kişiye bu sözü söyleyeler. Zîrâ ḡayrı söz añın eksiḡi degüldür. Belki söyleyeler de kulaḡına girmez. Meḡer bundan yek nesne muştulayalar. Vaḡtâ ki ol kişiye bu aşl-ı sözü söyleyeler; ol kişiniñ ḡâline münâsib söylenmiş olur. Muḥâḍara emri temâm olur. Añdan sonra bu maqâm-ı beşârete münâsib sözü dürlü dürlü hey'ât ile söylemiş olur. Gâḡ olur bir aḡız: "**Sultan sana 'atâ itdi**" dirler ve gâḡ olur: "**Sultân sana taḡḡık 'atâ itdi**" ve gâḡ olur: "**Vallâhi billâhi taḡḡık Sultan sana 'atâ itdi**" dirler. İmdi, bu sözün üçü daḡi muştulukdur; beşâret maqâmına münâsibdür. Lîkin her biriniñ bir yeri vardur. Añı daḡi ri'âyet etmek gerek ki kişi belîḡ ola. Zîrâ ol kişi -ki aña bu ḡayrı muştulayalar- bundan ḡâlî degüldür ki bu ḡayrı hiç taşavvur itmemiş ola, ḡâlî'z-zihn iken min ḡayşü lâ yaḡtesib muştulayalar; añın gibi kişiye: "**Sultan sana 'atâ itdi**" demek kifâyet ider. Ve tereddüd iden kişiye: "**Taḡḡık 'atâ itdi**" demek gerek ve münkir olan kişiye:

“**Vallāhi taḥkīk ‘aṭā itdi**” deyü muştulamak gerek. Tā ki ol sözler aññ ḥāline münāsib ola.

Pes, ma‘lūm oldu ki maḳām-ı beşārete münāsib dürlü dürlü aḥvāl olur imiş. Ol beşārete münāsib kelāmı dürlü dürlü söylemek iktizā ider imiş. Yalnız beşārete münāsib söylemekle emr-i belāgat temām olmaz imiş. Belki hemān emr-i muḥāḍara temām olur imiş. Emr-i belāgat şol vaqt temām olur imiş ki ol beşāret kelāmının dürlü dürlü hey’āt ile söyleyişleri ol beşāret maḳāmına ‘arız olan dürlü dürlü ḥāllere taḥbīk oluna. Ya’nī sözün hey’atı aña münāsib getirilüb aña delālet itdirile. Ol münāsib getirmek belāgatdur; aññ ile emr-i belāgat temām olur, eğer delāletde ta’kīd olmaz ise.

Bu mezkūrātdan “**belāgat**” ile “**muḥāḍara**” arasında fark zāhir oldu. Bu fark kavmin ekşer-i kütübünde mezkūr olmamışdur. Ma’nāy-ı daḳīkdür. Şöyle ma‘lūm ola. Gereği gibi fehm ve zabṭ olunub zemānenin cūhhāline izḥār olunmaya. <sup>15</sup> **فَمَنْ مَنَحَ الْجُهَّالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ** İmdi, bu beşāret maḳāmına kıyās eyleye cemr-i maḳāmātı ve aña münāsib olan sözleri ve ol maḳāmāta ‘arız olan aḥvāl ve ol aḥvāle münāsib olan hey’āt-ı kelāmı. Ve bu maḳāmātın ve aña ‘arız olan aḥvālın nihāyeti yoḳdur. Līkin maḳām-ı beşāret maḳāma münāsib bir temşil olduḡu için ber-sebīl-i tefe’ül getürdük.

Añdan sonra bilgil ki bu maḳāmātı bilüb ve aña münāsib söyleyişleri duyub sözü maḳāmāta münāsib söylemek ba’zı kimsede bi’t-tab‘ olur. Aña “**beliğ-i selīkī**” dirler. Aññ gibi kimseniñ bir kimseden belāgat öğrenmeḡe ihtiyacı yoḳdur. Ve ba’zı kimesne olur ki bu ma’nā aña bi’t-tab‘ olmaz, sonradan öğrenmekle taḥşil ider. Pes, aññ gibi kimseye öğrenmek için belīğ-i selīkī olanlar bu ‘ilmi tedvīn idüb ol maḳāmāta ‘arız olan aḥvāl ve aña münāsib söyleyişleri aññ içinde beyān itdiler. Ve ol ‘ilme “**ilm-i me’ānī**” deyü ad ko(y)dular. Belāgat ‘ilminde aşl bu ‘ilm-i me’ānīdür. Kalan ‘ilmler ki belāgata ta’alluḡu vardır, bu ‘ilmin şu’besinden ve levāḥiḳındandır.

Ve daḡi bilgil ki maḳāmāta münāsib söylemekde insān mütefāvit-i merātīb üzredür. Bu bābda ba’zı ādem ba’zından yukarda olur ve aşaḡı olur. Ve bu ma’nāyı kemālī üzere itmek ki maḳdūr-i beşer olmaya. Nitekim Kelāmullāh’da vāḳi’ olmuşdur. Aññ için “**Ḳur’ān-ı azīm-i mu’ciz**” dirler. Ya’nī beşer mişlini

<sup>15</sup> Kim erbabı olmayana bir ilim vermeye çalışırsa onu zāyi etmiş olur.

getirmekte ‘âcizdür. Zîrâ bize tevâtür ile şâbit oldu ki Hâzret-i Resül şallallâhu ‘aleyhi vesellem ur’ân nâzil olacak, belîglerini cem‘ idüb eyitdi: **“Bu ur’ân Allah kelâmı idüğüne şübheniz var ise gelin siz dağı bunuñ bir kısacık süresi gibi süre getirin, görelim”** didi. Cümlesi ‘âciz olub getüremediler. Ba‘z-ı belîg îmâna geldi ba‘z-ı âđar ‘inâd itdi. Ve ol zamânda ‘Arab ortasında yedi meşhür aşide var idi. Cümle büleğâ ittifâk itmişler idi ki beşeriñ elinden gelen, ancak bu aşidelerde olan belâğatdır. **“Bundan (y)ukarısına beşer adır degüldür”** dirler idi. Hattâ ol aşideleri Mekke kapısına asıp kemâl-i ta‘zîmlerinden añlara secde iderler idi. Añlara **“seb‘a-i mu‘allaa”** dirler idi. ur’ân gelicek ba‘zı mu‘ânidler ol aşideleri ur’ân’a mu‘ârizdır deyü bir zaman ‘inâd idüb indir-meyüb aña ta‘zîmler eyleyüb karşısına secde itdiler. Âđir bu âyet inecek ki: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَ فُضِي الْمَاءُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَ فُضِي الْمَاءُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) <sup>16</sup>دُر, cemî ‘-i mu‘ânidiniñ gücü üzülüb ‘inâda âkatleri kalmadı. Bi‘z-‘zarüre ol aşideleri indirüb añlara secde itmez oldular. Ol hinde ba‘zı mu‘ânidler dağı müselmân oldu. <sup>17</sup>

Ve dağı bilgil ki bu belâğata müte‘allik olan ‘ilmin aqsâmı üçdür. Biri aşıldır ikisi aña fer‘dir. Ol aşıldığımız **“‘ilm-i me‘ânî”**dür ki aşıldı belâğat bundan bilinür. Nite ki <sup>18</sup> yukarıda didik. Zîrâ bu ‘ilm bize bildürür maâmâta ‘arız olan ağvâli ve ol ağvâle münâsib olan söyleyişleri ki belâğat bundan ‘ibâretdür. Ve ol fer‘iñ birine **“‘ilm-i beyân”** dirler. Bu ‘ilm bize bildürür ki kelâmın hey‘âtı bu maâmâta ‘arız olan ağvâle ne keyfiyyet ile delâlet ider. Ya‘nî maâma ‘arız olan hâle münâsib olan hey‘âtı ‘ilm-i me‘ânî bildürür; ol hey‘âtın keyfiyyet-i delâletini ‘ilm-i beyân bildürür. Añıñ içündür ki ‘ilm-i beyân ‘ilm-i me‘ânînin şu‘besidür. Ve ol fer‘in birine dağı **“‘ilm-i bedî”** dirler. Bu ‘ilm bize bildürür ki kelâmıñ belâğatını ri‘âyet itmekle kelâma hüsni zâti hâşıl olduktan sonra ol kelâmı nice zînetler ile müzeyyen iderler. Ve ağdandır ki bu ‘ilme **“levâhik-i me‘ânî”** dirler. Zîrâ ki hüsni zînet hüsni şüret olduktan sonra yaraşur. Şöyle ki hüsni şüret yok iken bir kimseyi tezyîn itmek hıncır boynuna

<sup>16</sup> “Ey yeryüzü! Yut suyunu! Ey gökyüzü! Tut suyunu!” denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemî de Cûdî’ye oturdu ve ‘Zalimler topluluğu Allah’ın rahmetinden uzak olsun’ denildi.” (Hûd 11/44)

<sup>17</sup> Olmadı şeklinde okunmaya da müsait.

<sup>18</sup> “Nitekim” veya “nite ki” şeklinde kullanılabilir. Bkz. Ş. Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1454.

cevāhir asmişa döner. Kelāmın ḥod ḥüsn-i şüreti ‘ilm-i me‘āniden ma‘lūm olur. Zīrā ki ḥüsn-i şüret muḳtezāy-ı maḳāma münāsib söylemekdür. Bu ma‘nā ḥod ‘ilm-i me‘āniden bilünür.

Pes, bu taḳrīrden zāhir oldu ki ‘ilm-i bedī‘ ‘ilm-i me‘āninin tevābi‘inden imiş. Ve ‘ilm-i beyān aından bir şu‘be imiş. Pes, biz daḥi ‘ilm-i me‘ānī ‘ilm-i belāğatda aşl olduḡu için aını maḳşūd-i bi’z-zāt idüb üç bāb üzere tertīb idüb bu muḥtaşarda evvel beyān itdik. Ve ‘ilm-i beyānı ve ‘ilm-i bedī‘i ḥātimedede ve tetimmede ber-sebīl-i tebe‘iyyet ‘alā vechi’l-icmāl ve’l-iḥtişār īrād itdik. Bu muḳaddime bu arada temām oldu. Şimden<sup>19</sup> gerü ‘ilm-i me‘ānī bābına şurū‘ idelim.

### el-Bābu’l-Evvel [Mutlak Kelāmın Hey’atı]

Bu bāb mutlak kelāma kendi nefsi sebebi ile ‘arız olan hey’atı ve aına münāsib aḥvāl-i maḳāmātı bildürür ki ol hey’at ol aḥvāle delālet ide. İmdi, bilgil ki her kelām -ki aını insān söyler- aından maḳşūd ya ḥaber virmekdür veyāhud ḡayrı nesnedür. Evvelki kelāma **“iḥbār”** dirler ve **“ḥaber”** dirler. Ol birine **“inşā”** dirler. Bu iḥbārın ve inşānın ḥuşuşları ve aḥvālī bāb-ı şānīde ge-  
lür.

Şimdi, mutlak kelāmda olan hey’atı ve aına münāsib olan me‘ānī-i zāideyi bildirelüm. İmdi, bu mütekellimin mutlaḡan bir kelāmı īrādı, ḡāh olur ki ma‘nāy-ı vaż‘tsini ifāde itmekden ḡayrı bir ḡaraż-ı āḡar için olur. Meşelā muḥātab ile kūsülü degül idüğünü bildirmek yāḥūd kendinin dilinde ya lüknet ya pelteklik yok idüğünü bildirmek gibi ve ne ki buna benzer var ise.

Ve ḡāh olur ki mutlak kelāmı **“hey’at-ı iḥbāriyye”** ile söylerler. Bir ḥükm-i ḡarībū’ş-şānın vuḳū‘undan muḥātabın ḡalbine ya sürür veya ḡam veya ḡavf veya emn veyāḥūd bunlara benzer bir nesne bırakmakdan ötürü. Ve ḡāh olur ki **“hey’at-ı inşā”** ile söylerler. Mütekellim muḥātaba mülātafe ḡaşd idüb tarīḡ-i iḥbāra mecāl olmayacak bu nükte mutlak kelāmı ya iḥbārī ya inşāi getirmek nüktesidür. Ammā envā‘-ı iḥbārın ve inşānın nüktesi inşallāḡ bāb-ı şānīde ma‘lūm olur.

<sup>19</sup> Şimden: Şimdiden tabirinden muhaffettir. Şimden sonra, şimden gerü. Bkz. Ş. Sāmī, *Kāmūs-i Türkî*, s. 785.



Ve muṭlak kelâmın hey'âtlarının biri daḥi kelâm gâh **“ḥamliyye”** ve gâh **“şartıyye”** olmakdur. **“Ḥamliyye”** oldur ki ḥükm añda bilfi'l temâm ola; ta'lîksiz ve tereddüdsüz. **“Pâdişâhımız 'âdildür”** demek gibi. Ve **“şartıyye”** oldur ki ḥükm añda bilfi'l temâm olmaya. Ya bir nesne bir nesneye ta'lîk oluna: **“Eğer Pâdişâhımız ğazâ ider ise esir bol olur”** didiğin gibi. Bunun gibiye **“şartıyye-i muttaşıla”** dirler. Veyâḥüd bir nesne ile bir nesne arasında tereddüd oluna: **“Pâdişâh bu yıl Anadolu'ya sefer ider veyâḥüd Rum iline sefer ider”** didiğin gibi. Bunun gibiye **“şartıyye-i munfaşıla”** dirler.

Vaḳtâ ki şartıyyeyi ve ḥamliyyeyi bildin ise bil imdi ki kelâm-ı şartıyyeyi getirmen 'alâ vechi't-tenşîş ve't-tencîz ḥükm itmek için ya ḥükmün şartını bildirmek içündür. Ve bunun emsâli neyim var ise. Ve şartıyyâtdan ḥuşûş-i nev'î îrâd itmek şol fevâidi maḳâm iktizâ itdüğü içündür ki şart ḥarflerinin ma'nâsı añı müfiddür. Ol fevâidi bilmek şart ḥarflerinin me'ânîsini bilmeye mevḳûfdur. Ve şart ḥarflerinin me'ânîsi 'ilm-i naḥvden ma'lûm olur. Eğer bunda getirsevüz iksâr olur. Ve kelâmı ḥamliyye getirmek kelâmıda tenşîş ve tencîz ḳaşd idüb ḥarf-i şart me'ânîsinde ḳaşd olunan fevâidi maḳâm iktizâ it-medüğü içündür.

Ve muṭlak kelâmın hey'âtının biri daḥi, bir kelâm bir kelâmdan gâh **“faşl”** olunub gâh **“vaşl”** olunmakdur. Kelâmı vaşl itmek meşelâ vâv-ı 'aṭf ile: **“Pâdişâh fülân kişiye bir mansıb virdi ve bir kese akçe bağışladı”** demek gibi. Ve faşl itmek vâv-ı 'aṭf ile getirmeyüb iki kelâmı biri biri ardınca söylemekdür. Meşelâ vüzerâya pâdişâh: **“Ehl-i 'ilmi mertebeli mertebesince ri'âyet idin”** didikten sonra: **“Fülân ḳal'anın azığı koyulmadı”** demek gibi.

Faşl ve vaşl ma'nâsını bildikden sonra bilgil ki vaşlın şartı vardır. Her ḳaçan ki ol şart bulunmasa kelâmı biri birinden faşl iderler. Evvel ol şartı bildirelüm, añdan sonra faşldan ve vaşldan ḳaşd olunan nükteleri bildirelüm.

Bilgil ki bir kelâmı bir kelâma şol vaḳt vaşl iderler ki ol iki kelâmın ortasında **“ġâyet-i ittihâd”** olmaya ve **“ġâyet-i ihtilâf”** olmaya. Zîrâ ġâyet-i ittihâd olacak, şeyi, kendi nefesine ulaştırmak gibi olur. Bu câiz degüldür. Ve eğer ġâyet-i ihtilâf olsa, iki muḥâlîfi biri biri yanına getirmek gibi olur. Bu daḥi dürüst<sup>20</sup> degüldür. Pes, vaşl beyne'l-ḥâleteyn olur; ara yerde ne ġâyet-i ittihâd

<sup>20</sup> Dürüst: Doğru, düzgün, sağlam.

ola ve ne gāyet-i ihtilāf ola ki arada min vech münāsebet olub ve min vech muhālefet ola. Tā ki vaşl itmek dürüst ola.

Ve bu münāsebet ya **“aklı”**dür; iki kelāmın eczāsından bir cüz ikisinde bile müşterek olmak gibi. Nitekim dirsın: **“Zeyd kāimdir ve ‘Amr daḥi kāimdir.”** İşte lâfz-ı **“kāim”** müşterek oldu. Veyāḥūd dirsın: **“Zeyd kāimdir ve Zeyd kātib daḥidir.”** Bu kerre lâfz-ı **“Zeyd”** müşterek oldu. Veyāḥūd dirsın: **“Zeyd kāimdir evde ve ‘Amr kā’iddir evde.”** Bu kerre **“evde”** demek müşterek oldu. Bu eczāda iştirāk sebebi ile iki kelām ortasında olan münāsebet **“aklı”** dirler.

Veyāḥūd bu münāsebet **“vehmî”**dür; fî nefsi’l-emr münāsebet yoḡdur. Vehm añda kendiden bir münāsebet ihtirā’ ider. Meşelā bir şey bir şeyin zıddı iken -ak kara gibi- vehm añların arasında olan zıddiyyeti bir münāsebet ‘add idüb añları müştemil olan cümleleri biri birine ‘atf itmeye sebep ider. Meşelā dirsın ki: **“Zeyd akdır ve ‘Amr karadır.”**

Veyāḥūd münāsebet **“ḥayālî”**dür. Ya’nî fî nefsi’l-emr añda daḥi münāsebet yoḡdur. Lîkin ittifaḡ düşüb bir ḥikmetden ötürü eşyā-i mütenāsibe ḥayâlde cem’ olduḡu için aralarında münāsebet peydā olur. Nite ki Ḥaḡḡ celle ve ‘alā’niñ ḡavl-i kerîminde gelir ki: **أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ** (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ... وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)<sup>21</sup> Belāḡatda nāḡış olanlar, Allah Te’ālā bu kelāmları, münāsebeti yoḡ iken biri birine nîce ‘atf itdi, deyü müteḥayyir olurlar. Zirā ki **“Fî nefsi’l-emr yer ve gök ve deve arasında münāsebet yoḡdur”** dirler. Ammā belāḡatda kāmîl olanlar bilürler ki Ḳur’ān’la muḥāvere ‘Arab iledür. ‘Arab’ın ḥayālinde dāim bu üç nesne müctemi’dür. Zirā ki ‘Arab’ın me’āşî dāim deve iledür. Bu devenin ma’īşeti sebebinden, dāim fikrleri gökden yağmurlar yağıp yerden otlar bitmekdür. Bu cihetden bu üç şüret dāim bunların ḥayāllerinde müctemi’ olur. Pes, añlara nisbet bu üç nesne ortasında münāsebet olur. Añlar ile muḥāverede bu üç şeyi müştemil olan kelāmları biri birine ‘atf itmek dürüst olur.

Ve daḥi vaşlda mümkün oldukça münāsebet ri’āyet olunmak müstaḥsen olduğundan ötürüdür ki vaşl olan kelāmları cümle-i ismiyye veyā fî’liyye olmak-

<sup>21</sup> “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır? Göge bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir?... Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir?” Ğāşîye 88/17, 18, 20. (Metinde sûrenin 19. âyeti atlanmıştır).

la biri birine muhâlif getürmezler. İllâ meğerki cümle-i ismiyye veyâ fi'liyye getürmekde bir nükte kaçd oluna. Cümle-i ismiyyeniñ ve cümle-i fi'liyyeniñ ma'naları ve nüktelemi bāb-ı şālîşde ma'lûm olur. Bu arada aññla iktifâ idüb bildirmedük. Egerçi<sup>22</sup> fi'liyyelik ve ismiyyelik dañi mutlak kelâmıñ hey'âtındandır.

Vaktâ ki şart-ı cevâz-ı vaşlı bildin ise bundan ma'lûm oldu ki kaçan ki bu şart bulunmaya; faşl vâcib olur. İllâ meğerki kelâm hîlâf-ı muktezây-ı zâhir üzere çıka, münâsebet olmamayı bir hikmetten ötürü münâsebet yerine tenzîl idüb vaşl ideler. Ve hîlâf-ı muktezây-ı zâhirin tafşîli bāb-ı şânîde gelür. Ammâ vaşl şerâi'ti oldukdan sonra gâh bir nükte kaçd idüb vaşl iderler ve gâh bir nükte kaçd idüb faşl iderler. Meşelâ yukarıda bir kelâm geçse ki ol kelâma bu kelâmıñ iştirâkinden fesâd gelür ola. Eğer ol kelâmdan ğayrı yukarıda iştirâki şaḥîḥ olur bir kelâm dañi geçmiş ise faşl vâcibdür. Zîrâ fesâdı mu'ayyendür. Ve eğer geçmiş ise yine faşl yeğdür. İşbu ihtiyâtdan ki nâgâh<sup>23</sup> iştirâk câiz olmaya, iştirâk kaçd olundu sanıla. Ammâ vaşl dañi dürüstdür, ol iştirâk câiz ola. Ne 'atf kaçd idüb ve mümkün oldukça aña 'atf itdiğine qarîne getirmenle. Bu aşl-ı faşla **"kat'-ı kelâm"** dirler.

Ve gâh olur ki vaşl şerâi'ti var iken faşlın sebebi, kelâm-ı sâbıkdan kopan suâlin def'ini kaçd itmek olur. Bu faşla **"isti'nâf"** dirler. Çün vaşl câiz olan yerde faşl nüktelemi bildin. Ma'lûm ola ki vaşl itmek nüktesi, bu nüktelemi bulunmamasıdır.

Ve mutlak kelâma 'arîz olan hey'âtıñ biri dañi kelâmı gâhî<sup>24</sup> zamîr-i faşl ile getürüb ve gâhî zamîr-i faşlsız getürmekdür. Zamîr-i faşl ile getürmek زَيْدٌ هُوَ دِيمَكْ گیبی. Ve zamîr-i faşlsız getürmek زَيْدٌ قَائِمٌ دِيمَكْ گیبی. Kelâm-ı 'Arab'da bir cümleñin iki rüknü arasına giren هو'ye **"zamîr-i faşl"** dirler. Türkî'de bu zamîr-i faşl için müstaḥîl lâfz yokdur. Belki kelâmı söyleyişde bir vechile telaffuz iderler ki añdan zamîr-i faşl ma'nası anlanır. Kelâmı ol vechile söyleyiş taḥrîr ile beyâna ḳâbil degüldür. Belki söyler iken göstermekle olur.

<sup>22</sup> Egerçi: (Yâhud gerçi) Her ne kadar.....olsa da; vâkı'an.....ise de. Bkz. Ş. Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, s. 146.

<sup>23</sup> Nâgâh: Vakitsiz, münâsib vakitte olmayan, ansızın. Bkz. Ş. Sâmi, *a.g.e.*, s. 1450.

<sup>24</sup> Gâhî (ya da gehî): Ara sıra, bazen.

Ve bilcümle zamîr-i faşlı getirmek, haberi mübtedāya taḥşîş kaçd itmekden olur. Ve zamîr-i faşlı terk itmek, terk-i kaçd-ı taḥşîşden olur.

Ve muṭlaḳ kelāma ‘arız olan hey’atıñ biri daḫi mütekellim kelāmını gāh uzatıp ve gāh muḫtaşar söylemekdür. Evvelkiye **“itnāb”** dirler. Ol birine **“icāz”** dirler. Şunun gibi yerde ki muḫātabıñ inbisātı olub söz dinlemekten ḫazzı ola; bir sözü bin söz iderler. Ve şunun gibi yerde ki muḫātabda inḳıbāz ola, işğadan ḫazzı olmaya; bin sözü bir söz iderler tā ki muḫātaba imlāl olmaya. Ammā şol şart ile ki bu bir söz ol bin sözün fāidesini vire. Kelāmda bu vechile belāgatı bilmeyen, ekābir muşāḫabetine lāyık olmaz. Añlar ile muşāḫabet idene bundan gerekli belāgat olmaz.

Ve mutlaḳ kelāma ‘arız olan hey’atıñ biri daḫi kelāmı kaçır üzere getürüb ve kaçrsız getürmekdür. **“Kaşır”**, müsnedi müsnedün ileyhe veya müsnedün ileyhi müsne de taḥşîş itmekdür. Müsnedin ve müsnedün ileyhın ma’nası bāb-ı şālîşde ma’lüm olur. Müsnedi müsnedün ileyhe taḥşîş itmek: **“Şā’ir degüldür illā Zeyd’dür”** demek gibidür. Ve müsnedün ileyhi müsne de taḥşîş itmek: **“Zeyd degüldür illā şā’irdür”** demek gibidür.

Bu kaçır daḫi ya **“iddi’ār”** olur, añdan mübālaḡa kaçd olunur. Geçen mişāller gibi. Zırā ma’lümdür ki ‘ālemde Zeyd’den ḡayrı şā’ir vardır. Ve Zeyd’in şā’irlikden ḡayrı ḫālî vardır. Līkin sen Zeyd’den ḡayrı şā’iri şā’irinde komayub şī’ri Zeyd’e kaçır idersin, mişāl-i evvelde. Ve Zeyd’in kalan ḫālîni ḫāl yerine komayub Zeyd’i ancak şī’re kasr idersin, mişāl-i şānīde. Veyāḫud **“ḫaḳīḳi”** dür. Bu kaçır-ı ḫaḳīḳi senin didiḡin gibidür ki: **“Vācibu’l-vücüd degüldür illā Allahdur.”**

Ve añdan sonra ma’lüm ola ki bu kaçır üç dürlüdür. Birine **“kaçır-ı ḳalb”** dirler. Meşelā bir kişi i’tiḳād itse ki sana gelen ‘Amr’dur ammā fi’l-vāḳi’ gelen Zeyd idi, ‘Amr degül idi. Sen aña: **“Gelmedi bana illā Zeyd”** dırsin. Ve birine **“kaçır-ı efrād”**<sup>25</sup> dirler gerü bu mişāl gibi şol muḫātaba nisbet ki Zeyd’in daḫi ‘Amr’ın daḫi gelmesini i’tiḳād itmişdür. Ve birine **“kaçır-ı ta’yin”** dirler gerü bu mişāl gibi şol muḫātaba nisbet ki sana bir kimseniñ geldiḡini bilir ammā bilmez ki Zeyd midir ‘Amr mıdır, ta’yininde mütereddiddür. Bu üç dürlü kaçırın

<sup>25</sup> Nüşada bu kelime “efrād” olarak harekelenmiştir. Fakat belāgat kaynaklarında yaygın olarak “ifrād” şeklinde geçtiḡi bilinmektedir.

her birini kelâmda getirmekten ğaraż, muĥatabıñ ĥatâsını def idüb şavâbını taķrîr itmekdür. Zîrâ üçünde daĥi gelmek var idüğünü bilür, bu şavâbdur bunu taķrîr idersün. Ve gelen kim idüğünü bilmez қаşr-ı ta'yinde veyâhud gelen ğayrı kişiyi sanır қаşr-ı қalbde veyâhud geleniñ yanınca bir gelmeyi bile katar қаşr-ı efrâdda. Pes, bunlar ĥatâdur, bunları redd idüb gelen kim idüğünü bildürürsün.

Ve қаşrıñ bir таріki daĥi “**atf**”dur. Nitekim dîrsin: “**Zeyd şâ'irdir müneccim degül.**” Veyâhud ĥarf-i “**bel**” ile. Nitekim dîrsin: “**Zeyd şâir degüldür bel ki müneccimdür.**” Ve bir таріki daĥi ĥarf-i “**illâ**” ile nefy ve istisnâdır. Meşelâ dîrsin ki: “**Zeyd degüldür illâ şâ'irdür.**” Ve bir таріki daĥi taķdîmdür. İnşâallâhu Te'âlâ bâb-ı şâlişde gelür. Ve bu қаşr, müsned ve müsnedün ileyhde olduĝu gibi kelâmıñ cemî'-i eczâsında ve müte'allikâtında daĥi olur. Bu bâb-ı қаşrıñ tefâşîl-i ahvâli muṭavvelâtda mübeyyendür. Añdan ṭaleb oluna.

Vaķtâ ki kelâmı қаşr üzere getirmeniñ nüktelerini bildin ise ma'lüm oldu ki қаşrsız gelmeniñ nüktesi, bu қаşr nüktesi bulunmamakdur. Ve daĥi ma'lüm ola ki ol bâb-ı evvelden bu araya gelince söylenen nükteler, kelâmıñ muķtezây-ı zâhir üzere çıkarıcakdur. Ammâ kelâm ĥilâf-ı muķtezây-ı zâhir üzere olsa vâķi'de olan ĥâl -ki maķâmda zâhirdür- i'tibâr olmayub ĥilâfi i'tibâr olunsa bir nükteden ötürü ol vaķt bu hey'et-i mezkûre de bu ĥâle mün'akis olur. Meşelâ iĥbâr gelecek yerde inşâ gelür ve inşâ gelecek yerde iĥbâr gelür ve şartıyye gelecek yerde ĥamliyye gelür ve bi'l-'aks. Ve faşl olacak yerde vaşl olur ve bi'l-'aks. Ve kıs 'alâ hâzâ sâir ahvâli'l-maķâmât ve'l-hey'ât.

#### el-Bâbü's-şâni: [Kelâm-ı İĥbârî ve İnşârî]

Bu bâb ĥuşûş-i kelâm-ı iĥbârîyyeye ve ĥuşûş-i kelâm-ı inşâiyyeye 'arız olan hey'âtı ve añdan қаşd olunan me'ânî-i zâideyi bildürür. Bu bâb iki faşl üzredür:

#### el-Faşlu'l-Evvel: [Kelâm-ı İĥbârî]

Bu faşl kelâm-ı iĥbârî ĥâlini bildürür. Bilgil ki iĥbârdan ğaraż ya bir bilmeze bu ĥaber virdiĝin kelâmıñ ma'nâsını bildirmekdür. Nite ki bir bilmeze dîrsin: “**Fülân kişiyе Pâdişâh fülân manşıbı virmiş.**” Bu meķüle ğaraża “**faide-i ĥaber**” dîrler. Veyâhud iĥbârdan ğaraż, mütekellim kendi bir ĥaberi bildüğünü muĥataba bildürmekdür. Meşelâ bir kişiyе Pâdişâh beş bin akçe verse, ol akçe-

yi ol kişi kabz eylese, bir kişi ol kişiye ider: **“Pādişāh sana beş bin akçe virmiş.”** Bundan ğaraż ol kişi muhātaba kendi bildüğünü bildürmekdür. Bu mekûle ğaraża **“lāzım-ı fāide-i haber”** dirler.

İmdi, kelām-ı ihbārī -ki bu iki vechden biri üzre irād olunur- eğer muhātab hāli’z-zihni ise bu haberi ya mütekellimiñ bu habere ‘ilmi olduğunu hiç taşavvur itmemiş ise mütekellim ol kelām-ı haberīyi ilkā itmekde bir ağız söylemek yeter. Kelāmı te’kīd ile söylemek hācet degül. Eğer mütekellim bu haberi aña muhātabıñ ‘ilmini taşavvur idüb şıdķında-kizbinde mütereddid ise aña bir miķdār te’kīd ile söylemek gerekdür. Ve eğer muhātab bu haberi veya ‘ilm-i mütekellimi işidüb inkār itdi ise aña muhkem te’kīd ile söylemek gerekdür. Meşelā **“Vallāhi ve billāhi elbette fülān fülāndır”** demek gerekdür.

Ve daħi muhātabın bu üç hāli vāķi’de olsa ve kelāmı, ol vāķi’de olan hāle muṭābık irād eylese, bu irāda **“ihrācü’ş-şey ‘alā muṭteżā ez-zāhir”** dirler. Ya’nī kelāmı, zāhir-i hāl muṭteżāsınca getürmek demek olur. Ammā dem olur ki bir muhātab bir haberi bilür iken bildüğü üzre ‘amel itmediği eelden bilmez yerine korlar veya mütereddid veya münkir yerine korlar. Kelāmı, hāli’z-zihne ya mütereddide veyā münkire söyler gibi söylerler. Meşelā bir kişi olduğu manşıbdā ğāyet zulm ider olsa, aña iderler ki: **“Bu manşıbın ‘azli vardur”** hāli’z-zihni yerine koyub veya **“...taḥķīķ ‘azli vardur”** mütereddid yerine koyub veyā **“...vallāhi ve billāhi elbette vardur”** münkir yerine koyub ve bi’l-cümle bir kişi muṭlaķ bilmez yerine konur; añdan ‘azl hālını bilmezler ‘ameli geldiği için ki ol zulmdür. Zīrā ‘azli bilenden zulm ba’iddir. Huşuşan ki bir kere görmüş ola.

Ve ğāh olur ki haber kendi nefsinde şübhe itmeli olmayub inkār muhātabıñ kuşūrundan geldiğinden ötürü münkiriñ inkārına i’tibār itmeyüb ya mütereddid veyā hāli’z-zihni yerinde korlar. Ve ol muhātab münkir iken mütereddide ve hāli’z-zihne söyler gibi söylerler. Nitekim Haķķ Te’ālā Qur’an’ıñ haķķıyyetine münkir olan müşrikleri ğayr-ı münkir yerinde koyub: <sup>26</sup> (ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ) didi. Ya’nī **“Bu kitāb ol Kitābullāh’dur ki enbiyāya iner; bunda şekk yoķdur”** dir. Hāl bu hāl ki cümle keferre şekk iderler idi. Ya’nī bu kitāb şānında şekk itmeli degüldür. Zīrā delāil-i haķķıyyet bilensincdür. Eğer keferre şekk ider ise

<sup>26</sup> Bakara 2/2.

kuşür-i re'yinden ve nokşân-ı 'aqlındandır. Añların inkârına nâ-i'tibâr diyüb gayr-ı münkir yerine ko(y)du.

Ve gâh olur ki mütereddidi hâli'z-zihni yerine korlar. Bi-'aynihî bu hikmetden ötürü hâli'z-zihne söyler gibi söylerler. Ve gâh olur ki 'alâmet-i inkâr zâhir olduğu için hâli'z-zihni veyâhud mütereddidi münkir yerinde korlar, münkire söyler gibi söylerler. Ve gâh olur ki hâli'z-zihni mütereddid yerinde korlar, aından 'alâmet-i tereddüd zâhir olduğu için ve aña mütereddide söyler gibi söylerler.

Bu dokuz şüretin cümlesine **"ihracu'l-kelâm lâ 'alâ muktezâ ez-zâhir"** dirler. Ya'nî kelâmı zâhir-i hâl muktezâsınıñ hilâfı üzere çıkarmak demek olur. Ve bu dokuz şüretde muhâtabıñ vâkı'de olan hâlini bir hikmetden ötürü yok yerinde koyub bir hâl dahî i'tibâr iderler ve kelâmı aña göre söylerler. Ve muhâtabların bu i'tibâr olunan hâllerine kelâm delâlet itmeğe **"delâlet bi'l-kinâye"** dirler. Kinâye ne idüğü hâtimede gelür.

Ve gâh olur ki kelâmı te'kîd ile söylerler; kelâmıñ ilkâsına ziyâde neşât olduğu için veyâ bunun emsâli nükteler için. Bu te'kîdden garaž redd-i tereddüd veyâ redd-i inkâr olmaz. Belki bu aşl-ı te'kîd kelâm-ı ihbârîye ve kelâm-ı inşâiye 'âmmdür ve mutlak kelâmıñ aḥvâлиндendir. Bâb-ı evvelde zıkr olunmak gerek idi. Lîkin münâsib ri'âyet idüb bunda zıkr itdik.

Ve gâh olur ki ihbârî inşâ şüretinde getirirler. Nite ki bir kimseye taḥrî' itmek için: **"İlden utanmadıktan sonra ne işler isen işle"** dirsın. Bundan garaž: **"Her ne işler isen işle"** diye emr itmek degüldir ki ḥaḳıḳaten inşâ ola. Belki: **"Yaramaz işler işlersün"** deyü haber virmekdür. Emr şüretinde geldi, muhâtaba taḥrî' için. Keennehü dir ki: **"Olmayacak işleri sana emr itmelidir. Zırâ sen añın gibi işleri işlemekten kaçmazsın, emr olunmuş gibi işlersün."**

Ve gâh olur ki ihbârî inşâyâ 'atf iderler ya'nî vaşl iderler; ortalarında kemâl-i mübâyenet var iken ma'nâ cihetinden bir daḳıḳ münâsebet bulub ol münâsebetin ri'âyetini, bir nükteden ötürü, maḳâm iḳtizâ itdiği için. Bunuñ mişâli budur ki pâdişâh vüzerâsına ider: **"Fülân kişiyi asın!"** İşte bu inşâdır. Düz buna vaşl idüb ider ki: **"Ve her kişi ki benim emrime mutî'dür, benden iḥsân görür."** Keennehü bunu vaşl itmekle bu iki kelâmıñ arasında bir münâsebet-i ma'neviyye var idüğüne işâret ider ki maḳâm añıñ ri'âyetini iḳtizâ ider bir nükteden ötürü. Ol nükte budur ki Pâdişâh-ı dîn-i penâh bildürmek ister ki ol

kişinin asılması ‘işyânından ötürüdür ve mutî‘lere bundan istimâlet vardır. Bu nükte vaşl ile hâşıl olur. Eğer faşl eyleseler kelâm munkatı‘ olur. Yukarıdaki kelâma münâsebet fehm olunub bu nükteye varılmaz. Bu daķıķa ehl-i zevķe mahfî degüldür. Vallâhu a‘lem.

### el-Faşlu’s-Sânî: [Kelâm-ı İnşâî]

Bu faşl kelâm-ı inşâînin aḥvâlini bildürür. Yukarıda bildin ki kelâm-ı inşâî oldur ki añdan ḥaber kaçd olunmaya. Bu, ḥaber kaçd olunmayan kelâm, altı vech üzredür. Ya añdan, sormak ğaraż olur, aña **“istifhâm”** dirler. **“Zeyd kâim midir?”** demek gibi. Ya bir kimseyi çağırmağdur, aña nidâ dirler. **“Yâ fülân!”** demek gibi. Ya bir olmaz nesneye ümîd tutmağdur, aña **“temenni”** dirler. **“Ne olaydı yigitlik geri geleydi!”** demek gibi. Ya bir olur nesneye ümîd tutmağdur, aña **“terecci”** dirler. **“Ne olaydı Sultân bana bin dinâr vireydi”** demek gibi. Ya bir kişiye **“Şöyle eyle”** diye buyurmağdur, buna **“emr”** dirler. Veyâ **“Şöyle eyleme”** deyü buyurmağdur, buna **“nehy”** dirler. Kelâm-ı inşâî daḥî<sup>27</sup> çokdur. Ammâ cümlesi bu altıdan mütevelliddür. Ol sebebden añlar envâ‘-ı aşliyyeden sayılmaz. Çünkü envâ‘ı ile kelâm-ı inşâî ma‘nâsı bilindi.

Pes, kelâm-ı inşâînin ḥuşûşiyetine ‘arız olan hey‘âtı ve aña münâsib olan aḥvâl-i maķâmâtı bildürelüm. Ğâḥ olur ki ḥilâfî ma‘lûm iken bir nesneyi muḥâtaba sorarlar, bir kuru ‘arz itmek için. Nite ki bir kişi bir mühim işe gider iken kapın önüne uğrasa: **“Uyanmaz mısın?”** dursin. Uyanmayacağı ḥod ma‘lûmdur. Ğaraż bundan bir kuru ‘arzdur, uyanmasına şevķ göstermek için. Veyâḥud ḥilâfî ma‘lûm olan muḥâtaba tecâhül idüb sorarlar, ta‘yîb için. Keennehü buna işâret iderler ki bu iş âdem işlemeli iş degüldür. Nite ki babasına bir kişinin sövdüğünü bilür iken: **“Babana söver misin?”** dursin. Veyâḥud taķrî‘ için. Nitekim dursin: **“Babana sövdün mü?”** Veyâḥud tehdîd için. Nite ki: **“Hele fülân! Fülân vaķt bana sövdün mü?”** Veyâḥud taḥvîf için. Nite ki dursin: **“Fülân kişiye bu iş için karşımda ne itdiğimi gördün mü?”** Ol kişiye itdiğini muḥâtabıñ karşımda itmiş iken sen añıñ gördüğünü bilür iken gerü **“Gördün mü?”** deyü sorarsın. Ğaraż bundan kemâl-i taḥvîfdür. Keennehü dir ki: **“Eğer ol işi idene ne ‘uķûbet olduğunu bileydin, bu işi itmez idin.”** Bundan kemâl-i

<sup>27</sup> Daḥî kelimesi burada “daha” anlamındadır. Kelime vaktiyle bu anlamda da kullanılıyordu. Bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 603.



taḥvîf hâşıl olduğu ehl-i zevke maḥfî degüldür. Ve daḥi bir kişiniñ gitmediğini göre durur iken: **“Gitmedin mi?”** dirsin. Bundan ğaraż ol kişiniñ geç gittiğini iş‘âr idüb añı gitmeye kandırmakdur. Veyâhud: **“Geldin mi?”** dirsin. Añıñ tîz geldiğini iş‘âr için ya gelmesine feraḥ izhârı için. Ve daḥi bir kişi övünse aña dirsin ki: **“Seni bilmez miyim?”** Bundan ğaraż ḥaḳîḳat-i istifhâm degüldür, iş‘âr-ı inkârdur.

Ve daḥi nidâ itmeyecek maḳâmıda nidâ idersin. Nite ki bir kimseye sana bir zâlimden şikâyete gele durur iken: **“Yâ mazlûm!”** diye nidâ idersin. Bunda ḥaḳîḳaten nidâ rast gelmez. Zîrâ ki nidâ, sana bir kimseyi müteveccih kılmak içindir. Bu mazlûm ḥod sana müteveccih olub geliyor. Bundan ğaraż mazlûmu şikâyete kandırmakdur. Aña zulm idenden ḥaḳḳını alıvermeyi izhâr itmekdür.

Ve gâh olur temennî istifhâm şüretinde gelür. Nite ki asılmak ḥininde asılacak kişi dir ki: **“Hiç bana şefî‘ yok mudur?”** Bundan ğaraż ḥaḳîḳaten şefî‘ sormak degüldür. Belki şefî‘ temennî itmekdür. Zîrâ şefî‘ yok idüğü kendi de bilür. Lîkin şüret-i istifhâmıda getirür, şefî‘ ğâyet-i maḳlûbu olduğunu izhâr itmek için. Keennehü ğâyet-i maḳlûbu olduğundan şefî‘ yok idüğünü bildikten sonra ğaflet idüb şefî‘ sorar. Ve gâh olur ki tereccî şüret-i temennîde gelür, ol tereccî olunan emri istib‘âd için. Nite ki dirsin: **“Ya‘nî ne ola idi Zeyd bana bir felûrî”<sup>28</sup> vire idi.** Bu sözü şol vaḳt dirler ki Zeyd ğâyet ḥaşıs ola. Añdan bir felûrî virmek muḥâl gibi ola. Ve gâh olur ki emr, şüret-i temennîde gelür. Emr ile maḳlûb muḥâl menzilesinde idüğüne işâret için. Nite ki yoldaşına dirsin ki: **“Ya‘nî ne olaydı sen bana ḥaber vireydin.”** Bundan ğaraż ḥaḳîḳat-i temennî degüldür. Belki muḥâtabdan ḥaber taleb itmekdür. Lîkin añdan ḥaber virmek ba‘îd olduğundan ötürü böyle ta‘bîr idersün. Zîrâ müsteb‘adi taleb itmek muḥâli taleb itmeğe benzer.

Ve gâh olur ki emr ve nehy tehdîd maḳâmında isti‘mâl olunur. Nite ki dirsin bir kimseye: **“Sen buna sevin!”** veyâḥud dirsin: **“Sen benim sözüümü tutma!”** Bunlardan ğaraż emr ve nehy degüldür. Belki tehdîddür. Nite ki ehl-i idrâke maḥfî degüldür. Ve bi‘l-cümle terâkîb-i inşâiyyeden me‘ânî-i vaż‘iyyesinden zâid çok ma‘nâlar ḳasd olunur. Ehl-i idrâk olana bu mezkûr olan kifâyet ider. Bâḳîsini buna ḳıyâs ile bilür. Vallâhu a‘lem.

<sup>28</sup> Felûrî: Altın sikke lira. Bkz. Şemseddin Samî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1005.

### el-Bābü's-Sāliḥ: [Mutlak Kelāmın Eczāsı Cihetinden Hey'āti]

Bu bāb muṭlaḥ kelāmın eczāsı cihetinden 'arız hey'āti bildürür ve bu bāb dört faşl üzredür:

#### el-Faşlu'l-Evvel [Kelāmın Eczāsı]

Bu faşl icmālen kelāmın eczāsını beyān ider. Zīrā evvel eczāyı bilmek gerek ki añdan sonra eczā cihetinden 'arız olan hey'āti ve ol hey'āta münāsib aḥvāl-i maḳāmātı bildirevüz. İmdi, kelām ḥāşıl olmaz illā bir ma'nā-i ḥadeş delālet iden nesneyi bir zāta yanaşdurmakla olur. Nite ki dirsın: **“Zeyd ḍāribdür.”** Ol cüz'le aña bir ḥadeşi yanaşdurursun, Zeyd gibi meşelā. Aña **“müsnedün ileyh”** dirler. Ve ol cüz' ki yanaşur, ḍārib gibi meşelā, **“müsned”** dirler. Ve buna yanaşan gāh olur ki ism olur. Ya'nī ol ma'nāsında olan ḥadeşin bir mu'ayyen zamanda olmasına delālet itmez. **“Ḍārib”** gibi ki ma'nāsı **“urucu”** dimekdür. Ol ḍarb hangi zamānda idüğüne delālet eylemez.

Ve gāh olur ki müsned cümle olur. Böyle olan kelāma **“cümle-i ismiyye”** dirler. Ve gāh olur ki fi'l olur. **“Fi'l”** deyü ol lāfza dirler ki ḥadeşin üç zamandan birinde olmasına delālet eyleye. Üç zamānıñ birine **“māzi”** dirler ve birine **“ḥāl”** dirler ve birine **“müstakbel”** dirler. Nite ki dirsın: **“urdu”** geçmiş zamānda veyāḥūd **“urur”** şimdiki ḥālde veyā gelecek zamānda. Ol fi'l ki geçmiş zamānda delālet ider, aña **“māzi”** dirler. Ol fi'l ki ḥāzıra veyā geleceğe delālet ider, aña **“muzāri”** dirler. Ve müsnedi böyle olan kelāma **“cümle-i fi'liyye”** dirler.

Ve kelāmın bāḳī eczāsı ya müsnedün ileyhe müte'allıkdür veyāḥūd müsne de müte'allıkdür. Müsnedün ileyhe ve müsne de **“rükn-i kelām”** dirler. Bāḳī eczāya **“müte'allıḳāt-ı kelām”** dirler. Kelāmın eczāsını beyān itmekde bu miḳdār yeter. Bāḳī tefāşili taleb iden 'ilm-i naḥvdən bilsün.

#### el-Faşlu's-Sānī: [Müsnedün İleyhin Hey'āti]

Bu faşl müsnedün ileyhden gelen hey'āti ve añıñ delālet itdüğü me'ānī-i zāideyi bildürür:

Gāh olur ki müsnedün ileyh ḥazf olunur, aña delālet ider ḳarīne olub maḳāmda darlık olduğundan ötürü; şayyādın **“Geyik!”** didiği gibi. Ya'nī **“İşte**

**geyik!**” demek ister. **“İşte”** demek müsnedün ileyhdür. Añı ħazf itdi, maķāmda darlık olub **“İşte”** dimeĝe mecāl olmadıĝı için. Veyāhūd hilāl gözeden **“Hilāl!”** didiĝi gibi. Ol daĝı **“İşte hilāl”** dimekdür. Maķām darlıĝından **“İşte”** demeyi ħazf itdi. Ve gāh olur ki ħarīneden müsnedün ileyh anlanır, zāhiren getirmek ‘abeşdür deyü ħazf iderler. Nite ki sana bir kiři: **“İşbu duran kimdür?”** dise sen aña: **“Zeyd’dür”** dirsin. Ya’nī: **“Bu Zeyd’dür”** dimekdür. **“Bu”** demek müsnedün ileyhdür, ħazf itdin, ‘abeşdür deyü getürmedin. Ve gāh olur ki müsnedün ileyhini adını anmakdan istikrāh veyā ħayā idüb ħazf iderler. Nite ki Hz. ‘Aişe rađiyallāhu anhā: <sup>29</sup> مَا رَأَى مِنِّي وَمَا رَأَيْتُ مِنْهُ didi. Ya’nī **“Ĥazret-i Muhammed şallallāhu ‘aleyhi ve sellem benden görmedi ve ben ańdan görmedim”** dimekdür. Ammā görülmeyen ne nesnedir bildürmedi, ħazf itdi, istiĥyādan ötürü. Ma’lūmdur ki ben ańñ ‘avret-i ĝalīzasını görmedim ve ol benim ‘avret-i ĝalīzamı görmedi, dimekdür. Ve gāh olur ki müsnedün ileyhi ħazf ider, ĝorelim sāmi‘ karīne ile düşünür mü, deyü. Ve gāh olur ki müsnedün ileyhi ħazf iderler, adını anmazlar, sonra: **“Murādımız sen degül idin”** dimeĝe kolay olsun deyü. Ve buna benzer ne ki var ise.

Ve ammā müsnedün ileyhi getürmek gāh aşāletinden ötürü ve gāh karīne ħafī olub nāĝāh düşünölmeye deyü olur. Ve sāmi‘: **“Müsnedün ileyh kim idüĝünü bilmedim idi”** deyü sonra inkār itmesün deyü olur. Veyā müsnedün ileyhini zıkrinden ya lezzet veyā temennī ve teberrük ħāşıl olduĝu için olur. Veyāhūd sāmi‘in ĝüdenliĝine işāret olur. Ya’nī ħarāinden nesne doymaz, elbette taşrīĥ ister. Ve bunlara benzer ne var ise.

Ammā müsnedün ileyhi mu‘ayyen getürmek, fāide temāmca olsun deyü olur. Zīrā muĥlaķan **“Bir kiři öldü”** dimekden: **“Fülān kiři öldü”** dimenin fāidesi artukdur. Müsnedün ileyh-i mu‘ayyene **“ma’rife”** dirler. Ve bu ma’rifeniñ envā‘ı vardur. Her nev‘ini kelāmda müsnedün ileyh kılmaĝa bir nükte ħaşd olunur. Ol envā‘-ı ma’rifeyi ‘ilm-i naĥvden bilmeyince, ańdan ħaşd olunan nükteleri beyān itmek olmaz. Pes, bu muĥtaşar ańı tafşīl itmeyi ĝötürmez.

Ammā cümle ma’rifelerden biri ism-i ‘alemdir. Ya’nī kiřiye konulan addur. İmdi, müsnedün ileyhi ‘alem getürmek, aña maĥşuş olan ism ile zihn-i sāmi‘de ibtidāen ħāzır itmek içündür veyā ta‘zīm içündür veyāhūd istilzāz içündür veyā

<sup>29</sup> İbn Māce, Tahāret, 1/217; Hadis No: 662.

teberrük içündür veyā tefe'ül içündür veyā teṭayyur içündür veyā kifāyet içündür veyā meserret içündür veyā mesā'et içündür veyā sāmi'e tescīl içündür veyā ḡabāvete nisbet içündür. Ya'nī adı ile söylemeyince anlamaz.

Ve biri daḡi muzāfdur. **“Muzāf”** deyü ṣol lāfza dirler ki aññ ma'nāsı bir Őeye nisbet oluna, fülānın dimekle. Nite ki dirsın: **“Zeyd'in kulu”** ve **“Amr'ın cāriyesi”**. Bu iki mişalde **“kul”** ve **“cāriye”** lāfzına muzāf dirler. Zīrā ki ma'nāsı Zeyd'e ve 'Amr'a nisbet olundu. Pes, imdi, bir kimsenin adı Bekr iken adı ile getirüb müsnedün ileyh itmezsin. Belki bir kimseye nisbet idüb muzāf idersin. Ya bundan ötürü ki adını bilmezsin ve bu muzāf kılmaktan ḡayrı bir muṭṭaşar tarīḡ ile de ta'yīn idemezsin, maḡāmda ta'yīn maḡṣūd iken. Pes, muzāf kılub ta'yīn idersin ki: **“Zeyd'in kulu seferden geldi”** dirsın. Veyāḡud adını bilirsün veyāḡud ḡayrı tarīḡ ile ta'yīn idersin. Ammā gerü muzāf kılarısn. Aññ için ki bu muzāf kılmakla bir maḡṣūd daḡi ḡāşıl olur. İḡtişār vechi üzere ol maḡṣūd, tafşīlden müstaḡnī olmaḡdur. Aḡşar-ı tarīḡ ile ol tafşīl daḡi ya müte'azzir olur, mümkün olmaz. Meşelā: **“Şimdi Benī Ādem bi-ḡam olmaz”** demek gibi. Zīrā cemī'-i efrād-ı Benī Ādem'i saymak muḡāldür. Pes, muzāf getürmekle ol mümkün olmayan tafşīlden kurtuldun. Veyā müte'assir olur, nīce zaḡmetleriyle ḡāşıl olur. Meşelā: **“Beyin kulları sefere gitdiler”** didiḡin gibi. Zīrā beyin kullarını egerçi saymak mümkündür līkin zaḡmet ile ḡāşıl olur. Muzāf getürmekle ol zaḡmetlerden kurtuldun. Veyāḡud tafşīl, imlāl eder. Ya vaḡt dar olur yāḡud esmāyı tafşīl ider isen içinde teṭayyur idecek ya kerāhet idecek ya ṣaḡīl ism bulunur. Veyāḡud ol adları sayılanların ba'zının **“Beni saymada te'ḡir itdin”** deyü ḡātır melül olur. Veyāḡud nisbet olunan fi'l ḡabīḡ olur, ism-i ṣarīḡa isnād itmekden kaçarsın. Ve ḡāḡ olur ki muzāf itmek nev'-i ta'zīmden ötürü olur. Ya muzāfa veyā muzāfun ileyhe veyā bir ḡayrıya muzāf ta'zīm ḡaşd olunan: **“Şol gelen bey kuludur”** demek gibi. Adı Ahmed iken Ahmed dimezsin; beye izāfet ile ta'zīm idersin. Ve muzāfun ileyhe ta'zīm ḡaşd olunan: **“Kulum geldi”** demek gibi. Ve muzāf ile muzāfun ileyhin ḡayrıya ta'zīm ḡaşd olunan: **“Pādişāḡ kuludur bana gelen”** didiḡin gibi. Veyā taḡḡīr için olur, gerü bu üç vechile. Veyāḡud ḡönle bir iyilik yāḡud yaramazlık yāḡud ferāḡ yāḡud ḡam bırakmak için olur. Ve ḡāḡ maḡabbete ve ḡāḡ 'adāvete ve ḡāḡ teraḡḡuma kandırmak için olur. Ve ḡāḡ teberrük ve istilzāz için olur. Ve ḡāḡ istihzā için olur. Ve daḡi buna benzer ne var ise.

Ve ammâ müsnedün ileyhi tenkîr itmek ya'nî ğayr-ı mu'ayyen getürmek hûkmü efrâd-ı ğayr-ı mu'ayyeneye işbât itmek kaçdından olur. Veyâhüd mütekellim hiç ta'yîn idemediğinden olur, ya haqîkî ya iddi'âî. Nite ki Hâkık Te'âlâ kâfirlerden hikâyet ider. Hâzret-i Muhammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem hakkında ki didiler: <sup>30</sup>(هَلْ تَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ) ya'nî ğāyet ma'lūmları iken **“racül”** deyü ta'bîr itdiler, iddi'âen. Veyâhüd mütekellim bilir ammâ sâmi'e ta'yîn ile bildürmez. Veyâhüd ta'yîn ile bildürmeğe mâni' var veyâ ta'zîm ihâmî için veyâ taḥkîr ihâmî içündür. Ya'nî bir vechiledir ki añı ta'yîn itmeye çare yokdur. Ğāyet-i 'azamet-i şânından 'aql ihâta idemez. Veyâ ğāyet-i haqâretinden nefis iltifât itmez.

Ve daḥi müsnedün ileyhin tevâbi'i olur ki aña **“şîfat”** dirler ve **“te'kîd”** dirler ve **“atf-ı beyân”** dirler ve **“bedel”** dirler ve **“atf bi'l-hurûf”** dirler. Bunların daḥi müsnedün ileyhi ile gelmesinden ve gelmemesinden çok nükteler kaçd iderler. Ammâ tevâbi'i 'ale't-tafşîl bilmek 'ilm-i naḥvde olduğı cihetden bunda nüktelerini 'ale't-tafşîl getirmeye mecâl olmadı. Lîkin şîfat nüktelerini söyleyelim. Kalanını aña kıyâs eyle.

İmdi, şîfat getürmek ğâh müsnedün ileyhin haqîkatini beyân itmek için olur. Nite ki dîrsin: **“Zâhid ki dünyâdan el çekdi, müsteḥakk-ı cennetdür.”** Bu şîfat zâhidin ma'nâsını bildürür. Zîrâ zâhid deyü, hemân<sup>31</sup> dünyadan el çekene dirler. Bunun gibi şîfata **“şîfat-ı kâşîfe”** dirler. Ve ğâh te'kîd için olur. Nite ki dîrsin: **“Geçen gün yevm-i mübârek idi.”** **“Geçen”** demek te'kîddir. Bunun gibi şîfata **“şîfat-ı müekkide”** dirler. Ve ğâh medḥ için olur. **“Zeyd-i âlim geldi”** didiğın gibi. Ve ğâh zemm için olur. **“Zeyd-i câhil gitdi”** didiğın gibi.

Ve daḥi müsnedün ileyhi taḥdîm eylemek ehemmi olduğı için olur. Veyâ ta'zîm için olur. Veyâhüd müsned fi'l olsa ol müsnedi müsnedün ileyhe kaçr itmek için olur. Nite ki dîrsin: **“Ben urdum.”** Ya'nî, ğayrı kimse urmadı. Ve emmâ müsnedün ileyhi te'hîr itmek, müsnedin taḥdîmini iktizâ ider bir nesne olduğundan ötürü olur. Nite ki müsnedin aḥvâlinde bilsen gerek. Veyâhüd müsnedün ileyhin adında bir teḥayyur idecek nesne olduğundan ötürü te'hîr olunur. Veyâhüd taḥkîr için te'hîr olunur. Ve ne ki buna benzer var ise.

<sup>30</sup> “Size .....diyen bir adam gösterelim mi?” (Sebe 34/7)

<sup>31</sup> Hemân: Dâimâ, mütemâdiyen. Ş. Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1510.

Ve gāh olur ki müsnedün ileyh gāib gerek iken muḥātab veyâ mütekellim getirürler. Ve muḥātab gerek iken mütekellim veyâ gāib getirürler. Ve mütekellim getürecek yerde muḥātab yâ gāib getirürler. Bu işe bu ‘ilm-i me‘ānide **“iltifāt”** deyü ad virirler. Bundan ğaraż, kelāmı, bir nükteden ötürü hilāf-ı muḳteżāy-ı zāhir üzere çıkarub envā‘-ı tefennünāt ile söyleyüb sāmī‘e neşāt virmekdür. Bunun mişālleri muḥavvelātta mestürdür. Añdan taleb oluna. Ve daḫi bunun mişāllerinde deḳāik çokdur. Mübtedī añı fehm itmek ‘asīrdır. Pes, añı irād itmek bu muḥtaşarda lāyik degüldür. Bu miḳdār daḫi anmaktan maḳşüd, icmālını duyurmaktadır.

### el-Faşlu’s-Sālis: [Müsnedin Hey’atı]

Bu faşl müsnedden gelen hey’atı ve añıñ nikātını bildürür. Ammā müsnedi ḫazf itmek müsnedün ileyh ḫazfinde geçen nüktelerden ötürüdür. Zikr itmek daḫi müsnedün ileyh zikrinde geçen nüktelerden ötürüdür. Ve daḫi i‘lām itmekden ötürüdür ki müsned fi‘l midir ki añdan teceddüd ḳaşd olunmuşdur. Ya‘nī yeni yeni olmak; zīrā fi‘l teceddüde delālet ider. Veyāḫūd isim midir añdan şübüt ve devām ḳaşd olunmuşdur. Añıñ içündür ki ism şübüta ve devāma delālet ider. Ammā müsnedi cümle getirmek ḫükme kuvvet virmek içündür. Nite ki dirsın: **رَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ** Ya‘nī: **“Zeyd hüve bu Zeyd ḳāimdür.”** هو getirmekle güyā ki Zeyd’e iki kere isnād itdin. Zīrā هو daḫi Zeyd’den ‘ibārettir. Pes, bu vechile taḳviyet-i ḫükme oldu.

Veyāḫūd müsned-i sebebīdür. Ya‘nī müsned aşlda müsnedün ileyhın ḫālī degül iken aña isnād olunur, bir ğayrı kişi sebebinden. Nite ki dirsın: **رَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ** Ya‘nī: **“Zeyd’in babası ḳāimdür.”** Ḳāim, Zeyd’e, babası sebebi ile müsned oldu. Bunun gibiye **“müsned-i sebebī”** dirler. Pes, müsnedi cümle getirmek ya taḳviyet-i ḫükme için ya müsned-i sebebī idüğünü bildürmek için olur. Ve müsned cümle olduğundan sonra cümle-i ismiyye olmak şübüt ve devām içündür. Cümle-i ismiyye olub müsnedinde fi‘l olmak teceddüd-i istimrārī içündür. Üç zamāndan birine aḫşar-i tarīḳ ile delālet itmekle. Ve zarfıyye olmak fi‘liyyeden iḫtişār içündür. Ve ammā şartıyye olmanın nüktesi muḫlaḳ kelām şartıyye olmanın nüktesidür. Nite ki bāb-ı evvelde geçdi.

Ve ammā müsned ma‘rife olmak, taḳviyet ḳaşd itmeyüb ve müsned-i sebebī olmadığındandır. Ve ammā müsned ism olmak, devām ve şübüt ḳaşdıdır. Ve

ammā fi'l olmak teceddüd itibarındandır. Ve hem üç zamāndan birine aḥşar-i tarīk ile delâlet içündür. Ve emmā müsned ğayr-ı mu'ayyen olub nekira olmak, müsnedi müsnedün ileyhe ḥaşr itmek kaçdı olmayub ve müsnedden bir mu'ayyen 'ahd olmayacaktır. Nite ki dirsın: **“Zeyd kıâimdir.”** Veyâ ta'zîm içündür veyâ taḥkîr içündür. Nite ki müsnedün ileyhde geçdi. Ya müsnedün ileyh nekira olduĝu içündür. Zîrâ kelâm-ı 'Arab'da yokdur ki müsnedün ileyh nekira ola daĝi müsned ma'rife ola. Müsnedün ileyh nekira olacak müsned daĝi elbette nekira olmak gerekdür. Ve emmā 'Arabların bir kavli vardur ki dirler: **عَرَضْتُ الْوَضَّ عَلَى النَّاقَةِ كَانُ أُمِّكَ أَمْ جَمَارٍ** bāb-ı kıalbdendür. Ya'nî bu kavli zâhirde şöyle gösterir ki **ظَبِي** nekira iken müsnedün ileyh ola; **أُمِّكَ** ma'rife iken müsned ola. Pes, bu söz 'Arab kelâmına muḥâlif olub müsnedün ileyh-i nekiraya müsned ma'rife oldu. Bunun cevâbı budur ki bu söz bāb-ı kıalbdendür.

**“Kıalb”** deyü kelâmın eczâsını yerli yerinden ayırub mün'akis itmeye dirler. Nite ki dirsın: **عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْوَضِّ** Ya'nî: **“Deveyi ḥavza 'arz itdim.”** Eczây-ı kelâm bunda kıalb olundu. Aşl bu idi ki: **عَرَضْتُ الْوَضَّ عَلَى النَّاقَةِ** Ya'nî: **“Ḥavza deveye 'arz itdim”** diye idin. Likin bir nükteden ötürü dimedin. Ol nükte budur ki işâret idersin ḥavzın ğâyet-i vüs'atine, sunun<sup>32</sup> ğâyet-i çokluĝuna. Keennehü deve aññ katında bir zerre gibidür. Şöyle ki deveyi aña 'arz itmelidir. Ol bu vüs'at ile deveye nice 'arz olunur. Bu bāb-ı kıalb daĝi kelâmı ḥilâf-ı muḥtezây-ı zâhir üzere çıkarmakdan bir bâbdur. Vaqtâ ki bu ma'nây-ı kıalbi bildin ise bilgil ki misâl-i maḥşüşta daĝi -ki **عَرَضْتُ الْوَضَّ عَلَى النَّاقَةِ** kıalb olunmuşdur. Ya'nî müsned müsnedün ileyh yerine gelüb müsnedün ileyh müsned yerine gelmişdür. **ظَبِي** ḥaḳîkatde müsneddür; **أُمِّكَ** müsnedün ileyhdür. Pes, kelâm-ı 'Arab'a muḥâlif olmadı.

Ve emmā müsnedi ya izâfet ile ya vaşf ile taḥşis itmek fâide etemm olmak içündür. Zîrâ ma'lümdur ki: **“Zeyd muḥlaḳan yazıcıdur”** demekden izâfet ile **“imâret yazıcıdır”** demek veyâḥüd **“kâtib-i kâmidür”** demek fâidelidür. Ve emmā terk-i izâfet ve taḥşis ziyâde fâideden maḳâmda mâni' olub hemân muḥlaḳan müsned kifâyet itdüğü içündür.

Ve emmā müsnedi ma'rife getirmek sâmi' yanında iki ma'lümü biri biri ile birikdirmek içündür. Meşelâ bir kışi ḥuşüşiyile Zeyd'i bilse ve senin karındaşın

<sup>32</sup> “Suyun” demek isteniyor.

var idüğünü de bilse aññ gibiye: *زَيْدٌ أَخِي* ya'nī: “Zeyd benim karındaşımdur” deyü müsnedi ma‘rife idersin, kendine muzāf kılmakla. Veyāhūd müsnedin cinsini müsnedün ileyhe қаşr için olur. Ya “**haḳıḳaten**” nite ki dirsın: *زَيْدٌ الْأَمِيرُ* Ya'nī “Zeyd’e münḫaşırdır cins-i pādişāhlık.” Şol vaḳt ki cins-i pādişāhlık Zeyd’e münḫaşırdır olub memleketde pādişāh-ı hemān Zeyd ola. Veyāhūd “**id-di‘āen**” nite ki dirsın: *زَيْدٌ الشُّجَاعُ* Ya'nī: “Zeyd’e münḫaşırdır cins-i bahādırlık”, mübālağadan ötürü. Keennehū ańdan ğayrı bahādır bahādır yerine komazsın.

Ve emmā müsnedi **te’ḫır itmek**, müsnedün ileyhın taḳdīmi içündür. Ve daḫi müsnedün ileyhın te’ḫırinde söylenen nükteler içündür.

Ve emmā **taḳdīm itmek** ya şadr-ı kelām iḳtizā iden nesneyi müştemil olduğundandır; *زيدٌ أين* didiğın gibi. *أين* -ki müsneddir- muḳaddem oldu, istifhām ma’nāsını müştemil olduğı için. Zīrā istifhām şadr-ı kelām iḳtizā ider. Yāhūd müsnedün ileyhi müsne de қаşr itmek içündür. Nite ki dirsın: *في الدار زيد* Ma’nā “Zeyd dārdadır, ğayrı yerde degüldür” dimekdür. Yāhūd evvel emrden müsned idüğüne ve müsnedün ileyhın şıfatı degül idüğüne tenbīh için olur. Şāirin ḳavli gibi ki dir:

لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا      وَهَمَّتُهُ الصُّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ<sup>33</sup>

Şā’irin *له* didiği müsneddür. Eğır taḳdīm itmese *لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا* dise bunun birle ki gerü vezni daḫi müstaḳīm olur idi. Līkin şıfata mültebis olur idi. Ma’nā *هِمَمٌ* ki müsnedün ileyhdür *له* aññ şıfatı sanılır idi. Evvel emrden bilinmez idi. Nīce te’emmülden sonra zāhir olur idi ki müsned imiş şıfat degül imiş. Pes, evvel emrden bilinsın deyü taḳdīm itdi.

Veyāhūd tefe’ülden ötürü taḳdīm olunur. Veyāhūd müsnedün ileyhın zıkrine şevḳ virmek için olur. Ve bundan ğayrı daḫi ne var ise ki müsnedün ileyh taḳdīminde geḳdi.

<sup>33</sup> “Onun, üst sınırı olmayan lütufları vardır. En küçük lütfu bile yeryüzündeki bütün güzelliklerden büyüktür.” Tavil bahrindeki bu beytin Hassân b. Sâbit (r.a.) tarafından Hz. Peygamberi medih makâmında söylendiği rivayeti meşhur ise de Mehmed Zihni Efendi, Bekr b. en-Nattâh’a ait olup Ebû Dulef el-İclî hakkında söylendiğini belirtmektedir. Ge-niş bilgi için bkz. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 164.



**el-Faşlu'r-Râbi' [Müte'allikât-ı Fi'lin Ahvâli]**

Bu faşl müsned-i fi'liyyeniñ kuyūdunuñ müte'allikâtınıñ ahvâlini bildürür. Müsned-i fi'liyyeye kuyūd getirmek ziyâde fâide içündür. Nite ki dirsın: **“Zeyd urdu Amr'ı ağaç ile Cuma gününde, mescid içinde, kati<sup>34</sup> uruş urdu, te'dib için, kâim olduğu hâlde.”** Ammâ kuyūdu terk itmek ziyâde fâideye maķâmıda bir mâni' olduğundan olur. Veyâhūd bilinmediğinden veyâ kuyūda hâcet olmadığınan veyâ sözü uzatmakla fırsat fevt ola deyü korkmakdan olur. Veyâ muhâtab bu kuyūda muttali' olmasın deyü veyâhūd muhâtab mütekellimi iksâr-ı kelâma nisbet itmesin deyü olur. Ve bunlara benzer nükte var ise.

Ve emmâ şartıyye ile takyid itmek şol hâletden ötürüdür ki ma'nâ hurûf-i şartı münâsibdür. Ol hâlâtı bunda tafşil itmek olmaz. Hurûf-i şartın me'ânisini 'ale't-tafşil bilmeyince müyesser degüldür. Hurûf-i şartın me'ânisi 'ilm-i nahvde ma'lûm olur. Bunda getirür isek iksâr olur. Pes, bu muhtaşara lâyıķ olan oldur ki hurûf-i şartdan bir meşhûrunu anıb me'ânisini bildirürüz ve aña müterettib olan nikâtı ve deķâiki beyân iderüz. Kalanını aña kıyâs ideler.

İmdi, bu hurûf-i şartdan gâyet meşhûr olanı ُ! dir ki ma'nâsı Türkçe **“eđer”** dimekdür. Bu ُ!, vukû'unda şekk olunan nesnelere girer. Añın içündür ey-mi müstaķbele dâhil olur. Mâziye dâhil olmaz. İllâ meğerki bir nükte kâsd oluna. Zîrâ mâzi muhaķķaķu'l-vuķū'dur, müstaķbel müşekkekü'l-vuķū'dur. Meselâ dirsın ki: **“Eđer bu yıl kış kötü olur ise sefer olmaz.”** Kış kötü olması meşķük-dür, meczûmun bih degüldür. Çünkü bu ُ! ma'nâsını bildin.

İmdi bilgil ki gâh olur ki ُ! muhaķķaķu'l-vuķū'da isti'mâl olunur. Ol muhaķķaķın vuķū'unda tecâhül kâşd idüb bir sebebden ötürü. Nite ki bir hizmetkâra: **“Efendin evde midür?”** deyü sorarsın. Ol hizmetkâr efendisiniñ evde idüğünü muhaķķaķ bilür iken: **“Göreyim, eđer evde ise haber ideyim”** dir. Efendisinden korkduđu için tecâhül ider. Veyâ muhâtab ol muhaķķaķu'l-vuķū'da şekk itdüğü için. Nite ki dirsın, seni haberinde tekzib idene: **“Eđer ben şādık isem ne virirsın.”** Sen muhaķķaķ şıdķını bilirsün. Lîkin muhâtabın şekki olduğü cihetden aña muvâfaķat idüb ُ! sokarsın. Veyâhūd mütekellim kendi nefsinı veyâ muhâtabı şartın vuķū'una 'âlimler iken şâkk yerinde kor, muķtezây-ı 'ilmlerince 'amel itmediklerinden ötürü. Veyâhūd şart ile muttaşif

<sup>34</sup> Kati: Sert, pek, haşin. Bkz. Ş. Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1055.

olmayanları şart ile muttaşif olanlara tağlib için olur. Allāhu Te‘ālā’nın kavli gibi: <sup>35</sup> (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا) Rayb idiciler muhakkak iken Hakk Te‘ālā İ getirdi, rayb itmeyenleri rayb idenlere gālib kılmak için. Zīrā itmeyenler daği var idi. Keennehū rayb muhakkak olmadı. Ammā rayb itmeyenleri rayb idenlere tağlib itdi ‘aks itmedi. Bu nükteye işaret için ki Qur’an’ın hakkında rayb itmeli degüldür. Rayb idenlerin raybı meşābe-i ‘ademdedür.

Bu tağlib mecāz cinsindedür. Bir vāsi‘ bābdur çok yerde cārī olur. وَالذِّينِ, وَأَخْوَابِنِ, حَسَنِينَ, عُمرِينَ, قَمَرِينَ dimek daği bāb-ı tağlibdendir. Bu tağlibin aşlı budur ki iki nesne arasında bir emr-i müsterek olur. Ol emr-i müsterekde ol iki nesnenin biri gālib olduğu için ol gālibe itlāk olunacak lāfz ile ikisinden bile ta‘bīr iderler. Bu ta‘bīre “tağlib” dirler güyā ki bu gālibin lāfzını ol mağlūbun lāfzına gālib kılub bu gālib lāfzı ile ta‘bīr itdin mağlūb lāfzı ile ta‘bīr itmedin. Ammā bu İ medhūlünü māzī getirmek ğayr-ı hāşılı hāşıl yerine komakdan olur, huşūlü esbābı kavī olduğundan ötürü. Veyāhūd vāki‘ olacak nesne vāki‘ olmuş gibi olduğundan ötürü. Yāhūd tefe’ülden ötürü. Yāhūd izhār-ı rağbetden ötürü olur. Bu cemī’isinin mişālī senin didiğin gibidür ki: **إِن أُعْطِيَ السُّلْطَانُ الْقَرْيَةَ إِيَّايَ** Ya’nī **“Eğer Pādişāh bana köy verdiyse eyyām-ı tā’ūnda aña çıkdım.”** Bu söz māzī yerle ta‘bīr olundu daği olmamış iken. İşbu zikr olunan nükte için ve İ lāfzını muhakkaku’l-vuķū’da isti‘māl itmeğe daği nükte çokdur. Bākīsini bu mezkūre kıyās eyle.

Ve emmā fi‘lin kıyūdunda olan taqđimden ve te’hīrden ve hāzfden ve işbātdan ve ta‘rīfden ve tenkīrden ve tavşīfden ve tağşīşden ve itlākdan gelen hey’ātın nüktelemi müsnedün ileyhde ve müsnedde mezkūr olanlardan ma‘lūm olub añları ‘ale’t-tafşīl zikr itmekde ikşār olduğu için terk eylemek evlā göründü. Bu cemī’-i mezkūrāt -ki bāb-ı şānīde ve bāb-ı şālīşde söyledik- kelāmı muķteżāy-ı zāhir üzre söyleyicek olur ve eğer hīlāf-ı muķteżāy-ı zāhir üzre söylese bir nükteden ötürü kışşa ‘aks olur. Meselā hāzf maķāmında zikr olur ve zikr maķāmında hāzf olur ve ta‘rīf maķāmında tenkīr olur ve tenkīr maķāmında ta‘rīf olur ve taqđim maķāmında te’hīr olur ve te’hīr maķāmında taqđim olur. Bunun üzerine kıyās eyle.

<sup>35</sup> “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz...”  
(Bakara 2/23)

Bu iki bâbda mezkûr olanların cemî'isi ve kelâmı hilâf-ı muktezây-ı zâhir üzere çıkarmak her yerde olur. Ve aññ bir nev'ine “**üslüb-i hakîm**” dirler. Bu üslüb-i hakîm, mütekellim sâile hilâf-ı maflüb üzre cevâb virmekdür, bir hikmetden ötürü. Veyâ muhâtab mütekellimin kelâmını hilâf-ı murâd-ı mütekellime haml itmekdür, bir nükteden ötürü. Evvelkiye mişâl Hakk Te'âlâ'nın kavli gibidür ki: <sup>36</sup> (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) Hâzret-i Peygamber 'aleyhisselâma suâl itdiler: “**Nedendir ki ay gâh ince olur gâh dolar?**” Ya'nî bunlar sebebinden suâl itdiler. Hakk Te'âlâ añların maflübunun hilâfı üzre cevâb virdi. Ya'nî (قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) Ya'nî âyet ki nâs için vaqtler bildirmek içündür. Dañi haccın vaqtini bildirmek içündür. Bu söz inceleniñ ve dolmaniñ gâyetinden cevâbdur. Bu nükteye tenbîh için ki sâilin hâline lâyıq bu idi ki bu inceleniñ-dolmaniñ fâidesinden sora idi. Zîrâ sebebi sormak aññ şânına lâyıq degüldür. Aññ için ki esbâbını söyleseleler fehm idemez.

Ve ikincinin mişâli budur ki meşelâ bir kişinin bir kişide emânet baltası var imiş. Ol balta ehli bu kişiyi göre gelmiş. Ol kişi dañi baltasını iste(me)ye geldi sanıb: “**Baltasını getir**” deyü hizmetkârına buyurdu. Balta ehli kelâmı hilâf-ı murâda haml idüb itdi: “**Senin gibi sañi kişi âdem konuklamak istedikde baltasını belki şeker tepsisini getirse 'aceb degül.**” İşbu nükteyi iş'âr için ki evvel vâcib olan konuğunu konuklayıb añdan emânetini virmekdür.

Ve gâh olur ki üslüb-i hakîm muhâtabın muntazır olduğu nesneniñ hilâfını söylemekle olur. Nite ki bir sehâ ehli pâdişâh bir kimseye yirmi bin felürî bir aradan 'atâ itmiş vüzerâ bu 'atâyı istiksâr idüb itmişler ki: “**Pâdişâh yirmi bin felürî bir arada gördüğü yokdur, aññ için bu miqdâr çok nesne bağısladı. Yoksa bağıslamaz idi.**” Varmışlar yirmi bin felürî Pâdişâh'ın nazarına iletmişler, itmişler: “**İşte yirmi bin felürî bu miqdâr nesne olur.**” Ol Pâdişâh'dan bunu almadılar ki: “**Hay ne kötü çok imiş**” deyü ol kişiye bu yirmi bin felürî(y)i 'atâ itmeğe. Ol Pâdişâh bu nükteye işâret kaşd idüb ki: “**Pâdişâhlar 'alî himmet olurlar. Hüsûsan ki 'atâ bâbında. Vüzerâdan i'tirâz düşmez. Añlara lâyıq oldur ki buyurduğunu vireler. Azdur çokdur dimeyeler. Hakkı müsteħakkına yetişdireler.**” Ve dañi itmiş ki: “**Bu yirmi bin ne az nesne olur imiş. Ol kişiye az 'atâ itmişiz. Va-**

<sup>36</sup> “Sana hilalleri soruyorlar. De ki: Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.” (Bakara 2/189) Nüşhada âyetin başına vâv harfi konmuş ise de mushafta vâvsız olduğu için silinmiştir.

rin ol kişiye yılda bin felürî hâşıl olur bir köy daği virin” demiş. Bu arada ‘ilm-i me‘ânî temâm oldu.

### el-Ĥātîme [‘İlm-i Beyân]

Bu ĥātîme ‘ilm-i beyânı bildürür. Bundan evvel muḳaddimede bildin ki bu ‘ilm-i beyân keyfiyyet-i delâletden baḥş ider. Pes, bize vâcib oldu ki envâ‘-ı delâleti bildürürüz ve aḥdan sonra bu ‘ilm-i beyân baḥş itdüğü delâletin aḥvâli-ni bildürürüz.

İmdi, “delâlet” ki bir şeyin bir vechile olmasıdır ki aḥdan bir şey daği fehm oluna. Bu, iki dürlüdür. “Lâfzî”dür ve “ğayr-ı lâfzî”dür. Ğayr-ı lâfzî dürtünün oda delâleti gibiye dirler. Bu ‘ilmde aḥdan baḥş yokdur. Geldik delâlet-i lâfziyyeye. Bu “delâlet-i lâfziyye” deyü bir lâfz ile bir ma‘nâ ortasında bir vechile bir ĥâl olmaya dirler ki her kaçân<sup>37</sup> ki ol lâfz işitilse ol ma‘nâya varıla. İmdi, bu ĥâl, ya ancak vâzi‘ın vaz‘ından gelmişdür. Nitekim “Zeyd” disen, bu ismden müsemmâ minhe varılır. Vâzi‘ bu ismi zât-ı Zeyd’e vaz‘ itdüğü için bu vechile delâlete “delâlet-i lâfziyye-i vaz‘iyye” dirler. Bu ‘ilmde bunun gibiden daği baḥş yokdur. Zîrâ bulegâ elfâz zıkr idüb ma‘nâya delâlet-i vaz‘iyye ile delâlet itdirmeyi eşvât-ı hayevânât yerinde korlar. Fıkr-i tamm ile ihtiyâc olmayub nice gerek ise geldiği için veyâḥüd ol ĥâle lâfzî söyleyen kişinin tab‘ı sebep olmuşdur. أَح أَح dimek gibi bir kimseden işidilse ol kimsenin öksürüğü var idüğüne delâlet ider. Zîrâ öksürük olan kişinin tab‘ı böyle dimeyi iktizâ ider. Bu delâletde vaz‘ın daḥli yokdur. Bu ‘ilmde bu delâletden daği baḥş itmezler.

Veyâḥüd ol ĥâle ancak ‘aḳl sebep olmuşdur. Nite ki bir kişi dîvâr ardında bir lâfz söylese ol lâfz ol kişinin vücûduna delâlet ider. Bu delâletde daği vaz‘ın daḥli yokdur. Zîrâ ol lâfz hiçbir ma‘nâya vaz‘ olunmasına lâfz-ı mühmel olsa gerü vücûd-i lâfza delâlet ider. Bu ‘ilm-i beyân bunun gibi delâlet-i ‘aḳliyyeden daği baḥş itmez.

Veyâḥüd ol ĥâle sebep ‘aḳldur, bu lâfz bir ma‘nây-ı aḥara vaz‘ olunduğu için. Bu ‘ilmde baḥş bu asl-ı delâletdendir. Bu aḥl-ı delâletin ʃarıḳ-i mażbûtu

<sup>37</sup> Kaçan (Kaçân veya Kâçân): Zamandan suale mahsus olup el-yevm lisân-ı edebîde mehcürdür. Ne vakit: “Kâçân geldi?” Bkz. Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1017.

istikrâ ile üç vech münhasırdır. Birine **“teşbîh”** dirler ve birine **“mecâz”** dirler ve birine **“kināye”** dirler. Pes, ‘ilm-i beyân bir ‘ilmdür ki bâhişdir elfâzın me‘ânîsine bi’l-vaż‘ delâlet itdiği cihetden fehm olunan me‘ânî-i âharın<sup>38</sup> delâlet-i ‘aqliyyesinin tûruk-i külliye-i mazbûtasından. Bu tûruk-i külliyye-i mazbûta daḥi bi-ḥasebi’l-istikrâ üçe münhasırdır. Pes, ‘ilm-i beyân ol üç tarîkin aḥvâlini bildirmek için üç aşl üzerine tertîb olundu. Aşl-ı evvel tarîk-i teşbîh aḥvâlini beyân ider. Aşl-ı şânî tarîk-i mecâz aḥkâmını bildürür. Aşl-ı şâliş tarîk-i kinâyeden bahş ider.

### el-Aşlu’l-Evvel [Teşbîh]

Bu aşl, teşbîhi beyân ider. Teşbîh, iki şeyi bir emrde müşterek itmekdür. Ḥurûf-i teşbîhden biri ile şol şey ki aña teşbîh olunur, **“müşebbeh bih”** dirler. Ve ol şey ki aña teşbîh iderler, **“müşebbeh”** dirler. Ve ol vech-i müştereke **“vech-i şebeh”** dirler. Nite ki dirsin: **“Zeyd esed gibidür.”** Yâḥûd: **“Zeyd esede benzer.”** Yâḥûd: **“Güyâ Zeyd eseddür.”** Bu teşbîhden garaż teşbîh olunan şeyin ya ḥâlini bildirmekdür ya miqdâr-ı ḥâlini bildirmekdür ya imkân-ı vücûdunu bildirmekdür ya ziyâde-i takrîrdür ya ziyâde-i tezyîndür ya ziyâde-i taḳbîhdür ya istiṭrâfdür. Ve gâh olur ki garaż müşebbeh bihe râci‘ olur. Ya ihâm idilir müşebbeh bih vech-i şebehde etemm idüğüne veyâ mühtemm bih idüğüne. Vaḳtâ ki müşebbeh bih ve müşebbeh vech-i şebehde müsâvî olsa birini birine teşbîh itmek aḥsen degüldür. Belki ikisi biri birine benzer demek gerek tâ ki biri aşl biri fer‘ idüğüne delâlet itmeye.

Ve gâh olur ki bir ma‘nây-ı mürekkebi bir ma‘nây-ı mürekkebe teşbîh iderler. Ve ol teşbîhe **“teşbîh-i temsîl”** dirler. Nite ki dirsin bir emrde mütereddid olan kişiye: **“Senin ḥâlin bir ayağın yere koyub yine geri çekene benzer.”** Ne miqdâr ki terkîb örtük olsa teşbîh garîb olur. Nite ki Ḥaḳḳ Te‘âlâ buyurur münâfîkîn hakkında ki: **(مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**<sup>39</sup>) **وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ** Ya‘nî bu münâfîklar şol kimseye benzerler ki od yandırdı. Vaḳtâ ki ol od, yandıranın etrâfına şu‘â‘ virdi. Ḥaḳḳ Te‘âlâ ol od

<sup>38</sup> Me‘ânî-i uhrâ’nın denmesi gerekirdi.

<sup>39</sup> “Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir.” (Bakara 2/17)

giderdi. Ol yandıranı cemî‘-i havâlisi ile zulumât içinde ko(y)du ki hiçbir nesneyi göremezler. Münâfîğın hâli bu od yakıp sonra hâli böyle olana benzer ki zâhirdür. Zîrâ ol daği zâhiren îmân idüb etrafına şu‘â‘ virir iken Hâkık Te‘âlâ ol münâfîğların hâlini izhâr itdi. Ol zâhir gözüken nür-i îmân münselih oldu, zulumât-ı küfr içinde kaldılar. ‘Akîde-i hâkıkadan hiçbir nesne idrâk itmezler.

Ve daği iki kişiniñ arasında zıddiyet var iken ol zıddiyet cihetinden olan münâsebeti bir lañfeden ötürü yâhüd istihzâdan ötürü tenâsüb ve teşbüh yerine korlar; ol zıddiyeti biri birine teşbîh iderler. Meşelâ bir gâyet korkak kişiye: **“Arslana benzer”** dirler. Veyâhüd bir hasîse: **“Hâtim gibidür”** dirler. Bunun gibi teşbîhe **“teşbîh-i temlîhî”** dirler ve **“teşbîh-i tehakkümî”** dirler.

Ve daği şol teşbîh ki ânda vech-i şebeh gâyetde zâhirdür, ekşer nâs ortasında gâyet meşhûrdur; aññ gibi teşbîhe **“teşbîh-i mübtezel”** dirler. Nite ki dîrsin: **“Fülân mañbûbun yüzü güneş gibidür.”** Eğer vech-i şebeh meşhûr ve zâhir olmasa **“teşbîh-i ğarîb”** dirler. Nite ki yüzünü çiçek bürümüş/bozmuş kişiniñ yüzünü kekbek tahtesine teşbîh idersin. Ve gâh olur ki mübtezel iken ânda bir taşarrufcuk olsa teşbîh-i ğarîb olur. Nite ki şâ‘ir der:

**Beñzedir idim ağızña gonçemi, yüzüñe gülü,**

**Pâk olsa güleñdâmñı gonçe itse tekellüm.**

Ve bulegâ ortasında tefâvüt bâb-ı teşbîhde teşbîh-i ğarîb idüb veyâ mübtezelde taşarruf itmekdür. Ve daği âgâh olan ki bir şeyi bir şeye teşbîhin ma‘nâsı -ki bu ‘ilm-i beyân ol ma‘nâya delâletden bahş ider- hemân ol iki şeyin bir emrde iştirâki degüldür. Zîrâ bu ma‘nâya terkîb-i teşbîh ancak vaz‘ ile delâlet ider. ‘İlm-i beyânñ hod vaz‘ ile delâletden bahşı yokdur. Belki ma‘nây-ı teşbîh ki -‘ilm-i beyân aña delâletden bahş ider- terkîb-i teşbîhe vaz‘-ı sebepî ile iki nesnenin iştirâkine delâlet itdiği cihetden ol terkîbden ‘aql vâsıtası ile alınan ma‘nâ-i zâiddir. Meşelâ disek ki: **“Zeyd arslan gibidür.”** Bu terkîbden vaz‘-ı sebepî ile anlanan budur ki Zeyd arslana bahâdırılıkda müşârikdür. Ya‘nî ikisinde bile cür‘et vardur. Lîkin burada ‘aql anlar ki ol Zeyd’deki cür‘eti arslanda ğayy-ı cür‘et sûretinde muşavver itmişsin. ‘İlm-i beyânñ teşbîh tarîkînden bahşı bu sonra ğayy-ı ‘aql vâsıtası ile alınan ma‘nâ haysiyyetindendir. Ol ma‘nâ ne kadar ki ğarîb ola kelâmda ma‘nâ-i zâid dañık olur ve mañbûl olur.

### el-Aşlu's-Şānī [Mecāz]

Bu aşl mecāzı beyān ider. Mecāzı bilmek ḥaḳīḳati bilmeğe mevḳūfdur. **“Ḥaḳīḳat”** şol lâfzdır ki vāzı' vaz' itdiği ma'nāda müsta'meldür, vāzı' bunda vaz' itdi deyü. Meşelā **“esed”** gibi arslanda müsta'mel olacak, vāzı'ın arslanda vaz' ettiği ecluden. **“Mecāz”** deyü şol lâfza dirler ki vāzı'ın vaz' itdiği ma'nādan geçireler; añı bir ma'nāy-ı āḫarda isti'māl ideler. Bu ma'nānıñ ol vāzı' vaz' itdiği ma'nāya münāsebeti var deyü bir vechile isti'māl ideler ki eğer ol ğayrı ma'nā murād idüğüne ḳarīne getirmeyeler; ol ma'nā fehm olunmaya. Belki geri ol ma'nāy-ı aslī fehm oluna.

Bu mecāz iki kısmdır. Birine **“isti'āre”** dirler. Eğer ol ma'nāy-ı aşlīsı ile sonraki ma'nāsı ortasında olan münāsebet müşābehet ise esed gibi bahādır kişide isti'māl olunur. Nite ki dirsin: **“Bugün ḥammāmda arslan gördüm.”** Bu mişālde esedden murād bahādır kişidür. Aşl ma'nāsı degüldür, ḥammām ḳarīnesi ile.

Ve birine daḫi **“mecāz-ı mürsel”** dirler. Eğer münāsebet müşābehetden ğayrı nesne ise. İmdi bu müşābehetden ğayrı nesne çokdur. Buleğā ortasında mu'teber olan bi-ḫasebi'l-istiḳrā on dürlü münāsebetdür. Ve cemī'-i mecāz-ı mürsel ki bulegādan şādır olur, bu on dürlü münāsebetin biri iledür. Ol ondan biri, bir şey ile bir şeyin arasında külliyyet ve cüz'iyet münāsebetidür. Küll adını cüz'de ve cüz' adını küllde mecāzen isti'māl iderler. Ve biri daḫi, bir şey, zamān ile bir şey-i āḫara münḳalib olmak münāsebetidür. Ya'nī varılacak nesne adını henüz varmamışa itlāk iderler. Nitekim Ḥaḳḳ Te'ālā bu i'tibār ile kelāmında şıraya **“ḥamr”** diye itlāk itdi. <sup>40</sup> (إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا) buyurdu. Ve biri daḫi bir şey bir şeyden gitmek münāsebetidür. Ya'nī külliden şeye gitdiği nesnenin adını virirler, āndan gitdiği için. Nite ki bir kişiye **“paşa”** dirler aşlda paşa olduğu için. Ve biri, sebep ve müsebbeb olmak münāsebetidür. Ve biri daḫi ḫāliyyet ve maḫalliyyet münāsebetidür. Ve daḫi bunların ğayrı ne var ise ki muṭavvelātda meşṫürdür.

Åndan sonra bu isti'āre iki kısmdır. Birine **“isti'āre-i aşliyye”** dirler. İsti'āre-i aşliyye oldur ki müşebbeh bih olanıñ adını müşebbehde aşālet ile is-

<sup>40</sup> “(Rüyamda) şaraplık üzüm sıkığımı gördüm.” (Yûsuf 12/36)

ti‘māl ideler. Bir gayrı isti‘āre-i aşliyyeye tebe‘iyyetden ötürü olmaya. Nite ki esedi bahādır kişide isti‘māl itdiğin gibi bir gayrı isti‘āreye tābi‘ olmadın.

Ve birine **“isti‘āre-i tebe‘iyye”** dirler. Bu isti‘āre, ef‘āle ve ef‘ālden müştaḳk olanlarda olur, maşdarlarının isti‘āresine tābi‘ olub. Nite ki bir kişi bir kişiyi kötü ursa: **“Fülān kişi fülān kişiyi öldürdü”** dirsın. Ol kişinin ḍarbi kötü olduğu için ḳatle teşbīh idüb ol ḍarba ḳatlı adını virirsın. (ضَرَبَ), (قَتَلَ) ma‘nāsında isti‘āre olunur. İsti‘āre-i aşliyye ile bir gayrı isti‘āreye tābi‘ olmayub ve bu ḍarbdan müştaḳk olanları f‘il olsun şifāt-ı müştaḳka olsun bu maşdara tebe‘iyyet ile isti‘āre idersın. **“Urdu”** diyecek yerde **“öldürdü”** dirsın. Kalan müştaḳkları daḫi buna ḳıyās eyle. Bu maşdar isti‘āresine tābi‘ olan isti‘āreye **“isti‘āre-i tebe‘iyye”** dirler.

Ve daḫi isti‘āre-i tebe‘iyye ḫarfde daḫi olur. **“Ḥarf”** şol lâfzlara dirler ki añın müstaḳil ma‘naları olmaya. Belki müstaḳil ma‘nalar arasında ta‘aḳḳul oluna; **“de”** demek gibi, **“den”** demek gibi. Bunlarda ma‘nā anlanmaz, mādām ki müstaḳil ma‘naları ile bile ta‘aḳḳul olunmaya. Meşelā: **“Mescidde urdum”** ve **“Pazardan geldim”** demek gibi. Ve her lâfz ki böyle ola, aña **“ḫarf”** dirler. Bu ḫarfı daḫi dem olur ki kendi ma‘nāsından gayrı ma‘nāda daḫi isti‘āre idüb isti‘māl iderler. Ammā ol isti‘āre daḫi bir gayra tābi‘ olduğu için **“isti‘āre-i tebe‘iyye”** dirler. Nite ki Ḥaḳḳ Te‘ālā buyurur: (فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا) <sup>41</sup> Ya‘nī Firavun ḫāfesi Ḥazret-i Mūsā’yı yerden götürüb beslediler, kendilere ‘adüvv olmak için. Bu ma‘nā zāhiren rast gelmez. Zīrā aña ‘adüvv olmak için beslemediler. Līkin bunların beslemesine ‘adāvet müterettib olduğu için gūyā ki bunlar ‘adāvet için beslediler. Pes, “lām”, ma‘nāsı ‘illet için mevzū‘ iken ma‘nāy-ı terettübde müsta‘mel oldu, isti‘āre olub. Līkin bu huşūş terettüb-i ‘adāvet -ki Ḥazret-i Mūsā ile Firavun ortasındadır- aña laḳḫ-ı ḳ’yi isti‘āre itmeğe tābidir. Muḫlaḳ terettübü muḫlaḳ ‘illiyyete teşbīhe bu muḫlaḳta olan teşbīhden ötürü bu huşūş-i terettübde isti‘āre olundu, ol muḫlaḳ terettüb ile bu terettüb-i maḫşūş ortasında bir nev‘-i istilzām olduğu için. Ol muḫlaḳ terettübde olan teşbīh geldi, bu maḫşūş terettübe sirāyet itdi. Pes, ol cihetden isti‘āre-i “lām” ol muḫlaḳ terettübde olan teşbīhe tābi‘ olub cāiz oldu. Bu teşbīh

<sup>41</sup> “Ve (sonunda) Firavun ailesi[nden biri] onu buldu [ve kurtardı]: çünkü [Biz] o'nun ileride, onların karşılarına bir düşman ve bir üzüntü [kaynağı] olarak çıkmasını [dilemiş-tik.] (Kasas 28/8)



evvel emrden maḥşûş ‘illiyyet -ki “lām”ın ma‘nāsıdır- aña ile maḥşûş terettüb ortasında mümkün degüldür. Aña için kim lām ma‘nāsı ğayr-ı müstaķıldür başka ta‘aḳḳul olunub aña bir ma‘nāyı teşbīh itmek degüldür. Pes, bunun teşbīhinin tarīķi oldur ki bunun ma‘nāsına münāsib bir müstaķil ma‘nāda teşbīh mülāḥaza oluna. Bunun ma‘nāsı ol ma‘nāya münāsib olduğu cihetden, bunun ma‘nāsına ol teşbīhi sirāyet itdiresin. Çünkü isti‘āre teşbīhe mübtenī oldu ve ḥurūfun me‘ānīsinde teşbīh aşālet ile mutaşavver-i ğayr-ı müstaķil olduğu için. Pes, ḥurūfun isti‘āresi kendi mefhūmundan ḥāric teşbīhe tābī‘ oldu. Ol cihetden ḥurūfun isti‘āresine **“tebe‘iyye”** dirler.

Ve bir isti‘āreye daḫi **“isti‘āre-i taşriḫiyye”** dirler. Bu isti‘āre oldur ki lâfz-ı isti‘āre şarīḥ-i mezkūr ola. Nite ki dirsin: **“Ḥammāmda bugün arslan gördüm”** ve arslan lâfzından bir bahādır kişi dilersin. Bu arslan şarīḥ-i mezkūr olduğu için **“isti‘āre-i taşriḫiyye”** ve **“muşarraḫa”** deyü ad virirler. Kalanını daḫi bu mişāl üzerine kıyās eyle.

Ve bir isti‘āreye daḫi **“isti‘āre-i mekniyye”** dirler. Ve daḫi **“isti‘āre bi’l-kināye”** dirler. Bu, şol isti‘āredir ki şarīḥ lâfz-ı isti‘āre aña mezkūr olmaya ve līkin ma‘nāda mezkūr idüğünü bir kināye ile duyurasın. Kināye ile duyulduğundan ötürü **“isti‘āre bi’l-kināye”** dirler. Meşelā dirsin ki: **“Ölüm fülān kişiye kınığımı urdu.”** İşbu sözden kināye ile anlanır ki sen ölümü yırtıcıya teşbīh itmişsin. Ve ma‘nāda aña “yırtıcı” diye itlāḳ itmişsin. Zīrā yırtıcı ḫālini -ki kınıktır- ölüme işbāt itdin. Pes, ol yırtıcı lâfzı ki ölüme itlāḳ olunmuşdur aña **“isti‘āre bi’l-kināye”** dirler. Ve ölüme işbāt olunan -ki kınıktır- aña **“isti‘āre-i taḫyīliyye”** dir. Zīrā ölüme kınık yok iken sen taḫayyül itmekle işbāt itdin. Ve daḫi ol isti‘āre-i taḫyīliyyeye **“ḫarīne-i isti‘āre bi’l-kināye”** dirler. Zīrā ol ma‘nāda olan isti‘āre bu isti‘āre-i taḫyīliyeden fehm olunur. Çünkü isti‘āre-i taḫyīliyyeyi bildin.

Her isti‘āre ki isti‘āre-i taḫyīliyye olmaya ya‘nī isti‘āre bi’l-kināyeye ḫarīne olmak için gelmeye; aña **“isti‘āre-i taḫkiḫiyye”** dirler. Ve daḫi isti‘āre-i muḫlaḫa eğer yilasınca ya müşebbehün bihe münāsib ya müşebbehe münāsib gelmese ḫarīneden ğayrı eğer müşebbeh bihe münāsib nesne gelir ise ol gelen nesneye **“terşih”** dirler ve ol isti‘āreye **“muraşşaha”** dirler. Ve eğer müşebbehe münāsib nesne gelir ise ol nesneye **“tecrīd”** dirler. Ve ol isti‘āreye **“mücerrede”** dirler.

İsti‘āre-i muṭlaqanın mişālî: **“Esed gördüm hammāmda”** dimekdür. Ve isti‘āre-i muraşşahanın mişālî: **“Kınlı esed gördüm hammāmda”** dimektir. Zīrā ki kınık esediñ münāsiblerindendir. Ve isti‘āre-i mücerredeniñ mişālî: **“Bir atıcı esed gördüm hammāmda”** dimekdür. Zīrā ki atıcılık müşebbehe münāsibdür. Ve gāh olur ki terşîhi tecrîd ile cem‘ idüb iderler: **“Atıcı ve kınıklı esed gördüm hammāmda.”** Ammā isti‘ārede yalnız terşîh getirmek eblağdır. Zīrā ki mübālağada ol örtükdür.

Ve daği bilgil ki teşbîh-i temşîlî -ki aşl-ı teşbîhde geçdi- vaqtā ki aññ hurûf-i teşbîhini gideresin ve müşebbehiñ zıkrını tayy idesin ve müşebbeh bihi müşebbehe itlāk idesin. Ol elfāz-ı terkîbiyyeye **“isti‘āre ‘alā sebîlî’t-temşîl”** dirler. Nite ki mütehayyir kişiye dirsin: **“Nedendir ki dāima seni görürüm ayağın basarsın yine kaldırırsın.”** Hāl bu hāl ki ol kişi öyle eylemez belki aññ tereddüdü şüretinden ayağını basıp yine kaldırmakla ta‘bîr idersin, tereddüd aña benzediği içün.

Vaqtā ki bu teşbîh-i temşîlî bu isti‘āre tarîkı ile ta‘bîr olunmak müstehir olsa beyne’n-nās ol isti‘āreye **“meşel”** dirler. Bu emşāl her dilde çok olur. Cümlesinden biri budur ki: **“Gel seninle pazar idelim bir vechile ki ne et yansın ne şiş koyunsun”** dirler. Bu sözü dedikleri yerde ne et vardur ne şiş. Belki dimekdür ki ne sen beni alda ne ben seni. Çünkü bu söz meşhūr olmuştur, ‘alā tarîkı’l-isti‘āre itlāk iderler. İki tarafın da hālî mer‘î olmakda bunu her yerde, bunun gibi ma‘nâlarda isti‘māl idüb meşel kıldılar.

Ve gāh olur ki teşbîh-i temlîhînin hurûf-i teşbîhini ve müşebbehini giderib müşebbeh bihi müşebbehe ‘alā sebîlî’l-isti‘āre itlāk iderler. Ol isti‘āreye **“isti‘āre-i temlîhiyye”** dir ve **“tehekkümiyye”** dirler. Nite ki gāyet korkak kişi yanına gelse: **“İşte arslan geldi”** dirsin. Eğer aññ maskaralığa almak için didin ise lâfz-ı arslana **“isti‘āre-i tehekkümiyye”** dirler. Ve eğer ol kişiye bir laṭife itmek için didin ise **“isti‘āre-i temlîhiyye”** dirler. Ve daği isti‘ārenin aḥseni oldur ki küçük teşbîhlere mübtenî ola. Ammā kelâmın zāhirinde teşbîh rāiḥası ve müşebbeh rāiḥası olmaya. Ve daği vech-i şebih vāziḥ ola. Eğer vech-i şebih vāziḥ olmaz ise ol lâfza **“luğaz”** ve **“mu‘ammā”** dirler, isti‘āre dimezler.

## [Tenbîh]

Âgâh ol ki delâlet-i ‘aqliyyede üç tarîk daği vardır. Lîkin kavm añları bu üç aşla levâhiğ kılub başka tûruk saymadılar.

Birine “teşbîh-i belîğ” diyüb teşbîhde getürdiler. “Teşbîh-i belîğ” oldur ki bir şeyi bir şey-i âhara haml ideler; hamlî şahîh degül iken mübâlağa kaçd idüb añda harf-i teşbîh getirmezler. Nite ki dirsîn: “Zeyd eseddir.” Kavm bunu teşbîhden saydılar. Zîrâ ma’nâda “Zeyd esed gibidür” dimekdür. Lîkin mübâlağadan ötürü harf-i teşbîhi hafz itdiler.

Ve birine daği “tecrîd” deyü isti’âre levâhiğından saydılar. “Tecrîd” oldur ki bir şeyi bir şeye haml idüb şartîh oldur deyü hükm olunmaya. Lîkin ol şeyi bir vechile söyleyeler ki oldur demek yerine ola. Nite ki dirsîn: “Zeyd’den bir esede uğraşdım.” Veyâhüd: “Yanımda bir esed gördüm.” Bundan garaz Zeyd’e “eseddir” dimekdür. Lîkin bu vechile ta’bîr itdin. İmdi, bu tecrîd ne isti’âredür -zîrâ müşebbeh mezkûrdur- ve ne teşbîhdür. Pes, delâlet-i ‘aqliyyede bu daği tarîk-i âhârdur. Lîkin isti’âreye qarîb olub şüretâ teşbîh olunmadığından ötürü isti’âre levâhiğından kıldılar.

Ve birine daği “mecâz-ı ‘aklı” dirler. Bunu daği mecâz levâhiğından kıldılar. “Mecâz-ı ‘aklı” bir hâli bir şeye isbât itmekdür, ol isbât olunan hâl bu şeyin hâli degül iken bir gayrîñ hâli iken. Ammâ ol isbât olunan ile bu şeyin arasında bir ta’alluğ var ki güyâ ki ol ta’alluğ sebebi ile bu hâl gayrîñ hâli iken bu isbât itdiğimiz şeyin hâli olmuşdur. Nite ki dirsîn: “Sultân falân askeri sıdı.” Sıyan Sultân degül iken çeri iken Sultân’a isbât idersîn. Zîrâ ki bu sımak ile Sultân ortasında bir ta’alluğ var ki güyâ ki ol ta’alluğ ile haqîqâten sıyan Sultân’dır. Yine buncılayın: “Bey fülân kişiyi asdı” dirsîn. Hâlbuki asan cellâddur. Ve daği dirsîn ki: “Fülân kişiniñ gündüzü şâim ve gecesi kâimdür.” Hâlbuki şâim ve kâim olan kendidür, gündüzü ve gecesi degüldür. Lîkin şiyâm ve kıyâm gündüzde ve gecede olduğu sebebi ile gündüze ve geceye isnâd idersîn. Bunun emşâli çokdur. Hep buna kıyâs eyle. Bunun gibiye hep “mecâz-ı ‘aklı” dirler. Zîrâ ki bu taşarruf ya’nî bir şeyin bir şeye ta’alluğu olduğu için aññ hâli degül iken aña isnâd ‘akldan geldi. Lâfz gerü kendi ma’nâsına olub yerinden hiç göçmedi.

Pes, mecâz iki dürlü oldu. Birine “mecâz-ı lügavî” dirler ki lâfz yerinden göçer; aşl ma’nâsından gayrı bir ma’nâda müsta’mel olur, qarîne ile. Ve birine

“**mecâz-ı ‘aqlî**” dirler ki lâfz yerinden geçmez ve aşl ma‘nâsında müsta‘meldür. Lîkin ol aşl ma‘nâsını taşarruf-i ‘aql ile kendi yerinden göçürdün. Ya‘nî kimin hâli ise aña hâl itmeyüb bir hâli olmayana hâl itdin. Meşelâ: “**Gecesi kâimdir**” didiğin vaqtde “**kâim**” yine aşl ma‘nâsında müsta‘meldür. Bir ma‘nâya daği göçmemişdür. Lîkin kıyâm ma‘nâsını ol kişiden -ki aña hâldir- göçürdün. Bir hâli olmayana hâl itdin -ki ol gecedir- bir taşarruf-i ‘aql ile ya‘nî kıyâm gecede olduğu sebebi ile. Çünkü bu mecâz-ı ‘aqlîde ma‘nâ yerinden geçmekle mecâz-ı lügavîye münâsebeti oldu. Bunu daği mecâz-ı lügavî levâhikından kılub delâlet-i ‘aqliyyeye başka tarîk saymadılar.

### el-Aşlü’s-Şâlis [Kināye]

Bu aşl-ı şâlis kināyeti beyân ider. “**Kināye**” şol lafza dirler ki maqâm qarînesi ile aññ ma‘nâ-i aşlisiniñ lâzımı murâd oluna. Añdan ya aşl ma‘nâ bi’t-tebe‘ bile murâd olmakla yâhûd irâdesinden bi-hasebi’l-maqâm mâni‘ olma-makla ma‘nâ-i lâzım irâdesinden qarîne zayıf olduğu içün ma‘nâ-i âhar irâdesinde mecâz ile kināye ortasında ‘umde-i fark budur. Zîrâ mecâzda ma‘nâ-i aşli ne bi’t-tebe‘ murâd olur ne hûd irâdesine bi-hasebi’l-maqâm şîhhat olur. Zîrâ mecâzın qarînesi kat’î olur, vâzıh olur. Ma‘nâ-i aşli irâdesine mecâz komaz.

Bu kināye üç dürlüdür. Birine “**kināye ‘ani’l-mevşûf**” dirler. Nite ki gönül-lerden kināye idüb “**hasedler durağı**” dirsın. Ve birine “**kināye ‘ani’s-şıfat**” dirler. Nite ki bir kişinin cüdundan kināye idüb: “**Külü çokdur**” dirler. Ve birine “**kināye ‘ani’n-nisbet**” dirler. Nite ki dirsın:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي فُتَيْةٍ ضُرِبَتْ عَلَى سُلْطَانِنَا<sup>42</sup>

Ya‘nî “**Cüd ve mürüvvet ve ihsân bir kubbededür ki bizim Sultânımız üzerine kurulmuşdur.**” Bu ma‘nâ kināyedür, Pâdişâh’ımıza cüd nisbet itmekden.

Ve daği gâh olur ki kināye ‘ani’s-şıfatda ve kināye ‘ani’n-nisbetde mevşûf zikr olunmaz. Ya‘nî bu şıfat kimin şıfatı idüğünü ve bu nisbet kime idüğünü bildirmezler. Bunun gibi kināyete “**ta‘rîz**” dirler. Nite ki dirler: “**Müselmân oldur ki müselmânlar aññ şerrinden emîn olalar.**” Bundan garaş şer iden kim-

<sup>42</sup> Kâmil veznindeki bu beyit Ziyâd el-A‘cem’e aittir. Şiirin aslında methedilen kişi İbnü’l-Haşrec isimli biri iken müellif bu ismi kaldırarak yerine padişahı zikretmiştir. Beyit hakkında bilgi için bkz. Mehmed Zihni, *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 320.

seye küfr işbât itmekdür. Veyâhüd bir kimsenin cüduna ta'rîz idüb dırsın ki: **“Kişi keşîru'r-ramâd olacak; her kişi aña muhibb olur.”** Ve kinâyede vesâit çok olur ise **“telvîh”** dirler. Az olub hafî olur ise **“remz”** dirler. Vâzîh olur ise **“imâ”** dirler ve **“işâret”** dirler.

### Tezyîl

Bilmiş ol ki cemî'-i bülegâ ittifâk itdiler ki **“mecâz”** **“hâkîkat”**den ve **“kinâye”** **“taşrîh”**den me'ânî beyân itmekde efdaldür. Zîrâ ki bunlara intikâl melzûmdan lâzıma intikâldür. Bir lâzımı melzûmu ile getürmek şeyi delîli ile getürmek gibidür. Ve daği **“isti'âre”** **“teşbîh”**den efdaldür. Añnî için ki teşbîhden maqşûd olan isti'ârede mübâlağa vechi ile te'kîd tarîki ile beyân olunur. Bu arada **“ilm-i beyân”** temâm oldu.

### Tetimme [‘İlm-i Bedî’]

Bilgil ki yukarı muqaddimede bildin idi ki **“ilm-i bedî”** oldur ki kelâm muqtezây-ı maqâma mutâbık olub **“teşbîh”**den **“mecâz”**dan **“kinâye”**den cihet-i delâlet mer'â oldukdan sonra aña **“muḥassinât-ı ‘arâziyye”** ile nice taḥsîn olduğunu bildürür.

İmdi, kelâma ḥüsn-i ‘arâzî virenler ya min ciheti'l-ma'nâ virirler ya min ciheti'l-lâfz virirler. Bu iki kısımın envâ'ı çokdur. Aña tafşîl ile zîkr itmek bu muhtaşara düşmez. Lîkin iki kısımdan bile ziyâde meşhûr olanlardan bir iki kaçını getürelüm. Ammâ evvel ki cihet-i ma'nâdan ḥüsn-i ‘arâzî virir. Birine **“teḳâbü'l”** dirler. Bu şan'at oldur ki biri birine zîd olan ma'nâların lâfzından kelâmda cem' ideler. Mişâli:

**Başta hâk ü gözde âb ü dilde âteş elde bād**

**Sanki ḥâlümdür muşavver kâkül-i müşgîn dost.**

Ve birine **“mürâ'ât-ı nazîr”** dirler. Bu şan'at oldur ki biri birine zîd olan ma'nâların lâfzlarını cem' ideler. Mişâli:

**Hüsrev ü Şîrin-i lebik ḥasretleri ferhâdüş**

**Güh-i gamda her gece gülgün yaşımı şidyiz ider.**

Ve birine **“ihām”** dirler. Bu şan‘at oldur ki kelāmı bir vechile getireler ki iki ma‘nāsı ola, biri yakın biri uzak. Ma‘nā-i qarīb murād idüğünü vehme bira-kalar dünler ma‘nā-i ba‘īd murād idüğüne delālet ider qarīne getireler. Bunun mişālleri meşhūrdur.

Ve birine daği **“muhtemilü’z-zıddeyn”** dirler. Bu şan‘at oldur ki kelāmı bir vechile dirler ki biri birine zıd olan iki ma‘nāya ḥaml itmek mümkin ola. Birine ḥaml itseler medḥ ḥāsıl ola ve birine ḥaml itseler zemm ḥāsıl ola. Nite ki meş-hūrdur: Bir belğın ‘Amr adlı derzī bir dostu var idi. Bir gözü kör idi. Bir gün ol derzī bu belğe eyitti: **“Sana bir kaftan dikeyin; kimse bilmesin añı ḳubba mıdır cübbe midir? Belğ daği aña eyitti: “Ben de sana bir beyt diyeyim; kimse bilmesin añı medḥ midir ya zem midir?”** Derzī kaftanı dikib getirecek belğ eyitti:

خَاطِلِي عَمْرُو قَبَاءَ      لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءَ  
قُلْتُ شِعْرًا لَيْسَ      يُدْرِي أَمَدِيحُ أَمْ هَجَاءُ<sup>43</sup>

Ya‘nī **“Amr bana bir kaftan dikti; ne olaydı añın iki gözü bir düzeye ola idi.”** İmdi bu beytten ma‘lūm olmadı ki diktiği kaftanı beğenmeyüb: **“Ne olaydı sağ gözü daği kör ola idi”** mi dimekdür, ma‘nāsı zem ola. Yāḥūd beğenüb: **“Ne ola idi kör gözü daği sağ ola idi”** mi dimekdür, ma‘nāsı medḥ ola. Pes, bu beyt zıddeyne muhtemil oldu.

Ve emmā evvelki lâfzdan ḥüsn-i ‘arazī virir. Birine **“tecnīs”** dirler. Bu şan‘at oldur ki bir lâfz iki yerde anılır, her birinde añdan bir ma‘nā dilene. Bu lâfz daği iki yerde bile ya müfred ola; mişāli:

**Ey kemān-ebırūsına cān ile kurbān olduğum,  
‘İdim oldur kim görem kūyunda kurbān olduğum.**

Veyāḥūd bir yerde müfred virir de mürekkeb ola. Mişāli:

<sup>43</sup> Beşşâr b. Bürd’e ait bu beyit meczû remel bahrindendir. Müellif ikinci beyti metinde tercüme etmemiştir. Tercüme edilmeyen bu kısmın mânâsı: “Ben de medih mi yoksa hiciv mi olduğı anlaşılmayan bir şiir söyledim” şeklindedir. Beyit için bkz. Mehmed Zihni, *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 373.

Eğer cem‘ eyleseler bin debîri,

Yazılmaya bu sözün binde biri.

“**Debîr**” mışrâ‘-ı evvelde müfreddür. Fetḥ-i dāl ileddür. “**Yazıcı**” ma‘nâsinadur. Ve mışrâ‘-ı şânîde mürekkebdür. Bu tecnîsin aqsâmı çokdur. Garaz çünkü bir numunedür. Bu miqdâr ile iktifâ olundu.

Ve birine daḥi “**ḳalb**” dirler. Bu ḳalbin daḥi aqsâmı çokdur. Cümlesinden birini bildürelüm bâḳîsini aña kıyâs eyle. Meşelâ birine “**ḳalb-i tâmm**” dirler. Bu şan‘at oldur ki bir kelâm ya bir beyt, evvelinden âḥirine nîce okunur ise âḥirinden evveline bi-‘aynihî öyle okuna. Nite ki Allâh Te‘âlâ’nıñ Kelâm-ı Mecîd’inde gelir. <sup>44</sup>(كُلُّ فِي فَلَكٍ) ve daḥi <sup>45</sup>(رَبِّكَ فَكَبِّرْ) Nite ki işbu Fârisî beyt de vardur:

شكر بترازوي وزارت برکش

شو همره بلبل بلب هر مهوش<sup>46</sup>

Bu beyt ile Ḳur‘ân’dan getürdüğüm iki kelâm evvelinde(n) âḥirine nîce okunur ise âḥirinden evveline daḥi öyle okunur ki teemmül ile zâhirdür.

Ve birine daḥi “**terşî**” dirler. Bu şan‘at oldur ki kelâmda biri birine muḳâbil olan kelimât bir veznde olub âḥir ḥarfleri müttefîḳ ola. Mişâli:

**Ey mukarrir-i betv-i rüsum-i celâl**

**Vey münevvir-i betv-i tühûm-i kemâl.**<sup>47</sup>

Ve gâh olur ki kelâmın cümle ḥurûfunu noḳtasız getürürler. Mişâli:

وَأَكْرَمُ أَعْمَ الْعَوَالِمِ كُلِّهَا وَأَمْلَأُ أَمَانَ الْمُؤَمِّلِ أَمْوَالًا<sup>48</sup>

Ve gâh olur ki hep ḥurûfu noḳtalı getürürler. Mişâli:

<sup>44</sup> “Her biri bir yürüngededir.” (Yâsîn 36/40)

<sup>45</sup> “Rabbini yücelt!” (Müddessir 74/3)

<sup>46</sup> Mısraların her ikisinin de baştan sona ve sondan başa doğru okunuşu aynıdır. Beytin anlamı: “Şekeri vezirlik ölçęğiyle tart; her ay yüzünün dudağında bülbülle beraber ol.”

<sup>47</sup> Beyitteki ey-vey, mukarrir-münevvir, betv-i rüsum-betv-i tühûm ve celâl-kemâl kelime-leri kendi aralarında kafiyelidir.

<sup>48</sup> Bütün âlemlere ikramda bulun ve ümit besleyenin ümitlerini mal-mülkle doldur.

تَبَّتْ، تَبَّتْ فِي بَيْتِ شَيْخٍ      تَقِيَّ نَفِيٍّ شَفِيقٍ<sup>49</sup>

Ve gāh olur ki bir kelime hep noktalı olur ve bir kelime hep noktasız olur ‘ale’-t-tertib. Bu şan‘ata “**hayfā**” dirler. Bunun mişālî:

اللَّهُ تَبَّتْ أَسَاسَ بَيْتِ سُودِدٍ      فِي صَرْحِ بَحْتِ سِرْمَدٍ<sup>50</sup>

Ve gāh olur ki bir harf noktalı ve bir harf noktasız olur ‘ale’-t-tertib. Bu şan‘ata “**riktā**” dirler. Bunun mişālî:

نَعْتُ سَخَائِي شَائِعُ فَاشٍ      لَا يُوجَدُ بِعُقُوبَةِ جَائِعِ خَاشٍ<sup>51</sup>

Ve bulegā ortasında bu muḥassināt-ı ‘arāziyyeden gāyet iyisi ve gāyet aḥseni oldur ki kelām küçük söz ile temām ola. Bu şan‘ata “**hüsn-i muḳatta**” dirler. Nitekim Pādişāh‘ımıza bu faḳīrin du‘āsıdır:

لَا زَلْتُ كَهَافًا لِلْخَلَائِقِ كُلِّهَا      خُصُوصًا لِذَاعِ لَيْسَ غَيْرِكَ مَلْجَأٍ<sup>52</sup>

Ve nite ki şā‘ir dir:

بَتِيغَتِ سِرْخَصْمِ بَرِيدِهِ بَادَا      أَرِيزِينَ بِهِ نَبَاشِدٍ بِمَقْطَعِ رَسِيدِينَ<sup>53</sup>

Ve ḳad ḥaṣale li’l-itmāmi ez-zafer fi āḥiri şehri Şaferi’l-muzaffer, ve’l-ḥamdülillāhi’l-ekber, ve’s-şalātu ‘alā nebiyyihi’l-mu‘teber; ‘alā yedey müelli-fihi; **el-‘abdi’d-ḳa‘if ve’l-lehifi’l-esif Şerif Ahmed b. Yūsuf** āmenehümallāhu Te‘ālā ‘ani’l-ḥavfi yevme’t-telehhüf ve’t-teessüf! Āmīn yā ḥayra’l-mes’ulīn! el-Müderriş yevmeizīn bi-medreseti Sultān Murād Hān -ṭābe şerāhu- fi beldeti Selānik -ḥumiyet ‘ani’l-mehālik-. Āmīn! **Fī seneti tis’in ve semānīne ve tis’i-mietin** mine’l-ḥicreti’n-nebeviyyeti ve’r-riḥleti’l-Muṣtafeviyye mine’l-Mekketi’l-muḥammeye ile’l-Medīneti’l-Muḥammediyye şallāllāhu ‘aleyhi ve ‘alā ālihī ve şaḥbihī ecma‘īn ve’t-tābi‘īne lehum bi-iḥsānīn ilā yevmi’d-dīn. Āmīn.

<sup>49</sup> Sâbit kıl; takva sahibi, temiz ve şefkatli bir pîr-i fânînin/şeyhin evinde sâbit kıl beni.

<sup>50</sup> Allah, şeref evinin temelini sonsuz bir kader sarayında sâbit kılmıştır.

<sup>51</sup> Cömertliğimin namı yaygındır, şuyû bulmuştur; bir açın varlığının (nazarımda) cezası çok büyüktür.

<sup>52</sup> Hâlen, bütün mahlûkatın özellikle de senden başka sığınacak kapısı olmayan dua sahibinin, sığınacağı tek limanısın/mağarasısın.

<sup>53</sup> “Kılıcınla düşmanın başı kesilsin; makta‘a (makta‘-ı beyte) ulaşmanın bundan iyisi olmaz.”



**Kaynakça**

**Baltacı**, Cahit, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2005.

**Kütükoğlu**, Bekir, “Murad III”, *DİA*, XXXI, 172.

**Sâmî**, Şemseddîn, *Kâmûs-i Türkî*, Dersâdet 1317.

**Yetiş**, Kazım, “Belâgat”, *DİA*, V, 384.

**Zihnî**, Mehmed, *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1328



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
3 (2013), ss. 211-226.

**GRAMER KURALLARININ  
HAYAT ANLAYIŞINA YANSITILMASI:  
EZ-ZEMAŞERÎ'NİN NAHİV MAKÂMESİ ÖRNEĞİ**

İsmail BAYER

Öğr. Gör. Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belagati

**Özet:** Bu çalışmada Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö.467-538/1074/5-1144) el-Mekâmât ve Şerhu'l-Makâmât adlı eserlerinde, İslâm kültürünün olay ve olgulara bütüncül bakış açısının bir yansıması olarak Arap Dilbilgisi kurallarıyla hayat anlayışı arasında kurduğu ilişki incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, belagat, ez-Zemahşerî, Makâmâtü'z-Zemahşerî ve Şerhu'l-Makâmât.

**The Relation Between Understanding of Life and the Rules of  
Arabic Grammar to az-Zamakhshari in his Books al-Maqamat  
and Sharh al-Maqamat**

In this study, within the framework of az-Zamakhshari's books, al-maqamat and sharh al-Maqamat, deal with the relation between understanding of life and the rules of arabic grammar to az-Zamakhshari as a reflection view of İslam to the events and phenomenons.

**Key Words:** Language, Rethoric, az-Zamakhshari, al-Maqamat and Sharh al-Maqamat.

العلاقة بين فهم الحياة وقواعد اللغة العربية عند الزمخشري في كتابي (المقامات) و(شرح المقامات)

**المخلص:** تتناول هذه المقالة العلاقة بين النحو و مفهوم الحياة عند الزمخشري من خلال كتابيه المقامات و شرح المقامات في صورتها المنعكسة من وجهة النظر الكلي للثقافة الإسلامية في الأحداث و الظواهر.  
**الكلمات المفتاحية:** اللغة، البلاغة، الزمخشري، المقامات و شرح المقامات.

## 1. Giriş

### 1.1.Tanım

Sözlükte "kalkmak, ayakta durmak" kök anlamından türemiş bir isim olan makâme (çoğulu: makâmât), "bir araya gelmiş insan topluluğu, bunların bulunduğu veya oturduğu yer" anlamlarına gelir. Zamanla bu yerlerde söylenen sözlere de makâme denmiştir.<sup>1</sup>

Terim olarak ise anlamı üzerinde tam bir görüş birliği olduğunu söylemek zordur. *ez-Zemahşerî Esâsu'l-Belâga* adlı eserinde, makâme kelimesini bağlamı içerisinde "Emir meclisinde söylev vermek, va'z-u nasihat etmek veya farklı bir içerikte konuşmak şeklinde değerlendirir.<sup>2</sup>

Ancak yaygın kanaat, *ez-Zemahşerî'nin* düşüncesiyle çok fazla örtüşmez. İbnu'l-Esir (v.637/1239) makâmâtlardaki belirleyici unsurun hikayeli anlatım<sup>3</sup>, Şevkî Dayf (v.2005); hikaye üslubunu kullanarak iyiliğe teşvik<sup>4</sup>, Zeki Mubârek (v.1952); edebî, felsefî bir fikri veya duygu dünyasını ve hatta bedeni tutkuların anlatıldığı kısa hikâyeler<sup>5</sup>, Abdurrahmân Yâgî; hayatın farklı alanlarındaki kahraman maceralarının edebî bir üslupla ve tiyatral drama tadında anlatılması<sup>6</sup> olarak görmektedirler. İslam Ansiklopedisi'nde ise "Hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikayeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden (makâmât) meydana

<sup>1</sup> İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, Dâru'l-Meârif, Kahire, V 3787;

<sup>2</sup> *ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâga*, Mektebetu'n-Nâşirîn, 1.Baskı, Beyrût, 1996, s.378

<sup>3</sup> Diyâu'd-Dîn İbnu'l-Esir, (ö 637h), *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, Tahkik:Kâmil Muhammed Uvayda,1Baskı, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrût,1998, c.1, s.22

<sup>4</sup> Şevkî Dayf, , *Makâme*, 5.Baskı, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1980, s.9-10

<sup>5</sup> Mubârek,Zekî, *en-Nesru'l-Fennî fi'l-Karnî'r-Râbi'*,c.1, Dâru'l-Cil, Beyrût, 1975, s.242

<sup>6</sup> Abdurrahman Yâgî, *Re'yun fi'l-Mekâmât*,1. Baskı,Mensûrâtu'l-Mektebi't-Ticâri,Beyrût, 1969, s.57

gelen edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.<sup>7</sup> tarifinin yaygın kanaat olduğu belirtilir.

Bütün tariflerin ortak noktası edebî dil, nükteli anlatım, hikaye anlatımı ve eğitsel amaç etrafında toplanmaktadır. Bu itibarla araştırmacıların büyük çoğunluğu ez-Zemahşeri'nin *Makâmât*'ını içerik olarak risâle tarzına daha uygun bulmaktadırlar. Söz konusu anlayış ve tariflere yön veren, esas itibarıyla alanında bir ilk olduğu kabul edilen Bedüzzaman el-Hemedâni'nin (ö. 398/1008) Makâmâtı ve onu takip eden eserlerin benimsedikleri hikayeci yapıdır.

ez-Zemahşeri'nin yukarıda belirttiğimiz makamât tarifi konuya daha geniş bir perspektiften baktığını ve makamâtın tamamına hakim olan hikayeci yaklaşımın tarifte etkin olmadığını görürüz. Öte taraftan hikaye anlatımının ve kıssacılığın ulema nezdinde pek hoş karşılanmamasının bu düşüncede rol oynayabileceğini de ifade etmek gerekir.<sup>8</sup>

### 1.2.Makâmât Geleneğinin Tarihiçesi

İslâm devletinin güçlenip genişlediği, buna paralel olarak nüfuz, servet ve refahın arttığı, israfın ve adaletsiz uygulamaların başladığı Emevîler döneminde bazı zâhidler üst düzey yöneticilerle temas etme imkânlarını aramış, çeşitli meclislerde onlara öğüt çerçevesinde hitap etmeye başlamışlardır. Zâhidler bu konuşmaları güzel, sağlam ve etkili bir Arapça ile yapıyor, sözlerini Kur'an'dan, hadisten, Arap şiiri ve darb-ı mesellerinden naklettikleri örneklerle süslüyorlardı. Böylece "makâme" Emevîler devrinde halifeler, vezirler, valiler gibi üst düzey yöneticilerinin huzurunda yapılan zühd ve takva hitabeleri olarak "huzurda duruş; huzur konuşması" anlamını kazanmıştır. <sup>9</sup>

Makâmât geleneğinin en gözde iki temsilcisinden ilki olan Bedüzzaman el-Hemedâni, ismine izafe edilen eserinde zengin bil-

<sup>7</sup> Erol Ayyıldız, "Mekame", DİA, XXVII 417-419

<sup>8</sup> İdris Şengül, "Kıssa", DİA, XXV 501

<sup>9</sup> Erol Ayyıldız, "Mekame", DİA, XXVII 417-419

gisi, geniş kültürü ve özel yeteneğinin yanı sıra, muhteva, biçim, üslup ve sanat yönleriyle mevcut edebî mirastan faydalanmıştır. Müellif, Makâmât adlı eserinde kahramanı Ebu'l-Feth el-İskenderî olan farklı hacimlerde kısa hikayeler anlatmaktadır.

Bu geleneğin ikinci önemli ismi ise Ebu'l-Kâsım el-Harîrî'dir (v.516/1122). Müellif, *Makâmâtü'l-Harîrî* adlı eserinde, toplumdaki çelişki ve çarpıklıklara dikkat çekmek amacıyla hayali kahraman Ebû Zeyd es-Serûci'nin maceralarını Haris b. Hemmâm'ın dilinden akıcı bir üslûpla anlatmıştır.<sup>10</sup>

### 1.3. ez-Zemahşerî'nin Makâmâtı

ez-Zemahşerî, VI. (XII.) yüzyılda, hikayecilik geleneğini terk edip yukarıda kaydettiğimiz iki eserle içerik bakımından kıyaslanamayacak derecede bir farklılık gösterir. Müellif, “mukaddime, hutbetü'l-kitâb ve elli makâme”dan oluşan Makâmât adlı eserinde edebî üslupla ahlâk ve mev'iza konularını işlemiştir. Eser ez-Zemahşerî'nin kendine seslendiği bir monolog gibidir. Şerh bölümünde ise her zamanki soru-cevap direk olarak ayet ve hadisleri pek kullanmamış, zaman zaman ayet ve hadislerin bazı bölümlerinden iktibaslar etmeyi yeğlemiştir. Meramın daha iyi anlaşılması ve toplu hâlde dile getirilmesi için şiirden istifade, Arap kültür ve geçmişinden bazı şahısların isimlerini vererek somutlaştırma makâmâtın bariz dilsel özelliklerindedir.

*en-Nesâihu'l-Kibar* ismi de verilen mezkur eserini ağır bir hastalıktan sonra 512/1118 yılında Mekke'de ikamet ettiği bir dönemde kaleme alan müellif, eserinin mukaddimesinde telif serüvenini anlatır. Bu bölümde, geçirdiği ağır hastalık sürecindeki rüya ve uykulamalarında, ölümün yakın, emel ve arzuların da sonu gelmeyen oyun ve oyalamaca olduğu gerçeği çerçevesinde uyarıcı ifadelerin iç dünyasında gerçekleştirdiği dönüşüm, hayatını sorgulamaya başlaması, hayatının ana gayesine ve bu yolda yapması gerekenlere yöne-

<sup>10</sup> Erol Ayyıldız, a.g.e., s.417-419

lişi ez-Zemahşeri'nin samimi cümleleriyle anlatılır.<sup>11</sup> Müellifin siyasi ve dünyevî kaygılardan uzak, sadece hayatın ana gayesine yöneldiğine dair göstergelerden biri de sıkı bir Mu'tezilî olmasına<sup>12</sup> rağmen eserinin hiçbir yerinde Mu'tezile'den bahsetmemesi ve bu bağlamdaki çağrışımlardan kaçınmasıdır. Bu itibarla, bir Mu'tezilî'den çok ehl-i sünnetten bir mutasavvıfa benzemektedir.<sup>13</sup>

#### 1.4. Dilbilgisi Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması

Dilbilgisi kuralları ile islâmî hayat anlayışı ve daha dar anlamıyla tasavvuf arasında kurulan ilişkiyi ilk defa eserleştiren müellifin, Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (986/1072) olduğu kabul edilmektedir.<sup>14</sup> Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûb el-Kebîr* ve *Nahvu'l-Kulûb es-Sağîr* adlı eserlerinde dil kurallarıyla gönül dünyası ve tasavvuf anlayışı arasında paralellikler ve yansımalar kullanarak bir bakıma Dilbilgisi alanında işâri yorumlar yapmıştır.

#### **Kuşeyrî'nin açtığı kabul edilen bu yolda te'lif edilen eserlerden bazıları şunlardır:**

1) Cemâlüddin Muhammed b. Abdullah İbni Mâlik (ö. 672/1274): *Şerh-u Bedrüddin b. Mâlik alâ Lâmiyyeti'l-Ef'âl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008).

<sup>11</sup> ez-Zemahşeri, *Şerhu'l-Makâmât*, s.9-16

<sup>12</sup> el-Vezîr Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim el-Kıftî (v.624 h.), *İnbâhu'r-Ruwât alâ Enbâi'n-Nuhât*, (thk.: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-III, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Müessesetu'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1. Basım, Kahire, 1955, III 265

<sup>13</sup> Bkz. M. Edip Çağmar, "ez-Ez-Zemahşeri ve "el-Makâmât", DÜİFD, Diyarbakır, 2002/1 1, 98.

<sup>14</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûb el-Kebîr*, Thk.Dr.İbrahim Besyûni, Ahmed el-Cundî, 1. Baskı, Alemu'l-Fikr, Kahire, 1994, s.6 (Muhakkikler tarafından kaleme alınan giriş bölümü); Ramazan Muslu, *Kuşeyrî'nin Dilbilgisi İlmine Dair Tasavvufî Yorumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 20 (2009/2), s. 66; Muhammet Hekimoğlu, "Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: *Nahvu'l-Kulûb*", Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl: VII, Sayı: 25, 2007/II, Ankara, 2009, s. 24.

2) Abdüsselâm el-Makdisî eş-Şâfiû (ö. 678/1279–80): *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006).

3) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (İbn-i Acîbe) (ö. 1224/1809): *el-Fütühâtü'l-Kudsiyye fî Şerhi'l-Mukaddîmeti'l-Âcurrûmiyye*. Eser İbn Âcurrûm'un<sup>15</sup> (ö. 723/1323) Dilbilgisi kitabının şerhidir (İstanbul, 1315). Kuşeyri'nin *Nahvu'l-Kulûb*'una benzeyen bu eserde, Dilbilgisi kurallarının dil yönünden açıklamasının yanında tasavvufî yorumlara da yer verilmiştir.<sup>16</sup>

## 2. ez-Zemahşerî'nin Nahiv (Dilbilgisi) Makâmesi ve Şerhi

ez-Zemahşerî'nin ahlak anlayışını ve dünya görüşünü ortaya koyan bu bölüm toplamı elli makâme olan el-Makâmât adlı eserinin şerhiyle beraber altı sahife tutan 46. makâmesidir. Eser secili nesir üslûbunda kaleme alınmıştır. Müellifin hayatını vakfettiği alanlardan biri olan Arap Dilbilgisi ile insan ve mümin olma arasında kurduğu bağ, bir diğer ifadeyle mesleğinin kişiliğine yansımalarını göreceğimiz bu bölüm onun ilimde yetkinliğini, ahlak ve ameldeki gayretini göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. İlgili Dilbilgisi kurallarının detayları, *el-Makâmât*'ın yine müellife ait şerhinden alınmıştır.

### 1. Nasihat<sup>17</sup>:

يا أبا القاسم أعجزت أن تكون مثل هَمَزَة الاستفهام إذ أخذت على ضعفها صدر الكلام  
لَيْتَكَ أَشْبَهْتَهَا مُتَقَدِّمًا فِي الْخَيْرِ مَعَ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَلَمْ تُشْبِهْ فِي تَأْخِرِكَ حَرْفَ التَّأْنِيثِ وَالتَّنْوِينِ

“Yâ Ebe'l-Kâsım! Zayıflığına karşın sözün başına geçen istifham hemzesi gibi olmaktan da mı aciz kaldın.<sup>18</sup> Keşke ona, hayır öncüle-

<sup>15</sup> Tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed es-Sanhâci'dir.

<sup>16</sup> Mustafa Kara, “İbn-i Acibe” DİA, XIX 294-295

<sup>17</sup> Nasihatlerin numaralandırması tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>18</sup> Soru edatı olan hemze; (ئ).



rinden bir öncü olarak iyiliklerde benzeyip, geri kalmışlıkta te'nis harfine<sup>19</sup> ve tenvin'e benzemeseydin.”

ez-Zemahşerî, yukarıdaki satırlara ilaveten eserin “Amel” bölümünde, gerçek hünerin bilgileri ezberlemede değil, nefis terbiyesi ile ahlak üstünlüğünde olduğunu belirterek eylemsiz bilgiyi oksuz yaya benzetir.

### **İlgili Dilbilgisi Kuralları<sup>20</sup>:**

#### **a. Hemze-i İstifhamın Zayıflığı:**

Soru edatlarından olan hemzenin zayıflığı, amelsizliğinden yani cümledeki kelimeler üzerinde lafız itibarıyla etkisizliğinden kaynaklanır. Âmillerin amel edebilmeleri için fiil veya isim türünden sadece birinin başına gelebilme zorunluluğu vardır. İstifham hemzesi ise her iki türün de başına gelme imkânından ötürü amelsiz kalır. Zira bir genel kural olarak amel, avârızın değil levâzımındır (ma'mûlüne özel olan ve daima onunla kullanılan amel edebilir, öz bünyeye ait olmayan ve başkasında da kullanılan yapılar amel edemez). Aynı şekilde isimlerin âmilleri fiillerin âmillerinden farklıdır. İsimde amel etmek bir manaya, fiilde amel etmek ise anlam dışında bir gayeye yöneliktir.

#### **b. Hemze-i İstifhamın Cümlelerin Başında Bulunması:**

Soru edatı olan hemze'nin cümlelerin başında yer alması; soru anlamını yükleyerek cümleyi ihbarîlikten inşâî yapıya dönüştürmesi sebebiyledir. Dolayısıyla soru edatlarını takip eden cümle; ma'mûlünden önce gelmesi gerekli olan harf-i cerr'i takip eden müfred lafız gibi değerlendirilir ve istenilen bilgiyi ifade eden cümleden önce gelmesi gereklidir.

<sup>19</sup>Arapça'da kelimeler müzekker (eril) ve müennes (dişil) olmak üzere iki kısımdırlar. Kelimelerin müennesliğine delâlet eden harflere de te'nis harfi denir.

<sup>20</sup>ez-Zemahşerî, *Şerhu'l-Makâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.Baskı, 1402h., s.218

### c. Te'nîs Harfi:

Te'nîs harfi “فائمة (kâimeṭun)” ve “حبلی (hublâ)” kelimelerinin sonundaki “tâ” ve “elif” gibidir. Te'nîs, tenvîn ve i'râb harfleri; i'râb hareketleri ve nisbet “yâ”sı gibi alâmetler kelimenin sonunda gelir. Çünkü bunlar kelimenin durumlarına delâlet ederler. Şu halde “Asıl olan, halden önce gelir.” kuralı alâmetlerin kelimenin sonunda yer almasını gerektirmektedir.

### 2. Nasihat:

وَدَيْدُنُ الْعَرَبِ تَقْدِيمُهُ مَا هُوَ أَهْمٌ، ضَارِعُ الْأَبْرَارِ بَعْمَلِ التَّوَابِ الْأَوَّابِ  
فَالْفِعْلُ لِمُضَارَعَتِهِ الْإِسْمَ فَازًا بِالْإِعْرَابِ

“Arapların adeti de en önemli olanı öne geçirmektir. Sen de töv-belerle, yola baş koyuşunla iyilere (ebrar) benze! Bak fiile! İsme benzediğinden i'râb kazandı.”

ez-Zemahşerî, örnek alınması gerekenleri tarif ederken; iman ve amel-i salih'in yanında tutarlı, müsamahalı, dayanıklı ve güvenilir olmayı öne çıkarır. Öncüler huzurlu, saadetli ve başarılı kişilerdir, diyerek örnek alınması gereken kişileri belirtir.<sup>21</sup>

### İlgili Dilbilgisi Kuralı<sup>22</sup>:

“Sibeveyh, Arapça söz diziminde en önemli kelimenin öne alındığını (vurgunun cümle başında yapıldığını) ifade eder.<sup>23</sup> Örnek olarak “dövme” eylemi üzerinde vurgu yapıp “Zeyd”in de bu eylemin fâili olduğu muhataba bildirilmek istendiğinde “ضرب زيد” denir. “Zeyd”in bizzat dövme eylemini sahiplendiği ve bu eylemi yerini getirdiği vurgulanmak istendiğinde ise “زيد ضرب” denilerek, “Zeyd” cümle başına çekilir. Eylemle ilgili bir soru düşünüldüğünde Türkçe cümle yapısında bu vurgu; “Zeyd dövüldü mü öldürüldü

<sup>21</sup> ez-Zemahşerî, *Şerh'ul-Makâmât*, s.171

<sup>22</sup> ez-Zemahşerî, a.g.e., s.219

<sup>23</sup>Ebû Bişr Amr b. Usmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancı I 34.

mü? (أ ضرب زيد أم قتل)” şeklinde gelir. Eylem sahibiyle ilgili soruyu Arapça’da sorulduğunda da cümle; “أ زيد ضرب أم عمر (Zeyd mi öldürdü, Amr mı?)” söz dizimiyle gelir. Beyan ilminin ana konularından biri olan takdim; ana eksen ve detayları itibarıyla ancak Allah’ın kendilerine keskin zeka bahşettiği önde gelen alimlerin kavrayabileceği boyutlara sahiptir. En önemli olanın cümlede niçin başa geçtiği sorusu aklına takılırsa vereceğimiz cevap şudur: Bu aslında işlerin hep en önemlisini ve en acil ihtiyaçlı olanını önceleyen insanlığın ortak yönelimidir. Abbas b. Abdullmuttalib bu hususu şu beyitler ile ifade etmiştir.

Zaman bize yardım etmedi işlerimizde,  
Sevdiklerimiz, saydıklarımız arasındayken etti yardımını yalnızca  
Dedim ki ona, nimetin ne de bol onlara,  
Bırak bizi, en önemli olanın vardır hep önceliği.”

### 3. Nasihat:

ومادّة الخَيْرِ أَنْ تُؤْتِيَ العُرْلَةَ وَلَا تُبْرِرَ عَنِ الكِنِّ، وَتُخْفِيَ شَخْصَكَ إِخْفَاءَ الضَّمِيرِ المُسْتَكِنِ  
فإنَّ الخَفَاءَ يَجْمَعُ يَدِيكَ عَلَى النِّجَاةِ وَالاِسْتِعْصَامِ كَمَا اسْتَعْصَمَتِ الوَاوُ مِنَ القَلْبِ بالإدْغَامِ

“İyilik cevheri; uzleti seçip, öz yuvandan ayrılmamak ve kendini zamir-i müstekinn gibi gizlemende gerçek anlamını bulur. Çünkü gizlilik; kurtuluşa ve korunmaya varmanı sağlar. Düşün ki, vâv harfi “idgâm” sayesinde “kalp”ten kurtulmuştur.”

ez-Zemahşerî, “Yalnız kalsan da yalnız değilsin” diyerek, insana şah damarından daha yakın olan Allâh’ı daima hatırlamayı tavsiye eder.<sup>24</sup> Bu ayrılık günlerinde gözlere gerçek şefkatin uykusuzluk çekerek gösterilmesini<sup>25</sup> ve kişinin kendine yönelerek düşünmesini salık verir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> ez-Zemahşerî, a.g.e.,s.178

<sup>25</sup> ez-Zemahşerî, a.g.e., s.152

<sup>26</sup> ez-Zemahşerî, a.g.e., s.89

### İlgili Dilbilgisi Kuralları<sup>27</sup>:

**a.Zamir-i müstekinn;** “زيد ضرب” (Zeyd Dövdü) örneğindeki fiilde olduğu gibi niyetinde müstetir (örtülü-gizli) zamirdir. Fiilin muhatap (sen-siz), mütekellim (ben-biz), tensiye (ikil) ve cem’(çoğul) kiplerinde zamirin ortaya çıkması<sup>28</sup> diğer kiplerdeki zamirin müstekinn olduğuna delildir. Bu tür kullanımlarda zamirin lafızda değil niyette sabit olması zorunludur. “O dövüldü” ifadesinde “هو” fâil değil, zamir-i müstekinn olan fâilin te’kîdidir. Türk dilindeki kullanım ise “ضربا هما - ضربوا هم” örneklerinde olduğu gibi zamirlerin önce muttasıl (bitişik) sonra munfasıl (munfasıl) olarak gelmesidir. Dolayısıyla (ضرب هما - ضرب هم) dediğinde Türk dilinde doğru bir ifadeye bulunmuş olamayacağı için belirttiğimiz gibi muttasıl ve munfasıl zamirin her ikisini de kullanmalısın.

Görüldüğü üzere müellif zaman zaman Türkçe ve Arapça Dilbilgisi arasında karşılaştırmalar yapmayı da ihmal etmemektedir.

**b. “Kalp (dönüşüm)” ten korunma:** “و (vâv)” harfi kendini “kalpt”en<sup>29</sup> idgâm<sup>30</sup> sayesinde korur. “Vâv” harfi, اعلواذ- اعلواذ<sup>31</sup> ke-limelerinde olduğu gibi idgâm sayesinde “yâ” harfine dönüşmekten kurtulmuştur. Şayet idgâm olmasa, ميزان ميقات örneklerinde olduğu gibi “yâ” harfine dönüşerek örneğin “قيوام” şeklini alabilecekti. Çünkü İdgâm, “vâv” ve “yâ” harflerinde bulunan ses uzatma niteliğini kaldırır. Böylece idgâmlı oldukları zaman sahih harflerle bu harfler arasında fark yokmuş gibi düşünülür. Belirttiğimiz yargının sağlamlasını şiirdeki revilerde<sup>32</sup> görmekteyiz. Örneğin revîde دو -دلو

<sup>27</sup> ez-Zemahşerî, ag.e., s.220

<sup>28</sup> (ضربت - ضربت - ضربا - ضربوا)

<sup>29</sup> Belli şartlarla harf dönüşümü.

<sup>30</sup> Belli şartlarla aynı cins iki harfin birleştirilmesi.

<sup>31</sup> İclivvâz; Seyirtmek, İlivvâd; boynunu aşağı bastırıp üstüne çıkmak

<sup>32</sup> Bir kasidenin başından sonuna her beyitte mevcut olması gereken harf, bir diğer ifadeyle kasidenin üzerine kurulu olduğu harftir. Bkz. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbu'l- Kavâfi, Thk. Dr. Kenan Demirayak, Erzurum, 1990 Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Yayını, s.9

ve *عص*, *عص* ve *بعض*, *روض* kelimeleri kullanılırken *طي* - *ظي* kelimelerinde bu durumun geçerli olamamasıdır.

#### 4. Nasihat:

وَلَا يَكُونَنَّ ضَمِيرُكَ عَنِ الْهَمِّ الدِّيْنِيِّ سَالِيًا، كَمَا لَا يَكُونُ أَفْعُلُ مِنَ الضَّمِيرِ خَالِيًا  
وَعَوَّضُهُ مِنْ تِلْكَ السَّلْوَةِ ذَلِكَ الْهَمُّ، كَمَا عَوَّضَتِ الْمِيمُ مِنْ حَرْفِ النَّدَاءِ فِي الْهَمِّ

“Ef’alu” kalıbı zamirden hiç beri olmadığı gibi, iç dünyan da dinî kaygı ve gayeden gafil olmasın. “Allâhumme” lafzında düşen nida edatının yerine sonundaki mîm harfinin ivaz olarak gelmesi gibi sen de şu gaflet noksanlığını, o gayret ve kaygı ile telafi et.”

ez-Zemahşerî, bu satırlar ile “fikir ve gaye adamı” olma yolunda bir dilbilimciye verilecek en büyük öğütlerden birini en anlayacağı dilden veriyor.

#### İlgili Dilbilgisi Kuralları

**a. Ef’alu (أفعل) sigası asla niyetteki zamir-i müstetirden ayrılamaz.** Sürekli olarak bir zamire dayanan örnek kalıbımızın zâhir isme, muzmeme, ضربت örneğinde olduğu gibi açık muttasıl zamire veya “ما قطر الفارس إلا أنا”<sup>33</sup> örneğinde olduğu gibi munfasıl zamire isnadı söz konusu olamaz. أنا dediğinde أنا fâil değil, zamir-i müstetinnin te’kîdidir. نفعل fiilinde de durum böyledir. افعل (yap) emrinde ise zamir bazen olur bazen olmaz. Çünkü bu durumda fiil bazen müstetir zamire isnad edilir, bazen de tensiye (ikil) ve çoğullarda bariz zamire isnad edilir ( أفعلوا - أفعلن ).

**b. Allâhumme lafzındaki mîm harfi mahzûf nida edatına (yâ) ivazdır.** İvaz ise bir kelimedede noksanlık olduğunda bir fazlalığın zorunlu olarak gelmesi durumudur. İbdâl ve ivazın ayırım noktası bedelin ancak mübdel minhu’nun yerine gelmesi iken, ivazda bu durumun söz konusu olmamasıdır. ثعالب ثعالبي , , ماء ماء, شراز- شيراز

<sup>33</sup> Abdulazîz b. Abdîrahmân es-Sinyan, *Divân-u Amr b. Ma’d Yekrub ez-Zubeydî*, Mektebetu’l-Ubeykân, Riyâd, 1994. 1. Baskı, s.159

ضغادع صفادي kelimelerinde ibdal; اسم ve ابن kelimelerinde ise düşen son harf yerine baştaki hemzenin getirilmesi suretiyle ivaz vardır.

### 5. Nasihat:

وَقَفْ لِرَبِّكَ عَلَى الْعَمَلِ الصَّعْبِ الشَّدِيدِ كَمَا تَقِفُ بَنُو تَمِيمٍ عَلَى التَّشْدِيدِ

وَأُثِبْتُ عَلَى دِينِ الْحَقِّ الَّذِي لَا يَتَبَدَّلُ وَلَا يَحُولُ ثَبَاتَ الْحَرَكَةِ الْبِنَائِيَّةِ الَّتِي لَا تَزُولُ

“Benû Temîm şeddeli vakf uyguladıkları gibi sen de Rabbinin huzuruna güçlü ve metin amellerle dur. Yok olmayan binâî hareketin sebatı gibi değişmez ve dönüşmez hak din üzere sabit ol.”

ez-Zemahşerî, bu tavsiyelere ek olarak, her gün gayretin biraz daha artırılmasını ve bu süreçte taştan sert, demirden sağlam bir şekilde çok güçlü, olunması gerektiğini. İfade etmektedir.<sup>34</sup>

### İlgili Dilbilgisi Kuralları

**a. Vakıf:** Benû Temîm kabilesi خالد, عمر, فرج kelimelerinde vakf ettiklerinde son harfi şedde ile telaffuz ederek vakf makamında vasıl kurallarını icra ederler. ضخم بحب الخلق الأضخما bunun en bariz örneklerindedir.

**b. Bina:** Binâî hareketler iki kısımdır. كيف, هؤلاء örneklerinde olduğu gibi lâzım binâî hareketler ve من عل, يا رجل örneklerinde olduğu gibi ârizî binâî hareketler. Nitekim يا رجلا خذ بيدي kullanımında hareke değişmiştir. ez-Zemahşerî, metinde “yok olmayan-değişmeyen hareke” ifadesini seçim sebebi olarak, asıl hedeflenen sebat anlamının daha net ortaya konabilmesi için lâzımî binâî hareketin dikkate alınması gerekliliğine bağlar.

### 6. Nasihat:

وَلَا تَكُنْ فِي التَّرْجِيحِ بَيْنَ مَذْهَبَيْنِ كَالْهَمْزَةِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ بَيْنٍ فَانظُرْ إِلَى السُّودِ وَالْبَيْضِ

كَيْفَ تَعْتَقِبُ عَلَى مَا تَحْتَ السَّمَاءِ اعْتِقَابَ الْعَوَامِلِ الْمُخْتَلَفَةِ عَلَى الْأَسْمَاءِ

<sup>34</sup> Ez-Ez-Zemahşerî, Şerhu'l-Makâmât. s.66

“İki yol arasında tercihte bulunman gerektiğinde “beyne”deki hemze gibi arada kalma. Aklara ve karalara (gece ve gündüzlere, ak ve kara günlere) bak! İsimlerin farklı âmiller tarafından etkilenip değiştirilmesi gibi bu zaman dilimlerinin de gök kubbe altındakilerin başına nöbetleşe geldiklerine bir bak!”

ez-Zemahşeri, bu nasihatinde zamanın belli bir değişim sürecinde akıp gittiğini, hayat tercihlerinin zamanında ve doğru yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hemze'nin arada kalmasına herhangi bir açıklama getirmeyen müellif, teshil ile okunan hemzelerin ahkâmına işaret etse gerekir.

### 7. Nasihat:

فَاتَّكَ لَا تَرَى شَيْئاً إِلَّا مُسْتَهْدِفاً لِلْحَوَادِثِ وَالنَّوَابِ

كَمَا تَرَى الْاسْمَ عُرْضَةً لِلْحَوَافِضِ وَالرُّوَافِعِ وَالنَّوَاصِبِ

وَتَجَلَّدَ فِي الْمُضِيِّ فِي عَلَى عَزْمِكَ وَتَصْمِيمِهِ. وَلَا تَقْصُرْ عَمَّا فِي الْفَمِّ مِنْ جَلَادَةِ مِيمِهِ

“Çünkü sen, ref, nasb ve cerr eden âmillerin karşısındaki isimlere hedef gözüyle baktığın gibi, bu dünyada da ancak olaylara ve belâlara hedef olan şeyleri görürsün. Azmettiğin şeyin üzerine gitmede güçlü ve samimi ol! “Fem (ağz)” kelimesindeki “mîm” harfi gibi aciz kalma!”

### İlgili Dilbilgisi Kuralları

**a. Fem kelimesindeki ses değişiklikleri:** Kelimenin aslı vâv harfinin fethasıyla “ فوه ”tur. “ فوه ” kelimelerindeki üçüncü harf (lame'l-fi'l) düşürülmüş, i'râb hareketlerinin gerçekleşmesi için ikinci harfler (ayne'l-fi'l) yerlerinde kalmıştır. Ancak “fûh” kelimesindeki vâv harfi harekeli, önceki harf de fethalı olduğu için elife kalb edilmesi (dönüştürülmesi) gerekirdi. Elife dönüşme durumunda ise tenvin vâv'ı da düşürür böylece kelimemiz tek harfli olurdu. Bu problemin oluşmaması için vâv harfi daha güçlü olan mîm harfine dönüştürülmüştür. Burada özellikle mîm harfinin tercih edil-

mesi vâv ve mîm harfleri arasındaki mahrec (seslerin ağızdaki çıkış yerleri) yakınlığıdır.

### 8. Nasihat:

وَلِيَحْجُبْكَ هَمَّكَ عَنِ الرُّكُونِ إِلَى هَوْلَاءِ الْمُسْتَوْلِيَةِ كَمَا تُحْجَبُ عَنِ الْإِمَالَةِ الْحُرُوفِ الْمُسْتَعْلِيَةِ  
وَاحْذَرُ أَنْ يَعْرِفَكَ الدِّيْوَانُ وَعَطَاؤُهُ مَا دَامَتْ مُبْدَلَةً مِنْ وَآوِهِ يَاؤُهُ

“İsti'lâ harfleri imâleden beri oldukları gibi, (dîni) gayretin de müstevlilere (mütegallibe krallara) yanaşmana engel olsun. Vâv harfi yâ harfine dönüştüğü müddetçe divânın ve onun hediyelerinin seninle tanış olmasından da sakın.”

### İlgili Dilbilgisi Kuralları:

**a. Harflerin sıfatları:** İsti'lâ harfleri; الصاد الضاد الطاء القاف الغين; الصاد الضاد الطاء القاف الغين olmak üzere yedi harftir. ez-Zemahşerî, şerh bölümünde yücelik itibarıyla dîni gayreti isti'lâ harflerine benzetişini çok yerinde bularak kendini takdir eder.

**b. Bedel:** Dîvân kelimesinde bulunan yâ harfi vâv harfinden bedeldir. Kelimenin aslı, çoğulunun دواوين olması ve دون الكتاب kullanımından ötürü قيراط ve دينار örneklerinde olduğu gibi دوان dir.

### SONUÇ

ez-Zemahşerî, ele aldığımız bu makâmede insan ve bilgin olma kriterleri üzerine bilgi, meslek ve hayat tecrübelerinin bileşiminden damıttığı öğütlerini aktarmaktadır. Hayatı bütün gerçekliğiyle algılamak, belirlenen hedefler uğruna azimle çalışmak, hayatını vakfettiği işlerin sağlam ve hatırı sayılır olmasına dikkat etmek, başkalarının ilgisiz hayatlarında yitip kaybolmadan gönlünde ve zihninde hep dîni kaygısı mevcut bir fikir ve gaye adamı olmak, bütün bunları yaparken her ortamda cesur ve izzetli olmak şeklinde özetleyebileceğimiz bu anlayış İslam alimlerinin genel ahlak ve hayat düşüncesini yansıtmaktadır.



Üzerinde önemle durulması gereken noktalardan biri de İslam bilginlerinin mesleklerine bakış tarzlarıdır. Mesleklerini hayatlarını kazanma yolu olarak değil bir hayat idealini gerçekleştirme aracı olarak gören bu anlayış, beraberinde meslek sevdasını getirerek bir ömür boyu kesintisiz süren çalışmalarla büyük başarılarla imza atmanın en önemli etkenlerinden olmuştur.

#### KAYNAKÇA

- Ayyıldız Erol, “*Mekâme*”, DİA, XXVII.
- Çağmar, M. Edip, “*ez-Zemahşerî ve el-Makâmât*”, DÜİFD, Diyarbakır, 2002/1-1.
- Dayf, Şevkî, *Makâme*, 5.Baskı, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1980,
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *Kitâbu’l-Kavâfi*, Thk. Dr. Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Yayını. Erzurum, 1990.
- el-Kiftî, el-Vezîr Ebü’l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim (v.624 h.), *İnbâhu’r-Ruwât alâ Enbâi’n-Nuhât*, (thk.: Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim),I-III, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Müessesetu’l-Kutubi’l-Arabiyye Kahire-Lübnan (çift yayınevi),1. Basım, Kahire, 1955.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Nahvu’l-Kulûb el-Kebîr*, Thk.Dr.İbrahim Besyûnî, Ahmed el-Cundî, 1. Baskı, Alemu’l-Fikr, Kahire, 1994.
- ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâga*,Mektebetu’n-Nâşirîn, 1.Baskı, Beyrût, 1996.
- ez-Zemahşerî, *Şerh’ul-Makâmât*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1402h.

- ez-Zubeydî, Abdulazîz b. Abdirrahmân es-Sinyan, *Divânu Amr b. Ma'd Yekrub*, Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Baskı, Riyâd, 1994.
- Hekimoğlu, Muhammet, “*Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvu'l-Kulûb*”, Şarkiyat Araştırmaları, 2007/II, Ankara, 2009.
- İbnu'l-Esîr, Diyâu'd-Dîn, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, Tahkîk:Kâmil Muhammed Uvayda, 1Baskı, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, ,1998, Beyrût.
- İbnu'l-Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "k-v-m" md. Dâru'l-Meârif, Kahire; Murtezâ ez- Zebîdî, Tâcu'l-'Ârûs, "k-v-m" md.
- Kara, Mustafa, “*İbn-i Acibe*” DİA, XIX.
- Mubârek, Zekî, *en-Nesru'l-Fennî fi'l-Karnî'r-Râbi'*, Dâru'l-Cil, Beyrût, 1975.
- Muslu Ramazan, *Kuşeyri'nin Dilbilgisi İlmine Dair Tasavvufî Yorumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 20 2009/2.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Usmân b. Kanber, *el-Kitâb*, Thk. Abduselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hanci
- Şengül, İdris, “*Kıssâ*”, DİA, XXV.
- Yâgî, Abdurrahman, *Re'yun fi'l-Mekâmât*, 1.Baskı, Menşûrâtu'l-Mektebi't-Ticârî, Beyrût, 1969.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
3 (2013), ss. 227-250.

## ALLÂME MUHAMMED İBN CERİR et-TABERÎ'YE DAİR BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

Necattin Hanay

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Tefsir

**Özet:** Muhammed b. Cerir et-Taberî dâhil, nice müellifin bizzat kendisi ve eserleri temelinde sayısız kitap, tez, makale vb. çalışmalar yapılmıştır. Elinizdeki makale de Taberî hakkında araştırma ve inceleme yapacaklara bir fikir vermesi ve yol göstermesi amacıyla yazılmış bir bibliyografya denemesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Taberî, Kitap, Tez, Makale, Sempozyum

### A Bibliographical Study About Muhammad Ibn Jarir al-Tabarî

**Abstract:** Many of works, theses, articles and so on have been studied about scholars' life and their numerous books, including Muhammad al-Tabari. This present study is a bibliographical attempt about Tabari in order to give an idea and guide to researchers making investigation and analysis on him.

**Key Words:** Tabarî, Book, Thesis, Article, Symposium

### دراسة بيبليوغرافية عن محمد بن جرير الطبري

**الخلاصة:** خرجت إلى حيز الوجود كتب وأطروحات ومقالات إلخ. بدراسة حياة العلماء ومؤلفاتهم، ومحمد بن جرير الطبري هو أحد هؤلاء العلماء. هذا بحث بيبليوغرافي عن الطبري لإعطاء فكرة عنه وتوجيه الراغبين في الدراسة والبحث عنه.

**الكلمات المفتاحية:** الطبري، كتاب، الرسالة، المادة، ندوة

### Giriş

Kendinden sonraki ilmî birikime kaynaklık etmiş sayısız âlim mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz Muhammed b. Cerir et-Taberî'dir. Hicrî III. Asır ile IV. Asrın başlarında yaşamış olan Taberî (h. 224-310) çok sayıda telif esere sahip alimlerden biridir. Taberî tefsir, tarih, kıraat, hadis ve fıkha dair önemli eserler kaleme almıştır. Örneğin, *Camiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* adlı tefsiri tartışmasız bir öneme sahip hacimli bir eserdir. İlâveten *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk ve'l-hulefâ* adlı tarih kitabının önemi de yadsınamaz bir gerçektir.

Taberî'nin çalışmalarından bazılarının günümüze ulaşmamış olması büyük bir kayıptır. Burada özellikle zikretme gereği duyduğumuz ve de günümüze ulaşmamış eserlerinden biri de, Taberî'nin kıraatlerle ilgili *el-Câmi*<sup>1</sup> (*Ahkâmu'l-kirâât, Kitâbu'l-kirâât ve tenzîlü'l-Kur'an, Kitâbu'l-fasl beyne'l-kirâe*)<sup>2</sup> adlı kitabıdır. Ehvâzî (ö. 446/1055), *el-İknâ'* adlı eserinde şöyle demektedir: “Ebû Cafer et-Taberî fıkıh, hadis, tefsir, nahiv, dil ve aruz sahasında yetkindi. Bu alanların her birinde, diğer müelliflerin hepsinden daha kaliteli eserler vermiştir. Onun, kıraatler hakkında, koca harflerle yazılmış, on sekiz cilt halindeki çok kıymetli bir eserini gördüm. Meşhur ve şâz kıraatlerin tamamını zikretmiş, bunların illetlerini izah ederek uzun uzun açıklamıştır.”<sup>3</sup> Örneğin Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-İbâne*'de<sup>4</sup>; Sehâvî (ö. 643/1245) de *Cemâlü'l-kurrâ* adlı eserinde<sup>5</sup> söz konusu kitaptan az da olsa nakillerde bulunmaktadır. Yirminin üzerinde kıraat İmâmının okuyuşuna yer verilen<sup>6</sup> söz konusu eserin, Mısır Ezher Kütüphanesi 1178 numarada kayıtlı olduğu zikre-

<sup>1</sup> Şihabuddin el-Kastalânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabur Şahin, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1972, I, 85; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts., I, 576; Abdulmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Ankara: Araştırma Yay., 2009, s. 19.

<sup>2</sup> Yakut el-Hamevî, “Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib”, çev. Fethi Ahmet Polat, *SÜİFD*, Konya 2010, 30 (Güz), s. 273; İsmail Cerrahoğlu, “Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, 1968, XVI, 86. Söz konusu eserle ilgili, kaynaklar farklı isimler vermektedir. Bundan dolayı bazı araştırmacıların, her birini farklı bir eser olarak yorumladığı vakıadır. Kanaatimizce söz konusu isimler, *Câmi'* adlı eserin farklı isimlendirmelerinden ibarettir.

<sup>3</sup> Hamevî, “am”, s. 265. Ayrıca bk. Ahmed Faris es-Sellûm, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kirâât*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, s. 225.

<sup>4</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an meâni'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebi, Kahire: Dâru Nehda, ts., s. 53.

<sup>5</sup> Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mekke: Mektebe et-Turâs, 1987, II, 432 vd. Ayrıca bk. Sellûm, *Cuhûd*, s. 226-228; Abdülvehhâb b. Vehebân el-Mizzî, *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsini's-seb'ati'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004, s. 261-262.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., s. 34; Mekki, *İbâne*, s. 38.

dilmektedir.<sup>7</sup> Hicri 1143 tarihli ve 128 varak hacmindeki bu yazma eser, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde doktora çalışması kapsamında, üç araştırmacı tarafından tahkik edilmektedir. Fakat çalışmaya konu olan eserin İbn Cerir et-Taberî'ye değil, Ebû Ma'ser et-Taberî'ye (ö. 478/1085) ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

Bu kısa bilginin ardından şunu da belirtmeliyiz ki, ilmî çalışmalara ışık tutan nice âlimin bizzat kendisi, görüşleri ve eserleri araştırmacıların ilmi birikimine katkı sağlamaya, dün olduğu gibi bugün de vesile olmaya devam etmektedir. Taberî de dahil nice müellifin eserleri temelinde sayısız kitap, tez, makale vb. çalışmalar yapılmıştır. Elinizdeki kaynak çalışması da, Taberî hakkında araştırma ve inceleme yapacaklara bir fikir vermesi ve yol göstermesi amacıyla bir araya getirilmiş bir bibliyografya denemesidir.

Söz konusu listeye Taberî'nin eserleri ve görüşleri kaynaklığındaki çalışmalar alınmıştır. Mukayese türü çalışmaların ise bazıları listeye ilave edilmiştir. Müellifin eserleriyle ilgili tahkik türü çalışmalar, tabakat ve usûl kitaplarındaki Taberî'yle ilgili müstakil başlıklar ve kısa değerlendirme yazıları çoğunlukla listemizin dışında tutulmuştur.

Çalışmaların tespiti noktasında internetteki yurtiçi ve yurtdışı kitap satış siteleri, Yüksek Öğretim Kurumu'nun tez arama motoru, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi (İSAM) makaleler veri tabanı, tezler veri tabanı, Türkiye kütüphaneleri veri tabanı; ilaveten yurtdışı üniversitelerinin veri tabanları ile kütüphanelerinin katalog tarama sistemleri, arşivler, makale, kitap ve tezlerin kaynakçaları, dergi tarama sistemleri, forum paylaşım siteleri gibi kaynaklardan istifade edilmiştir.

Çalışmamız kitap, tez, makale ve sempozyum şeklinde tasnif edilmiş olup alan ayrımı gözetilmemiştir. Listemiz son ada göre alfabetik sıralanmıştır. Son olarak şunu belirtelim ki, her bibliyograf-

<sup>7</sup> Hasan Kurt, *Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) OMÜSBE, Samsun 1991, s. 33; Okçu, *age.*, s. 19.

<sup>8</sup> Sellûm, *Cuhûd*, s. 225; <http://www.tafsir.net/vb/tafsir33244/> [15.11.2012]

ya çalışması gibi elinizdeki bu çalışmanın da tüketici olmak gibi bir iddiası yoktur. Ulaşamadığımız, gözümüzden kaçan ve de özellikle zikretmediğimiz çalışmalar elbette ki mevcuttur. Söz konusu tasnifimiz araştırma yapacaklara bir fikir verme ve kaynakça sunma amacına matuftur. Eğer bunu başarabildiysek amaç hâsıl olmuş demektir.

### 1. Kitap:<sup>9</sup>

- ‘Âk, Halid Abdurrahman, *Teshîlu’l-vusûl ilâ ma’rifeti esbâbi’n-nüzûl el-câmi’ beyne rivâyâti’t-Taberî ve’n-Nisâbüri*, Beyrut: Dâru’l-Marife, 1998.
- ‘Akîdî, Cinân Muhammed Mehdî, *en-Nakdû’l-lüğaviyyü ‘inde’t-Taberî imâmi’l-müfessirîn*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012.
- ‘Akîl, Suûd b. Abdülaziz, *Âsâru’l-îmân bi’l-yevmi’l-âhireti min tefsîri’-Taberî*, Dammâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 2011.
- ‘Azzâvî, Abdurrahman Hüseyin, *et-Taberî: es-sîretu ve’t-tarih*, Bağdat: Dâru Şuûni’s-Sekâfe el-Amme, 1989.
- ‘Umeyra, Muhammed Abdurrahman, *Dekâiku luğati’l-Kur’an fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî I-II*, Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1992.
- Ali, Cevad, *Mevâridü târihi’t-Taberî*, Riyad: el-Mecelletü’l-Arabiyye, 2012.
- Ali, Suad Seyyid Ahmed, *et-Taberî ve hadîsu el-ahrufu’s-seb’a*, Riyad: Câmîatü Melik Su’ûd, 1994.
- Âlûsî, Zeki Fehmî Ahmed Şevkî, *et-Taberî en-Nahvî min hilâli tefsîrihi*, Bağdat: Dâru’s-Şuûni’s-Sekâfiyye el-‘Âmme, 2002.
- Aydın, Atik, *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2005.

<sup>9</sup> Kitaplardan bazıları yüksek lisans ve doktora tezlerinin matbu halidir.

- Bedr, Bedr b. Nasır, *Akvâlü Ebi Ubeyde fi tefsiri't-Taberî ve mevki-fühû minha*, Riyad: Câmîatü'l-Îmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 2007.
- Bekr, Muhammed İsmail, *İbn Cerîr et-Taberî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1998.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- Brockelmann, Carl, *Verhältnis von Ibn-el-Atîrs Kâmil Fit-tarih zu Tabaris Ahbâr Errusul Wal Muluğ*, Strassburg: K.J. Trübner, 1890.
- Ebû Abdullah, Muhammed Hasan, *el-Ahkâmu'l-fikhiyye li İmâm et-Taberî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû Heniyye, Hasan Muhammed, *Fehârisu kitâb câmi'i'l-beyân ve't-tarih ve'l-müntehab li'l-İmâm et-Taberî*, Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- el-İmâm et-Taberî fi zikrâ murûri ehade 'aşera karnen 'alâ vefâtihi (h. 310-1410)*, ISESCO, I-II, Fas 1992. (bk. Sempozyum)
- el-İmâmu't-Taberî fakihen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kirâât*, edt. Muhammed Tevfik Ebû Ali, Meryem Berrî, I-II, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001. (bk. Sempozyum)
- Emhazûn, Muhammed, *Tahkîku mevâkifi's-sahâbeti fi'l-fitneti min rivâyati't-Taberî ve'l-muhaddisîn I-II*, Riyad: Dâru Tayyibe, 1994.
- Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed Ziyade, *Mu'cemu şüyuhî't-Taberî ellezîne ravâ anhüm fi kütübihî'l-müsnedeti'l-matbua: et-Tefsir, et-tarih, tehzîbü'l-âsâr, sarîhü's-sünne*, Kahire: Dâru İbn Affan, 2005.
- Fries, Nikolaus, *Das Heerwesen der Araber zur Zeit der Omaiaden nach Tabarî*, Tübingen: Druck von G. Schnürlein, 1921.

- Gilliot, Claude, *Aspects de l'imaginaire Islâmique Commun Dans le Commentaire de Tabarî*, ANRT, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Exégèse, Langue, et Théologie en Islam: L'exégèse Coranique de Tabari (M. 311/923)*, Paris: Libr. J. Vrin, 1990.
- Hallâk, Muhammed Subhî Hasen, *Ricâlu tefsîri't-Taberî cerhan ve ta'dîlen min tahkiki câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an li-Ahmed Şâkir ve Mahmûd Şâkir*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999/1420.
- Hâthât, Emânüddîn Muhammed, *et-Taberî ve'l-cühüdü'n-nahviyye fi tefsîrihi*, Halep: Dâru'-Rifâi, 2009.
- Hausleiter, Hermann, *Register zum Qorankommentar des Tabari*, Strassburg: K.J. Trübner, 1912.
- Heredî, Muhammed Arif Osman Musâ, *el-Kirââtü'l-mütevâtira elleti enkerihâ İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîrihi ve'r-red aleyhi*, Riyad: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1986.
- Hüfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 1963.
- Hürî, Ömer Muhyiddin, *Menhecü't-tefsîr 'inde'l-İmâmi't-Taberî*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- İbn Abdulaziz, Abdullah, *el-İmâmu't-Taberî*, Riyad: Câmiatü el-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1975.
- İbn Cemîl, Muhammed, *Muhâlefât hâmmе fi muhtasar tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, Suud: Dâru'l-Buharî, 1986.
- İbn Şerîf, Muhammed, *et-Taberî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Cidde: Dâru 'Ukaz, 1984.
- İsâ, Muhammed Hayr Muhammed Salim, *Âyâtü's-Sıfât 'inde's-selefi beyne't-te'vîl ve't-tefvîz min hilâli Tefsîri'l-İmâm et-Taberî*, Ürdün: Dâru'l-Bayârek, 1999.
- İsmail, Muhammed Hasan, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye li'l-İmâm et-Taberî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.



- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsû'atu fikhî'l-Îmâm et-Taberî*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- Kennedy, Hugh N., *Al-Tabarî: a Medieval Muslim Historian and His Work*, Darwin Press, Inc., 2008.
- Malikî, Muhammed, *Dirasetü't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi: Camiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Rabat: Dâru Neşr, 1996.
- Martensson, Ulrika, *Tabari: Makers of Islamic Civilization*, London: IB Tauris, 2010.
- Mehâriş, Zeyd b. Ali Mehdi, *Menhecü'l-Îmâm et-Taberî fi'l-kiraât ve davâbitu ihtiyârihâ fî tefsîrihî*, Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2012.
- Nasrî, Ahmed, *el-Menhecü'l-nakdî fî tefsîri't-Taberî: usûlihî ve mukâvemâtihi*, Rabat: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Nickel, Gordon, *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'ân*, Leiden/Boston: Brill, 2011.
- Rahbar, Daud, *Indices to the Verses of the Qur'an in the Commentaries of al-Tabarî and al-Râzî*, Hartford, Conn., Hartford Seminary Foundation, 1962.
- Ramazan, Tâhâ Muhammed Necâ, *Usûlü'd-dîn 'inde'l-Îmâmi't-Taberî*, Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005.
- Rebi', Âmal Muhammed Abdurrahman, *el-Îsrâiliyat fî tefsîri't-Taberî*, Kahire: Vizaratü'l-Evkaf, 2001.
- Saîd, Lebîb, *Difâ' 'ani'l-kirâati'l-mütevâtira fî muvaceheti't-Taberî el-müfessir*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1978.
- Sammûd, Nureddin, *et-Taberî ve mebâhisuhu'l-luğaviyye min hilâli tefsîrihî li sûreti'n-Nisâ*, Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnisiyye, 1987.
- Sâyih, Ahmed Abdurrahim, *es-Sîretu'n-Nebeviyye fî dav'i rivâyati'l-Îmâm et-Taberî*, Kahire: Mecma' Buhûs el-İslamiyye, 1988.
- Sekâf, Ulvî Abdulkadir, *Ricâlu tefsîri imâmi'l-müfessirîn İbn Cerîr et-Taberî*, Su'ûdiyye: Dâru'l-Hicre, 1991.

- Shoshan, Boaz, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabarî History*, Leiden, Boston: Brill, 2004.
- Sükkar, Azmî, *Mu'cemu's-şuarâ fî târîhi't-Taberî*, Sayda: el-Mektebe el-Asriyye, 1999.
- Şelebî, Abdulfettah İsmail, *el-İhtiyâru fî'l-kıraât, menşeu-hû ve meş-rûiyyetuhû ve tebrietü'l-İmâm et-Taberî min tuhmeti inkâri'l-kıraati'l-mütevâtira*, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1996.
- Şibl, Ali b. Abdulaziz b. Ali, *el-İmâm Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî (224-310)*, Riyad: Câmîatü el-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslamiyye, 1999.
- Şibl, Ali b. Abdulaziz b. Ali, *İmâmu'l-müfessirîn ve'l-muhaddisîn ve'l-müerrihîn Muhammed b. Cerîr et-Taberî sîretuhû akîdetühû müellefâtüh*, Riyad: Mektebe er-Rüşd, 2004.
- Şihâbî, Ali Ekber, *Ahvâl u âsâr Muhammed b. Cerîr et-Taberî*, Tahran: Çaphane-i Danişgah, 1956.
- Yahyâ, Yahyâ b. İbrahim Ali, *Merviyyâtü Ebî Mihnef fî târîhi't-Taberî "asri'l-hilâfeti'r-Râşideti"*, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1990.
- Zuhaylî, Muhammed, *el-İmâmu't-Taberî şeyhu'l-müfessirîn ve 'umdetu'l-müerrihîn*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1990.

## 2. Tez

### A. Yüksek Lisans<sup>10</sup>

- İbâdî, Muhammed, *Dirâsât fî envâ'i't-tefsîri'l-Kur'anî mine'l-bi'seti'nebeviyyeti ilâ İbn Cerîr et-Taberî (et-Tefsîrât en-Nassiyye)*, (Lisans mezuniyet tezi) Câmiatü'l-Karaviyyîn, 1988.
- Übûdî, Minâ İsmail, *Merviyâtu Katade fî tefsîri't-Taberî mine'l-âyeti 56 Nahl ilâ 37 min sûreti Yâsîn*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2002.
- Abdullah, Abdulmecid, *el-İmâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve menhecühû fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Câmiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün 1997.
- Abdullah, Âmal Sa'd Ali, *Merviyâtu Katade fî tefsîri't-Taberî min evveli sûreti Hûd ilâ âhiri sûreti İbrahim*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdan 2002.
- Akman, Hasan, *İbn Mücahid'in Kitabı's-Seb'i'ndeki Kıraat Vecihleriyle Taberî Tefsirindeki Kıraat Vecihlerinin Karşılaştırılması*, Şırnak Üniversitesi. (Devam eden yüksek lisans tezi)
- Albayrak, Halis, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiu'l-Beyan 'an Te'vili'l-Kur'an İsimli Eserindeki Kelami Görüşleri*, (Lisans mezuniyet Tezi), Atatürk Üniv. İslami İlimler Fakültesi, Erzurum 1978.
- Ali, Abdullah b. Muhammed, *Merviyâtü Muhammed b. İshâk fî Kitâbi'r-Rusul ve'l-mülûk li-Muhammed b. Cerîr et-Taberî 'an asri'r-Râşidîn*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1991.
- Amrî, Leylâ Tefîk, *eş-Şi'ru'l-câhili fî tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün 1988.

<sup>10</sup> Yüksek lisans çalışmalarına birkaç adet lisans bitirme tezi de ilave ettik. Bunları parantez içerisinde belirttik. İlaveten ülkemizde devam etmekte olan doktora ve yüksek lisans tezleri de çalışmamızda yer almaktadır. Bunları da ayrıca belirttik.

- Bayrakçı, Nizamettin, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'an İlimleri Açısından İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi, Konya 2010.
- Cümel, Abdurrahman Yusuf Ahmed, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fi'l-kirâât fi tefsîrihi*, Câmîatü'l-Ürdüniyye, Ürdün 1992.
- Çoban, Ergin, *Taberî ve Tahir b. Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2004.
- Dadan, Ali, *Taberî Tarihindeki Türklerle İlgili Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi (Hz. Peygamber Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*, Selçuk Üniversitesi, Konya 2006.
- Demirli, Ebru, *Taberî Tefsirinde Hristiyanlık*, Ankara Üniversitesi. (Devam eden yüksek lisans tezi)
- Dinç, Ömer, *Taberî ve Maturidi Tefsirlerinin "Nesh Meselelerine Yaklaşımları Açısından" Mukayesesi*, Çorum Hitit Üniversitesi. (Devam eden yüksek lisans tezi)
- Ergül, Hasan, *Rivayet Tefsiri Açısından Taberî ve İbn Kesir Tefsirlerinin Mukayesesi*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya 2004.
- Ferrâc, Salih, *et-Taberî en-Nahvî min hilâli tefsîrihi*, Külliyyetü el-Luğati'l-Arabiyye, Riyad 1407.
- Ğâmidi, Muhammed b. Ali, *el-Merviyyâtu ve'l-ârâu fi'n-nesh min hilâli tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1420.
- Hasan, Ali Bekr, *et-Taberî ve menhecühû fi't-târih*, Câmîatü'l-Kahire, Kahire 1984.
- Heredî, Muhammed Arif Osman Musâ, *el-Kirââtü'l-mütevâtira elletî enkerehâ İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîrihi ve'r-red aleyhi*, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine 1984.
- Hilâlî, Aişe, *Tefsîru's-sahabe fi câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an li'l-İmâm et-Taberî*, (Lisans Mezuniyet Tezi), Câmîatü Muhammed el-Hâmis, Rabat 1989.

- Hira, Salah Muhammed Ahmed İsmail, *el-Kırâât ve tevcîhihâ fî tefsîri'l-İmâm et-Taberî fî sûreti'l-Bakara ve Âl-i İmrân*, Câmiatü'l-Ezher, Kahire 2000.
- İbn Müheyhe, İbrahim, *Rivâyâtü'l-fitneti'l-kübrâ ve rivâyâtuhâ fî tarîhi't-Taberî*, Cami'atü'l-Emîr Abdülkadir, Konsantîne/Cezayir 1996.
- İgdi, Ahmet, *Bir Siyer Müellifi Olarak et-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk Özelinde*, Selçuk Üniversitesi, Konya 2012.
- İsâ, Muhammed Hayr Muhammed Sâlim, *Âyâtü's-sifât 'inde's-selefi beyne't-te'vîl ve't-tefvîz min hilâli tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Ürdün, Ürdün 1993.
- Kabâveh, Muhammed, *et-Taberî kârien ve usûluhû fî ihtiyâri'l-kırâât*, Câmiatü Dimeşk, Şam 1982.
- Karabeleli, Muhammed Kâmil, *es-Sinâ'ati'l-hadisiyye inde'l-İmâm et-Taberî fî kitâbihî tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit 'an Rasûlillah mine'l-ahbâr*, Câmiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün 2004.
- Kurt, Hasan, *Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1991.
- Malikî, Muhammed, *Cuhûdu't-Taberî fî dirâseti's-şevâhidi's-şerriyyeti fî Camii'l-beyân an te'vîli'l-Kur'an*, (lisans bitirme tezi), Câmiatü Seyyidi Muhammed b. Abdullah, Fâs 1994.
- Mehâriş, Zeyd b. Ali Mehdi, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fî'l-kırâât ve davâbitu ihtiyârihâ fî tefsîrihî*, Cami'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslamiyye, Riyad 1419.
- Merâkeşi, Şemsudduha, *Zahiratü'l-hazf min hilâli tefsîri't-Taberî*, Seyyid Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, Fas 1995.
- Muhammed, İdris Necvâ, *Tefsîru't-Taberî ve İbn Kesîr, dirâse mukârane min evveli sûretin ilâ nihâyeti sûreti's-Şûrâ*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2006.
- Nam, Mehmet, *Taberî Tarihinde Hz. Musa ile İlgili Verilen Bilgiler Üzerine Araştırma*, Uludağ Üniversitesi, Bursa 1996.

- Olimov, Yunuscan, *Taberî'nin Camiu'l-Beyân'ında Nesh*, Ankara Üniversitesi, Ankara 2003.
- Rifâî, Leylâ Hasan, *Merviyâtu Katade fî tefsîri't-Taberî mine'l-âyeti 75 el-Kehf ilâ 55 Nahl*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2002.
- Rub'î, Süleyman Abdulaziz, *et-Tevcihu'l-belâgî li âyati'l-'akideti beyne't-Taberî ve'z-Zemahşerî*, Câmiatü el-Îmâm Muhammed b. Suud el-Îslâmiyye, Riyad 1427.
- Sâcid, Mâriya Ebker Âdem, *Merviyâtu Katade fî tefsîri't-Taberî mine'l-âyeti 38 Yâsîn ilâ 37 el-Câsiye*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2002.
- Serrâc, Abdurrahîm Ahmed, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve menhecü't-Taberî fîhi*, Câmiatü'l-Ezher, Kahire 1971.
- Şâir, Temmâm Kemâl Mûsâ, *Menhecü'l-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî fî't-tercih beyne akvâli'l-müfessirîn*, Câmiatü'n-Necâh, Filistin 2004.
- Tütün, Sevgi, *Taberî'nin Camiu'l-Beyân İsimli Eserinde Hz. Aişe'den Yapılan Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1999.
- Yakub, İbrahim Muhammed Ahmed, *Merviyâtu esbâbi'n-nüzûl 'an İbn Cerîr et-Taberî fî rub'i'l-ehîr mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2002.
- Yaşar, Ahmet, *Taberî Tefsiri'nin Nüzul Sebepleri Açısından İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1987.
- Yaşar, Muhammet Yuşa, *Taberî'nin Temel İtikadi Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi. (Devam eden yüksek lisans tezi)
- Zâyidî, Ahmed, *Fıkhü'l-Îmâm et-Taberî fî ahvâli's-şahsiyyeti ve'l-muâmelâti'l-mâliyyeti min hilâli tefsîrihî*, Câmiatü'l-Emir Abdulkadir, Cezâir 2000.

## B. Doktora

- 'Avâyîşe, Ahmed Muhammed, *el-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî ve difâ'uhû 'an 'akîdeti's-selef*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1403/1983.
- Abdullah, Ahmed 'Umer, *İstidrâkâtü İbn Kesîr 'alâ İbn Cerîr fî tefsîrihî*, el-Câmîatü'l-İslamiyye, Medine 1405.
- Ağralı, Ahmet, *Taberî Tefsiri Bağlamında Bilimsel Tefsire Mesned Gösterilen Ayetlerin Sahabe ve Tabiin Tarafından Yorumu*, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi. (Devam eden doktora tezi)
- Ahmed, Me'mûn Abdurrahman Muhammed, *er-Rivâyâtü'l-isrâiliyye fî Tefsîri't-Taberî "min Sûreti'l-Kehfi ilâ âhiri Sûreti'n-Nâs"*, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine ts.
- Akdokur, Fatma, *Tehzîbu'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Akyüzöğlü, Hüseyin, *Taberî Tefsirinde Garîbu'l-Kur'an*, Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Aydın, Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, Ankara Üniversitesi, Ankara 2004.
- Bâbekr, Ahmed Halid, *el-Kirâât 'inde İbn Cerîr et-Taberî fî dav'i'l-lügati ve'n-nahv*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1982-83.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Uludağ Üniversitesi, Bursa 2008.
- Belût, Hasan b. Muhammed b. Ali, *Esbâbü'n-nüzûl el-varide fî kitâbi Cami'i'l-Beyân li'l-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1419.
- Ben'ade, Muhammed, *Cuhûdü't-Taberî fî dirâseti'l-mu'cem*, Câmîatü Seyyid Muhammed b. Abdullah, Fas 2002.
- Çoban, İsmail Ergin, *Taberî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzul ve Kaynakları*, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi. (Devam eden doktora tezi)

- Emhezûn, Muhammed, *Tahkîku mevâkifi's-sahâbeti fi'l-fitneti min rivâyâti't-Taberî ve'l-muhaddisîn*, Câmiatü Muhammed el-Evvel, Fas 1989.
- Esmerî, Şâyi' b. Abdihî Şâyi', *İstidrâkâtü İbn Atiyye fi kitâbi'l-muharraru'l-vecîz 'alâ't-Taberî fi tefsîrihî*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1996.
- Fevde, Muhammed Busyûnî, *et-Taberî müfessiran*, Câmiatü'l-Ezher, Kahire 1974.
- Gays, Hâlid b. Muhammed, *Merviyâtü hilâfeti Muâviyye fi Târîhi't-Taberî dirâse nakdiye mukârane*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Cidde 2000.
- Gilliot, Claude, *Aspects De l'Imaginaire Islâmique Commun Dans Le Commentaire De Tabarî I-II*, Paris Üniversitesi-III, Paris 1987.
- \_\_\_\_\_, *La Sourate al-Baqara Dans Le Commentaire De Tabarî (Le Développement et le Fonctionnement des Traditions Exégétiques à la Lumière du Commentaire des Versets 1 à 40 de la Sourate)*, Paris Üniversitesi-III, Paris 1982.
- Ğâmidi, Abdulaziz b. Ömer, *el-Âsâru'l-varidetu ani's-selefi fi'l-îmâni bi'l-melâiketi ve'l-kutubi ve'r-rusûli min tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed, 1421.
- Hadîcân, Cemal Ramazan, *en-Niz'atü'l-Küfiyyetü'n-nahviyye 'inde İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîrihî*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2010.
- Halîbe, Nebîle binti Zeyd b. Sa'd, *Menhecü'l-Îmâm b. Cerîr et-Taberî fi ted'ifi'l-ehâdis ve'l-lâlihâ*, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed, Riyad 1431.
- Halil, İbrahim, *ed-Dehilü'l-isrâiliyyât fi tefsîri İbn Cerîr et-Taberî (el-Cüz'ü's-sânî ve's-sâlis ve'r-râbi' ve'l-hâmis 'aşer mine'l-Kur'ani'l-Kerîm)*, Câmiatü'l-Ezher, Kahire 1980.
- Hallâf, Abdulaziz b. Sa'd, *Fıkhü'l-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî fi'l-'ibâdât*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1405/1985.



- Hammâd, İbrahim b. Abdullah, *el-Âsâru'l-varideti fî tevhîdi'r-rububiyeti ve'l-esmâi ve's-sifâti fî tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed, Riyad 1421.
- Hanay, Necattin, *Kur'an Tefsirinde Kıraatlerin Rolü (Zeccâc ve Taberî Örneği)*, Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi. (Devam eden doktora tezi)
- Harbî, Hüseyin Ali, *Tercihâtü'l-Îmâmi't-Taberî fî tefsîrihi "min evveli sûreti'l-Fatihati ilâ âhiri'l-âyeti 202 min sûreti'l-Bakara" – cem'an ve dirâseten-*, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed, Riyad 1417.
- Hâşim, Ebu'n-Nimet, *Tefsîru't-Taberî ve'z-Zemahşerî ve'bni Atiyye: Dirâse mukârane fî'l-cüz'î's-sâdis aşere*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 2007.
- Hilâlî, Aişe, *Usûlu't-tefsîr ve kavaiduhû fî Câmi'i'l-Beyân li Îmâm et-Taberî*, Câmiatü Muhammed Hâmis, Rabat 1993.
- Horst, Heribert, *Die Gewährsmanner im Korankommentar des Taberî. Ein Beitrag zur Kenntnis der Exegetischen Überlieferung im Islam*, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1951.
- Hûşân, Yusuf b. Hamûd, *el-Âsâru'l-vârideti 'ani's-selef fî'l-yehûd fî tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed, Riyad 1424.
- İbn Ahmed, Muhammed ez-Zeyn, *el-Mebâhisü'l-belâğiyye fî tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Ezher, Kahire 1985.
- Matar, Atiyye, *el-Mecâu'l-Kur'an fî tefsîri't-Taberî*, Câmiatü'l-Kahire, 1987.
- Micrâb, Rıza İsmail, *el-Âsâru'l-varideti 'ani'l-eimmeti's-selefî fî meâni'l-âyâti'l-mute'allika bi tevhîdi'l-ulûhiyyeti fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, el-Câmiatü'l-İslamiyye, Medine 1422.
- Muhammed, Bâbekr el-Belûle, *el-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî ve men-hecûhû fî't-tefsîr*, Câmiatü Ümmi Dermân, Sûdân 1999.

- Muth, Franz-Christoph, *Der Kalif al-Mansur im Anfang Seines Kalifats (136/754 bis 145/762). Aus der Arabischen Chronik Von at-Tabari Übersetzt und Mit Historischen und Prosopographischen Ammerkungen Versehen*, Heidelberg Üniversitesi, Frankfurt 1987.
- Nessâr, Nessâr Es'ad, *el-Îmâm et-Taberî ve ricâlühû fî't-tefsîr*, Câmîatü'l-Pancab, Lahor 1994.
- Okçu, Abdulmecit, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2000.
- Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinde Dirayet*, Ankara Üniversitesi, Ankara 2012.
- Ramazan, Hüsniye Zeyn Mahmûd, *Ârau kibâri't-tabîin fî meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm min evveli sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri sûreti Yûsuf fî tefsîri't-Taberî me'a'l-mukareneti ve't-tercîh*, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1998.
- Rebi', Âmal Muhammed Abdurahman, *el-Îsrâiliyyât fî tefsîri't-Taberî*, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 2005.
- Salih, Ahmed Necip b. Abdullah, *er-Rivâyâtü'l-isrâiliyye fî Tefsîri't-Taberî "min Sûreti'l-Fâtihati ilâ âhiri Sûreti'l-Îsrâ"*, el-Cami'atü'l-İslâmiyye, Medine 1998/1419.
- Sânî, Ebûbekr Muhammed, *el-Âsâru'l-varideti 'ani'l-eimmeti's-selefi fî tevhîdi'l-esmâi ve's-sıfâti fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, el-Câmî'atü'l-İslamiyye, Medine 2000/1421.
- Sarsûr, Hüsâm b. Hasan, *Âyâtü's-sıfât ve menhecü't-Taberî fî tefsîri me'ânihâ mukârene bi ârai ğayrihi mine'l-ulemâ*, el-Câmîatü'n-Nizâmiyye, Haydarabat 2001.
- Savlu, Ahmet Hamdi, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi, Ankara 1971.
- Selûmî, Abdulaziz b. Süleyman Nasır, *Mervîyyâtü 'Avâne b. el-Hakem fî târihi't-Taberî*, el-Câmî'atü'l-İslamiyye, Medine 1410.

- Seneğâlî, Hâdî Müntekâ Tâhâ, *ed-Dehîl ve'l-isrâiliyyât fî tefsîri İb Cerîr et-Taberî (el-Cüz'ü'l-hâmis ve's-sâdis mine'l-Kur'ani'l-Kerim)*, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1985/1405.
- Serhân, Serhân Cevher, *Tahkîku cânibi müşkile er-rabt beyne'l-âyâti ve's-suver fî tefsîri't-Taberî*, Câmîatü'l-Pencab, Lahor 1996.
- Sıddîk, Ebûbekr Ali, *ed-Dehîl fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî (el-Cüz'ü's-sâdis ve'l-'işrîn hettâ es-selâsîn)*, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1990.
- Şebeke, Mahmud Muhammed, *Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve menhecühû fî't-tefsîr*, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1976.
- Şehrânî, Halid b. Muhammed b. Salih b. Zürayk, *İstidrâkâtü İbn Âşûr 'ale't-Taberî ve'bni 'Atiyye fî tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1430/31.
- Şuayb, Hasîb Abdülhalîm, *Tefsîru Katade min hilâli tefsîri't-Taberî*, Câmîatü'l-Kiddîs Yûsuf, Beyrut 1996.
- Yüksel, Ali, *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi. (Devam eden doktora tezi)

### 3. Makale:

- Akdemir, Hikmet, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: IX, sayı: 3, ss. 7-26.
- Akyüzöğlü, Hüseyin, "Taberî'de Kevnî Ayetlerin Tefsiri", Kur'an ve İlmî Hakikatler-2, Uluslararası Sempozyum, İstanbul, 14-15 Mayıs 2011.
- Albayrak, Halis, "Taberî ve Kıraat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an Çerçevesinde)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, ss. 355-394.
- \_\_\_\_\_, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII (2001), ss. 97-130.

- Aydın, Atik, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/ 1(1), ss. 271-293.
- Aydın, Mehmet, "Taberî Tefsiri'ndeki Hıristiyanlığa Bir Bakış", *Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)*, 2004, ss. 193-212.
- Bacharach, Jere L., "Tabari Translation Project", *Middle East Studies Association Bulletin*, XXVI, 1 (1992), ss. 45-46.
- Baltacı, Burhan, "Taberî'nin(v. 310/922) 96/Alak Suresi 1-5. Ayetlerin Tefsirinde Yer Verdiği Rivayetlerde Nüzul Sürecine İlişkin Veriler", *AÜİFD*, 2010, LI/2, ss. 215-240.
- Becker, Carl Heinrich, "Tabari's Sogenannte Catechesis Mahometana", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Wiesbaden: Harrassowitz, LV, 1901, ss. 96-98.
- Berg, Herbert, "Tabari's Exegesis of the Qur'anic Term *al-Kitāb*", *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII/4, ss. 761-774.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, XVI, ss. 79-101.
- Erbaş, Muammer, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk İsimli Eseri", *DEÜİFD*, 2010, sy. 31, ss. 49-91.
- Gilliot, Claude, "Exégèse et Semantique Institutionella Dans le Commentaire de Tabari", *Studia Islamica*, LXXVII, 1993, ss. 277-289.
- \_\_\_\_\_, "Langue et Coran Selon Tabari, I- La Précellence du Coran", *Studia Islamica*, LXVIII, 1988, ss. 79-106.
- \_\_\_\_\_, "Le Traitement du "Hadir" Dans le "Tahdib el Atar" de Taberî", *Arabica*, T. 41, Fasc. 3 (1994), ss. 309-351.

- Gökkır, Bilal, "Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası Taberî'den İbn Kesir'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddiyanın Değerlendirilmesi", *EKEV*, 10/28 (2006), ss. 163-178.
- Gülle, Sıtkı, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV*, 2004, VIII/19, ss. 265-280.
- \_\_\_\_\_, "Taberî'nin Tefsirinde Kıraat Değerlendirmeleri", *İÜİFD*, 9/2004, ss. 65-85.
- Hamevî, Yakut, "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib (et-Taberî)", çev. Fethi Ahmet Polat, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 30, ss. 261-292.
- Heytî, Muhammed Yâsin Muhammed Saïd, "Tercihu'l-İmâm Ebi Ca'fer et-Taberî fi fikhi'l-'iddeti fi tefsirihi", *Mecelletü Câmîati'l-Enbârî li'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 2010, II/8, ss. 83-140.
- Horst, Heribert, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Taberîs" *ZDMG*, CIII (1953), ss. 290-307.
- Kern, Friedrich, "Tabari's *Ihtilaf Alfuqaha*", *ZDMG*, Wiesbaden: Harrassowitz, LV, 1901, ss. 61-95.
- Kitapçı, Zekeriya, "The First Resistance of the Turks Against the Arabs in the Oxus Valley According to the Narration of at-Tabari", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sayı: 4, ss. 119-132.
- Koç, Mehmet Akif, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine-I", *AÜİFD*, 51:1 (2010), ss. 79-92.
- Kurt, Hasan, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 2, ss. 89-103.
- Martensson, Ulrika, "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabari's History of the Messengers and the Kings", *Journal of Islamic Studies*, XVI/3, Oxford 2005, ss. 287-331.
- McAuliffe, Jane Dammen, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir." *In Approaches to the History of the In-*

*terpretation of the Qur'an*, edited by A. Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1998, ss. 46-62.

\_\_\_\_\_, "Al-Tabari's Prelude to the Prophet." In *Al-Tabari: A Medieval Muslim Historian and His Work*, edited by Hugh Kennedy, Princeton: Darwin Press, 2008, ss. 113-129.

Okcu, Abdülmecit, "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 18, ss. 137-151.

\_\_\_\_\_, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 19, ss. 219-248.

Okumuş, Mesut, Taberî Tefsiri'nde Bağlamın Yeri ve Önemi, *EKEV Akademi Dergisi*, 2002, cilt: VI, sayı: 13, ss. 125-152.

Önen, Hacı, "Taberî Örneğinde Kıraat ve Hurûf-u Seb'a İlişkisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2010, II/3, ss. 103-111.

Syamsuddin, Sahiron, "Âl-i İmran Suresi'nin 7. Ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihat'a İlişkin Taberî ve Zemahşeri'nin Görüşlerinin İncelenmesi", çev. Zülfikar Durmuş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, II/3, ss. 265-281.

\_\_\_\_\_, "Muhkem ve Müteşâbih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşeri'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma", çev., Yavuz Fırat, *Bilimname Düşünce Platformu*, 2007/1, cilt: V, sayı: 12, ss. 201-219.

Şebeke, Mahmud Muhammed, "el-Lüğatü fi tefsiri't-Taberî", *Mecelle-tü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyyeti*, Riyad 1978, VII, ss. 53-83.

Tayob, Abdelkader I., "Tabarî on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writting", *Journal of the American Oriental Society*, 119/2 (1999), ss. 203-210.

Tütün, Sevgi, "Taberî Tefsir'inde Hz. Aişe'nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, VIII/16, ss. 99-111.

Vrolijk, Arnoud, "The Leiden Edition of Tabari's Annals. The Search for the Istanbul Manuscripts As Reflected in Michael Jan De Goeje's Correspondence", *Quaderni di Studi Arabi*, XIX, 2001, ss. 71-86.

#### 4. Sempozyum<sup>11</sup>

el-İmâm et-Taberî fi zikrâ murûri ehade 'aşera karnen 'alâ vefâtihi (h. 310-1410), ISESCO, Fas 25-28 Temmuz 1989.

Yâdnâme-i Taberî: Şeyhu'l-Müerrihîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî h. 225-310, Tahran 1989.

Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 11-13 Haziran 2010.

Yazıcı, İshak, "Taberî Tefsiri Işığında Cennet ve Cehennem Ahvaline İlişkin İddialar", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 109-134.

Erbaş, Muammer, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk İsimli Eseri", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 141-177.

Öztürk, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zahirilik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 17-51.

Ünver, Mustafa, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 57-80.

---

<sup>11</sup> Taberî hakkında dört sempozyumun yapıldığını tespit edebildik. Bunlardan ilk ikisinin tebliğ başlıklarına ulaşamadık, fakat son ikisinde sunulan tebliğleri sempozyumun başlığı altında zikrettik.

Okçu, Abdulmecit, “Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 191-200.

Öğmüş, Harun, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstişâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010*, ss. 89-100.

el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât, ISESCO 2001.<sup>12</sup>

#### **et-Taberî el-Fakîh:**

Selkîni, İbrâhim Muhammed, “Hayâtu't-Taberî ve fikhuhû ve ic-tihâduhû”, *el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessi- ren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, I, ss. 19-39.

Zuhaylî, Muhammed, “et-Taberî fakîhen ve müctehiden ve imâmen”, *el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âli- men bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, I, ss. 40-65.

Desûkî, Muhammed, “el-Cânibü'l-fikhî fi tefsiri't-Taberî”, *el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, I, ss. 66-126.

Kal'acî, Muhammed Ravvâs, “Fikhu Muhammed b. Cerîr et-Taberî”, *el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âli- men bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, I, ss. 127-151.

“Min ihtiyârâti Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-fikhiyye”, *el-İmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, I, ss. 152-248.

<sup>12</sup> Başlıktan da anlaşıldığı üzere sempozyumda, Taberî'nin fakîh, tarihçi, müfes- sir ve kıraat alimi yönleri ayrı ayrı ele alınmıştır.



Hamdân, Hamdân b. Muhammed, “Akîdetü'l-Îmâm et-Taberî min hilâli kütübihî”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, I, ss. 250 vd.

**et-Taberî el-Müerrih:**

Bâz, Hasan, “Mekânetü tarihi't-Taberî fi't-tedvîni't-târihi inde'l-müslimîn hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, II, ss. 11-55.

Tâzî, Abdülhâdî, “et-Taberî ve'l-alâkâtü'l-hâriciyye li'd-devleti'l-Îslâmiyye”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, II, ss. 56-81.

Tâhâ, Abdülvâhid Zenûn, “Eseru't-Taberî ale'l-muerrihîne'l-meğâribeti -dirâse tatbîki- Mukarane mea İbn 'Azârî el-Merâkeşî”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, II, ss. 82-101.

İvazullah, Emin Muhammed, “et-Taberî el-Müerrih ve menheciyye'tühü fi't-târih mukârane bi menheciyyeti İbn Haldûn”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, II, ss. 102-148.

**et-Taberî el-Müfessir:**

Esed, Ömer, “et-Taberî el-Müfessir”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-Îslâmiyye, 2001, II, ss. 149-172.

Zeydî, Kâsîd Yâsir, “et-Taberî el-müfessir en-nâkid mea muvâzeneti bi müfessirîne muâsirîne lehü”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve*

*müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, II, ss. 173-218.

Abdüsselâm, Muhammed, “et-Taberî el-Müfessir –mezhebühû fi't-tefsîr- mukârane beyne tefsîrihî ve a'mâli'l-âhirîne”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, II, ss. 219-319.

Amrî, Leylâ Tefik, “et-Tefsîr ve'ş-şi'ru'l-câhili”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, II, ss. 320-348.

#### **Nakdü'l-Kırâât:**

Tahhân, İsmail Ahmed, “Zâhîretü nakdi'l-kırâât ve menhecühu't-Taberî fihi”, *el-Îmâmu't-Taberî fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve 'âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001, II, ss. 349 vd.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
3 (2013), ss. 251-272.

## ZEKATIN GELİŞİMİ VE MONOTEİST DİNLERDE

### ZEKATIN KAPSAMI\*

Abdus Samed; Lowell M. Glenn | çev. Faruk Özdemir  
Utah Valley Üniversitesi | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE.

**Özet:** İlahi Kanun'un birliği, kökenleri Hz. İbrahim (as)'e dayanan fakat daha sonra Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam şeklinde üç büyük dine ayrılan monoteist dinlerde görülür. Bu tek tanrılı dinler arasında çeşitli alanlarda uygulama birliği vardır. Böyle bir alan İslam geleneğinde zekattır ve genellikle Hıristiyanlık ve Yahudilikte "fakirin hakkı" olarak nitelendirilir. Adı her ne olursa olsun Zekat ya da "fakirin hakkı" her üç semavî dinde önemli bir İlahi kurumdur. Bu makalenin amacı o dinlerde Zekat kurumunun gelişimini ve Zekat'ın kapsamını incelemek ve dikkatle gözden geçirmektir. Çağdaş Müslüman ülkelerde zekatın yönetimi ve dağıtım süreci o toplumdaki en yaygın İslâmî düşünce ekolüne ve bu toplumlardaki hükümetin teokratik bağlılık düzeyine göre değişir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Ulusal kültürler, Tarih.

### Development of Zakah and Zakah coverage in monotheistic faiths

**Abstract:** The unity of Divine Law is reflected in monotheistic faiths having their origin with Prophet Abraham (pbuh), but later divided into three major religions: Judaism, Christianity, and Islam. There is a unity of Divine practice in a variety of areas among these monotheistic faiths. One such area is Zakah, in Islamic tradition, and often characterized as "the poor due" in Christianity and Judaism. By whatever name, Zakah or "the poor due," is an important Divine institution in all three monotheistic faiths. The purpose of this paper is to trace and examine the development of the Zakah institution and Zakah type coverage in those faiths. The administration and process for distribution of Zakah in contemporary Muslim states varies depending on the school of Islamic thought most prevalent in that society and the level of theocratic involvement of the government in those societies.

**Key Words:** Islam, Christianity, Judaism, National cultures, History

---

\* Bu makale "Development of Zakah and Zakah coverage in monotheistic faiths"  
*International Journal of Social Economics*, ISSN 0306- 8293, 2010, Volume  
37, Issue 4, ss. 302- 315'ten alınmıştır.

### تطوّر الزّكاة ومحتوياتها في الأديان التوحيدية

**الملخص:** تتعكس وحدة القانون الإلهي في الأديان التوحيدية التي تبلغ أصولها الحقيقية إلى النبي إبراهيم (عليه السلام) وتلك الأديان انقسمت بعده إلى ثلاثة أديان رئيسية هي: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. هناك وحدة بين هذه الأديان التوحيدية الإلهية في ممارساتها في مجالات مختلفة. والزكاة في التراث الإسلامي واحدة من تلك المجالات، وهي تتميز في المسيحية واليهودية بكونها "حق الفقراء". مهما كان الاسم، زكاة أم "حق الفقراء" ففي جميع الأديان السماوية الثلاثة هي مؤسسة هامة إلهية. والغرض من هذا البحث هو تعقب ودراسة تطوّر مؤسسة الزّكاة ومحتويات هذا المصطلح في تلك الأديان. فإدارة وتوزيع الزكاة في الدول الإسلامية المعاصرة عملية تختلف تبعاً لفكرة المدرسة الإسلامية الغالبة في تلك المجتمعات ومستوى مشاركة الحكومة الثيوقراطية لمفاهيم تلك المدرسة.

**الكلمات المفتاحية:** الإسلام، المسيحية، اليهودية، والثقافات الوطنية، التاريخ

### Giriş

Zekatla ilgili önemli miktarda araştırma faaliyetleri olmuştur. Bu çalışmaların çoğunun odak noktası Zekat'ın sosyo-ekonomik yönleriyle ilgili olmuştur. Ancak bu analiz yazarları zekatın gelişimi ve zekatın kapsamıyla ilgili fazla değerlendirme yazısı ele almamışlardır. Mennan (1983, 1989), Ahmed (1989), Sadeq (1980, 1989), Rahman (1980) ve Muhammed (1991) gibilerin makaleleri genellikle zekatın fakir ve ekonomi üzerindeki dağıtıcı etkisini analiz etmişlerdir. Zekat sosyo-ekonomik adaleti sağlayan ve yoksulluğu ortadan kaldırma potansiyeline sahip önemli bir malî araç olarak karakterize edilmiştir.

Chowdhury (1980) ve El- Dîn (1986) zekatın dağıtım etkinliğini açıklamışlardır. Bu kavram "Keynesyen IS-LM modeli" çerçevesinde bir çok yazar tarafından incelenmiştir. Han (1985), Chowdhury (1983) ve Metwally (1986) zekatı Keynesyen toplam talep açısından ele almışlardır. Onların analizi zekatı İslâmî ekonomilerde istihdamı artıran yerleşik bir istikrar/dengeleme aracı olarak gösterir. Son olarak, Müslüman ülkelerdeki toplam ekonomik aktivitenin bir oranı olarak zekatın düzeyini belirlemeye çalışan bir çok yeni araştırmacı mevcuttur. Kahf (1986), Sadeq (1994) ve Şirazi (2003) son yirmi yıldır bu konuların analizlerini tamamlamışlardır.

Fakat yine de yukarıda belirtilen çalışmaların hiçbiri ne bir kurum olarak zekatın tarihsel gelişimini ele almışlar ne de günümüzde

uygun bir şekilde zekatın kapsamını açıklamışlardır. Makale bu önemli konuda tarihsel ve İslâmî bilgi perspektifine yönelik talebi karşılamayı ve tek tanrılı dinlerin her birinde zekat benzeri faaliyetleri karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

Makalenin geri kalan kısmı şunları içerir: İlk önce, zekatın (fakirin hakkı) anlamı ve hedefleri hakkında kısa bir açıklama ile zekat almaya layık olarak tarif edilen insan grubu. Diğer bölümler İslam'da, Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta zekatın (fakirin hakkı) gelişimini inceler. Son olarak okuyucunun dikkatine bazı sonuçlar sunuyoruz.

### **Zekatın Anlamı ve Amacı ile Zekat Alma Hakkına Sahip İnsan Grubu**

Zekatın kelime anlamı iki yönlü bir manaya sahiptir:

1. O "temizlik" ve "saflık" anlamına gelir. Zekatın verilmesi zekat veren kişinin malını ve kalbini arındırır ve temizler. O, zekat verenin kalbinin yanı sıra malın kirini de temizler. Zekat, cimriliği ortadan kaldırarak zekat verenin kalbini arındırır ve kendisini Allah yolunda feda etmeye hazırlar (Shad, 1986).

2. Zekatın ikinci anlamı "artma" ya da "çoğalma"dır. Zekatın verilmesi yoksula mal ve ruh bakımından gelişme imkanı sağlayacak şekilde tasarlanmıştır (El- Kardâvi, 1973).

İnançlı Müslümanlar Allah'ın bütün lütuf ve mülkün kaynağı olduğunu ve onu dilediği kimseye vereceği (Kur'ân 17/29) öncülünü kabul ederler. Bu nedenle yeryüzündeki zenginliğin gerçek sahibi Allah'tır. Servetinin bir kısmını vermek suretiyle zekat mükellefi Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya çalışır ve böylece O'na şükranlarını bildirir. Yoksul da zengin gibi yeryüzünün servetine sahip olma hakkına sahiptir. Zekat verme, zengin malının bir kısmının fakir için uygun hale getirilmesini sağlar.

Zekat vermenin kurumlaşmasının aşağıdakiler dahil çeşitli amaçları vardır:

- Yoksulluğun kökünü kazımak ve sosyo- ekonomik adaleti muhafaza etmek.
- Serveti başkalarının, özellikle de fakirin kıskançlığından korumak.
- Kişinin malını arındırmak ve cimriliğini ortadan kaldırmak.
- Kendisine lütfundan dolayı Allah'a minnettar olmak.

Kutsal Kitap (Kur'ân) da kimlerin zekat almaya layık olduğu konusunda oldukça spesifikdir ve bu konular hakkında belirsizliğe çok az yer bırakır. Kur'ân'a göre (9/60) zekat gelirlerini alma hakkına sahip sekiz sınıf insan vardır. Zekat gelirleri aşağıdakiler dışında hiç kimseye dağıtılmamalıdır:

- (1) Dilenci (Fukarâ)
- (2) Yoksul (Miskîn) [1]
- (3) Zekat toplayıcılar/memurlar (Âmilîn)
- (4) İslam'a yeni girmiş bir Müslüman (Müellefe)
- (5) Azat edilmiş köle (Fi'r- Rikâb)
- (6) Borçlular (Ġârimîn)
- (7) Allah'ın yolunda olanlar (Fi Sebilillâh) [2]
- (8) Ve yolcular (İbnü's- Sebîl).

### **Zekatın Tarihsel Gelişmeleri ve Dindeki Kapsamı**

Zengin malından fakire bir bağış/yardım olan zekat insanlık için ne yeni ne de bilinmeyen bir kavramdır. O ezelden beri varlığını sürdüren İlahi düzenin bir devamıdır. Maldan alınan zorunlu yardımın fazileti İslam'ın doğuşundan binlerce yıl önce Allah tarafından elçileri İbrahim, Musa, İsa ve diğer peygamberler aracılığıyla beyan edilip öğretilmiştir. Örneğin 2:73, 2:83, 19:31 ve 19:55'te Kur'ân, Hz. Muhammed (as)'den uzun zaman önce, önceki peygamberlere namaz kılmanın ve zekat vermenin emredildiğini açıkça be-

yan etmektedir. Hayırseverlik ve yardımseverlik bütün dinlerde önemli bir rol oynamıştır.

### **Yahudilikte Zekat (Hz. İsa'dan önce)**

Sadaka verme eylemine Hz. İsa'nın doğumundan binlerce yıl önce rastlanmıştır. Homeros döneminde (M. Ö. 700) sadaka verme Yunan kültürünün önemli bir unsuru idi. Hamal Eumaeus gezgin Odysseus'u şu ifadelerle karşılamıştır:

Yabancı eğer sizden daha sefil durumda ise, benim herhangi bir misafiri hor görmeme izin verilmez. Yabancılar ve dilenciler gelir- hepsi Zeus'tan gelir. Benim sunacak çok az şeyim var fakat onu cân-ı gönülden veririm (Riquet, 1961).

Beşinci hanedanlığın resmi beyanatının yazıtında (2563-2422 M.Ö.), Henku şöyle ilan etmiştir:

Ben Mount Cerastus'un her açına ekmeğ verdim, orada çıplak olanı giydirdim (Riquet, 1961, s. 14).

Zekat verme emri Yahudilerin dinî kitabı *Eski Ahit*'teki Çıkış, Levililer ve Tesniye'de açıkça belirtilmiştir. *Eski Ahit*'e göre İsraililerin toprak ürünlerinin ve sığır sürülerinin onda birlik kısmını zekat olarak vermeleri gerekmektedir (Levililer 27:30-32). Hasat döneminde onlara (İsraililer) şöyle emredilmiştir:

[...] Bir kimse tarlasını, tarlasının sınırına kadar hasat etmemeli ya da hasadın arta kalan başaklarını toplamamalı fakat fakirler ve göçebeler için toplayacak bir şey bırakmalıdır (Levililer 19:9-10, 22, 23; Tesniye 24:19-21).

Ayrıca 20 ve daha yukarı yaşta olanların Rabb'e yarım şekel (yani miskal) bir zekat vermelerinin emredildiği de belirtilmiştir (Çıkış 30:13-15). Tarımsal ve hayvansal gelirin onda birlik kısmının verilmesine ek olarak İsraililerin düzenli bir şekilde sadaka vermeleri istenir.

*Yıllık öşür.* Tesniye'de (14:1) İsraililere şu talimat verilmektedir:

[...] "Her yıl ekmiş olduğunuz şeylerden tarlalarınızın ürettiği ekinlerin onda birini almalısınız ve Tanrınız Yehova'nın huzurunda, adını vermek için seçeceği bir yerde buğdayınızın, yeni şarabınızın ve zeytin yağınızın onda birini, sığır ve davarınızın

ilk doğanını yemelisiniz: ve böyle yaparak her zaman Tanrınız Yehova'dan korkmayı öğreneceksiniz.

Eğer yol sizin için çok uzun ise, Yehova'nın kendi adına bir yer yapmak için seçeceği yer çok uzak olduğu için ondalığınızı getiremezseniz, onları paraya çevirmelisiniz ve elinizde sıkıca tutulan parayla Tanrınız Yehova tarafından seçilen yere gitmelisiniz: Orada paranızı her ne isterseniz, öküz, koyun, şarap, mayalı içki, hoşunuza giden herhangi bir şeye harcaabilirsiniz.

### **Üçüncü yıl öşürü**

Her üç yılın sonunda o yıla ait hasadınızın onda birinin hepsini almalısınız ve onları kendi toplumunuz içerisinde biriktirmelisiniz. Ardından Levili- kendi cemaati hiçbir pay ve mirasa sahip olmadığı için- gelecek ve istedikleri her şeyi yiyecektir. Ve böylece Tanrınız Yehova üstlendiğiniz bütün işlerde yardım edecektir (Yasa'nın Tekrarı/ Tesniye, 26:12).

"Yeryüzündeki bazı muhtaç durumdakiler asla bitmeyeceğinden dolayı size "ülkenizdeki fakir ve muhtaç komşunuza elinizi açmanızı" emrediyorum" (Tesniye, 15:11).

### **Hıristiyanlıkta Zekat**

Hıristiyanlıkta sevgi ve hayırseverliğin kaynağı İsa Peygamberdir. O sevgi, hayırseverlik ve yardımseverliğin bir rol modeliydi. Bununla birlikte İsa zekatı ne kesin bir kanun halinde bir araya getirmiş ne de müntesipleri arasında ayrıntılı olarak açıklamıştır. Öyleydi çünkü onun misyonu Allah sevgisinin ruhunu yeniden canlandırma ve komşuyu sevme üzerine odaklanmıştı. Onun misyonu -yeni yasa icat etme değil- Musa peygambere ait öğretiler çerçevesinde yasanın yerine getirilmesi idi. Bu bağlamda Yeni Ahit'ten bazı alıntılar faydalı olacaktır:

"Ben onları bir kenara atmak için gelmedim ancak onları tamamlamak için geldim" (Matta, 5:17). Bir hukuk öğreticisi olan bir fakih İsa'ya gelip "Yasada hangi emir en büyüktür?" diye sorunca İsa tereddüt etmeden Musa'nın Yasası'ndan alıntı yaparak şöyle cevap vermiştir:



İlk emir, dinle ey İsrail şudur: Rabbin Allah'tan başka Tanrı yoktur, Tanrını tüm kalbi sevginle, tüm ruhunla ve tüm gücünle seveceksin. Bu ilk buyruktu ve ilkinde benzeyen ikinci buyruk şudur: Komşunu kendin gibi seveceksin. Bundan daha büyük buyruk yoktur (Matta 22:34-40; Markos 12:28-31; Luka 10:25-80).

Verin, size verilecektir, sizden isteyen herkese verin [...], ödünç verin [...], ödülünüz büyük olacaktır [...] (Luka 6:30-38).

Dağdaki vaazında ve başka yerlerde verdiği derslerinde İsa zekat verme görevini uygulatmak için çalışmıştır. Bununla birlikte, "Hıristiyanlığın dinî ve ahlakî öğretilerinde zekatın ya da sevginin önceliği hakkında açık bir beyan toktu" (Riquet, 1961, s. 22). Zekat verme öğretisi içerisinde yer alan şey bir ahlakî eğitim ve tavsiyesinden başka bir şey değildi.

Yeni Ahit'in Elçilerin İşleri bölümünde açıklandığı gibi erken dönem Hıristiyan Kilisesi'nde "her şeyi ortak" olan bireysel gruplar vardı. Bu kavramın biraz daha ayrıntısı, mülk sahibi ya da diğer maddî şeylere sahip bireylerin malik oldukları her şeyi, topluluğun tüm üyeleri o servete ortaklaşa sahip olsun ve aralarında hiç bir fakir kalmasın diye sattıkları ve o mülkiyeti kilise liderlerine getirdiklerinin haber verildiği Elçilerin İşleri bölümü 4:32-37'de ana hatlarıyla belirtilir.

Buna benzer kavram günümüz Hıristiyanlığının bazı grupları tarafından uygulanmıştır. Örneğin ondokuzuncu yüzyılın ortaları ve sonlarında, ABD'nin batısında birçok yerleşim bölgesinde her şeye ortaklaşa sahip olma uygulamasını yapan Son Gün Azizleri İsa Mesih Kilisesi (SGA) (Mormon) üyelerinden oluşan gruplar vardı (Arrington, 1959, ss. 145-8 ve 323 vd). Az çok başarılı onlarca yıldan sonra bu toplumsal gruplar dağıldı ve bunun yerine hem bu grupların hem de kilisenin tüm diğer üyelerinin daha tipik olan öşürü vermeleri istenmiştir.

Günümüze gelindiğinde, SGA İsa Mesih Kilisesi üyelerinin hâlâ toplum içerisinde itibarının yerinde olmasını sürdürmek ve hayatlarında önemli bir rol oynayan dinî sorumluluklarını yerine getirmeye üzere mabetlerine gitmeye layık olmak için bir ön koşul olarak ondalık/öşür vermeleri istenir. Ayrıca bir çok SGA üyesi hem kendilerine yakın toplumdaki hem de dünya genelinde diğer gruplardaki

daha az gelişmişleri desteklemek amacıyla kurulmuş olan Kilise'nin "Refah ve İnsanı Programları"na ekstra parasal ve kişisel katkılar yoluyla diğer "Zekat" benzeri faaliyetlere iştirak ederler.

SGA Kilisesi tüm üyelerin refah sistemi için destek dahil Kilise'nin devam eden faaliyetlerine katıldığı kendi laik/kilise dışı bakanlık/hükümeti tarafından tavsif edilir. SGA refah programı çiftlikler, gıda işleme, dağıtım, yoksul ve doğal afet mağdurlarına destek için kaynakların geliştirilmesine uygun olan diğer faaliyet çeşitlerinden oluşan geniş bir yelpazeyi kapsar. Kilise üyeleri aylık olarak kendilerinden istenen ondalıktan daha fazlasını sözde "oruç bağı" adı altında parasal katkılarda bulunurlar ve ayrıca birçok kişiye çiftliklerde, gıda işleme tesislerinde saatlerce çalışma ve başka şekillerde bu refah sistemini zamanlarıyla ve diğer imkanlarıyla doğrudan destekleme imkanı sunarlar.

Öşür vermek, aralarındaki yoksullar için çalışmalarını desteklemek ve başka bir şekilde hemcinslerine hizmet etmek Hıristiyanlar için zorunlu değildir. Bununla birlikte İsa'nın öğretilerini takip edenlerin çoğu O'nun hükmünün şöyle olduğunu kabul ederler: "Siz mademki bunlardan en az biri için bunu yapmadınız siz onu benim için de yapmamış oldunuz (Matta 25:45). Bu, Hıristiyan'ın, aralarındaki yoksula yardım etme sorumluluğu konusunda Mesih'in özeti idi. Çünkü o misyonunu Yeni Ahit'in ahalisi arasında tamamlamıştı (Matta 25: 31-44).

### **İslam'da Zekat**

İslam'da zekatın gelişim süreci beş safhaya ayrılabilir: Peygamberimizin hayatının hicret öncesi döneminde zekat, Peygamberimizin hayatının hicret sonrası döneminde zekat, İslam Cumhuriyeti'nde (dört halife) zekat, Emevî ve Abbâsî hanedanlığında zekat ile günümüz dünyasında zekat.

### **Hicret Öncesi Dönemde Zekat**

Hicret öncesi dönem Hz. Muhammed (as)'in Mekke'de İslam'ı tebliğinin 13 yılından ibarettir. Bunlar İslam'ın ilk dönemleriydi. Bu

dönemde Müslümanlar genellikle yoksuldular ve herhangi bir İlahi Kanun'u uygulamaya koyacak kendilerine ait devletleri yoktu. Bu dönemde Kur'ân'da on yerde -6:141, 7:156, 19:31, 55, 21: 73, 23:4, 27:3, 30:39, 31:4, 41:7 ve 73:20- zekat vermeye ilişkin işlemleri tanımlayan açıklamalar vardı.

Hız. Muhammed (as) Müslümanlara, muhtaç durumdaki Müslüman kardeşlerine mümkün olduğu kadar zekat (sadaka) vermelerini tavsiye ve teşvik etmiştir. Bu dönemde onun temel misyonu tevhidi (o sırada cari olan kültürdeki politeizm ile tezat oluşturduğu için) yerleştirme üzerine odaklanmıştı. Namaz (salâh) ve zekat (sadaka) da vurgulanmıştır. Hız. Muhammed (as)'in kendisi model olmuştur. O eşi Hatice'den miras aldığı büyük servetin tamamını sadaka olarak vermek suretiyle tüketmiştir. Onun, eşi Hatice'nin vefatı sırasında kendisine yedirecek yiyeceği kalmamıştı.

O zaman zengin olan bir kaç Müslüman vardı. İslam'ın ruhu ve Peygamber örneğinden esinlenen diğer Müslümanlar sadaka verme konusunda çok geri değillerdi. Ebû Bekir birçok köleyi özgürlüğüne kavuşturmuştu. Osman b. Affan kendi bölgesindeki yoksullara sadaka vermek amacıyla kişisel ve zorunlu olmayan bir seçim yaptı. Bununla birlikte Hız. Muhammed (as) Medine'de devleti pekiştirdiği zamanın sonrasına kadar zekatın icra edilmesi için kurallar ve düzenlemeler koymamıştı. Zekat verme bireyin takdirine bırakılmıştı.

### **Hicret Sonrası Dönemde Zekat**

Hicret modern İslam'ın gelişiminde bir dönüm noktası olmuştur. O diğer kabilelerle (özellikle Yahudilerle) bir anlaşma yaptı, devlet başkanı ve bir başkomutan oldu. Hız. Muhammed (as) yönetimin merkeziydi. Medine Mescidi bu dönemde yapıldı ve sadece ibadet yeri değil aynı zamanda yönetim ve sosyal/politik karar verme merkezi haline gelmişti. Zekatın devlet düzeyinde emredilmesi bu dönemde olmuştur.

Bu dönemde *Nisab* diye adlandırılan zekat vermektan muaf tutulan asgarî bir zenginlik düzeyi vardı. O, Hız. Muhammed (as) tarafından bir ailenin geçimi için yeterli görülen miktara göre tespit

edildi ve 85 gram altın olarak belirlendi. *Nisab* sınırını aşan yani 85 gram altına denk ve daha fazlasına sahip olan bütün Müslümanların zekat vermeleri mecburî oldu.

Devlet başkanı olarak Hz. Muhammed (as) zekat oranını belirledi. Zekat verme zenginliğin çeşitli türleri için farklı oldu ve bir çok özel kural takip edildi. Bunlardan biri biriktirilmiş paradaki zekat oranıydı.

Hz. Muhammed (as) döneminde ana para birimi altın ve gümüş idi. Bu yüzden likit tasarruf esas olarak altın ve gümüş şeklindeydi. Zekat altın ve gümüşten yüzde 2,5 oranında tahsil edildi. Yani tasarruf aşağıdaki koşullar [3] altında yüzde 2,5 oranında zekata tabi oldu. 85 gram ve daha fazla altın ya da ona denk değerde mala sahip her Müslümanın o fazlalığı yüzde 2,5 oranında zekata tabi idi.

Bu dönemde ekonomi daha çok tarıma dayalıydı ve bir kimsenin zenginliğinin temel etkeni hayvan sürülerinin büyüklüğüydü. Sonuç olarak bu değişik hayvan çeşitleri üzerinde zekatın tatbik edilmesine yönelik özel kurallar vardı. En yararlı hayvanlar şunlardı:

- Sığır
- Koyun/keçi
- Deve.

Bu nedenle geçerli/uygulanabilir zekat oranı hayvanların sayısı ve kategorisine bağlı olarak tür formatı içerisinde verilmiştir.

Sığır için zekat oranı Tablo I'de verilmiştir.

Keçi/koyunla ilgili zekat oranı Tablo II'de verilmiştir.

Develer için zekat oranı Tablo III'te verilmiştir.

Hem gıda ürünleri hem de bireyler tarafından yetiştirilen herhangi bir ticarî tarım ürünü açısından olsun tarım ürünlerine yönelik zekat oranlarının daha da ayrıntısı vardı.

Hayvanları sayısı	Zekat oranı	1 M cinsinden zekat oranı
29	0	
30	1 T	0,75
40	1 M	1
60	2 T	1,5
70	1 T + 1 M	1,75
80	2 M	2
90	3 T	2,25
100	2 T + 1 M	2,5
110	1 T + 2 M	2,75
120	4 T veya 3 M	3

**Tablo I.** Sığır için zekat oranı

**Notlar:** T: iki yaşında bir dişi sığır buzağısı; M: üç yaşında bir dişi sığır.

**Kaynaklar:** El-Mâverdi (1966); Ebû Ubeyd (1969/1353 H.).

Hayvanları sayısı	Zekat oranları
39'a kadar	0
40-120	1 keçi
121-200	2 keçi
201-300	3 keçi
400	4 keçi
500	5 keçi
600	6 keçi

**Tablo II.** Koyun ve keçiler için zekat oranı.

Deve sayısı	Zekat oranı 1	Zekat oranı 2
5-9	1 G	1 G
10-14	2 G	2 G
15-19	3 G	3 G
20-24	4G	4 G
25-34	1 BM veya 1 BL (erkek)	1 BM
35-44	1 BL	1.0 BL
45-60	1 H	1.25 BL
61-75	1 J	1.75 BL

**Tablo III.** Deve için zekat oranı

**Notlar:** G, keçi; BM, iki yaşında bir dişi deve yavrusu; BL, üç yaşında bir dişi deve yavrusu; H, dört yaşında bir dişi deve yavrusu; J, beş yaşında bir dişi deve yavrusu.

**Kaynaklar:** El-Mâverdi (1966); Ebû Ubeyd (1969/1353 H.).

Bu ayırım sulanmayan arazi (yani doğal yağışa bağlı arazi) üzerinde yetiştirilen ürünlerin aksine sulanan arazi üzerinde yetiştirilen tarımsal ürünlere göre yapılmıştır. İlki yüzde 5'lik zekat oranlarına göre nitelenmiş ikincisi ise yüzde 10 oranında zekatı [4] gerektirmiştir. Göz önünde bulundurulması gereken şeyin toprak değil aksine topraktan elde edilen ürünler olduğunu bilmek önemlidir. Toprak zekata tabi olmayan sabit bir mülk olarak kabul edilmiştir.

### **Zekatın Yönetimi**

Zekatın yönetimi merkezî olarak Hz. Muhammed (as) tarafından gerçekleştirilmiş ve bu dönemde aşağıdaki süreçler bir araya getirilmiştir:

- (1) Zekat devlet düzeyinde tesis edilmiştir. Malın zekatını verme artık uygun bir bireysel karar kabul edilmemiştir. Zekat verme Müslüman toplumdaki herkesten beklenen bir sorumluluk haline gelmiştir.
- (2) Zekat gelirlerini toplamak amacıyla devlet başkanı Hz. Muhammed (as) tarafından zekat toplayıcılar atanmış ve istihdam edilmiştir. El- Kardâvi (1973, s. 749-52) O'nun ashabından 25'ten fazla zekat memurunun ismini verir. Bu zekat toplayıcılara Hz. Muhammed (as) tarafından zekat fonlarından ödeme yapılmıştır.
- (3) Zekat tahsilatının tam olması ve şeffaflığı sağlamak için gerçek bir çaba vardı. Hz. Peygamber tarafından muhasebeciler ve kayıt bekçileri/yazı işleri müdürleri atanmıştı (El-Kattâni, n.d., s. 398-9; Kahf, 1993/1413 H, s.15).
- (4) Zekat fonları bölümü genel gelirler ve diğer fonlardan ayrı tutuldu. Yani zekat fonlarının devlet tarafından toplanan diğer gelirlerle karışmasını önlemek amacıyla zekat fonları hazine bölümünden ayrıldı.
- (5) Zekat memurlarına toplama işlemiyle nasıl başa çıkılacağı konusunda özel talimatlar verildi ve zekat veren insanlara karşı kibar ve nazik olmaları istendi. Onların kendi görevle-

rini yerine getirirken müsamahakar, tarım üreticilerinden alınan zekat miktarını değerlendirirken itinalı, zekat veren kimselerin misafir harcamalarını hesaptan düşürmelerine izin vermeleri, kuşlar ve hayvanlar tarafından yenilen miktarları göz önüne almaları istendi. (Ebû Ubeyd, 1969/1353 H, s. 485).

- (6) Zekat memurlarına zekatın toplandığı bölgede zekat gelirlerini dağıtmak için talimat verildi. Bunun nasıl yapıldığına ilişkin bazı örnekler arasında Hz. Peygamberin Yemen'in zekat toplama memuru Muaz'a zekat gelirlerini devletin başkenti Medine'ye göndermeme talimatı verdiği bir durum yer almaktadır. Daha doğrusu ona zekatı o bölgedeki zenginlerden toplama ve gelirleri aynı bölgenin yoksullarına dağıtma için talimat verdi. Ona fazlalıkları -eğer varsa- Medine'ye gönderme talimatı verildi. Fakat Peygamber döneminde herhangi bir yerdeki fazlalıklar hakkında hiç bir bilgi yoktur. (Kahf, 1993/1413 H, s. 17). Zekat gelirlerinin yerel dağıtımına ilişkin şunlar gibi çok sayıda inandırıcı nedenler vardır:

- Depolama sorunları
- Ulaşım sorunları
- Yerel bölgedeki zenginler ve fakirler arasında daha kardeşçe ilişkiler oluşturma çabası.

- (7) Zekat toplayıcılara, toplama görevini yapmaya gönderilmeden önce *Nisab*'ın, zekat oranlarının ve zekat kapsamına giren hususların nasıl yorumlanacağı konusunda özel talimatlar verildi (El-Kardâvî, 1973, s. 177-82 ve El- Kattânî, n.d., s. 396-7):

- Zekat olarak alınan hayvanların bakımı için -koruma ve otlatma- işçiler görevlendirildiği Tirmizî (c. 1, s. 242)'den rivayet edilir.
- Zekat toplayıcıları herhangi bir yere gönderilmeden önce Hz. Peygamber (as) zekat memurlarını nasıl

ağırlayacakları ve işbirliği yapacakları konusunda halkı bilgilendirmek için gayret sarf etmiştir.

### **Hicret Sonrası Dönemde Zekatın Gelişiminin Özeti**

- (1) Zekat toplama ve dağıtma devletin sorumluluğu idi. O bireyin takdirine bırakılmadı. Zengin insanların zekat vermesi zorunlu oldu. Zekat toplayıcılara zekatı değerlendirme, toplama ve dağıtma sorumluluğu verildi.
- (2) Zekat toplayıcılar devlet başkanı tarafından atandı ve kendilerine Hz. Muhammed (as)'in kendisi tarafından "ganimet"ten (zekat fonları) ödeme yapıldı. Zekat memurlarının topladıkları zekatı teslim alma üzerinden direkt olarak ücret ödenme yetkileri yoktu.
- (3) Zekat gelirleri önce yerel olarak dağıtıldı. Yani zekat gelirleri zekatın toplandığı yerel bölgelerin yoksul insanları arasında dağıtılmalıdır. Eğer yerel olarak mallar fazla olsaydı, o takdirde daha geniş bir dağıtım için [5] zekat fonlarını İslam'ın başkenti Medine'ye göndermek için bir süreç vardı.
- (4) "Nisab" denilen zekattan minimum muaf mal devlet başkanı tarafından tespit edildi. Yani Hz. Muhammed (as) "Nisab"ı 85 gram altında sabitledi. 85 gram altının değeri bir ailenin sürekli geçimini sağlaması için yeterli görüldü.
- (5) Zekat verme oranı devlet başkanı Hz. Muhammed (as) tarafından tespit edildi. Oranlar şöyleydi:
  - Altın ve gümüşten oluşan tasarruf üzerinde yüzde 2,5.
  - Sulanan araziden elde edilen ürünler üzerinde yüzde 5.
  - Sulanmayan araziden elde edilen ürünler üzerinde yüzde 10.
  - Bulunan define üzerinde yüzde 25.
  - Hayvan ve tarım ürünleri üzerinde çeşitli zekat oranları.



(6) Zekatın kapsamı O'nun döneminde sadece aşağıdaki kalemler üzerinde empoze edildi:

- Altın ve gümüş tasarrufu
- Hayvan:
  - Deve
  - Keçi
  - Ve sığır.
- Tarım ürünü:
  - Buğday
  - Arpa.

(7) Ev eşyaları ve kişisel kullanımlar için gerekli aletler zekata tabi değildir.

(8) Gönüllü ödemelerin takdim edilmesi halinde zekat memurları tarafından kabul edilmiş olmalarına rağmen, zekat memurlarının altın, gümüş ve mücevher gibi herhangi bir gizli mal (Bâtîni Mal) kaynaklarından zekat topladıklarına dair hiçbir bilgi yoktur (El-Kardâvî, 1973, s. 771).

### **İslam Cumhuriyeti Döneminde Zekat**

İslam Cumhuriyeti'nin 30 yılı boyunca dört halifenin- Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali- yönetimi altında şu bakımlardan temel zekat kurallarına ilişkin önemli bir değişiklik yoktu:

- "Nisab"
- Zekat alma hakkına sahip insan grupları
- Zekatın dağıtımı.

Bir ailenin zekat vermesi için asgari zenginlik yani Nisab 85 gram altın aynen kaldı.

Zekat alacak sekiz sınıf insan (dilenci (fukara), yoksul (miskin), zekat toplayıcılar/memurlar (âmilin), İslam'a yeni girmiş bir Müslüman (müellefe), azat edilmiş köle (fi'r- rikâb), borçlular (ġârimin), Allah'ın yolunda olanlar (fi sebillillâh), ve yolcular (ibnü's- sebil)) aynı kaldı. Zekat dağıtım politikası aynı kaldı yani bireylerden toplanan zekat gelirleri çoğunlukla yerel halk arasında dağıtıldı.

Zekat politikalarının çoğu sabit kalmasına rağmen İslam'ın ikinci halifesi Ömer bin Hattâb yönetimi sırasında gerçekleşen bazı yeni gelişmeler oldu. Bunlardan biri ticarî malı zekat ödenmesi gerekenler kapsamına dahil etmektir. Bu dönemden önce bireyler arasında ticareti yapılan ürünler zekattan muaftı fakat şimdi kamu görevlileri atandı ve onlar bölgelerinden geçen Müslüman tüccarlarla değiş-tokuş yapılan mallardan zekat toplamak için yol kenarlarına ve köprülere yerleştirildiler. Müslüman ülkede satmak için ticaret malları getiren gayrimüslim tüccarlardan da vergi toplamak için hazırlıklar yapıldı (Ebû Ubeyd, 1969/1353 H, s. 533).

Bu dönemde Ömer zekat kaynaklarının yanı sıra ordu, devlet gelirleri ile Haraç ve Fey toplama ve dağıtımıyla ilgili işlemleri kapsayan ve rapor eden resmî bir kayıt tutma sistemini (divan) yürürlüğe koydu (Ebû Ubeyd, 1969/1353 H, s. 223-4).

Zekat yönetimindeki bir diğer önemli değişiklik Osman bin Affan'ın hilafeti döneminde gerçekleşti. Zekat ödenmesi için uygun görülen mal iki kategoriye ayrıldı:

1. Görünür mal (Mâlû'z- Zâhir)
2. Görünmez mal (Mâlû'l- Bâtın).

Görünmez mal (mâlû'l- bâtın) bireyin gizli mülkiyeti olarak nitelendi ve böylece onu izlemek ve değerlendirmek çok daha zor oldu. Bu gizli malın çoğu kişisel tasarruf, altın, gümüş vb.den oluşuyordu.

Gizli mala (mâlû'l- bâtın) ilişkin zekatın değerlendirilmesi ve dağıtımı zekat memurlarının yetki alanından bireysel zekat mükellefine devredildi. Birey gizli servetini değerlendirecek ve kendi takdirine bağlı olarak yoksullara ödeyecekti. Halife Hz. Osman döneminde

zekatın değerlendirilmesine yönelik bu alternatif yaklaşımı sağlayan karar önemli bir değişiklikti fakat onun niçin ortaya çıktığı konusunda çok az şey yazılmıştır. Daha sonra kimileri Hz. Osman'ın bazı zekat memurlarının bireysel görünmez mal tutarlarını değerlendirmede yetkilerini aştıklarına ilişkin şikayetler aldıktan sonra bu kararı aldığını bildirmiştir.

Bu dönemde ortaya çıkan son bir değişiklik hayvanlar ve tarım ürünlerine ilaveten atlar, deniz ürünleri (balık) ve bal yetiştiriciliği gibileri kapsayacak şekilde zekat kapsamının genişletilmesiydi.

### **Hilafet Dönemlerinde Zekatın Gelişiminin Özeti**

Temel zekat prosedürlerinde hiçbir köklü değişiklik olmamıştır. Zekatın Nisabı Peygamberimiz tarafından tespit edildiği gibi kalmıştır. Zekatı değerlendirme, toplama ve dağıtma devletin yetkisindedir. Zekat memurları devlet tarafından atanmaya devam etti ve hem toplama hem de dağıtımdan sorumlu idiler. Meydana gelen önemli değişiklik görünmez mal varlığı üzerinden zekat vermenin gerekli olması idi. Zekatın değerlendirilmesi ve dağıtımı bireysel zekat mükellefinin takdirine bırakıldı. Atlar, deniz ürünü ve bal yetiştiriciliği gibi yeni ürünler/kalemler zekat ödeme kapsamına alındı.

### **Emevî ve Abbâsî Döneminde Zekat**

Emevîler döneminde Orta Asya'da çok geniş yeni topraklar fethedildi. Bu bölgenin manda yetiştiriciliği için kârlı bir yer olduğu anlaşıldı ve o tür hayvancılıkta önemli bir artış oldu. Neticede Ömer bin Abdulaziz tarafından manda üzerine zekat vazedildi.

Bu dönemde en önemli değişiklik zekat toplama ve dağıtımının devlet düzeyinden bireye devredilmesidir. Bu önemli adımın çok sayıda inandırıcı nedeni vardır.

Emevîler döneminde sadece Orta Asya (Hindistan dahil) ve Kuzey Afrika'nın fethi gerçekleşmedi aynı zamanda zekat kurumunun kendisi de çeşitli faktörlerin bir sonucu olarak pek çok değişiklik

geçirdi. Kuzey Afrika'daki zekat toplayıcılar yerel bazda zekat almaya layık insan bulmada zorluk çektiler. Onların zekat tahsilatlarını Emevilerin başkenti Şam'a görmekten başka alternatifleri yoktu. Bunun sonucunda zekat hazinesi zekat gelirleriyle tamamen dolup taşı. Bu nedenle zekat toplama ve dağıtmanın ille de devlet idaresini gerektirmediği saptandı ve zekatın değerlendirilmesi ve dağıtımının zekat veren birey tarafından belirlenebileceği kararı alındı.

Zekat yönetiminin devlet düzeyinden bireyin takdirine bırakmaya yol açabilecek bir diğer önemli neden, o dönemde zekat veren birçok Müslümanın hissettiği devlete olan güvenin kaybolmasıydı. Bunun çoğu üçüncü halife Hz. Osman ve dördüncü halife Hz. Ali arasında ortaya çıkan iç çekişmeler yüzünden meydana geldi. Gerçekten bu sorunlar en sonunda İslam Cumhuriyeti'ni bitiren bir dizi olayları meydana getirdi.

### **Müslüman Ülkelerde Mevcut Zekat Politikası**

Modern İslam'da, her biri zekat politikası konusunda kendi görüşüne sahip dört büyük düşünce ekolü/mezhep vardır. Hanbeli Ekolü zekat dağıtımı ve değerlendirilmesiyle ilgili tüm işlemlerin bireysel tercihe bırakılması gerektiğini öne sürmüştür. Diğer taraftan Hanefi ve Şâfiî Ekolleri bireysel düzeyde belirlenmesi gereken tek zekatın görünmez mallar (mâlû'l- bātın) ile ilişkin olanlar olduğunu düşündüler. Bununla birlikte onlar bireyin zekat ödemesi yaptığından emin olmanın devletin sorumluluğu olduğunu da düşünürler (Kahf, 1993, s. 21).

Müslüman ülkelerin hükümetleri yukarıda özetlenen çeşitli düşünce ekollerinin kısmen yandaşlığına bağlı olarak zekat politikasının uygulanmasına dair bir çok farklı yaklaşıma sahiptir. Pakistan'da Müslümanların ekseriyeti Hanefi'dir, bu yüzden zekat politikası konusunda Hanefi prensipleri kullanırlar. Malezya'daki Müslümanların çoğunluğu Şâfiî'dir ve hakeza kendi sınırları içerisinde zekatın uygulanması konusunda Şâfiî ilkeleri kullanırlar.

## SONUÇ

Yoksul ve muhtaca destek için dinî ve sosyal/politik kurum olan zekat İslam'da yeni değildir. O Hz. İbrahim zamanından gelen, Allah'ın İlahi düzeninin bir devamıdır. Hz. Musa (as) ve İsa (as) döneminde bağışta bulunma yani zekat tamamen gönüllü idi. O, toplumlarına bağlılığın ve desteğin bir ölçütü olarak şiddetle teşvik edilmiştir. Ödeme oranı genel olarak yıllık gelirlerinin onda biri ya da yüzde 10'u olarak kabul edilmiştir.

Yahudi ve Hıristiyan toplumlarda zekat alıcılar çoğunlukla toprak sahibi olamayan yabancılar veya yetim ve dullardı.

Zenginlerin malından yoksul ve muhtaçlara bağışta bulunmayı gerektiren zekatın resmî olarak uygulamaya konması Hz. Muhammed (as)'in yaşadığı dönemde ortaya çıkmıştır. Medine'de Müslüman bir devlet kurulduktan sonra zekat verme resmî olarak İslam devleti aracılığıyla idare edilen bir zorunluluk haline getirilmiştir. O sadece dinî bir görev değil aynı zamanda zenginliğe bağlı yasal bir zorunluluk olarak da uygulanmıştır. Devlet başkanı olarak Hz. Peygamber zekat vermeyi reddeden kabilelere karşı savaş (meşru muharebe) ilan etmiştir.

Zekat verme oranına ilişkin prosedürler doğrudan Hz. Muhammed (as) tarafından emredilmiştir. Bu prosedürler bir kimsenin, aşağısında ödemekle sorunlu olmadığı muaf tutma düzeylerini, çeşitli servet, emtia ve diğer kişisel mal türleriyle ilgili belirli oranları içine almıştır. Hz. Peygamber de zekat alması gereken ve Kur'ân'da (9:60) özetlenen belirli insan sınıflarını belirlemiştir. Başlangıçta zekatın toplanması ve dağıtılması dört halifenin İslam Cumhuriyeti'nin sona ermesine kadar bir devlet sorumluluğu olarak kalmıştır.

Ana hatlarıyla belirtilen bu uygulamaların çoğu İslam Cumhuriyeti'nin son bulmasına kadar orijinal olarak büyük ölçüde devam etmiştir. O zaman zekatın toplanması ve dağıtılması bir devlet görevi olmaktan çıkarılmış ve bunun yerine zekatı ihtiyaç sahiplerine doğrudan verme bireyin takdirine bırakılmıştır. Çağdaş Müslüman ülkelerde zekatın dağıtımına ilişkin yönetim ve süreç o toplumdaki

en yaygın İslâmî düşünce ekolü ve bu toplumlardaki hükümetin teokratik bağıllık düzeyine göre değişmektedir.

### Notlar

1. Onlar biraz gelire sahiptirler fakat bu gelir geçinme için yeterli değildir. Dilencinin/fukara aksine onlar dilenmezler.
2. Bu kelimenin kapsamı bir çok unsuru içerecek şekilde geniş-tir. Bununla birlikte İslam'ın ilk zamanlarında *Fî Sebilillâh* üç sınıf insanı içermiştir: (1) *Cihada* katılmak isteyen kimseler (2) *Hacc* yapmak isteyen kimseler ve (3) *Kur'an*'ı öğrenmek ve ezberlemek isteyen kimseler.
3. Zekatın şartları: (1) *Nisab* karşılanmalı ve (2) tasarrufun üzerinden tam bir Kameri yıl geçmelidir.
4. Zekat aynî olarak ödenince zekat toplayıcılarının ürünün en iyisinden almaları yasaklanmıştır.
5. Yerel dağıtımı destekleyen çeşitli rivayetler vardır. Yemen'e zekat toplayıcı olarak atanan Muaz'a verilen talimatlar bu rivayetler arasındadır. Ona Yemen'deki zenginlerden zekat toplama ve yoksullara dağıtma talimatı verilmiştir.

### Kaynaklar

- Ebû Ubeyd, A.Q.I.S. (1969/1353 H.), *Kitab el-Emval (The Book of Wealth)*, Maktabat el Kulliyat, el-Ezheriyeh, Kahire.
- Ahmed, Z. (1989), "Public finance in Islam", IMF Working Paper No. WP/89/68, IMF, Washington, DC.
- El- Kattânî, A.A.H. (n.d.), *e't- Tarâtibü'l- İdâriyye*, C. 1, Hasan Ju'na and M. Emin Damaj, Beyrut.
- El-Mâverdi, A.H.A. (1966), *El-Ahkâm's- Sultâniyeh ve'l- Vilâyatü'l- Diniyye (The Principles of Government)*, Mektabât el- Kulliyât el- Ezheriyeh, Kahire.

- El-Kardâvî, Y. (1973), *Fıkhü'z- Zekah*, 2. baskı, Müessesâtü'r-Risâleh, Beyrut.
- Chowdhury, M.A. (1980), "The role of Az-Zakah in resource allocation", *Rakîbu'z Zamân* içerisinde, M. (bsk.), *Some Aspects of the Economics of Zakah*, Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği, Plainfield, IN, s. 159-69.
- Chowdhury, N. (1983), "Aggregate demand and Al-Zakah", *Thoughts on Economics*, C. 4, No. 9, s. 1-8.
- El-Dîn, S.I.T. (1986), "Allocative and stabilizing functions of Zakah in an Islamic economy", makale, İslam Devleti'nde Maliye Politikası ve Kalkınma Planlaması üzerine Uluslararası Seminer'de sunulmuştur, İslâmabat.
- Kahf, M. (1986), "Comments on S.I. Tag El-Din's 'allocative and stabilizing function of Zakah in an Islamic economy'", makale İslâmî bir Devlet'te Maliye Politikası ve Kalkınma üzerine Uluslararası Seminer'de sunulmuştur.
- Kahf, M. (1993/1413 H.), *Zakah Management in Some Muslim Societies*, İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Cidde.
- Khan, M.F. (1985), "Macro consumption function in Islamic framework", *Journal of Research in Islamic Economics*, C. 1, No. 2, s. 1-24.
- Mannan, M.A. (1983), "Zakah, its disbursement and inter-poor distributional equity", *Thoughts on Economics*, C. 4, No. 8, s. 2-14.
- Mannan, M.A. (1989), "Effects of Zakah assessment and collection on the redistribution on income in contemporary Muslim countries", in Imtiaz, I.M. vd. (bsk.), *Management of Zakah in Modern Muslim Society*, IRTI/İKB, Cidde, s. 29-50.
- Metwally, M.M. (1986), "The effect of the religion tax of Zakah on investment in an Islamic economy", *Humanomics*, C. 2, No. 2, s. 43-55.

- Muhammed, F. (1991), "Prospects of poverty eradication through the existing Zakat system in Pakistan", *The Pakistan Development Review*, C. 30, No. 4.
- Rahman, S.M.H. (1980), "Zakah: a case for equitable distribution of wealth and income", *Thoughts on Economics*, C. 2, s. 94-101.
- Riquet, M. (1961), *Christian Charity in Action*, Hawthorne, New York, NY.
- Sadeq, A.H.M. (1980), "Distribution of wealth in Islam", in Hussain, K.T. vd., (bsk.), *Thoughts on Islamic Economics*, C. 1, İslâmî Ekonomi Araştırma Bürosu, Dakka, s. 44-93.
- Sadeq, A.A.-H. (1989), "Distribution of wealth through transfer payments", *Hamdard Islamicus*, C. 12, No. 1.
- Sadeq, A.A.-H. (1994), *A Survey of the Institution of Zakah: Issues, Theories and Administration*, İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Cidde.
- Shad, A.R. (1986), *Zakat and Ushr*, Kazi, Lahor.
- Şîrâzî, N.S. (2003), "Distributive effects of Zakat in Pakistan: empirical evidence",
- KENMS Occasional Paper No. 1, KENMS, Kuala Lumpur.

### **İleri Okuma İçin**

- Ali, A.Y. (1933), *The Glorious Kuran – Translation and Commentary*, Dâr el-Fikr, Beyrut.
- Arrington, L.J. (1958), *Great Basin Kingdom: An Economic History of the Latter-day Saints 1830-1900*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, MA.



## İSLÂMÎ AÇIDAN AİLE PLANLAMASI<sup>1</sup>

Salim Abdülcelil | çev. Bayram Köseoğlu  
Dr., Mısır Evkaf Bakanlığı | Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

**Özet:** Evlilik ve çocuk sahibi olma, insanın en temel ihtiyaçlarında biridir. İslam Dini, insanın bu ihtiyaçlarını dikkate almış ve bu ihtiyaçlar için gerekli olan meşru yol ve yöntemleri açıklamıştır. Ancak, bazen tıbbi nedenler, bazen de ekonomik, toplumsal ve ailevi şartlar, özellikle çocuk sahibi olma konusunda birtakım engeller ortaya çıkarmaktadır. Bazende bu gerekçeler, çocuk sahibi olmaktan vazgeçme noktasında eşleri mecbur bırakmaktadır. Çocuk sahibi olma ve aile planlaması konularında karşılaşılan engellerin ortadan kaldırılması hususunda İslami bakış açısının ne olduğu sorusu bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, Aile Planlaması, Hamilelik, Nesil, Kürtaj.

### Family Planning in The Islamic Perspective

**Abstract:** Marriage and having a kid are main needs of mankind. Islam has taken these needs of mankind into consideration and clarified the legitimate ways required for these needs. But, some different reasons, economic, social and family conditions have caused different problems as regards to having children. And, sometimes, these reasons force parents to give up the idea of having a child. The question of "What is the attitude of Islam towards removing the obstacles in the field of family planning and having kids?" constitutes the theme of this article.

**Key Words:** Family, Family Planning, Pregnancy, Generation, Abortion.

### تنظيم الأسرة في المنظور الإسلامي

الملخص: الزواج وإنجاب الأطفال من حاجات البشر الأساسية. وقد إهتم الإسلام بتلك الحاجات البشرية إهتمامًا كبيرًا وأشار إلى الطرق المشروعة اللازمة لفضائها. مع ذلك، وتبعًا لأسباب مختلفة، وظروف اقتصادية واجتماعية وعائلية قد تحدث عوائق مختلفة فيما يتعلق بموضوع إنجاب الأطفال. وتجب هذه الأسباب الأباء في بعض الأحيان إلى التخلي عن فكرة إنجاب الأطفال. وجواب السؤال "ما هو موقف الإسلام من إزالة العوائق عن إنجاب الأطفال وتنظيم الأسرة؟" يشكل موضوع هذا البحث.  
الكلمات المفتاحية: الأسرة، وتنظيم الأسرة، الحمل، الجيل، والإجهاض

<sup>1</sup> Bu makale, Mısır Evkaf Bakanlığı Şuûnu'd-Da've Vekili Dr. Salim Abdülcelil'in, aynı başlıkla Mısır Evkaf Bakanlığı 2010 yılı yayımları arasında çıkan kitapçıkta yayımlanan makalesinin tercümesidir.

### 1- Aile Planlaması Gereklidir

Üreme, erkek ve kadından oluşan eşlerin bir araya gelmelerinin tabii sonucudur ve varlıkların hayatının devamı için zorunludur. Üreme, evliliğin en önemli hedeflerinden birisi olarak kabul edilir. Yüce Allah şu ayetinde bu manaya işaret etmiştir: "...Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin..."<sup>2</sup> Bu ayetin manası "çocuk isteyin" demektir. Bu manayı Hz. Peygamber'in şu hadisi de teyid etmektedir: (تزوجوا الولود الولود فإني) (Kocalarını) çok seven, çok doğuran kadın(lar)la evleniniz. Çünkü ben (kıyamet gününde) sizlerin çokluğuyla iftihar edeceğim."<sup>3</sup> Üreme, diğer varlıklarda olduğu gibi insanda da var olan fitrî bir temayülü temsil etmektedir. Çünkü Yüce Allah, insanın devamlılığını evlilikle, dolayısıyla üremeye takdir etmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı..."<sup>4</sup>

Şayet, dünya hayatının güzelliği olan çocukları arzulamak evliliğin neticelerinden ise, o taktirde nefis onlarla mutlu olur, gönül onlar sayesinde sevinç duyar. Ancak şunu bilmemiz gerekir ki, İslam çocuklara bakışında keyfiyete ve sağlıklı bir yetiştirmenin gerçekleşeceği şartlara önem vermektedir.

Kur'an-ı Kerim, Peygamberlerin (s.a.v.), nesil talep ettikleri zaman mutlak olarak değil, salih bir nesil istediklerinden bahsetmektedir. Yine Kur'an, Hz. İbrahim ve Hz. Zekeriyya (a.s.)'nın dualarını kaydetmektedir. Yüce Allah'ın Hz. İbrahim hakkında buyurduğu "O: "Rabbim! Bana sâlihlerden olacak bir evlat ver", dedi"<sup>5</sup> ayeti ve Hz. Zekeriyya hakkında buyurduğu "Orada Zekeriyya, Rabbine dua etti: Rabbim! Bana tarafından hayırlı bir nesil bağışla. Şüphesiz sen dua-

<sup>2</sup> Bakara, 2/ 187. Bu metinde geçen ayetlerin mealleri, Türkiye Diyanet Vakfı'nın komisyon meâlinden alınmıştır.

<sup>3</sup> Ebû Davud, Nikah, 4. Bizim baktığımız nüshada hadisin sonunda (الأمم) kelimesi de yer almaktadır.

<sup>4</sup> Âl-i İmrân, 3/ 14.

<sup>5</sup> Sâffât, 37/ 100.

*yı hakkıyla işitensin, dedi*<sup>6</sup> ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Yine Yüce Allah'ın Furkân Suresi'nde zikrettiği, Rahman'ın kullarının özelliklerinden birisi onların, dualarında kendilerine göz aydınlığı olacak ve gönüllerine sevgi dolacak olan bir nesille kendilerini rızıklandırması için Allah'a yönelmeleridir. Allah c.c. şöyle buyurmuştur: *"(Ve o kullar): Rabbimiz! Bize gözümüzü aydınlatacak eşler ve zürriyetler bağışla ve bizi takvâ sahiplerine önder kıl! derler."*<sup>7</sup>

Güçlü ve salih bir nesilden iyilik beklenir ve kötülüğünden de emin olunur. Böyle bir neslin varlığı bütün ümmet için ve aile için kuvvet ve mutluluk kaynağıdır. Elbetteki bizler, tükettiğinden fazlasını üreten, kendisinden düşmanlarının korktuğu dirençli, ahlaklı ve ilim sahibi bir nesil isteriz.

Şüphesiz ki İslam, Yüce Allah'ın "Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar hâla bâtıla inanıp Allah'ın nimetine nankörlük mü ediyorlar?"<sup>8</sup> ayetinde buyurduğu üzere, neslin çoğalmasını teşvik ettiği, bunu büyük bir nimet olarak kabul ettiği ve ataları bununla güçlendirdiği zaman, bu çokluğun, gevşeklik ve zayıflık etkenlerinden korunmasını istemiştir. Dolayısıyla İslam, hiçbir kıymeti ve önemi olmayan mücerred bir nesil çokluğunu istemez. Fakat İslam, ahlaken, ruhen, alken ve cismen salih ve güçlü, şu hadiste de işaret edildiği üzere selin atığı gibi bir atık olmayan bir nesil ister. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

" يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها " فقال قائل ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال " بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء ( ما يحمله السيل من وسخ ) كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن " فقال قائل يارسول الله وما الوهن ؟ قال " حب الدنيا وكرهية الموت "

*"Yakında milletler, yemek yiyenlerin yemek tasına (sofralarına) birbirlerini davet ettikleri gibi, size karşı (savaşmak için) birbirlerini davet edecekler."* İçlerinden birisi şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasulü! O

<sup>6</sup> Âl-i İmrân, 3/ 38.

<sup>7</sup> Furkân, 25/ 74.

<sup>8</sup> Nahl, 16/ 72.

gün bizim azlığımızdan dolayı mı (böyle olacak)? Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “*Hayır, bilakis o gün sizler çok olacaksınız, fakat sizler sel atığı gibi bir atık olacaksınız. Allah düşmanlarınızın kalbinde sizin korkunuzu çekip alacak, sizin kalbinize de vehen salacak.*” Vehen nedir Ya Rasulallah demeleri üzerine ise O şöyle buyurdu: “*Dünyayı sevmek ve ölümden hoşlanmamaktır.*”<sup>9</sup>

Yine Ashaptan (r.a.), malın azlığıyla birlikte aile efradının çok olmasından sakındıran pek çok söz varid olmuştur.

Hz. Peygamber’in ( اللهم إني أعوذ بك من جهد البلاء ) “*Allahum! Cehdü'l-Belâ'dan sana sığınırım*” şeklindeki duasından sorulan İbn Ömer (r.a.)’den şöyle rivayet edilmiştir: Cehdü'l-Belâ, aile fertlerinin çok olması ve malın ise az olmasıdır.<sup>10</sup>

Yine Amr b. As’ın Mısır’ı fethettiği zaman oranın halkına yaptığı hitabesinde şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Ey İnsanlar! Dört eşten kaçın. Çünkü bu rahatlıktan yorgunluğa, genişlikten darlığa, izzetten zillete götürür. Yine, aile efradının çok olmasından, refah bir hayat sürmekten, israftan, bilmeden ve faydasızca yapılan dedikodudan sakın.*”<sup>11</sup>

İbn Abbas şöyle demiştir: “*Aile efradının çokluğu iki fakirlikten biridir, aile efradının azlığı ise iki zenginlikten biridir.*”<sup>12</sup>

Yüce Allah’ın “...Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır”<sup>13</sup> ayetinde geçen ( الا تعولوا ) ifadesini İmam Şafi (ö. 204), fakirlik ve ihtiyaç manasına gelen عَيْلَةً kelimesinden gelmek üzere, “yani fakirleşmemeniz için” şeklinde tefsir

<sup>9</sup> Ebû Davud, Melâhim, 5. Bizim baktığımız Ebû Davud nüshasında bu rivayet, müellifin aldığı rivayetten bazı lafız farklılıklarıyla yer almaktadır.

<sup>10</sup> Bkz: Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 402.

<sup>11</sup> İbn Abdilber, *et-Temhid*, c. 21, s. 293.

<sup>12</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, c. 3, s. 352.

<sup>13</sup> Nisâ, 4/ 3.

etmiştir.<sup>14</sup> Yine şu Âyet-i Kerime’de de bu manadadır: “...*Eğer yoksulluktan korkarsanız, (biliniz ki) Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir...*”<sup>15</sup> Bir hadisi şerifte ise şöyle buyrulmuştur:

( مَا عَالَ مِنْ أَقْتَصَدَ ).<sup>16</sup> Yani, iktisatlı davranan kimse fakir olmaz. Elbette burada kinaye kastedilmiştir. Çünkü, aile fertlerinin çok olmasından fakirlik ortaya çıkar.<sup>17</sup> (الاعتيلوا) kıraatı da bunu teyid etmektedir. Kişinin aile efradı çok olduğu zaman (اعال الرجل) denir.

İslam, güçlü ve çok olmalarını ümmetten istediğinde bunun yolu ancak ailenin gücünü, kudretini, sağlamlığını koruyacak; ailenin gereklerini güzel bir şekilde yerine getirecek, neslin gücünü ve canlılığını koruyacak şekilde aileyi tanzim etmek için çalışmakla olur.

Tanzim kelimesinin manası, bir şeyin mümkün olan en güzel şekilde olmasıdır. Mesela eğitim ve üniversite işlerinin tanzimi, eğitim işinin, bu işle ilgili olan herkesin üzerine gerekli olan şeyleri en güzel şekilde yapması suretiyle ilgi ve ihtimam hakkını almasıyla olur. Fabrika işlerinin tanzimi ise aynı şekilde, fabrika işlerini yönetenlerin ve işçilerin, mümkün olan en güzel ve en kaliteli sonucu verecek olan gayreti göstermeleridir.

Ailenin tanzimi anlayışının da bu mananın dışına çıkmaması gerekir. Dolayısıyla bundan maksat aile hayatının ve aile şartlarının, gerçekleşmesi mümkün olan en güzel şekilde olmasıdır. Bu, ister eşlerin durumu yönünden, isterse çocukların durumu, geçim vasıtaları ve geçim seviyesi; dinin emirleri, kaideleri ve adabları dışına çıkmadan imkan nispetinde meşakkat ve zorluklardan uzak nesiller inşa etmeleri için onlara ilgi ve ihtimam göstermek yönünden olsun farketmez.

“Ailenin Tanzimi” dediğimizde bundan maksat ailenin; her bir ferdinin ailesinden ve devletten mesken, giyim ve yiyecek konusun-

<sup>14</sup> İbn Ebi Hatim, Nisa Suresi’nin tefsirinde rivayet etmiştir. Bkz: İbn Ebi Hatim, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Thk: Esad Muhammed et-Tayyib, Riyad, Tsz.

<sup>15</sup> Tevbe, 9/ 28.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 9/ 384.

<sup>17</sup> Ebu’l-Hayyan, *Bahru’l-Muhit*, c. 3, s. 173.

da tam bir riayet hakkını aldığı; sakin, rahat ve sağlam bir nesil ortaya çıkarmak suretiyle her aileden beklenen bir sonucu doğuran, vatan binası için uygun bir tuğla olmasıdır. Yine bundan maksat; anne için gerekli sıhhi ihtimamın gösterilmesi ve annenin, iki hamilelik arasında sağlık açısından tavsiye edilen dinlenmeye imkan vermeyen zaman dilimlerinde hamilelikleri peş peşe olduğu zaman, maruz kalması mümkün olan sıhhi zorlukların anneden uzaklaştırılmasıdır. Yine ailenin tanziminden maksat, iş imkanları, eğitim imkanları ve İslam ahkâmının her birey için taahhüt ettiği ve çocuklarla ilgili ahkâm ve kurallardan riayet edilmesini gerekli kıldığı diğer hakları elde etmeye yönelik aile hukukudur.

## **2- Aile Planlamasını Gerektiren Zorunluluklar**

Bu zorunluluklardan bahsetmeden önce bu konu etrafında dönen şüphelerden pek çoğuna cevap veren üç önemli hakikate işaret etmemiz daha uygundur:

1. Hamilelik sadece Allah'ın iradesiyle gerçekleşir, sebebi ise erkekle kanının birleşmesidir. Kimse mutlak olarak Yüce Allah'ın taktir ettiğine engel olmaya malik değildir. Aslında çocuk yapmak için pek çok mal sarfeden ve mümkün olan her türlü yolu deneyen ancak Allah c.c. taktir etmediği için istediğini elde edemeyen kişilere tanık olmaktadır. Buna karşılık, hamileliği önlemek için bütün gayretini sarfeden ve her türlü tedbiri alan ancak Yüce Allah'ın kendisine çocuk taktir ettiği kimseleri de görmekteyiz. İşte bu yüzden, Yüce Allah'ın dilediğinin olduğu, dilemediğinin ise olmadığı ve bu durumda meşru sebeplere tevessül etmemize bir engel olmadığına olan inancın önemini vurguluyoruz.
2. Ceninin erkek veya kız olması, Allah'tan başkasının değil sadece Allah'ın iradesine bağlıdır. Bunun, eşlerin veya eşlerden birisinin arzu etmeleriyle bir alakası yoktur. Allah c.c. ezeli olarak, bu hayatta kimin var olacağını, o kişinin anne ve babasının kim olduğunu bilir ve bunu Levh-i Mahfuz'da yazmıştır. Yüce Allah'ın ilminde var olan her canlı mutlaka yaratılacaktır ve Allah c.c. henüz

anne karnında bir cenin halinde iken onun rızkını taktir etmiştir. Babaların görevi ise sadece bu rızıkları elde etmek için gayret etmektir. Ancak, bu rızık elde etmek için sebeplere sarılmak, azimle çalışmak ve neslin kuvveti için gerekli sebepleri aramak gerekir. Bu ise ancak aile planlamasıyla olur.

3. Allah c.c. yeryüzünü yaratmış ve orada her türlü yiyeceği taktir etmiş, orada yaşayanlara asla bir kısıtlamada bulunmamıştır. Nesil bir nimettir, bir ceza değildir ve aslı itibariyle bir sorun anlamına gelmez. Bilakis sorun şu hususlarda ortaya çıkmaktadır:

- İnsanların hayatta kötü tasarruflarda bulunmaları
- Bazı kimselerin, yer altı kaynaklarını çıkarma konusunda aklın rolünü boşa harcamaları
- Nüfus dağılımının adil bir şekilde olmaması
- Yeryüzü imkanlarının dağıtımındaki zulüm ve ben-cillik.

Aile planlamasını gerektiren zorunluluklar şunlardır:

**1- Süt emen çocuğun sağlığı:** Bu, süt emen çocuğun sağlığını ve bedenini korumak için hamileliği ertelemekle olur. İslam iki yıl boyunca çocuğu emzirme hükmünü koymuştur. Allah c.c. şöyle buyurur: “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...*”<sup>18</sup> Aynı zamanda İslam, süt emme esnasında hamileliği de nehyetmiştir. Çünkü bu, süt emen çocuğun sağlığını etkilemektedir. Esmâ (r.a.)’dan şöyle rivayet edilmiştir: ( لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ سِرًّا فَإِنَّ الْعَيْلَ يَدْرِكُ الْفَارِسَ فَيُدْعَثُهُ مِنْ فَوْقِ فَرَسِهِ )<sup>19</sup> “Çocuklarınızı gizlice öldürmeyiniz. Çünkü emzikli kadınla cinsel temasta bulunma (nın tesiri öylesine büyük ki) atlıya (arkasından) yetişir ve onu atından

<sup>18</sup> Bakara, 2/ 233.

<sup>19</sup> Ebû Davud, Tıb, 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/ 118. Bu rivayet, elimizdeki nüshada yukarıdaki lafızlarla yer almaktadır.

(yere) düşürür.” Alimler bu hadiste geçen ( الْعَيْل ) kelimesinden kastedilenin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Malik, el-Esmâi ve bazı dilciler bundan maksadın erkeğin, süt emzirme döneminde hanımıyla birlikte olması demek olduğunu, İbn Sikkin ise kadının hamile olduğu halde süt emzirmesi demek olduğunu söylemişlerdir.

Muhtemelen bu hadiste kastedilen, süt emzirme döneminde hamilelikten nehyeden ikinci görüştür. Cinsel ilişkiye gelince bu yasak değildir. Müslim’in Cüzâme binti Vehb’den naklettiği şu hadiste bu manaya hamledilir: ( لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم )<sup>20</sup> ( وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم ”Hamilelikte ilişkiyi yasaklamak istemiştim. Ancak Rumların ve Farisilerin bunu yaptıklarını ve bunun çocuklarına bir zarar vermediğini hatırladım.” Veya bu hadiste kastedilen, bu ilişkinin zararlı olduğu şeklindeki cahiliye inancını ortadan kaldırmak ve daha önce zikredilen Esmâ hadisinde geçtiği üzere burada ortaya koymaktır. Çünkü bu, gerçek müessir Allah c.c. olmakla birlikte cümlede sebeptir. Bu, Hz. Peygamber’in ( لا عدوى )<sup>21</sup> “Sirayet etme yoktur” hadisi ile ( فر من المجذوم )<sup>22</sup> “Cüzâmlıdan uzak dur” hadisine benzemektedir. Dolayısıyla bu, sirayet etme fiilini aslen ortadan kaldırmakla birlikte bir sebep olarak ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber’in bunu yasaklama arzusunun sebebi, süt emen çocuğun zarar görmesinden korkulmasıdır. Burada hamileliğin yasaklanması ihtiyat ve süt emen çocuğun sağlığını güzel bir şekilde garanti altına almak içindir. Süt emen çocuk cılız veya zayıf olduğunda ya da müzmin bir hastalık kendisine musallat olduğunda koruma ve gözetime muhtaç olması da bunu teyid etmektedir.

**2- Eşin Sağlığı:** İslam rahmet dinidir. Süt emen çocuğun süt emme ve gözetim hakkını alması ve annenin sağlığına kavuşması için hamileliğin geçici olarak önlenmesine cevaz vermesi bu açıdandır. Yine hamilelikten dolayı zarar gören eşin geçici veya sürekli

<sup>20</sup> Müslim, Nikah, 24.

<sup>21</sup> Buhari, Tıp, 53.

<sup>22</sup> Buhari, Tıp, 19.



olarak hamile kalmasının engellenmesine cevaz vermesi hatta, eğer kadın hayati bir tehlikeden korkarsa hamileliğin önlenmesini gerekli kılmaması ve kadının ölümden korkması halinde, ruh üflendikten sonra dahi olsa çocuğunu düşürmesine cevaz vermesi de bu kabil-dendir.

Özetle şu durumlarda kadının hamileliği önlemesi caizdir:

1. Hamileliğin tekrar etmesi kendisi için gerçek bir tehlike oluşturuyorsa,
2. Bünyesi zayıf veya erken hamile kalmaya güç yetiremiyorsa, hamileliğe güç yetirinceye kadar bunu erteler,
3. Hamileliğin tekrar emesi sağlığını kaybedecek bir zafiyete, bünyesinin zayıf düşmesine, gücünün yok olmasına yol açıyorsa.

**3- Ceninin Hastalıklardan Korunması:** Eşlerden her ikisinde veya sadece bir tanesinde, çocuklarına veya soylarına geçmesinden korktukları amansız bir hastalık mevcut ise bu durumda doğum kontrolü yapmaları caizdir. Hatta, doğacak olan çocuğa hasta olan anne babasından, tedavisi mümkün olmayan amansız bir hastalığın bulaşacağını kesin olarak bilirlerse bu durumda hamileliği önlemek gerekli olur.

**4- Çocuğu Yetiştirme İmkanı Bakımından Hamileliğin Önlenmesi:** Şer'an istenildiği şekilde çocukların işlerinin yürütülmesi, terbiye ve gözetimleri meselesine baktığımızda, günümüzde bu meselenin ebeveyn açısından büyük bir gayreti gerektirdiğini görmekteyiz. Çünkü tuzaklar çoğalmış, ahlaksızlık, fuhşiyat ve günahkarlık sebepleri artmıştır. İşte bu yüzden, ebeveynin çocuklarını güzel bir şekilde yetiştirmelerinin mümkün olması için, aile planlamasına bir engel yoktur.

### **3- Aile Planlaması Yöntemleri**

İnsanların durumuna göre, aile planlamasının farklı şekilleri vardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

- a- Üremeyi Tamamen Durdurmak:** Bu metot, üreme yollarını kesin olarak kapatmak suretiyle olur. Bu yöntemi uygulamak ister erkek isterse kadın açısından olsun dinen caiz değildir. Çünkü bu, üreme, kainatı imar etme ve hayatın gelişimi konularında yaratılışla ilgili olan Sünnetullah'a aykırıdır. Ancak, güvenilir, uzman bir doktorun raporuyla kadının hamileliğinin herhangi bir döneminde ölümle karşı karşıya kalması veya kadının zayıflığı sebebiyle hamileliğe muktedir olmaması gibi zaruret halleri bundan müstesnadır.
- b- Doğum Kontrolü:** Bu, bağlayıcı ve icbarî bir yolla her bir aile için çocuk sayısını sınırlandırmakla olur. Bunun yapılması da aynı şekilde dinen caiz değildir. Çünkü burada hakları kısıtlama durumu söz konusudur. Oysaki herkesin, genel özellik itibariyle toplumsal şartlara riayet etmek kaydıyla, kendi irade ve isteğine göre ve imkanı nispetinde çocuk yapma hakkı vardır.
- c- Aile Planlaması:** Doğacak çocukların arasına zaman dilimleri koymak suretiyle olur. Şayet eşler bu konuda anlaşmışlarsa bunun yapılması caizdir.

#### **4- Aile Planlaması Yöntemlerini Kullanmanın Hükümü**

##### **a- Kadın İtibariyle Kullanılan Doğal Yöntemler**

Kadınların kullandıkları iki tane doğal yöntem vardır:

Birincisi: Takvim yöntemi. Bu konuda, sağlık merkezleri ve sağlık birimlerindeki uzmanlardan bilgi almak mümkündür.

İkincisi: Normal süt emzirmenin tamamlanması. Bu iki yöntemin de caiz olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

##### **b- Erkek İtibariyle Kullanılan Doğal Yöntemler**

Hamileliği önlemek için erkek tarafından kullanılan bir tane doğal yöntem vardır ki o da azil yapmaktır. O halde azil nedir ve hükümü nedir?

Lügat itibariyle azil; geri çekilme, engelleme, ayrılma, uzaklaştırma demektir. Yüce Alalh şöyle buyurmuştur: ( إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ ) “Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”<sup>23</sup> Yani, engellenmişler, uzaklaştırılmışlardır. Yine Allah c.c. şöyle buyurur: ( فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ) “...Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun...”<sup>24</sup> Burada azilden maksat ilişkiden uzak durmaktır. Lügat itibariyle “İtezeltü'l-Kavme”, kavimden ayrıldım, onları terk ettim demektir.<sup>25</sup>

Dini literatürde azil, meniye kadının cinsel organının dışına atmaktır. Bu, eski dönemlerdeki insanların kullandıkları bir yöntemdir. Hz. Peygamber ve Ashab da bu yöntemi kullanmışlardır ve günümüzde de kullanılmaya devam etmektedir.

**Azlin Dini Hükmü:** Hadisleri anlamalarındaki farklılıklardan dolayı azlin hükmü konusunda alimlerin görüşleri farklı farklı olmuştur. Bu görüşlerden en meşhuru şu iki görüştür:

Birinci görüş: Azil yapmak mutlak olarak caizdir. Bu görüş sahiplerinin delilleri şöyledir:

1. Cabir (r.a.)’den şöyle rivayet edilmiştir: ( كُنَّا نَعَزِلُ وَالْقُرْآنَ يَنْزِلُ ) “Kur’an indiği halde biz azil yapıyorduk”<sup>26</sup> Bundan maksat şudur: Kur’an inmeye devam ederken onlar azil yöntemini kullanıyorlardı ve Kur’an bunu yasaklamıyordu. Eğer bu haram olsaydı bunu haram kılan bir Kur’an vahyi inerdi. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “...Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...”<sup>27</sup> Yine Allah c.c. şöyle buyurmaktadır: “...Senin Rabbin unutkan değildir.”<sup>28</sup> Bir başka rivayette ise şöyle geçmektedir: ( كُنَّا نَعَزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ )

و سلم فبلغ ذلك نبي الله صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا “Biz Hz. Peygamber döneminde azil yapıyorduk. Bu durum O’na ulaştığı halde bizi bundan

<sup>23</sup> Şuarâ, 26/ 212.

<sup>24</sup> Bakara, 2/ 222.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, s. 2930.

<sup>26</sup> Buhari, Nikah, 95; Müslim, Nikah, 136.

<sup>27</sup> En’am, 6/ 38.

<sup>28</sup> Meryem, 19/ 64.

*nehyetmedi.*<sup>29</sup> Yani, şayet azil yapmak haram olsaydı elbetteki Hz. Peygamber ahabını bundan nehyederdi ve elbetteki susmazdı. Bilakis bu konuda açıklama yapardı. Çünkü, usül ilminde sabit olduğu üzere, beyanın ihtiyaç anından sonra gelmesi Hz. Peygamber hakkında caiz değildir.

### **Azlin, Takriri Sünnetten Delili**

Bu hadis, Hz. Peygamber'in Ahabının azil yaptığının kendisine ulaştığını ve Hz. Peygamber'in bunu yapmaktan onları men etmediğini ifade etmektedir. Bu durum, bu işin mübah olduğu hususunda Hz. Peygamber tarafından Müslümanlar için bir takrirdir. Takrir ise, sünnetin üç çeşidinden biridir ve Hz. Peygamber'in bir şeyi görmesi, duyması veya bilmesine rağmen susması ve o şeyi reddetmemesidir.

Bizim söz konusu ettiğimiz bu meselede görüyoruz ki, Hz. Cabir'in söylediği üzere Hz. Peygamber onların azil yaptıklarını bildiği halde susuyor ve bunu onlara yasaklamıyor. Bu ise, azlin dinen mübah olduğuna delildir.

2. Azl'in mübahlığına dair zikretmiş olduğumuz Cabir hadisinin yanında Ahmed b. Hanbel ve Ebû Davud'un, Ebû Saïd'den rivayet ettikleri şu hadis de bu konudaki bir diğer delildir: قَالَ قَالَتِ الْيَهُودُ الْعَرَلُ الْمَوْوَدَةُ الصُّغْرَى. فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- «كَذَبَتْ يَهُودُ إِنَّ اللَّهَ لَوْ أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئًا لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يَصْرِفَهُ»<sup>30</sup>. “Yahudiler, azil yapmanın, çocukları diri diri öldürmenin küçük şekli olduğunu söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Yahudiler yalan söylemişlerdir. Şayet Allah herhangi bir şey yaratmayı dilerse hiç kimse buna engel olamaz.”

Tirmizi de aynı manada Cabir'den şöyle rivayet etmiştir. Cabir şöyle demiştir: “Bizim cariyelerimiz vardı ve biz azil yapıyorduk. Bunun üzerine Yahudiler şöyle dediler: Bu, çocuğu diri diri gömmenin küçük şeklidir. Onların bu sözünün Hz. Peygamber'e sorulması üzerine şöyle buyurdu: ( كَذَبَتِ الْيَهُودُ إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَهُ فَلَمْ يَمْنَعَهُ ) “Yahu-

<sup>29</sup> Müslim, Nikah, 138.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 30. Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'de tespit ettik.

*diler yalan söylemiştir. Allah onu yaratmak isteseydi kimse O'na mani olamazdı.*"<sup>31</sup>

Bu hadisin manası şudur: Allah c.c. bir canın yaratılmasını takdir ettiği zaman onun yaratılması kaçınılmazdır. Erkeğin spermi kadına ulaşır ve erkek buna mani olamaz. Allah c.c. murad ettiği sürece erkeğin bu konudaki gayreti fayda etmez. Azil yapmak isteyen kişi farkında olmadan erkeğin spermi kadına ulaşır ve Yüce Allah'ın takdir ettiği şey gerçekleşir.

İkinci görüş: Azil Yapmak, Eşin Rızasıyla Caizdir.

Alimlerden bir gurup, hamileliği önlemek için azil yöntemini kullanmanın caiz olduğu, ancak bunun eşin rızasına bağlı olduğu görüşündedirler. Çünkü eşin çocuk doğurma ve meşru faydalanma hakkı vardır. Onu bu haktan mahrum etmek ise onayı olmadan caiz değildir.

Bu görüş sahipleri Ebu Hureyre'nin şu hadisini delil olarak kullanmışlardır: ( لا يُعزَلُ عَنِ الْحَرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا ) "Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İzni olmadan hür kadına azil yapılmaz."<sup>32</sup> Yine şu Ömer hadisini de delil olarak kullanmışlardır:

ان رسول الله نهي عن العزل عن الحرّة بدون اذنها

"Allah'ın Rasulü, izni olmadan hür kadına azil yapmayı yasakladı."<sup>33</sup>

Tercih edilen görüş: Kadının çocuk ve faydalanma hakkı olduğu için, hamileliği önlemek için azil yöntemini kullanmak, eşin izni olması şartıyla caizdir.

### **Azlin Caiz Olduğunun Aksini Söyleyen Görüş Merduttur**

Eşlerin rızasıyla olduğunda azil yapmanın mübah olduğunu söyleyen görüşün yanında; ister eşlerin rızalarıyla isterse rızaları olma-

<sup>31</sup> Tirmizi, Nikah, 1136. Bizim baktığımız nüshada rivayet bu lafızlarla yer almaktadır.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hatim, *İlel*, c. 1, s. 452.

<sup>33</sup> Beyhakî, Sünen, c. 7, s. 231.

dan olsun, mutlak olarak caiz olmadığını söyleyen bir görüş de vardır. Meşhur Zahiri fakih İbn Hazm<sup>34</sup> ve bazı fakihler bu görüşü ileri sürmüşlerdir.

Bu görüş sahiplerinin dayandıkları en güçlü delil İmam Ahmed ve Müslim'in rivayet ettikleri şu hadistir: **(ذَلِكَ َ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ)** "*Azil yapmak çocukları diri diri öldürmenin gizli şeklidir*"<sup>35</sup> Devamında ise şu ayeti okumuştur: "*Diri diri toprağa gömülen kıza, sorulduğunda.*"<sup>36</sup>

Çocukları diri diri gömmek, katı kalplilik, şefkatsizlik ve merhametsizlikle nitelenen bazı Arap kabileleri tarafından yapılmaktaydı. Onlardan birinin kız çocuğu olduğu zaman, canlı olarak gömmek suretiyle doğumundan sonra o çocuğu öldürüyorlardı. Yüce Allah, zayıflara merhamet etmenin bütün tezahürlerinden uzak olan bu davranışın çirkinliğini ve bu günahı işlemenin, günahların en büyüğü olduğunu beyan etmiştir. Allah c.c. kıyamet günü, hesap ve ceza günü bağlamında şöyle buyurmuştur: "*Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldü? diye sorulduğunda.*"<sup>37</sup>

Bu görüşün delili, kendisine azil hakkında sorulduğu zaman söylediği Hz. Peygamber'in şu sözüdür: **(ذَلِكَ َ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ)**

### **Bu İstidlalin Cevabı**

Azlin caiz olduğunu söyleyenler, bu istidlale şöyle cevap vermişlerdir: Haram olan, insan hayatını gerçekten sonlandıran hakiki diri diri gömmedir. Bu hadis rivayeti her ne kadar Hz Peygamber'in azli, diri diri gömmeye benzettiğini ifade etse de, müşebbeh olan azil, müşebbeh bih olan diri diri gömmeye eşit değildir. Çünkü azil, ceninin oluşumunu önlemeye neden olmaktadır, ceninin ise bir hayatı yoktur ki azil gerçek manada diri diri gömmektir diyebilelim. Burada, azil olan müşebbeh'in seviyesi, diri diri gömme olan müşebbeh bih'in seviyesinin altındadır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, c. 10, s. 71.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27795; Müslim, *Nikah*, 141.

<sup>36</sup> *Tekvir*, 81/ 8.

<sup>37</sup> *Tekvir*, 81/ 8-9.

<sup>38</sup> San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, c. 3, s. 144.

### **Azil Konusunda Son Söz**

Azil konusunda zikretmiş olduğumuz görüşlerin ve delillendirmelerin özeti şudur ki; en sahih hadis kitapları olan Buhari ve Müslim'de yer alan sahih nasların delalet ettiği üzere azil yapmak caizdir. Ayrıca, azlin caiz olmadığını söyleyenlerin delilinin, caiz olduğunu söyleyenlerin delilleri karşısında yeterli olmadığı da ortaya çıkmıştır.

### **Azlin Hükümü Üzerine Bina Edilen Modern Yöntemler**

Azil, şer'î delillerin caiz olduğunu gösterdiği konulardan biri olunca -ki, açıkladığımız üzere azil, hamileliği önlemektir-, buna binaen, bu manayı elde etmeye götüren herhangi bir modern yöntemle aile planlaması, azl'e kıyas etme metoduyla caiz hükmünü almaktadır. Bilindiği üzere kıyas, İslam Ahkâmının kaynaklarından biridir ve Allah'ın Kitab'ı, Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve İcma'dan sonra olmak üzere dördüncü şer'î kaynaktır. O halde, asl olan azil caiz olunca, azlin dışında başka bir yöntem kullanmak suretiyle hamileliği önlemek olan fer', asl'ın hükmü olan caiz hükmünün aynısını almaktadır. Şimdi burada birkaç konuyu te'yid etmiş olacağız.

### **Birinci Konu**

Aile planlaması mübah olunca, bunu bırakmak eşlerden her birinin istemesini gerektirir. Çünkü bu konuda sadece ikisi hak sahibidir ve devletin, bu düzenleme için kanun çıkarması caiz değildir. Çünkü bu durum, daha önce de belirttiğimiz üzere kürtaj olaylarına yol açar. Çin'de yapılan son istatistikte, erkeklerin kadınlardan otuz milyondan daha fazla artış gösterdikleri ortaya çıkmıştır. Bu ise Çin Devletini, çocukların haklarını elde edebilmeleri için, birden fazla çocuk yapmama konusunda aileleri mecbur tutmaya sevk etmiştir.<sup>39</sup>

### **İkinci Konu**

Aile planlaması eşlerden her biri için müşterek bir haktır. Dolayısıyla eşlerden birinin bu konuda tek başına karar alma hakkı yoktur. Çünkü çocuk yapmak, karşılıklı olarak faydalanma, iyi geçinme, miras ve çocukların anne babaya nispet edilmesi gibi eşler ara-

<sup>39</sup> Ahmed Şevki, *Kıssatü'l-Virâseti mine'l-Fıtrati ile'l-Hendeseti*, s. 67.

sındaki ortak haklardan biridir. Bu yüzden bu planlamanın, her ikisinin karşılıklı iradesi ve istişaresiyle olması gerekir. İmam Malik'in,<sup>40</sup> Şafii fakihlerinin iki görüşünden biri<sup>41</sup> ve Ahmed b. Hanbel'in<sup>42</sup> görüşleri bu yöndedir. Yine, İslami fırkalardan biri olan ve Umman Sultanlığı'nda uygulanan İbaziye de aynı görüşe sahiptir.<sup>43</sup>

### Üçüncü Konu

Modern yöntemlerden herhangi biriyle hamileliği planlamak, bu yöntemin kadına veya çocuklarına zarar vermemesi şartıyla caizdir. Çünkü, kişinin kendisine veya başkasına zarar vermesi, İslam'da hatta bütün İlahi şartlarda haram kılınan hususlardandır ve aklı-selim ve bu konuya temas eden şer'i naslar da bunu gerektirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın şu buyruğunu bulmaktayız: "...Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın..."<sup>44</sup> Sünnette ise Hz. Peygamber'in şu hadisini görüyoruz: ( **لا ضرر ولا ضرار** ) "Zarar vermek ve zarara karşılık vermek yoktur." Bu hadisi İmam Ahmed, İbn Mace, İmam Malik ve Beyhakî rivayet etmişlerdir.<sup>45</sup>

### Dördüncü Konu

Aile planlaması, sırf kadının güzelliğini korumak veya çok çocuğu olanların katlandıkları sıkıntı ve meşakkatlerin ortaya çıkmasından korkmak ve mali kazancı elde etmenin zorluklarından uzak kalma isteği için olsa dahi caizdir. Bu manayı, Hüccetü'l-İslam diye bilinen İmam Ebû Hâmid el-Gazalî, Ulûmu'd-Din adlı kitabında beyan etmiştir.

### Beşinci Konu

Hamileliği önleme yöntemi, spiral taktırma da olduğu gibi kadının avret-i galîza bölgesini açmasını gerektiriyorsa, bunun iki şartı vardır:

<sup>40</sup> el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta Malik*, c. 3, s. 143.

<sup>41</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, c. 2, s. 66.

<sup>42</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, c. 7, s. 298.

<sup>43</sup> Muhammed b. Yusuf İtfeyiş, *Şerhu Kitâbâ en-Nejl ve Şifâi'l-Alil*.

<sup>44</sup> Bakara, 2/ 195.

<sup>45</sup> San'anî, *Sübülü's-Selam*, c. 3, s. 84.



Birinci Şart: Bu yönteme ancak, kadının hamilelikten dolayı uğrayacağı şiddetli bir meşakkatin gerektirdiği durumda müracaat etmek. Bu durumda, bu yönteme duyulan şiddetli ihtiyacın olmasından dolayı avret mahallini açmak caiz olur. Tedavinin, avret mahallini açmayı gerektirdiği her şartta aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla bu, ihtiyaç olduğu zaman mubah olur.

Alimler, tedavinin zaruri olmayıp ihtiyaç konumuna ulaştığı zaman dahi avret mahallini açmanın caiz olduğunu belirtmişlerdir. Zaruri olan şey, hayatı koruyan şeydir; ihtiyaç olan ise, meşakkati kaldıran şeydir.

İkinci Şart: Bu tıbbi işlemi yapanın mümkünse kadın doktor olması. Uygun bir kadın doktor bulunmazsa bu durumda, dini ve ahlakı itibarıyla güvenilir bir erkek doktora müracaat etmek caiz olur ve bu işlem kadının kocasının veya bir mahreminin veya güvenilir bir kadının yanında olur. Sadece bir Müslüman erkek doktor ile gayri müslim bir kadın doktorun bulunduğu durumda, gayri müslim kadın doktorun tercih edilmesi gerektiği belirtildiği üzere hüküm böyledir.<sup>46</sup> Allah en iyi bilendir.

#### **Kısırlıkların Tedavisinin Hükümü**

Kısırlık, hem kadına hem de erkeğe musallat olan hastalıklardan biri kabul edilir. Hastalıklar karşısında İslam'ın tutumu, Hz. Peygamber'in şu açık emrine binaen tedavi olmanın gerekliliğidir: » « تَدَاوُوا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً عِلْمَهُ مَنْ عِلْمَهُ وَجِهَهُ مَنْ جِهَهُ. <sup>47</sup> “Ey Allah'ın kulları! Tedavi olunuz. Allah her hastalığın şifasını da indirmiştir. Onu bilen bilir, bilmeyen de bilmez.” Bu hadis, tedavi olmanın bir sebep olduğunu, meşru sebepleri kullanmanın vacib olduğunu ve Allah'ın dilediğini taktir ettiğine inanmamızı ifade etmektedir.

Kısırlık hastalığına yakalanıp da çocuğu olmayanların, tedavi olmak haklarıdır. Çünkü bu kimseler, soylarının kendilerinden sonra devam etmesini sağlayacak olan salih bir nesil ile Yüce Allah'ın kendilerini rızıklandırmasını ummaktadırlar. Bu yüzden sebeplere

<sup>46</sup> Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtac Şerhu Kitab'i Minhac*, c. 3, s. 221-222; Muhammed Şirbîni el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtac*, c. 3, s. 132-133.

<sup>47</sup> Ebu Davud, *Tıb*, 1; Tirmizi, *Tıb*, 2.

sarılmak ve tedavi aramak gereklidir. Şayet bu çift, Allah'ın kendileri için taksim ettiğine razı olurlar ve tedaviyi terk ederlerse onlar için bir mahzuru yoktur. Bu durumda onlar Yüce Allah'ın imtihanına sabretsinler. Bu kişilerin, aralarında mevcut sahîh bir nikah akdi olan erkeğin menisi ve kadının yumurtası ile olması koşuluyla tüp bebek yöntemine başvurmaları da caizdir.

### **Çocuk Aldırma (Kürtaj)**

**Sözlük anlamı itibariyle kürtaj (İchâz):** Devenin yavrunu düşürmesine "İchâz", henüz oluşumu tamamlanmadan yavrusunu düşüren deveye ise "müchiz" denir. Henüz yaratılışı belli olmayan düşüğe "müchez", yaşamayan ancak yaratılışı tamamlanmış ve ruh üflenmiş olan düşüğe ise "cehîz" denir.<sup>48</sup>

**Şer'i ıstılahta kürtaj:** Kadının, henüz hamilelik süresi tamamlanmadan, yaşamaksızın ölü veya canlı olarak cenini düşürmesidir.

**Hükmü:** Kürtajın hükmü, gerekçeleri ve zamanına göre değişmektedir.

#### **1. Zaman İtibariyle**

Fakihler kürtaj konusunu ele almışlar ve yaratılış konusuna işaret etmişlerdir. Kürtajın caiz olması ve caiz olmaması hükmünde fakihler şu üç zamansal dönem sınırı zikretmişlerdir:

1. Hamileliğin 40. gününden önce,
2. Hamileliğin 40. gününden sonra, 120. gününden önce,
3. Hamileliğin 120. gününden sonra.

Hamileliğin bu zamansal dönemleri Kur'an ve Sünnet naslarından çıkartılmıştır. Kur'an'da, İnsanın yaratılış dönemleriyle ilgili ayetler yer almaktadır. Şu ayet bunlardan biridir: "*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline*

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 713.

soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.”<sup>49</sup>

Sünnetten delil olarak ise Abdullah b. Mes'ud'un Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis yer almaktadır: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد.<sup>50</sup> “Şüphesiz, sizden birinizin annesinin karnındaki yaratılışı, 40 gün içerisinde nutfe olarak tamamlanır. Sonra o kadar bir sürede pıhtı (alaka) olur. Sonra o kadar bir sürede bir parça et (mudga) haline gelir. Derken Allah meleği gönderir ve kendisine ruh üflenir. Meleğe 4 kelime emrolunur: Rızkını, ecelinin, amelinin ve cennetlik yahut cehennemlik olacağını yazması.”

- **Hamileliğin 40. gününden önce çocuk aldırmanın hükmü:** Hamileliğin bu döneminde çocuk aldırmanın hükmü konusunda dört mezhep imamının görüşleri farklı olmuştur. Üç mezhep (Hanefiler, Şafiiler ve Hanbeliler), bu dönemde çocuğu aldırılmayı caiz görürlerken; Malikiler, rahimde yerleşmiş olarak devam ettiği sürece caiz olmadığı görüşündedirler.
- **Hamileliğin 40. günü ile 120. günü arasındaki zaman diliminde çocuk aldırmanın hükmü:** Maliki ve Hanbelilerin kabul etmemesine karşılık, Hanefi ve Şafiiler bu dönemde çocuğu aldırmanın caiz olduğunu söylerler.
- **Hamileliğin 120. gününden sonra (şekillendikten sonra) çocuk aldırmanın hükmü:** İcmâen bu dönemde cenine ruh üflenmiş olmaktadır. Bu yüzden alimler, bu cenini aldırmanın haram olduğu konusunda icma etmişlerdir. Ayrıca, bu durumda gurre diye adlandırılan cezanın gerekli olduğunu

<sup>49</sup> Mü'minün, 23/ 12-14.

<sup>50</sup> Buhari, Bed'ul-Halk, 6; Müslim, Kader, 1.

belirtmişlerdir. Gurre miktarı ise, diyetin onda birinin yarısıdır.

Cenin kalmasının annesini ölüme veya tehlikeye götürmesi gibi bir özre binaen çocuğu aldırma, haramlık hükmünden istisna edilmiştir. Çünkü bu durumda İslam genel kaideleri ve külli prensipleri dikkate almaktadır. İslam, bu durumda çocuğu aldırmaı “zararları uzaklaştırmak, menfaatleri elde etmekten önceliklidir” ve “iki zarardan daha hafif olanını işlemek, daha zararlı olanı işlemekten evladır” prensipleri kabilinden caiz görmektedir. Şüphesiz ki, ceninin kalması annenin ölümüne sebep olacaksa ve anne için onu aldırmaı başka yol yoksa –ki bu güvenilir doktorların sözüne göre olur- bu durumda cenini aldırmaı gerekli olur ve henüz şüpheli olan ceninin hayatını korumak için, kesin olan annenin hayatı feda edilmez. Çünkü anne asıldır, onun hayatı kesinleşmiştir ve müstakil bir hayat hakkı vardır. Dolayısıyla, henüz müstakil ve kesinleşmiş bir hayatı olmayan ceninin yaşamını korumak için anneyi feda etmemiz makul değildir.

## 2. Gerekçeleri İtibariyle:

Bu gerekçelerin en çok bilinenleri şunlardır:

1. **Tıbbî Gerekçeler:** Bu gerekçeler anneyle, ceninle ve süt emen çocukla alakalıdır:
  - a- Anneyle Alakalı Olanlar: Hamilelik devam ettiği takdirde ceninin, annenin hayatı için kesin bir tehlike oluşturması veya genel anlamda annenin sağlığını etkilemesi gibi herhangi bir durumda, daha önce geçtiği üzere, daha büyük olan zararı gidermek için cenini aldırmanın caiz hatta bazen de vacib oluşunda şüphe yoktur.
  - b- Ceninle Alakalı Olanlar: Cenine, tehlikeli genetik hastalıkların bulaşması veya bedensel özürlerle doğması gibi durumlarda, daha önce geçtiği üzere, henüz cenin şekillenmeden önce alınması caizdir. Şekillendikten sonra ceninin alınması ise ihtilaflıdır. Bu durumda tercih edilen, bunu yasaklayan-

ların görüşüdür. Çünkü bu ceninin yaratılmasında Allah'ın hikmeti imtihandır.

- c- Süt Emen Çocukla Alakalı Olanlar: Bu durum, hamileliğin süt emme sırasında olması halinde söz konusudur. Bu durum "gayl" (çocuğu gizlice öldürmek) olarak adlandırılır. Eğer ceninin üzerinden 4 ay geçmişse alınması uygun değildir. Ancak 4 aydan önce olursa, daha önce ayrıntılı olarak geçtiği üzere, caizdir.

**İnsanî veya Hukukî Gerekçeler:** Kadının tecavüz veya zina yoluyla hamile kalması gibi. Bu durumda, az önce zikredilen hüküm geçerlidir.

**Ailevî Gerekçeler:** Hamileliğin, bir önceki hamilelikten kısa bir süre sonra, hata ile olması veya evin dar olmasına rağmen çocukların çok fazla olması gibi. Yine aynı şekilde hamileliğin, anne babaya veya birisine göre uygun olmayan bir zamana denk gelmesi veya hamileliğin, doğum kontrol yöntemlerinden herhangi birisinin kullanılmasına rağmen gerçekleşmesi gibi istenmeyen bir hamilelik olması da bunun örneklerindedir. Bu gibi durumlarda, cenin şekillendikten sonra alınması caiz değildir. Ceninin henüz şekillenmeden önce alınması ise daha önce geçen açıklamaların hükmüne tabidir.



## PAGANLAR VE DİNLERARASI DİYALOG<sup>1</sup>

Donald H. Frew | çev. Emine Battal

Berkeley, California | Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Dinler Tarihi

**ÖZET:** Bu çalışma Paganların ibadet, dua, inanç, kutsal kitap, kilise, peygamber ve kurtuluşa yönelik algılarını içermektedir. Bu kavramlar çerçevesinde Neopaganların önyargılardan kaynaklanan problemlerle mücadele etmek zorunda kaldığına değinilmektedir. Ayrıca kiliselerle her türlü pagan gruplar arasındaki dinlerarası diyalogun, yeryüzündeki pek çok dindarlık şekli hakkında daha fazla bilgi edinmek adına bir fırsat ve bu dindarlıkların açığa çıkarıldığı bir yol olduğu, fakat böyle bir diyalog gerçekleştirilebilmek için önyargılardan sıyrılmak gerektiği vurgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Pagan, Neo-Pagan, önyargı, dinlerarası diyalog.

### Pagans in Interfaith Dialogue

**ABSTRACT:** This article consist of perception of Pagans' worship, pray, belief, Bible, church, prophet and salvation. Moving from these concepts it is mentioned that Neo-Pagans have to wrestle with problems arising from preconceptions. And it is emphasized that interfaith dialogue between churches and Pagans of all kinds is a opportunity to learn more about the many forms spirituality on this earth, and the way that those spiritualities manifest, but to experience such a dialogue it must be approached without the preconceptions.

**Key Words:** Pagans, Neo-Pagan, preconception, interfaith dialogue.

### الوثنيون و حوار الأديان

**الملخص:** يتضمّن هذا البحث فكرة العبادة والدعاء والإيمان والكتاب المقدس والكنيسة والنبى و فكرة النجاة للوثنيين، ويتحدّث عن ضرورة المصارعة مع المشاكل الناشئة عن الأحكام المسيوقة للنبى الوثنيين في إطار هذه المفاهيم. ويتم التأكيد فيها على أن الحوار بين الكنائس و المجتمعات الوثنية المختلفة هي فرصة لتكثير المعلومات في الأشكال الروحانية الكثيرة على الأرض، وطريقة لتوضيح هذه الروحانيات، مع ذلك، يتم التأكيد فيها أيضًا على أن التخلص من الأحكام المسيوقة واجب لتحقيق مثل هذا الحوار.

**الكلمات المفتاحية:** المشركين، عبدة الأوثان، قبل الحمل، والحوار بين الأديان.

<sup>1</sup> Don Frew, "Pagans in Interfaith Dialogue", <http://www.patheos.com/Resources/Additional-Resources/Pagans-in-Interfaith-Dialogue.html>, (26.03.2013). Bu metin, Don Frew'in 1993 yılında Chicago'da toplanan Dünya Dinleri Parlamentosunda yapmış olduğu konuşmanın metnidir.

Ben, Neo-Pagan Cadılara yönelik dünyanın en büyük dini organizasyonu olan Covenant of Goddess/CoG (Tanrıça'nın Vaadi) organizasyonunun en eski üyelerindenim, halen organizasyon için "Ulusal Kamu Enformasyon Görevlisi" olarak çalışıyorum.

Dr. J. Gordon Melton Yeni Dini Hareketler olarak adlandırdığı akımlarla karşı karşıya kalan "temel" dini grupların yaşadığı sorunları ele almıştır. Amerika'nın her yerinde bulunan her türden Yeni Dini Hareketten uzak duran "temel" inançlardan birisini içerisinde bulunan bir papazın bakış açısıyla düşüncelerini ifade eder. Ben de, bir Neo-Pagan rahip olarak, diyalogun diğer cephesinden bazı gözlemlerimi sunmak için buradayım.

Öncelikle, özgeçmişimden kısaca (bahsedeyim)... Çocukken dünya mitolojisine ilgi duyan bir öğrenci olmama rağmen, Berkeley'deki Kalifornia Üniversitesi'nde Dini Çalışmalara yoğunlaşarak dünya dinlerini incelemeye başladım. Prof. Mark Jurgensmeyer tarafından verilen Dini Çalışmalara Giriş dersinin oldukça mükemmel olduğunu hatırlıyorum. Mark "beş büyük" din denilen Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm ve Hinduizm'den bahsetmişti.

Lakin o, tamamen aynı isimle, "din" olarak adlandırılan bu olgulara daha yakından bakalım demişti. "Hıristiyanlık" ve "Budizm" kavramlarının her ikisi de kurucu olduğu düşünülen ve öğretileri takip edilen bir kişiden bahseder. "Yahudilik" belirli bir soydan gelen kişilerden bahsederek onların özel bir soydan geldiğini belirtir. "İslam" literal olarak "teslim olmak" anlamına gelir, ve mensuplarının dini davranışlarıyla ilgilenir. "Hinduizm" oldukça muğlak bir şekilde "bütün bu dinlerin Indus nehrinin diğer tarafında yer aldığını" ifade eder.

Doğrudan doğruya, bunların çok farklı beş olgu olduğunu görebiliriz, oysa bu olguların hepsini tek bir "din" terimiyle isimlendirerek onlar arasında bir tür yapı birliği olduğunu kabul etmiş oluruz. Mark, bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde inceleyen Wilfred Cantwell Smith'in *The Meaning and End of Religion* isimli kitabına atıfta bulunmuştu. Smith, görüldüğü üzere, "din" kelimesinin mutlak bir kavram benzerliği taşıdığını savunur. Bu da diğer dinlerin doğru olmayabileceği yönünde varsayımların yol açar. Alternatif



olarak, bu tarz varsayımların önüne geçmesi için “inanç” ve “uygulama” terimlerini önerir.

Ben bu kavramlarla, yıllar sonra, Covenant of the Goddess organizasyonundan seçilmiş bir temsilci olarak Berkeley Area Interfaith Council (Berkeley Bölgesi İnançlararası Konsili) üyesi olduğumda tekrar karşılaşacaktım. Çok sıcak bir şekilde karşılanıp hemen kabul edilmiş olmama rağmen aynı sorular bana da sorulmuştu ki, yıllar sonra şimdi de bir BAIC kurulu üyesi iken, hala diğer yeni “alternatif” gruplarla ilgili bazı soruları duymaya devam ediyorum.

“Kime ibadet ediyorsunuz?” diye soruyorlardı.

“Aslında hiç kimseye ibadet etmiyoruz.”

“Peki, kime dua ediyorsunuz?”

“Biz, kastettiğiniz anlamda, dua etmiyoruz.”

“Peki, kime inanıyorsunuz?”

“Bizim belirli inançlarımız yoktur.”

“Kutsal Kitabınız nedir?”

“Herhangi bir Kutsal Kitab’a sahip değiliz.”

“Kiliseleriniz nerede?”

“Hiç kilisemiz yok.”

“Peygamberiniz ya da lideriniz kim?”

“Bunlardan herhangi birisine de sahip değiliz.”

“Öyleyse, kurtuluşa nasıl ulaşacaksınız?”

“Biz bir kurtuluş düşüncesine de sahip değiliz.”

Bu ve bunun gibi sorular... Bu tarz soruların tamamı bizim gerçekten bir din (Grek Ortodox ana kurulunun endişelendiği gibi “sahte din”) olup olmadığımız, ya da en azından ciddi anlamda yetersiz bir din olup olmadığımızı dair bir izlenim oluşturur.

Üzerinde kafa yorulmamış bir düşünce olduğunu söyleyebilirsiniz.

Hiçbir düşünce gerçeğin çok fazla uzağında da değildir.

Bilginin, kısa, öz, konu dışına çıkmayan, bir olayın izahı şeklindeki kısa konuşmalarla (sound bite) aktarıldığı bir toplumda yaşıyoruz. Jerry Falwells medyanın bu kadar popüler olduğu bir dünyada,

kendilerinin karmaşık sosyal sorunlara kısa, yazılı cevaplar verebilecekleri kanaatine ulaştı. Buradaki Parlemtentoda bulunanlar, kendi şahsi inançlarını gerçekten uygulayan bireyler olarak, din ve dinseliliğin zannedildiğinden çok daha karmaşık olduğunu; ayrıca herhangi bir dinsel yolun benimsenmesinin, kısa bir açıklamayla tebliğ edilmeye çalışılmasından çok daha etkili olduğunu bilmektedirler.

Bu yüzden BIAC ve diğlerleri tarafından sorulan sorular yerinde sorulmuş sorulardır.

Kime ibadet ederiz?

Bize göre "ibadet" kelimesi daha yüksek bir otoriteye boyun eğmek anlamına gelir. Biz Tanrılara boyun eğmeyiz; aksine onların muazzam güç ve ilmini kabul ederek bu güç ve ilmin hayatımızda kendi çabalarımızla tezahür etmesi için çalışırız. Uygulamalarımız bizim Kutsalla iletişim kurmamızı sağlar. Kutsalı kendi içimizde veya birbirimizde buluruz. Bu koşullar altında, Tanrılara saygı göstererek taparız, ancak birkaç Cadı "ibadet" gibi bir kelime ile de huzur buluyordu.

Kime dua ediyoruz?

Çoğumuza göre dua, dua edenin niyetine bakmaksızın kendi dilediği şeyi gerçekleştirecek olan, kadir-i mutlak bir varlıkla konuşma ya da birisinin şefaatinin elde edebilmek için bu varlığa yalvarma olarak anlaşılmaktadır. Buna mukabil, pek çok Cadı aynı sonuçları büyüyle gerçekleştirir, keza büyü Tanrılarla büyücü arasında bir etkileşim olarak görülür. Büyücü doğal güçleri kendi amacı doğrultusunda kullanmak suretiyle tek başına istenilen sonuçlara ulaşabilir (bu şifa, iş ya da herhangi bir şey olabilir), zira Tanrılarının istenilen hedefin tersini yapabileceği ve büyü eyleminin işe yaramayacağı ihtimali de göze alınarak, Kutsal'a açılmak suretiyle Tanrı ya da Tanrıçalar yardımı çağrılırlar.

Neye inanırız?

Neo-Pagan Cadılık inanç sıçraması gerektirmeyen pek çok dinsel yoldan birisi olabilir. Büyücü (the craft) asla "İnan, inandıktan son-

ra mucizelerle karşılaşacaksın” demez. Büyücü Kutsalla iletişim sağlayabilmek için geleneksel teknikleri öğrenmeye ve denemeye yeni başlayan kişilere yol gösterir. Şayet onları dener de başarılı olamazsan manevi ihtiyaçlarını karşılamak için başka bir yer ararsın. Eğer onları dener ve başarılı olursan senin Tanrılarla yaşamış olduğun deneyim bireysel bir gerçeklik halini alır; artık “iman” gökyüzünün mavi olduğunu bilmen gibi kesin bir bilgi haline gelir.

Kutsal Kitabımız nedir?

Geleneklerimizin (ya da gruplarımızın) çoğu Gölgeler Kitabı olarak adlandırılan yazılara sahiptir, ki bu yazılar kuşaktan kuşağa aktararak bize kadar ulaşmıştır. Bu yazılar kadim bilgelikleri içermez; aksine onlar bizden önce tanrıyla iletişim kurabilmiş olanların yapmış olduğu uygulamaların kayıtlarıdır. Atalarımız zaman zaman deneyimledikleri şeyi sonucu itibariyle kayda geçerlerdi. Her birimiz bu uygulamaları kendi zamanımızın ihtiyaçlarına uygun hale getirmek üzere kullanır, değiştirir ve yeniden uyarlarız, ayrıca sonraki nesiller için kendi vukufiyetimizi kaydederiz.

Fakat Kutsal'ın tecrübesi özel ve kişiseldir. Benim bir başkasının deneyiminden birşeyler öğrenmem mümkün olmakla birlikte, benim yaşadığım tecrübe asla onlarınki ile aynı olmayacaktır. Bu nedenle kaynak ne kadar eski olursa olsun ya da Ata'ya ne kadar saygı duyulursa duyulsun, bu yazılar kutsal kitap otoritesine sahip değildirler; böyle bir otorite taşımazlar. Geleneksel bir metnin böyle bir otoriteye sahip olduğunu kabul etmek onun her zaman geçerli ve doğru olduğunu kabul etmek demek olurdu. Oysa biz doğal bir diniz ve doğanın asli gerçeği her şeyin değişiyor olmasıdır.

Kiliselerimiz nerede?

Bunu soran birisi gerçekte, “Gidip görebileceğim bir binanın bulunduğu yer neresidir?” demek ister. Yineleyecek olursak, doğal bir din oldukça farklı alanlara sahiptir. Tonny Kelly konuyla ilgili olarak şunları yazar:

Pagan mabetleri nerededir? İnsanlar nerede toplanırlar? Nerede büyü yapılır? Tanrıçalar ve İlahlar nerededir? Bizim mabetlerimiz açık alanlarda, dağların üzerinde, yıldızlarda, rüzgarda, ormanın derinliklerinde ve iki nehrin birleştiği yerdeki yosun tutmuş kayaların üzerindedir. (Pagan Musings, 1970)

Büyücülük (the Craft) yakında oluşturacağımız toplum merkezlerindeki gelişimimiz esnasında bir mesafe katedebilir, ancak bizim kutsal mekanlarımız daima, Annemizin bedeni üzerinde, Baba Gök-yüzünün ve Leydimiz Ay'ın altında duran ve Elementlerin güçleriyle etrafımızı çevreleyen, tabiatın içerisinde olacaktır. Bildiğim kadarıyla, Sadece Kızılderililer ve Cadılar ayinlerini doğal ortamda gerçekleştirmek için fiilen (binalardan) dışarıya çıkan gruplardır.

Peygamberlerimiz ya da liderlerimiz kimdir?

Kutsalla iletişim sağlama esnasında, her birimiz kendimizin peygamberi, kendimizin öğretmeniyiz. Eğer bu bağlantıyı kendi yaşantımızda ortaya koyabilir ve uygulamaları diğerlerine öğretebilirsek, hepimiz lider olma kapasitesine sahip oluruz. Böylece, tüm dünya üzerinde pek çok lidere, pek çok rahip/rahibeye sahip olmuş oluruz. Birçoğu bir Cadı olarak üyeliğe kabul edilmiş olan herkesin bir lider olduğunu söylerdi, ya da onlar emsalleri tarafından Cadı olarak kabul edilmezlerdi. Bununla birlikte, öğretmen ve öğrenci arasındaki anlık ve genellikle değişken farklılık dışında herhangi bir hiyerarşiye de sahip değiliz. Papa yok, guru yok, Kutsal ile kişi arasında bir aracı yok. Eğer Tanrı ve Tanrıça gerçekten her birimizin içindeyse, o zaman onları bulmak için sadece kendi içimize bakmamız gerekir. Aslında, Tanrıçaya atıfta bulunan popüler geleneksel bir metin şu pasajı içerir:

“... Eğer aradığın, bulmak istediğin şey senin içinde değilse onu asla bulamazsın. Dikkatle bakarsan, en başından itibaren seninle birlikte olduğumu ve isteklerin sona erdiğinde bana ulaşabileceğini görebilirsin.” (A Sourcebook for the Community of Religions, 1993)

Peki, kurtuluşa nasıl ulaşabiliriz?

Kurtuluş düşüncesi bir tür Düşüşün, bugün de var olmaya devam eden yaratılıştan kaynaklanan asli bir hatanın olmasını gerektirir. Cadılar kürede bizi seyredeler ve bizim için esrarlı olan, her şeyi açıkça görürler. Kimilerinin dehşete düştüğü, yaşam çarkının zorunlu bir parçası olarak gördüğümüz ölüm ve yok olma, yaşamın doğayla olan uyumu bozulduğu zaman artarak devam eder. Çoğumuz reenkarnasyona inandığımız halde, yeniden doğum döngüsünden kurtulmaya çalışmayız. İnsanoğlu'nun çevresel tahribatlarının olmadığı bir yeryüzüne geri gelebilme ihtimali dışında, hiçbirşeyin

bu cömert ve güzel yeryüzüne geri gelmekten daha mükemmel olduğunu düşünmeyiz.

Bu sorular cevaplanmış ve bu soruların temelini oluşturan varsayımlar ortaya konularak izah edilmiş olmasına rağmen Neopaganlar hala önyargılardan kaynaklanan problemlerle mücadele etmek zorundadırlar. Pekçok farklı inançlardan müteşekkil gruplar, en az yüzyıl diyar diyar dolaşmaksızın inanç topluluklarına katılamayacağı anlamına gelen, “yüz-yıl kuralını” üyelerine dayatır.

Bunun rastgele belirlenmiş bir sayı olması bir yana, bu sayıyı nasıl anlamalıyız? Sözün gelişi, günümüzdeki pek çok Baptist grup kaç yaşında? Yasal kuruluşlar olarak var olmalarından itibaren yaklaşık 50 yaşında mı? Martin Luther'den itibaren yaklaşık 500 yaşında mı? İsa Mesih'in gelişinden bu yana 2000 yaşında mı? Yoksa İbrahim ve Musa'nın döneminden bu yana yaklaşık 4000 yaşında mı?

Peki, Covenant of the Goddess gibi bazı organizasyonların tarihi nasıl hesaplanmalı? Kuruluş tarihinden itibaren 18 yıl mı? Gerald Gardner'dan ve Britanya'da modern Cadılık hareketinin başlamasından bu yana ortalama 50 yıl mı? Soyumuzun dayandığı, kimliği tespit edilmiş en eski kişilere kadar geri götürürsek 150 yıl mı? Ya da atalarımızın halkalar halinde dans ettiği Yeryüzüne, Aya ve Boynuzlu Tanrı'ya taptığı tarih öncesi döneme kadar geriye götürebilir miyiz?

Eski ya da yeni pekçok alternatif grubun verdiği mesaj “inançlararası hoşgörü”nün “Bize ne kadar benzerseniz, size o kadar müsamaha gösteririz” anlamına geldiği şeklindedir. Bunun bilinçli ya da kasıtlı yapıldığına inanmıyorum, farklı inançlardan müteşekkil topluluğun pek çok üyesi kendi inanç normlarını, onları yargılamak suretiyle diğerlerinin inançlarının önüne geçirmeye çalışır. Bu durum da alternatif gruplar üzerinde olduklarından farklı bir hale dönüşmeleri yönünde baskı oluşturur.

“O halde, *gerçek* dinlerin kiliseleri varsa, biz de bizi ciddiye almalarını istiyorsak bir binaya sahip olmalıyız.” Veya “Eğer lider istiyorlarsa Rahip/Rahibelerimizin listesini vermeliyiz.” Ya da, “*ibadet* ve *dua* türünden yaptıklarımızı anlatmalıyız.”

Böyle bir dil kullanmak zorundaydım. Medya mensuplarına “parkta dua etme” yönündeki isteğimizden bahsettim, çünkü bu kavramlar onların anlayabilecekleri kelimelerdi, hatta söz konusu ön kabulleri daha da pekiştirecek olsa bile konuyu ele aldım.

Bu “temel” dil ve kavramların benimsenmesi sürecine pek çok Neopagan’ın bizzat kendisi yardım etti. Çoğumuz Amerika’da Yahudi ya da Hıristiyan olarak yetiştirildik. Toplumumuzun “gerçek” bir din oluşturmaya yönelik kurallarını benimsemiştik.

Yukarı değinilen sorulara ve eleştirilere “Bu konuda haklı olduklarımızı düşünüyorum, maaşlı rahiplere, kiliselere, kutsal kitaplara ya da her neyse, sahip olmak için harekete geçmeliyiz” diyerek karşılık verme temayülü de bulunmaktadır. Amaç kimseyi kandırmak değil, aksine kendimizi başkalarına onların anlayabileceği terimlerle anlatmaktır.

Tehdit kendimizi başkalarına göre yeniden tanımlama söz konusu olduğunda ortaya çıkıyor, çünkü biz kendimizi kendimize göre yeniden tanımlarız.

Bu durumun bizim açımızdan en açık örneğini “Cadı” kelimesi ile ilgili tartışmalarda görebiliriz.

Bizim de mensubu olduğumuz Cadılık, atalarımızın kendilerine verdiği isimdir, uğruna aşırı miktarda ölümün gerçekleştiği bir olgudur, ve hal böyleyken kökeni bizi imha etmeye çalışanlara dayanan bir kültür kelimeyi korkutucu bulduğu için, *bize* bu ismi değiştirmemiz teklif edilmektedir.

Söz konusu ismi kullanmayı bırakmak onun için ölümü göze alanlara saygızılık etmek olurdu. Eğer size, “İsminiz korkunç, lütfen onu değiştirin” denilseydi ne hissederdiniz? Günümüz dünyasında zulme uğramış ya da baskı görmüş herhangi bir grubun kendilerine zulmedenleri hoşnut etmek için isimlerini değiştireceklerini düşünür müsünüz? Yahudiler? Afrika kökenli Amerikalılar? Hal böyleyken pek çok cadı bunu yapmak zorunda kaldı. Ben de belli bir ölçüde yaptım. Biz kim olduğumuzu gizlemenin farklı yolları olan “Wicca”, “the Craft”, “Neopaganizm”, “Eski Din” gibi isimlerin arkasına saklandık, bunların hepsi “W kelimesini” kullanmaktan kaçınıyordu, hepsi birisini kızdırmaktan ya da korkutmaktan kaçınıyordu. Esasen korkmayı gerektirecek bir durum da söz konusu değildi.

“Temel grup” olarak isimlendirilen kiliseler ile her türden Pagan gruplar, Neo-Pagan yerliler, arasındaki dinlerarası diyalog, bu yer-yüzündeki pek çok dindarlık şekli hakkında daha fazla bilgi edinmek için muazzam bir fırsat ve bu dindarlıkların açığa çıkarıldığı verimli ve farklı bir yoldur. Fakat böyle bir diyalog deneyiminden istifade edebilmek için, şimdiye kadar iletişime engel olan ön yargılardan sıyrılarak işe başlamak gerekir.

Ben, en azından farklı inançlardan müteşekkil çevrelerde, Wilfred Cantwell Smith’in tavsiyesine uymayı öneriyorum. Yeni ve tanınmayan gruplara inançları ve uygulamaları hakkında sorular sorun. Din konusunda kendi varsayımlarınıza dayalı önyargılarla dolu sorular sormayın; aksi takdirde onların ne söylemek istediğinden ve ne olduklarından ziyade sizin duymak istediğinizi düşündükleri şeyleri öğrenirsiniz. Kabul etmek gerekir ki, Kutsal başkaları için sizin asla düşünemeyeceğiniz şekillerde tezahür edebilir. Biz ise, hep birlikte sadece böyle bir karşılıklı söyleşi ile deneyimlerimizi zenginleştirebiliriz.

