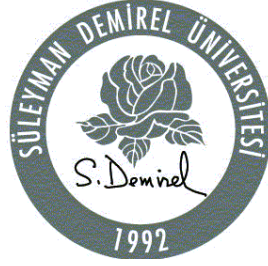


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity  
University of Süleyman Demirel**

**H a k e m l i D e r g i**

**(Refereed Journal)**

**Yıl (Year): 2016/2**

**Sayı (Number): 37**

**Derginin Sahibi (Owner of the Journal)**

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Rifat OKUDAN

**Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)**

Yrd.Doç.Dr. Melek DİKMEN

**Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)**

Prof.Dr. Ali Galip GEZGİN  
Prof.Dr. Murat SARICIK  
Prof.Dr. Nasuh GÜNAY  
Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU  
Doç.Dr. M.Sadık AKDEMİR  
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT  
Yrd.Doç.Dr. Azize UYGUN

**Dizgi (Composition)**

Emre KÖKSAL  
Halil GÜZEL

**Kapak (Cover)**

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

**Baskı (Print)**

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2016

**İsteme Adresi (Communication Address)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA  
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 211 03 47

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF  
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2016/2, Sayı: 37  
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2016/2, Number:37

Süleyman Demirel Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu  
sayısında yer alan makalelerin  
danışma ve hakem kurulu üyeliğini  
üstlenen aşağıdaki öğretim  
üyelerine değerli katkılarından  
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars  
listed below for their invaluable  
contributions who have refereed the  
articles of this issue in the  
Suleyman Demirel University  
Journal of the Faculty of Divinity.

Yrd. Doç. Dr. İhsan AKDAŞ  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ  
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Safinaz ASRİ  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN  
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Muhammed Vehbi DERELİ  
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Adem EFE  
Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasuh GÜNAY  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Fatih İBİŞ  
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE  
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Hilal KALKANDELEN  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Behset KARACA  
Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Rüya KILIÇ  
Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Musa KOÇAR  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Adnan KOŞUM  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Rifat OKUDAN  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sevim ÖZDEMİR  
Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Yasin PİŞGİN  
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Talat SAKALLI  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Murat SARICIK  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN  
Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN  
Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN  
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA  
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

### **Nidal SHORBAJI**

Imperfect Verbs in Various Arabic Dialects in Comparison of Standard Arabic:  
1. Habitual Tense .....9  
Farklı Arap Lehçelerinde Muzari Fiil: Fasih Arapça ile Karşılaştırmalı Bir  
Çalışma: 1. Geniş Zaman

### **Hasan SOYUPEK**

Kur'ân Dili Fasih Arapçanın Gelişmesine Âmmice Engeli .....27  
Colloquial Obstacle for the Development of Formal Arabic as the Quranic  
Language

### **Ramazan KAZAN**

el-Meydâni'nin Mecmau'l-Emsâl Adlı Eserinde Hz. Peygamber'e Ait Vecizeler  
ve Edebî Özellikleri ( II ) .....57  
The Apothegems of the Prophet Muhammad in al-Maidani's Work Named  
Majma' al-Amthal and Their Literary Features

### **Alaadin SALEH, Ali BULUT**

Hemze'nin “ ‘İlmü Resmi'l-Masâhif’ Ve Kıraâtteki Yeri .....77  
The Importance of Hamzah in Writing (‘İlm Al-Rasm) and ‘İlm Al-Qira’ah

### **Galip TÜRCAN**

Ehl-i Sünnet Kalamında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanife  
Örneğinde Bir Değerlendirme- .....105  
Abstraction and Conceptualization Process in the Ahl-i Sunnah Kalam -An  
Assessment in the Example of Abu Hanifah-

### **Emre KÖKSAL**

İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah'ın  
İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme .....129  
Determining of the Kalam in the Formation of the First-Period Muslim Belief:  
An Evaluation in the Context of God's Name/Adjectives

**Nejdet DURAK**

Mehmed Akif Ersoy'un Düşünce Dünyasında Ahlâk, Erdemler ve Medeniyet İlişkisi .....151  
Relation Between Morality, Virtue and Civilation in Mehmed Akif Ersoy's World of Ideas

**M. Sadık AKDEMİR**

Osmanlı Devleti'nde Ispartalı Nakîbüleşraflar .....171  
Nuqaba al-Ashraf of Isparta in Ottoman State

**Fatih ÇINAR**

Din Öğretiminde Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri.....191  
Multiple Intelligence in Teaching of Religion: Analysis and application examples of the curriculum of the primary education religion culture and moral education course in terms of theory

**A. Yılmaz SOYYER**

VII-IX. Yüzyıllarda, Ebedî Taşlara Kazılı Veriler Işığında, Tanrı-Kağanlık-Budun Münasebetleri.....245  
God-Khanate-People Relationships in the Light of Data Carved in the Eternal Stones, in VII-IXth Centurie

**Dilaver GÜRER**

Mesnevî'ye Göre Hz. Sâlih'in Devesinin ve Semûd Kavminin Helâkinin Tasavvufî Anlamı .....259  
The Sufistic Meaning of Salih's Camel and the Destruction of the Tribe Thamud in Mathnawi

**Abdullah MAKTABI**

الدين محيي الأكبر الشيخ الوجود عند وحدة الرومي بفلسفة الدين جلال الأكبر الصوفية شاعر تأثر عربي بن .....277  
Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Felsefesinin Sûfî Şair Celâleddîn-i Rûmî Üzerindeki Etkisi

**Muhammed Mustafa ŞELEBİ, Çeviren: Şirin GÜL**

Maslahatın Değişmesi Sebebiyle Hükümlerin Değişmesi .....291  
The Change of the Provisions Due to the Change of the Interests





**IMPERFECT VERBS IN VARIOUS ARABIC DIALECTS IN  
COMPARISON OF STANDARD ARABIC:  
1. HABITUAL TENSE\***

**Nidal ALSHORBAJI\*\***

**Abstract**

As the first part of the series of articles to survey and describe the imperfect verb that is used in Spoken Arabic Dialects to produce tenses are present simple, present continuous and future tenses. This paper is the first study of the chain which focuses on the present simple (habitual events). Furthermore, this study compares the habitual tense used in Standard Arabic with habitual tense used in various Arabic dialects that were previously studied by linguists. In other words, this research tries to describe the rules that determine using imperfect verbs to produce habitual actions in Arabic dialects and Standard Arabic to show similarities and differences between them. In Arabic dialects, to produce habitual tense, prefixes and aspectual marker system are used and each dialect has its own prefixes and tense structure. There are numerous studies that studied the prefixes in many Arabic dialects, but no study is devoted yet to compare between these prefixes. The prefixes of habitual tense are chosen to be studied because of their essential role to determine the tense. In other words, they are the indicators for the listener to recognize the present simple tense. Therefore, this study is devoted to cover this field particularly because the teaching of Arabic dialects to non-native speakers of Arabic is spreading nowadays.

**Keywords:** Arabic Dialects, Morphology, Prefixes, Habitual Tense, Socio Linguistic.

**Farklı Arap Lehçelerinde Muzari Fiil: Fasih Arapça İle Karşılaştırmalı  
Bir Çalışma: 1. Geniş Zaman**

---

\* This study is based on “*The Prefixes in Urban Arabic Dialect in Gaza: A Morphological Study*” of Nedal ElShorbagy” (2009)

\*\* Lecturer, Süleyman Demirel University, Theology Faculty.

### Öz

Günümüz konuşulan Arapça lehçelerdeki (diyalektler) muzari fiilin zaman olarak değerini belirlemek için yapacağımız çalışmalar, geniş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman konularını ele alacaktır. Bu makale, zincirin ilk halkası olarak, geniş zamanı (alışkanlık kullanımı) incelemektedir. Çalışmada geniş zaman fasih Arapçadaki haliyle karşılaştırmalı olarak konuşulan diğer Arapça lehçeler açısından daha önce dilbilimcilerin teker teker yapılan çalışmalarını bir bütün halinde ele alıp inceleyecektir. Bir başka ifadeyle bu çalışma muzari fiillerin kullanımlarını belirleyen kuralları tespit etmeye çalışarak, Arapça lehçelerdeki günlük eylemler için üretilen muzari fiilleri fasih Arapça ile kıyaslayacak, aralarında tespit edilen benzerlik ve farklılıklara işaret edecektir. Arapça lehçelerde günlük alışkanlıkları ifade etmek için kullanılan geniş zamanı üretmek için ön ekler (prefixes) ve Muzâraat harfleri (aspectual marker) sistemi kullanılır ve her bir lehçe kendi ön ekleri ve zaman yapısına sahiptir. Bu konu hakkında farklı Arapça diyalektlerde pek çok ön ek çalışmaları yapılmışsa da, henüz bu farklı ön ekleri karşılaştıran bir çalışma yapılmamıştır. Geniş zamanın ön ekleri zamanı belirlemedeki hayati rolünden dolayı ele alınmaktadır. Bir başka ifadeyle ön ekler, dinleyicinin geniş zamanı fark edebilmesi için kullanılan işaretlerdir. Ayrıca anadili Arapça olmayanlara Arapça lehçelerin öğretiminin oldukça hızlı bir şekilde artmasından dolayı ortaya çıkan ihtiyaca cevap vermek adına bu konu ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili Lehçeleri, Biçimbilim, Önek, Geniş Zaman, Toplumdilbilim.

This paper surveys the literature that studied prefixes in various Arabic dialects. First the prefixes used in different Arabic dialects are presented to show which dialect uses which prefixes. Then a comparison among these prefixes in different dialects is made. This comparison shows how frequent each prefix is used in different Arabic dialects.

### Definitions

In 1959, Ferguson has introduced his classic article “*Diglossia*”; he defined the term **diglossia** as “a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation.”<sup>1</sup> In the situation of Arabic, “Arabic largely

---

<sup>1</sup> Charles A. Ferguson, “*Diglossia*”, *Word*, 15, 2, p. 336

exists in a diglossic situation.”<sup>2</sup> Literary Arabic (Classical/Standard Arabic, H variety) coexists with Dialectal Arabic (L variety); “two varieties of a language exist side by side throughout the community, with each having a definite role to play.”<sup>3</sup> For example, Standard Arabic (H) is more likely to be used in Mosques, personal letters, political speech, broadcast, newspaper, and poets; on the other hand, Arabic dialects are more likely to be used in instructions to servants, waiters and so on, conversations with families, and friends, and folk literature<sup>4</sup>. **Aspectual marker:** “All aspectual marker systems are composed of a number of aspectual markers with different functions and usages,”<sup>5</sup> which means that an aspectual marker system consists of systematic strings each of them has a specific grammatical function; furthermore, each aspectual marker work with other aspectual markers in an organized and accurate system. **Affix** is, a grammatical element that is combined with a word, stem, or phrase to produce derived and inflected forms<sup>6</sup>. For example, the word unacceptable is a morphologically composed of three morphemes: the prefix (un), the base accept and the suffix (able)<sup>7</sup>. There are three categories of affixes that are prefixes, infixes, and suffixes<sup>8</sup>. **Prefixes** are attached to the start of a word; for example, (sub-mit, pre-determine, un-willing), and “the meaning of the prefix is added to the meaning of the base verb”<sup>9</sup>. **Suffixes** are added to the last part of a word, such as, (wonderful, depend-ent, act-ion)<sup>10</sup>. **Infixes** arise in the middle; it is a derivational or inflectional affix appearing in the body of a word<sup>11</sup> (as Sanskrit -n- in vindami, I know’ as contrasted with vid (to know), and the infix usually is empty of semantic content<sup>12</sup>. Modern Standard Arabic uses only one tense prefix, /sa-/ /سـ/ to indicate future<sup>13</sup>, as well as having a separate tense particle (سوف). On the other hand, the Arabic dialects have many prefixes such as (b-, h-, etc.) that are used for various purposes. The Arabic dialect prefixes are added to the imperfective verbs to show

---

<sup>2</sup> Morad Alshafiq, “Diglossia: an Overview of the Arabic Situation”, *International Journal of English Language and Linguistics Research*, vol. 4, no. 4, p. 1

<sup>3</sup> Ferguson, “Diglossia”, p. 325-327

<sup>4</sup> Ferguson, “Diglossia”, p. 329

<sup>5</sup> W Yunji, *A synchronic and Diachronic Study of the Grammar of the Chinese Xiang Dialect*, Berlin, Walter De Gruyter, 2005, p. 207

<sup>6</sup> Peter O. Müller, *Word-Formation: An International Handbook of the Languages of Europe*, vol. 2, edited by Müller et.al., Berlin, Walter de Gruyter, 2015 p. 961

<sup>7</sup> Fanny Reader, et. al., “Second-language learners’ advantage in metalinguistic awareness: A question of languages’ characteristics”, 2013, vol. 83, pp. 686-702

<sup>8</sup> David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 128

<sup>9</sup> Müller, *Word-Formation*, p. 1492

<sup>10</sup> Müller, *Word-Formation*, p. 964

<sup>11</sup> Crystal, *The Cambridge Encyclopedia*, p. 128

<sup>12</sup> Müller, *Word-Formation*, p. 955

<sup>13</sup> M. L. Souag, *Explorations in the Syntactic Cartography of Algerian Arabic*, (Unpublished MA), University of London, School of Oriental and African Studies, London, 2006, p. 19

the tense; for example, in some dialects, (b- → ) is used to indicate the present simple, present continuous and future, and (h- ) is used to indicate future tense.

### **Importance of the study**

For teaching the Arabic dialects, there should be studies that describe these dialects. Therefore, this study standardizes the morphological rules -the prefixes specifically- and verbs of Arabic dialects. This study focuses on some Arabic dialects such as Hawran and Damascus in Syria, Tripoli in Lebanon, Baghdad and Mosul in Iraq, some dialects in Arabic Gulf, Yemeni, Cairien and Northern Sinai in Egypt, Khartoum, Algerian, Moroccan, and Cyprus (Maronite Arabic speakers). A comparison between these dialects and Standard Arabic is presented in this study showing the similarities and differences.

This study tries to answer the following questions:

How is the present tense produced in the Standard Arabic?

How is the present tense produced in different Arabic dialects?

What are the similarities and differences between these dialects and Standard Arabic in present simple?

### **Methodology and Data**

A literature review on the Arabic dialects in Egypt, Levant region and Iraq is presented in this study to survey how the present simple is produced in spoken Arabic dialects; prefixes from about 20 Arabic dialects were collected. It is noticed that there are some prefixes used for habitual tense (present simple المضارع البسيط). The habitual tense contains: (1) how it is used in Standard Arabic followed by (2) how it is used in various Arabic dialects as it is mentioned in the surveyed literature. Next, a comparison between the usage of habitual tense in imperfect verbs in various Arabic dialects and Standard Arabic is presented. At the end, I am presenting analysis of using the varieties of /b-/ prefix, and how the variants of /b-/ is determine by the pronoun added to the verb, and by the verb pattern.

The data is collected from the literature that studied the morphology in Arabic dialects, particularly the prefixes that is used in imperfect verbs in different Arabic dialects. These prefixes is studied in this study.

### **Transliteration list**

A standardized transliteration list is given below, (see table 1-2). It is noticed that each one of the surveyed resources that discusses the Arabic prefixes has its own Romanization system which is different from the other resources; therefore, I used only one transliteration system to present the data in all resources.

**Habitual tense:**

**First: Standard Arabic**

Habitual action in the Standard Arabic is produced by the imperfect verb. The imperfect verb is used to bring up incidents that arise frequently or continually<sup>14</sup>. There are many examples for this habitual action, such as

يأتي بها السائق كل صباح إلى الكلية ثم يعود بها

“Every morning the driver brings her to the college in a magnificent car, and then takes her back”<sup>15</sup>

**Second: Arabic dialects**

Arabic dialects also use imperfect verb to express habitual actions, but there is a prefix added to the imperfect verb to give the implication of habitual tense. In the surveyed literature, I found that the prefix /b-/ is used for habitual purposes in many Arabic dialects, and there are some dialects that use other prefixes, such as /k-/ /ك/ as is used in Morocco. How Arabic speakers in some Arabic-speaking areas express habitual actions is presented. (See table 1-1).

**Greater Syria**

Dialects in the Greater Syria use the /b-/ prefix to determine the habitual actions; the prefix /b-/ may be attached to the imperfect verb alone without any vowel, and sometimes there is a vowel inserted after the prefix. According to these two cases, so studies classified the verbs attached to the prefix /b-/ in Levantine countries into two categories: (1) single consonant, and (2) consonant cluster<sup>16</sup>. (See tables 1-1 and 1-2)

1. Single consonant		
Arabic	English	pronoun
baruuh	I go	1.s.
binruuh	we go	1.p.
bitruuh	you go	2.m.s.
bitruuhii	you go	2.f.s.
bitruuhuu	you go	2.p.

Table (1-1)

<sup>14</sup> Fuaad Ni'mah, *Mulakhkhas Qawa'id alLughah al-'Arabiyah*, al-Qahira, Al-Maktab al-'Ilmi lil-Ta'lif wa-al-Tarjamah, [1973], 19<sup>th</sup> ed., p. 22, 138, see also, R. Buckley, *Modern Literary Arabic: a Reference Grammar*, Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2004, p. 542

<sup>15</sup> Buckley, *Modern Literary Arabic*, p. 542

<sup>16</sup> F. A. Rice, & M. F. Said, *Eastern Arabic: an Introduction to the Spoken Arabic of Palestine, Syria and Lebanon*, Beirut, Khayat's, 1960, p. 47

<b>2. Consonant cluster</b>		
Arabic	English	pronoun
baftaH	I open	1.s.
bniftaH	we open	1.p.
btiftaH	you open	2.m.s.
btiftaHii	you open	2.f.s.
btiftaHuu	you open	2.p.

Table (1-2)

Some studies also found the same feature in their study on Levantine countries<sup>17</sup>; furthermore, they found that some Levantine dialects change the prefix /b-/ into /m-/ with 1st pronoun plural. They mentioned the same example in their studies,

mnuktub                      we write 1.p.

While, these are some studies that focus on the dialects of the Greater Syria as general, there are other studies that concentrate on particular dialects in the Greater Syria, such as Syria, Lebanon, Jordan, and Negev.

### Syria

There is a study that gives attention to the Syrian dialect (particularly Damascus)<sup>18</sup>, which found that the Syrian speakers change the prefix /b-/ into /m-/, but it added that there is an optional assimilation for the prefix /-n-/ with the first person plural when the verb starts with (m-, b-, l-, and r- before single consonant r). The following examples were presented (See table 1-3)

<b>Syria</b>	
Arabic	English
mə-m-buus (mə-n-buus)	we kiss
mə-m-muut (mə-n-muut)	we die
mə-l-luum (mə-n-luum)	we blame
mə-r-ruuH (mə-n-ruuH)	we go

(Table 1-3)

<sup>17</sup> L. J. McLoughlin, *Colloquial Arabic: Levantine*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 33, see also, Crow, F. E., *Arabic Manual: a Colloquial Handbook in the Syrian Dialect for the Use of Visitors to Syria and Palestine*, London, Luzac, 1901, 23

<sup>18</sup> M. W. Cowell, *A Reference Grammar of Syrian Arabic With Audio CD: Based on the Dialect of Damascus*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2005, p. 179

### Lebanon

Lebanese dialect uses /b-/ and its varieties to perform the present simple<sup>19</sup>; for example, (See table 1-4)

b. Lebanon		
Arabic	English	pronoun
?ana bnaam bifraashii	I sleep in my bed	1.s.
baakul	I eat	1.s.
mnidrus	we study	1.p.
bitnaam	you sleep	2.m.s.
btaakul	you eat	2.m.s.
bitsuu?ii	you drive	2.f.s.
bitnaamuu	you sleep	2.p.
biyudrus	he studies	3.m.s.
bitsuu?	She drives	3.f.s.
byishrabuu	they drink	3.p.

(Table 1-4)

### Jordan

There is a study recording one example of using /b-/ as a prefix in the present simple purposes by “Trans-Jordanian and Palestinian speakers in Irbid (Jordan)<sup>20</sup>;

bashrab بَشْرَب (I drink)

### Negev

The Bedouin dialect in Negev in the south of Palestine uses /ba-/ for the same feature<sup>21</sup>. There is another form of present simple that is with the 1st person singular in Kerak; that is /?a-/ /?a-shrab/ (I drink). The same feature was found “in the North and South of the Syrian aria”<sup>22</sup> ?aktub أكتب (I write)

### Arabic Gulf

Some studies on the dialects of Arabic Gulf States considered all dialects of this area as one dialect<sup>23</sup>, while other studies focused on the dialect of the

<sup>19</sup> R. T. Nasr, *Colloquial Arabic: an Oral Approach*, Beirut, Librairie du Liban, 1966, p. 51

<sup>20</sup> M. Sawaie, *Linguistic Variation and Speakers' Attitudes: a Sociolinguistic Study of Some Arabic Dialects*. Damascus: al-Jaffan & al-Jabi Publishers in co-operation with Institut français d'études Arabes de Damas, 1994, p. 48

<sup>21</sup> Sawaie, *Linguistic Variation*, p. 48

<sup>22</sup> Cowell, *A Reference Grammar of Syrian Arabic*, p. 179

<sup>23</sup> H. A. Qafisheh, *a Basic Course in Gulf Arabic*, Tucson, University of Arizona Press, 1975, p. 215, see also, C. Holes, *Gulf Arabic*, London, Routledge, 1990, p. 274-275

United Arab Emirates<sup>24</sup>. They found the same feature that exists in the Greater Syria: /b-/ is used for habitual purposes. For example,

basiir	بأسير	I walk
hiya btis <sup>rab</sup> biira	هي بتشرب بييرة <sup>25</sup>	she drinks beer

### Yemen

Yemeni dialect in Sana'a has a subtle different feature from the other Arabic dialects that it uses /bi-/ as a prefix for all pronouns except for the 1st person which uses the prefix /bayn-/<sup>26</sup>

### Egyptian

There are two Egyptian dialects that are found in the surveyed literature: Arabic dialect in Cairo and in the Northern Sinai.

### Cairo

Cairene dialect also uses /bi-/ for the habitual purposes, but Behnstedt in his study titled "Sprachatlas von Syrien" mentioned that the Egyptian dialect also uses /b-/ but with a vowel /b (i)/, cited in Encyclopedia of Arabic language and linguistics<sup>27</sup>. For example, there is a study presenting some examples, such as /biynaam/ بينام (he sleeps)<sup>28</sup> and some other studies present examples to confirm the existing of this feature; for instance,

e.g. il walad bi-yaakul kul yuum الولد بياكل كل يوم  
The boy eats every day<sup>29</sup>

### Bedouin dialects in the Northern Sinai

The Arabic dialects of five tribes in Northern Sinai were surveyed<sup>30</sup>; it was found that some Arabic speakers in Northern Sinai uses both the prefix /b-/ and its varieties for habitual purposes. Examples from Rmeelaat Tribe:

/bimsikkiy/	he takes her
-------------	--------------

<sup>24</sup> A. A. Hammād, *al-Khasṣā'is al-Sawṭīyah fī Lahjat al-Imārāt al-'Arabīyah: Dirāsah Lughawīyah maydānīyah*, Alexandria: Dār al-Ma, rifah al-Jāmi'īyah, 1986, p. 19

<sup>25</sup> Hamma>d, *al-Khasṣā'is al-Sawṭīyah*, p. 19

<sup>26</sup> J. C. E Watson, *the Phonology and Morphology of Arabic*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 177

<sup>27</sup> Peter Behnstedt, "Sprachatlas von Syrien", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, I-V, Brill, Leiden, 2006, vol. 1, p. 605

<sup>28</sup> H. M. Aboul-Fetouh, 1969, *A Morphological Study of Egyptian Colloquial Arabic*, The Hague, Mouton, 1969, p. 37

<sup>29</sup> Z. N. Abdel-Malek, *the Closed List Classes of Colloquial Egyptian Arabic*. The Hague, Mouton, 1973, p. 216, see also, Hassanein, A. T., & Kamel, M, *Let's Chat in Arabic: a Practical Introduction to the Spoken Arabic of Cairo [Yalla-ndardish bi-larabi]*. S.l.: s.n., 1998, p. 135

<sup>30</sup> Rudolf De Jong, E, *A Grammar of the Bedouin Dialects of Central and Southern Sinai*, Leiden, 1999, p. 231



Imperfect Verbs in Various Arabic Dialects in Comparison of Standard Arabic:  
1. Habitual Tense

burbuThiy	he ties her
That study found that the there is a diphthong reduction with some verbs <sup>31</sup> ; i.e. /iy/ may be reduced to /i/; e.g.	
biyHuTT, biHuTT	he puts
And there is another way that is adding the vowel /i/ before the prefix	
biktib, ibyiktib	he writes
buDurbuw, ibyuDurbuw	They hit

**Khartoum, Sudan**

Sudanese speakers in Khartoum also uses /b-/ and its varieties to express the habitual purposes Miller (1992: 171); for instance,

bigattis	he sinks (3.m.s.)
binaakul	we eat (1.p.)

**Cyprus**

In Maronite Arabic, speakers use another variety of the prefix /b-/; they use the voiceless (p-) with chain of prefixes with different pronouns. The verb /frus^/ is presented as an example<sup>32</sup>. (See table 1-5)

Cyprus			
Affixes	Arabic	English	pronoun
p-i-	[pifrus^]	I make the bed	1.s.
m-anni-	[mannifrus^]	we make the bed	1.p.
p-iti-	[pitifrus^]	you make the bed	2.m.s.
p-iti—i	[pitifrus^i]	You make the bed	2.f.s.
p-iti—u	[pitifrus^u]	you (p.) make the bed	2.p.
pk-yi-	pkyifrus^	he makes the bed	3.m.s.
p-iti-	[pitifrus^]	she makes the bed	3.f.s.
pk-yi—u	[pkyifrus^u]	they make the bed	3.p.

Table (1-5)

**Moroccan**

In Moroccan dialect, it is found that /k-/ and /t-/ are equal to the /bi-/ in the Egyptian dialect and /b-/ in the Syrian dialect that are used for habitual purposes<sup>33</sup>. Moreover, the Moroccan speakers in Rabat use the prefix /k-/ for

<sup>31</sup> De Jong, *A Grammar of the Bedouin Dialects*, p. 232

<sup>32</sup> M. Tsiapera, *A Descriptive Analysis of Cypriot Maronite Arabic*, The Hague, Mouton, 1969, p. 35

<sup>33</sup> K. Brustad, 2000, *the Syntax of Spoken Arabic: A Comparative Study of Moroccan, Egyptian, Syrian, and Kuwaiti Dialects*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2000, p. 246

imperfective form; they used it more frequently than the other prefix /b-/<sup>34</sup>. Many examples for this were mentioned in the study, such as

e.g. maa tatxɾəʒ[s^] mn d-daar ماتتخرجش من الدار  
she doesn't go out of the house<sup>35</sup>

b-Haal matalan l-'insaana kays^rab l-xmər kayibqa yuqul kilma qabiHah  
بحال مثلا الإنسان كيشرب الخمر كيبقى يقول كلمة قبيحة<sup>36</sup>

“Like, for instance, [a] person drinks wine and keeps saying some nasty word.”

Some studies said that the Arabic speakers in Northern Morocco (Tetuan) use some prefixes equally (ka-, da-, ta-, la-) for the present simple and for future when it is preceded by two temporal verbs (yaad and maas^) used for future; they are equal to /sa-/ (س) and /sawfa/ (سوف) in standard Arabic that are used for future. It was noticed that the Southern Morocco speakers use (ta- and la-) more than other prefixes<sup>37</sup>.

e.g. ka-yuxruʒ = da- yuxruʒ = ta-yuxruʒ = la-yuxruʒ (he goes out)  
كَيُخْرَج = دَيُخْرَج = تَيُخْرَج = لَيُخْرَج

knqruu (I read) كُنْقُرُو. this feature exists in the Alexandrian dialect<sup>38</sup>.

knuxruʒ (we go out) كُنْخُرُج

kyquul (he says) كَيَقُول

kymshyuu (they walk) كَيْمَشْيُو

shHaal ktsaawii had siyyaar? شحال كتساوي هَد سَيَّارَة?<sup>39</sup>

How much does this car cost?

### Habitual in urban dialect in Gaza Strip:

It is noticed that the prefix (b-) and its variables are used to produce the habitual actions (present simple). Ten sentences are presented below<sup>40</sup>.

أنا بفتخر إن ربنا أكرمه بالشهادة

?ana baftxir innu rabnaa ?akramuh bišs^ahaada

I am proud that Allah granted him martyrdom

إنه يعني بحب المسجد وبحب الأطفال

?innu yaʕnii buHubb ilmaszid wibiHubb ?il?aTfaal

That he loves the mosque and loves children

<sup>34</sup> F. Talmoudi, 1984, *the Diglossic Situation in North Africa: a Study of Classical Arabic/Dialectical Arabic Diglossia with Sample Text in Mixed Arabic*, Göteborg, Sweden, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1984, p. 133

<sup>35</sup> Brustad, *the Syntax of Spoken Arabic*, p. 246

<sup>36</sup> Brustad, *the Syntax of Spoken Arabic*, p. 216, 252

<sup>37</sup> ‘Abd al-Mun’im Sayyid ‘Abd al-‘Al, *Lahjat Shamāl al-Maghrib: Tat wān wa-Mā H{awlahā*, Cairo: Dār al-Kātib al-., Arabī, 1968. p. 127

<sup>38</sup> ‘Abd al-‘Aal, *Lahjat Shamāl al-Maghrib*, p. 128

<sup>39</sup> ‘Abd al-Aal, *Lahjat Shamāl al-Maghrib*, p. 135

<sup>40</sup> Nedal Elshorbagy, *the Prefixes in Urban Arabic Dialect in Gaza: Morphological Study*, Saarbrücken, Germany, LAP Lambert Academic Publishing, 2011, p. 37

Imperfect Verbs in Various Arabic Dialects in Comparison of Standard Arabic:  
1. Habitual Tense

نعم هادا بقودنا إلى إن نتحدث مع إم أحمد عن دور استشهاد أحمد داخ المنزل وكيف انعكس يعني تربيته الدعوية في المسجد على سلوكه داخل البيت معي في البيت، مع إخوته، مع الأهل والأحباب داخل العائلة

na'am hada biquudna ?ila an nataHaddath ma'a ?um ?aHmad ?an dawr istis^haad aHmad daaxil ?il manzil. wi kayf in?akas ya'nii tarbiyatu ?idda?awiiyah fil masjid ?ala suluukuh daaxil ?il beet ma?kii daakhil ?il bayt, ma'a ?ixwatuh, ma'a ?il ?ahl wil ?aHbaab daaxil ?il ?aa?ilah

Yes, that leads us to talk to Umm Ahmed about the impact that Ahmed's martyrdom had inside home, and how his religious upbringing at the mosque reflected on his behavior inside the house, with you at home, with his brothers and sisters, and with family and loved ones in the family?

ودائماً يعني يخب يضحك مع إخوته

wdaayman ya'nii biHub yDHak ma'a ?ikhiwtu

He always loves to laugh with his brothers and sisters.

سموح وخلق يعني نفسه طيبة بيخب الناس ويحب الخير للكل ويحب الخير لإخوته وللجيران

samuuH wxaluuq ya'nii nifsuh Tayba biHub innaas wyHub ilxeer lilkul wyHub il xeer li?xwetu wi lil ziiraan

He is a forgiving, polite and a kind soul who loves people, loves the good for everyone, loves the good for his brothers and sisters and the neighbors.

الحمد لله بيروحوا على الجوامع ويحفظوا القرآن ويعرفوا الله الحمد لله رب العالمين

?alHamdu lillaah biyruuHuu ?al zawaami? wi biHfaZul qur?aan wi bi?rafuu ?allah al Hamdu lillaah rabbil ?aalamiin.

Thanks to God, they go to the mosques, memorize the Qur'an, know Allah. Praise be to Allah, the Lord of the worlds.

أنا برضى عليه بصراحة، كنت أنا ميسوط من أعماله

?ana barDa ?aliih, biSaraaHa ?ana mabsuuT min a?maaluh

I am satisfied with him, honestly, I was happy with his deeds.

والإنسان المسلم أبوه يكون ميسوط منه مش من إنسان مثلاً شاذ أو حاجة والحمد لله

wil insaan il mislim abuuH bikuun mabsuuT minnuh mis^ ?insaan maθala s^aaz ?aw Haaza wil Hamdu lillaah

A Muslim is someone whose father is satisfied with them. He or she is not a deviant person for example, or something like that, thanks to God.

فكان الحمد لله من هذا المنطلق إنه عنده حاجات كثيرة في الدعوة يعملها وبطبيعة الحال هادي

الحاجات هو يعرفها بينه وبين نفسه

fakaan ilHamdu lillaah min haaθaa almunTalaq ?innu ?indu Haazaat ktiirah fidda?wah yi?malha<. wi biTabii?at il Haal haadii ?il Haazaat huwwa bi?rafhaa beenuh wbeen nafsuh.

He was, praise be to God, from this standpoint that he has many things to do in Da`wa, and naturally, he knows these things at heart.

يعني إيش أكثر شي يتتذكره داخل المنزل عن شخصية أحمد؟

ya'nii ?ees^ akθar s^ee? btiθakkariih daaxil il manzil ?an s^axSiiyat aHmad

What do you remember most about Ahmed's character inside the house?

It is noticed that /b-/ is used for habitual functions in Gaza dialect. In the surveyed Arabic dialects, it is found that /b-/ is also used for the habitual purposes in most Arabic dialects, such as Syria, Lebanon, Palestine, Jordan, Arabian Peninsula, North Africa, Sudan and Cyprus. On the other hand /k-/ prefix is found in the present simple in some dialects, such as Moroccan dialect. (See table 1-6).

Present simple Prefixes in various Arabic dialects

(Table 1-6)

Region	Prefixes	Example	Translation
Levant Region (Greater Syria)	ba- b- bi-	baruuH btiftah bitruuH	I go you open you go
Syria	m-	mniktub	we write
Lebanon	m-	Mnidrus	we study
Irbid (Northern Jordan)	ba-	ba-shrab	I drink
Urban dialect in Gaza	b-	ya <sup>f</sup> nii iis <sup>^</sup> bti <sup>o</sup> akkarii inti ba <sup>f</sup> D Sfaat xaaSSah mas <sup>^</sup> uftihaas <sup>^</sup> illaa fii aHmad	You (f)
	b- bi-	! <sup>?</sup> innh xalaS daxal fiih bni <sup>?</sup> daris <sup>^</sup> n <sup>?</sup> ulluh la <sup>?</sup> . ! <sup>?</sup> innuh law bin <sup>?</sup> ulluh la <sup>?</sup> mis <sup>^</sup> mis <sup>^</sup> raaH ysma <sup>f</sup> minnaa; raaH yi <sup>f</sup> mal <sup>?</sup> il <sup>?</sup> is <sup>^</sup> ii min waraanaa ya <sup>f</sup> nii	We
	bi-	wala im illaa bitxaaf <sup>f</sup> ala ibinha	She
	bi-	<sup>?</sup> alHamdu lillaah biyruuHuu <sup>f</sup> alal <sup>?</sup> awaami <sup>f</sup> wbi <sup>f</sup> rafuu <sup>?</sup> Allah	They
	bi-	<sup>?</sup> innu ya <sup>f</sup> nii biHubb ilmas <sup>?</sup> id wi biHub il aTfaal	He
Bedouin Negev	ba- <sup>?</sup> a-	ba-shrab <sup>?</sup> as <sup>^</sup> rab	I drink I drink
Arabic Gulf	b-	btis <sup>^</sup> rab	she drinks
Yemen	b- (for all except the 1st person /bayn/)	-	-
Cairo (Egypt)	bi-	biynaam	he sleeps

Imperfect Verbs in Various Arabic Dialects in Comparison of Standard Arabic:  
1. Habitual Tense

Region	Prefixes	Example	Translation
Northern Sinai (Egypt)	bi- bu- biy- ib-	bimsikkiy burbuThiy biyHuTT ibyiktib	he takes her he ties her he puts he writes
Khartoum (Sudan)	bi-	bigattis	he sinks
Cyprus	p-i- m-anni- p-iti- p-iti—i p-iti—u pk-yi- p-iti- pk-yi—u	p-i-fros^ m-anni-fros^ p-iti-fros^ p-iti-fros^i p-iti- fros^u pkyifros^ p-iti-fros^ pk-yi-fros^u	I make the bed we make the bed you make the bed (2.m.s.) you make the bed (2.f.s.) you make the bed (2.p.) he makes the bed she makes the bed they make the bed
Morocco	k-	knuxruʒ	we drink
	ka- ta-	kays^rab maa tatxrəz	he drinks she doesn't go out
	da-	da- yuxruʒ	he goes out
	la-	la-yuxruʒ	he goes out

**Conclusion**

It is noticed that the /b-/ prefix is the most common prefix used to produce the present simple in the Arabic dialects, while the /sa-/ prefix which is used in Standard Arabic is not used at all in any dialect. (see chart 1-1)

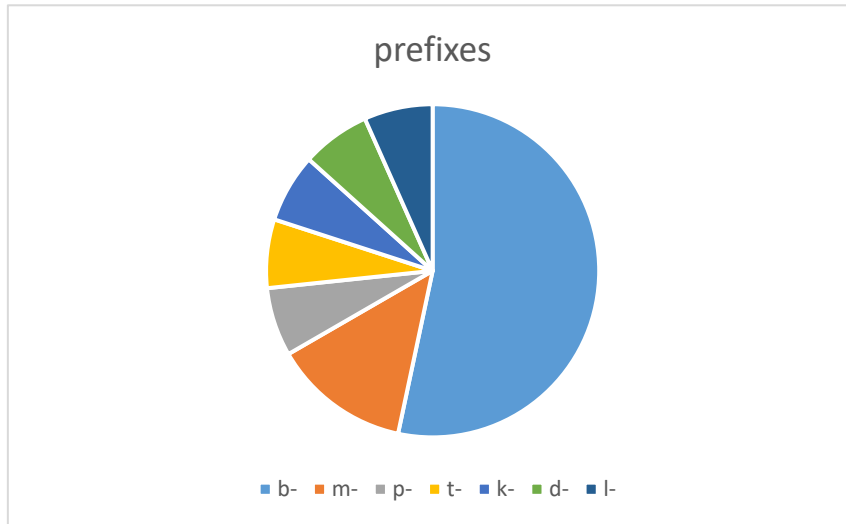


Chart (1-1)

#### Frequency of prefixes used to produce habitual tense

It is observed that the urban dialect in Gaza and the Egyptian dialect are similar in case that they do not change the /b-/ prefix in 1st pronoun plural (we (إحنا)) into /m-/ as Syrian and Lebanese dialects do. On the other hand, the urban dialect of Gaza belongs to the dialects of Levantine countries in case that it may use /b-/ prefix without vowel, such as bni?daris^ (we cannot); the rules that controls using the varieties of the prefix /b-/ are discussed in the next study.

Moreover, it is noticed that in the collected data, all Arabic dialects do not accept three consonants cluster (CCC), so the insertion of the vowel occur to prevent the three consecutive consonants. Therefore, the /b-/ prefix varies according to the pronoun that is attached to the verb and to the verb pattern; /b-/ prefix may be /b-/, /ba-/ and /bi-/. For that reason, the verbs that are preceded by the /b-/ prefix were collected.

Throughout the comparison between the Arabic dialects, I found that the Arabic dialects are not different languages as some linguists suppose. Because each Arabic dialect has its own distinctive linguistic features, many linguists believe that there are considerable differences among various Arabic dialects, and also among the standard Arabic and the Arabic dialects<sup>41</sup>; the dialectical situation

<sup>41</sup> A. Farris, "Diglossia in Arabic Speech Communities: The Classical Language Compared With the Syrian Vernacular". (ERIC Document Reproduction Service No. ED117975 ) Retrieved September 20, 2016, from ERIC database, 1975

Imperfect Verbs in Various Arabic Dialects in Comparison of Standard Arabic:  
1. Habitual Tense

---

is described as “a linguistic dichotomy”, but I believe otherwise. During my study I found that the morphological differences among Arabic dialects are not significant, and sometimes are very slight, and many linguists, believe that most Arab people do not worry about the state of diglossia<sup>42</sup>. AFL teachers (Arabic as a Foreign Language) should believe in this concept to be able to convince their students that the Arabic dialects are only different varieties of the standard Arabic; therefore, it is easy for the student who learns standard Arabic, as an example, to learn any dialect. Some studies attest to this belief<sup>43</sup>. They suggest an integrated approach through which teachers can combine between the Standard Arabic and an Arabic dialect to teach Arabic as a foreign language, and to face the Arabic “complex sociolinguistic situation”. This expression “complex sociolinguistic situation” reflects the idea that even Arab teachers believe in difficulty of teaching Arabic, which makes teaching Arabic as a foreign language more difficult. Moreover, some studies prove that teacher must show their students how to recognize affixes in order to enhance their language proficiency<sup>44</sup>. Therefore, Arabic teachers themselves should get rid of this concept at first to be able to convince their student of the idea that Standard Arabic and Arabic dialects are not different languages, and that learning any variety of Arabic makes the student able to communicate in any other variety.

Transliteration list

(Table 1-2)

Arabic form	Transliteration symbol
<b>Consonants</b>	
ء	ʔ
ب	b
پ	p
ت	t
ث	θ
ج	ǰ
ح	H

<sup>42</sup> A. G. Chejne, *the Arabic Language: its Role in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1969, p. 162

<sup>43</sup> M. A. Younes, “An Integrated Approach to Teaching Arabic as a Foreign Language”, *Al-Arabiyya*, 1990, no., 23, pp. 105-22

<sup>44</sup> Lee Mountain, “Recurrent Prefixes, Roots, and Suffixes: a Morphemic Approach to Disciplinary Literacy”, *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, vol. 58, no. 7, 2015, pp. 561-567, see also, Jennifer D. Green, “Language Detectives: Teaching and Learning About Suffixes”, *The Reading Teacher*, vol. 68, issue 7, 2015, pp. 539-547, see also, Annie Lee On-lai, “The Effectiveness of Strategies Employed in Vocabulary Explanations in EFL Classrooms in Hong Kong”, *Annual International Language in Education Conference*, 1993, pp. 237-252

Nidal ALSHORBAJI

Arabic form	Transliteration symbol
خ	x
د	d
ذ	ð
ر	R
ز	z
س	s
ش	s^
ص	S
ض	D
ط	T
ظ	Z
ع	ʔ
غ	y
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
هـ	h
و	w
ي	y
<b>Vowels</b>	
FatHah (short vowel) َ	a
a (long vowel)	aa
Damah (short vowel) ُ	u
u (long vowel)	uu
Kasrah (short vowel) ِ	i
i (long vowel)	ii
Close-mid front vowel (short)	e
Close-mid front vowel (long)	ee
Close-mid back vowel (short)	o
Close-mid back vowel (long)	oo



## REFERENCE

- ‘Abd al-‘Āl, Abd al-Mun‘im Sayyid, *Lahjat Shamāl al-Maghrib: Tat wān wa-Mā H{awlahā}*, Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1968
- Abdel-Malek, Z. N, *the Closed List Classes of Colloquial Egyptian Arabic*. The Hague, Mouton, 1973
- Aboul-Fetouh, H. M, 1969, *A Morphological Study of Egyptian Colloquial Arabic*, The Hague, Mouton, 1969
- Alsahafi , Morad, “Diglossia: an Overview of the Arabic Situation”, *International Journal of English Language and Linguistics Research*, vol. 4, no. 4, p. 1-11
- Behnstedt, Peter, “Sprachatlas von Syrien”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, I-V, 2006, Brill, Leiden, 2006, vol. I, pp. 605
- Brustad, K., 2000, *the Syntax of Spoken Arabic: A Comparative Study of Moroccan, Egyptian, Syrian, and Kuwaiti Dialects*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2000
- Buckley, R., *Modern Literary Arabic: a Reference Grammar*, Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2004
- Chejne, A. G., *the Arabic Language: its Role in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1969
- Cowell, M. W., *A Reference Grammar of Syrian Arabic With Audio CD: Based on the Dialect of Damascus*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2005
- Crow, F. E., *Arabic Manual: a Colloquial Handbook in the Syrian Dialect for the Use of Visitors to Syria and Palestine*, London, Luzac, 1901
- Crystal, David, *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010
- D. Green, Jennifer, “Language Detectives: Teaching and Learning About Suffixes”, *The Reading Teacher*, vol. 68, issue 7, 2015, pp. 539-547
- De Jong, Rudolf E, *A Grammar of the Bedouin Dialects of Central and Southern Sinai*, Leiden, 1999
- Elshorbagy, Nedal, *the Prefixes in Urban Arabic Dialect in Gaza: Morphological Study*, Saarbrücken, Germany, LAP Lambert Academic Publishing, 2011
- Fanny Reader, et. al., “Second-language learners’ advantage in metalinguistic awareness: A question of languages’ characteristics”, 2013, vol. 83, pp. 686-702
- Farris, A., “Diglossia in Arabic Speech Communities: The Classical Language Compared With the Syrian Vernacular”. (ERIC Document Reproduction Service No. ED117975 ) Retrieved September 20, 2009, from ERIC database, 1975
- Ferguson, Charles A., “Diglossia”, *Word*, 15, 2, p. 325-340

- Hammād, A. A., *al-KhaSā'is al-Sawtīyah fī Lahjat al-Imārāt al-'Arabīyah: Dirāsah Lughawīyah maydānīyah*, Alexandria: Dār al-Ma,,rifah al-Jāmi'īyah, 1986
- Hassanein, A. T., & Kamel, M, *Let's Chat in Arabic: a Practical Introduction to the Spoken Arabic of Cairo [Yalla-ndardish bi-larabi]*. S.l.: s.n., 1998
- Holes C., *Gulf Arabic*, London, Routledge, 1990
- McLoughlin, L. J., *Colloquial Arabic: Levantine*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982
- Mountain, Lee, "Recurrent Prefixes, Roots, and Suffixes: a Morphemic Approach to Disciplinary Literacy", *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, vol. 58, no. 7, 2015
- Müller, Peter O., *Word-Formation: An International Handbook of the Languages of Europe*, vol. 2, edited by Müller et.al., Berlin, Walter de Gruyter, 2015 p. 961
- Nasr, R. T., *Colloquial Arabic: an Oral Approach*, Beirut, Librairie du Liban, 1966
- Ni'mah, Fuaad, *Mulakhkhas Qawa'id alLughah al-'Arabiyah*, al-Qahira, Al-Maktab al-'Ilmi lil-Ta'lif wa-al-Tarjamah, [1973], 19<sup>th</sup> ed.
- On-lai, Annie Lee, "The Effectiveness of Strategies Employed in Vocabulary Explanations in EFL Classrooms in Hong Kong", *Annual International Language in Education Conference*, 1993
- Qafisheh, H. A., *a Basic Course in Gulf Arabic*, Tucson, University of Arizona Press, 1975, p. 215
- Rice, F. A., & Said, M. F., *Eastern Arabic: an Introduction to the Spoken Arabic of Palestine, Syria and Lebanon*, Beirut, Khayat's, 1960
- Sawaie, M., *Linguistic Variation and Speakers' Attitudes: a Sociolinguistic Study of Some Arabic Dialects*. Damascus: al-Jaffan & al-Jabi Publishers in co-operation with Institut français d'études Arabes de Damas, 1994
- Souag, M. L., *Explorations in the Syntactic Cartography of Algerian Arabic*, (Unpublished MA), University of London, School of Oriental and African Studies, London, 2006
- Talmoudi, F., 1984, *the Diglossic Situation in North Africa: a Study of Classical Arabic/Dialectical Arabic Diglossia with Sample Text in Mixed Arabic*, Göteborg, Sweden, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1984
- Tsiapera, M., *A Descriptive Analysis of Cypriot Maronite Arabic*, The Hague, Mouton, 1969
- Watson, J. C. E, *the Phonology and Morphology of Arabic*, Oxford, Oxford University Press, 2002
- Younes, M. A., "An Integrated Approach to Teaching Arabic as a Foreign Language", *Al-Arabiyya*, 1990, no., 23, pp. 105-22
- Yunji, W, *A synchronic and Diachronic Study of the Grammar of the Chinese Xiang Dialect*, Berlin, Walter De Gruyter, 2005, p. 207

## KUR'ÂN DİLİ FASÎH ARAPÇANIN GELİŞMESİNE ÂMMİCE ENGELİ

Hasan SOYUPEK\*

### Öz

Dil, bir milletin en önemli tarihi ve kültürel mirasıdır. Ancak bir millette yazı ve konuşma dilinin farklı olması, kültürel mirasın gelişmesine olumsuz etki yapabilmektedir.

Bu çalışmada, Kur'ân dili fasîh Arapçanın gelişmesine Âmmîce engeli ele alınmaktadır. İlk önce fasîh ve Âmmî Arapça istilahlarının tarihi süreç içerisindeki gelişmesi hakkında bilgi verilmektedir. İkinci olarak Âmmîceye yönelişin nedenleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca fasîh Arapça'nın mevcut durumu ve Âmmîce ile mücadelesi hakkında da bilgi aktarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Fasîh, Âmmîce, Latince

### Colloquial Obstacle for the Development of Formal Arabic as the Quranic Language

#### Abstract

Language is important historical and cultural heritage of a nation. However, the existence of written and spoken language in a nation negatively impacts for the development of cultural heritage.

In this study, the subject of colloquial obstacle for the development of formal (fasih) Arabic as the Quranic language has been studied. Firstly, some information has been given on the historical development of formal and colloquial Arabic terms and Arabic dialects. Secondly the reasons for the tendencies towards the colloquial Arabic have been investigated in some detail. In addition to these, information have also been given on the current status of formal Arabic and its struggle against the colloquial Arabic.

---

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı.

**Keywords:** Arabic Language, Fasih Arabic, Arabic Dialects, Latin Alphabet.

### Giriş

Dil, Allah'ın insanlara verdiği birçok nimetin önünde gelen tarihî bir mirastır. Her ne kadar dünyadaki bilim adamları bunu farklı şekillerde tanımlamış olsalar da hemen hepsinin ortaya koyduğu anlam aynıdır. Bu konuda İbn Cinnî (ö. 392/1001) “*Dil, çeşitli anlama ve anlatım vasıtalarından birisi olup, konuşanların amaçlarını anlattığı bir takım sesler sistemidir.*”<sup>1</sup> derken, Muharrem Ergin; “*Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık ve seslerden örülmüş içtimâî bir müessesedir.*”<sup>2</sup> şeklinde tarif etmiştir.<sup>3</sup>

Bütün milletlerde dil birliği zaruret kabul edilir ve kişiye kavmi ile temas kurma hissini verir.<sup>4</sup> Dil, başlangıçta ferdi olmakla birlikte tarih içinde toplumun malı olmuş<sup>5</sup> ve toplumda dilini kaybeden, kendini, nesebini ve tarihini kaybeder<sup>6</sup> tabiri yaygınlık kazanmıştır.

Genel olarak dillerin toplum içerisinde konumu böyle iken, Sâmî dillerden olan Arapça,<sup>7</sup> diller içerisinde önemli bir yere sahip olup dünyada yayılışı yönüyle geçmişte Latince'den sonra ikinci sırada gelmekteydi.<sup>8</sup> Çünkü o, hem Kur'anın dili,<sup>9</sup> hem de İslâm-Arap kültürünün en önemli unsurlarından

<sup>1</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (thk. Muhammed Ali Neccâr) Kahire 1952, 1, 33; Çetiner, Bedreddin, "Arap âleminde Fasih Dil-Âmmî Dil Mücadelesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı, 7-8-9-10, 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995, s. 345.

<sup>2</sup> Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1962, s. 3.

<sup>3</sup> Çetiner, *a.g.m.*, s. 346.

<sup>4</sup> Mâzin el-Mubârek, *Nazarât ve ârâun fi'l-Arabiyye ve ulûmihe*, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2007, s. 40, 41; Gürkan, Nejdî "Arapça'da "EL" Takısı ve Fonksiyonları" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8 Sayı: 18 (Kış 20), s. 358.

<sup>5</sup> Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 1.

<sup>6</sup> Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>7</sup> Bkz. Dâvud Selâm, *Dirâsetü'l-lehecâti'l-Arabiyyeti'l-kadîme*, Mektebü'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrût, ty., s. 9-14; Ali Abdu'l-Vâhid Vâfi, *Dâru Nehda Mısr*, Kahire 2015, s. 78, 79; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya 1969, s. 82-88; Abdurrahman Fehmî Efendi, *Medresetu'l-'Arab*, (Sadeleştiren: Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren), Çağlayan Matbaası, İzmir 2005, s. 35; Çetin, Nihat M., "Arap", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, III, 282.

<sup>8</sup> Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut 1984, I, 83. Bkz. B.Moritz, "Arap Yazısı", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, 1, 498; Çetiner, *a.g.m.*, s. 346.

<sup>9</sup> Bkz. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Dâru'l-İlim, Beyrut 2006; Mustafa Sâdik er-Râfî, *a.g.e.*, I, 94; Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, "Sılatu'l-lehecât bi'l-fushâ ve

birdir.<sup>10</sup> Diğer taraftan Arap dili tarihinde gelişmeyi harekete geçiren ve ona yön veren amillerin en önemlisi Kur'ân'ın dilinin Arapça olmasıdır.<sup>11</sup>

Arap dilinin zayıf olmadığı, bütün gelişmelere açık, köklü kurallara dayalı evrensel bir dil olduğu kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Zikrettiğimiz niteliklerinin yanında Arapça, iştikâk ve i'râb gibi iki temel nitelik ile diğer Sâmi dillerine üstün gelmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca Arapça, lafızları çoğaltma araçlar silsilesine sahiptir. Bunların başında ta'rib<sup>14</sup> ve naht<sup>15</sup> gelir.<sup>16</sup>

Arap milletinin dil birliği, siyasî birliğinden daha güçlüdür. Abbâsi devleti döneminde küçük devlet ve oluşumlar ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu devletçik ve oluşumları bir arada tutan Arap dil birliği baki kalmıştır. Basra Körfezi'nden Atlas okyanusuna kadar uzanan Arap dünyasında da Arapça hâkimiyetini sürdürmüştür.<sup>17</sup> Dr. Hâfız Şemsüddîn, Arapça “*Arapça'nın bir önceliği ve üstünlüğü vardır. Her ne kadar kültürler değişse de Arapça sürekliliği olan yeryüzünün en eski dillerindedir.*” görüşünü dile getirmektedir.<sup>18</sup>

İslam öncesi dönemde Arap yarım adası ile sınırlı kalan Arapça, İslamiyet ile birlikte daha geniş coğrafyalara yayılarak çeşitli toplumların dili olmuştur. İlk İslâmî dönemlerden itibaren diğer dünya dillerinde olduğu gibi Hicaz lehçesindeki Kur'ân Arapçası ile diğer yerel Arapça lehçelerin iç içe olduğu bilinmektedir. Fakat 18. ve 19. yüz yıllarda Avrupalı sömürge devletler, bu

Eseruhâ fihâ”, *hajizade-tmaahoo.com*, Erişim Tarihi: 16.06.2015; Gürkan, Nejdî, *Şiir ve Dil*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, s. 14.

<sup>10</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, Erişim Tarihi: 16.06.2015.

<sup>11</sup> Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 39; Kazan, Ramazan, “el-Kalkaşandi'nin Subhu'l-Â'şâ Adlı Eseri ve Edebi Özellikleri”, *Nüsha*, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003, s. 113.

<sup>12</sup> Savran, Ahmed, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1987, 135, 136.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Haldun, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 395.

<sup>14</sup> Ta'rib: Yabancı bir kelimenin Arapça kalıplardan birisinde olması için, harflerinin eksiltilmesi, artırılması ve başka harflere çevrilmesi suretiyle değiştirilmesinden sonra Arap diline katılması. Örneğin: فُجَّان kelimesi Farsça بُنْكَان kelimesinden ta'rib edilmiştir. Bkz. Uzun, Taceddin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla Ofset A.Ş., Konya 1997, s. 129.

<sup>15</sup> Naht: İki ve daha fazla kelimenin kısaltılarak tek bir kelime elde edilmesi. Örneğin: بِسْمَل (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ), Bkz. Uzun, Taceddin, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>16</sup> Gânim, Kaddurî el-Hamed, *Ebhâsun fi'l-Arabiyyeti'l-fushâ*, Dâru Ammâr, Amman 2005, s. 198.

<sup>17</sup> M. Muhammed Hüseyin, *Husûnunâ müheddede min dâhiliha*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1982, s. 184; Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 14, 15.

<sup>18</sup> Mehmet Zihnî, *Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332, s. 91; Abdurrahman Fehmî Efendi, *a.g.e.*, s. 35.

durumu halk lehçelerinin Kur'ân Arapçası ile savaşıması için kullanmış,<sup>19</sup> hatta bunlar tenkitlerini tamamen Arapçaya yöneltmişlerdir. Kur'ân Arapçasını kısırlık ve çöl hayatı ile itham etmişlerdir. Diğer yönden geri kalmanın ve yerel lehçelere teşvikin sorumluluğunu Kur'ân Arapçasına atmışlardır. Zamanla sömürgeci devletler tarafından yapılan bu propagandaların etkileri gözükmeye başlamış<sup>20</sup> ve bu etki ile Arap ülkelerinin çoğunda Kur'ân Arapçasının ıslâh edilmesi, kolaylaştırılması, basitleştirilmesi ve yenileştirilmesi konusunda çağrı yapan sesler yükselmiştir.<sup>21</sup> Bu konudaki çağrılar, o kadar çok olmuştur ki ıslahtan yıkıma ve yenilemeden ilişkileri kesmeye kadar uzanmıştır. Hatta çağrılar, basımını kolaylaştırmak ve masraflarını da hafifletmek için Arap alfabesi yerine Latin alfabesini kullanmaya yönelmiştir. Bunların dışında Kur'ân Arapçası'nın terk edilip, yerine lehçelerin kullanılmasına da çağrı yapılmıştır. Buna gerekçe olarak da lehçelerin halkın hayatının bir parçası olduğu görüşü ileri sürülmüştür.<sup>22</sup>

Târih kitapları, farklı zaman ve mekanlarda Âmmîce yazıya çağrı yapan, teşvik eden müellif, yazar ve şairler ile Âmmîce hikaye ve halk şiiri yazarlara ikramda bulunan devlet adamları ile doludur.<sup>23</sup> Biz de çalışmamızda bu konuyu “*Kur'ân Dili Fasîh Arapçanın Gelişmesine Âmmîce Engeli*” başlığı adı altında ele almaya çalışacağız.

### A-Fasîh ve Âmmî Arapça

Fasîh ve Âmmî Arapça arasındaki mücadele, çok eskilere kadar uzanmakla birlikte son dönemlerde farklı mecralara çekilmek istenmiştir. Fasîh Arapça'yı savunanlar, Âmmîceyi dilin bozulması olarak düşünmüşler, Âmmîceyi savunanlar ise fasîhi geri kalmışlığın nedenleri arasında zikretmişlerdir.<sup>24</sup>

Fasîh Arapça ve Âmmîcenin nasıl geliştiğine geçmeden önce ne anlam ifade ettiği üzerinde durmaya çalışacağız. Fasîh;<sup>25</sup> fasuha<sup>26</sup> fiilinin sıfat-ı müşebbehesi olup “*Doğru, açık-seçik, saf ve berrak*” gibi anlamlar taşımaktadır.

<sup>19</sup> Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, *Erişim Tarihi: 16.06.2015*.

<sup>20</sup> Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, *Erişim Tarihi: 16.06.2015*.

<sup>21</sup> Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>22</sup> Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>23</sup> Fâtıma el-Abd el-Fettâh ez-Zu'bi, “Eseru'l-lehecâti'l-âmmiyye ve lugatu'l-cevvâl ale'l-fushâ”, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>24</sup> Fâtıma el-Abd el-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>25</sup> Fasîh konusunda geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn, *el-Müzhir*, Dâru'l-Fikr, y.y., ty., I, 184, 185.

<sup>26</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, Beyrut 1989, s. 474; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut 1990, V, 3419.

Fushâ ise zikri geçen fiilin ism-i tafdüli olan efsah kelimesinin müennesidir.<sup>27</sup> Fesâhat ise mananın açıklanması, ortaya çıkarılması,<sup>28</sup> lafızların birbirine uyumlu olması ve telaffuzu zor olmayan kelimelerin seçilmesidir.<sup>29</sup>

Faruk Cüveyde, her ne kadar fushâ, özel bir kabilenin muayyen bir lehçesi değildir demiş olsa da, dil ve târihî gerçeklere en yakın olan görüşlere göre; dînî, iktisâdî, siyâsî ve edebî nedenlerden dolayı fushâ, Kureyşin dilidir. Müsteşrikler de fasîh Arapçanın aslının Kureyş kabilesinin dili olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>30</sup>

Fasîh Arapça, Kur'ân ile olan irtibatından dolayı dünya dillerinden her hangi birinde olmayan özel bir duruma sahip ve büyük bir Arap mirası onun ile yazılmıştır. İslâm dîni'nin dili olmasından dolayı, her bir müslüman onu öğrenmeye çok istekli olmakla<sup>31</sup> birlikte Arapça basılı eserler, onun sayesinde Arap ülkelerinin tamamında okunmaktadır.<sup>32</sup> Bu dil, bir taraftan âlim ve sanatkârları çok zengin bir mâziye bağlarken, diğer taraftan bütün Arap ülkelerindeki fikir, ilim ve sanat hareketlerini birleştirmektedir. Örneğin Rabat'ta çıkan bir ilim veya sanat eserinin Bağdat'ta veya Bağdat'ta çıkanın Rabat'ta neşredildiği şekliyle istifade edilmesi Arap dünyası için bir nimettir. Bugün siyâsî veya tabîî sınırların bir birinden ayırdığı bütün Arap ülkeleri, fasîh Arapça sayesinde birleşmekte ve çeşitli teşebbüslerin sağlayamadığı Arap birliğini kültür sahasında öteden beri sürdürmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca fasîh dilde bir araya gelmiş öğrenci ve öğreticiler, fasîh dil ile konuştukları zaman da konuşmalarını anlamaktan aciz değildirlere. Ancak Arapların günlük yaşamlarında âmmiceyi kullanma alışkanlıkları, onları fasihe karşı yabancılaştırmıştır.<sup>34</sup>

Fasîh'in anlam ve özellikleri böyle iken, Âmmice ise âmme kelimesinden gelir. Çeşitli oluşu, kelime hazinesinin sınırlı ve yorum üslubunda dar oluşu ile temayüz etmektedir.<sup>35</sup> Diğer taraftan hâssa kelimesinin zıddı olup, “*Lügatü'l-*

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 3419; Yazıcı, Hüseyin, “*Arapça'da Mahalli Lehçelerin Yazı Dili Yerine Kullanılma Teşebbüsleri*”, *İlmî Araştırmalar 2*, İstanbul 1996, s. 159. Ayrıca bkz. Kazan, Ramazan, *Hiz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Dağıtım, Ankara 2012, s. 2-4.

<sup>28</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebîl-Arabî*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1997, III, 138-140.

<sup>29</sup> Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, (Çev. Osman Gürman), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 64.

<sup>30</sup> Fâruk Cüveyde, “el-Fushâ fi hatâr”, *Ahrâm gazetesi*, 25.11.2015. Diğer lehçeler için bkz. Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, “Sılatu'l-lehecâtbi'l-fushâ ve Eseruhâ fi hâ”, *hajizade-tmaahoo.com*, Erişim Tarihi: 16.06.2015.

<sup>31</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 379; Dâvud Selâm, *a.g.e.*, s. 14, 15.

<sup>32</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 200, 201.

<sup>33</sup> Çetin, *a.g.mad.*, III, 308.

<sup>34</sup> Bkz. Fazhoğlu, Şükran, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar”, *Nûsha*, Yıl: V, Sayı: 17, Bahar 2005, s. 55.

<sup>35</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 186.

*âmmе ve lügatü'l-avâm*”,<sup>36</sup> ve ayrıca “*el-Mahkiyye- ed-Dârice*” gibi isimlerle kullanılmıştır.<sup>37</sup> Arap milletinden hiç biri, tarih boyunca Âmmîceden kesinlikle vazgeçmemiştir. Çünkü Âmmîce, hem herhangi bir dili konuşmaktan daha kolaydır.<sup>38</sup>

Âmmîce, fasîhin aksine Arap ülkeleri arasında farklı olup, sonraları da çoğalarak bir bölge içerisinde dahi farklılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin Şam bölgesinde birçok bölge lehçeleri vardır. Bu lehçeler, bazen bir bölge içinde anlaşılabilir olur. Bu kadar farklılıkları bünyesinde barındıran Âmmîce, fasîhe karşı gerçek tehlikeyi oluşturmaktadır.<sup>39</sup> Yazı, milletin kültürünü, dînini ve târihini koruyandır. Fasîh yazıyı bırakarak Âmmîce yazıya intikal ettiğimizde, Kur’ân, edebiyat, tarih ve mîrâsın dili olan Arapçanın çöküşü başlayacak ve millet ile târih arasında kopukluk ortaya çıkacaktır.<sup>40</sup>

Fasîh ve Âmmî diller ile ilgili tanım ve özellikleri hakkında bilgi verdikten sonra aralarında geçen mücadelenin tarihi sürecini aktarmaya çalışacağız.

Hız. Peygamber ve ilk Râşid haifeler döneminde saf ve berrak halini koruyan Arapça, Emeviler döneminde (h.41-132/m.460-750) bu durumunu yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Çünkü lahn, dahîl<sup>41</sup> ve tahrif ortaya çıkmaya başlamış<sup>42</sup> ve özellikle de bunlardan lahn, İslâm fetihleri döneminde, Arapların Arap olmayanlara karışması ile insanlar arasında yayılmaya başlamıştır.<sup>43</sup> Çünkü İslâm fetihlerine paralel olarak Arap olmayan yeni müslümanlar, Arapça öğrenmeye başlamışlardır. Fakat onlar, doğal olarak Araplar gibi konuşmuyorlardı.<sup>44</sup> Bu fetihler esnasında, ülkelerin halklarının İslâm’a girip de Araplar ile karışımın etkisi ile geçen zaman içerisinde diller bozulmaya başlamış, insanlar aslî kaynaklardan uzaklaşmışlar, uzak-yakın ülkelere dağılmışlar ve karıştıkları Fars, Türk, Kürt vs. olan dindaşları ile evlilikler yapmışlardır. Bütün

<sup>36</sup> Çetin, *a.g.mad.*, III, 282.

<sup>37</sup> Mustafa Sâdık er-Râfî, *a.g.e.*, I, 252-255.

<sup>38</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, *Erişim Tarihi: 16.06.2015*.

<sup>39</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>40</sup> Fâtıma el-Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>41</sup> Dahîl: terim olarak; Araplarca bilinmeyen ve Arapçada bulunmayan kavramları karşılamak üzere başka dillerden alınan kelimeleri ifade eder. Bkz. Tüccar, Zülfikar, “Dahîl”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 412-413.

<sup>42</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>43</sup> Mustafa Sâdık er-Râfî, *a.g.e.*, I, 252-255.

<sup>44</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.



bunlar yeni âmmî lehçelerin oluşum ve gelişmesine yol açmış<sup>45</sup> ve tedrici olarak Arapça tahrif olmaya başlamıştır.<sup>46</sup>

İslâm'ın gelişinden sonraki fetihler, Arapları daha önce hiç münasebetlerinin olmadığı veya çok az ilgilendikleri birçok milletle ilişki kurmaya sevk etmiştir. Böylece Müslüman Araplar eskiden bilmedikleri çeşitli yeniliklerle karşılaşmışlar ve bunlarla birlikte Arapçaya Farsça, Süryânice, Grekçe, Türkçe, Kıptice ve Berbericeden çok sayıda yabancı kelime ve terkipler geçmiştir.<sup>47</sup> H. III. ve IV. asırda Arapçaya giren bu yabancı kelime ve terkiplerin sayısında artış olmuş, edebî dile girmiş, bazı şairler de şiirlerinde bu ödünç kelimelere yer vermişlerdir.<sup>48</sup>

Zaman içerisinde Hicaz lehçesine dayanan fasîh Arapça özelliğini kaybetmeye başlamış ve kelimelerin yapısında değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler ile birlikte fasîh Arapçanın karşısında çeşitli bölgelerde Âmmî Arapça diye adlandırılan konuşma lehçeleri belirmiştir. Bunun sonucunda da fasîh Arapçadaki birtakım bozulmalar görülmeye başlamıştır. Bu bozulmalar ise günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>49</sup>

Abbâsî döneminde, H. 150/767 senesinden itibaren Âmmice yayılmaya devam etmiş ve gramer kurallarına uygun olmayan kelime ve terkipler, Arapçaya hızla girmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Hatta bu dönemin en büyük edebiyatçısı olan Câhîz (ö. 255/868)'ın bazı metinlerinde bile Âmmice ta'bir ve lafızlar görülmektedir.<sup>51</sup> Hüseyin Yazıcı bu dönemdeki Arapça ile ilgili gelişme hakkında şunları belirtir: “*Abbâsîlerin Emevilerden aldığı en büyük miras, fasîh Arapçaydı. İlk Abbâsî halifelerinin en önemli özelliklerinden biri de lahn ve tahrifile mücadelede son*

<sup>45</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, *Erişim Tarihi: 16.06.2015*.

<sup>46</sup> Fâtîma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>47</sup> Tüccar, *a.g.mad.*, VIII, 412.

<sup>48</sup> Yazıcı, *a.g.m.*, s. 162.

<sup>49</sup> Ayrıca bkz. Mustafa Sâdık er-Râfîi, I, 257; Yazıcı, *a.g.m.*, s. 160. Dil âlimleri, dili ve eski şiiri tedvin ettiler. Dili, sahifelerden değil, sözlü rivayet yolu ile çölde yaşayan henüz dilleri bozulmamış fasîh konuşan Araplardan aldılar. Fushâ ile karşılıklı konuşma, dinleyenlerin tamamı için açık ve net iken, âmmî lehçeleri konuşma ise sadece belirli bir grup için açık ve net olur. Geriye kalan gruplar için durum böyle değildir. Bunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Kabileleri farklı olmalarına rağmen, fushâ olan Kur'ânı Kerîm bütün Araplar için anlaşılmaktadır. Lehçeleri farklı olmasına rağmen, fushâ'yı edebî dilleri olarak kabul etmişler ve şiir ve nesirlerini onun ile düzenlemişlerdir. (Şevkî Dayf, *a.g.e.*, III, 138-140.)

<sup>50</sup> Mehmet Zihnî, *Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332, s. 36; Yazıcı, *a.g.m.*, s. 161; Tüccar, *a.g.mad.*, VIII, 412.

<sup>51</sup> Ayrıca bkz. Fâtîma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*. Ayrıca bkz. Yazıcı, *a.g.m.*, s. 161,

*derece titiz davranmalarıydı. Ayrıca ediplere büyük ikramlarda bulunarak onları da bu yolda teşvik etmişlerdi.”* Ancak bütün bu çaba ve gayretlere rağmen Âmmîce'nin yaygınlaşmasına engel olunamamış,<sup>52</sup> hatta lehindeki gelişmeler destek görmüştür.<sup>53</sup>

Moğolların döneminde de fasîh Arapçanın bir çöküş dönemi yaşaması nedeniyle Âmmîce, fasîh Arapçaya hâkim olmuştur. Bu hâkimiyet neredeyse konuşmanın yanında yazıda da kendini göstermiştir. Özellikle Memlûklülük döneminin sonlarında Lübnan, Suriye ve Mısır'da Âmmîcenin yazı dilindeki etkisi artmıştır.<sup>54</sup> Eyyûbî ve Memlûklülük döneminde yönetici tabaka, fasîh Arapçayı değil de, Âmmîceyi kullanarak onu pekiştirmişlerdir. Fakat Âmmîcenin yayılmasını bilinçli bir şekilde hedeflememişlerdir. Dolayısıyla bu dönemde genelde edebiyat, özelde şiir zayıflamıştır.<sup>55</sup>

H. 656/1258 yılında Bağdat'ın düşmesi ve H. 897/1492 yılında da Endülüs devletinin sona ermesi her ne kadar Arapçanın zayıflamasına yol açmış ise de, bu gelişmeler, Arapça'nın bekasını tehdit etmemiştir. Ancak dilin sosyo-kültürel işlevleri zayıflayarak bazı etkiler bırakmıştır. Eğitim ve öğretim vasıtaları zayıflamış, ümmilik insanlara hakim olmuş ve cehalet yayılmıştır.<sup>56</sup>

Daha sonraki dönemlerde Âmmîce hızla yayılmıştır. Arap beldelerinden Mısır ve Şam'a bir dönem fasîh yerine Âmmîce hâkim olmuş ve fasîh Arapça neredeyse kullanılmaz konumuna gelmiştir. Bu iki merkez Âmmîcenin diğer Arap ülkelerine de intikaline öncülük etmiştir. Çeşitli teşviklere bağlı olarak Âmmîce ile ilgili Batıda yer alan Şarkiyat Enstitülerinde konferanslar verilmesinin yanında makaleler yazılmıştır.<sup>57</sup> Burada özellikle fasîh yerine Âmmîcenin geçmesi gibi hedeflerin olduğu gözükmemektedir.<sup>58</sup> Fasîh yerine Âmmîcenin geçmesi taraftarı müsteşriklerden biri; “şüphesiz *Arapların millî dili Arapça, onların ilerlemesine set çekmektedir.*” görüşünü belirtirken, onlardan bir diğeri ise; “*Fasîh Arap dili, Arapların yenilgisine sebeptir.*”<sup>59</sup> demiştir. Müsteşriklerin ileri sürdükleri nedenlere paralel olarak, bazı Araplar fasîh Arapça ile ilgili olarak; “*Fasîh Arapça modern döneme uyum sağlayamamakta- Fasîh Arapça insanın duygu ve*

<sup>52</sup> Yazıcı, *a.g.m.*, s. 161, 162.

<sup>53</sup> Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, Beyrut 1983, I, 210.

<sup>54</sup> Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 178, 179; Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, *hajizade-tmaahoo.com*, *Erişim Tarihi: 16.06.2015*.

<sup>55</sup> Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 178. Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, *www.alarabiahconference.org*, *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>56</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>57</sup> Bkz. Yazıcı, *a.g.m.*, s. 164, 165; Mehmet Zihnî, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>58</sup> Civelek, Yakub, *Arap Dilinde İrab Olgusu*, Araştırma Yayınları, İstanbul 2003, s. 115, 116. Ayrıca bkz. Mustafa Sâdık er-Râfî, *a.g.e.*, s. 61, 62.

<sup>59</sup> Bkz. M. Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 188, 189; Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 42, 43.

*düşüncesini ortaya koyamamakta- Arap gramer ve alfabetesinin değiştirilmesi, kolaylaştırılması zorunludur.” gibi görüşler belirtmişlerdir.<sup>60</sup>*

Sonraları birçok âlim ve düşünür, fasîh Arapçanın itibarını iade etmeye ve yeniden Arap devletinin dili olmasına çalışmışlardır. Ancak Arap ülkeleri çok geçmeden sömürgeci Fransa, İngiltere, İtalya'ya boyun eğmiş ve bu sömürgeciler Arap halklarına kendi dillerini zorunlu kılmaya başlamıştır. Toplumun ileri gelenleri de konuşmalarında seçkinliğini göstermek için fasîh konuşma yerine sömürge dillerinin kelimelerini kullanmaya başlamışlardır.<sup>61</sup>

Fransızların 1798 yılının Temmuz'unda Napolyon yönetiminde Mısır'ı işgali Mısır toplumunun sosyal ve kültürel hayatını etkilemiş, hem siyasi yapıyı hem de kültürel dokuyu sarsmıştır. Bu aslında siyasi ve medenî bir darbedir. 1801 yılı Ağustos ayında Mısır'dan ayrılmasına rağmen, bu saldırının etkileri özelde Mısırlının, genelde ise Arapların hayatında derin etkiler bırakmıştır. Tarihçilerin birçoğu bu gelişmeyi Arap ülkelerinde modern çağın başlangıcı olarak kabul etmişlerdir.<sup>62</sup> Fransızların Mısırdan çıkışından sonra hırsları Afrika'nın Kuzeyine doğru kaymıştır. Nitekim Fransız güçleri, 1830 yılında Cezayir topraklarını ve 1881 yılında ise Tunus'u işgal ederek emellerine ulaşmışlardır.<sup>63</sup>

Fransızların Mısırdan ayrılmasından sonra bazı olaylar gelişmiş ve Mehmet Ali Paşa ve onun soyundan gelenler Osmanlı valileri olarak Mısır'ı yönetmiştir. 1882 yılında İngilizlerin Mısır'ı işgal etmeleri üzere durum daha da kötü olmuş ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlının çöküşüyle birlikte Batılı sömürgeci devletler Arap topraklarını işgal etmişlerdir. Batılı devletlerinin işgali ve kurdukları sömürge yönetimleri, sadece askerî alanda etkili olmamış, siyasi, ekonomik ve kültürel alanda da olumsuz etkileri gerçekleştirmiştir. Özellikle Arapçaya etki etmiştir.<sup>64</sup> İngiliz sömürge yönetimi, eğitim ve öğretim alanında İngilizceyi zorunlu kılma planları yapmış ve ilk olarak 1889 yılında İngilizceyi Mısır'ın okullarında zorunlu kılmıştır. Yani İngilizceyi eğitim ve öğretim dili yapmış ve Arapça sadece ders olarak okutulmuştur. Ancak Arapça dersi, öğretici ve öğrencisi üzerinde kötü etkiler bırakmıştır. Örneğin, İngiliz papazı Dunlop, Mısır'da Arapça'yı ortadan kaldırmak için bir plan yapmış ve İngiliz yönetimi de bütün öğretmenlere on iki cüneyh maaş verirken, Arapça öğretmenine dört

<sup>60</sup> Fazlıoğlu, *a.g.m.*, 53; Ayyıldız; *a.g.m.*, s. 70; M. Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>61</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, www.alarabiahconference.org, Erişim Tarihi: 07.04.2016.

<sup>62</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 55, Yalar, Mehmet, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2009, s. 52, 53.

<sup>63</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 176, 177.

<sup>64</sup> Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 176, 177. Yalar, *a.g.e.*, s. 52, 53; Ayyıldız, Erol, “Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: I, Yıl: I, 1986, s. 70.

cüneyh vermiştir. Bu aşağılayıcı durum, Arapçanın gözden düşürülmesine ve medeni hayat için yeterliliği konusunda da şüphe oluşturmaya yol açmıştır. Fasîh Arapçayı ve Arap harfi yerine dil olarak Âmmîceyi, resmî alfabe olarak Latin harfini kullanmak için gayret göstermişlerdir.<sup>65</sup>

İngilizlerin fasîh Arapça düşmanlıklarının arka planındaki düşüncelerini Bedrettin Çetiner şu şekilde belirtmektedir: “Mısırlıların ilmî, edebî ve teknik sahada geri kalışları Kur’ân’ın dili olan klasik ve eski Arapçaya bağlılıklarından ileri gelmektedir. Mısır, Batı medeniyeti ile atbaşı yürümek istiyorsa avam dilini geliştirip yazı dili hâline getirmelidir. Zira avâm dili daima canlı, kendini yenileyen, halk tarafından kolaylıkla anlaşılabilir, yeniliklere kendini uydurabilen; halkın hislerini, duygularını, ihtiyaçlarını zamanın icaplarına göre ifade imkânı olan bir dildir. Bir ülkenin kalkınması ancak halkının yetişmesi, âlimlerinin ve edîblerinin yazdıklarını anlayabilmesi yazı dilinde onların konuştuğu dilin kullanılmasına bağlıdır.”<sup>66</sup> Kısacası İngilizlerin işgal ettikleri Arap ülkelerinin tamamında hep aynı politika izlenmiştir. O da Arap ülkeleri arasında manevî birliği sağlayan unsurların en önemlilerinden olan kültür dili fasîh Arapçaya hücum etmek ve kendi dillerine karşı bir hayranlık uyandırıp onun yayılmasını sağlamaktır.<sup>67</sup>

Mısır’daki İngilizlerin Arapça ile ilgili bu iddialarının zerre kadar ilmî dayanağı yoktur. İngilizler Mısır’ı işgal ettiği günden itibaren, Mısır’ı cahil bırakmayı hedeflemişler ve yükseköğretim kurumlarının seviyelerini çok aşağıya çekmişlerdir.<sup>68</sup> Ancak fasîh Arapçayı yok etmek için sarf ettikleri çaba başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>69</sup>

Sömürgeci devletler tarafından yürütülen Arapçayı etkisizleştirme faaliyeti, Tunus, Cezayir ve Fas’da da hedefine ulaşmıştır. Hatta, bu savaş Cezayir’de zirve yapmış,<sup>70</sup> Fransızlar bu ülkenin Araplığını yok etmeyi hedefleyerek<sup>71</sup> fasîh Arapçayı kullanımdan kaldırmış ve bütün derslerin eğitimini Fransızca ile yapılmasını sağlamıştır. Hatta Cezayirli, nesiller boyu her alanda Fransızca’yı kullanmıştır.<sup>72</sup> Cezayirin bağımsızlık savaşı uzun sürdüğü gibi, Arapçanın var olma savaşında uzun sürecektir.<sup>73</sup> Cezayirli görevlilerin Arapça

<sup>65</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 179; Yalar, *a.g.e.*, s. 52, 53;

<sup>66</sup> Çetiner, *a.g.m.*, s. 351. Ayrıca bkz. Ömer ed-Dusûkî, *Fi’l-edebî’l-hadis*, Mısır 1970, II, 42.

<sup>67</sup> Ayyıldız, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>68</sup> Avram Galanti, (sadeleştirenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız), “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı”, *Nüşa*, Yıl: V, Sayı: 16, Kış 2005, s. 97.

<sup>69</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 179.

<sup>70</sup> Âişe Abdurrahmân, *Luğatunâ ve’l-hayât*, Dâru’l-Maârif, Mısır 1971, s. 164.

<sup>71</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 179.

<sup>72</sup> Mahmûd Fehmî Hicazî, *el-Lugatu’l-Arabiyye abre’l-Kurûn*, s. 74, 75.

<sup>73</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 181.

yerine Fransızca konuşmaları tartışma konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir.<sup>74</sup>

Kaynaklarda Fas'ta ortaya çıkan dil kaosunun kökeninin sömürge döneminde aranması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Zira bugünkü keşmekeşe yol açan düğümlerin o dönemde atıldığına dikkat çekilmektedir. Bu çerçevede Fransa yönetiminin, 1912'den 1956'ya kadar devam eden sömürge döneminde, çok sayıda Fransız okulu açtığı, eğitim dilinin Fransızca olduğu ve bu okullarda Arapçayı yüksek dil olmaktan çıkardığı belirtilmektedir. Öte yandan yine sömürge döneminde Fransa'nın Berbericeye özel ve akademik düzeyde ilgi gösterdiği, kapsamlı araştırmalar yaptığı ve sözlükler hazırladığı ve varlığını güçlendirerek devam ettirmesine imkân tanıdığı ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

Sömürgecilerin hücumu, fasîh Arapçayı terk etmeye ve yerine de Âmmiceyi geçirmeye yoğunlaşmıştır.<sup>76</sup> Hıfni Nâsıf (ö. 1919) şöyle der; “*Mısırda cahil bir grup ortaya çıktı. Onları Batı medeniyetinin görüntüleri aldattı ve süsleri baştan çıkardı. Elbiseleri değiştirmek ile ona ulaşmanın yeterli olduğunu düşündüler. Onlardan bazıları fasîh Arapçayı terk edip, konuşma ve yazıda Âmmice ile yetinme, yine bazıları da Arap harflerini Latin harfleri ile değiştirme ve yazısını da soldan sağa doğru yazmak istemişlerdir.*”<sup>77</sup>

Şam ve Lübnan'da da Arapça pek çok ihtilallere boyun eğmiş ve fasîh Arapçayı terk edip, yerine Âmmiceyi geçirme çabası ortaya çıkmıştır.<sup>78</sup> Beyrut'ta eğitim ve öğretim, diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi, Arapçadan İngilizceye dönüşmüş ve Arapça sadece ders olarak okutulmuştur.<sup>79</sup> 1922 yıllarının sonlarında Beyrut'ta çıkan Fransızca “İlâsîrî” dergisi, Doğu dillerinden Arapça ve Farsçanın dışındakileri latin harfleri ile yazma hususunda bir makale yayımlamıştır.<sup>80</sup>

Sömürgecilerin asıl hedefi, önce fasîh Arapça'nın Kur'ân ile olan bağıını zayıflatmak ve sonrada tamamen koparmak olmuştur. Onlara göre bu hedef, gerçekleşirse İslâm ve Arap âlemi gücünü kaybetmenin ötesinde tamamen bölünüp parçalanacaktır. Hatta Dr. Luis İvaz, Müslümanların Kur'ân'ın diline mukaddes düşüncesi ile bakmalarında ısrarcı olmalarına hayret etmiştir. Bu

<sup>74</sup> *el-Haber gazetesi*, Erişim Tarihi: 05.03. 2016.

<sup>75</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>76</sup> Neffüse Zekeriya Saîd, *Târîhu'd-da've ilâ'l-âmmiyye ve âsâruhâ fi Mısır*, Dâru Neşru's-Sekâfe, Mısır 1964, s. 21.

<sup>77</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>78</sup> Neffüse Zekeriya Saîd, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>79</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>80</sup> Şamda Arap Bilim akademisi, 1923 yılında yaptığı oturumlarının birinde bu meseleyi tartışmış ve bu çağırışı reddetmiştir. Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 184.

konuda ilk hareket, Fransa'nın Mısır'ı işgalinde gözükmiştir. İşgalciler önce Âmmîceyi fasîhin önüne çıkarmak için Arap harfleriyle yazımın zor olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>81</sup> Bu düşüncede olanlar, Arap nahvinin zor olduğunu iddia etmekle kalmamışlar, nahvin kolaylaştırılması ile ilgili çağrı yapmışlardır. Bu çağrı da Araplardan destek görmüştür.<sup>82</sup>

Mısır'ın önde gelen edebiyatçılarından olan Ahmed Lütfî es-Seyyid; “*edebiyat ve ilim dili olarak fasîh dilin öğrenilmesinin, Batı dillerini öğrenmekten daha zor olduğunu*” dile getirerek irâbın kaldırılmasını teklif etmiştir. Kasım Emîn (ö.1908) de bu teklife destek vererek, “*Avrupalı anlamak için okuyor; biz ise okumak için anlıyoruz*”<sup>83</sup> demiştir. Bazı oryantalistler, bir taraftan fasîh Arapçanın zengin oluşuna değinirken, diğer taraftan bazı Arap bilim adamlarında bunun aksini iddia etmişlerdir.<sup>84</sup>

Âmmîceye çağrı ve onu fasîhin yerine geçirmeye çalışmak, fasîh Arapçanın tarihinde maruz kaldığı en büyük sıkıntıdır. Bazı müsteşrikler bunun temelini atmışlar<sup>85</sup> ve bu çağrıyı yapanların ilklerinden olmuşlardır. Arap ülkelerini bir uçtan bir uca dolaşp Batı medeniyetini müjdeleyen Fransız müsteşrik Luis, Arap yazısının yerine Latin harflerinin kullanılmasına çağrı yapan fanatiklerden biri idi. Abdülaziz Fehmi (ö. 1951) de Arapçanın Latin harfleri ile yazılmasını isteyenlerin ileri gelenlerinden kabul edilmektedir. O, düşüncesini şu sözü ile özetler: “*Bu konuda uzun bir zaman düşündüm. Bu düşünce beni tek bir yola sevk etti. O da Türkiye'nin yaptığı gibi Arap harflerinin yerine Latin harflerini kullanmaktır.*”<sup>86</sup> Abdülaziz Fehmî bu önerisini 1943 senesinin Mart ayında Kahire'deki Arapça dil akademisine sunmuştur. Akademi de bu öneriyi, 1944 yılının Şubat ayında tartışmış ve sonunda Arapça yazıda yeni bir düzenin kullanılmasına çağrı yapan Ali el-Cârim'in önerisi ile birlikte Arap kamuoyunun bu iki öneri konusunda bilgisi olması için duyurulmasına karar vermiştir. Ayrıca akademi, Arapça yazıyı kolaylaştırmada en güzel öneri için bin cüneyh değerinde bir ödül koymuş ve öneriyi sunmanın son tarihi olarak 1947 yılının Haziran ayının 31'i olarak belirlemiştir. İki yüzden daha fazla öneri sunulmuştur. Ancak bu önerilerden herhangi biri akademinin nazarında arzu edilen hedefi gerçekleştirememiştir. Sonra da akademi ödülün kaldırılmasına karar vermiştir.<sup>87</sup> Ayrıca Abdülaziz Fehmî'nin bu önerisi hiç kimseden destek görmemiştir.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s. 52.

<sup>82</sup> Yazıcı, *a.g.m.*, s. 168-170.

<sup>83</sup> Çetiner, *a.g.m.*, s. 353, 354.

<sup>84</sup> Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 180, 181; Yazıcı, *a.g.m.*, s. 170.

<sup>85</sup> “İhlâlu'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu”, [www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>86</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>87</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>88</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 186.

Müsteşrikler çağrılarında, yazıda Latin harflerini kullanmanın yanı sıra Âmmîceyi kullanmaya da yer vermişlerdir.<sup>89</sup>

Âmmîceye ve yazıda Latin harflerine çağrının tarihi, çok yönlü ve uzundur. Ancak yukarıda da bazı örneklerini verdiğimiz gibi burada, konu ile ilgili yabancılar ve Araplar tarafından ne gibi girişimler yapılmış, hangi görüşler ortaya konulmuş bunları vermeye çalışacağız:

Yabancılar tarafından Âmmîceye yapılan çağrı, başlangıçta bu davetin temelini atan ve yayan müsteşrik olarak ortaya çıkan misyonerler idi. Bunların önde geleni müsteşrik Alman Velhel Sebîta'dır (1818-1883). 1880 senesinde "*Kavâidu'l-Arabîyyeti'l-Âmmiyye fi Mısır*" adlı kitabı Almanyada yayımlanmıştır. Bu kitap yabancıların Mısır Âmmîsi hakkında yazdıkları kitapların önde gelenlerinden. Âmmîce'yi edebiyat dili edinmeye ve yazıda Latin harflerini kullanmaya davet bu kitaptan kaynaklanmaktadır.<sup>90</sup> Velhelum Sebîta kitabının mukaddimesinde şöyle der: "*Bu kitap, fasîh Arapçanın zorluklarından bahsetmekte ve Almanca yazılmıştır.*" Sebîta kitabında Âmmîce metinlerin yazımında Latin harflerini kullanmıştır. Bu düşünce Arap dünyasının her tarafında yankılanmıştır.<sup>91</sup> Ayrıca Sebîta eserinde şu görüşlere yer vermiştir: "*öğrenci, kısa ilkokul eğitimi süresince fasîh Arapça gibi gerçekten zor bir dil ile yarım bilgiyi nasıl elde edebilir. Liselerde ise gençler pek çok yıl bir şey elde etmeksizin eğitim ve öğretimin eziyetine katlanıyorlar. Öğrenciden yaygın konuşma dili olmayan bir dil ile yazması talep edilse iş ne kadar kolay olur.?*"<sup>92</sup>

Sebîtadan sonra bu konuda kitap telif edenlerin en meşhurları şunlardır:

1-William Wilcoks (ö. 1932): İngiliz sulama mühendisidir. 1883 yılında Mısır'a gitmiş ve Âmmîce'nin yayması için pek çok çalışmalar yapmıştır. 1893 yılında el-Ezîkiyye Kulübünde bir konferans vermiş ve bunu da yönettiği "*Mecelletu'l-Ezher*" dergisinde yayımlamıştır. William, Mısırlılarda icat etme gücünün bulunmamasının sebebini, ölmüş ve zayıf bir dil olarak nitelendirdiği fasîh Arapçada bulmaktadır. Bu konferansta Mısırlılara hitap ederken şöyle demiştir: "*Hepinizin bildiği, güçlü halk dili olan Âmmîceye yönelip, zayıf bir dil olan fasîh Arapçayı terk ettiğiniz zaman çok başarılı olacaksınız.*" Ayrıca konuşmasında şu teklifte bulunur: "*Bu konuşmayı bize kim Âmmicede sunar. Gerçekten bu da aslına uygun olursa o kimse dört cüneyh ile mükafatlandırılır.*" Wilcoks bu konferans ile yetinmeyip İncil ve Shakespeare'den hikâye parçalarını

<sup>89</sup> Âişe Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>90</sup> Bkz. Neffuse Zekerîya Saîd, *a.g.e.*, s. 18-24; Gânim, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>91</sup> Neffuse Zekerîya Saîd, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>92</sup> Bkz. Neffuse Zekerîya Saîd, *a.g.e.*, s. 18-24; Gânim, *a.g.e.*, s. 188.

Âmmîceye tercüme etmiş ve Hıristiyanlığın öğretileri ile vaftiz edilmiş irşatları içeren “*el-Eklü ve l-îmân*” adlı kitabı da Âmmîce yazmıştır.<sup>93</sup>

2- Ilkan Velmûr: Mısırda halk mahkemelerinde görev yapmış bir İngiliz kadıdır. 1901 senesinde *el-Arabiyyetu'l-Mahkiyye fî Mısır* adlı kitabı yayımlamıştır.<sup>94</sup>

3- Kârl Fullers (ö. 1857-1909): Kahirede Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye adlı kütüphanenin yönetimini üstlenen Alman müsteşiriktir. 1890 yılında *el-Lehcetü'l-Âmmiyye el-Hadîse fî Mısır* adlı kitabını yazmıştır.<sup>95</sup>

Sebîta ve onun yolundan gidenlerin Âmmîceye çağrılarını Arap yazarlarda karşılık bulmuştur. Pek çok Arap yazar, bu çağrıyı tekrar etmeye başlamıştır. Sebîta'nın kitabını yayımlamasından bir yıl sonra meşhur *el-Muktedaf* dergisi 1881 yılının sonlarında ilmî yayınları Âmmîce ile yazmayı öneren bir makale yayımlamıştır. Fakat bu makalenin yazarı, fikirlerini aldığı ve kitabını kullandığı Sebîta'nın adını açıklamamıştır. Ayrıca bu makale konu hakkında uzun tartışmalara yol açmıştır.<sup>96</sup>

*el-Muktedaf* dergisi 1901 yılında Ilkan Velmûr'un kitabını övmüştür. *el-Hilâl* dergisi de tartışmaya katılarak Âmmîceyi kullanmaya yapılan çağrıya destek veren İskender el-Ma'lûf'un makalesini yayımlamıştır.<sup>97</sup> Selâme Musa, “*el-Hilâl*” dergisinin 1926 Haziran sayısında “*el-Lugatü'l-Fushâ ve'l-Lugatu'l-Âmmiyye*” adlı bir makale yazmıştır. O makalede Âmmîce çağrısını desteklemiştir. Selâme Musa, bir diğer kitabı *el-Belâgatü'l-âsriyye* adlı kitabını fasîh Arapçaya düşman ve sevimsiz bir ruh ile doldurmuştur. Luis İvaz, Âmmîceye yapılan çağrının yüklerini taşımak için yerine Selâme Musayı bırakmış ve Selâme Musa da onu manevî hocası olarak nitelendirmiştir.<sup>98</sup>

Diğer taraftan sömürgeci ülkeler, geride her bir Arap bölgesinde konuşma ve yazı dili olarak Âmmîcenin fasîhin yerini alması için propagandayı yerel destekçilere bırakmışlardır. Bu yerel destekçilerden öne çıkanlar; Selâme Mûsâ dışında Mısır'da Ahmed Lütfî es-Seyyid, Lübnan'da ise Saîd Akl ve Ya'kûb Sarûf vs. gibilerdir.<sup>99</sup> Bunlardan el-Hurî Mârûn bu daveti, 1924 senesinde yayımladığı “*Hayâtu'l-Luga ve mevtühe-el-Lugatu'l-âmmiyye*” adlı makalesinde ilan etmiş ve

<sup>93</sup> Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 189-190; Nefuse Zekeriya Saîd, *a.g.e.*, s. 32-71. Ayrıca bkz. Ayyıldız, *a.g.m.*, s. 71, 72.

<sup>94</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 190; Neffuse Zekeriya Saîd, *a.g.e.*, s. 25-30

<sup>95</sup> Neffuse Zekeriya Saîd, *a.g.e.*, s. 18-24; Gânim, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>96</sup> Bkz. Neffuse Zekeriya Saîd, *a.g.e.*, s. 94; Gânim, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>97</sup> M. Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye*, II, 335; Bkz. Gânim, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>98</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>99</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.e.*, [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), Erişim Tarihi: 07.04.2016.



bunu aynı ad ile 1925 yılında yeniden yayımlamıştır.<sup>100</sup> Enîs Ferîha araştırma ve makalelerini yayımlamaya başladığında, müsteşrikler ve öğrencilerinin kışkırttığı gruplar fasîh Arapçanın atılıp Âmmîcenin kullanılmasına ve Arap harfinin terk edilip, yerine latin harfinin kullanılmasına yönelik çağrıyla tekrar ediyorlardı. Bu çağrı, Enîs Ferîhâ'nın 1952 yılında yayımlanan kitabı, “*Tebîtu Kavâidi'l-Arabîyye*”, 1955'de yayımlanan “*Nahva Arabîyyetin Müyessara*”, “*el-Lehecâtu ve Uslûbu Dirasetiha*” ve 1973'de yayımlanan “*Nazariyyât fi'l-luga*” adlı kitaplarında ortaya çıkıyor. Ancak Enîs Ferîhâ son yazılarında bu konuda daha itidalli davranmıştır. Sanki bu alandaki yirmi yıllık çalışması, Âmmîce ve Latin harfini kullanmaya direkt çağrıdan vaz geçme ve okuyucuya açıklamaksızın fikrî ilham ve referans gösterme üslubuna dönmüştür. Saîd Akl da Âmmîce ve Latin harfini benimsemiş, Lübnân halk şiirini içeren “*Dîvânu Celnâr*”ın mukaddimesini yazmıştır. Sonra da Lübnan Âmmîcesi ve latin harfî ile yazdığı bir şiir divanı çıkarmıştır.<sup>101</sup>

Lübnan'daki Hristiyan Arap ve gayri müslimler, yerel dillerinin değişikliğe uğratılması için bir çalışma içine girmişlerdir. Irak'ta yaşayan Kermîler, fasîh Arapça karşısında Âmmîcenin gelişmesi için çaba sarf etmişlerdir. Hatta Âmmîce'nin yazı dilinde de kullanılması için çalışmalar başlatmışlardır. Lübnanlı bazı edebiyatçılar Mısır'a yerleşmiş ve orada Âmmîce ile ilgili çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Mısırlı edebiyatçıların bir kısmı da bunlardan etkilenmiştir.<sup>102</sup>

Muhammed Osmân Celâl, fasîh Arapçanın yerine gerek edebî, gerekse diğer alanlarda Âmmîcenin kullanılmasını savunmuştur. Hatta o, bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Nasıl ki Avrupa dilleri halk dilinden kökleşerek asıl dil hâline gelmiş ise Arapçanın da gelişmesinde Âmmîce'yi bir temele oturtmakla mümkün olurdu.*” O, bu konudaki düşüncesini ispat etmek için *La Fontaine'nin* masallarını ve Molier'in hikâyelerini Arapçaya Âmmîce olarak çevirmiştir. Fakat onun bu görüşü yazarlar ve şairler çevresinde rağbet görmemiştir. Çünkü dilde yapılacak böyle bir değişiklik eski mirası yok edeceği gibi geçmişle gelecek arasındaki bağları koparacaktır. Ayrıca Kur'ân dilini edebî olmaktan çıkarıp, sadece mukaddes kitapta kalmasına ve Mısır halkı ile diğer Arap toplumları arasındaki dil birliğinin de bozulmasına sebep olacaktır.<sup>103</sup> Fasîh karşısında Âmmîce'yi önerenlere karşı sert tepki gösterenler de olmuştur. Bunların başında da Mustafa Sadık er-Râfî gelmektedir.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Emîl Bedî Ya'kûb, *Fıkhü'l-lugati'l-Arabîyye ve hasâisuha*, Beyrut 1986, s. 152, 153.

<sup>101</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>102</sup> Çetiner, *a.g.m.*, s. 349, 350.

<sup>103</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>104</sup> Yalar, *a.g.e.*, s.108.

Yasîn el-Mellâh, *Ahrâm* gazetesindeki köşesinde konu ile ilgili olarak şu yorumu yapmıştır: “Günümüz çağında İslâm ve Arap’ın çocuklarının bir gün ülkelerinin Âmmîcelerini fasîh Arapçası ile değiştirme hususunda çağrı yapmalarını beklemiyordum. Şayet bu çağrıyı, bazı insanlar hürriyet kabilinden olduğunu iddia etselerde milletin medenî kararlılığı ile alay etmek görüş hürriyetinden değildir. Bu bir gün Batı tarafından kandırılmış Mısır’da Lutfî es-Seyyid, Kâsım Emîn, Selâme Mûsa, Lübnan’da Enîs Feriha gibi bazı kimselerin dillerinde ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar, milletin birliğini yıkmak, tarihî, kültürel birliğine ve medeniyetine zarar vermek için plan yapan Batılılara öğrencilik yapmışlardır. Bunlar Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye’nin temsilcisi olan Alman müsteşrik Velhem Sebîta (1881) gibilerdir.”<sup>105</sup>

Bu çağrı, genellikle âlimlerin ve ilmî kurumların güçlü muhalefeti sebebiyle cazibesini, ikna gücünü kaybetmiş ve giderek yok olmaya dönüş başlamıştır.<sup>106</sup>

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç; İslam düşmanlarının tek hedefi, İslâm ve onun kitabı Kur’ân olmuştur. Bu hedefi gerçekleştirebilmek için Kur’ân’ın dili olan fasîh Arapçayı yok etmeyi amaç edinmişlerdir.<sup>107</sup>

Sömürgecilerin ve onların Arap ülkelerindeki yerli işbirlikçilerinin ve destekçilerinin Âmmîceyi fasîh Arapçanın yerine geçirme çağrı ve çabalarını tarihî perspektif çerçevesinde ele aldıktan sonra, daha önce yer yer ve yeri geldikçe bu çağrının nedenlerinin bir kısmına değinmiş olsakda bunu bir başlık altında vermeye çalışacağız.

### **B-Âmmîceye Yönelişin Nedenleri**

Fasîh Arapçanın kullanımına karşı Âmmîceyi teşvik edenler, genelde Batılı sömürgeci devletlerin yöneticileri ve onların fikir babaları müsteşrikler olmuşlardır. Arap ülkelerindeki Batı eğilimli aydınların bir kısmı da buna destek vermişlerdir. Bu görüşe karşı çıkanlar da, Araplar arasında dil birliğinin bozulacağını gerekçe göstererek buna karşı çıkmışlardır.

Fasîh Arapçanın yerine Âmmîceye yönelmek gerektiği hususunda görüş beyan edenler, şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir:

*Fasîh, ilmî harekete uyum sağlamayan donuk bir dildir.*

*Fasîh, ilmî istilahlar için yetersiz bir dildir.*

<sup>105</sup> Yasîn el-Mellâh, “Ahtâru’s-tibdâli’l-âmmiyyât bi’l-Ârabiyyeti’l-fushâ”, *Ahrâm Gazetesi*, Erişim Tarihi, 12.02.2013.

<sup>106</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>107</sup> Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 41.

*Fasîh modern baskı sanatına ve sürat çağının gerektirdiği şeylere uymayan harflere sahiptir.*

*Fasîh'in imlası zordur.*

*Fasîh, yenilikçi fikir ve anlamlar için yeterli değildir.*

*Herhangi bir Âmmice kişisel meyilleri ve hayatın gerçeklerini yorumlamaya daha muktedirdir.<sup>108</sup>*

*Fasîh, harflerin şekli, hareke, i'râb ve teleffuz açısından oldukça zor bir dildir.*

*Fasîhin kaideleri zor ve karmaşıktır*

*Fasîh, eski, eksik, ilmî yönden yeterli değil ve yeni icatları karşılamaktan âcizdir.*

*Fâsîh, seviye olarak insanların anlayamayacağı düzeydedir.*

*Âmmice, insanların günlük hayatında konuşulan ve kuralı olmayan bir dildir.*

*Âmmice tamamen bir halk dili olup halkın duygu ve düşüncelerini ifade eder.*

*Fasîhin öğrenilmesi, hem masraflıdır hem de uzun zaman alır.<sup>109</sup>*

Âmmiceyi savunanların ileri sürdükleri bir diğer sorun ise çift dilli olmanın zorluğu<sup>110</sup> yani fasîhin yanında Âmmicenin olmasının.... Bazı araştırmacılar, fasîh Arapçanın yanında Âmmicenin diğer bir deyişle konuşma için bir dil ve yazı için başka bir dilin varlığını bir dil sorunu kabul etmişlerdir. Onlardan bazıları bunu fasîhten vazgeçmeye gerekçe göstererek günlük konuşma dili yahut ta yazı için Âmmiceyi dil olarak edinmeye bir delil göstermişlerdir.<sup>111</sup> Fakat bu mesele gerçekte fasîh Arapçanın hayattaki yerini almasına engel değildir. Çağımızda yaşayan her bir dilin bölgelere göre Âmmiceleri vardır. Bu fasîh ve Âmmice olgusu, Arap toplumu ile sınırlı değildir.<sup>112</sup> Önemli olan bir dilin birçok mahallî lehçelerinin bulunmasını dilin bozulmasına değil, canlılığına vesile olduğunu kabul etmektir. Mahalli lehçelerin çokluğu, yaşayan dilin gerekli olan niteliklerini gösterir. Lehçeler çeşitlendiğinde dil, canlılığını ve konuşanlarının küçük, büyük ihtiyaçlarına cevap verebilecek güçte olduğunu kanıtlar.<sup>113</sup>

Arapçanın modern ilimleri ifade etmekten aciz olduğunu dile getiren Selâme Musa şöyle demiştir: “Arapçanın mevcut harfleri ile ilmî te'lif kesinlikle mümkün olmayacaktır. Kim ki bunun dışında bir şey söylerse o, ya hatalı yoldadır,

<sup>108</sup> Mâzin el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 42, 43.

<sup>109</sup> “İhlâlü'l-âmmiyemahalle'l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu”, *www.alwaei.com*, Erişim Tarihi: 09.02.2015.

<sup>110</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>111</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>112</sup> Âişe Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 206; Gânim, *a.g.e.*, s. 198, 199.

<sup>113</sup> Halil İbrâhîm Hamaş, *a.g.e.*, s.113.

*ya da yalancıdır. Tıp, mühendislik, ziraat ve diğer ilimlerin yapıldığı fakültelere sorunuz. Şüphesiz hepsi de ilimlerini İngilizce ile okutuyorlar. Niçin? Çünkü dilimiz Arapçanın mevcut durumu bu hizmeti yapmasına imkân vermemektedir.”<sup>114</sup>*

Dr. Muhammed Kâmil Hüseyin’in şu sözü de bu kabildendir: “*Fasîh Arapça, yüksek matematik ilminin eğitim ve öğretimine uygun olmadığı gibi bu dilde hür bir şekilde düşünceleri de imkânsızdır. Bu ilimler, hiçbir şekilde fasîhin kaidelerinin gereksinimleri ile ayağa kalkmaz. Fizik ve kimya ilimleri için’de durum böyledir.”<sup>115</sup>* Dr. Muhammed Kâmil Hüseyin bu konuda mübalağa yapmıştır. Çünkü Arapça, İslâm medeniyetinin gelişme çağında tüm ilimlerin dili idi. İlk olarak tıp, matematik, astronomi, kimya, eczacılık ve diğer ilimler, Arapça ilmî kitapların tercümesine dayanmıştır.<sup>116</sup>

Âmmîceye yönelişin temel nedenlerini sıraladıktan sonra, bu nedenlerin ne denli gerçek olup olmadığını açıklamaya çalışacağız.

Âmmîce ve Latin harfi davetçileri fasîh Arapçanın asrın ilimlerini yorumlamaya uygun olmadığı fikrini savunmuşlardır. Halbuki bu düşünceyi tarih yalanlamakta ve gerçekler bunu reddetmektedir. Her ne kadar müsteşrik ve misyonerlerin öğrencilerinden geriye kalanlar bunu hâlâ tekrar ediyor olsalar da, ikna edici tek bir delil ortaya koyamamışlardır. Arap üniversitelerindeki tatbiki ilimleri yabancı diller ile öğretmişlerdir. Fakat bu durumun Arapçanın ifade etmekten aciz olmasından değil,<sup>117</sup> bu ilimlerin öğretilmesinden sorumlu olanların acziyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>118</sup>

Modern ilimleri yorumlamada Arapçanın kullanılması konusunda birtakım kanıtlar vardır. Mehmet Ali Paşa’nın asrın ilimlerini öğretmek için kurduğu yüksekokullar, ilk olarak Fransız öğretmenlerden destek alıyordu. Daha sonraki yıllarda yaklaşık 1830 senesinde bu ilimleri Arapça ile öğretmek ve yaymak için geniş bir kampanya başlatılmıştır. Bütün öğretmenler Arapça ile ders vermişlerdir. Öğrenciler, çeşitli ilimlerde Arapça basılmış kitaplardan destek almışlardır.<sup>119</sup>

Lübnan da 1866 yılında Amerikanın kurduğu Suriye Protestan Koleji (bugünkü Beyrut Amerikan Üniversitesi), eğitim dili İngilizce olmakla birlikte,

<sup>114</sup> Selâme Musa, *el-Belâgatü’l-asriyye ve’l-luğati’l-Arabiyye*, Kahire 1964, s. 165.

<sup>115</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>116</sup> Âişe Abdurrahmân, *a.g.e.*, s.132.

<sup>117</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>118</sup> Selâme Musa, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>119</sup> Mahmud Fehmî Hicâzî, *el-Luğatu’l-Arabiyye abre’l-kurûn*, Dâru’s-sekâfe, Kahire 1978, s. 66.

bazı fen bilimlerini fasîh Arapça ile öğretmiştir. Bu kolej, ilk dönemlerinde Arapça öğretmeni şeyh Nâsîf el-Yazıcı'yı Arapça öğretmeni olarak atamıştır. Ayrıca Arapça bilen üç tane doktor atamıştır. Bunlar Arapça kitaplar te'lif etmişlerdir. İlmî terimler için Arapça kelimelerin incelenmesi ile ciddi olarak meşgul olmuşlardır. Bu üç doktordan iki tanesi Amerikalıdır. Biri ise Ermenidir. Her üçü de alanlarında bazı kitaplarını fasîh Arapça'da te'lif etmişlerdir.<sup>120</sup>

Arap toplumlarında birçok tartışma bu olgu çerçevesinde geçmiş ve geçmektedir.<sup>121</sup> 1987 yılında Amman'da Ürdün Üniversitesi ve Ürdün Arap Dil Akademisi iş birliği ile yapılan “*el-İzdivâciyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*” adlı sempozyuma katılan araştırmacıların çoğu, dilde ikillığın genel bir dil olgusu olduğuna, bunun sadece Arapçaya has olmadığına vurgu yapmışlardır. Ayrıca şu görüşlere de yer vermişlerdir: “*Fasîh Arapçaya ilgi ve ihtimam gerekli olduğu gibi Âmmîceyi fasîhe yaklaştırmak için resmî ve halk düzeyinde dilin uygulanarak gelişmesi gerekir. Ayrıca Âmmîceye çağrı da caiz değildir.*”<sup>122</sup>

Fâsîh konuşma ve yazıda zorluk bulunduğunu dile getirenlere ek olarak Arap nahvinin zorluğuna dikkat çekerek, kolaylaştırılması konusunda fikir ileri sürenler de olmuştur.<sup>123</sup> Bu konuda farklı teklifler ortaya çıkmıştır. Örneğin; Muhammed Kâmil Hüseyin, klasik nahiv metodunun terk edilmesini, eğitimde tedricî olarak Âmmîceden başlayarak eğitim seviyesine göre edebî Arapçaya kadar öğretilmesini teklif etmiştir.<sup>124</sup> Abbas Hasan da her kabilenin dil yapısına veya lehçesine uygun nahiv kuralları oluşturabileceğini ifade etmiştir.<sup>125</sup>

Mâzîn el-Mubârek de Arapça kaidelerin zorluğu konusunda şöyle der: “*Fasîh Arapçadaki kaidelerinin zorluğundan, öğretimine kadar şikâyetler devam etmiştir. Kaideleri ve imlası konusundaki şikâyetlerin yanında, kelimenin cümledeki yerine göre tek bir harfinin yazım şeklindeki zorluğu ve ayrıca harekeleme ve basım zorluğu dile getirilmektedir. Bunların yanında irab'ın zorluğunu da ileri sürmüşlerdir.*”<sup>126</sup>

<sup>120</sup> Bkz. Âişe Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 156.

<sup>121</sup> Emîl Bedî' Ya'kûb, *a.g.e.*, 148-149.

<sup>122</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>123</sup> Bkz. M. Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 201, 202; Doğan, Yusuf, “Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, (2008), Sayı: 3, s. 209, 210; Civelek, *a.g.e.*, s. 115, 116; Durmuş, “Nahiv”, *a.g.mad.*, XXXII, 305.

<sup>124</sup> [www.alsakher.com](http://www.alsakher.com).

<sup>125</sup> Doğan, Yusuf, *a.g.m.*, s. 210.

<sup>126</sup> Mâzîn el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 44; M. Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 201, 202.

Arapçanın kaidelerinin zorluğundan şikayet etme, Âmmîceye yönelmeye çağrı yapanların zikrettiği nedenlerden biri idi.<sup>127</sup> Ancak kaideler sarf, nahiv ve yazı yönünden yeniden gözden geçirilmiştir. Bu gözden geçirmeye, fertler, üniversiteler ve dil akademileri katılmıştır.<sup>128</sup> Bu çağrılar zaman içerisinde amelî olarak son bulmuş ve tehlikesi de kaybolmaya başlamıştır. Böylece Âmmîceye çağrı yapanların delil olarak ileri sürdüklerinin zayıf olduğu ortaya çıkmıştır.

### C- Fasîh Arapça'nın Mevcut Durumu

Arap olmayan Müslümanlar, her ne kadar Arapçanın korunmasına ihtimam göstermişlerse de zaman içerisinde Âmmî lehçeler fasîh'in yerine geçme konusunda ilerleme kaydetmiştir.<sup>129</sup>

Hatta bazı şairler, dini, târihi, şiiri ve nesri anlamayı sağlayan fasîh Arapçayı göz ardı etmişlerdir. Bazı şairlerde, şiirlerin'de her bir fasîh kelimenin yerine Âmmî kelimeleri kullanmışlardır. Sanki şiiri okuyan kişi fasîh ile hiçbir alakası olmayan ikinci bir dille karşı karşıyadır. Şairlerin bu tür çalışmalarında Âmmî kelimeler, yazı alanına nakledilmiştir. Son yıllarda da okuma ve yazması olanlar fasîh Arapçadan ziyade icat edilen yazılı Âmmîceye geçmeye çalışıyorlar. Bu uygulamalar sonucunda fasîh Arapça cümle ve kelime hazinesi bakımından bozulmuştur.<sup>130</sup>

Âmmîce bugün fasîh dilin en iyi konuşulduğu ve öğretildiği yer olan üniversitelerdeki fakültelerin büyük bir kısmında yaygın olarak eğitim ve öğretim dilidir. Daha büyük sorun ise dil, nahiv ve edebiyat öğreticilerinin Arapça derslerini Âmmî lehçe ile açıklamalarıdır. Ülkesinde dersi farklı Âmmî lehçesi ile alan öğrenciler, dinlediği konferansları anlamama gibi bir sıkıntıya düşmektedirler. Örneğin Mısırlı, Suudi Arabistanlı ve Suriyeli öğrenciler, Sudanlı öğreticiyi anlamakta zorlanıyorlar.<sup>131</sup> Fâtıma el-Abdu'l-Fettâh ez-Zü'bi bu konuda şöyle der: “Şüphesiz ki biz, fasîhi bırakıp da, Âmmîce ile ders verdiğimizde, omuzlarımıza yüklenmiş olan sorumluluğun çapını idrak edemeyiz. Öğreticiler, eğitim ve öğretimde Âmmîceyi kullandıklarında, neslin takip edeceği bir çığır açmış olurlar. Fakat bu güzel bir çığır değildir. Bu çığır, daha sonra gelecek kuşaklara intikal edecektir. Fasîh Arapça, kendini korumak için en önemli

<sup>127</sup> Gânim, a.g.e., s. 200, 201.

<sup>128</sup> Gânim, a.g.e., s. 2001.

<sup>129</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, a.g.m., *hajizade-tmaahoo.com*, Erişim Tarihi: 16.06.2015.

<sup>130</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, a.g.m., *www.alarabiahconference.org*, Erişim Tarihi: 07.04.2016.

<sup>131</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, a.g.m., *www.alarabiahconference.org*, Erişim Tarihi: 07.04.2016.

*yer olan eğitim ve öğretimin Âmmicesinin önünde gerileyecektir. İşte bu, fasîh için kaçınılmaz bir tehlikedir.”<sup>132</sup>*

Fasîh Arapçanın durumu günümüzde bazı Arap ülkelerinde hiç iyi değildir. Bunlardan Fas'ın Batı ile temas kurması ve modernizm algısını hâlâ Fransızca üzerinden devam ettirmesi, Arapçanın mevcut konumu ve geleceğine yönelik başlıca tehditler arasında yer almaktadır. Fransızca bilmek öteden beri bir statü ve prestij göstergesi sayılmaktadır. Fas'ta eğitim sistemi, ana dil Arapça'dan daha çok Fransızca'yı önceliyor. İlkokuldan itibaren zorunlu ders olarak okutulan Fransızca, üniversitelerde başta gelen eğitim dili konumundadır. Tıp, ekonomi ve mühendislik gibi bölümlerde eğitim sadece Fransızca veriliyor. Hukuk dersleri Arapça ve Fransızca olarak okutulurken, sadece dînî ilimler alanındaki dersler Arapça veriliyor. Devlet okullarında, üniversitelerde, iş dünyasında, kamu kurumlarında, hukuk bürolarında ve restoranlarda Fransızcanın geçerli olması, ana dilin yabancılaşmasının çarpıcı örneği olarak gösterilebilir.<sup>133</sup>

Sorunun ancak en üst düzeydeki karar mercilerinin ısrarlı ve kararlı mücadelesiyle aşılabileceği düşünülse de, gündelik hayatın her alanında Fransızcanın geçer akçe olduğu Fas'ta, bazı bakanlar dahi ana dilleri olan fasîh Arapçaya vakıf değildirlir.<sup>134</sup> Fas'ta Fransızcanın hayatın her alanında hissedilen egemenliğine karşı, ortaya atılan çözüm önerileri arasında, bu dilin yerine İngilizcenin ikame edilmesi de bulunuyor. Dönemin Eğitim Bakanı Lahsen Davudî'nin de gündeme getirdiği, Fas'ın küresel yönelimlere ayak uydurabilmesi amacıyla eğitim sisteminde İngilizcenin konumunun güçlendirilmesi gerektiği yönündeki öneri ve taleplerine karşın, bu konuda henüz hükümet düzeyinde herhangi bir adım atılmış değildir.<sup>135</sup> Ayrıca Fas'ta, yaklaşık aynı dönemde eski Berberi tarih ve kültürünü önceleyen Amâzîğîyye propagandacıları, günlük hayatta fasîh Arapçanın rolünü azaltmaya çalışmışlardır.<sup>136</sup>

Orta Doğu'nun önemli ülkelerinden biri olan Yemen'de farklı kabile ve ırklara mensup insanların varlığı büyük bir dil zenginliğini göstermekle birlikte ortak dil hâlâ Arapçadır. Ancak Arapça, zaman içerisinde unutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yemen'de beş dil ve üç yüz lehçenin varlığının nedeni Yemenlilerin öteden beri sahip oldukları kendi yerel kültürlerine sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır. Azınlıkları Koruma Cemiyeti Başkanı Eşvak el-Cubi, konuyla ilgili AA muhabirine yaptığı açıklamada şu tehlikeyi dile getirmektedir: “*Tüm*

<sup>132</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, a.g.m., [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), Erişim Tarihi: 07.04.2016.

<sup>133</sup> [www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

<sup>134</sup> [www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

<sup>135</sup> [www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

<sup>136</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, a.g.m., [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), Erişim Tarihi: 07.04.2016.

*Yemenlilerin ortak dili olan fasih Arapçanın unutulmasından korkuyoruz. Bunun sebebi hükümetin bu konuda herhangi bir çalışma yapmaması ile birlikte televizyon kültürünün tüm dilleri etkilemesidir.*<sup>137</sup>

Cezayir’de fasih Arapçanın mevcut durumunu Osmân Sa’dî şu şekilde özetliyor: “*Amerika Birleşik Devletleri elçisinin toplantıda fasih Arapça ile konuşma yaparken, Cezayirli bir bakanın aynı toplantıda Fransızca konuşmasından dolayı utanç duydum. Çünkü bu, Cezayir’deki ülke yönetici ve görevlilerinin Arapça karşısındaki kompleksini gün yüzüne çıkarmaktadır.*”<sup>138</sup>

Arap ülkelerinden olan Filistin’de okullarda eğitim ve öğretim dili fasih Arapça değildir. Bu durum fasih Arapça hassasiyeti olanları oldukça üzmetmektedir. Okullarda öğretmenler fen ve matematik gibi derslerin anlatımında fasih Arapça yerine Âmmîce kullanıyorlar. Fasih Arapça’nın çektiği bu sıkıntılar, sadece eğitim düzeyinde değil, çocuklar arasında da sürmektedir. Âmmîce, ana dil olan fasih Arapçayı tehdit ederek yayılmaya devam ediyor. Fasih Arapça, sanki ikinci bir dil seviyesinde ve milletin çocukları arasında da daha az itibar görmektedir. En büyük tehlike ise Âmmîce lehçelerinin konuşma seviyesinden yazma seviyesine dönüştürülmesidir. Bu yönelik, Âmmîcenin fasih Arapça üzerinde hâkimiyet kurması demektir.<sup>139</sup>

Diğer taraftan Kahire’deki Amerikan Üniversitesi Âmmîcenin yayılması için çalışmalarını sürdürmüş ve sürdürmeye de devam etmektedir. Örneğin Arap asıllı olmayan öğrenciler önce üniversitenin Âmmî Arapça kurslarına katılarak Âmmîceyi öğrenmekte, sonra üniversite öğrenimine başlamaktadırlar. Mısır’ın’da içinde olduğu birçok Arap ülkesinde Kur’ân-ı Kerim’i hata yapmadan okuyabilmek için Kur’ân kurslarına ihtiyaç duyulması, fasih Arapçadan uzaklaşmış olduğunu göstermektedir.<sup>140</sup>

Genelde Arap ülkelerinde görüntülü ve yazılı basın yayın organlarında Âmmîcenin kullanılmasında müsamahakâr davranılmaktadır. Örneğin karşılıklı konuşma programları, ilanlar ve çocuk programları Âmmîce yapılmaktadır.<sup>141</sup> Ahram gazetesi yazarlarından Fârûk Cüveyde köşesinde Arapçanın mevcut durumuna şu şekilde değinmiştir: “*Ben Âmmîceye tutkusu olanlardan birisiyim. Âmmîcede güzel bir yaratıcılık görüyorum. Âmmîce ile şiir yazmış, sanatsal yönlerini takdir ettiğim önde gelen birçok şair biliyorum. Ancak şiirde fasih dilin olmayışı çok tehlikeli bir sorunu simgeliyor. Aynı tehlikeyi eğitim ve basın*

<sup>137</sup> “Arapça İçin Tehlike Çanları”, [www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

<sup>138</sup> [www.moheet.com](http://www.moheet.com), Erişim Tarihi: 05.03.2016.

<sup>139</sup> “Arapça İçin Tehlike Çanları”, [www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

<sup>140</sup> Çetiner, a.g.m., s. 359.

<sup>141</sup> “İhlâlül’l-âmmiyye mahalle’l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu”, [www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.



yayında görüyoruz. Hatta röportaj ve mülakatlarda duyuyoruz ve gazetelerde Âmmice ile yazılmış makalelerde görüyoruz. Mısır basın yayın ilanlarında fasîh Arapçanın kullanıldığı bir tane ilan bulamıyoruz. Fasîh dilin zarafetinin, güzelliğinin ve rolünün geriye gittiğini, her bir Arap ülkesinde skandal dil hatalarının ve Âmmicenin olduğu röportaj, açıklama ve hutbeler duyuyorum.”<sup>142</sup>

Dr. Hâfız Şemsüddîn konuyu, “Arapça'nın geçmişi ve üstünlüğü vardır. Her ne kadar kültürler değişse de süreklilik yönünden Arapça yeryüzünün en eski dillerindedir. Ancak son yıllarda Arapçada büyük oranda bir gerileme söz konusudur. Hem öğrencilerin hem de öğreticilerin Arapça bilgi seviyesi düşüktür.”<sup>143</sup> şeklinde değerlendirmiştir.

Muhammed Yûnus Abdü'l-âl, “Bazıları Arapçaya hücum ediyorlar ve gülünç duruma düşecek seviyede Arapça'nın nahvinin basitleştirilmesine çağrı yapıyorlar. Ayrıca önde gelen bazı yazarların makalelerini âmmice ile yazmalarından dolayı onur duymaya çağırıyorlar. Sanki onlar âmmicenin yaygın ve hâkim bir dil olmasını istiyorlar. Yine bazıları da Arapça'nın geleceğinin giderek yok olma tehdidi altında olduğunu görüyorlar.” şeklinde tespitini yaptıktan sonra fasîh Arapçanın üniversitelerdeki durumu için felaket nitelemesini kullanmıştır. Arapça bölümlerinde de açık ihmalin olduğunu ve öğrenci seviyesinin dibe vurduğunu, mezun olanların yazıda iyi olmadıklarını dile getirmiştir. Bunlara ek olarak bazı tartışılmış akademik tezlerde bile seviyenin çok düşük olduğunu söylemiştir.<sup>144</sup>

Dr. Muhammed Hâfız, fasîh Arapça ile ilgili üzüntüsünü şu şekilde açıklar: “Şûra Meclisinin başkanı Saffet eş-Şerîf ve Halk Meclisi Başkanı Fethî Surûr dışında kalan devlet memurlarından hiç biri fasîh Arapça konuşmuyor. Fasîh Arapça konuşmayanlar oldukça fazladır. Fasîh Arapçayı yabancı dil olarak görüyorlar. Ne gariptir ki evlilik ilanlarında şunu okuyoruz: “Bu kız, fakülte veya enstitüden mezun oldu. Arapçayı seviyor.” Durumu siz tasavvur ediniz. Günlük gazetelerdeki hatalar ise çoktur. Bunun sebebi cehalet ve hafife almadır. Dizi ve film ilanlarında da hatalar çoktur. Bu skandallar günlük devam ediyor. Hiçbir kimse bu ilanlara bakmaya cesaret edemiyor. Çünkü o dilediğini yapıyor. Fasîh Arapçayı koruyanları radyonun kültür programında bulursun. Fakat spiker, fasîh konuşur, konuğu ise âmmice konuşur. Televizyonun kültür programında ise spiker fasîh Arapça konuşmaya özen gösterir. Konukta ise böyle bir şey yoktur. Bunun anlamı, konukların âmmiceye aşırı istekleri var demektir. Felaket denilecek şey ise televizyonun misafir olarak davet ettiği gençlerin âmmice konuşmalarıdır. Sunucu, radyo ve televizyonda fasîh konuşuyor ve bunda ısrar ediyor. Burada

<sup>142</sup> Fâruk Cüveyde, “el-Fushâ fi hatar”, *Ahrâm gazetesi*, 25.11.2015.

<sup>143</sup> İmâd Abdu'r-r'adî, “Muşkilâtü'l-luğati'l-Arabiyye ve turuku hallihe”, *Ahrâm gazetesi*, 13.02.2015.

<sup>144</sup> İmâd Abdu'r-râdî, a.g.m., *Ahrâm gazetesi*, 13.02.2015.

*garip bir şey ise kendisi dışında hiçbir kimsenin bilmediği bir dili konuşuyor. O da fasîh Arapçadır.*"<sup>145</sup> Görüldüğü üzere sömürge dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de Arapçanın konuşulduğu bazı ülkelerde müşterek yazı dilinin yerine mahalli lehçelerin geçmesi fikri yaygınlık kazanmaktadır.<sup>146</sup>

Geçmişte olduğu gibi fasîh Arapça'ya karşı yönelik olumsuz propagandalar günümüzde de yapılmaya devam etmektedir. Bazı yazarlar, âmmîce kelimeleri, kitaplarına, özellikle de fıkra ve hikâyelerine zorla sokmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca âmmîce lehçeleri, hem yazıda hem de konuşmada kullanılmasına yönelik yapılan propagandaların arttığını görmekteyiz.<sup>147</sup> Bunlara bağlı olarak âmmîce şiire önem verilmekte, basın ve yayında âmmîce yazı yaygınlaşmaktadır.<sup>148</sup> Ayrıca eğitim ve öğretim alanında nahiv ve diğer Arapça ilimlerin öğretilmesinde âmmîce kullanılmaktadır.<sup>149</sup>

#### **D- Âmmîce İle Mücadele**

Fasîh ile Âmmîce arasında geçen rekabeti, dilde bir çekişme veya mücadele olarak adlandırmak zordur. Aksine bu bir kuralsızlık veya aslından kopuş olabilir. Bu kuralsızlığı bilmek, ona direnmek ve onu ıslah etmek zor değildir. Şüphesiz ki tek bir dil olan Arapça, kültür hayatında ve yazıda hâlâ canlıdır. Ayrıca o, kültür ve ilmin adresi olup kimliği gerçekleştirmenin en önemli esaslarından biridir.<sup>150</sup> Dolayısıyla bütün müslüman toplumları ve Arapları bir araya getiren yazılı literatürde tedvin ve yayında fasîh'e tutunmak, onu anlaşma aracı olarak kullanmak ve güçlendirmek gerekir. Âmmîce tehlikesine karşı basın ve yayını bilinçlendirmek zorunludur. Bu tehlike ile ilgili olarak sempozyum ve kongreler yapmak gerekir. Ayrıca tiyatro, radyo, televizyon ve şarkı alanlarında fasîh Arapçayı yaymakda gereklidir.<sup>151</sup>

Eğitim ve öğretim programının dili olan fasîh Arapçayı anaokulundan itibaren eğitimin bütün aşamalarında yaygınlaştırmak gerekir. Bu bağlamda öğrencilerin dört dil becerisinde eğitim yapmaları ve Arapça dışındaki derslere giren öğreticilerin tamamının fasîh Arapçayı kullanmaları gerekir. Bu kurumlarda eğitim veren öğretim elemanlarının âmmîceyi değil, fasîhi öne çıkarmaları

<sup>145</sup> Enîs Mansûr, *Ahrâm gazetesi*, Erişim tarihi: 2.05.2000.

<sup>146</sup> Bkz. Çetin, *a.g.mad.*, III, 285, 286.

<sup>147</sup> Fâtıma Abdu'l-Fettâh ez-Zu'bi, *a.g.m.*, [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), Erişim Tarihi: 07.04.2016.

<sup>148</sup> "İhlâlû'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu", [www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>149</sup> "İhlâlû'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu", [www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>150</sup> Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, *a.g.m.*, [hajizade-tmaahoo.com](http://hajizade-tmaahoo.com), Erişim Tarihi: 16.06.2015.

<sup>151</sup> "İhlâlû'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtır ve Asâruhu", [www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.

gerekir. Her ne kadar bazı öğreticiler fasîh konuştukları zaman çocukların kendilerini anlamadıklarını iddia etseler de, eğitimde öğreticilerin Âmmiceyi kullanmalarının hiçbir mazereti yoktur. Hedefin ilmi kurumlarda Âmmicenin terk edilip, fasîh'in onun yerini alması olmalıdır.<sup>152</sup> En azından Arapların dilinin birliğini sağlayan fasîh Arapçayı korumada hassasiyet ve üstün gayret göstermeleri gerekmektedir.<sup>153</sup>

Arap ülkelerinin bazılarında bu hassasiyet gösterilmiş ve gösterilmeye devam edilmektedir.<sup>154</sup> Bu yönde durum tespiti yapıp farklı çağrı yapan ve fikir ileri sürenler olmuştur. Bunlardan bazılarını burada vermeye çalışacağız.

Dr. Züher Gâzî Zâhid, Arap ülkelerindeki dil kaosuna ve bu konuda yapılan ciddi projelere değindikten sonra bu tür proje ve tehlikeli çağrılara karşı durmak ve mücadele etmek için Arap birliğini, dil kurumlarını, üniversitelerden de yardım olarak fasîh Arapça ile ilgili kapsamlı bir plan yapmaya çağırmıştır.<sup>155</sup>

Dr. Hâfız Şemsüddîn, bu sorunun çözümüne yönelik şunlara değinmiştir. “Öğrenciye tadrîci bir üslup, modern bir metot ile alıştırma ve uygulama çerçevesinde dinleme, okuma ve yazmanın öğretilmesi gerekir. Bu şu iki hedefi gerçekleştirmek içindir: Birincisi, fasîh ile Âmmî arasındaki ortak paydayı teşvik etmektir. İkincisi ise öğrenciyi fasîh dil ile eğitim yapan kurumlara nakletmek.”<sup>156</sup>

Dr. Rahîm el-Kürdî ise şu görüşlere yer vermiştir: “Mısır Arapça için merkezi bir devlettir. Bu sadece modern çağda değil, tarih boyunca Fâtûmî ve Eyyübî dönemlerinde de böyle idi. Mısır'ın dil ve kültür için merkezi bir devlet olması omuzlarına büyük bir sorumluluğu yüklemektedir. Mısır'ın rolü, sadece dili korumak olmayıp şimdiki ve gelecek asra uygun bir şekilde dili geliştirmek ve hazırlamak sorumluluğunu taşımasıdır.”<sup>157</sup>

Muhammed Yunus Abdu'l-âl; dili korumak için millî bir plan, proje ve yoğun bir çabaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmiş ve “Bundan da önce dilin fayda ve korunmasının gerekliliğine inanmamız gerekir. Dilin kaybı, hepimizin kaybı

<sup>152</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, a.g.m., hajizade-tmaahoo.com, Erişim Tarihi: 16.06.2015.; “İhlâlû'l-âmmiyyemahalle'l-fushâ-mahâtr ve Asâruhu”, www.alwaei.com, Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>153</sup> “İhlâlû'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtr ve Asâruhu”, www.alwaei.com, Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>154</sup> Mehîm Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, a.g.m., hajizade-tmaahoo.com, Erişim Tarihi: 16.06.2015.

<sup>155</sup> “İhlâlû'l-âmmiyye mahalle'l-fushâ-mahâtr ve Asâruhu”, www.alwaei.com, Erişim Tarihi, 09.02.2015.

<sup>156</sup> İmâd Abdu'r-râdî, a.g.m., Ahrâm gazetesi, 13.02.2015.

<sup>157</sup> İmâd Abdu'r-râdî, a.g.m., Ahrâm gazetesi, 13.02.2015.

*hükümdedir.*” demiştir.<sup>158</sup> Bundan başka Muhammed Yunus Abdü'l-âl, Mısır üniversitelerinde Arapçanın korunmasına çalışıldığını gösteren bazı olumlu şeylerin olduğunu belirtmiştir. Ayrıca üniversite öğrencileri için gerek nazari, gerekse tatbiki fasîh Arapça öğretimini zorunlu kılan kanunun uygulanmaya başlanması ve Arap olmayanlara uygun düşecek yöntemlerinde belirlenmesi ile ilgili çalışmaların yapıldığından bahsetmektedir.<sup>159</sup>

Fatıma el-Abd el-Fettâh konuya şöyle yaklaşmaktadır: “*Eskiler, kelimelerin son harflerinin üzerinde sükun ile durmayı lahn olarak kabul etmişlerdir. Bu ise fasîhin tehdit aldığı bir tehlike olmuştur. Âmmîcenin yayıldığı ve öğretmenlerin derslerini Âmmîce ile verdiği zaman biz ne yaparız? Âmmîce yazı ile yayıldığı, üniversite ve enstitülerde eğitim ve öğretimin dili olduğu zaman, Fasîh Arapçanın durumundan korkuyorum. En tehlikeli olanda fasîhin terk edilmesi ile Kur’ân ve sünnetin anlaşılmasının kapalı olması ve nesil ile miras arasında kesintinin ortaya çıkmasıdır.*”<sup>160</sup>

Fârûk Cüveyde konu ile ilgili olarak “*Kurân’ın dili olan fasîh Arapçayı korumada basın ve yayına büyük bir sorumluluk düştüğü*”<sup>161</sup> tespitini yapmaktadır.

Mâzîn el-Mübârek de Arapça öğretimi ve basitleştirilmesi ile ilgili kongrelerin Arap ülkelerinin başkentlerinde elli yıldan beri yapıldığını, herkesin birbirine çoğu zaman belli şeyleri tekrar ettiklerini, fakat hayatın gerçeğinde bu çabaların etkisinin görülmediğini<sup>162</sup> belirtmiştir.

Zikredilen tespit ve tekliflere ek olarak son on yılda Kahire ve Bağdat’taki Arapça ilmî akademiler ile Arap ülkelerindeki üniversiteler çeşitli ilimleri fasîh Arapça ile öğretmek isteyenlerin çabalarına katkı sağlamaya çalışmaktadırlar.<sup>163</sup> Kimisi de bu düşünceden hareketle fasîh dillerini korumak için gerekli olan çalışmaları yapmaktadır. Bütün bunlar fasîh Arapça’nın hayatın bütün yönlerinde kullanılmasının zaruri olduğunu göstermektedir.<sup>164</sup>

<sup>158</sup> İmâd Abdu’r-r’adî, *a.g.m.*, *Ahrâm gazetesi*, 13.02.2015.

<sup>159</sup> İmâd Abdu’r-râdî, *a.g.m.*, *Ahrâm gazetesi*, 13.02.2015.

<sup>160</sup> Fâtıma el-Abd el-Fettâh ez-Zu’bî, *a.g.m.*, [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), *Erişim Tarihi: 07.04.2016*.

<sup>161</sup> Fârûk Cüveyde, “el-Fushâ fi hatar”, tarihli makalesinde, Sîbîsî kanalında Hayrî Ramazân’ın “*Âmmîce şîir*” halkasındaki izlenimlerini okuyucuları ile paylaştığı *programını* ele almış ve yorumlamıştır. *Ahrâm gazetesi*, 25.11.2015.

<sup>162</sup> Mâzîn el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>163</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>164</sup> Gânim, *a.g.e.*, s. 198. Necîb Mahfûz’un, “*niçin sürekli fusha yazdınız?*” sorusuna verdiği cevap için bkz. Yıldız, Musa, “Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz’un el-Liss ve’l-Kilâb adlı Romanı”, *Nüşa*, Yıl: II, Sayı: 5, Bahar 2002, s. 46.

### Sonuç

Sömürgeci devletlerin ve Batılı müsteşriklerin Fasîh Arapçanın ıslah edilmesi, basitleştirilmesi, yenileştirilmesi ve Arap harflerinin yerine Latin harflerini kullanmaya yönelik yaptıkları çağrılarının en büyük tehlikesi, Kur'ân Arapçasının yerine Âmmîcenin geçirilmesine yönelik olanıdır. Bu güçlerin asıl hedefi ise fasîh Arapçaya hücum etmek olmuştur. Fasîh Arapçaya karşı yapılan bu iddia ve çağrılar, ne acıdır ki bazı Arap aydınları tarafından desteklenmiştir.

Dünyada farklı ırktan olanlar, tek bir dil üzerinde çalışmalar yaparken, bazı müsteşrik ve Arap aydınlarının Araplar arasında ortak bir dil olan fasîh Arapçayı kaldırmak istemelerini hangi ilmî esaslar içinde değerlendirmek gerekir. Fasîh Arapçanın yerine Âmmîceyi geçirmenin yani yazı dili yerine Âmmîceyi kullanmanın mümkün olmayacağı herkes tarafından bilinmekte ve kabul edilmektedir. Müsteşriklerin ve Batıcı Arap aydınların Arap dili ile ilgili iddia ve görüşleri gerçekte ilmî değildir. Şayet çağdaş araştırmacıların birçoğunun yazılarında Arapça ile ilgili iddia ettikleri gerçek olsaydı, dil yıkılır ve sonunda Arapça da yok olmuş diller kafilesine dahil olurdu. Bu iddialar, ya toplumun dil ihtiyaçları konusunda konuşanların bilgisizliğinden ya da fasîh Arapçayı yıkmak amacından kaynaklanmaktadır. Ancak sömürgecilerin Âmmîceyi fasîh Arapçanın önüne geçirme gayretleri o günlerde olduğu gibi günümüzde de etkilerini sürdürdüğü görülmektedir. Bu etkiler, Arap ülkelerinde Âmmîceyi fasîh'in önüne çıkarılması şeklinde gözükmemektedir. Özellikle günümüzde eğitim kurumlarında, görsel ve yazılı basında Âmmîcenin kullanılması yaygınlaşmıştır. Hatta Arap ülkelerindeki birçok şair, şiirlerini Âmmîce ile yazmaktadırlar. Buna gerekçe olarak da “Âmmîcenin sokağın dili ve kendilerinin de sokağın çocukları olduklarını” ileri sürmektedirler. Dolayısıyla fasîh Arapçanın kullanımının ve gelişmesinin önündeki en büyük engelin, Âmmîcenin kullanımının giderek yaygınlaşması olmuştur.

### KAYNAKÇA

Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, (çev. Osman Gürman), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Abdurrahman Fehmî Efendi, *Medresetu'l-'Arab*, (Sadeleştiren: Hüseyin Elmalı- Cüneyt Eren), Çağlayan Matbaası, İzmir 2005.

Ahmed Ebû Hilâh, *Min eyne câe el-lügatünâ el-âmmiyye*, Erişim Tarihi, 09.02.2015.

Âişe Abdurrahmân, *Lügatunâ ve'l-hayât*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1971.

Ali Abdul-Vâhid Vâfi, *İlmu'l-lügat*, Dâru Nehda Mısır, Kahire 1967.

Avram Galanti, “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı”, (Sadeleştirenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız), *Nüşa*, Yıl: V, Sayı: 16, Kış 2005, s. 91-99.

- Ayyıldız, Erol, “Mısır’da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: I, Yıl: I, 1986, s. 69–74.
- B.Moritz, “Arap Yazısı”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, I, 498-512.
- Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Civelek, Yakub, *Arap Dilinde İrab Olgusu*, Araştırma Yayınları, İstanbul 2003.
- Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-luğati’l-Arabiyye*, Dâru’l-Hilâl, Beyrut 1983.
- Çetin, Nihat M. “Arap ” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, III, 272–309.
- Çetiner, Bedreddin, “Arap Âleminde Fasîh Dil-Âmmi Dil Mücadelesi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 7-8-9-10, 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995, s. 345-361.
- Dâvud Abduh, *Ebhâsun fi’l-luğati’l-Arabiyye*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1973.
- Dâvud Selâm, *Dirâsetü’l-lehecâti’l-Arabiyyeti’l-kadîme*, Mektebü’n-Nehdatü’l-Arabiyye, Beyrût ty.
- Durmuş, İsmail “Nahiv”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, s. 300–306.
- Emil Bedî Ya’kub, *Fıkhu’l-luğati’l-Arabiyye ve hasâisuhâ*, Beyrut 1986.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1962.
- es-Suyûtî, *el-Muzhir*, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, Beyrut 1989.
- Fâtıma el-Abd el-Fettâh ez-Zu’bî, “*Eseru’l-lehecâti’l-âmmiyye ve luğatü’l-cevvâlale’l-füşhâ*”, [www.alarabiahconference.org](http://www.alarabiahconference.org), Erişim Tarihi: 07.04.2016.
- Fazlıoğlu, Şükran, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 17, s. 51–66.
- Fâruk Cüveydî, “el-Fushâ fi hatar”, *Ahrâm gazetesi*, 25.11.2015.
- Feriha Enis, *el-Lehecât ve Uslûbu Dirâsetihâ*, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1989.
- Gânim Kaddurî el-Hamed, *Ebhâsun fi’l-Arabiyyeti’l-fushâ*, Dâru Ammâr, Amman 2005.
- Gürkan, Nejdî, *Şiir ve Dil*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005.
- .....“Arapça’da "EL" Takısı ve Fonksiyonları” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8 Sayı: 18 (Kış 20), s. 357-374.
- [hajizade-tmaahoo.com](http://hajizade-tmaahoo.com), Erişim Tarihi: 16.06.2015.
- Hasan Avn, *el-Luğa ve’n-nahv*, İskenderiye 1952.
- el-Haber gazetesi*, Erişim Tarihi: 05.03. 2016.
- İmâd Abdu’r-r’adî, “Muşkilâtü’l-luğati’l-Arabiyye ve turuku hallihe”, *Ahrâm gazetesi*, 13.02.2015.

- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (thk. Muhammed Ali Neccâr) Kahire 1952.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-luga*, (thk. Mustafâ eş-Şevîmî), Muessesetü'l-Bedrân, Beyrut 1964.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Haldun, *el-Mukaddime*, Beyrut 1996.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut 1990.
- İbrâhîm Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, Kahire 1965.
- Kazan, Ramazan, “el-Kalkaşandi'nin Subhu'l-Âşa Adlı Eseri Ve Edebi Özellikleri”, *Nüşa*, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003, s. 107–128.
- ....., *Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Dağıtım, Ankara 2012.
- Kemâl Yusuf el-Hac, *Felsefetu'l-luğa*, Beyrut ts.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya 1969.
- Mahmud Fehmî Hicâzî, *el-Luğatu'l-Arabiyye abre'l-kurûn*, Dâru's-sekâfe, Kahire 1978.
- M. Muhammed Hüseyin, *Husûnunâ müheddede min dâhiliha*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1982.
- Mâzin el-Mubârek, *Nazarât ve ârâun fî'l-Arabiyyeti ve ulûmihe*, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2007.
- Mehîn Hâcî Zâde-Ferîde Şehristânî, “Sılatü'l-lehecât bi'l-fushâ ve Eseruhâ fî hâ”, *hajizade-tmaahoo.com*, Erişim Tarihi: 16.06.2015.
- Mehmet Zihnî, *Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332.
- Muhammed Şefi'iddîn, “el-Lehecâtu'l-Arabiyye ve alâkatuhe bi'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-fushâ”, *Dirâsâtu'l-İslâmiyyetu'l-âlemiyye*, cilt: 4, 2007, s. 75-96.
- Mustafa Sâdık er-Râfî, *Tahte râyeti'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire 1966.
- ....., *Târîhü âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut 1984.
- Neffuse Zekeriya Saîd, *Târîhu'd-da've ilâ'l-âmmiyye ve âsâruhâ fî Mısr*, Dâru Neşru's-Sekâfe, Mısır 1964.
- Sarmış, İbrahim, *Fasîh Arapça ve Avamca Çatışması*, (Basılmamış Çalışma), Konya 1992.
- Savran, Ahmed, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1987.
- Selâme Musa, *el-Belâgatü'l-asriyye ve'l-lüğati'l-Arabiyye*, Kahire 1964.
- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebîl-Arabî*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1997.
- Tâhâ Hüseyin, *Mustakbelu's-sekâfe fî Mısr*, Kahire 1944.
- Tüccar, Zülfikar, “Dahîl”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 412–413.

Uzun, Taceddin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla Ofset A.Ş., Konya 1997.

[www.alwaei.com](http://www.alwaei.com), Erişim Tarihi, 09.02.2015.

[www.risaleform.net](http://www.risaleform.net), Erişim Tarihi:09.05.2015.

Yalar, Mehmet, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2009.

Yasîn el-Mellâh, *Ahtâru's-tibdâli'l-âmmiyyât bi'l-Ârabiyyeti'l-fushâ, Ahrâm Gazetesi*, Erişim Tarihi, 12.02.2013.

Yazıcı, Hüseyin, “Arapçada Mahalli Lehçelerin Yazı Dili Yerine Kullanılma Teşebbüsleri”, *İlmî Araştırmalar 2*, İstanbul 1996, s. 159–174.

Yıldız, Musa, “Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz’un el-Liss ve’l-Kilâb adlı Romanı”, *Nüşa*, Yıl: II, Sayı: 5, Bahar 2002, s. 23- 48.



**el-Meydânî'nin Mecmau'l-Emsâl Adlı Eserinde  
HZ. PEYGAMBER'E AİT VECİZELER VE EDEBÎ ÖZELLİKLERİ  
( II )**

**Ramazan KAZAN\***

**Öz**

Hz. Peygamberin hadislerinden bir kısmı veya bir bölümü az lafızla çok mana ifade ettikleri için meşhur olmuş ve vecize özelliğini kazanmıştır. el-Meydânî (518/1124)'nin vecize ve atasözlerini ihtiva eden ve alanın en meşhur kitabı olan, *Mecmau'l-Emsâl* adlı eserinde bu hadislerden bir kısmına yer verilmiştir. Vecizelerin anlamlarını doğru kavrayabilmek için ihtiva ettikleri edebî özelliklerin bilinmesi çok önemlidir. Daha önce el-Meydânî'nin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ifade ettiği elli sekiz vecizeden yirmi dokuzu I. Makalede, geri kalan yirmi dokuzu da bu makalede edebî özellikleriyle ele alınıp incelenmiştir. Bu yapılırken, önce vecizenin hadis kaynaklarından yerleri gösterilmiş, müteakiben vecizelerin metinleri ve anlamları, varsa farklı lafız ve rivâyetleri, dayandığı kaynakları, garip kelimelerinin izahı ve edebî özellikleri gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Vecize, Atasözü, Hadis, Hz. Peygamber, Edebî Özellik, el-Meydânî, Mecmau'l-Emsâl.

**The Apothegms of the Prophet Muhammad in al-Maidani's Work  
Named Majma' al-Amthal and Their Literary Features**

**Abstract**

Some of the Prophet Muhammad's hadiths became known for their being of having various meanings with less words and they thus gained the status of terse in Islamic literature. One of the well-known book having such terses and proverbs is that of *Majma' al-Amthal* written by al-Maydanî (518/1124). It is therefore very important to know the literary features of these terses to grasp their true meanings. Previously a number of 29 terses out of 59 that are considered by

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı.

al-Maidani to be belonging to the Prophet were examined in the first paper; in this paper another 29 terses have also been examined. In doing so, firstly the origins of these terses from the hadith sources have been indicated. After that, the texts and meanings of these terses, their different wording and narrations, their original sources, the explanations of the strange words and their literary features have been shown in some detail.

**Keywords:** Terse, Apothegem, Proverb, Hadith, The Prophet Muhammad, Literary Feature, Al-Maydanî, Majma' al-Amthâl.

### Giriş

Hiz. Peygamber'e ait vecizeler hakkında el-Cahiz (255/869)'den itibaren bir takım müellifler ya bilgi takdim etmişler veya vecize haline gelmiş hadisleri nakletmişlerdir. Bu müelliflerin en önemlilerinden birisi İbn Dureyd (321/933) olup, *el-Muctena* adlı eserinde Hiz. Peygamber'in vecizelerine yer vermiştir. *el-Muctenâ*'daki vecizeler edebi özellikleriyle beraber kitap olarak daha önce tarafımızdan yayımlanmıştır. Alanın önemli isimlerinden olan el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsâl* adlı kitabının otuzuncu babında Hiz. Peygamber'e tahsis ettiği 58 vecizeden, 29 tanesi I. makalede incelenmiştir.<sup>1</sup> Bu çalışmada geriye kalan 29 vecizenin aynı metot üzere edebi üslûpları tahlil edilecektir. İlk makalede takip edilen metot, vecizelerin metinleri ve anlamları, varsa farklı lafız ve rivâyetleri, dayandığı kaynakları, garip kelimelerinin izahı, bazı rivâyetlerin sıhhati, varsa Türk atasözlerindeki karşılıkları, etkisi ve edebî özellikleri şeklinde idi.

Daha önce “*İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hiz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*”<sup>2</sup> isimli kitabımızda incelenen ve el-Meydânî'nin tekrarladığı vecizelerin sadece metin ve tercümesine yer verilecektir. Tekrardan kaçınmak için dipnotlarda adı geçen çalışmanın ilgili sayfasına atıfta bulunulacaktır.

### 2- el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsâl* Adlı Eserinin Otuzuncu Babında Yer Alan Hiz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri

(مَنْ يَشْتَتِهِ كَرَامَةٌ الْآخِرَةِ يَدَعُ زِينَةَ الدُّنْيَا.)-30  
“*Kim ahiretin kerametini/hoşnutluğunu arzularsa, dünyanın ziynetini/süsünü terk eder.*”<sup>4</sup> Ya da

<sup>1</sup> Makale için Bkz. Kazan, Ramazan, “el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsâl* Adlı Eserinde Hiz. Peygamber'e Ait Vecizeler ve Edebî Özellikleri ( I )”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, Isparta, 2016/1, s. 49-73.

<sup>2</sup> Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hiz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011.

<sup>3</sup> el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbüri, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Naim Hasen Zarzûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 535-537.

<sup>4</sup> İbn Mubârek, *ez-Zuhd*, (tah. Habiburrahman el-Azâmî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, I, 107; Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405; VIII, 186; el-Kudâî, Ebû Abdillâh, *Musnedu's-Şihâb*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986 I, 251.

şöyle de tercüme edilebilir: Ahretin güzelliklerini isteyen, dünyanın süsünü terk eder.

Edebî üslûp olarak vecizede, “ibârede iki veya daha fazla kelimeyi zikrettikten sonra aynı tertip üzere zıtlarını getirme” olan “mukâbele” sanatı<sup>5</sup> vardır. Hadiste mukâbele üslûbu, ilk kısımda zikredilen “(يُسْتَه) /arzuluyor ve (الآخرة) /ahiret” kelimelerinin, ikinci kısımda zıtları olan (يَدَعُ) /terk eder ve (الدنيا) /dünya kelimeleri getirilmek suretiyle meydana gelmiştir.

Ayrıca hâl, yani “ahiretin hoşnutluğu” söylenerek, mahal olan “cennet” kastedilmek suretiyle “mecaz-ı mursal” üslubu da söz konusudur. Yine hal olan “dünyanın süsü ve ziyneti” söylenip, mahal olan “oyun ve eğlence yerleri” kastedildiği için “mecaz-ı mursal” sanatı vardır.

31-  
مَنْ أَصْبَحَ مُعَافَى فِي بَدَنِهِ، أَمِنًا فِي سِرِّهِ، عِنْدَهُ قُوْتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حَبَّرَتْ  
لَهُ الدُّنْيَا بِحَدَافِيرِهَا.

“Kimin bedeni sağlıklı, gönlü hoş/huzurlu, günlük azığı da yanındaysa, sanki bütün dünyaya sahip olmuş gibidir.”<sup>6</sup>

Vecizenin sonundaki (بِحَدَافِيرِهَا) terkibi diğer kaynaklarda mevcut değildir. (سِرِّب) lafzı, “kalp, gönül, nefis” gibi anlamlara<sup>7</sup> gelmektedir. (حَبَّرَتْ) fiili, (حَاز) mazi fiilinin meçhulü olup, malumu “toplamak, katmak, sahip olmak, elde etmek” gibi manalara<sup>8</sup> gelir. (حَدَافِيرِ) lafzı, (حَدَفُورِ) isminin çoğulu olup “yan, taraf, toplama” anlamına gelirken vecizedeki terkip şekliyle yani (بِحَدَافِيرِهَا) tamlaması “tamamen, bütün yönleriyle, her şeyiyle, hepsini” gibi manalara<sup>9</sup> gelir.

<sup>5</sup> el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâateyn el-Kitâbe ve's-Şiir*, (tah. Mufit Kamîha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 371; İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrâvânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî*, Dâru't-Talâî', Kahire, 2006, I, 590; es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 533; es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1306, II, 98; el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedii'*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., s. 367; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatı*, Enderun, İstanbul, 1973, s. 102.

<sup>6</sup> Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, (tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Kahire, 1379, s. 112; İbn Hibbân, b. Ahmed, *Sahihu İbn Hibbân*, (tah. Şuayb Arnaut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, II, 446; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 319.

<sup>7</sup> er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2007, s. 141; el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 90.

<sup>8</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 81; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 458.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, I, 41, 42; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 337.

Hadis, meâni ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Vecizede sağlıklı, huzurlu, günlük yiyeceği olan kişi bütün dünyaya sahip olan kimseye benzetilmiştir. Teşbih edatı (كَأَنَّما) zikredildiği için mursal teşbih, benzetme yönü zikredilmediği için de “mucmel teşbih” söz konusu olmuştur. Yine vecizede mahal yani “dünya” zikredilmiş ama içinde bulunan kıymetli şeyler kastedilmek suretiyle mahalliyet ilişkisinden dolayı “mecâz-ı mursal” üslûbu vardır. Ayrıca fasılaların son harflerinin aynı olması nedeniyle (بَدَيْه), (سِرِّيَه) ve (يَوْمِه) kelimeleri arasında secî‘ sanatı vardır.

32- (رَجِمَ اللهُ عَبْدًا قَالَ خَيْرًا فَغَنِمَ أَوْ سَكَتَ فَسَلِمَ.) “Allah, hayır söyleyip kazananı veya susup da (kötülüklerden) uzak kalana merhamet etsin.”<sup>10</sup>

33- (جُبِلَتِ النَّفُوسُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَبُغِضَ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا.)  
“Nefisler, kendisine iyilik edenı sevmeye ve ona kötülük edenden nefret etme tabiatında/huyunda yaratılmıştır.”

Hadiste bulunan (النَّفُوسُ) lafzını, el-Meydânî'nin dışındaki kaynaklar (الْقُلُوبُ)/kalpler olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>11</sup>

Metinde geçen (جَبَلٌ)lafzı, (جَبَلٌ)mazi fiilinin meçhulü olup “yaratıldı”<sup>12</sup> anlamındadır.

Vecize, meâni ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca müşebbeh bih'in hazfedildiği istiâre çeşidi olan “istiâre-i mekniyye” söz konusudur. Zira nefisler “insan”a benzetilmiş ancak müşebbeh bih olan “insan” hazfedilmiştir. Yine vecizede mukâbele sanatı da vardır. Zira iki veya daha fazla kelime zikrettikten sonra zıtları getirilmiştir. Önce “(حُبِّ)-(أَحْسَنَ)” sevme-iyilik etti” sonra da bunların zıtları olan “(بُغِضَ)-(أَسَاءَ)” nefret-kötülük etti” lafızları getirilmiştir. Ayrıca fasılaların sonunda bulunan iki (إِلَيْهَا) lafızının “son harfleri, vezin ve harf sayısı bakımından aynı olması nedeniyle “Murassa‘seci”<sup>13</sup> sanatı da vardır.

<sup>10</sup> Bu vecize için bkz. Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s.141-143.

<sup>11</sup> Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, IV, 121; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 350; Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, I, 381; VI, 481; el-Munâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, Mısır, 1356, III, 344; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405, I, 395. Bu vecizenin, anlamı doğru olabilir. Ancak alanın uzmanı Aclûnî ve el-Mizzî vecizenin bazı râvileri hakkında olumsuz görüşlerin olduğunu haber vermektedirler. Onun için bu vecizeye hadis olarak ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 395; el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc, *Tezhibu'l-Kemal*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1980, XIX, 230.

<sup>12</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 50; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 97; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 877.

<sup>13</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 542; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'âni*, s. 330

34- (دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ.) “Sana şüpheli geleni bırak, şüpheli gelmeyene yönel.”<sup>14</sup>

(رَيْبٌ وَرَيْبَةٌ) kelimesi (رَابٌ) fiilinin muzarisi olup, mastarı olan (رَيْبٌ وَرَيْبَةٌ) kelimeleri, “zan, şek, şüphe, töhmet” gibi anlamlara gelir. Fiilin (أَفْعَالٌ) babındaki anlamı da sülasi sıygasıyla aynıdır.<sup>15</sup> Bundan dolayı vecizedeki (يَرِيْبُ) lafzının ilk harfi olan (ي), fethalı da dammeli de okunmuştur.

Hadis, edebî üslûp açısından talebî inşâî cümle yapısındadır. Zira “(دَعْ)/bırak” emir lafzıyla başlamıştır.<sup>16</sup> Aynı şekilde vecizede her hangi bir hazf bulunmadığından dolayı “icâz-ı kısar” da mevcuttur. (يَرِيْبُكَ) ve (لَا يَرِيْبُكَ) arasında aynı kelimenin olumlu ve olumsuz hali olan selbî tıbâk<sup>17</sup> söz konusudur.

35- (الْتَمِسُوا الرِّزْقَ فِي خَبَايَا الْأَرْضِ.) “Rızık yerin gizliliklerinde arayın”<sup>18</sup> veya “Rızık yeryüzünün derinliklerinde arayınız” şeklinde de tercüme edilebilir.

Vecizenin başındaki (الْتَمِسُوا) yerine, “(أَطْلُبُوا)/talep edin” şeklinde rivâyetler de vardır.<sup>19</sup> Yine (خَبَايَا) lafzı, “gizlemek, saklamak” anlamına gelen (خَبِيئَةٌ)’nin cemisidir. (خَبِيئَةٌ) kelimesi ile burada “ekin” kastedilmiştir. Zira tohum toprağa atılınca orada gizlenir.<sup>20</sup>

Vecize emir lafzı olan “(الْتَمِسُوا)/arayınız” ile başladığı için inşâî cümle yapısındadır. Hadiste “mecâz-ı mursel” de vardır. Zira yeryüzünün içinde gizlediği şeyi çıkarmak için yapılan çalışma, rızık ortaya çıkmasına sebep olur. Dolayısıyla alaka, sebebiyettir. Ayrıca vecizenin tamamı, “gayret etme ve çalışıp çabalamadan” kinâyedir.

36- (أَطْلُبُوا الْفَضْلَ عِنْدَ الرَّحْمَاءِ مِنْ أُمَّتِي تَعِيشُوا فِي أَكْنَافِهِمْ.)

“Fazileti/mükemmelliği, ümmetimin merhametlilerinden talep ederseniz, onların yakınında/civarında/gözetiminde yaşarsınız.”<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Buhârî, II, 424; et-Tirmizî, *es-Sünen*, IV, 668; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 200, III, 112, III, 153.

<sup>15</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 128; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 86-87.

<sup>16</sup> et-Teftâzânî, Sa'duddîn *Muhtâsaru'l-Me'ânî*, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, İstanbul, 1304, s. 212-215; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 77-79.

<sup>17</sup> Selbî Tıbâk için bkz. el-Kazvîni, *et-Telhîs*, s. 86; et-Teftâzânî, *Muhtâsaru'l-Me'ânî*, s. 386; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 98.

<sup>18</sup> el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 404; Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, II, 87; Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 203.

<sup>19</sup> Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, (tah. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Me'mûni li't-Turâs, Dimeşk, 1984, VII, 347; ed-Deylemî, el-Hemezânî Ebû Şuc'a, *el-Firdevs bi Me'sûr'il-Hutâb*, (tah. Said b. Bisyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, I, 80.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 62.

<sup>21</sup> et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415, V, 76; el-Hâkim en-Neyşâbüri, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, (tah. Mustafa Abdulkadir Atâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 357; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, III, 180; el-Kudâî, *Musnedu's-*

Vecizede geçen (أَكْنَف) lafzı, (كَنْف)'in cemisi olup “yan, taraf”<sup>22</sup>, köşe, civar, gölge, barınak” gibi anlamlara gelir. (كَنْف الطائر) denilince, “kuşun kanadı”, yine (كَنْفُ اللَّهِ) denilince, “Allah’ın rahmeti, koruması” kastedilir. (عاش في كنفه) cümlesi ise, “onun gözetimi/denetiminde yaşadı” anlamındadır.<sup>23</sup> Yine hadiste geçen (الْفَضْل) ve mürâdifî/eşanlamlısı olan (فَضِيلَةٌ) mastar olup, “tam, üstün, mükemmel, fazilet, iyilik, güzellik, noksan ve eksiğin zıddı” manasına gelip, cemisi (فَضُول) dur.<sup>24</sup>

Vecizedeki (أَطْلُبُوا) emiri, şart ifade etmekte olup sanki başında (إِنَّ) gibi gizli bir şart edatı vardır. Cevabı ise (تَعِيشُوا) ile başlayan fiil cümlesidir.<sup>25</sup> Emir taleb ifade ettiği için, cevabındaki fiil, meczum olur. Dolayısıyla fiil-i muzâri, (ن) nun’un düşmesiyle meczum olmuştur. Ayrıca vecizenin el-Hâkim en-Neysâbüri (405/1014)’nin rivâyetinde Hz. Ali’ye hitaben “(يا علي) Ey Ali!” şeklinde başlaması da<sup>26</sup> yukarıdaki üslûbun benzerini ortaya koymaktadır.

Vecize, meâni ilmi açısından lafzen “(أَطْلُبُوا)/alınız” şeklinde “emr-i hazır sıygasıyla başladığı için, talebî inşâî cümle” yapısındadır. Ancak emr-i hazır kipinin şart cümlesi niteliğinde olduğu dikkate alınınca, ibtidâî haber cümlesi şeklinde olur. Vecizede edebî üslup olarak “istiâre-i mekniyye” de vardır. Zira müşebbeh olan fazilet, “talep edilecek istenecek maddi bir şeye” benzetilmiş. Ancak bu maddi olan şey hafzedilmiştir. Ona işaret eden lafız ise (أَطْلُبُوا) dur.

Vecizeden garip kelimeler, cümle yapısı ve edebî üslûpların incelenmesinden sonra “Şayet sizler, Hz. Peygamber’in model insan olarak takdim ettiği iyi, merhametli, mükemmel ve ince kalpli insanlardan olmak isterseniz, onlara yakın, onlarla iç içe ve irtibatlı bir şekilde hayatınızı sürdürünüz” anlamı çıkar.

37-  
لِيَأْخُذَ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ، وَمِنْ دُنْيَاهُ لِأَخْرَاجِهَا، وَمِنْ الشَّيْبَةِ قَبْلَ الْكِبَرِ،  
وَمِنْ الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَمَاتِ، فَمَا بَعْدَ الدُّنْيَا مِنْ دَارٍ إِلَّا الْجَنَّةُ أَوْ النَّارُ.

“Kul, nefsi/kendisi için, kendinden; ahireti için, dünyasından; yaşlılığından önce gençliğinden; ölümünden önce hayatından; bir pay/zaman ayırsın. Zira dünyadan sonra cennet ve cehennemden başka barınak/kalacak yer yoktur.”<sup>27</sup>

Şihâb, I, 406. (ed-Deylemî ve el-Kudâî vecizeyi (عند) yerine (ثم) ile rivâyet ederler.); el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadir*, I, 543.

<sup>22</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 234.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 308-309; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 765.

<sup>24</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 232; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 524-526; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 939.

<sup>25</sup> el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadir*, I, 543.

<sup>26</sup> el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek ala's-Sahîhayn*, IV, 357. “Ey Ali!” şeklinde başlayan hadislerin değerlendirmesi için bkz. Açıknel, Yusuf, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, Ankara, 2009, s. 178.

<sup>27</sup> Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 425.

Vecize, meâni ilmi açısından (لِيَأْخُذَ)/alsın şeklinde “emr-i gaib sıygasıyla başladığı için, talebî inşâî cümle”<sup>28</sup> yapısındadır. Yine bedî’ ilmi üsluplarından (الْحَيَاةَ)-(الْمَمَاتِ) hayat-ölüm, (الشَّبَابَ)-(الْكِبَرَ) gençlik-yaşlılık, (الدُّنْيَا)-(الْآخِرَةَ) dünya-ahiret, (بَعْدَ)-(قَبْلَ) sonra-önce, (النَّارَ)-(الْجَنَّةَ) cennet-cehennem kelimeleri arasında zıt anlamlı lafızları zikretme üslubu olan “tıbak” sanatı vardır. Aynı zamanda vecizenin son cümlesinde (مَا) ve (إِلَى) ile ortaya çıkan “hasr” üslubu vardır. Ayrıca vecizede “icâz-ı hazf” de vardır. Çünkü “(لِيَأْخُذَ)/alsın, ayırsın” emr-i gaibinin, ikinci mefulü olan “(الْحِزْبَ)/pay, hisse veya (الزَّمَانَ)/zaman” lafzı mahzuftur. Ayrıca (النَّارَ، الْجَنَّةَ، الْآخِرَةَ، الدُّنْيَا) lafızlarında manaca birbirine uygun kelimeleri bir arada zikretmek olan “murâa’tu’n-nazîr/tenâsub” üslubu da söz konusudur. Zira bunlar dinî terimlerdir.

38-  
اِتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا تُحْمَلُ عَلَى الْعَمَامِ، يَقُولَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَعِزَّتِي  
وَجَلَالِي لِأَنْصُرَنَّكَ وَلَوْ بَعْدَ حِينٍ.

“Mazlumun duasından/âhından sakınınız. Çünkü o dua, bulutların üzerine yüklenir (Allah’ın huzuruna ulaşır.) Aziz ve celil olan Allah: “İzzetime ve celalime yemin olsun ki, bir süre sonra da olsa, sana mutlaka yardım edeceğim” der”<sup>29</sup>.

Mazlumun bedduası ile ilgili diğer hadisler de dikkate alınınca bunların çok meşhur olan şu atasözlerimizi etkilemiş olabileceği söylenebilir: “Alma mazlumun ahını, çıkar âheste âheste”, “Zalimin ettiği yanına kalmaz”, “Alma mazlumun ahını, yuvadan indirir şahini”, “Mazlumun ahı yeri göğü titretir.”<sup>30</sup>

Vecize edebî üslup açısından emir lafzı olan “(اتَّقُوا)/sakınınız” ile başladığı için inşâî cümle yapısındadır. (اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ) ifadesinde mecâz-ı mursel üslubu vardır. Zira mazlumun duasının sebep olacağı sonuç/müsebbeb kastedilerek, mazlumun duası sonucu ortaya çıkacak, durumdan sakınılması istenmiştir. Yani mazlumun duası, gelecek zararın veya azabın sebebidir. Ayrıca bu ifade, zalimi her türlü zulümden sakındırmayı ifade eden en fasih, en güzel ve veciz bir sözdür. Çünkü mazlumun duasından sakınacağı için zalim zulmetmez. Dolayısıyla (اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ) cümlesi, “(لا تظلم)/zulmetme” ifadesinden daha edebidir. İşte bedî’ sanatlarından bu üsluba yani (لا تظلم)/zulmetme yerine, vecizedeki ifadenin kullanılmasına ta’lik üslubu adı verilir.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'âni*, s. 212-215; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 77-79

<sup>29</sup> et-Tayâlisî, Suleyman b. Dâvûd, *Musnedu't-Tayâlisî*, Daru'l-Marifeti, Beyrut, trs. I, 337; İbn Hibbân *Sahihu İbn Hibbân*, III, 158; XVI, 396; et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983, IV, 84; Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, I, 427.

<sup>30</sup> Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994, s. 99-100.

<sup>31</sup> el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadir*, I, 141. Ta'lik veya diğer adıyla idmâc, sözün manasının başka bir mana ihtiva etmesidir. Bkz. Mecdî Vehbe ve Kâmil Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984, s. 23, 112.

Yine vecizede müşebbeh olan (دَعْوَةٌ) dua; taşınan, yüklenilen bir şeye benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan taşınan, yüklenilen şey de hazfedilmiştir. Bunun karinesi/ipucu ise, (ثُمَّلٌ) lafzıdır. Dolayısıyla müşebbeh bih'in hazfedildiği istiâre çeşitlerinden istiâre-i mekniyye meydana gelmiştir. Hadisteki “(ثُمَّلٌ عَلَى الْغَمَامِ)” bulutlara yüklenir” cümlesi, “Allah'ın huzuruna varmadan” kinayedir.

Ayrıca (وَعَزَّتِي وَجَلَالِي لِأَنْصُرَنَّكَ) cümlesi hem yemin (و), hem de yeminin cevabı başındaki tekid (ل) ile pekiştirildiği için inkârî haber cümlesidir. Çünkü muhatap haber cümlesinde bildirileni, inkâr ediyor ya da bunun dışında bir kanaat taşıyorsa, bu durumda haber cümlesi onun durumuna göre bir veya daha fazla tekid edatıyla pekiştirilir. İşte bu tür haber cümlelerine de “inkârî haber”<sup>32</sup> adı verilir.

39- (لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ تَمَلَّكُهُمْ امْرَأَةٌ).<sup>33</sup> Vecizeyi Ebû Dâvûd (275/888) *es-Sunen*'inde mevkuf hadis olarak yani sahabeden Ubâde b. es-Sâmit'n sözünü olarak aktardığı ve İbn Adî el-Curcânî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical* isimli hadis ricâlinin zayıf olanlarının incelendiği eserde yer alması dolayısıyla Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ihtilaf bulunduğu dikkate alınması uygun olur.

Vecizenin anlamı şöyledir: “Kendilerini bir kadının yönettiği toplum, iflâh olmaz/başarılı olmaz, üstün olmaz.”

Vecizede geçen (يُفْلِحُ) kelimesi, (فَلَحَ) fiilinin (إفعال) babındaki muzarisidir. Asıl fiil, “kurtuluş, hayır ve iyilikte devam etme, galibiyet, başarılı ve üstün gelmek”<sup>34</sup> anlamındadır.

Vecize, meâni ilmi açısından haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca hadiste herhangi bir hazf olmadığı içine “icâz-ı kısar” üslubu da mevcuttur.

Yine hadiste, müşebbeh olan “yönetme/hükmetme” lafzı, müşebbeh bih olan “sahip olma/mülkü olma” lafzına benzetilmiştir. Ancak yönetmek/hükmetmek lafzı yani müşebbeh hazfedilmiştir. Böylece “istiâre-i tasrihiyye” üslubu meydana gelmiştir. Ayrıca vecize, yönetimin zorluklarının üstesinden gelme konusunda kadının kâdir olamamasından/kudretsizliğinden kinayedir.

<sup>32</sup> es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 258-259; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, s. 39-40; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, s. 59.

<sup>33</sup> Ebû Dâvûd vecizeyi mevkuf hadis olarak yani sahabeden Ubâde b. es-Sâmit'n sözünü olarak aktarır, *es-Sunen*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Fikr, Byy, ts., VI, 43; V, 47; el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek*, IV, 570; el-Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr*, (tah. Mahfuzurrahman Zeynullah) Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1409, IX, 106; Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, II, 51. Bu hadis yukarıda verdiğimiz kaynakların hepsinde (ابو بكر) Ebû Bekre'den rivâyet edilmiş olması, ayrıca İbn Adî el-Curcânî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical* isimli hadis ricâlinin zayıf olanlarının incelendiği eserde yer alması ve aynı râviden iki ayrı yolla rivâyet edilmiş olması dikkate şayandır. Bkz. İbn Adî el-Curcânî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical*, (tah. Yahya Muhtar Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, II,147; VI, 320.

<sup>34</sup> er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 234; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 547.



40-  
لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَمَا  
أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ.

“Kul, kendine isabet edecek şeyin başına geleceğini/onu atlamayacağını ve başına gelmeyecek/atlayacak olan şeyin de ona isabet etmeyeceğini bilinceye kadar, imanın hakikatine ulaşamaz.”<sup>35</sup> Vecize, “kul, başına geleceğin onu teğet geçmeyeceğini; onu teğet geçenin de başına gelmeyeceğini bilinceye kadar imanın hakikatine ulaşamaz” şeklinde de tercüme edilebilir.

Hadiste geçen “İmanın hakikatine ulaşamaz” cümlesi, “katıksız, saf, halis imana ulaşamaz” manasındadır.<sup>36</sup>

Vecize, edebî üslûp olarak ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Yine ( مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ )/isabet edecek şeyin başına geleceğini/onu atlamayacağı cümlesi ile ( مَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ )/başına gelmeyecek yani onu atlayacak olan şeyin de ona isabet etmeyeceği cümlesi arasında tıbak sanatı vardır. Ayrıca istiâre-i mekniyye üslûbu da söz konusudur. Zira “hakikat” soyut bir kavramdır. Ona ulaşılmaz. Dolayısıyla hakikat, bir “mekâna” benzetilmiştir. Benzetilen yani müşebbeh bih olan “mekân” da hazfedilmiştir. Buna işaret eden karine ise “(يَبْلُغُ)/ulaşır” lafzıdır. Böylece müşebbeh bih’in hazfedildiği istiâre çeşidi olan mekniyye, üslûbu söz konusu olmuştur.

41- ( لَا يَتَسَبَّعُ عَالِمٌ مِنْ عِلْمٍ حَتَّى يَكُونَ مُنْتَهَاهُ الْجَنَّةَ. ) “Âlim, varacağı yer cennet oluncaya kadar, ilme doymaz.”<sup>37</sup>

Vecize, öncelikle edebî bakımından ibtidâi haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca “âlim ilime doymaz” cümlesinde ilim, yemeğe benzetilmiştir. Müşebbeh olan “ilim” zikredilmiş, müşebbeh bih olan “(الطعام)/yemek” ise hazfedilmiştir. Karinesi ise ( لَا يَتَسَبَّعُ ) doymuyor lafzıdır. Bu yüzden müşebbeh bihin hazfedildiği istiâre türü olan “istiareyi mekniyye” söz konusudur. O zaman vecizenin bu kısmının anlamı, “âlim, yiyecek gibi olan ilme doymaz” şeklinde olur. Ayrıca vecizede (عَالِمٌ) ve (عِلْمٍ) kelimeleri iştikak/türeme yönünden aynı kökte birleştikleri, için bedî’ ilmi üslûplarından “iştikak cinası”<sup>38</sup> vardır.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VI, 441; Kudâi, *Musnedu’s-Şihâb*, II, 64; el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Mektebetu Dâri’l-Bâz, Mekke, 1994, X, 204; el-Heysemî, , Ali bi Ebî Bekr, *Mecmau’z-Zevâid*, Dâru’r-Reyyâni li’t-Turâs, Kahire, 1407, I, 58. Ebû Dâvûd (275/888) vecizeyi, mevkuf hadis olarak yani Ubâde b.es-Sâmit’in sözü olarak aktarır. Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, IV, 225.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 52.

<sup>37</sup> Kudâi, *Musnedu’s-Şihâb*, II, 68; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, V, 149; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 116.

<sup>38</sup> el-Kazvîni, *el-İzâh*, II, 542.

42- (لا يُعْجِبُكُمْ إِسْلَامُ رَجُلٍ حَتَّى تَعْلَمُوا كُنْهَ عَقْلِهِ.) “Bir kimsenin aklının hakikatini/iç yüzünü, özünü bilinceye kadar, Müslümanlığı sizi hayran bırakmasın.”<sup>39</sup>

Vecizenin birkaç lafız farkıyla şöyle bir rivâyeti de bulunmaktadır. ( لا يُعْجِبُكُمْ إِسْلَامُ رَجُلٍ حَتَّى تَعْرِفُوا مَا عَقَدَهُ عَقْلُهُ. “Bir kimsenin aklının ortaya koyduğu şeyi/rolünü bilinceye kadar Müslümanlığı sizi hayran bırakmasın.”

(كُنْهَ) kelimesi, bir şeyin nihayeti, hakikati, cevheri, özü, değeri, miktarı, gayesi, hedefi, zamanı gibi anlamlara gelir.<sup>41</sup>

Vecize, lafzen haberî cümle yapısında olup, mana bakımından nehiy ifade ettiğinden, inşâ talebi cümlesi niteliğindedir. Nehiy burada irşâd ifade eder. O zaman mana “ hayran bırakmasın, şaşırmayın” şeklinde olur. Ayrıca vecize, “bir şeyin dışına, zahirine ve görünüşüne değil, iç yüzüne, hakikatine dikkat etme”den kinayedir.

43- (إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ تُرَى عَلَيْهِ.) “Allah bir kula nimet verdiği zaman, onun kuluğun üzerinde görülmesini sever/ister.”<sup>42</sup>

Hadis, (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَيْهِ.) , şeklinde<sup>43</sup> farklı lafızlarla da rivâyet edilmiştir.

Hadis, tekit edatı olarak sadece (نِ)nin bulunmasından dolayı talebî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca vecizede (أَنْعَمَ) ve (نِعْمَةً) kelimeleri iştikak/türeme yönünden aynı kökte birleştikleri, için bedi‘ ilmi üslûplarından “iştikak cinası” vardır.

44- (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ.) “Hiç şüphesiz ki Allah Teâlâ, her işte yumuşaklığı sever.”<sup>44</sup>

Hadis edebî üslûp olarak inkârî haber cümlesi yapısındadır. Zira cümlede iki tane tekit vardır. Bunlardan birincisi (إِنَّ), ikincisi de manevi tekid için kullanılan (كُلِّ) lafzıdır.

45- (إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيدُ، قِيلَ: فَمَا جِلَاؤُهَا؟ قَالَ: يَذْكُرُ اللَّهُ وَتِلَاوَةُ الْقُرْآنِ.)

“Bu kalpler demirin paslandığı gibi paslanır. Onun cilası nedir? Diye sorulunca, “Allah Teâlâ’yı zikretmek ve Kur’an’ı tilavet etmek, buyurdu.”<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Kudâî, *Musnedu’s-Şihâb*, II, 88.

<sup>40</sup> el-Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, IV, 156.

<sup>41</sup> er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, s. 234; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 536-537.

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 473; II, 403; et-Taberânî, *el-Mucemu’l-Kebîr*, XVIII, 181; Kudâî, *Musnedu’s-Şihâb*, II, 161;

<sup>43</sup> el-Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, V, 161.

<sup>44</sup> Buhârî, V, 2242; V, 2308; Müslim, IV, 1706;

<sup>45</sup> el-Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, II, 536.

Vecize, Meydâni'nin dışında bazı değişik ifadelerle de rivâyet edilmiştir. el-Kudâi (454/1062)'nin bir rivâyeti *Allah'ı zikir* yerine, (ذِكْرُ الْمَوْتِ)/Ölümü hatırlamak,<sup>46</sup> diğer rivâyeti ise sadece (تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ) *Kur'an okuma*<sup>47</sup> şeklindedir. İbn Adî (365/976) ve Ebû Nuaym'ın (430/1039) rivâyeti, Kudâi'nin ikinci rivâyetiyle aynı olup, sadece (تِلَاوَةُ) yerine, (قِرَاءَةٌ) lafzı vardır.<sup>48</sup> Heysemî (807/1404) ise, sadece (الِاسْتِغْفَارِ)/istiğfarla rivâyet etmiş ayrıca seneddeki Velid b. Şelemenin (كُذِّبَ) *çok yalancı* olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup>

Rivâyet, (نَا) tekit harfi ile başladığı için, talebî haber cümlesidir. Kalpler pas tutan, kirlenen demire benzetilmiştir. Teşbih edatı (كَمَا) zikredildiği için “Mürsel”, benzetme yönü zikredildiği için “mufassal teşbih” meydana gelmiştir. Zira nasıl paslanan demir cilalanmakla pastan arındırılır ise, kalpler de günahlar sebebiyle manen kirlenir, pas tutar. Ancak Allah'ı zikretmek ve Kur'an tılaveti ile manevî kirlilerden, paslardan arındırılır. Ayrıca (يَصْنَدًا)/pas tutar, (الْحَدِيدِ)/demir ve (جَلَاءٌ)/cila lafızları arasında, manaca birbirine uygun kelimeleri bir arada zikretmek olan “murâa'tu'n-nazîr/tenâsub” üslûbu vardır. Zira söz konusu kelimeler demir madeni ve özelliği ile ilgili lafızlardır.

46- (لَيْسَ مَنَّا مَنْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَتَرَ عَلَى عِيَالِهِ.) “Allah'ın kendisine rızkı genişlettiği halde (sonra da) aile efradının rızkını kısan/daraltan kimse bizden değildir.”<sup>50</sup>

(قَتَرَ) lafzı, (تَفَعُّيلِ) babında mazi fiil olup “hayatta kalacak kadar verdi, cimrilik etti, rızkı daralttı, azalttı, kıstı” gibi anlamlara gelir. Bu bağlamda (قَتَرَ عَلَى عِيَالِهِ) ifadesi, “aile ve efradına infakı, geçim giderlerini, harcamalarını sınırladı, kısıtladı” demektir.<sup>51</sup>

Vecizenin başında geçen (لَيْسَ مَنَّا) “Bizden değildir veya iman etmiş olmaz...” gibi bir takım yaptırım bildiren ifadeler din dilinin ve üslûbunun önemli bir yönünü yansıması bakımından ayrı bir değeri haizdir. Bu ifadelerde tahzîr/sakındırma mevcut olup, hakiki manada kullanılmamıştır.<sup>52</sup> Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken bu kalıbı kullanarak sakındırdığı “büyük günah işleyen hiç kimseyi tekfir etmemiş ve mürted hükmünü bunlara uygulamamıştır.”<sup>53</sup>

Vecize, meânî ilmi açısından haber cümlesinin kısımlarından olan ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. (قَتَرَ-وَسَّعَ)/genişletti-daralttı kelimeleri arasında “tezat/tibâk” üslûbu vardır. Yine iki fasılının son harflerinin aynı olması

<sup>46</sup> Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, II, 198.

<sup>47</sup> Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, II, 199.

<sup>48</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII, 197.

<sup>49</sup> el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, X, 207.

<sup>50</sup> el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, II, 205; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, III, 416.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V,73; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 414.

<sup>52</sup> Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, s. 145.

<sup>53</sup> Sancaklı, Saffet, “Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem” *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, TDV. Yayınları, Ankara, 2003, s. 331.

nedeniyle (عَلَيْهِ) ve (عِيَالِهِ) kelimeleri arasında “secî” sanatı vardır. Ayrıca vecize, “ailesine karşı cimri davrananı yermeyen” kinâyedir.

لَيْسَ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَقْنَيْتَ، أَوْ لَيْسَتْ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ (47- (فَأَبْقَيْتَ).

“Sadece ve sadece yiyip tükettiğin veya giyip eskittiğin yahut sadaka olarak verip de ebedileştirdiğin mal, senindir.”<sup>54</sup>

(الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَيْلُ اللَّهِ، فَأَحْبَبُهُمْ إِلَيْهِ فَأَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ.) (48- *Bütün mahlûkat/insanlar Allah'ın kuludur ve onların Allah'a en sevimlileri çoluk çocuğuna en faydalı olanlarıdır.*)<sup>55</sup>

(عَيْلُ) lafzı, (عَائِلٌ) veya (عَيْلٌ) kelimesinin cemisi olup, kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimseler, ev halkı, çoluk-çocuk<sup>56</sup> anlamına gelir.

Vecize, manevi tekit için kullanılan (كُلُّ) lafzıyla tekit edildiği için talebî haber cümlesi özelliğine haizdir. (عَيْلُ اللَّهِ) terkipteki (عَيْلُ) lafzı, hakikat anlamına olmayıp mecâzidir.<sup>57</sup> Zira lûgat anlamına göre Allah'ın aile ve efradı olmadığı bilinen bir gerçektir. Buradaki (عَيْلُ) kelimesi, kullar anlamına olup karinesi aklidir. Çünkü Allah, tek yaratıcı olup, yarattıkları da onun mahlûkatı ve kullarıdır. Dolayısıyla (عَيْلُ) ile “aile efradı” değil, “Allah'ın kulları” kastedildiği için bu terkipte “mecâz-ı aklî” üslûbu söz konusudur. Ayrıca hadisteki (لِعِيَالِهِ) (إِلَيْهِ) (اللَّهِ) kelimeleri arasında, fasılaların son harflerinin aynı olması nedeniyle “secî” sanatı da vardır.

(كَفَى بِالسَّلَامَةِ دَاءً.) (49- *Sağlık ve selamette olmak yani dertsiz olmak, hastalık olarak yeter.*)<sup>58</sup>

Vecize, zâid olan (ب) harf-i cerr'i, tekid<sup>59</sup> ifade ettiği için talebî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca cümlede herhangi bir hazf olmadığından icâz-ı kısar üslûbu da mevcuttur. Yine vecizede benzetme yönü ve teşbih edatı olmayan teşbih-i belîğ de söz konusudur. Zira sağlık ve selamette olmak, derde/hastalığa benzetilmiştir. Diğer taraftan zıt anlamlı olan “(السَّلَامَةُ)/sağlıklı olmak”la “(دَاءٌ)/dert/sağlıksız olma” arasında tezat/tubâk üslûbu da vardır.

<sup>54</sup> Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 129-132.

<sup>55</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, II, 102; Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, II, 255; el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, VI, 43; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 201.

<sup>56</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI,485; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 934.

<sup>57</sup> el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 505.

<sup>58</sup> el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, II, 302, ed-Deylemî, *el-Firdevs*, III, 290; el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 551.

<sup>59</sup> Bkz. Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Meârif, Mısır, trs., I, 70-71; II, 450-451.

50- (رُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ) “Nice tebliğ edilen kimseler vardır ki, dinleyen kimseden daha anlayışlıdır.”<sup>60</sup>

Buhârî (256/869)'nin, *es-Sahih* adlı eserinde Hz. Peygamber'e ait hadisleri bir araya getirdiği malumdur. Metot olarak bunu yaparken aynı konudaki hadisleri bab adı altında toplamıştır. Bu bablara da konuyla ilgili başlıklar koymuştur. Bazen başlıklar önemine göre bir hadis de olabilmektedir. İşte Buhârî bu vecizeyi de önemine binâen bab/konu başlığı yapmıştır.<sup>61</sup>

Vecize, meânî ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca (مُبَلِّغٍ)/tebliğ edilen, (سَامِعٍ)/dinleyen ve (أَوْعَى)/en anlayışlı lafızları arasında, manaca birbirine uygun kelimeleri bir arada zikretmek olan “murâa‘tu’n-nazîr/tenâsub” üslûbu vardır. Zira söz konusu kelimeler tebliğle ilgili lafızlardır.

51- (جَمَالَ الرَّجُلِ فَصَاحَةٌ لِسَانِهِ) “Kişinin güzelliği, dilinin fesâhatidir. Yani güzel ve etkili söz söylemesidir.”<sup>62</sup> Ya da şöyle de tercüme edilebilir: “Kişinin güzelliği sözünün güzelliği ile ölçülür.” Bu vecize şu atasözlerimizle aynı manayı taşımaktadır: “Kişinin miktarı(kıymeti) kelamından bellidir”, “İnsanın eti yenmez, derisi giyilmez, tatlı dilinden başka nesi var?”<sup>63</sup>

(الفصاحة) Fesâhat, açık seçik olmak, sözün anlaşılır ve düzgün olması anlamına gelen bir mastardır. Fasih lafız, güzelliği anlaşılan lafızdır.<sup>64</sup> Fesâhat önceleri belâgat, beyân ve beraat kelimeleriyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz” manasında kullanılırken, daha sonra lafız güzelliğine, fesâhat denilmeye başlanmıştır.<sup>65</sup> Dolayısıyla vecizedeki fesâhat kelimesini “güzel ve etkili söz” olarak tercüme etmek uygun olacaktır.

Vecize, meânî ilmi açısından ibtidâi haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca (جَمَالَ)/güzellik, (فَصَاحَةٌ)/fesâhat ve (لِسَانٍ)lisan lafızları arasında, anlamca uygun kelimeleri bir arada zikretmek üslûbu olan “murâa‘tu’n-nazîr/tenâsub” vardır. Zira söz konusu üç kelime konuşma ile ilgili lafızlardır.

<sup>60</sup> Buhârî, I, 37; İbn Mâce *es-Sünen*, I, 85 (İbn Mâce'nin rivâyetinde (مُبَلِّغٍ) lafzından sonra zâid olarak (يُبَلِّغُهُ) lafzı vardır.); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V, 72 (Müsned'de vecizedeki (أَوْعَى) yerine, (أَسْعَدَ) lafzı vardır.); el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*; II, 306.

<sup>61</sup> Buhârî, I, 37.

<sup>62</sup> el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, I, 164; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 110; Ebu'l-Ferac, *Safvetu's-Safve*, I, 213; Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 399.

<sup>63</sup> Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, s. 57. Bu hadisin kiritiğini yapan Selman Başaran vecize hakkında şöyle der: Bu hadisin zayıf hatta uydurma olduğunu ifade edenler vardır. Bkz. Age. s. 71.

<sup>64</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, I, 80; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 6.

<sup>65</sup> Çuhadar, Mustafa, “Fesâhat” *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 423.

52-(الصَّوْمُ فِي الشِّتَاءِ الْغَنِيمَةُ الْبَرْدَةُ.) “Kışın tutulan oruç, soğuk/zahmetsiz ganimettir.”<sup>66</sup>

Hadisin “Zira gündüzü kısa, gecesi uzundur” şeklinde ilaveli rivâyetleri de vardır.<sup>67</sup> et-Tirmizi (279/892), hadisi (الْغَنِيمَةُ الْبَرْدَةُ الصَّوْمُ فِي الشِّتَاءِ.)<sup>68</sup> “Soğuk ganimet, kışın tutulan oruçtur.” şeklinde rivâyet eder. eş-Şeybânî (287/900) ve el-Beyhakî’nin (458/1066) rivâyetleri de et-Tirmizî’nin rivâyeti ile aynıdır. Fakat onlar, vecizenin Ebû Hureyre’nin sözü olduğunu belirtirler. Bu rivâyete göre Ebû Hureyre yanında bulunanlara, “size soğuk ganimeti haber veriyim mi? Diye sorunca, onlar da “bu nedir? Derler. Ebû Hureyre de, soğuk ganimet, kışın tutulan oruçtur” der.<sup>69</sup>

Öncelikle vecize, ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Vecizede “icâz-ı hazf” de vardır. Çünkü cümlede (الصَّوْمُ) mübteda, (الْغَنِيمَةُ) ise haberdur. Görüldüğü üzere haber, marife olarak gelmiş ve fasl zamiri olan (هو) düşmüştür. Ayrıca teşbih de vardır. Zira kışın tutulan oruç, soğuk ganimete benzetilmiştir. Teşbih edatı ve benzetme yönü olan “zahmetsizlik”, hazfedildiği için “beliğ teşbih” üslûbu söz konusu olmuştur. (الْغَنِيمَةُ الْبَرْدَةُ)/Soğuk ganimet, savaşmaksızın, zahmetsiz elde etmeden kinayedir. Çünkü “savaşmadan elde edilen ganimete soğuk ganimet”<sup>70</sup> denir. (الْبَارِدَةُ)/Soğuk ve (الشِّتَاءُ)/kış kelimeleri arasında murâa‘tu’n-nazîr/tenâsub üslûbu vardır.

53-(الْخَيْرُ مَعْفُودٌ بِنَوَاصِي الْخَيْلِ.) “Hayır, atların perçemlerine bağlanmıştır”<sup>71</sup>

54-(التَّاجِرُ الْجَبَانُ مَحْرُومٌ.) “Korkak tâcir, kazançtan mahrumdur/kazanç elde edemez.”<sup>72</sup>

Vecizenin devamı da söz konusu olup, el-Meydânî hariç vecizeyi rivâyet eden tüm kaynaklarda şöyledir: (التَّاجِرُ الْجَسُورُ مَرْزُوقٌ) “Cesur tâcir ise kazançlıdır.”

<sup>66</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 344; et-Taberânî, *el-Mucemu’s-Sağîr*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut, 1985, II, 26; el-Kudâî, *Musnedu’s-Şihâb*, I, 163; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 410

<sup>67</sup> el-Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, III, 416; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, III, 118.

<sup>68</sup> et-Tirmizî, *es-Sunen*, III, 162 (Tirmizî hadisi mürsel olarak değerlendirir. Zira hadisi rivâyet eden Amir b. Mesud Hz. Peygambere ulaşmamış yani onun zamanında yaşamamış olup tabiiindedir.)

<sup>69</sup> eş-Şeybânî, Ahmed b. Amr Ebû Bekr, *Kitâbu’z-Zuhd*, Dâru’r-Reyyan li’t-Turâs, Kahire, 1408, s. 177; el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, IV, 297.

<sup>70</sup> el-Munâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, IV, 243; el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahîm b. Abdurrahîm, *Tuhfetu’l-Ahvezi*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, trs, III, 427.

<sup>71</sup> Bu vecizenin kaynak, garip kelimeleri ve edebî özellikleri için bkz. Kazan, *İbn Dureyd’in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber’in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, s. 98-101.

<sup>72</sup> el-Kudâî, *Musnedu’s-Şihâb*, I, 150; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 79; el-Munâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, II, 279; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 349.

Hadise uygun olan atasözlerimiz şöyledir: “Korkak bezirgân ne kâr eder, ne zarar” “Korkak bezirgân ne kâr eder, ne ziyan.”<sup>73</sup>

Vecize ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca vecizedeki (الجبان)/korkaklık, atılğan olmamadan kinayedir.

55- (السَّلَامُ تَحِيَّةٌ لِمِلَّتِنَا وَأَمَانٌ لِدِمَّتِنَا) “Selam, bizim milletimizden olanlara bir esenlik, zimmetimizde olanlara bir güvence/teminattır.”<sup>74</sup>

Vecize ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca (دِمَّتِنَا) (مِلَّتِنَا) kelimeleri arasında nakıs cinâs vardır. Yine (مِلَّةٌ)/millet, (أَمَانٌ)/eman ve (زِمَّةٌ)/zimmet kelimeleri arasında “murâa‘tu’n-nażîr/tenâsub” üslûbu vardır. Fasılaların son harflerinin aynı olması nedeniyle (لِدِمَّتِنَا) (لِمِلَّتِنَا) kelimeleri arasında, “seci” de söz konusudur.

56- (العَالِمُ وَالْمُنْعَلَمُ شَرِكَا ن فِي الْخَيْرِ) “Öğreten ve öğrenen hayırda ortaklardır”<sup>75</sup>

Aynı rivâyeti İbn Mâce (273/887) ve et-Taberânî (360/970), (الْخَيْرِ) yerine, (الْأَجْرِ) yani “sevap” lafzıyla rivâyet ederler.<sup>76</sup>

Vecize ibtidâî haber cümlesi yapısındadır. Ayrıca (العَالِمُ) ve (الْمُنْعَلَمُ) lafızları arasında, aynı kökten türedikleri için “iştikâk cinası” vardır. Yine vecize, ilme teşvikten kinâyedir.

57- (مَنْ صَمَتَ نَجَا) “Kim susarsa, kurtulur.”<sup>77</sup>

Hadisin, Türk Atasözlerindeki yakın karşılığı şunlar olabilir “Söz gümüşse sukût altındır.” “Söz adamın mihengidir”

Öncelikle vecize, şart cümlesi olup ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Ayrıca susan kişi, bela veya kazadan kurtulana benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan bela ve kazadan kurtulan kişi hafzedildiği için istiâre türlerinden “istiâre-i mekniyye” üslûbu söz konusudur. Bunun karinesi ise “(نَجَا)/kurtuldu” fiilidir.

58- (مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ) “Kim Allah için tevâzu gösterirse, Allah onu yüceltir”<sup>78</sup> vecize “Kim Allah için mütevazi, alçak gönüllü olursa, Allah onu yüceltir” şeklinde de tercüme edilebilir.

<sup>73</sup> Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, s. 57.

<sup>74</sup> el-Kudâî, *Musnedu’ş-Şihâb*, I, 179; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, II, 340; el-Munâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, IV, 150.

<sup>75</sup> el-Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, II, 537.

<sup>76</sup> İbn Mâce, *es-Sunen*, I, 83; et-Taberânî, *el-Mucemu’l-Kebîr*, VIII, 220.

<sup>77</sup> et-Tirmizî, *es-Sunen*, IV, 660; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 159; II, 177; ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sunen*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, Beyrut, 1407, II, 387; el-Kudâî, *Musnedu’ş-Şihâb*, I, 219.

<sup>78</sup> et-Taberânî, *el-Mucemu’l-Evsat*, V, 140; el-Kudâî, *Musnedu’ş-Şihâb*, I, 219; el-Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, VIII, 82; X, 325.

Ahmed b. Hanbel (241/855), hadisi (درجة) ilavesiyle şöyle rivâyet eder: “(من تواضع لله درجة رفع الله درجة) Kim Allah için bir derece tevâzu gösterirse, Allah onu bir derece yüceltir.”<sup>79</sup>

Vecize, ibtidâî haber cümlesi niteliğindedir. Yine iki fasılanın son harflerinin aynı olması nedeniyle “iki Allah lafzı” arasında “secî” sanatı vardır. “(تواضع) tevâzu/bulunduğu yeri ve makamı gizleyip ondan daha aşağıda gözüktü, alçak oldu” fiili ile “(رَفَع) yüceltti, yükseltti” fiili arasında “tîbâk/tezat” üslûbu vardır.

### 3-Sonuç

Vecize ve atasözü terimleri Arapçada “icâz”, “mesel” “darb-ı mesel” lafızlarıyla ifade edilir. Az lafızla pek çok anlamları ihtiva eden bu sözler, insanlık tarihinin önemli kültür hazinelerinden birisidir. Önceleri sözlü olarak nakledilen vecize ve atasözleri daha sonraları toplanarak kitap haline getirilmiştir. Hz. Peygamber’in de özellikle cevâmiu’l-kelim; yani az lafızlı çok anlamlı hadisleri/sözleri daha sonraları halk arasında meşhur olup vecize haline gelmiştir.

Meydânî’nin (518/1124) *Mecmau’l-Emsâl* adlı kitabı, Arap edebiyatında atasözü/mesel denilince ilk akla gelen, alanında benzerinin telif edilemediği ifade edilen en meşhur ve en geniş eserdir. Bu kitap, atasözlerini alfabetik olarak ve varsa ortaya çıkış hikâyesini anlatarak nakleder. İki cilt olarak telif edilen eserinin II. cildinin otuzuncu bölümü, Hz. Peygamber’in vecize türü 58 hadisine yer vererek başlar. Ancak vecizelerin hadis kaynaklarındaki yerlerine temas etmez. Hem müellif hem de muhakkik diğer bölümlerde yaptıkları açıklamaları bu bölümde yapmazlar. Dolayısıyla yapılan çalışmayla vecizelerin referansları, anlamları, garip ve farklı lafızları, edebî unsurları ilim dünyasının dikkatine sunulmuştur.

Az sözle geniş anlamları ihtiva eden vecize özelliği kazanmış hadislerin edebî unsurları bünyelerinde barındırmaları en önemli özelliklerindedir. Bu tür vecizeleri, edebî yönlerini kavramadan anlamak bazen zor, bazen de mümkün olmamaktadır. Bu noktadan hareketle vecizelerin anlaşılması için edebî özelliklerini bilmenin ayrı bir önemi olduğu aşikârdır.

Vecizeler ve darb-ı meseller halk arasında yaygın sözler olduğundan bazı kelimeler, eş anlamlarıyla da kullanıldığı için, hadis kaynaklarında yer yer farklılıklar arz edebilmektedir. Bu farklılıklar da vecizeleri anlamada yardımcı olabilecek niteliktedir.

Hz. Peygamber’e atfedilen ve burada incelenen vecizeler, bazen tek, bazen de birkaç konuyu ihtiva edebilmektedir. Bu konular genel olarak ahlâkî,

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 76.



ticarî, hukukî, dinî emir ve yasaklar, öğüt verme, ilim, iyiliğe teşvik, kötülükten uzak durma, düşmana karşı hazırlıklı olma, aile hayatı, akraba ile ilişkiler zikir, sevgi ve sağlık şeklinde ifade edilebilir.

Hadislerin özellikle vecize haline gelmiş olanları kısa, öz ve akılda kalıcı olmaları, sözlü olarak aktarımları nedeniyle hemen hemen hayatın her alanında Müslümanlar üzerindeki rolü büyük olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in vecizeleri, kurdukları medeniyetlerin tezahürü olan cami, minare, medrese, şadırvan, dergâh, han, hamam, köprü, kemer, türbe gibi âbide eserlerin kitabelerine, dış ve iç kapı üzerlerine, iç duvarlarına hattın en güzel şekliyle nakşedilmiş, böylece taşıdıkları mesajlarıyla insanlara rehber olmaya devam etmiştir. Özellikle Türkler Müslüman olduktan sonra oluşan atasözleri üzerinde vecize haline gelen hadislerin de ayrı bir etkisi olmuştur.

Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in vecizelerinin, atasözleri ve diğer vecizeler arasında ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zira o dinin tebliğcisi, açıklayıcısı, uygulayıcısı olması hasebiyle, vecizelerinin Müslüman milletler ve toplumlar arasında oldukça etkili olduğunu, onların kurdukları medeniyetlerin ortaya koyduğu eserlerde bile görmek mümkündür. Bundan sonra da onun vecizelerinin etkisinin devam edeceğini söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Meârif, Mısır, trs.  
Abdulmecîd Mahmud, *Nazarâtun Fıkhiyye ve Terbeviyye fî Emsâli'l-Hadis*, Mektebetu's-Sadîk, et-Tâif, 1992.  
el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405.  
Açikel, Yusuf, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, Ankara, 2009.  
Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed*, Muessesetu Kurtuba, Mısır, trs.  
Aksoy, ÖmerAsım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, TDK. Yayınları, Ankara, 1978.  
el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâateyn el-Kitâbe ve's-Şiir*, (tah. Mufit Kamîha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.  
el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, İhyâu't-Turâsu'l-Arabî, Beyrut, trs.  
Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.  
el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994.  
\_\_\_\_\_, *Şu'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410.

- el-Bezzâr, Musnedu'l-Bezzâr, (tah. Mahfuzurrahman Zeynullah) Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1409.
- Bolelli, Nusreddin, *Belâğat*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.
- Buhârî, *el-Câmiu 's-Sahih*, Dâru İbn Kesîr,(tah. Mustafa Dîb), Beyrut, 1987.
- \_\_\_\_\_, *el-Edebu'l-Mufred*, (tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Kahire, 1379.
- el-Curcânî, Abdu'l-Kâhir, *Kitâbu Delâili'l-İ'câz*, (tah. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1992.
- Çetin, M. Nihad, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat fak. Matbası, İstanbul, 1973.
- Çuhadar, Mustafa, "Fesâhat" *DİA*, Cilt: XII, İstanbul, 1995.
- Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Fikr, Byy.
- Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Safvetu's-Safve*, (tah. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Kavâs Kal'acî), Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1979.
- Ebu Nuaym, , *Hilyetu'l-Evliya*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, (tah. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Me'mûni li't-Turâs, Dimeşk, 1984.
- Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Fukân, Amman, 2007.
- Fadl Hasen Abbâs, *Esâlîbu'l-Beyân*, Dârun-Nefâis, Amman, 2009.
- Fidan Ahmet ve Arkadaşları, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB.Yayınları, Ankara, 1996.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Mustedrek ala's-Sahîhayn, (tah. Mustafa Abdulkadir Atâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedii'*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Heysemî, Ali bi Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid*, Dâru'r-Reyyâni li't-Turâs, Kahire, 1407.
- Hıdır Musâ Muhammed Hammûd, *et-Tecvâlu fî Kutubi'l-Emsâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Adî el-Curcânî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical*, (tah. Yahya Muhtar Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*,(tah. Kemal Yusuf Hût) Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409.
- İbn Hallikân Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zamân*, Dâru Sadr, Beyrut, 1977.
- İbn Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hibbân*, (tah. Şuayb Arnaut), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (tah. Muhammed Mustafa el-Azamî), Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1970.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sunen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Mubârek, *ez-Zuhd*, (Habiburrahman el-Azâmî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve 'ş-Şâir*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrâvânî, *el-Umde fi Mehâsini 'ş-Şi'r ve Âdâbihî*, Dâru't-Talâi', Kahire, 2006.
- Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2013.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *et-Telhis fi Ulûmi'l-Belâga*, (tah. Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- \_\_\_\_\_, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, (tah. Muhammed Abdül Mün'im Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-Lübnan, Beyrut, 1980.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis istulahları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh, *Musnedu's-Şihâb*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Mecdî Vehbe ve Kâmil Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984.
- el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbûrî, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Naim Hasen Zarzûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, (tah. Muhammed Fadl İbrahim), Matbaatu İsa el-Babî, Kahire, 1978.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahîm b. Abdurrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- Munzirî, Abdulazîm b. Abdu'l-Kavi, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (tah. İbrahim Şemsuddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417.
- Muslim, *Sahîhu Muslim*, (tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût, trs.
- Özbalıkcı, Reşit, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadiste İstîşhâd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir, 1985.
- er-Râğîb el-Esbahânî, *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kurân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2007.

Sancaklı, Saffet, “Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem” *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, TDV. Yayınları, Ankara, 2003.

Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi* Belâgat, Bilimevi, İstanbul, 2001.

es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 2000.

Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (ter. M. Yaşar Kandemir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973.

es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire, 1306.

eş-Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye*, (tah. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Muessesetu’l-Halebî, Kahire, 1967.

eş-Şeybânî, Ahmed b. Amr Ebû Bekr, *Kitâbu’z-Zuhd*, Dâru’r-Reyyan li’t-Turâs, Kahire, 1408.

et-Taberânî, Ebû Kâsım, *el-Mucemu’l-Kebîr*, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983.

\_\_\_\_\_, *el-Mucemu’l-Evsat*, Dâru’l-Harameyn, Kahire, 1415.

\_\_\_\_\_, *el-Mucemu’s-Sağîr*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut, 1985.

Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyât Lüğati*, Enderun, İstanbul, 1973.

et-Tayâlisî, suleyman b. Dâvûd, *Musnedu’t-Tayâlisî*, Daru’l-Marifeti, Beyrut, trs.

et-Teftâzânî, Sa’duddin *Muhtasaru’l-Me’ânî*, Salâh Bilici Kitapevi’nin Ofseti, İstanbul, 1304.

et-Tirmizî, *es-Sunen*, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabî, (tah. Ahmed Muhammed Şakir ve Arkadaşları) Beyrut, trs.

Uzun, Taceddin, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, Konya, 1996.

\_\_\_\_\_, “Hz. Peygamber’in Belâgat ve Fesâhatı” *Makâlât*, 1999/2.

Yahya b. Hamza b. Ali el-Yemenî, *Kitâbu’d-Dirâz*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Yardım, Ali, *Şihâbu’l-Ahbâr Tercümesi*, Damla yayınevi, İstanbul, 1999.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *Esâsu’l-Belâğa*, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire, 1953.

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, Beyrut, 1995.

## HEMZE'NİN “ ‘İLMU RESMİ'L-MASÂHİF” VE KIRAÂTTEKİ YERİ\*

Alaadin SALEH\*\*  
Ali BULUT\*\*\*

### Öz

Bu çalışmanın amacı, hemze konusunu ele alarak hemzenin yazı (‘İlmü Resmî'l-Masâhif) ve kıraatteki önemini ortaya koymak; bu bağlamda İmâm Hamza ve İmâm Hişâm'ın hemze ile ilgili mütevâtir kıraâtlerinin usûlünü ayrıntılı olarak izah etmektir. Çalışmada ele alınan diğer bir husus ise, “el-Mushafu'l-İmâm”da hemzeye ilişkin takip edilen yazım metodudur. Söz konusu metota göre hemzenin yazılış şekli; “Hatt-ı Kıyâsî” ve “Hatt-ı Istilâhî”, buna bağlı olarak da okunuşu şekli “Tahfif-i Kıyâsî” ve “Tahfif-i Istilâhî” olarak ikiye ayrılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hemze, İmam Hamza, İmam Hişâm, Tahfif-i Kıyâsî, Hatt-ı Kıyâsî, Tahfif-i Istilâhî, Hatt-ı Istilâhî.

## The Importance of Hamzah in Writing (‘İlm Al-Rasm) and ‘İlm Al-Qira’ah

### Abstract

The aim of this study is to highlight the issue of hamzah and analysis comprehensively the mutawatir method (Usul) of Qur’an recitation (Qira’ah) of Imam Hamza and Imam Hisham in terms of hamzah. In other words, this study explains the importance of hamzah both in writing (‘İlm al-Rasm) and recitation of Qur’an (‘İlm al-Qira’ah). In the thesis, the writing method of hamzah which is followed by “al-Mushafu al-Imam” is also highlighted. This method divides the writing style of hamzah as “al-Hatt al-Qiyasi” (regular writing) and “al-Hatt al-

\* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi BAP tarafınca desteklenen 4472-YL1-15 nolu projeyi oluşturan Yüksek Lisans tezinden bir bölümün projenin yayınlanması çerçevesinde gözden geçirilmiş halidir. Bu bağlamda söz konusu projeyi destekleyen Süleyman Demirel Üniversitesi BAP koordinasyon birimine teşekkürü bir borç biliriz.

\*\* Okutman, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraât İlmi Anabilim Dalı, [alaadinsaleh@sdu.edu.tr](mailto:alaadinsaleh@sdu.edu.tr).

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, [alibulut@sdu.edu.tr](mailto:alibulut@sdu.edu.tr).

Istilahî” (irregular writing) as a result of which it dives reciting style into “al-Tahfif al-Qiyasi” and “al-Tahfif al-Istilahî”.

**Key Words:** Hamzah, Imam Hamza, Imam Hisham, al-Tahfif al-Qiyasi, al-Hatt al-Qiyasi, al-Tahfif al-Istilahî, al-Hatt al-Istilahî.

### GİRİŞ

Arapça’da هَمَزُ الشيء أي: ضَعَطُّهُ “bir şeyi dar bir yere kıstırıp sıkıştırmak” anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Elifbâ ve ebcet tertiplerinde ilk sırada yer alan hemze müstakil bir harftir. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin (ö.175/792) ifadesine göre “*Aslında Arap alfabesinde yirmi dokuz harf vardır ki yirmi beşi belirli alan ve sahih mahrece sahiptir. Diğer dördü ise (vâv, yâ, elif ve hemze), gerçek bir mahrece dayanmaksızın cevfi boşluğundan çıkmaktadır.*”<sup>2</sup> Sîbeveyhi (ö.180/797), “*Asıl Arap alfabesi şu yirmi dokuz harften oluşmaktadır: el-hemzetu, el-elifu, el-hâ’u...*”<sup>3</sup> diyerek Arap alfabesindeki harf sayısı açısından el-Ferâhîdî’nin görüşünü desteklemektedir.

Hemzenin mahrecine gelince, Sîbeveyhi, Mekî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) ve ed-Dânî gibi âlimler, hemzeyi boğazın en alt bölgesinden (Aksa’l-Halk, Avvelu’s-Sadr) çıkan, harflerin ağza en uzak olanı diye tanımlamaktadırlar.<sup>4</sup> el-Halîl b. Ahmed ve onu takip edenler ise onu elif, vav ve yâ harflerine benzer bir şekilde gerçek bir mahrece dayanmaksızın boğaz boşluğundan çıkan (cevfi ve havaî) bir ses olarak görmektedirler.<sup>5</sup> Modern Arap dilcilerin bazıları, hemzenin mahreci ile ilgili kıraât ve dil âlimlerinin mezkûr görüşlerini teyit etmektedirler. Diğer bir grup ise nefes borusunun ağzı القصبة الهوائية olduğunu söylemektedir.<sup>6</sup> Nitekim Dr. Mahmûd es-Se‘rân hemzenin mahrecini gırtlak الحنجرة olarak belirtirken,<sup>7</sup> Dr. İbrâhîm Enîs onun, gırtlaktaki ses kırımları الحبال الصوتية olduğu görüşüne sahiptir. Çünkü hemze sesi çıkarılırken,

<sup>1</sup> Bkz. el-Kastalânî, Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr, *Letâifu’l-İşârât li Funûni’l-Kirâat*, (Thk. Merkezu’d-Dirâsâti’l-Kurâniyye), Suudi Arabistan Krallığı, Evkaf ve İrşat Bakanlığı Yayınları, Medine-i Munevvere, 1434, c. II, s. 815; Tarabîh, Edmâ, *Mu‘cemu’l-Hemze*, Mektebetu Lubnan Nâşirûn, I. Baskı, Beyrut, 2000, s. 1.

<sup>2</sup> el-Ferâhîdî, Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn*, (Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmurâî), Silsiletu’l-Me‘âcim ve’l-Fehâris, Bağdat, ts., c. I, s. 57.

<sup>3</sup> Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usman b. Kanbar, *el-Kitâb*, (Thk. ‘Abdu’s-Selâm Hârûn), Mektebetu’l-Hâncî, III. Baskı, Kahire, 1408/1988, c. IV, s. 431.

<sup>4</sup> Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. IV, s. 433; ed-Dânî, Ebû ‘Amr ‘Usman b. Sa‘id, *et-Tahdîd fi’l-İtkâni ve’t-Tecvid*, (Thk. Gânim Kaddûri el-Hamd), Dâru ‘Ammân, I. Baskı, ‘Ammân, 1421/2000, s. 102; Mekî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri‘âye li Tecvidi’l-Kirâ’e ve Tahkiki Lafzi’t-Tilâve*, (Thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâr ‘Ammân, III. Baskı, ‘Ammân, 1417/1996, s. 145; Durmuş, “*Hemze*” md., D.İ.A., c. XVII, s. 190.

<sup>5</sup> el-Ferâhîdî, *Kitabu’l-‘Ayn*, c. I, ss. 52-57. Ayrıca Bkz. İsmail Durmuş, “*Hemze*” md., D.İ.A., 1998, c. XVII, s. 190.

<sup>6</sup> en-Nu‘aymî, Sa‘id, *ed-Dirâsâtu’l-Lehciyye ve’s-Savtiyye ‘inde İbni Cinnî*, Dâru’r-Raşîd li’n-Neşr, Bağdat, 1980, s. 304.

<sup>7</sup> es-Se‘rân, Mahmûd, *İlmu’l-Luga*, Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, Bayrut, ts., s. 157.

gırtlaktaki ses kırışleri kapanarak havanın sıkıştırılıp hapsedilmesine ve sesin kesilmesine sebep olur. Ses kırışlerinin birden açılıp sıkışan havanın hücum etmesiyle sert bir ses işitilir ki bu gerçek hemze sesidir.<sup>8</sup> Modern Arap dilcilerinin bu görüşlerini selef âlimlerinin görüşleri ile kıyasladığımız takdirde bütün vasıfların aynı çerçevede olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü "gırtlak", "gırtlaktaki ses kırışleri" ve "nefes borusunun ağzı", منطقة الحلق boğaz bölgesi başlığı altında yer almaktadır.<sup>9</sup>

Hemzenin sıfatlarına gelince, Sîbeveyhi, Mekkî ve İbnu'l-Cezerî başta olmak üzere selef kıraât ve lûgat âlimleri hemzenin cehr, şiddet, istifâle, infitâh ve ismât sıfatlarına sahip olduğunu ifade etmektedirler.<sup>10</sup> Modern Arap dilcilerinden Dr. Husâm en-Nu'aymî ve onu destekleyen dilciler, hemzenin, "cehr" sıfatı dâhil olmak üzere yukarıda zikredilen sıfatlarını da kabul etmektedirler.<sup>11</sup> İbrâhîm Enîs ve Mahmûd es-Se'rân gibi diğer dilciler ise hemzenin, "cehr" sıfatı haricindeki bütün sıfatlarını kabul etmektedirler. Onlara göre hemze ne "mehmûs" ne de "mechûr" bir harftir. Çünkü cezimli hemzeyi telaffuz etmeye çalıştığımızda gırtlaktaki ses kırışleri kapanır ve kapanması nedeniyle ses ve nefes mahrecin içinde hapsolür. Fakat nefesin hapsolme sırasında "ses kırışlerinin titremesi" hissedilmez. Bilindiği gibi bir harf "cehr" sıfatına sahip olmak için onun mahrecinde nefesin hapsolme esnasında ses kırışlerinin titremesi şarttır. Netice itibariyle bu gruba göre hemze, ne nefes akıp "mehmûs" bir harf ne de nefesin hapsolmesiyle birlikte ses kırışleri titreyip "mechûr" bir harf olmaktadır.<sup>12</sup>

### 1. Hemzenin " 'İlmu Resmi'l-Masâhif"teki Yeri

Hiz. Osmân, Hiz. Ebu Bekir döneminde cem'edilen Mushafı çoğaltmak ve çeşitli bölgelere göndermek amacıyla sahâbenin meşhür kurralarını kapsayan bir komisyon kurmuştur. Söz konusu komisyon Kur'ân'ın kelime ve harflerinin yazılışı hususunda özel bir metot izlemiştir. Bu metoda kıraât âlimleri tarafından "Resmu'l-Masâhif" ismi verilmiştir. Bu ilim dalıyla ilgili eserlerde Kur'ân-ı Kerîm yazısı "Hatt-ı Istilâhî" ve "Hatt-ı Kıyâsî" şeklinde iki kısımda incelenmiştir.<sup>13</sup> "Hatt-ı Kıyâsî", bir kelimenin telâffuz edildiği gibi genel yazı/hat kurallarına uymak suretiyle yazılmasıdır.<sup>14</sup> "Hatt-ı Istilâhî" ise mushafın özel

<sup>8</sup> Enîs, İbrâhîm, *el-Asvâtu'l-Lugaviyye*, Mektebetu Nehdati Mısr, Kahire, ts., s. 77.

<sup>9</sup> en-Nu'aymî, *ed-Dirâsâtu'l-Lehciyye ve's-Savtiyye*, s. 304.

<sup>10</sup> Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. IV, ss. 433-436; İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l Kıraâti'l- 'Aşr*, c. I, ss. 202-203; Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 117,123,124,145.

<sup>11</sup> en-Nu'aymî, Husam, *Asvâtu'l-'Arabiyye beyne't-Tehavvuli ve's-Sebât*, Menşûrât Cami'atu Bağdat, Bağdat, ts., s. 28.

<sup>12</sup> Bkz. Enîs, *el-Asvâtu'l-Lugaviyye*, s. 77; es-Se'rân, *'İlmu'l-Luga*, s. 157.

<sup>13</sup> ed-Dabbâ', 'Alî b. Muhammed, *Semîru't-Tâlibîn fi Rasmi'l-Kitâbi'l-Mubîn*, Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, Kuveyt, ts., s. 44.

<sup>14</sup> ed-Dabbâ', *Semîru't-Tâlibîn*, s. 44.

imlâ özellikleri ve harfler arasında ziyade, hazf, ibdâl, fasl ve vasl gibi halleri konu alır. “Hatt-ı İstılâhî” ile “Hatt-ı Kıyâsî” arasında hangi kelimelerde farklılık olduğu ve bu farklılığın hikmetini gösteren ilim dalına “İlmü Resmî'l-Masâhif” denir.<sup>15</sup>

### Yazıdaki Hemze Anlayışının Gelişmesi

Hiz. Osmân'ın danışmanlığı altında yazılan mushaflarda, Hiz. Peygamber (s.a.v)'in önünde yazılan السواد/(siyah mürekkeple yazılan harfler) haricinde nokta, hareke, âyet sonu işareti, cüz sonu, uzatma, hizib başlangıç işareti ve hemze yoktu.<sup>16</sup> Dolayısıyla elif şekli hem hemzeye hem de elife işaret eden bir sembol olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde vâv ve yâ harfleri hemze sûreti (kursiyyu'l-hemze) olabilmektedir. Hicrî birinci asrın ikinci yarısında Ebu'l-Esved ed-Dü'elî (ö.69/688) ve onun iki öğrencisi Nasr b. 'Âsım el-Leysî (ö.89/708) ve Yahya b. Ya'mer el-Basrî (ö.90/709)'in katkılarıyla hareketlerin noktalaması başlamıştır.<sup>17</sup> Hemze genelde vasıl ve kat' olmak üzere ikiye ayrılır. Hemze-i kat', söylenişte önüyle sonunu kesip ayırdığı (kat', fasl) için bu adı alan, kelimelerin başında, ortasında ve sonunda bulunabilen ve her zaman telaffuz edilen hemzedir. Noktalama sistemi başladıktan sonra Mushaf hattatları hemzeyi belirtmek için sarı nokta kullanmışlardır. Hemzenin sûreti (desteği/kürsüsü)<sup>18</sup> elif ise elifin üzerine sarı; hemzenin harekesi fetha ise sarı noktanın üzerine; damme ise elifin önüne ve kesra ise elifin altına kırmızı nokta koymuşlardır.<sup>19</sup> Hemze cezimli ise الجزة/kırmızı çizgi ile cezimli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>20</sup> Hemzenin desteği vâv veya yâ olduğunda aynı şekilde hemze için sarı, hareke için ise kırmızı nokta kullanmışlardır.<sup>21</sup> Arapların o dönemdeki yazma şartlarına bağlı olarak aynı kelimeye aynı harfin yan yana tekrarı mekruh görülmüştür.<sup>22</sup> Dolayısıyla bir hemze ile elif yan yana geldiğinde o iki harften birinin sûreti yazılmaktadır. Meselâ: (ءآ) kelimesi Hiz. Osmân'ın çoğalttığı mushaflarda râ ve elif ile (آء) şeklinde yazılmıştır.<sup>23</sup> Elif ve hemze aynı şekle sahip olduklarından dolayı bu iki harfin yalnızca biri yazılmıştır. Başka bir ifade ile hemzenin desteği yazılmamıştır. Noktalama sisteminde sûreti olmayan hemzeye sarı nokta ile işaret

<sup>15</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi, Tabakatu'l-Mufessirîn*, Bilmen Yayın., İstanbul, 1973, c. I, s. 27.

<sup>16</sup> Bkz. ed-Dânî, Ebû 'Amr 'Usman b. Sa'id, *el-Muhkem fî Nakt'l-Masâhif*, (Thk. 'Azze Hasan), Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Şam, 1418/1997, s. 2.

<sup>17</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, ss.4-6.

<sup>18</sup> Hemze, Arapça alfabesinde bir harf olup kendine ait özel bir şekil olmadığından yazıda elif, vâv veya yâ desteğe ihtiyacı vardır. Bu desteğe “kursiyyu'l-hemze” veya “sûretu'l-hemze” denilmektedir.

<sup>19</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 124.

<sup>20</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, ay.

<sup>21</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 128.

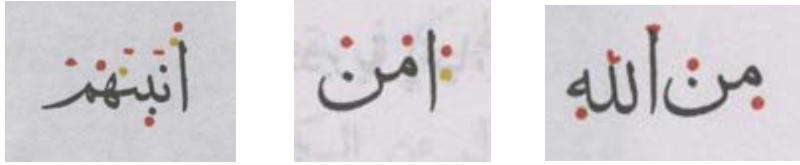
<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, Suleyman b. Necâh, *Muhtesaru't-Tebyîn li-Hicâi't-Tenzîl*, (Thk. Ahmed Şîrbâl), Kral Fehd Akademisi, I. Baskı, Medîne-i Munevvere, 1421/2001, c. II, s. 86.

<sup>23</sup> Ebû Dâvûd, *Muhtesaru't-Tebyîn*, c.III, s. 496.



edilmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca bir kelimedede yan yana bulunan ve aynı harekeye sahip olan hemzelerin birinin kürsüsü yazılıp diğeri hafzedilmiştir.<sup>25</sup> Meselâ: (ءَأَنْذَرْتَهُمْ) kelimesinde, yazıda yok edilen hemzenin yerine ve tespit edilen hemze sûretinin üzerine sarı nokta konulup hareketlerine göre kırmızı nokta yazılmıştır.<sup>26</sup> Zira (أَوْثَيْنُكُمْ) ve (أَنْتَا) gibi kelimelerde, yan yana gelen ve harekesi farklı olan hemzeler farklı desteğe/kürsüye sahip olduklarından o kürsünün üzerine sarı nokta yazılmıştır.<sup>27</sup> Buna benzer bir şekilde hemzenin harekesi tenvin (iki fetha, iki damme veya iki kesra) olduğunda hemze sûretinin üzerine sarı nokta konulmasıyla, o kürsünün üzerine, önüne veya altına iki kırmızı nokta yazılmıştır.<sup>28</sup>

Hemze-i vasıl, geçiş halinde söylenmeyerek kendinden öncesiyle sonrasını bitiştiirdiği (vasl) için bu adı almıştır. Söz konusu hemze kelime başlarında bulunur ve yalnızca cümle başında telaffuz edilir. Hemze-i vasıl sadece elifi kürsü/destek olarak kabul etmek sûretiyle, bir önceki harfin harekesi fetha ise üzerine, damme ise ortasına ve kesra ise altına الْجَزَّةُ/ kırmızı çizgi konularak hemze-i vasıl olduğu tespit edilmiştir.<sup>29</sup> Aşağıdaki üç fotoğraf da bu konunun izahında yardımcı olabilir:



30

Hicrî ikinci asrın başlarında bu renk ve nokta karışıklığını gidermek üzere mahreç yakınlığı nedeniyle küçük 'ayn başı (◌) hemze-i kat' işareti olarak el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî tarafından icat edilmiştir.<sup>31</sup> Hemze-i vasıl ise, (وصل) kelimesindeki (ص) sâd harfin başını hemze-i vasılın üzerine yazılarak ona işaret edilmiştir.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 121.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, *Muhtesaru't-Tebyîn*, c. II, s. 86.

<sup>26</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 96.

<sup>27</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, ss. 105-108.

<sup>28</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 144.

<sup>29</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 84.

<sup>30</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 36.

<sup>31</sup> Tarabîh, *Mu'cemu'l-Hemze*, s. 1.

<sup>32</sup> Durmuş, "Hemze" md., *D.İ.A.*, c. XVII, s. 193.

### Hemzenin Yazım Kuralları

Hemze-i vasıl daima elif desteği üzerine yazılırken, hemze-i kat‘ satır üzerine veya illet harflerinin desteği üzerine yazılır.<sup>33</sup> Hemze-i kat‘in yazım kurallarını, ابتدائية/kelimenin başında, متوسطة/kelimenin ortasında ve متطرفة/kelimenin sonunda olmak üzere üç kısımda anlatılır.

#### 1.2.1. Kelime Başında Hemze (الهمزة الابتدائية)

Hemze kelimenin başında olduğunda harekesine önem vermeksizin daima elifi kürsü olarak kabul etmektedir. Hemze fethalı veya dammeli ise (ء) hemze işareti elifin üzerine, kesralı ise elifin altına yazılmaktadır. Arapça’da cezim ile başlamak mümkün olmadığından kelimenin başında hemzenin cezimli olması söz konusu değildir. Bunun yanı sıra kelimenin başındaki hemze ile kelimenin aslından olmayan zâid harfler bitiştiğinde, hemze daima elif desteği üzerine veya altına yazılmaktadır. Zâid harfler (سألتمونيها) cümlesindeki harflerdir. Buna örnek olarak: (هَأَنْتُمْ)<sup>34</sup>، (سَأَصْرَفُ)<sup>39</sup>، (فَلَأَمِّه)<sup>38</sup>، (لِإِيْلَافِ)<sup>37</sup>، (فَأَنْكِ)<sup>36</sup>، (أَفَأَنْتِ)<sup>35</sup> gibi kelimeler gösterilebilir.

#### 1.2.2. Kelime Ortasında Hemze (الهمزة المتوسطة)

Kelimenin ortasındaki hemzeyi: cezimli ve harekeli olmak üzere iki kısma ayırabiliriz:

a. Hemzenin kendi harekesi cezim ise, önündeki hareke (bir önceki harfin harekesi) cinsinden illet harfi desteği üzerine yazılır. Başka bir ifade ile kendi cezimli önündeki fethalı ise hemze elif, önündeki dammeli ise vâv, önündeki kesralı ise yâ desteği üzerine yazılır. (Meselâ, (لَا يُؤْتُونَ)<sup>42</sup>، (أَنْبِيَهُمْ)<sup>41</sup>، (الْبَاسِ)<sup>40</sup> gibi).

b. Hemze harekeli ise, kendi harekesi kesra, damme veya fetha olabilir. Hemzenin harekesi kesra ise ((سَلِّ))<sup>44</sup>، (فَلَا تَبْتَسِينَ)<sup>43</sup> ibarelerinde olduğu gibi) yâ desteği üzerine yazılır. Hemzenin kendi harekesi damme ise, önündeki kesralı olmadığı müddetçe ((يَذُرُّكُمْ))<sup>45</sup> kelimesinde geçtiği gibi) vâv desteği üzerine

<sup>33</sup> Bkz. ed-Dâni, Ebû ‘Amr ‘Usman b. Sa‘id, *el-Mukni‘ fi Ma‘rifeti Mersûmi Masâhifi Ehli‘l-Emsâr*, (Thk. Nûra Fehd el-Humeyyid), ed-Dâru‘t-Tedmuriyye, I. Baskı, Riyad, 2010, ss. 419-435; Ebû Dâvûd, *Muhtesaru‘t-Tebyîn*, c. I, ss. 42-55.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân, 3/66.

<sup>35</sup> Yûnus, 10/42.

<sup>36</sup> Mâide, 5/128.

<sup>37</sup> Kurayş, 106/1.

<sup>38</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>39</sup> A‘râf, 7/146.

<sup>40</sup> Ahzâb, 33/18.

<sup>41</sup> Bakara, 2/33.

<sup>42</sup> Nisâ, 4/52.

<sup>43</sup> Hûd, 11/36.

<sup>44</sup> Bakara, 2/108.

<sup>45</sup> Şûrâ, 42/11.

yazılır. Fakat (سُنْفُرُكَ)<sup>46</sup>ve (يُنْبِتُكَ)<sup>47</sup> gibi kelimelerde hemze dammeli önündeki kesrali ise, yâ desteği üzerine yazılır. Ayrıca, Hemzenin harekesi fetha olup önündeki kesrali veya dammeli olmadığı müddetçe ((أُنْسَأُكُمْ)<sup>48</sup> kelimesinde geçtiği gibi) elif desteği üzerine yazılır. Fakat fethalı hemzenin önündeki harfin harekesi damme ise ((يُؤَدُّه)<sup>49</sup> gibi), o zaman vâv desteği üzerine; önündeki harfin harekesi kesra ise ((بِالْخَاطِئَةِ)<sup>50</sup> ibaresinde olduğu gibi), yâ desteği üzerine yazılır. Ayrıca, hemze harekeli önündeki cezimli ise ((مَرِيئًا)<sup>52</sup>, (يَسْتُمْ)<sup>51</sup> gibi), o zaman hemzenin kürsüsü olmayıp (ء) şeklinde olan hemze işareti telaffuzdaki hemze öncesi ve sonrası iki harfin arasına destek olmaksızın eklenir.

Harekeli hemzenin önündeki med harfi elif ise, hemze harekesi cinsinden illet harfi desteği üzerine yazılır. Mesela: (إِلَى نِسَائِكُمْ)<sup>53</sup>, (وَأَبْنَاءُكُمْ)<sup>54</sup> gibi örneklerde hemzenin harekesi damme ise vâv, kesra ise yâ desteği üzerine yazılır. Fakat bu kurala göre hemze fethalı ise, kendi harekesi cinsinden elif desteği üzerine yazılıp aynı kelimedeki iki elif yan yana bulunmuş olacaktır. Dolayısıyla o iki elifin sadece biri yazılacaktır. Netice itibarıyla ((جَاءَكُمْ)<sup>55</sup>, (وَأَبْنَاءُكُمْ)<sup>56</sup> gibi ibarelerde hemze, desteği olmaksızın satır üzerine yazılır. Aynı şekilde harekeli hemzeden sonra o hareke cinsinden med harfi gelirse, hemzenin desteği olmaksızın satır üzerine veya iki harf arasına (ء) işareti konularak yazılır. (Meselâ, (بِرْءُوسِكُمْ)<sup>58</sup> (وَلَا يُوَدُّهُ)<sup>57</sup> (وَأَتِيكُمْ)<sup>61</sup> (خَاطِئِينَ)<sup>60</sup> (خَاسِئِينَ)<sup>61</sup> gibi).

### 1.2.3. Kelime Sonunda Hemze (الهمزة المتطرفة)

Hemze kelimenin sonunda bulunduğu anda kendi harekesine bakılmaksızın önündeki harfin harekesi esas alınır. Başka bir ifade ile kelimenin sonundaki hemze önündeki hareke cinsinden desteğe yazılır. Hemzenin önündeki harf fethalı ise elif, dammeli ise vâv, kesrali ise yâ desteği üzerine yazılır. (Örneğin: (بَدَأَ)<sup>62</sup>

<sup>46</sup> A'lâ, 87/6.

<sup>47</sup> Fâtır, 35/14.

<sup>48</sup> En'âm, 6/98.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 3/75.

<sup>50</sup> Hâkka, 69/9.

<sup>51</sup> Fussilet, 41/49.

<sup>52</sup> Nisâ, 4/4.

<sup>53</sup> Bakara, 2/187.

<sup>54</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>55</sup> Bakara, 2/87.

<sup>56</sup> Âl-i İmrân, 3/61.

<sup>57</sup> Bakara, 2/255.

<sup>58</sup> Mâide, 5/6.

<sup>59</sup> Yûsuf, 12/97.

<sup>60</sup> A'râf, 7/166.

<sup>61</sup> Mâide, 5/20.

<sup>62</sup> 'Ankebût, 29/20.

(من شاطئ) <sup>67</sup> (إن أمرؤاً) <sup>66</sup> (لؤلؤ) <sup>65</sup> (ويهيبي) <sup>64</sup> (أنشأ) <sup>63</sup> gibi). Fakat hemzenin önündeki harf sakın veya med harfi olduğunda hemzenin kürsüsü olmaksızın satır üzerine yazılır. (Meselâ: (ملء الأرض) <sup>72</sup>, (من السماء) <sup>71</sup>, (بالسوء) <sup>70</sup>, (سيء) <sup>69</sup>, (دفع) <sup>68</sup> gibi).

### 1.3. Hemzenin Yazılışıyla İlgili Bazı İstisnalar

Kur’ân’ın belirli yerlerinde Hz. Osmân’a nispet edilen “hatt-ı ıstılâhî”ye bağlı kalan, zikrettiğimiz yazım kurallarına uymayan hemzeler vardır. Bu istisnalara misal olarak aşağıdaki kelimeleri gösterebiliriz:

a. (أنتك) <sup>73</sup> kelimesindeki ikinci hemze kesralı olup yâ desteği üzerine yazılmak yerine, “Hatt-ı ıstılâhî” kapsamında (istisna olarak) desteksiz bir şekilde yazılmıştır. <sup>74</sup> Oysaki aynı kelime Kur’ân’da dört yerde kurala uygun bir şekilde yâ desteği üzerine (أنتكم) <sup>75</sup> şeklinde yazılmıştır. <sup>76</sup>

b. (جَزَاءُ) kelimesi Kur’ân’da yirmi dokuz yerde geçmektedir. Bunlardan on beşi merfû’ olup hemze dammeliyken, on biri “Hatt-ı Kıyâsî” kurallarına uyarak satır üzerine yazılmıştır. Oysa dört yerde “Hatt-ı ıstılâhî” kapsamında kurallara uymayıp vâv desteği üzerine (جَزُؤًا) <sup>77</sup> şeklinde yazılmıştır. <sup>78</sup>

c. (تَبَوُّا) <sup>79</sup> ve (لَتَتَوُّا) <sup>80</sup> kelimelerinin sonundaki hemze kurallara göre sûreti/ desteği olmayıp satır üzerine yazılmalyken, “Hatt-ı ıstılâhî” kapsamında elif desteği üzerine yazılmıştır. <sup>81</sup>

“Hatt-ı Kıyâsî”ye uymayan hemzelerin sayısının fazla olduğunu söylemek mümkündür. Kıraât ve resim/yazı âlimleri genel itibarıyla “Hatt-ı ıstılâhî”ye önem vermişlerdir. Bu âlimlerin “Hatt-ı ıstılâhî”yle ilgili çalışmalarının büyük bir kısmı hemzenin yazımına ilişkindir. ed-Dânî “*el-Mukni’ fî Ma’rifeti Mersûmi Masâhifi Ehli’l-Emsâr*” adlı eserinde; Ebû Dâvûd Suleyman

<sup>63</sup> En’âm, 6/141.

<sup>64</sup> Kehf, 18/16.

<sup>65</sup> Tûr, 52/24.

<sup>66</sup> Nisâ, 4/176.

<sup>67</sup> Kasas, 28/30.

<sup>68</sup> Nahl, 16/6.

<sup>69</sup> Hûd, 11/77.

<sup>70</sup> Bakara, 2/169.

<sup>71</sup> Bakara, 2/164.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/91.

<sup>73</sup> Yûsuf, 12/90; Sâffât, 37/52.

<sup>74</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Mukni’*, s. 392; Ebû Dâvûd, *Muhtesaru’t-Tebyîn*, c. III, s. 728.

<sup>75</sup> ‘Ankebût, 29/29.

<sup>76</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Mukni’*, s. 393; Ebû Dâvûd, *Muhtesaru’t-Tebyîn*, c. IV, s. 979.

<sup>77</sup> Mâide, 5/29,33; Şûrâ, 42/40; Haşr, 59/17.

<sup>78</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Mukni’*, s. 410; Ebû Dâvûd, *Muhtesaru’t-Tebyîn*, c. III, s. 819.

<sup>79</sup> Mâide, 5/29.

<sup>80</sup> Kasas, 28/76.

<sup>81</sup> Bkz. ed-Dânî, *el-Mukni’*, s. 355; Ebû Dâvûd, *Muhtesaru’t-Tebyîn*, c. IV, s. 972.

b. Necâh (ö. 496/1102) "*Muhtesaru't-Tebyîn li-Hicâi't-Tenzîl*" adlı eserinde; eş-Şâtîbî "*Akîletu Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Makâsid*" isimli manzumesinde; es-Sehâvî (ö. 643/1249) "*el-Vesîle ilâ Şerhi'l-'Akîle*" adlı eserinde ve el-Ca'berî (ö. 732/1439) "*Cemîletu Erbâbi'l-Merâsîd fî Şerhi Esne'l-Mekâsid*" adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ele alıp "Resm-i Kıyasî" kurallarına uymayan bütün kelimelerin yazı şeklini "Resm-i İstîlâhî" kapsamında detaylı bir şekilde; yazı ile ilgili olan rivâyetleri de Hz. Osmân'ın gönderdiği mushaflara dayandırarak açıklamışlardır.

## 2. Hemzenin Kıraâtteki Yeri

Kıraât, içerik ve diğer İslami ilimlerle ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde görülür ki geniş bir ilimdir. Kıraât, Kur'ân'ın anlaşılması ve yine Kur'ân'ın sahih ve mütevâtir lafızlarının korunması için ayrıca gereklidir. Kıraât ilmi, kuralların uygulanması açısından ikiye ayrılır: Birincisi, "Ferşu'l-Hurûf"<sup>82</sup>, ikincisi ise "Kıraât Usûlûdür"<sup>83</sup>. Hamze ise, kıraât usûlünün bir konusudur.

### 2. 1. Hemzenin Kıraâtteki "Tahfîfi" ve "Tahfîf" ile Okunma Nedeni

Tahfif kelimesi lugatte bir şeyi hafif kılmak, kıraât ıstîlâhında ise, genel olarak hemze sesinin değiştirilmesi anlamına gelip "İbdâl", "Teshîl", "Hazf", "Beyne Beyne" ve "Nakl" anlamlarını da kapsamaktadır.<sup>84</sup> "Hazf", hemze sesinin tamamen atılması ve yok edilmesidir. Bazı kaynaklarda aynı anlamı ifade eden "İskât" kelimesi kullanılmaktadır. Meselâ: (جَاءَ أَحَدَكُمْ) gibi iki hemzenin yan yana bulunduğu bir cümlede bazı Araplar birinci hemzeyi hafz edip (جَا أَحَدَكُمْ) şeklinde okumuşlardır.<sup>85</sup> "İbdâl" ise, hemzenin harekesi sakin olup önü harekeliyse bu

<sup>82</sup> "Ferş" kelimesi döşemek ve yaymak anlamına gelip, "Ferşu'l-hurûf", Fâtîha Sûresi'nden itibaren sûreleri sıra ile ele alarak genel kurallara uymayan, farklı vecihlerle okunan ve Kur'ân'ın tamamına yayılan kelimeleri kapsayan bir terimdir. Bkz. İbnu'l-Kâsîh, Ebu'l-Kâsîm 'Alî b. 'Usman, *Sirâcu'l-Kâri'i'l-Mubtedî ve Tizkâru'l-Kâri'i'l-Muntehî*, (Thk. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ'), Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1373/1954, s. 148.

<sup>83</sup> "Kıraât usulü", istiâze, besmele, idgâmi kebir, hâi kinâye, med, kasr, hemzenin tek veya çift oluşuna ve bulunduğu konuma göre okunuş biçimleri, hareketin nakli, izhâr ve idgam, fetih ve imâle, hâi te'nîs üzerinde vakıf, râ ve lâm harflerinin okunuşu, kelime sonunda vakfetenin kuralları, sekte, gibi hususları inceleyen ve genel kurallara bağlı olmak sûretiyle o kurallara uyan kıraât ilminin bir terimidir. Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât* c. II, s. 669.

<sup>84</sup> el-Esterâbâdî, Radiyyu'd-Dîn Muhammed b. el-Hasan, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, (Thk. M. Nûr el-Hasan, M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd ve Muhammed er-Rafrâf), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, c. III, s. 30; Ebû Şâme, 'Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, *İbrâzu'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*, (Thk. Mahmûd Cadû), Menşûrâtü'l-Cami'eti'l-İslamiyye, Medîne-i Munevvere, 1413, c. I, s. 347.

<sup>85</sup> Bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, s. 549; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Me'ânî*, c. I, s. 347; Mesûl, 'Abdu'l-'Alîy, *Mu'cemu Mustalahâti 'İlmi'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye*, Dâru's-Selâm, I. Baskı, Kahire, 1428/2007, s. 372.

hareke cinsinden hemzenin med harfine dönmesine denir.<sup>86</sup> Meselâ, bazı Araplar (المؤمنون) kelimesini (المؤمنون) şeklinde okumaktadırlar. “Teshîl” terimine gelince, hemzenin ne sert ne de tamamen yumuşak olarak okunmasıdır. Başka bir ifade ile teshîl; harekeli hemzede görülen sesin hareke cinsinden illet harfleri olan vâv, yâ ve eliften biriyle hemze arasında bir telaffuzla çıkarılmasıdır.<sup>87</sup> Meselâ, bazı Araplar (بئیس) kelimesindeki hemzeyi, hemze ile hemzenin harekesi cinsinden olan yâ harfinin arasında telaffuz etmektedirler. Teshîlin diğer isimleri; “Telyîn” ve “Beyne Beyne”dir. Teshîl, bazı kaynaklarda aynı anda tahfîfin genel anlamını ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>88</sup> “Nakl” ise, hemzenin harekesini önündeki cezimli harfin üzerine taşıyıp hemzenin hafz edilmesine denir.<sup>89</sup> Meselâ, (من أبوك) ifadesi bazı Arap kabilelerince (من بؤك) şeklinde telaffuz edilmektedir.<sup>90</sup>

Hemzenin asıl telaffuzu Kays ve Temîm gibi bedevî kabilelerin tahkik üzerine telaffuz ettikleri belirgin ve vurgulu hemzedir. Ayrıca, Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf, Hevâzin, Mekke ve Medine halkları gibi medenî toplumlarda, hemze illet harflerinin seslerine kaydırılıp tahfifle (teshîl) okunmuştur.<sup>91</sup> Bunun yanı sıra Arapça’da النُّزْرُ hemze anlamını vermektedir. Araplar hemzeyi sert bir şekilde telaffuz edene “Nabbâr” sıfatını verirken fesâhat ve belagat sahibini kastetmektedirler.<sup>92</sup> Hz. ‘Alî (40/661) de, “*Kur’ân Kureyş lehçesiyle indi; onlar asla hemzelemezler. Cibril, Hz. Peygamber (s.a.v)’e hemzeyle de indirmiş olmasaydı (Kureyşli olarak) biz de hemzelemezdik*” demiştir.<sup>93</sup> Hatta tahfîf ve teshîl ehli olan Hicâzlıların da fesâhat göstermek istediklerinde hemzeyi tahkik ile telaffuz ettikleri söylenir.<sup>94</sup>

Genel itibariyle hemzenin tahfifinden bahsettikten sonra, hemzeli kelimenin üzerinde tahfifle durma sebeplerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Hemzeli kelimenin üzerine tahfifle durmak Arapların büyük kısmının lehçesinde mevcuttur. Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1266) bunu şöyle açıklamıştır: “*Cezâlet ve fesâhat ehli olan Arapların büyük kısmının lûgatı, konuşurken cezimli, dururken harekeli hemzeyi terk etmektir*”.<sup>95</sup>

<sup>86</sup> Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, ss. 543-544; Mesûl, *Mu’cemu Mustalahâti ‘Ilmi’l-Kıraâti’l-Kur’âniyye*, s. 29.

<sup>87</sup> Ebû Şâme, *İbrâzu’l-Me’ânî*, c. I, s. 347; Mesûl, *Mu’cemu Mustalahâti ‘Ilmi’l-Kıraâti’l-Kur’âniyye*, s. 135.

<sup>88</sup> Ebû Şâme, *İbrâzu’l-Me’ânî*, c. I, s. 347.

<sup>89</sup> Mesûl, *Mu’cemu Mustalahâti ‘Ilmi’l-Kıraâti’l-Kur’âniyye*, s. 135.

<sup>90</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, s. 545.

<sup>91</sup> Bkz. Şâhîn, ‘Abdu’s-Sabûr, *el-Kıraâtu’l-Kur’âniyye fî Dav’i ‘Ilmi’l-Lûgati’l-Hadis*, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, ts., ss. 30-31; el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, c. III, ss. 31-32.

<sup>92</sup> İbn Manzûr, Cemâlu’d-Dîn Muhammed el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu’l-‘Arab*, c. VI, s. 4323.

<sup>93</sup> el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, c. III, s. 31.

<sup>94</sup> Durmuş, “*Hemze*” md., **D.İ.A.**, c. XVII, s. 190.

<sup>95</sup> Ebû Şâme, *İbrâzu’l-Me’ânî*, c. II, s. 6.

2. Hemzenin telaffuzunda görülen sertlik ve güçlüğü kolaylaştırmak, mahrecinin uzaklığından kaynaklanan ağırlığını ortadan kaldırmak için tahfifle okumak tercih edilmektedir.<sup>96</sup>

3. Kârî okuyuş esnasında manayı bozmadan, istirahat edip tekrar nefes almak için durmak ister. Vakıflarda kârînin ses ve telaffuz kuvveti düşük bir seviyede olur. Kârînin üzerinde duracağı kelime hemzeye denk gelir ise, o zaman kârînin zayıf sesi ile hemzenin sert sıfatı ve sakil mahreci bir araya gelmiş olacaktır. Dolayısıyla hemzenin tahfifle okunması kârîye dinlenme ve kolaylık sağlayan bir husustur.<sup>97</sup>

4. İmam Hamza b. Habîb ez-Zeyyât kendi rivâyet ettiği kırâatte hemze ile ilgili Arapların iki lügatini bir arada toplamak amacıyla, okuma sırasında hemzenin önündeki cezimli harfin üzerine sekte yaparak hemzeyi belirgin şekilde telaffuz edip kırâatini tahkik biçiminde sürdürürken, duraklarda tahfif çeşitlerini kullanmıştır. Böylelikle geçerken (okuma esnasında) tahkik, dururken tahfif lügatını okuyarak iki dili bir kırâatte toplamış olmaktadır.<sup>98</sup>

5. Ebû 'Amr ed-Dânî'ye göre hemzenin tahfifle okunma sebeplerinden biri, bazı insanların "الهمزة المحققة"/Hemze-i Muhakkaka'yı telaffuz etmeye çalıştıklarında çok farklı, çirkin ve tuhaf telaffuzların meydana gelmesidir. Dolayısıyla o, "Hemze-i Muhakkaka"dan kaçınmak adına hemzeyi tahfifle okumayı daha uygun bulmuştur. Ebû 'Amr ed-Dânî'den gelen rivâyete göre; "İnsanların tabiat ve tavırları incelik ve kabalık açısından farklı olduğu şekilde, herkes kendi tabiatı ve tavrına benzer bir şekilde hemzeyi telaffuz eder. Dolayısıyla bazı hemze telaffuzları kulağa hoş gelmeyip rahatsız edici olur, öyle ki kalplere ağırlık bile çöker".<sup>99</sup> Bunun yanı sıra Ebû Bekir b. 'Ayyâş (ö.193/809): "Namaz kıldığımız caminin imamı, (مؤصدة) kelimesini hemzenin tahkiki ile okuduğunda kulağımı kapatamıyorum geliyor." demiştir.<sup>100</sup> Ebû Bekir b. 'Ayyâş'ın bu ifadesi ed-Dânî'nin görüşünü desteklemektedir.

## 2.2. Kırâât İmamlarının Hemze'ye Yaklaşımları

Hemze, kırâât eserlerinde genel itibariyle üç biçimde değerlendirilip "Hemze-i Mufrede", "Hemzeteyn Min Kelimeteyn" ve "Hemzeteyn Min Kelime" olmak üzere tasnif edilmektedir.

<sup>96</sup> Bkz. es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. el-Kemâl, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Şu'ayb el-Ernâût), Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, I. Baskı, Şam, 1429/2008, s. 209; el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, c. III, s. 31; Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşfu 'an Vucûhi'l-Kırâati ve 'İlelihâ ve Hucecihâ*, (Thk. Muhyi'd-Dîn Ramadan), Menşûrâtu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, Şam, 1394/1974, c. I, s. 95; İbn Ebî Meryem, Nasr b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Mûdih fî Vucûhi'l-Kırâat ve 'İlelihâ*, (Thk. 'Umer el-Kubeyzî), Mektebetu'l-Cemâ'ati'l-Hayriyye, I. Baskı, Mekke, 1414/1993, c. I, s. 185.

<sup>97</sup> Mekkî, *el-Keşfu 'an Vucûhi'l-Kırâat*, c. I, s. 95

<sup>98</sup> Sibtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Alî el-Hambeli el-Bağdâdî, *el-İhtiyâr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, (Thk. 'Abdulazîz b. Nâsır es-Sebr), Riyad, 1417, c. I, ss. 218-219.

<sup>99</sup> ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s. 118.

<sup>100</sup> ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s. 119.

### 2.2.1. Hemze-i Mufrede (Tek Başına Hemze)

Hemzenin kelimedeki tek başına olması; bir başka hemzeyle bir arada bulunmamasıdır. Kıraât imamların birçoğu söz konusu olan hemzeyi tahkik ile okurken bazıları sakin hemzeyi önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürerek ibdâl ile okumuşlardır.<sup>101</sup> Meselâ, (الرَّاسُ)<sup>103</sup> (يُسْنَ)<sup>102</sup> gibi kelimeleri birçok râviler (بيس، الراس، المؤمنون) şeklinde rivâyet etmişlerdir. Kıraât imamlarının bir kısmı, sakin hemze-i mufrede (فعل) ölçüsündeki الفعل فاء olmak şartıyla o hemzeyi önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürerek ibdâl ile okumuşlardır.<sup>105</sup> Meselâ, (مفعول) ölçüsünde olan (مأمون)<sup>106</sup> kelimesi Verş rivâyetinde (مأمون) şeklinde okunmuştur. Bunun yanı sıra hemze-i mufrede fethalı, önündeki dammeli ise bazıları o hemzeyi vâv olarak okumuşlardır.<sup>107</sup> Meselâ: (مؤجلا)<sup>108</sup> gibi kelimeler (مؤجلا) şeklinde okunmuştur. Ayrıca mehmuz olmayan bazı kelimeleri kıraât imamlarının bir kısmı hemzeli okumuşlardır.<sup>109</sup> Meselâ, (النَّبِيُّ، بَادِيٌّ، الدَّرِينَةُ) gibi kelimeler (النَّبِيُّ)<sup>110</sup> (بَادِيٌّ الرَّأْيِ)<sup>111</sup> (الْبَرِيَّةُ)<sup>112</sup> okunmuştur. (مَنْ أَرْضِ) ve (مَنْ أَرْضِ)<sup>113</sup> gibi örneklerde, hemzenin şiddet sıfatını korumak ve belirginleştirmek için harekeli hemzeden önce tenvin veya sakin bir harf olursa kıraât imamlarının bazıları o sakin harfte sekte yapmak sûretiyle hemzeyi ayırmışlardır.<sup>115</sup> Bunun yanı sıra hemzenin hareketini sakin harfin üzerine nakledip hemzeyi hafzeden de vardır.<sup>116</sup>

### 2.2.2. “Hemzeteyn Min Kelime” (İki Hemzenin Bir Kelimedeki Olması)

Arapçada iki hemzenin aynı kelimedeki bir araya gelmesi söz konusudur. İlk hemze istifham ve kat‘ hemzesi olup ikincisi vasıl veya kat‘ olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.<sup>117</sup> Aynı kelimedeki “Hemze-i İstifham” ile “Hemze-i Vasıl” bir araya geldiğinde, ilki kat‘ ikincisi vasıl olur ki bütün kıraât imamları ikinci hemzeyi teshîl veya ibdâl şeklinde iki vecihle okumuşlardır.<sup>118</sup> (Meselâ,

<sup>101</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 158; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 390.

<sup>102</sup> Hûd, 11/99.

<sup>103</sup> Meryem, 19/4.

<sup>104</sup> Âl-i İmrân, 3/28.

<sup>105</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 154; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 391.

<sup>106</sup> Me‘âric, 70/28.

<sup>107</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 154; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 395.

<sup>108</sup> Âl-i İmrân, 3/145.

<sup>109</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 407.

<sup>110</sup> Âl-i İmrân, 3/68.

<sup>111</sup> Hûd, 11/27.

<sup>112</sup> Beyyine, 98/6.

<sup>113</sup> Bakara, 2/62.

<sup>114</sup> Bakara, 2/255.

<sup>115</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 207; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 419.

<sup>116</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 156; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 408.

<sup>117</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 362.

<sup>118</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 377.



(الذَّكْرَيْنِ)<sup>119</sup>). Birinci hemze istifham ikincisi kat' ise üç hususun ortaya çıkacağını söylemek mümkündür:

1. İlki fethalı, ikincisi fethalı: (ءَأَنْذَرْتَهُمْ)<sup>120</sup>.
2. İlki fethalı, ikincisi dammeli: (ءَأَلْقَى)<sup>121</sup>.
3. İlki fethalı, ikincisi kesrali: (ءَأْتَا)<sup>122</sup>.

Kurra'ya göre birçok vecihle okumak söz konusudur. Birinci hemzenin tahkikle okunması sûretiyle, ikincinin tahkiki, teshîli, tahkikle birlikte iki hemze arasına elif dâhil etmek إدخال ve teshille birlikte iki hemze arasına elif dâhil etmek caizdir. Zira birinci hususla ilgili zikrettiğimiz vecihlerin yanı sıra ikinci hemzeyi birinci hemzenin hareke cinsinden illet harfîne dönüştürüp ibdâl ile okumak da mümkündür.<sup>123</sup>

### 2.2.3. "Hemzeteyn Min Kelimeteyn" (İki Hemzenin İki Ayrı Kelimede Olması)

Hemze bir kelimenin sonu ile diğerinin başında gelmek üzere iki kelimede gelebilir. İki hemze kat' olmak sûretiyle bu konuyu sekiz hususta özetleyebiliriz:

1. İkisi fethalı: (جَاءَ أَمْرُنَا)<sup>124</sup>.
2. İkisi dammeli: (أُولِيَاءَ أَوْلِيَاكَ)<sup>125</sup>.
3. İkisi kesrali: (مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ)<sup>126</sup>.
4. İlk hemze fethalı, ikincisi kesrali: (وَجَاءَ إِخْوَةٌ)<sup>127</sup>.
5. İlk hemze fethalı, ikincisi dammeli: (كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةً)<sup>128</sup>.
6. İlk hemze kesrali, ikincisi fethalı: (هُوَ لَأَيُّهُمُ أَهْدَى)<sup>129</sup>.
7. İlk hemze dammeli, ikincisi fethalı: (السُّفَهَاءُ أَلَا)<sup>130</sup>.
8. İlk hemze dammeli, ikincisi kesrali: (مَنْ يَشَاءُ إِلَى)<sup>131</sup>.

Kıraât imamları ilk üç hususu birçok vecihle değerlendirmişlerdir, iki hemzenin tahkiki, ikincinin teshîli, birincinin teshîli, ikinci hemzeyi birincinin harekesi cinsinden ibdâli ve birincinin ıskatı ile okumakta ihtilaf göstermişlerdir.<sup>132</sup> 4. ve 5. hususta ikinci hemzeyi tahkik ve teshil ile; 6. ve 7.

<sup>119</sup> En'âm, 7/143.

<sup>120</sup> Bakara, 2/6.

<sup>121</sup> Kamer, 54/25.

<sup>122</sup> Ra'd, 13/5.

<sup>123</sup> Bkz. ed-Dâni, *et-Teysîr*, ss. 149-150; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, ss. 363-376.

<sup>124</sup> Hûd, 11/40.

<sup>125</sup> Ahkâf, 46/32.

<sup>126</sup> Şu'arâ, 26/187.

<sup>127</sup> Yûsuf, 12/58.

<sup>128</sup> Mu'minûn, 23/44.

<sup>129</sup> Nisâ, 4/51.

<sup>130</sup> Bakara, 2/13.

<sup>131</sup> Bakara, 2/142.

<sup>132</sup> Bkz. ed-Dâni, *et-Teysîr*, ss. 151-152; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, ss. 382-385.

hususla ikinci hemzeyi tahkîk ve ibdâl ile okumuşlardır. 8. hususta söz konusu olan hemzeyi tahkîk, teshîl ve ibdâl ile okumakta ihtilaf göstermişlerdir.<sup>133</sup>

### 2. 3. Hamza ve Hişâm Kıraâtlerinin Hemze Üzerine Vakıf Kuralları

Hemzeli kelime üzerinde durmanın, kıraâtin en zor, karmaşık ve teferruatlı konusu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>134</sup> Nitekim Ca'berî'ye göre bu konunun rivâyetini sağlam bir şekilde korumak için kıraât hocalarının öğrencilerinden hemzeli kelimelerin üzerine durmalarını isteyip sürekli olarak imtihan yapmaları gerekmektedir.<sup>135</sup> İmam Hamza'dan gelen Kur'ân-ı Kerîm rivâyetleri incelendiğinde, onun hemzeli kelimeler üzerinde çoğu zaman tahfifle durduğu gözükcektir. Hişâm rivâyetine bağlı olan Hilvânî tarîkında ise sadece kelimenin sonunda bulunan hemze tahfifle okunmuştur.<sup>136</sup> Bunun yanı sıra Humrân b. A'yen, Suleyman b. Mahrân el-A'meş ve Sellâm et-Tavîl gibi kıraât imamları hemzeli kelimelerin üzerine vakıf ettiklerinde İmam Hamza'ya muvafakat göstermişlerdir.<sup>137</sup>

İmam Hamza hemzeli bir kelimenin üzerine vakıf ettiğinde iki yöntemi (mezhep) göz önünde bulundurarak tahfifle okumuştur. O iki tahfif yöntemi (mezhebi), "Kıyasî" ve "Resmî/Istîlâhî" olmak üzere kıraât kitaplarında anlatılmıştır.<sup>138</sup> Kıraât âlimleri "Tahfif-i Kıyasî"yi, "Hatt-ı Kıyasî"ye dayandırmak sûretiyle;<sup>139</sup> "Tahfif-i Resmî"yi, "Hatt-ı Istîlâhî"ye dayandırmak sûretiyle hemzeyi teshille okumaktır.<sup>140</sup> "Tahfif-i Resmî"ye göre okunan telaffuzlar Arap dilinde doğru olmak şartıyla, Mekkî, ed-Dânî, eş-Şâtîbî ve İbnu'l-Cezerî gibi birçok âlim bu mezhebi İmam Hamza'ya dayandırarak "Tahfif-i Resmî"yi "Tahfif-i Kıyasî" ile birlikte uygulamışlardır.<sup>141</sup> Hemzeyi kelimenin başında, ortasında ve sonunda olmak üzere üç kısımda ele almak mümkündür.

<sup>133</sup> Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr*, ss. 152-153; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, ss. 386-388.

<sup>134</sup> Bkz. Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 5; el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 931; el-Ca'berî, İbrâhîm b. 'Umer, *Kenzu'l-Me'ânî fî Şerhi Hirzi'l-Emânî ve Veci't-Tehânî*, (Thk. Ahmed el-Yezîdî), Fas Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, Fas, 1419/1998, c. II, s. 494.

<sup>135</sup> el-Ca'berî, *Kenzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 494.

<sup>136</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 430; Mekkî, *el-Keşfu 'an Vucûhi'l-Kıraât*, c. I, s. 95; el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 936; İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. 'Alî, *el-İknâ' fî'l-Kıraâti's-Seb'*, (Thk. 'Abdulmecîd Kitâmiş), Menşûrât Câmi'etu Ummi'l-Kura, I. Baskı, Mekke, 1403, c. I, s. 414.

<sup>137</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 430.

<sup>138</sup> Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 933.

<sup>139</sup> Bkz. ed-Dabbâ', 'Alî b. Muhammed, *Semîru't-Talîbîn*, c. III, s. 44.

<sup>140</sup> Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 953; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 167; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 446.

<sup>141</sup> Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 953; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 167; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 446.

### 2.3.1. Kelime Başındaki Hemze

#### 2.3.1.1. "Mutevessıt bi-Harf"

Kelimenin başındaki hemzeye, zâid harflerden herhangi biri bitişirse, o zâid harf nedeniyle kelimenin ortasında yer alıp tahkik ve teshîl ile iki vecihle okunur.<sup>142</sup> Kıraât âlimleri tarafından hemzeye bunun gibi durumlarda "Mutevessıt bi-Harf" adı verilmiştir. Zâid harfler şunlardır:

- هاء التنبيه: <sup>143</sup> (هُوَ لَاءِ)  
 ياء النداء: <sup>144</sup> (يَا أَدَمُ)  
 لام التعريف: <sup>145</sup> (الْأَخِرُ)  
 همزة: <sup>146</sup> (ءَأَنْذَرْتَهُمْ)  
 اللام: <sup>147</sup> (وَلَا يُؤْيِه)  
 الباء: <sup>148</sup> (بِأَنَّهُمْ)  
 السين: <sup>149</sup> (سَأَصْرَفُ)  
 الفاء: <sup>150</sup> (فَأَعَذَّبَهُمْ)  
 الكاف: <sup>151</sup> (كَأَنَّهُمْ)  
 الواو: <sup>152</sup> (وَأَنْتُمْ)

Birinci ve ikinci misâlde "Hemze-i Mutevessıt bi-Harf"ten önce hâ-i tenbih ve yâ-i nidâ olduğundan dolayı ortaya medd-i munfasıl çıktığında kelimeyi üç vecih ile okumak caizdir: Tahkik ile tûl, teshîl ile tûl ve teshîl ile kasr.<sup>153</sup> Üçüncü misâlde "Teshîl", hemzenin harekesini önündeki harfe naklederek gerçekleştirilen; tahkik, sekte olmak şartıyla okunur. Neticede tahkikle sekte ve

<sup>142</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 438; es-Sehâvî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Vasîd fî Şerhi'l-Kasîd*, (Thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî), Mektebetu'r-Ruşd, I. Baskı, Riyad, 1423/2002, c. II, s. 361; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 27; İbnu'l-Kâsîh, *Sirâcu'l-Kârî*, s. 89; el-Ca'berî, *Kenzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 524; el-Kabâkîbî, Muhammed b. Halîl, *İdâhu'r-Rumûz ve Miftâhu'l-Kunûz*, (Thk. Ahmed Hâlid Şukrî), Dâr 'Ammân, I. Baskı, 'Ammân, 1424/2003, s. 175; Şu'le, Muhammed b. Ahmed el-Mûsillî, *Kenzu'l-Me'ânî fî Şerhi Hirzi'l-Emânî ve Vecihi't-Tehânî*, (Thk. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1422/2001, s. 95.

<sup>143</sup> Bakara, 2/31.

<sup>144</sup> Bakara, 2/33.

<sup>145</sup> Bakara, 2/8.

<sup>146</sup> Bakara, 2/6.

<sup>147</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>148</sup> Haşr, 59/13.

<sup>149</sup> A'râf, 7/146.

<sup>150</sup> Âl-i İmrân, 3/56.

<sup>151</sup> Munâfikûn, 63/4.

<sup>152</sup> Bakara, 2/50.

<sup>153</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 427, 487; en-Nuveyrî, Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Muhammed, *Şerhu't-Tayyibe*, (Thk. Mecdî Bâslûm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1424/2003, c. I, s. 528.

nakl olmak üzere iki vecih ile durulur.<sup>154</sup> Ayrıca altıncı misalde hemze fethalı önündeki kesralı olduğundan dolayı hemzeyi yâ harfine dönüştürerek teshîl ibdâl ile gerçekleşir. Diğer misâllerde ise, teshîl hemze ile kendi harekesi cinsinden illet harfî arasında beyne beyne okunur.

### 2.3.1.2. “Mutevessıt bi-Kelime”

Yukarıda geçen hükme benzer şekilde, kelimenin başındaki hemze, önündeki kelime nedeniyle iki kelime ortasında yer alıp tahkîk ve teshîlle iki vecih olmak üzere okunur. Kıraât âlimleri tarafından bunun gibi durumlarda hemzeye “Mutevessıt bi-Kelime” adı verilmiştir. “Mutevessıt bi-Kelime” hemzenin teshîlini dört hususta özetleyebiliriz:

#### 1. “Mutevessıt bi-Kelime” Niteliğine Sahip Olan Hemzenin Önündeki Harfin Harekeli Olması:

Hemzenin kendi harekesi fetha olup önündeki harfın harekesi kesra veya damme olmadığı müddetçe, hemze “Beyne Beyne” teshîl edilerek okunur. Başka bir ifade ile hemze ile kendi harekesi cinsinden illet harfî arasında telaffuz edilir. Hemze üç hareke kabul edip, önündeki harf de üç hareke kabul ettiğinden dokuz ihtimal ortaya çıkmış olur.

يرفع إبراهيم <sup>155</sup>	(tahkîk, ibdâl ve beyne beyne).
عليه أمة <sup>156</sup>	(tahkîk, ibdâl ve beyne beyne).
فيه آيات <sup>157</sup>	(tahkîk ve ibdâl).
يوسف أيتها <sup>158</sup>	(tahkîk ve ibdâl).
من بعد إكراههن <sup>159</sup>	(tahkîk ve beyne beyne).
غير إخراج <sup>160</sup>	(tahkîk ve beyne beyne).
الجنة أزلقت <sup>161</sup>	(tahkîk ve beyne beyne).
أفتطمعون أن <sup>162</sup>	(tahkîk ve beyne beyne).

<sup>154</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 486; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 487; ed-Dânî, Ebû Amr 'Usman b. Sa'îd, *Cami'u'l-Beyân*, (Thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1426/2005, s. 260; İbn Şurayh, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Şurayh, *el-Kâfi fi'l-Kıraâti's-Seb'*, (Thk. Ahmed eş-Şâfi'i), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1421/2000, s. 70; İbn Galbûn, Ebu'l-Hasan Tâhir b. 'Abdil-Mun'im, *et-Tezkira fi'l-Kıraâti's-Semâm*, (Thk. Eymen Suveyd), Menşûrâtu'l-Cemâ'ati'l-Hayriyye, I. Baskı, y.y., 1412/1991, c. I, s.157; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 171; el-Mehdevî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr, *Şerhu'l-Hidâye*, (Thk. Hazim Sa'îd Hayder), Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, ts., c. I, s. 51.

<sup>155</sup> Bakara, 2/127.

<sup>156</sup> Kasas, 28/23.

<sup>157</sup> Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>158</sup> Yûsuf, 12/46.

<sup>159</sup> Nûr, 24/33.

<sup>160</sup> Bakara, 2/240.

<sup>161</sup> Tekvîr, 81/13.

<sup>162</sup> Bakara, 2/75.

كَانَ أُمَّة<sup>163</sup> (tahkîk ve beyne beyne).

Üçüncü misalde hemze fethalı olup önündeki kesrali ise, hemze yâ harfine dönüştürülerek ibdâl ile teshîl edilir. Nitekim dördüncü misalde hemze fethalı olup önündeki dammeli ise, hemze vâv harfine dönüştürülerek ibdâl ile teshîl edilir. Ayrıca, birinci ve ikinci hususta Ahfeş Sa'îd b. Mes'ade (ö. 215/830)'ye göre hemzeyi önündeki hareke cinsinden illet harfe dönüştürerek ibdâl ile okurken Sîbeveyhi'ye göre buradaki teshîl "Beyne Beyne" telaffuz edilir.<sup>164</sup>

## 2. "Mutevessıt bi-Kelime" Niteliğine Sahip Olan Hemzenin Önündeki Harfin Med Harfi Olması:

İki kelime arasında bulunan hemzenin önündeki med harfi elif ise, hemzeyi beyne beyne, elifi tûl ve kasr ile okumak caizdir. Meselâ, (بِمَا أَنْزَلَ)<sup>165</sup> kelimesinde tahkîk, tahkîk ile sekte ve teshîlin iki vechi ile dört vecih olmak üzere vakf etmek doğrudur.<sup>166</sup> Ayrıca iki kelime arasında bulunan hemzenin önündeki med harfi vâv veya yâ ise, dört vecih ile okumak caizdir: Tahkîk, tahkîk ile sekte, hemzenin harekesini önündeki harfe nakledip hemzeyi hazf etmek ve hemzeyi önündeki med harfinin cinsine dönüştürüp ibdâl ettikten sonra o med harfini idgâmla okumaktır.<sup>167</sup> Meselâ: اَقْلَوْا اِنَّ<sup>168</sup> kelimesindeki hemze قَالُونَ ve قَالُونَ şeklinde okunur. اَفِي اَنْفُسِهِمْ<sup>169</sup> kelimesindeki hemze فِي اَنْفُسِهِمْ şeklinde okunur.

## 3. "Mutevessıt bi-Kelime" Niteliğine Sahip Olan Hemzenin Önündeki Harfin Sakin Olması:

İki kelime arasında bulunan hemzenin önündeki harf, sahih veya lîn harfi olup sakın ise, tahkîk, tahkîk ile sekte ve nakl olmak üzere üç vecih ile okumak

<sup>163</sup> Nahl, 16/120.

<sup>164</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 439; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 176; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.157; Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *et-Tebşıra fi'l-Kiraâti's-Seb'*, (Thk. Muhammed Gavs en-Nedevî), ed-Dâru's-Selefiyye, II. Baskı, Bombay/Hindistân, 1402/1982, s. 347; İbn Şurayh, *el-Kâfi*, s. 50; İbnu'l-Bâziş, *el-İknâ'*, c. I, s. 432; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 503; Ebû 'ALÎ el-Mâlikî, el-Hasan b. Muhammed, *er-Ravda fi'l-Kiraâti'l-İhdâ'Aşera*, (Thk. Nebîl İsmâ'îl), İmam Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi, Doktora Tezi, Riyad, 1415, c. I, s. 345.

<sup>165</sup> Bakara, 2/4.

<sup>166</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 436; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, ss. 482, 502-503; Mekkî, *et-Tebşıra*, s. 347; el-Kalânîsî, Ebu'l-İzz Muhammed b. Bindâr, *el-Kifâye'l-Kubrâ fi'l-Kiraât*, (Thk. Cemâlu'd-Dîn Muhammed Şeref), Dâru's-Sahâbe, I. Baskı, Tantâ, 2003, s.89; el-Huzelî, Ebu'l-Kâsim Yûsuf b. 'Alî, *el-Kâmil fi'l-Kiraâti'l-'Aşr ve'l-Erbe'in az-Zâide 'Aleyhâ*, (Thk. Cemâl eş-Şâyib), Muessesetu Semâ li'n-Neşr, I. Baskı, Kahire, 1428/2007, s. 420.

<sup>167</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 437, 489; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 173; Mekkî, *et-Tebşıra*, s. 348; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 503, 530; el-Huzelî, *el-Kâmil*, s. 429.

<sup>168</sup> Âl-i İmrân, 3/181.

<sup>169</sup> Âl-i İmrân, 3/154.

caizdir.<sup>170</sup> (Örneğin: فاسعُو إلى<sup>171</sup> gibi).

#### 4. “Mutevessit bi-Kelime” Niteliğine Sahip Olan Hemzenin Sakin Olması:

İki kelime arasında bulunan hemze cezimli ise, hemze önündeki harfin hareke cinsinden illet harfine dönüştürülerek ibdâl edilir.<sup>172</sup> Meselâ, فرعونُ ائتوني<sup>173</sup> ibarelerindeki hemze فرعونُ ائتوني<sup>174</sup> şeklinde okunur. Netice itibariyle kelimenin başındaki hemze başka bir harf ile bittiğinde “Mutevessit bi-Harf”, önceki kelime ile birlikte olduğunda “Mutevessit bi-Kelime” olarak isimlendirilir. Bu iki terkibi “Mutevessit bi-Zâid” başlığı altında ele almak mümkündür.

##### 2.3.2. Kelime Ortasında Hemze

Kelimenin ortasında bulunan hemzeye kıraât âlimleri tarafından “Mutevessit bi-Nefsihi” adı verilmiştir. Bu hemze sakin, harekeli önündeki sakin ve harekeli önündeki harekeli olarak üç bölüme ayrılmıştır:

##### 2.3.2.1. Kelime Ortasındaki Sakin Hemze

İmam Hamza söz konusu hemzeli kelimenin üzerinde ibdâl ile durmuştur. Başka bir ifade ile hemzeyi, önündeki hareke cinsinden illet harfe dönüştürerek ibdâl etmiştir. Meselâ: يؤمن،<sup>175</sup> يؤمن،<sup>176</sup> gibi kelimeler يؤمن، يؤمن، şeklinde okunur. Bunun yanı sıra ائنيهم<sup>177</sup> kelimesinde sakin hemzeden sonra dammeli hâ harfi olduğunda hemze önündeki kesrali harf nedeniyle yâ harfine dönüştürülüp ibdâl edildiğinde dammeli hâ harfi dammeli veya kesrali ائنيهم ve ائنيهم şeklinde iki vecihle okunur.<sup>178</sup>

<sup>170</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 427, 435, 436; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 501, 530; el-Huzelî, *el-Kâmil*, s. 432; ; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 171; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.157; İbnu'l-Bâziş, *el-İknâ'*, c. I, s. 432; İbn Şurayh, *el-Kâfi*, 53; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 322.

<sup>171</sup> Cumu'a, 62/9.

<sup>172</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 472; ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Arba'ate 'Aşer*, (Thk. Şabân Muhammed İsmâ'il), 'Âlemu'l-Kutub, I. Baskı, Beyrut, 1987, c. I, s. 228; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.147.

<sup>173</sup> Yûnus, 10/79.

<sup>174</sup> Ahkâf, 46/4.

<sup>175</sup> Bakara, 2/221.

<sup>176</sup> Hûd, 11/99.

<sup>177</sup> Bakara, 2/33.

<sup>178</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 431; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 517; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 163; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 168; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.150; İbnu'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-Kirâati's-Seb'*, c. I, s. 427; İbn Şurayh, *el-Kâfi*, 53; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 318.

### 2.3.2.2. Önündeki Harf Sakin Olmak Üzere Kelime Ortasındaki Harekeli Hemze

Bu durumda hemzenin önündeki sakın harf sahih veya illet harfi olabilir. Harekeli hemzenin önündeki sakın harf sahih bir harf ise, hemzenin harekesi o sakın harfin üzerine nakledilip hemze hazf edilir.<sup>179</sup> Meselâ: الْقُرْآنُ kelimesi الْفُرْآنُ şeklinde okunur. Harekeli hemzenin önündeki sâkin harf illet harfi ise, elif, vâv veya yâ olma ihtimali vardır. وَأَيْنَاءُكُمْ<sup>180</sup> örneğinde olduğu gibi illet harfi elif ise, hemze "Beyne Beyne" ile; önündeki med harfi tûl ve kasr ile okunur.<sup>181</sup>

Harekeli hemzenin önündeki sakın illet harfi vâv veya yâ ise, vâv veya yâ'nın o kelimedede aslı harf olup olmadığına göre hemze farklı vecihlerle okunur. Hemzeli kelimedeki vâv veya yâ o kelimenin kökünde aslı harf ise, iki vecih ile okunur. Birinci vecihte; hemzenin harekesi illet harfin üzerine nakledilip hemze hazf edilir. Diğer vecihte ise; hemze önündeki illet harfine dönüştürülüp bu harfle idgâm edilir. مَوْلَا ölçüsündeki مَوْلَا<sup>182</sup> kelimesi illet harfi aslı olmak üzere مَوْلَا ve مَوْلَا şeklinde; فَعْلًا ölçüsündeki شَيْئًا kelimesi شَيْئًا ve شَيْئًا şeklinde iki vecihle okunur. Hemzeli kelimedeki vâv veya yâ o kelimenin kökünden olmayıp zâid ise sadece idgâm ile okunur. Yani hemze önündeki illet harfine dönüştürülüp o illet harfle idgâm edilir.<sup>183</sup> Meselâ: فَعِيلًا ölçüsündeki حَطِيئَتُهُ<sup>184</sup> kelimesi حَطِيئَتُهُ şeklinde okunur.

### 2.3.2.3. Kelime Ortasındaki Hemzenin ve Önündeki Harfin Harekeli Olması

Hemze fethalı ise önündeki kesrali veya dammeli olmadığı müddetçe Sîbeveyhi'ye göre beyne beyne okunur; fethalı hemzenin önündeki kesrali ise, yâ'ya; fethalı önündeki dammeli ise, vâv'a dönüştürülüp ibdâl edilir. Ahfeş'e göre hemze dammeli, önündeki kesrali ise yâ; kesrali, önündeki dammeli ise vâv ile okunur.<sup>185</sup>

<sup>179</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 481; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 525; ed-Dânî, *Cami'u'l-Beyân*, s. 254; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 170; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.150; İbn Şurayh, *el-Kâfî*, 51; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 319; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 315.

<sup>180</sup> Âl-i İmrân, 3/61.

<sup>181</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 477; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 523; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 170; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.152; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 320; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 315.

<sup>182</sup> Kehf, 18/58.

<sup>183</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 480; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 525; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 168; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.151; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 328; ed-Dimyâti, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, c. II, s. 218; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 333.

<sup>184</sup> Bakara, 2/81.

<sup>185</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, ss. 437-438; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 497 ; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, ss. 173-174; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.155; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 319; İbn Şurayh, *el-Kâfî*, 50.

سَأَلَ<sup>186</sup> teshîl beyne beyne ile;

خَاطِئَةً<sup>187</sup> yâ ile ibdâlle;

مُؤَجَّلاً<sup>188</sup> vâv ile ibdâlle;

رَءُوفٍ<sup>189</sup> teshîl beyne beyne ile;

بِرْءُوسِكُمْ<sup>190</sup> teshîl beyne beyne ile;

فِيئْتِكُمْ<sup>191</sup> teshîl beyne beyne / Ahfeş'e göre yâ ile ibdâlle;

المطمئنة<sup>192</sup> teshîl beyne beyne ile;

سئَلُوا<sup>193</sup> teshîl beyne beyne / Ahfeş'e göre vâv ile ibdâlle;

خاطئين<sup>194</sup> teshîl beyne beyne / "Tahfif-i Resmî"ye göre hazf ile okunur.

Ayrıca, مستهزون<sup>195</sup> kelimesi üç vecih ile okunur: Sibeveyhi'ye göre teshîl beyne beyne; Ahfeş'e göre yâ ile ibdâl edilerek; "Tahfif-i Resmî"ye göre hemze hazf edilip harekesi önceki harfın üzerine nakledilerek مستهزون şeklinde okunur.<sup>196</sup>

### 2.3.3. Kelime Sonundaki Hemze

Kelimenin sonunda bulunan hemzeye kıraât âlimleri tarafından "Hemze-i Mutetarrife" ismi verilmiştir. Bu bölümün tamamında İmam Hişâm'ın Hilvânî tarîki İmam Hamza'ya muvafakat göstermiştir. Buna göre kelime sonunda bulunan hemzeyi sakın, kendi harekeli önündeki sakın ve kendi harekeli önündeki de harekeli olarak üç bölüme ayrılır:

#### 2.3.3.1. Sakin "Hemze-i Mutetarrife"

"Hemze-i Mutetarrife" sakın olursa önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürülerek ibdâl edilir. Bu kuralla ilgili "Tahfif-i Resmî" "Tahfif-i Kıyâsî"ye muvafakat gösterir. Çünkü hemze önündeki harfin harekesi cinsinden illet harfi desteği üzerine yazılır.<sup>197</sup> Meselâ: اقرأ<sup>198</sup> kelimesi اقرأ şeklinde okunur.

<sup>186</sup> Me'âric, 70/1.

<sup>187</sup> 'Alak, 96/16.

<sup>188</sup> Âl-i İmrân, 3/145.

<sup>189</sup> Bakara, 2/207.

<sup>190</sup> Mâide, 5/6.

<sup>191</sup> Mâide, 5/48.

<sup>192</sup> Fecr, 89/27.

<sup>193</sup> Ahzâb, 33/14.

<sup>194</sup> Yûsuf, 12/97.

<sup>195</sup> Bakara, 2/14.

<sup>196</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 444, 485; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 174; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.156; Mekki, *et-Tebşıra*, s. 331; İbn Şurayh, *el-Kâfi*, s. 51; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, ss. 506-507; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 319.

<sup>197</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 469; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 167; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.159; Mekki, *et-Tebşıra*, s. 323; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 519; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 318; ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, c. II, s. 210.

<sup>198</sup> İsrâ, 17/14.



### 2.3.3.2. Öncesi ve Kendi Harekeli Olan Hemze-i Mutetarrife

Kelimenin sonundaki "Hemze-i Mutetarrife" harekeli, önündeki de harekeli ise, "Tahfif-i Kıyasî"ye göre hemze önündeki hareke cinsinden illet harfe dönüştürülerek ibdâl edilir. (Örneğin: <sup>199</sup>أَسْتَهْزِي). Bunun yanı sıra hemze dammeli veya kesralı ise, hemzeyi ibdâl ile okumak caiz olmakla birlikte kendi ve harekesi cinsinden illet harfi arası beyne beyne ravm ile birlikte okumak caizdir. (Meselâ: <sup>200</sup>عَنِ النَّبَاِ <sup>201</sup>يُسْتَهْزَأُ).

Tahfif-i resmî'ye göre hemzenin desteği cinsinden ibdâl edip hemze fethalı ise ibdâl ettikten sonra ortaya çıkan illet harfi sükûnla; kesralı ise sükûn ve ravmla; dammeli ise sükûn, ravm ve işmâm ile okunur. Meselâ, <sup>202</sup>أَسْتَهْزِي kelimesindeki hemze yâ üzerine yazıldığından dolayı yâ harfine dönüştürerek ibdâl ile okunur. Bu durumda söz konusu kelimedeki hemze تقديراً iki vecihle, <sup>203</sup>أَدَاءً edâ olarak bir vecihle okunur. Yani bu misalde "Tahfif-i Resmî" ile "Tahfif-i Kıyasî" aynı neticeyi göstermektedir. <sup>204</sup>مَنْ تَبَايَ kelimesindeki hemze "Tahfif-i Kıyasî"ye göre elife dönüştürerek ibdâl veya teshîl ve ravm ile okunurken; "Tahfif-i Resmî"ye göre sakın yâ harfine dönüştürerek ibdâl veya yâ harfine dönüştürdükten sonra yâ harfini ravm ile okumak caizdir. Neticede bu tür hemzeyi dört vecihle okumak mümkündür.

<sup>205</sup>يَبْدُوا kelimesindeki hemze "Tahfif-i Kıyasî"ye göre hemzeyi elif harfine dönüştürerek ibdâl veya teshîl ve ravm ile olmak üzere iki vecihle okunurken, "Tahfif-i Resmî"ye göre üç vecihle okumak caizdir; sakın vâv'a dönüştürerek ibdâl, sakın vâv'a dönüştürüp ibdâl ile işmâm, sakın vâv'a dönüştürüp ibdâl ile ravm yapılır.<sup>206</sup>

### 2.3.3.3. Öncesi Sakin Kendi Harekeli Olan "Hemze-i Mutetarrife"

Harekeli hemzenin önündeki sâkin harf, sahîh veya illet harfi olabilir. Söz konusu sakın harf sahîh bir harf ise, hemzenin harekesi o sakın harfin üzerine nakledilip hemze hafz edilir. Meselâ, <sup>207</sup>الْخَبِّءُ kelimesi الْخَبِّ şeklinde olup nakledilen hareke üzerine vakıf etmek nedeniyle الْخَبِّ şeklinde cezim ile okunur. Hemze kesralı ise (<sup>208</sup>بَيْنَ الْمَرْءِ) gibi), harekesi nakledildikten sonra vakıf nedeniyle cezimli okumakla birlikte o nakledilen hareke ravm ile okunur. Hemze dammeli

<sup>199</sup> En'âm, 6/10.

<sup>200</sup> Nebe, 78/2.

<sup>201</sup> Nisâ, 4/140.

<sup>202</sup> En'âm, 6/34.

<sup>203</sup> Yûnus, 10/4.

<sup>204</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 470; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 181; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.162; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 520; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, ss. 325-328.

<sup>205</sup> Neml, 27/25.

<sup>206</sup> Bakara, 2/102.

ise (مَلءٌ<sup>207</sup>) gibi), üç vecihle okumak caizdir; hemzenin harekesi nakledildikten sonra vakıf nedeniyle cezim ile; cezimle birlikte işmâm ile; hemzenin harekesi nakledildikten sonra o hareke ravm ile okunur.<sup>208</sup>

Harekeli hemzenin önündeki sakin harf illet harfî ise, elif, vâv veya yâ olma ihtimali vardır. İlet harfî elif ise, “Tahfif-i Kıyasî”ye göre şu üç vecihle okunur: hemze elife dönüştürülüp ibdâl ile okunurken önceki elif kasr ile; hemze elife dönüştürülüp elif tavassut ile; hemze elife dönüştürülüp elif tûl ile okunur. Hemze dammeli veya kesralı olduğunda şu beş vecih ile okunur: ibdâl ile kasr; ibdâl ile tavassut; ibdâl ile tûl; hemze kendi ve harekesi cinsinden illet harfî arasında teshîl edilip önündeki elif tûl ile; hemze Teshîl edilip elif kasırla okunur.<sup>209</sup> (Meselâ, من السماء<sup>210</sup>).

Hemze dammeli olup vâv desteği üzerine yazılı olursa “Tahfif-i Kıyasî”ye göre yukarıda zikrettiğimiz beş vecih caiz olmakla birlikte “Tahfif-i Resmî”ye göre yedi vecihle okumak caizdir. Meselâ, شَرَكُوا<sup>211</sup> kelimesindeki hemze vâv desteği üzerine yazıldığından dolayı zikrettiğimiz beş vecih dâhil olmak üzere toplam on iki vecihle okumak söz konusudur. “Tahfif-i Resmî”ye göre yedi vecih şunlardır: hemze vâv’a dönüştürülüp ibdâl ile okunurken önceki elif kasr ile; ibdâl ile tavassut; ibdâl ile tûl; ibdâl ve işmâm ile kasr; ibdâl ve işmâm ile tavassut; ibdâl ve işmâm ile tûl; hemze vâv’a dönüştürülüp ibdâl ile okunurken damme ravmla ve önceki elif kasr ile okunur.<sup>212</sup>

Hemze kesralı olup yâ desteği üzerine yazılı olursa “Tahfif-i Kıyasî”ye göre beş vecih caiz olmakla birlikte “Tahfif-i Resmî”ye göre dört vecihle okumak caizdir. Meselâ, من تلقائي<sup>213</sup> kelimesindeki hemze yâ desteği üzerine yazıldığından dolayı “Tahfif-i Kıyasî”ye göre okunan beş vecih dâhil olmak üzere toplam dokuz vecihle okunur. “Tahfif-i Resmî”ye göre dört vecih şunlardır: hemze yâ’ya dönüştürülüp ibdâl ile okunurken önceki elif kasr ile; ibdâl ile tavassut; ibdâl ile

<sup>207</sup> Âl-i İmrân, 3/91.

<sup>208</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 476; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 169, 180; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.162; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 522; İbnu'l-Bâziş, *el-Iknâ'*, c. I, s. 418.

<sup>209</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 432, 464; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 495, 518; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 169, 181; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s. 160, 161; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, ss. 339-341; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 317; İbn Şurayh, *el-Kâfî*, s. 51; İbnu'l-Bâziş, *el-Iknâ'*, c. I, ss. 421-422.

<sup>210</sup> Bakara, 2/19.

<sup>211</sup> En'âm, 6/94.

<sup>212</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 474; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 522; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s. 162; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 340.

<sup>213</sup> Yûnus, 10/15.

tûl; hemze yâ'ya dönüştürülüp ibdâl ile okunurken kesra ravmla ve önceki elif kasr ile okunur.<sup>214</sup>

Harekeli hemzenin önündeki sakin harf illet harfi olup vâv veya yâ ise, vâv veya yâ söz konusu olan kelimenin aslında varsa iki vecihle okumak caizdir. Meselâ, سِيء<sup>215</sup> kelimesinde hemzenin harekesi sakin harfin üzerine nakledilip hemze hazf edildikten sonra vakıf nedeniyle cezimle harekelendirilir. Diğer vecih ise, hemze önceki harfin cinsinden ibdâl edilip o harfle idgâm yapılır. Hemze kesrali ise (سِيء<sup>216</sup> gibi), nakl; idgâm; nakl ile ravm; idgâm edilip ravm ile okunur. Hemze dammeli ise (سِئ<sup>217</sup> gibi), önceki hükümde zikredilen dört vechin yanı sıra nakl ile işmâm ve idgâm ile işmâm vecihleriyle okunur.<sup>218</sup>

Harekeli hemzenin önündeki sakin illet harfi vâv veya yâ olup söz konusu kelimenin aslında/kökünde olmayıp zâid ise, idgâm ile okunur. Hemze kesrali ise (سِئ<sup>219</sup> gibi), idgâm ve idgâm ile ravm; hemze dammeli ise (سِئ<sup>220</sup> gibi) idgâm, idgâm ile ravm ve idgâm ile işmâm vecihleriyle okunur.<sup>221</sup>

#### 2.4. Hemze Konusunda Telif Edilen Kırâât Eserleri

Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerine vakıf etme kurallarını izah etmek amacıyla, kırâât âlimleri bu konuya özel kitaplar telif etmişlerdir. Bu konu hakkında - çalıştığımız eserden önce ve sonra - telif edilen eserleri kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür:

Ahmed b. el-Huseyin b. Mahrân (ö.381/996), *Mezhebu Hamza fi'l-Hemzi fi'l-Vakf*.<sup>222</sup>

Ebu'l-Hasan b. Galbûn (ö.399/1014), *Kitabu'l-Vakfî li Hamzate ve Hişâm*.<sup>223</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö.437/1045), *Tahfifu'l-Hemzeti'l-Mutetarrife li Hamzate ve Hişâm*.<sup>224</sup>

<sup>214</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 474; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 522; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s. 162; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 340.

<sup>215</sup> Hûd, 11/77.

<sup>216</sup> Bakara, 2/20.

<sup>217</sup> Âl-i İmrân, 3/174.

<sup>218</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 432, 463, 476; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 523; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s. 159; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 342; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 169, 180; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 319.

<sup>219</sup> Bakara, 2/228.

<sup>220</sup> En'âm, 6/19.

<sup>221</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 432, 463, 476; en-Nuveyrî, *Şerhu't-Tayyibe*, c. I, s. 522; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s. 161; Ebû 'Alî el-Mâlikî, *er-Ravda*, c. I, s. 321; el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz*, s. 169, 180; Mekkî, *et-Tebşira*, s. 319.

<sup>222</sup> Bkz. Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 5; el-Ca'berî, *Kenzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 494.

<sup>223</sup> Bkz. İbn Galbûn, *et-Tezkira*, c. I, s.156; el-Ca'berî, *Kenzu'l-Me'ânî*, c. II, s. 494.

<sup>224</sup> Bkz. Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 152; Mekkî, *el-Keşfu 'an Vucûhi'l-Kırâât*, c. I, s. 111.

- Ebû ‘Amr ed-Dânî (ö.444/1052), *İsmi bilinmeyen*.<sup>225</sup>  
İbnu Cubâre el-Makdisî (ö.728/1327), *İsmi bilinmeyen*.<sup>226</sup>  
İbrâhîm b. ‘Umer el-Ca‘berî (ö.732/1331), *Menzûmetu Ahkâmi’l-Hemze li Hişâm ve Hamza*.<sup>227</sup>  
Muhammed b. Bashân (ö.743/1342), *Risâle fi Vakfî Hamza*.<sup>228</sup>  
el-Hasan b. Kâsim el-Murâdî (ö.749/1348), *Şerhu Bâbi Vakfî Hamze ve Hişâm ale’l-Hemzi min Tarîkı ‘ş-Şâtıbiyye*.<sup>229</sup>  
Muhammed b. Ahmed b. en-Neccâr (ö.871/1466), *el-İfhâm fi Şerhi Bâbi Vakfî Hamze ve Hişâm ale’l-Hemzi min Tarîkı ‘ş-Şâtıbiyye*.<sup>230</sup>  
Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî (ö.923/1516), *el-Kenz fi Vakfî Hamze ve Hişâm ale’l-Hemz*.<sup>231</sup>  
Muhammed b. Ahmed el-Mutevellî (ö.1313/1895), *İthâfu’l-Enâm ve İs‘âfu’l-Efhâm fi Vakfî Hamzate ve Hişâm*.<sup>232</sup>  
İbrâhîm Selâm el-Ahmedî (ö.1364/1944), *Fevâidu’l-Enâm fi Şerhi Bâbi Vakfî Hamzate ve Hişâm*.<sup>233</sup>

## SONUÇ

Hemze Arapça lûgat ve kıraât âlimleri tarafından müstakil bir harf olarak kabul edilmiştir. Hemzenin asıl telaffuzu Kays ve Temîm gibi bedevî kabilelerin tahkik üzerine telaffuz ettikleri belirgin ve vurgulu hemzedir. Ayrıca, Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf, Hevâzin, Mekke ve Medine halkları gibi medenî toplumlarda, hemze illet harflerinin seslerine kaydırılıp tahfifle (teshîl) okunmuştur. Nitekim tahfif (teshîl), hemze sesinin değiştirmesinin genel anlamını verip “İbdâl”, “Teshîl”, “Hazf”, “Beyne Beyne” ve “Nakl” terimlerinin anlamlarını kapsamaktadır.

Kıraât imamlarının hemzeye yaklaşımları, Arap dilinde olduğu üzere tahkik ve tahfifin farklılıkları nedeniyle, farklılık göstermektedir. İmam Hamza’nın Kur’ân-ı Kerîm’de hemzeli kelimeler üzerinde tahfifle durduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İmam Hişâm rivâyetine bağlı olan Hilvânî tarîkı sadece kelimenin sonunda bulunan hemzeyi tahfifle okumuştur. Bunun yanı sıra şâz

<sup>225</sup> Bkz. el-Ca‘berî, *Kenzu’l-Me‘ânî*, c. II, s. 494; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 428.

<sup>226</sup> Bkz. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 428.

<sup>227</sup> Bkz. el-Ca‘berî, *Kenzu’l-Me‘ânî*, c. II, s. 494.

<sup>228</sup> Bkz. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 428.

<sup>229</sup> Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu’l-İşârât*, c. III, s. 931.

<sup>230</sup> Bkz. İbnu’l-Neccâr, *el-İfhâm fi Şerhi Bâbi Vakfî Hamzate ve Hişâm*, Medîne-i Munevvere Kütüphanesi, Yazma Eseri, No: 20/223.

<sup>231</sup> Bkz. el-Kastalânî, *Letâifu’l-İşârât*, c. III, s. 931.

<sup>232</sup> Bkz. el-Mutevellî, *İthâfu’l-Enâm ve İs‘âfu’l-Efhâm fi Vakfî Hamzate ve Hişâm*, Câmi‘atu Ummi’l-Kurâ, Mekke, Yazma Eseri, No: 335.

<sup>233</sup> Bkz. el-Ahmedî, İbrâhîm Selâm, *Fevâidu’l-Enâm fi Şerhi Bâbi Vakfî Hamzate ve Hişâm*, Câmi‘atu’l-Melik Su‘ûd, Riyad, Yazma Eseri, No: 3665/146.

kıraât sıfatını taşıyan Suleyman b. Mahrân el-A‘meş kıraâti hemzeli kelimelerin üzerine vakıf ettiğinde İmam Hamza'ya muvafakat göstermiştir. İmam Hamza ve İmam Hişâm'ın hemzeli bir kelimenin üzerine vakıf ettiğinde hemzeyi, iki yöntemi de (mezhep) göz önünde bulundurarak tahfifle okumuşlardır. O iki tahfif yöntemi (mezhebi), “Kıyasî” ve “Resmî/Istılâhî” olmak üzere anlatılmıştır. “Tahfif-i Kıyasî”, “Hatt-ı Kıyasî”ye uymak suretiyle; “Tahfif-i Resmî/Istılâhî” ise “Hatt-ı Istılâhî”ye uymak suretiyle hemzeyi teshille okumaktır.

“ ‘İlmu'r-Resmi'l-Masâhif”, “Hatt-ı Istılâhî” ve “Hatt-ı Kıyâsî” şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Hemze, kendine ait özel bir şekil olmayıp “Kursiyyu'l-Hemze” ile bilinen uygun illet harfi üzerine yazılmıştır. Ayrıca, hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren hemzeye işaret etmek suretiyle “Kursiyyu'l-Hemze”nin üzerine sarı nokta eklenmiştir. Hicrî ikinci asrın başlarında bu renk ve nokta karışıklığını gidermek üzere küçük ‘ayn başı (◌) hemze işareti olarak ilk kez el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî tarafından kullanılmıştır. Hemzenin esasen “Hatt-ı Kıyâsî” kuralları kapsamında yazılması söz konusu olmakla birlikte, “Hatt-ı Istılâhî” çerçevesinde yazıldığıni söylemek de mümkündür.

#### KAYNAKÇA

- Bilmen, Ömer Nasûhi, **Büyük Tefsir Tarihi, Tabakâtu'l-Mufessirîn**, Bilmen Yayın., İstanbul, 1973.
- Ca'berî, İbrâhîm b. 'Umer, **Kenzu'l-Me'ânî fî Şerhi Hirzi'l-Emânî ve Vechi't-Tehânî**, (Thk. Ahmed el-Yezîdî), **F.D.İ.Y.**, Fas, 1419/1998.
- Dabbâ', 'Alî b. Muhammed, **Semîru't-Tâlibîn fî Rasmi'l-Kitâbi'l-Mubîn**, **K.D.İ.Y.**, Kuveyt, ts..
- Dânî, Ebu 'Amr 'Usman b. Sa'îd, **et-Teysîr fî'l-Kıraâti's-Seb'**, (Thk. Hatim Salih ed-Dâmin), Mektebetu's-Sahâbe, I. Baskı, Şarika, 1492/2008.
- , **et-Tahtîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvîd**, (Thk. Gânim Kaddûri el-Hamd), Dâr 'Ammân, I. Baskı, 'Ammân, 1421/2000.
- , **el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif**, (Thk. Azzeh Hasan), Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Şam, 1418/1997.
- , **el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Masâhifi Ehli'l-Emsâr**, (Thk. Nûra Fehd el-Humeyyid), ed-Dâru't-Tedmuriyye, I. Baskı, Riyad, 2010.
- , **Cami'u'l-Beyân**, (Thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1426/2005.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, **İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Arba'ete 'Aşer**, (Thk. Şabân Muhammed İsmâ'îl), 'Âlemu'l-Kutub, I. Baskı, Beyrut, 1987.
- Durmuş, İsmail, “*Hemze*” md., **D.İ.A.**, 1998, c. XVII, ss. 190-193.

Ebû ‘Alî el-Mâlikî, el-Hasan b. Muhammed, **er-Ravda fi’l-Kıraâti’l-İhdâ Aşera**, (Thk. Nebil İsmail), İmam Muhammed b. Su’ûd Üniversitesi, doktora tezi, 1415.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. Necâh, **Muhtesaru’t-Tebyîn li Hicâi’t-Tenzîl**, (Thk. Ahmed Şirbâl), kral Fehd Akademisi, I. Baskı, Medine-i Munevvere, 1421/2001.

Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmail b. İbrâhîm, **İbrâzu’l-Me’ânî min Hirzi’l-Emânî**, (Thk. Mahmûd Cadû), Menşûrâtü’l-Cami’eti’l-İslamiyye, Medine-i Munevvere, 1413.

Enîs, İbrâhîm, **el-Asvâtu’l-Lugaviyye**, Mektebetu Nehdatı Mısır, Kahire, ts..

Esterâbâdî, Radiyyu’d-Dîn Muhammed b. el-Hasan, **Şerhu’ş-Şâfiyeti İbni’l-Hâcib**, (Thk. M. Nûr el-Hasan, M. Muhyiddîn ‘Abdulhamîd ve Muhammed er-Rafrâf), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1402/1982.

Ferâhidî, Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed, **Kitabu’l-‘Ayn**, (Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmurâî), Silsiletü’l-Me’âcim ve’l-Fehâris, Bağdat, ts..

Gezgin, Ali Galip, “Kur’ân’ın Hattı - Resmu’l-Mushaf - ve Türklerin Kur’ân Hattına Katkıları” tebliği, Süleyman Demirel Üniversitesi, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, no: XX, bilimsel toplantılar serisi: 8, Isparta, 2007, 31 Mayıs-1 Haziran, s.620-630.

Huzelî, Ebu’l-Kâsim Y’usuf b. ‘Alî, **el-Kâmil fi’l-Kıraâti’l-‘Aşr ve’l-Erbe’in az-Zâide ‘Aleyhâ**, (Thk. Cemâl eş-Şâyib), Muessesetu Semâ li’n-Neşr, I. Baskı, Kahire, 1428/2007.

İbn Ebî Meryem, Nasr b. ‘Alî eş-Şîrâzî, **el-Mûdih fi Vucûhi’l-Kirâat ve ‘İlelihâ**, (Thk. ‘Umer el-Kubeysî), Mektebetü’l-Cemâ’eti’l-Hayriyye, I. Baskı, Mekke, 1414/1993.

İbn Ğalbûn, Ebu’l-Hasan Tâhir b. ‘Abdil-Mun’im, **et-Tezkira fi’l-Kıraâti’s-Semân**, (Thk. Eymen Suveyd), Menşûrâtü’l-Cemâ’eti’l-Hayriyye, I. Baskı, y.y., 1412/1991.

İbn Manzûr, Cemâlu’d-Dîn Muhammed el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânu’l-‘Arab**, (Thk. ‘Abdullâh el-Kebîr, Muhammed Hasaballah, Hâşim eş-Şâzili), Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, ts.

İbn Şurayh, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Şurayh, **el-Kâfi fi’l-Kıraâti’s-Seb’**, (Thk. Ahmed eş-Şâfi’î), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1421/2000.

İbnu’l-Bâziş, Ebû Ca’fer Ahmed b. ‘Ali, **el-İknâ‘ fi’l-Kıraâti’s-Seb’**, (Thk. ‘Abdulmecîd Kıtâmiş), Menşûrât Câmi’etu Ummi’l-Kura, I. Baskı, Mekke, 1403.

İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, **en-Neşr fi’l-Kirâati’l-‘Aşr**, (Thk. ‘Ali Muhammed ed-Dabba’), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts.

İbnu'l-Kâsîh, Ebu'l-Kâsim 'Alî b. Osman, **Sirâcu'l-Kâri'i'l-Mubtedî ve Tizkâru'l-Kâri'i'l-Muntehî**, (Thk. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ'), Matba'etu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1373/1954.

Kabâkîbî, Muhammed b. Halîl, **Îdâhu'r-Rumûz ve Miftâhu'l-Kunûz**, (Thk. Ahmed Hâlid Şukrî), Dâr 'Ammân, I. Baskı, 'Ammân, 1424/2003.

Kalânîsî, Ebu'l-İzz Muhammed b. Bindâr, **el-Kifâye'l-Kubrâ fi'l-Kiraât**, (Thk. Cemâlu'd-Dîn Muhammed Şeref), Dâru's-Sahâbe, I. Baskı, Tantâ, 2003.

Kastalânî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr, **Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kirâat**, (Thk. Merkezû ed-Dirâsâti'l-Kurâniyye), S.A.E.İ.B.Y., Medine-i Munevvere, 1434.

Mehdevî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr, **Şerhu'l-Hidâye**, (Thk. Hazim Sa'îd Hayder), Mektebetu'r-Ruşd, Rıyad, ts..

Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **er-Ri'âye li Tecvîdi'l-Kirâe ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve**, (Thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâr 'Ammân, III. Baskı, 'Ammân, 1417/1996.

-----, **el-Keşfu 'an Vucûhi'l-Kirâati ve İlelihâ ve Hucecihâ**, (Thk. Muhyi'd-Dîn Ramadan), Mucemme'u'l-Luğati'l-Arabiyye Yayın., Şam, 1394/1974.

-----, **et-Tebşira fi'l-Kirâati's-Seb'**, (Thk. Muhammed Gavs en-Nedevî), ed-Dâru's-Selefiyye, II. Baskı, Bombay/Hindistân, 1402/1982.

Mesûl, 'Abdu'l-'Aliyy, **Mu'cemu Mustalehâti 'İlmi el-Kirâati'l-Kur'âniyye**, Dâru's-Selâm, I. Baskı, Kahire, 1428/2007.

Nu'aymî, Sa'îd, **ed-Dirâsâtu'l-Lehciyye ve's-Savtiyye 'inde İbni Cinnî**, Dâru'r-Raşîd li'n-Neşr, Bağdat, 1980.

Nu'aymî, Husam, **Asvâtu'l-'Arabiyye beyne't-Tehavvuli ve's-Sebât**, Menşûrât Cami'etu Bağdat, Bağdat, ts..

Nuveyrî, Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Muhammed, **Şerhu't-Tayyibe**, (Thk. Mecdî Bâslûm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1424/2003.

Se'rân, Mahmûd, **'İlmu'l-Luga**, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Bayrut, ts..

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanbar, **el-Kitâb**, (Thk. Abdu's-Selâm Hârûn), Mektebetu'l-Hâncî, III. Baskı, Kahire, 1408/1988.

Sibtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah b. 'Alî el-Hanbeli el-Bağdâdî, **el-İhtiyâr fi'l-Kirâati'l-'Aşr**, (Thk. 'Abdu'l-'Azîz b. Nâsır es-Sebr), Riyad, 1417.

-----, **el-Mebhec fi'l-Kirâati's-Semân**, (Thk. AbdulAzîz b. Nâsır es-Sebr), Câmî'etu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Doktora Tezi.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, **el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân**, (Thk. Şu'ayb el-Ernâût), Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, I. Baskı, Şam, 1429/2008.

Şâhîn, 'Abdu's-Sabûr, **el-Kirâatu'l-Kur'âniyye fi Dav'i 'İlmi'l-Luga el-Hadîs**, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, ts..

Şu'le, Muhammed b. Ahmed el-Mûsillî, **Kenzu'l-Me'ânî fî Şerhi Hirzi'l-Emânî ve Veci't-Tehânî**, (Thk. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1422/2001.

Tarabîh, Edmâ, **Mu'cemu'l-Hemze**, Mektebetu Lubnan Nâşirûn, I. Baskı, Beyrut, 2000.

### **Yazma Eserler**

Ahmedî, İbrâhîm Selam, **Fevâidu'l-Enâm fî Şerhi Bâbi Vakfi Hamzate ve Hişâm**, Câmi'etul'-Melik Su'ûd, Riyad, Yazma Eseri No: 3665/146.

İbnu'l-Fehhâm, 'Abdurrahmân b. 'Atîk b. Halef, **et-Tecrîd li Buğyeti'l-Murîd fî'l-Kıraâti's-Seb'**, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, el-Hizâne't-Teymûriyye, No: 304/1836.

İbnu'l-Neccâr, Muhammed b. Ahmed, **el-İfhâm fî Şerhi Bâbi Vakfi Hamzate ve Hişâm**, Medine-i Munevvere Kutuphanesi, Yazma Eseri No: 20/223.

Mutevellî, Muhammed b. Ahmed, **İthâfu'l-Enâm ve İs'âfu'l-Efhâm fî Vakfi Hamzate ve Hişâm**, Câmi'etu Ummi'l-Kura, Mekke, Yazma Eseri No: 335.

Sibtu'l-Hayyât, Ebu Muhammed 'Abdullâh b. 'Alî el-Hanbeli el-Bağdâdî, **el-Mebhec fî'l-Kıraâti's-Semân**, Riyad Üniversitesi kütüphanesi, Yazma Eseri, No: 2799.



**EHL-İ SÜNNET KELAMINDA  
SOYUTLAMA VE KAVRAMSALLAŞTIRMA SÜRECİ  
-EBÛ HANİFE ÖRNEĞİNDE BİR DEĞERLENDİRME-  
Galip TÜRCAN\***

**Öz**

Dinin itikadî ve amelî tercihleri anlaşılır olmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle dinin muhatapları dini teorik düzeyde algılamayı öncelemektedir. Bu ise kelimî ve fikhî hükümleri inşa ederken kavramsallaştırmayı zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla dinî olarak nitelendirilen kavramları soyutlaştırma ya da kavramsallaştırma yoluyla hükümler itikadî/amelî düzlemde anlaşılabilir ve uygulanabilir kılınmıştır. Kelama ilişkin bir kavramsallaştırmadan bahsederken özellikle Ebû Hanife'nin katkısından söz edilmelidir. Nitekim Ebû Hanife başta din kavramına ilişkin olmak üzere birtakım soyutlayıcı izahlarla sünnet kelamının itikadî tercihlerini açıklığa kavuştururken Müslüman din kültürünü/algısını da önemli ölçüde belirginleştirmiş gözükmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet, Kavramsallaştırma, Soyutlama.

**Abstraction and Conceptualization Process in the Ahl-i Sunnah Kalam  
-An Assessment in the Example of Abu Hanifah-**

**Abstract**

Faith and practical choices of religion should be understood. In other words acceptors of religion have prioritized understanding of religion on the theoretical level. This have necessitated conceptualisation while kelimî and fikhî judgments have been made. Hence judgments have been understood and practiced in the faith and practical area by the religious concepts have been abstracted or conceptualized. When we talk about conceptualisation regarding to kalam we must mention Abu Hanife. Because Abu Hanife explained abstractly some

---

\* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.

concepts primarily concept of religion. Thus he enlightened choices of sunnî kalam and made clear Muslim religious culture or perception.

**Keywords:** Kalam, Abu Hanife, Ahl al-Sunnah, Conceptualisation, Abstraction.

İnsan, daima bir tanıma, anlama, anlaşma eyleminin içerisinde yer almaktadır. Bu, belki de bütün nesnel ve olgusal durumlar için geçerlidir. Din, mutlak anlamda ortaya çıktıktan sonra insanın -benimsesin ya da benimsemesin-tabî olarak ilgi duyduğu en güçlü ve kuşatıcı fenomendir. Nitekim fert ve toplumun duygu, inanç ve davranışları için dinî tercihler çok belirleyici bir eksen olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın mutlak din algısının ötesinde bir toplumu öncelikle hedefine yerleştiren din ile karşılaşması başka bir merak duygusunun konusudur. Bu anlamda bütüncül bir yapı olarak karşımızda bulunan dinin ideolojik boyutu ile ahlakî ve amelî iddiaları, tamamı bakımından birbirini destekler ve içiçe girmiş nitelikte işaret edilen bütünlük dahilinde yer almaktadır. Çünkü din ile karşılaşanlar, öncelikle dinin benimsenmesi ile ilgilenmektedir. İnanma ve davranışlar bakımından yaşanan karışıklığın ivedilikle ortadan kaldırılması ihtiyacı dine ilişkin sorgulamayı önemli ölçüde geriye bırakmaktadır. İlerleyen süreçte dinin inanç ve davranışlara ilişkin tercihleri tartışma konusuna dönüşmeye, inanç/itikad ve davranış/amel, mahiyeti bakımından sorgulanmaya başlanmaktadır. Bu, bütün dinler açısından böyle olduğu gibi İslam için de böyledir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce itikadî ve amelî birtakım tartışmaların çıktığını biliyoruz.<sup>1</sup> Hz. Peygamber döneminde başlayıp devam eden bu tartışmalar ilerleyen süreçte yine bütün dinlerde olduğu gibi birtakım itikadî ve amelî ayrışmalara, devamında da usulleri bulunan sistematik mezhepleşmelere neden olmuştur. Hem itikadî hem de amelî ayrışmanın gelişmesi ve derinleşmesi diğer bir deyişle dinin temel tercihlerini derinlemesine kavramak isteyen kimselerin dışarıdan getirdikleri ya da öğrendikleri anlama ve algılama yöntemlerine akli dahil ederek bir bakıma sorgulamak istediklerinde ortaya çıkan bu faaliyet, itikadî kısımda kelam, amelî kısımda ise fıkıh adını almaktadır. Hem kelam hem de fıkıh, dinin genel prensiplerine ve nasların bütünlüğü ve naslarda geçen kelime ve ifadelere dayalı olduğu için birtakım soyutlamalara ve bir diğer anlamda bazı kavramsallaştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Kavram, “Bir şeyin (objenin) zihindeki ve zihne ait tasarımı”<sup>2</sup> anlamına gelmektedir. Şu halde “Bir kavrama sahip olmak, belirli bir türdeki şeyleri bir grup altında toplama ve bir şekilde bu şeyler hakkında düşünüp akıl yürütme

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida ve Risâletu İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Muhammed Emin Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 92-93; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Kader*, I.

<sup>2</sup> Özlem, Doğan, *Mantuk*, Notos Kitap, İstanbul 2012, 67.

aracına sahip olmak demektir.”<sup>3</sup> Yani, “Biz bir şeyin tekliğini, biricikliğini tasarlayabildiğimiz gibi, tek ve biricik olanlar arasındaki ortak özellikler yardımıyla, aynı tek ve biricik olanların tümü için geçerli olan bir genellik de tasarlayabiliriz. Kavram denince de özellikle bu ikinci tasarım akla gelir.”<sup>4</sup> Soyutlama “Bizim kendisi aracılığıyla deneyim ya da diğer kavramlar üzerinden kavram oluşturduğumuz süreç”<sup>5</sup> diye tanımlanabilecektir. Soyutlama ya da kavramsallaştırma, “Dışarıda bırakma ve görmezlikten gelme yoluyla, düşüncede, birçok ferden görünüşte ilgisiz olan ayırt edici özelliklerini ya da ortak özelliklerini bir sınıf altında toplamadır.”<sup>6</sup> Daha geniş anlamda soyutlama, “Deneyimin içeriğindeki bir öğeyi, doğal kuruluşundan, yapısal ve fonksiyonel ilişkilerinden ayırarak, kendinde ve kendi başına düşünme işlemi; duyu yoluyla algılanan gerçeklikte birbirinden ayrılmaz olan iki öğeden birini düşünce yoluyla ayırmak, yalıtılma, diğerinden ayırarak ortaya çıkarma. Birbirlerinden başka bakımlardan farklılık gösteren nesnelerin ortak öğelerini düşünce yoluyla yakalayıp, genel bir fikir, bir kavram oluşturma; somut bir tarzda, tek tek gözlemlenen özelliklerden çok, birbirine benzeyen sonsuz sayıda durum ya da ortamda gözlemlenebilen genel bir özelliğin yakalanma işlemi. Genel sözcüklere ulaşma işlemi olarak tamamlanan soyutlama, araştırılan fenomenlerden, yapı ya da karakterlerini betimlemeyi istediğimiz birtakım özellikleri ve ortak noktaları bir sınıflamaya temel yapmak üzere seçme işlemi olduğu kadar, bu sürecin ürünü olan şeyi de gösterir. Başka bir deyişle, soyutlama, bir yandan soyut bir fikir ya da kavramı bir dizi özelleşmesinden yalıtlayıp çıkartan bilişsel süreci, bir yandan da bu sürecin sonucu olan şey ya da kavramı dile getirir. Buna göre, bir kavram ya da genel düşünceyi, bir türün üyelerine veya çeşitli örneklerine ortak olan öğeleri bulup çıkartırken, ilgisiz özellikleri bir tarafa bırakmak suretiyle oluşturulan zihinsel işlem veya soyut bir kavramı zihinsel tasarımı olarak soyutlama, araştırılan konuda, arızî ya da ilineksel olanı ayıklayarak, özsel olanı betimleyen zihinsel yapımı da ifade eder.”<sup>7</sup> Daha olgusal unsurlar üzerinden gelişmiş kelimelerle ifadesini bulan dinî tutum ve tavırlar ilerleyen süreçte ve genişleyen Müslüman coğrafyada ortaya çıkan ve çoğalan problemlerin çözümünde ve dinin genel ilkeleri ile ilişkilendirilmesi gereken farklı yaklaşımların yorumlanmasında daha güçlü kavramsal bir yapıya dayalı olarak itikadî ve fikhî ahkâmın kurulmasını zorunlu kılmıştır.

Kavramsallaşma devamında kuramsallaşmayı ve nihayetinde kurumsallaşmayı getirmektedir. Dinin ahlakî ve zühd boyutunda da kelam ve fıkıh boyutunda gerçekleşen kavramsallaşmaya ilişkin bahsettiğimiz olgusalılık

<sup>3</sup> Lacey, Alan, *A Dictionary of Philosophy*, Routledge, New York 1996, 56.

<sup>4</sup> Özlem, 69.

<sup>5</sup> Lacey, 2.

<sup>6</sup> Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Macmillan Press, London 1979, 3.

<sup>7</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 1442-1443.

gerçekleşmekle birlikte<sup>8</sup> bu çalışma, kelamın mahiyetini kavramak bakımından yaşanan kavramsallaşmayı Müslüman kelam kültürünün belki de en önemli kurgulayıcısı Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin yaklaşımları bağlamında ele alacaktır. Kelam, kimi zaman itikada konu olan şeyleri yani itikadî ahkamı kimi zaman da metodik bir yaklaşımı ifade etmektedir. Yani kelam İslam dininin değişmez itikadî boyutunu tanımlarken denediği kavramsallaşmanın neredeyse birebir ismidir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanife, kelamdaki kavramsallaşmanın başlatıcısı sayılabilir. Ancak Ebû Hanife'nin kelamdaki farklı ve kimse tarafından tekrarlanamaz konumu, yalnızca ilk kelamcılardan olması ile izah edilecek değildir. Aynı zamanda Ebû Hanife, Müslüman çevrelerin dışından, daha uzaktan ve farklı dinî tercihlerden gelmiş olmasının yanında değişik ve belli ölçüde zemini Yunan düşüncesi ile kurulmuş düşünsel birikimlere yakın bulunmaktadır. Sözünü ettiğimiz durum, Ebû Hanife'nin kişisel yetenekleri ve yeterlilikleri ile birleşince ayrıca onun itikadî ve amelî ahkama ilişkin tartışmasız imamlığı göz önüne alındığında, bütün bu olgun şartlar, Ebû Hanife'nin kelamî kavramsallaşmadaki başarısının nedeni olarak görülebilecektir. Kavramsallaşma, nasların ve naslardaki kimi itikadî kelimelerin bütüncül dinî bağlamda ve kelimeler düzeyinde belli ölçüde yeni içerikle tanımlanması, soyutlanan kavramların olgusal bağlarından ayrılarak yine soyutlanan, farklı düzlemde o içerikleri ile dinin sonraki nesiller tarafından da ilk etkinliği ile sürdürülmesi bakımından önemlidir.

Ebû Hanife'nin kişiliği ve bilimsel kimliği üzerine konuşmadan önce belki onun ve ailesinin nereden geldiği konusunda konuşmak gerekebilir. Ebû Hanife, aslen Arap değildir ve farklı milletlerden olduğuna dair rivayetler bulunmasına rağmen dedesi Kabil çevresinden gelen bir Fârisî'dir. Onun, Araplar dışında başka milletlerden olduğuna ilişkin iddialar etkin dinî ve tarihî kişiliğine ve mezhebinin yaygın kabul görmesine hamledilebilir. Ebû Hanife'nin aile köklerinin bulunduğu yere yakın yaşayan milletler (Farslar, Türkler, Hintliler) böyle yüksek bir şahsiyetin kendi toplumlarının bir parçası olduğunu iddia ederek muhtemelen onun üzerinden dine ve dinin anlaşılmasına ilişkin katkılarını dile getirmek istemişlerdir. Bu da Ebû Hanife'nin itikadî ve amelî bakımdan hangi ölçüde güçlü ve etkili bir yorum sahibi olduğunu ifade etmesi bakımından ayrıca değerlendirilebilir. Ancak burada vurgulamamız gereken başka bir şey de Ebû Hanife'nin mevâliden olmasıdır. Yine tercih edilebilir bir rivayete göre Ebû Hanife'nin dedesi Müslüman topraklara köle olarak getirilmiş ve sonra azat edilmiştir. Ebû Hanife'nin babası Sâbit, Kûfe'ye yerleşmiş, Ebû Hanife de hicrî seksen yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> Ebû Hanife'nin, varlıklı bir aileden geldiği, ticaretle uğraştığı, sürekli ders verdiği için ticarî faaliyetlerini ortakları

<sup>8</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâleti'n-Nâşirûn, Dımeşk 2012/1433, 502.

<sup>9</sup> ez-Zehebî, İmam Şemsuddîn Muhammed İbn Ahmed İbn Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, VI, 390.

eliyle gerçekleştirdiği de bilinmektedir. Ancak Ebû Hanife'den ve bilimsel kimliğinden, devamında da itikadî ve amelî ahkama dair icihatlarındaki yüksek düzeyden söz ediyorsak evleviyetle onun mevâlî kimliğinden bahsetmemiz ve mevâlînin ilk dönem İslam din kültüründeki ağırlıklarını ve neredeyse bütün şer'î ve aklî ilimlerdeki öncülüklerini yine neredeyse hemen hepsinin Fars kültürü ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkilendirilebileceği gerçeğini ve ayrıca o dönem ilim ve kültürün ilk şartı olan medeniyetin Müslümanların doğrudan ilişkili olduğu coğrafya bakımından yalnızca Farslarda bulunduğunu dile getirmemiz gerekmektedir. Araplar medenî tavırlardan ve tabiatıyla bilimsel faaliyetlerden olabildiğince uzaktır. Savaşlar sonucunda köle olarak Müslüman topluma dahil olan ve sonrasında azat edilerek özgürlüğüne kavuşan mevâlî, önceki kültürünü ve o dönem ölçülerinde bilimsel denilebilecek akıl temelli yaklaşımını Müslüman toplumun zorunlu bir şekilde farklılaşan dinî yorumlarının inşasında etkili şekilde değerlendirmiştir.<sup>10</sup> Ebû Hanife, kendi kültürü üzerinden bilimsel bir tutumla akıl-nas arasındaki dengeyi de önemli ölçüde gözeterek yorumlarını gerçekleştiren ve topluma farklı dinî görüşler sunan mevâlîye en güzel örnektir. Ancak Farisî olmak ya da Farisî kültüre eklemli olmak ve bunu dinî yorumlara dahil etmek sadece Ebû Hanife'ye özel bir durum değildir. Ebû Hanife'nin çağdaşı olan kalamcıların ve sonraki eş'arî kalamcıların birçoğu da Fars kökenli ve Fars kültürüne eklemli gözükmektedir. Ayrıca Fars kültürünün doğrudan etkilediği Müslüman şehirlerin başında Basra ve Kûfe gelmektedir. Her iki şehir de Ebû Hanife'nin yaşadığı yerlerdir. Özellikle İran coğrafyasında Müslüman olan ve köle olarak getirilip azat edilen mevâlînin Basra'ya yerleştirildiği bilinmektedir. Basra o dönemde farklı dinî kültürlerin etkilerini yaşayan bilimsel bir merkez olarak değerlendirilmektedir.<sup>11</sup> Hz. Ali devrinde ve Abbasilerin ilk döneminde başkent ve idarî bir merkez olan Kûfe de dinî bilimsel bir yere dönüşmüştür.<sup>12</sup> Hz. Ömer, sahabenin en önemli ilim adamlarından Abdullah b. Mesud'u Kûfe'ye kâdî ve beytülmal sorumlusu olarak tayin etmiştir.<sup>13</sup> Kûfe'nin idarî merkez olması bir yana, Abdullah b. Mesud'un Kûfe'ye yerleşmiş olması Müslüman dinî bilgi geleneği bakımından önemlidir. Ebû Hanife hocası Hammad (ö. 120/738) üzerinden İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722), Mesruk b. Ecdâ (ö.63/683), Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Esved b. Yezid (ö. 75/694) ve Alkama b. Kays (ö. 62/682)'in dahil olduğu bir ilim geleneğinin içerisinde yer almaktadır. Ebû Hanife, isimleri zikredilen ilim ehli ile sahabeden Abdullah b. Mesud, Hz. Ali ve İbn Abbas'ın bilimsel yaklaşımlarına ulaşmaktadır. Ebû Hanife, Basra, Kûfe ve Irak bölgesindeki fıkıh meclislerinde

<sup>10</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 607-609.

<sup>11</sup> Daftary, Farhad, *The İsmâ'îlis Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, New York 2007, 54-55; Osman, Muhammed Abdussettar, *Medînetu'l-İslam*, İlmü'l-Marife, Kuveyt 1978, 70, 73, 106.

<sup>12</sup> Osman, *Medînetu'l-İslam*, 64, 66, 270-271.

<sup>13</sup> Avcı, Casim, "Kûfe", DİA, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 340.

yer alan birçok tabiûn aliminden hadis dinlemiş, ayrıca Atâ b. Ebî Rebah (ö. 144/732), İkrime (ö. 105/723) ve Nafi (ö. 177/735)'den de hadis dinlemiş, yine değişik zamanlarda İmam Malik (ö. 179/795), Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/814), İmam Zeyd (ö. 122/740), Muhammed el-Bakır (ö. 114/733), Abdullah b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762) ve İmam Cafer Sadık (ö. 148/765) ile de görüşmüş ve onların bilgilerinden yararlanarak fikir alışverişinde bulunmuştur.<sup>14</sup> Kabul etmek gerekir ki, Ebû Hanife, tabiûnun ileri gelenleri ile karşılaştığı için Hz. Peygamber ve sahabe döneminde inşa edilen dinî kültüre kendi yeteneklerinin de yardımı ile katılmış ve diğer insanların yorumlarından farklı nitelikte yorumlar yapmıştır. Özellikle itikadî tutumlar ve kelamî nitelikli yorumlar bakımından ehl-i beyt ile Ebû Hanife arasındaki ilişkinin ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Hz. Ali'nin itikadî hatta kelamî denilebilecek tutumlarının ehl-i beyt tarafından sonraki insanlara ulaştırılmış olması muhtemeldir.<sup>15</sup> Ebû Hanife, Hz. Ali'nin bir yöntem olarak kelama yakın durduğunu kavramış ve kendisi de kelamın meşrûyetine ilişkin bakışı ondan almış olabilir. Ayrıca Ebû Hanife, bazı yazılarında Hz. Ali'nin itikadî tercihlerine atıf yapmıştır. İman ve amel arasındaki ayrımı temellendirmek isteyen Ebû Hanife, Hz. Ali'nin Muaviye ve çevresindekileri kendilerine isyan ettikleri ve Müslümanların kanını döktükleri halde mümin diye nitelediğini ifade etmektedir.<sup>16</sup>

Ebû Hanife, kelamî yaklaşımı benimsediği gibi bunun dinî anlamda meşrûyetini de ayrıca yazılarında temellendirmektedir.<sup>17</sup> Daha sonra Ebû Hanife, kelamî yaklaşımları kendi metodik tercihlerine göre anlamaya çalışan itikadî ayrışmaları konu edinmektedir. Yazılarında doğrudan yer vermese de kaynaklardan öğrendiğimize göre Ebû Hanife'nin tartıştığı kimi şahıslar da bulunmaktadır. Bu tartışmalar, öncelikle teorik düzeyde itikadî ayrışmaların temel

<sup>14</sup> Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA, İstanbul 1994, X, 132; el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib, *Târihu Bağdat ve Medinetu's-Selam*, I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), XIII, 334; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, Tahkik: Muhammed Zâhid Kevserî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Nûmaniyye, Beyrut 1419, 19.

<sup>15</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928/1346, 308; İbn Teymiyye, Ebû Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (by) 1986/1406, VIII, 197; Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus's-Siyâde fî Mevdûati'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, II, 180-181; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebîrâtu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Claude Salame, el-Mâhedetu'l-İlmiyyetu'l-Fıransiyyun li-Dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk 1993, 889-890; el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427, 138, 141.

<sup>16</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanîfe, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 82.

<sup>17</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 14.

iddiaları üzerinden gelişmiştir. Ayrıca Ebû Hanife'nin ilgili tartışmaları, sözünü ettiğimiz itikadî ayrışmaları o dönemde temsil eden kimseler arasında da geçmektedir. Söz gelimi Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Şeytanuttak (ö. 160/777) muhtemelen Ebû Hanife'nin tartıştığı kimselerdendir.<sup>18</sup> Ebû Hanife'nin, bu tartışmalarına işaret olabilecek şekilde Basralı ilim adamı Osman el-Bettî ile yaptığı ve farklı kelamî konulardaki görüşleri ortaya koyduğu tartışma elimizdedir. Ebû Hanife, Osman el-Bettî'ye bir mektup yazmıştır. Kendisine isnat edilen bazı görüşlerin reddine, bazı görüşlerin düzeltilmesine ve açıklanmasına ilişkin bu mektup, Ebû Hanife'nin bugüne ulaşmış olan beş risalesinden biridir. Ebû Hanife'nin itikadî tartışmaları yanında fikhî konularda da tartışmalara katıldığı bilinmektedir.<sup>19</sup>

Ebû Hanife, dinin iman, İslam ve bütün bir şeriate isim olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Öncelikle itikadî bir zemini kavramsal düzeyde inşa etmek isteyen Ebû Hanife, bunun için din kavramını, ilişkili olduğu alanlar bakımından bir ayrışmanın konusu haline getirmiştir. Geçmişte iman-amel birlikteliğine işaret eden din kelimesi ayrıca değerlendirilmiştir. İmanın ve amelin ayrılığına vurgu yapmak gerekliliği, itikadî ve amelî alanların ayrışmasını bir bakıma zorunlu kılmıştır. Kavramsal itikadî düzlemin inşâi sırasında fıkıh/tefakkuh kelimelerini de ayrıca değerlendiren Ebû Hanife, sözünü ettiğimiz itikadî düzlemi belki de kullanımı kendisine ait olan *el-fikhu'l-ekber* tabiri ile ifade etmektedir. Ebû Hanife'ye göre *el-fikhu'l-ekber*, kible ehlinde birini bir günahı nedeniyle tekfir etmemek, o kimseyi imandan uzak kılmamak, iyiliği emretmek, kişi için takdir olunanın ona isabet edeceğini, takdir olunmayanın da o kişiye isabet etmeyeceğini bilmek, Peygamber'in ashabından birini terk etmemek birini bırakıp diğerini dost edinmemek, Osman ve Ali'nin zamanında yaşanan şeyleri Allah'a havale etmektir.<sup>21</sup> Bu ifadeleri ile Ebû Hanife, *el-fikhu'l-ekber* tabirini doğrudan itikadî tutumlara ilişkin bir alanın ismi olarak anlamaktadır. Yine Ebû Hanife *el-fikhu'l-ekber* tabirini *el-fikh fi'd-dîn* (dinde fıkıh) tabiri ile de karşılamaktadır. Her iki

<sup>18</sup> İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzan*, I-VII, Muessesetu'l-Âlali'l-Matbûat, Beyrut 1986/1406, V, 301; el-Buhârî, Alâuddin Abdulazîz b. Ahmet, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417, I, 44-45; el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe*, (by) 1321, 186; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 184; Ayrıca bkz: el-Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed, *İşârâtu'l-Merâmmin İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1949/1368, 19.

<sup>19</sup> es-Suyûtî, Celaleddin b. Ebî Bekir, *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Tahkik: Mahmut Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1990/1410, 103; İbn Hacer, Şihâbüddid Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Heytemî, *Hayrâtu'l-Hisân fi Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nüman*, Abdülkerim Mûsâ Mecîd, Dîmeşk 2007/1428, 78, 113, 116-117; el-Mekkî, *Menâkıb*, 124.

<sup>20</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 75.

<sup>21</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 44.

tabir de dinin itikadî ahkâmına ilişkin alana işaret etmektedir. Yine onun ifadelerine göre *el-fikh fi'd-dîn* (dinde fıkıh), *el-fikh fi'l-ahkamdan* (ahkamda fıkıh) üstündür. Fıkıh/tefakkuh dindeki ahkama ilişkin derin kavrayışı ifade eder. Buna göre Ebû Hanife, dindeki fıkıh yani *el-fikhu'l-ekber* olmadan daha açık ifadeyle itikadî ahkama ilişkin kavrayış olmadan kişinin, Allah'a ibadet edemeyeceğini dile getirmektedir. Bu da birçok bilgiyi toplamak anlamına gelen ahkamdaki yani amelî anlamdaki fıkıhtan üstündür.<sup>22</sup>

Konuya ilişkin açıklamalarına devam eden Ebû Hanife, kendisine sorulan bir soru bağlamında hangi fıkıhın daha üstün olduğunu dile getirirken itikadî ve amelî ahkama ilişkin fıkıhta kendisine göre bir hiyerarşi inşa etmektedir. Buna göre sözünü ettiğimiz yapının ilk konusu ve kişi için edinilmesi zorunlu olan ilk şey Allah'a imandır. Bu ifade ile Ebû Hanife kendisinden önce bir bütünlük dahilinde görünen dinî ahkâmı zihnî düzeyde ve gerekli kavramları belli ölçüde ihdas ederek ayırtmış olmaktadır. Bu, Ebû Hanife'nin yaşadığı dönem için son derece ileri bir adımdır ve sonraki kelamcılarının benimsemiş olduğu bir yaklaşım tarzı olarak karşımızda bulunmaktadır. Onun ölçülerine göre Allah'a imandan sonra kişiye gerekli olan şey, şeriatler, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği konulardır.<sup>23</sup> Burada Ebû Hanife'nin kullanmış olduğu *el-fikhu'l-ekber* tabiri üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Sözünü ettiğimiz tabiri ilk defa Ebû Hanife'nin kullandığı ve hatta kendisine isnat edilen risalelerden birinin ismini *el-Fikhu'l-Ekber* olarak belirlediği öne sürülmekle birlikte aynı tabiri Ebû Hanife gibi içeriklendirmese bile Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720)'in daha önce kullandığı da kaydedilmiştir. Suyûtî (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefâ*'sında Ömer b. Abdilaziz'e nispet edilen bu kullanıma yer vermektedir. Ömer b. Abdilaziz'e *el-fikhu'l-ekberin* ne olduğu sorulduğunda onun "kanaat ve eziyetten vazgeçmek" olduğunu dile getirmektedir.<sup>24</sup> Suyûtî'nin naklettiği bu kısa haberden ve ilgili tabire atfedilen manadan ne anlaşılması gerektiği tartışmalı gözükmektedir. Dolayısıyla dinin imana ilişkin kısmına isim olmak bakımından denilebilir ki, *el-fikhu'l-ekber* tabiri ilk defa Ebû Hanife'ye nispet edilen risalelerde anlaşılabilir bir kavramsal düzlemin ismi olarak tercih edilmiştir. Ebû Hanife, sözünü ettiğimiz kavramsal düzlemi inşa ederken yani imana ilişkin konuların amele ilişkin konulardan ayrı bir düzlemde anlaşılıp yorumlanması gerektiğini kendi kavramsal yetenek ve yeterlilikleriyle öne sürerken, iki ayrı tabir daha kullanmaktadır. Bunlardan biri *tevhid* diğeri de *itikad*tır. Ancak Ebû Hanife bahsi geçen iki tabiri aynı zamanda kayıtlı bir şekilde belli bir isnat içerisinde kullanmaktadır. Söz gelimi *tevhidi aslu't-tevhîd* (tevhidin aslı) isnadıyla, itikad kelimesini de *ve mâ yesihhu'l-itikâdu aleyhi* (üzerine itikadın sahih olduğu şey) ibaresi içerisinde tercih etmektedir ve ibareyi orijinal haliyle yazacak olursak *aslu't-tevhîd ve mâ*

<sup>22</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 44.

<sup>23</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 44-45.

<sup>24</sup> es-Suyûtî, Celaluddîn b. Abdîrrahman b. EbîBekr, *Târihu'l-Hulefa*, Dâru'l-Minhac, Beyrut 2013, 394.



*yesihhu'l-i'tikâdu aleyhi* ifadesi karşımıza çıkmaktadır.<sup>25</sup> Bu ifadede Ebû Hanife, tevhid ve itikad kelimesini ayrı ayrı ve beraber olarak bütün iman konularını içerecek şekilde ele almış, yukarıda son olarak yazdığımız ibarenin devamında da yine bahsettiğimiz kavramsal itikadî düzlemin inşâının gerekliliğini hangi ölçüde benimsediğini göstermek için iman edilmesi zorunlu konuların her birine (Allah'a, meleklerine, kitaplarına, rasullerine, öldükten sonra dirilmeye, hayrın ve şerrin Allah'tan olmak üzere kadere, hesaba, mizana, cennete, cehenneme) inanmanın ve inandım demenin vacip olduğunu dile getirmektedir. Vucûb ifadesini kullanması Ebû Hanife'nin inşa etmek istediği kavramsal düzlemin Müslüman toplumla ve birebir insanlarla zorunlu bir ilişkisinin bulunması gerektiğini bize göstermektedir. Bu inşa edilen itikadî zemin, Ebû Hanife'nin belki kendi döneminden önce kimsenin yapmamış olduğu bir tercihi benimsemek suretiyle sözünü ettiğimiz zeminin varlığını ve ayrı bir anlama alanı olduğunu kavramsal bir tanımlamayla dile getirmektedir.

Ebû Hanife, kelam alanını tanımladığı ve bunu soyutlama yoluyla gerçekleştirdiği gibi kelamın savunusuna ilişkin tanımlamalar da yapmaktadır. İtikadî tercihlerin temellendirilmesinde cedelin, tartışmanın ve aklî spekülasyonun şer'an caiz olmadığı hatta sahabenin de itikadî tartışmalara girişmediği ifade edildiğinde Ebû Hanife, sahabenin içinde bulunduğu şartları ve o çerçevede gelişen tutumunu kendi döneminde yaşanan şartlarla kıyaslamış ve sahabenin şartlarında yaşanmış olsaydı itikadî tartışmalara girmeyebileceğini, ancak artık, insanları eleştiren, kanlarını helal sayan kimselerle karşı karşıya bulunulduğunu, bu nedenle de insanlar arasında itikadî bakımdan kimin isabetli kimin de hatalı olduğunun belli olması gerektiğini ve can güvenliğinin böylece sağlanabileceğini dile getirmektedir. Ona göre sahabe, kendileri ile savaşıyor kimse bulunmadığı için silah taşımayan kimselere benzemektedir. Yani bu, sahabe döneminden sonra bütün bir toplumun benimseyeceği bir tutum olmaktan çıkmış durumdadır. Ayrıca Ebû Hanife psikolojik bir gerekliliğe de işaret ederek, itikadî konulara ilişkin farklı fikirler ortaya çıktığında ve bir kimse bu fikirleri duyduğunda kendini o fikirler üzerinde tartışmaktan alıkoysa bile kalbini o fikirlerle meşgul olmaktan alıkoymayacaktır. Ebû Hanife'ye göre kalp iki ayrı şeyden birini ya da her ikisini de kötü görebilecektir. Kalp, iki farklı şeyi de birden sevebilecek değildir. Zulme meyleden kalp, zalimleri sevecek ve zalimlere meyledince de zalimlerden olacaktır. Hakka, hak ehline meyleden kalp ise hak ehline dost olacaktır. Kalp ve kalbin faaliyetleri üzerine açıklamalarına devam eden Ebû Hanife, sözlerin ve davranışların anlam bulmasını, gerçekliğini ve geçerliliğini kalbe bağlamaktadır. Yine ona göre bu nedenden dolayı, dili ile iman ettiği halde kalbi ile iman etmeyen kimse, Allah katında mümin değildir. Ancak aksi söz konusu olduğunda yani kalbi ile iman ettiği halde, dili ile bunu telaffuz etmeyen kimse Allah katında mümindir.<sup>26</sup> Sözünü ettiğimiz bu tutum,

<sup>25</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70.

<sup>26</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 14.

itikadî/kelamî alanın önce tanımlandığını sonra da savunulmasının gerektiğini bize bildirmektedir. Şu halde Ebû Hanife, itikadî tartışmaların şer‘an geçerli hatta gerekli olduğu üzerinden kurgusal bir zemin inşasına gitmektedir. Bu kurgusal zemin belli bir soyutlama ve kavramsal tanımlama üzerinden belli bir ayrıştırmanın sonucu olarak belirlenip tanımlanabilmektedir.

Ebû Hanife ilgili alanı belirledikten ve o alanın soyutlanmasını tamamladıktan sonra bu alanı inşa etmek için ihtiyaç duyduğu kavramları ayrıca tespit etmek zorundadır. Ebû Hanife, önceki soyutlama yeteneğini hatırlatır şekilde, bahsettiğimiz kavramları, Ehl-i Sünnet kelamı açısından bakacak olursak, yine o düzeyde ilk defa naslarda yer alan ve imanın konusu olsa bile itikadî tartışmalarda tanımlı bir kavram niteliği bulunmayan kelimeler yanında yine naslarda yer alan kelimelerin türevleri üzerinden birtakım kavramsallaştırmalarla tespit etmiştir. İtikadî tartışmalarda tercih edilmesi ve kavramsal düzeyde içeriklendirilmesi sonraki dönemlere terk edilen bu kavramların onun metinlerinde önemli ölçüde kendi dönemini önceleyecek ve sonraki kelamcılarının yolunu aydınlatacak şekilde kullanılması Ebû Hanife'nin bir kabiliyeti olarak görülebilir. Ayrıca naslarda yer almayan hatta Müslüman toplum dışında üretilip aklî ve dinî tartışmalarda kullanılan ve Arapça'ya tercüme edilip belli dinî kaygılarla içeriklendirilen kimi kavramları da Ebû Hanife, risalelerinde tercih etmiştir. Şu halde Ebû Hanife'nin soyutlamış olduğu itikadî bir alan ve bu alanda belirlediği üçlü kavramsal yapı ve yine bu yapı üzerinden geliştirdiği kavramsal tespitler söz konusudur. Öncelikle ilgili kavramları sonra da bu kavramlar arası ilişkiden hareketle inşa edilmiş olan kavramsal tespitleri ele almak gerekmektedir. İtikadî tercihler ve imana konu ilkeler bu soyutlanmış tespitler üzerine kurulmaktadır. İlgili tespitlerin bir kısmı, naslarda tevil imkanı bulunmayan bazı esasların kelam diliyle tekrar kurgulanıp soyutlanmasından bir kısmı da naslara yabancı olmakla birlikte aklın ilkelerinin naslarda yer alan ilkelere aykırı olmayacak şekilde itikadî tartışmalara dahil edilmesinden ibarettir.

Doğrudan naslara bakmak suretiyle iman konularını belirlemek isteyen Ebû Hanife, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ba'se/öldükten sonra dirilmeye, hayrını ve şerrini Allah'tan bilmek üzere kadere, hesaba, mizana, cennet-cehenneme inanmak gerektiğini dile getirmiş ve vucûb kavramını ayrıca zikretmiştir. Yukarıda imana konu unsurların belki bu sıralama ile ve Müslüman credosu olacak şekilde ayrıca açıklamaları ile birlikte sayılması o gün yaşanan itikadî dağınıklık ortamında son derece önemli olduğu gibi sonraki dönemlerde de takip edilecek bir yol olarak ortaya çıkmıştır. İman unsurları sayılırken, naslardaki sıranın<sup>27</sup> büyük ölçüde gözetenilmesi ancak kadere iman gerekliliği dile getirilirken hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna ilişkin tespitin ayetlerdeki

<sup>27</sup> Nisâ, 4/36, 136; Bakara, 2/285; Maide, 5/81; Teğâbun, 64/8.

geçişinden farklı bir formülasyonla ve hadislerde yer alan<sup>28</sup> şekline uygun bir konsept dahilinde ifade edilmesi, Ebû Hanife'nin bir başarısı olarak görülebilir. Vucûb ifadesini kullanımı yanında imana konu unsurların gerçekliğine ilişkin olarak 'hak' kavramının tercih edilmesi yine naslarda geçen bir kelimenin itikadî bir düzleme taşıyıp kavramsallaştırması anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Diğer risaleleri ile kıyaslandığı zaman daha sistematik olan *el-Fıkhu'l-Ekber*, Ebû Hanife'nin en meşhur ve kurucu nitelikli metnidir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin kavramsal tercihlerini öncelikle ve özellikle *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerinden takip etmemiz gerekmektedir. Ebû Hanife, Kur'an'ı sonraki kelimelerde tartışılan şekli ile Allah'ın kelâmı olması bakımından ele almaktadır. Kavramsal düzeyde Kur'an'ın mahiyetini tartışırken geliştirdiği kavramsal tespitlerden önce Ebû Hanife, Kur'an'ı bir isim olarak naslarda geçen şekli ile ancak onu belli ve tanımlı bir düzleme olarak naslardaki zikirden ayrı itikadî/kelâmî tartışma hüviyetine uygun biçimde ve kavramsal bir formda değerlendirmektedir.<sup>30</sup> Ebû Hanife bu değerlendirme sırasında Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını da yine naslarda geçen kelime ve kavramlarla ancak kelimelerin mahiyeti bağlamında ele almaktadır. O, konuyu tartışırken aynı kelimelerden türetilmiş ve kavramsallaştırılmış kelimeleri de ayrıca göz önünde bulundurmaktadır.<sup>31</sup> Bunlara ilerleyen kısımlarda tekrar dönme fırsatımız olacaktır. Ebû Hanife, Kur'an'da geçtiği üzere yed, vech gibi haberî sıfatlarla birlikte Allah'ın gadabını ve rızasını, takdirini, kazasını, iradesini ve meşietini de tartışmaktadır.<sup>32</sup> O, Allah'ın ilmini, yaratmasını yine belli bir kavramsallaştırma ile ele almaktadır.<sup>33</sup> Ancak onun konuya ilişkin tartışmayı üzerine bina ettiği kelimeler doğrudan naslara dayanmaktadır. Ebû Hanife, günahı naslarda yer alan masiyet, kebâir ve sağâir kelimeleri üzerinden tartışmaktadır. İman ile amel arasındaki ilişki konusunda Ebû Hanife yine kendi zihninde gerçekleştirdiği kavramsal zemin üzerine naslarda yer alan zenb, kebîre, seyyiât, hasenât, iman, mümin, fasık gibi kelimelerle tartışmaktadır.<sup>34</sup> Ru'yete ilişkin sünî yaklaşımı benimseyen Ebû Hanife, önemli ölçüde ru'yet hadisine<sup>35</sup> dayalı olarak hareket etmektedir.<sup>36</sup> İman ve islam kelimeleri üzerinden gelişen karşılaştırmayı, peygamberlerin şefaatinin, amellerin veznini, hesabı, cennet ve cehennem varlığını yine hidayet ve dalâlet

<sup>28</sup> el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Kitâbu'l-İman*, 38; et-Tirmizî, *Kader*, 10.

<sup>29</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70.

<sup>30</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70-71.

<sup>31</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 71.

<sup>32</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

<sup>33</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

<sup>34</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73-74.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, III, 16.

<sup>36</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74.

kelimelerini de naslarda yer aldığı şekilde değerlendiren<sup>37</sup> Ebû Hanife, zihnindeki soyutlanmış itikadî zeminin belki bir gereği olarak ve önemli ölçüde hadise bağlı kalarak, dünya hayatının sonu ile ilişkili olduğu için ve itikadî/kelamî tartışmalardaki konumu gereği kıyamet alametlerine yer vermektedir. Konuya ilişkin sahih hadislerin<sup>38</sup> varlığına ve bunların gerçekliğine ayrıca işaret eden Ebû Hanife'nin, kelamî nitelikli kurgusu ve kelamî tavrı yanında sahih haberler üzerine itikadın kurulacağına ilişkin bir tavrı daha benimsemiş olması önemlidir.<sup>39</sup>

Ebû Hanife, naslarda yer alan kelime ve kavramlardan yeni kelime ve kavramlar türetip bunları itikadî/kelamî nitelikte yeniden içeriklendirmektedir. Buna ilişkin en önemli örnek *el-Fıkhü'l-Ekber*'in hemen başında ele alınan Allah'ın isimleri ve sıfatlarına ilişkin tartışmadır. Allah ile varlık arasında hiçbir şekilde bir benzerliğin söz konusu olmayacağını dile getiren Ebû Hanife, sonradan üzerinde duracağımız gibi Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmış ve kendisini takip eden eş'arî ve mâturîdî kelamcılar tarafından bu ayırım, anlamadaki farklılıklara rağmen, benimsenmiştir.<sup>40</sup> Daha önemlisi Ebû Hanife'nin ifade ettiği zâtî sıfatlar bugün Ehl-i Sünnet kelamının subûtî diye adlandırdığı sıfatlardır. Hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar, irade olarak sayacağımız sıfatlar naslarda daha ziyade fiil şekilleri ile yer almaktadır. Bugün Ehl-i Sünnet kelamında benimsenen şeklin bir kısmını da içerecek biçimde Ebû Hanife fiilî sıfatları tahlîk, terzîk, inşa, ibdâ', sun' vb. olarak saymaktadır.<sup>41</sup> Görüldüğü üzere Ebû Hanife, naslarda geçen kelimeleri gözeterek yeni sayılabilecek bir kavramsal yapı inşa etmekte ve bunların içeriklerini de doğrudan kelamî bir formda gerçekleştirmektedir. Öyle ki, bahsedilen yapı günümüze kadar gelmektedir. Bu, onun hem kavramsallaştırmadaki hem de içeriklendirmedeki yeterliliğe işaret etmektedir. Ayrıca Ebû Hanife, tartışılan konunun odak kelimesi olan sıfat ve onun yanında isim kelimesini ve bu kelimelerin çoğullarını da yine naslarda geçen daha başka kelimeleri tekrar ederek kelamın en çok tartışılan

<sup>37</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75-76.

<sup>38</sup> el-Buhârî, *Kitâbu'l-Fiten*, 24, 26; Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Kitâbu'l-Fedâil*, 9; Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen*, *Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Kitâbu's-Sunne*, 23, 29.

<sup>39</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75-77.

<sup>40</sup> Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, 126-127; el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu'd-Delâil ve Telhîsu'l-Evâil*, Tahkik: İmâduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, (by) 1987/1307, 298; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, Tahkik: Veliyyuddin Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dimeşk 2000/1421, 90; es-Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidaye fî Usûli'd-Din*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 26-27, 36-37.

<sup>41</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70.

konularından birinde belli bir kavramsallaştırmaya yönelmektedir. Özellikle sıfat kelimesi ile ilgili konuşacak olursak, naslarda doğrudan yer almayan bir kelimenin kavramsallaştırılması ve içeriklendirilmesi ve o anlamı ile kelama kazandırılması sonraki kelamî gelişmeler bakımından ayrıca önemlidir.

Ebû Hanife, kendi döneminde Müslüman kültürün tanımadığı ve özellikle Yunan düşünce kültürüne dayalı birtakım kelime ve kavramlara da risalelerinde yer vermektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Müslüman itikadî tutumların kendi tercihlerini dile getirirken kullandığı en önemli iki kavram, cevher ve arazdır. Belki de sünî kelamda bu iki kavramı en erken kullanan kişi Ebû Hanife'dir. Sonraki zamanlarda bu kavramların kullanımı sıradan ve anlaşılabilir bir olgu olarak görülse bile ilk kullanımı hatta bu kavramlara cisim, had, zıd, misl kavramlarının eklenmesi yine Ebû Hanife tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca hudûs/muhdes ve belki bu kavramın zıddı olan ezel (kıdem) kavramı da Ebû Hanife tarafından kelamî formasyon içinde kullanılmıştır.<sup>42</sup> Kelamın ilerleyen süreçte benimsediği kavramsal yapıda ilgili kelime ve bu kelimelere dayalı olarak gelişen kavramların ağırlığı ve etkinliği göz önüne alındığında Ebû Hanife'nin ilk defa sözünü ettiğimiz kavramlara ilişkin tercihi kelamın bir disiplin olarak gelişimine büyük ölçüde katkı sağlamış gözükmektedir. İlgili kavramların tespiti ve içeriklendirilmesi bu bakımdan değerlendirilebilecektir.

Cevher, araz, cisim ve hudûs kavramlarının kelam formasyonu içinde ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan tarafından kullanıldığı ve onlar eliyle Mu'tezile kelamına dahil edildiği kayıtlarda yer almaktadır.<sup>43</sup> Ancak Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'ini esas alacak olursak sözünü ettiğimiz kelime ve kavramlar Ebû Hanife tarafından sünî kelamın kurgusu içine yerleştirilmiş gözükmektedir.

Adem/madum kelimesi ya da hudûs ile ilişkili olarak tağayyur ve ihtilaf, hareket ve sükûn kelimeleri<sup>44</sup> de Yunan düşünce kültüründen Müslüman dünyaya geçmiş yaklaşım tarzlarının Arapça tabirlerle ifade edilmiş şeklidir. Ebû Hanife yine sünî kelam geleneği içinde bu kelimeleri ve kavramları yerleştirmiş gözükmektedir. Ebû Hanife'nin risalelerinde cevher, araz, mucize keramet gibi kelimelerin yer alması ilgi çekicidir. Hatta daha sonraki bir dönemde kavramsallaşması güçlenen bu kelimelerin sözünü ettiğimiz risalelere ilerleyen süreçlerde ilave edildiği iddiası göz ardı edilemez. Ancak Ebû Hanife ile aynı zamanda yaşamış olan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Şeytanuttak, Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi kimseler ilgili kavramları kullanmışlardır. Ayrıca Ebû

<sup>42</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 71.

<sup>43</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/6, İstanbul 1993, 71; ayrıca bkz: es-Suyûti, *Tebyidu's-Sahife*, 114.

<sup>44</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72-73.

Hanife Cehm b. Safvan ve Şeytanuttak ile tartışmalar yapmış<sup>45</sup> olduğuna göre ilgili kelime ve kavramların Ebû Hanife tarafından da kullanılması belli ölçüde kabul edilebilecektir.

Hem naslarda yer alan kavramları hem de Arapça'ya diğer kültürlerden geçen kavramları kendi metinlerine dahil eden Ebû Hanife, belli bir soyutlamayı zaten barındıran bu kavramları yine ayrı bir kurgu ve soyutlama içerisinde tekrar değerlendirmiş ve belki de bu kelime ve kavramlar üzerinden ilk soyutlanmış kelamî prensipleri dile getirmiştir. Allah'ın birliği hakkında konuşan Ebû Hanife, Allah'ın birliğini, sayı ile değil eşi ve ortağının bulunmaması bakımından bir sonuca bağlamaktadır. İhlas Suresi'nde Allah'ın bir olduğu belirtilirken O'nun sayısal bakımdan değil, eşi ve ortağı bulunmaması bakımından tek olduğu dile getirilmektedir.<sup>46</sup>

Allah, varlıktan herhangi bir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de Allah'a benzemez. Benzerliğe ilişkin bu tespitin devamında ve kelamî sayılabilecek bir bakışla isimleri ve zâtî-fiilî sıfatlarıyla birlikte Allah'ın ezeli olduğunu ifade eden Ebû Hanife'nin kurgusal bir kelam zemininde kavramlar üzerinden geliştirdiği kurgusal bir yapı daha söz konusudur. Kavramsallaştırmanın hakim olduğu bu yapı, artık sıfatlara ilişkin itikadî ahkâmın üzerine kurulacak olduğu prensipleri belirlemek için önemlidir. Sıfatların zâtî ve fiilî olarak ikiye ayrılması sıfatlar ile Allah'ın zâtî ve diğer varlıklar arasındaki ilişkinin belirlenmesi bakımından güçlü bir kavramsal keşiftir. Öyle anlaşılıyor ki bu, kelam tarihinde doğrudan Ebû Hanife'nin kavramsal yeteneği ile ilk defa ulaşılmış ve sonraki zamanda da kelamcılar tarafından geliştirilerek devam ettirilmiş bir tespittir.<sup>47</sup> Zât-sıfat ilişkisi bakımdan sıfatların zâttan ayrı olduğu kelamî bir dille ifade edilmiş ve her bir subûti sıfatın-her ne kadar Ebû Hanife bu ayrımı yapmamış olsa da- zâttan ayrı olmakla birlikte ezeli olduğu ayrıca dile getirilmiştir. Onun, bu konuda bir öncülüğünden ve kendinden sonra gelen kelamcılar içerisinde bazılarına göre ileri bir tutumundan daha bahsedebiliriz. Ebû Hanife hacmi sınırlı olan *el-Fıkhü'l-Ekber*'de fiilî sıfatların ezeli olduğunu da tanımlamış, bu açıdan bakıldığında varlıkla alakası itibarıyla hâdis olmalarını ifade etmek daha kolay olduğu halde fiilî sıfatların da ezeli olduğunu dile getirecek kadar kavramsal farkındalık inşa edebilmiş ve bunu sonraki dönemlerde mâturîdîler de böylece benimsemişlerdir.<sup>48</sup> Ebû Hanife'ye göre fiil ezeli bir sıfattır. Allah fâildir. Ancak mef'ûl, mahluktur. Allah'ın fiili ise mahluk değildir. Şu halde Allah'ın sıfatları muhdes ve mahluk değildir. Yine ona göre sıfatların mahluk olduğunu ileri süren ya da bu konuda

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzan*, 301; el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 44-45; el-Mekkî, *el-Menâkıb*, 186; Taşkörüze, *Miftâhu's-Saâde*, 184; ayrıca bkz: el-Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, 19.

<sup>46</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70.

<sup>47</sup> es-Sâbüni, *el-Bidaye*, 26-27, 36-37; el-Bâkılânî, *Temhîd*, 298.

<sup>48</sup> en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 91; es-Sâbüni, *el-Bidaye*, 26-27, 36-37.

tereddüde düşen kimse kafirdir.<sup>49</sup> Ebû Hanife, zât-sıfat ilişkisinin belirlenmesindeki konsept dahil olmak üzere sıfatlar hakkında kabul edilemez itikadî şeklin ne olduğunu da ayrıca belirlemiş, kendince bunun gerekçelerini dile getirmiş ve yine teknik olarak kelamî sayılabilecek bir müeyyide ile farklı kelamî yaklaşımlar üzerinden gelişen tercihleri de küfür olarak nitelemiştir. Esasen Ebû Hanife, sıfatları kurgusal bir zemin üzerinden, erken sayılabilecek bir dönemde, tanımlamayı yine bir kurgu niteliğindeki sözü edilen tanımları iman konusu olarak belirlemeyi başarabilmiş ve kendinden sonra bunun benimsenerek devamını sağlayabilmiştir. Sözü ettiğimiz tercih, olgular üzerinden ne ölçüde güçlü soyutlamaların yapıldığını ve sonraki zamanlarda gelişen tartışmaların ve tercihlerin bu soyutlamayı geçersiz kılamadığını bize göstermektedir.

Sıfatlar konusuna eklemli olarak tartışılan ve kelam tarihinde kendi başına güçlü bir tartışma alanı olan kelamullah yani Allah'ın konuşması da yine Ebû Hanife'nin soyutlamacı bakış açısıyla yorumlanmış ve bu yorum sonraki dönem Ehl-i Sünnet kelamının tercihi olarak ortaya çıkmıştır. Varlık ezelde yaratılmış olmadığı halde Allah yaratıcıdır. Bunun gibi ezelde hitap edilecek varlık olmadığı halde de Allah mütekellimdir. Ebû Hanife, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını açıklarken az önce dile getirilen tespiti kaydetmiştir. "Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir"<sup>50</sup> ayetine de işaret eden Ebû Hanife, Allah'ın sıfatları ile varlığın sıfatları arasında bir benzerlik olmadığını özellikle ifade etmektedir. Allah'ın bilmesi, kudreti, görmesi, duyması ve konuşması bizim bilmemize, kudretimize, görmemize, duymamıza ve konuşmamıza benzememektedir. Ayrıca yed/el, vech/yüz, nefis gibi insan biçimci ifadeler, Ebû Hanife'nin o günkü algısına göre, keyfiyetsiz bir nitelemeye işaret etmektedir. Yani Kur'an'da bu kelimelerin zikredilmesi onların birer sıfat sayılmasının nedenidir. Ebû Hanife'ye göre söz gelimi yed kelimesini kudret ya da nimet olarak anlamak veya açıklamak bir sıfatın iptali anlamına gelmektedir. Yine Ebû Hanife, ilgili yaklaşımın i'tizalî bir tutum olduğunu ve belki de bunun için ayrıca temkinli davranmak gerektiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Şu halde Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet algısının tanımlanması ve güçlenmesi için etkin bir tavrın belki başlatıcısı sayılabilir. Ancak onun özellikle ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet kelamının güçlü bir temsilcisi olarak ortaya çıktığında hiçbir tereddüt bulunmamaktadır.

Allah'ın varlığına ve bunun yanında Allah'ın yaratıcılığına inanmak söz konusu olduğunda dinin ilgili husustaki tercihlerini açık bir dille ifade etmek ve bunu kelamî bir düzlemde anlamaya çalışmak insanların zihnini bir eksende tutabilmek için önemlidir. Ebû Hanife, varlığın yoktan (lâ min şey) yaratıldığını kaydetmektedir. Bu, yaratma konusunda dinî tercihin en açık ifadesi olarak kabul edilebilir. Yine yaratma konusunda Allah'ın varlığa ilişkin ilmi, iradesi, kazası,

<sup>49</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 58.

<sup>50</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>51</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

kaderi ve levh-i mahfûza yazması Ebû Hanife tarafından konuya dahil edilmek suretiyle anlaşılmaktadır. Bütünlüklü bir bakışı benimseyen Ebû Hanife, anlaşılması ve anlatılması en güç konulardan biri olan kaderi, ezeli yazgı/yazıyı anlatırken yine kendinden önce kimsenin işaret etmediği bir şekilde yazının nasıl yazıldığını, yazı ile eşyada gerçekleşenler ve yazının insan iradesi ve sorumluluğu ile ilişkisi arasında bir denge kurmak için yani yazının sorumluluğu boşa çıkarmaması için kendince bir formül geliştirmiş, olacak şeylerin hüküm itibarıyla değil vasıf itibarıyla yazıldığını, ezeli ilme dayalı bu yazının irade ile çatışmayacağını ve insanı, yapıp-etmeleri bakımından cebretmeyeceğini dile getirmiştir.<sup>52</sup> Burada Ebû Hanife'nin yaratma konusunda ve kaderin yazgı ile ilişkili kısmında sünnî bakış açısına dair bir soyutlamasını ve kavramsallaştırmasını görebiliriz.

Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*'de madumdan söz etmektedir. Ona göre Allah, madumu adem halinde madum olarak bildiği gibi madumu icad edeceği zaman da nasıl olacağını bilir. Allah mevcûdu, vucûdu halinde mevcut olarak bildiği gibi mevcûdun nasıl fena bulacağını da bilir. Allah ayakta olan kimseyi ayakta olduğu halde bilir. O kimse oturduğu zaman da onu oturduğu halde bilir. Ancak Allah'ın ilminde bir değişiklik olmaz ya da O'nun için hâdis bir ilim ortaya çıkmaz. Şu halde, değişim ve farklılaşma, yaratılmış varlıklar için söz konusudur.<sup>53</sup> Allah'ın bilgisindeki değişimi reddetmek ve Allah'ın bilgisi ile yaratılmış varlıkların bilgisi arasında ne tür bir farklılık olduğunu ifade etmek isteyen Ebû Hanife, özellikle teğayyur/değişim kavramı üzerinden bir sonuca gitmeye çalışmaktadır. Esasen Ebû Hanife'nin ilgili tutumu ele alınan konudaki en temel yaklaşımdır ve bu yaklaşım da yine az önce zikredilen kavram üzerinden tartışılmaktadır.<sup>54</sup> Ebû Hanife'nin aynı kavramı konunun soyutlanması bakımından değerlendirmesi önemlidir. Bu, Ehl-i Sünnet kelamı bakımından da ileri bir tercih olarak görülebilir. Bilgi, bilinen, bilmenin mahiyeti, bilmedeki değişimin olması ve olmaması bahsettiğimiz soyutlamanın ana unsurları olarak görülmektedir.

İman ve küfrün nasıl meydana geldiği konusunda kurgusal bir tanımlamaya girişen Ebû Hanife, insanların iman ve küfürden soyutlanmış bir şekilde yaratıldığını, sonrasında Allah'ın insanlara imanı ve küfrü teklif ettiğini, insanların da imanı ya da küfrü kendi tercihleri ile benimsediğini dile getirmektedir. İman eden kimse kendi fiili, ikrarı, tasdiki, Allah'ın tevfiği ve nusreti ile iman etmiş, küfreden kimse de kendi fiili, inkarı ve Allah'ın hızlanı ile küfretmiştir. Ebû Hanife burada tevfiğ, nusret ve hızlan kavramlarını özellikle tercih etmektedir.<sup>55</sup> İnsanı iman ve küfür tercihlerinde iradeli kılan unsur üzerinde

<sup>52</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 59.

<sup>53</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 59.

<sup>54</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

<sup>55</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.



ısrarlı bir şekilde duran ve bunu güçlü bir şekilde dile getiren Ebû Hanife, devam eden ifadelerinde imana ve küfre ilahî iradenin ne ölçüde etki ettiğini belirlemek istemiş, imanda, insanın kendini sorumlu kılacak temel tercihinden sonra, Allah'ın yardımını ve desteğini (tevfik ve nusret) telaffuz etmiş, küfürde ise kişinin tercihi ile sorumlu kılındığını dile getirdikten sonra Allah'ın kişiyi yalnız bırakmasını (hızlan) ve bunun da Allah'ın iradesinde olduğunu dile getirmiştir. İman ve küfrün oluşumunu kavramsal düzeyde anlamaya çalışan Ebû Hanife, her iki halde de kişinin mutlak sorumluluğunu vurgulamak gerektiğini fark etmektedir. Şu halde Allah, kimseyi imana ve küfre zorlamadığı gibi insanları mümin ya da kafir olarak yaratmamaktadır. Allah, insanları şahıs olarak yaratmaktadır. Ebû Hanife, ileri bir kelamî yaklaşım benimseyerek imanı ve küfrü kulların fiilleri kabul etmektedir. Allah, kafiri küfrettiği anda kafir olarak bilir. Ancak o kimse küfründen sonra iman ederse Allah onu iman ettiği anda mümin olarak bilir ve onu sever. Ancak bu nedenle Allah'ın ilminde bir değişiklik söz konusu olmaz.<sup>56</sup>

Fiillerin gerçekleşmesi konusunda insanların kesbi ile Allah'ın yaratmasını ayırmış olması ve bu fiilleri kesb bakımından insanlara nispet etmesi böylece insanların sorumluluklarını belirginleştirmesi,<sup>57</sup> Ebû Hanife'nin fiil ve fiilin mahiyeti hakkında belli bir soyutlama çabasına girdiğini ve yine belli ölçüde bir kavramsallaştırma yeteneği ile konuyu ele aldığını bize göstermektedir. Kesb kelimesinin bu çerçevede tartışmalara dahil edilmesi, fiilin yaratıldığının ispatı ve buna rağmen insanın yaratılan bu fiili edinmesi/kendisinin yapması ve bunun soyut manada, dil üzerinden anlaşılıp açıklanması bakımından önemli olduğu gibi, kesb üzerinden sonraki dönemde gerçekleşen tartışmaların daha da derinleşip gelişmesi hatta Eş'arî'nin konuya ilişkin teorik zemini Ehl-i Sünnet adına geliştirip derinleştirerek boyutlandırması<sup>58</sup> ve bekleneceği üzere Ehl-i Sünnet'in ilgili tercihini Mu'tezile'nin reddetmesi, kesb kelimesinin dilde Ehl-i Sünnet'in kullandığı anlamda hiçbir zaman kullanılmadığını iddia etmesi,<sup>59</sup> Ebû Hanife'nin bu kelime üzerinden hangi ölçüde güçlü, çözücü bir kavramsallaştırma ve içeriklendirme yaptığını göstermektedir.

Peygamberlerin ismeti konusunu genel bir çerçevede ele alan Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet'in nübüvvet algısını ve daha doğrusu peygamberlerin niteliklerine aynı zamanda peygamberlerin ahlakî düzeyine ilişkin yaklaşımını inşa etmiştir. Esasen Müslüman kelimcilerin ismete dair tutumları, Hz. Peygamber'in otoritesinin sonraki nesillere aktarılmasına katkı sağlamak ve yine Hz.

<sup>56</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

<sup>57</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

<sup>58</sup> el-Eş'arî, *el-Luma*, 43 vd; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 526-535.

<sup>59</sup> el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427, 363-364.

Peygamber'in ahlakî yetkinliği ile dindeki konumunun tartışmasız etkinliği arasındaki ilişkiyi belirginleştirerek bunu iman düzeyinde insanlara benimsetmek gayesine matuftur. Teorideki tutarlılık nedeniyle Hz. Peygamber'in ahlakî yetkinliği hakkındaki çerçeve bütün peygamberlerin ahlakî tercihlerini içerecek şekilde genişletilmiştir.<sup>60</sup> Bu nedenle farklı kelimî mezheplere göre farklı teoriler gelişmiş olsa bile peygamberin büyük ve küçük günahtan, küfür ve kabâihten münezzehtir olduğunu, ona karşılık yine peygamberlerin zelle diye tabir edilen küçük hatalar yapabileceğini<sup>61</sup> öngören Ehl-i Sünnet'in ismet tanımı, öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanife tarafından ilk şekli ile kurgulanmıştır. Ebû Hanife'nin bu tutumu özellikle mâturîdiler tarafından takip edilip geliştirilmiş ve mesela peygamberin günahtan korunması, ahlakî tercihleri ve sorumlulukları arasında ne tür bir ilginin olduğu sorusu sorularak bunun cevabı aranmıştır.<sup>62</sup> Konuyu, en azından bir kısmı kendi tarafından icad edilen veya içeriklendirilen kavramlar üzerinden anlamaya çalışan ve Hz. Peygamber'in otoritesini ve Müslüman toplumdaki konumunu tespit etmek isteyen Ebû Hanife, ismet tartışmasında soyutlamacı bir bakışla kavramsal bir zemin inşa etmiştir.

Bir müslüman, herhangi bir günahı nedeniyle, büyük günah olsa bile o günahı helal saymadıkça, tekfir edilemez. Söz konusu kimseden iman ismi giderilemeyeceği gibi bu kimse gerçek bir mümin diye isimlendirilir. Ancak Ebû Hanife, bahsi geçen kimsenin kafir olmadığını, fasık bir mümin olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitleri destekleyecek nitelikte, günahın kişiye zarar vermediğini ve o kimsenin cehenneme girmeyeceğini, dünyadan mümin olarak ayrıldıktan sonra tevbe etmese dahi cehennemde ebedî kalacağını ileri sürmediğini dile getiren Ebû Hanife, söz konusu kişiyi Allah'ın meşîetine terketmektedir. Allah dilerse ona azap eder, dilerse azap etmekten vazgeçer ve onu affeder.<sup>63</sup> Burada görülüyor ki, Ebû Hanife kendinden önce içeriklendirilen bazı kavramları daha sonra Ehl-i Sünnet kelimcilerinin de benimsediği şekilde içeriklendirmiştir. Söz gelimi fisk kelimesi Kur'an'da çoğunlukla küfür<sup>64</sup> anlamında geçtiği halde Ebû Hanife bu kelimeyi büyük günah işlemiş bir mümini ve fiilini tanımlarken tercih etmektedir. O, burada kendinden önce neredeyse bütün Müslümanların çözümlenmekte zorlandığı birtakım kavramsal içerikleri daha az tartışmalı, sünî perspektiften bakılacak olursa daha kolay kabul edilecek nitelikte yeniden ve o içerikleri ile ilk defa tanımlamaktadır. Ebû Hanife, mümin kimlikle günah arasındaki ilişkiyi belirledikten sonra büyük günah sahibinin de cehenneme

<sup>60</sup> Goldziher, I., "İsmet", I-XV, İslam Ansiklopedisi, MEB Yayınları, Eskişehir 1997, V/II, 1124.

<sup>61</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73.

<sup>62</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, Tahkik: es-Seyyid Avadayn, İbrahim Avadayn, Kahire 1971/1391, 88-89.

<sup>63</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73-74.

<sup>64</sup> En'âm 6/49, 121, Secde 32/18, Nur 24/55, Tevbe9/80,85, Mâide5/3; Bakara 2/99; Kehf 18/50; Yûnus 10/33; A'râf, 7/165.

girebileceğini ve buna karşılık cehennemde ebedî kalmayacağını ifade etmektedir. Bundan önce büyük günahın ebedî cehennemi gerektireceğini iddia eden Vaîdiyye ve günahın mümine zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie iki ayrı ve iki uç yaklaşım olarak Müslüman toplumun itikadî tercihlerini önemli ölçüde tehdit ediyor ve çoğunluk Müslümanlar bu iddialara hangi zeminde ve hangi kavramsal çerçevede karşılık verecekleri konusunda fikrî bir bütünlük içerisinde bulunmuyorlar, kendi itikadî tercihlerini temellendirmekte zorluk yaşıyorlardı. Bunun tam da böyle olduğunu bize Ebû Hanife haber vermektedir. Niçin kelamla ilgilenmek zorunda kaldığını dile getiren Ebû Hanife, özellikle iman ve iman tanımı ayrıca iman-amel ilişkisi konularındaki itikadî tercihleri bakımından ölümle tehdit edildiklerini ve bu nedenle sözünü ettiğimiz tercihlerin dinî bakımdan doğrulanıp temellendirilmesinin zorunlu hale geldiğini ve bu temellendirmeye aklî spekülasyonların da dahil edilmek durumunda kaldığını yani kelamî nitelikli bir kavramsallaşmayı ve kavramsal içeriklendirmeyi benimsemek zorunda kaldığını ifade etmektedir.<sup>65</sup> Denilebilir ki, Ebû Hanife'nin işaret ettiği iman-amel tartışması kelamın en önemli konusudur. İlgili tartışmanın belli bir neticeye götürülmesi de belki imanın tanımlanması ile mümkün olabilecektir. Bu nedenle Ebû Hanife, o güne kadar açık bir şekilde ifade edilmemiş bir düzeyde imanı tek bir kavramla yani tasdik kavramı ile tanımlamaktadır. Gerçekten bu kavram, iman-amel birliğine işaret eden birçok nassa rağmen, iman ve amel arasındaki ilişkiyi kavramsal düzeyde reddederek, iman ve amelin başka başka tanımları olduğu gerçeğini ifade etmek için Ebû Hanife tarafından belirlenmiş ve o güne kadar ilgili konudaki zihni ve fikri karışıklığı ve açıklama güçlüğüne sünni kültürü benimsemiş olan geniş kitleler bakımından bertaraf etmiştir. İmanın tasdik olduğunu açıkça ifade eden Ebû Hanife, kanaatimizce, o güne kadar kelamdaki kavramsal tanımlamaların en önemlisini gerçekleştirmiştir. Soyutlamacı bir yaklaşımla imanı kendi kavramsal düzlemine çeken ve mahiyetini anlamaya çalışan Ebû Hanife, iman ve amel arasını açınca, iman-amel birlikteliğini öne süren, amele ilişkin ihmallerin imanı etkilediğini ve imanın ortadan kalkmasına neden olduğunu iddia edenlere karşı güçlü ve reddedilemez bir başarı elde etmiş olmaktadır.

İman ve İslam kavramları arasındaki farkın yalnızca dil açısından söz konusu olduğunu ancak iman ve İslamın birbirinden ayrılamayacağını ve yine bu kavramların birbirlerine nispetle iç-dış gibi olduğunu ifade edebilmek<sup>66</sup> hem de bunu kavramsal yeterliliğin sınırlı olduğu o dönemde ve konunun kendinden sonraki tartışmalarını belirleyecek şekilde yapabilmek, Ebû Hanife'nin yine soyutlama yeteneği ile naslarda geçen kelime ve kavramların dilde ve dinde yani şeriatte ne anlama geldiğini ve gelebileceğini problem olarak ele aldığını, bu problemin çözümü için de çaba sarfettiğini göstermektedir.

<sup>65</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 14.

<sup>66</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75.

Allah, kişinin sevabına katlarınca karşılık verdiği halde ve bu O'nun fazlından olduğu halde, yine kişinin günahı karşısında adaleti ile muamele edeceğini hatta yine fazlı ile günahkar kişiyi affedebileceğini ve onu cezalandırmaktan vazgeçebileceğini dile getiren Ebû Hanife devamında da büyük günah sahibi kimse için peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in şefaatinin öngörmüştür.<sup>67</sup> Bununla birlikte naslardaki farklı vurguları ve işaretleri belli bir soyutlama ekseninde ayrıca dinin genel algısı ve kaynak tanımı çerçevesinde hareket ederek kendinden önce inşa edilmemiş gerçek bir kurguyu Ebû Hanife'nin özellikle araması, yine bunu daha sonraki dönemlerde de değiştirilemeyecek bir formülasyona bağlamış olması, bugünden geriye baktığımızda basit gibi görünse bile hiç kolay değildir. Açık olarak ifade edelim ki, o, sözünü ettiğimiz formülasyonun her bir unsuru ile kendi dönemindeki temel itikadî bir ayrışmanın konuya ilişkin bir tercihini reddetmek ya da onaylamak ve böylece yine konuya ilişkin genel sünî bakışı inşa etmek için çabalamaktadır. Bu, sünî kelamın en temel tartışma alanlarından birinde çok güçlü bir müdahale olarak görülebilir.

Netice itibarıyla, Ebû Hanife, dini tanımlarken iman ve islam kelimelerini özellikle tercih ettiği gibi bütün bir şeraitin de din olarak tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir. Kabul etmemiz gerekir ki, bu, dinin ihatalı ve aynı zamanda unsurlarını barındıran bir tanımlaması olduğu gibi, dine eklemli bütün bir tercihlerin de dinden olduğunu öngören bu yaklaşım, sonraki zamanlarda dine ilişkin geliştirilebilecek bütün tercihlere zemin teşkil edebilecek soyutlanmış bir yapının Ebû Hanife'ye hiç de uzak olmadığını kesinlikle göstermektedir. O, kuramsal anlamda bir din tanımını modern ölçülerde gerçekleştirecek kavramsal bir zihni yapıya emsalinden belki de çok önce kavuşmuş bulunmaktadır. Dinin kuramsal tanımıyla işe başlayan Ebû Hanife, tanımda yer alan temel iki unsuru ayrıca belirginleştirerek bu tanımını daha ayrıntılı bir yapıya dönüştürmektedir. Dinde fıkıh ve ahkamda fıkıh ifadeleri, dinin iki temel unsurunu daha sonraki dönemler bakımından da takip edilecek şekilde ayırtırmak, değişmeyecek şekilde belirlemektir. Ebû Hanife'nin bu konudaki tutumunun az önce geçtiği şekilde ifadesini bulması, doğrudan soyutlama yeteneği ile ilişkilidir. Onun zihni, dinî ahkamı iman/itikad ve amel bakımından ayırtılabilmektedir. İman ve ona dair konuları da itikadî ahkam bakımından tekrar ele alan Ebû Hanife, bu alandaki bilgilenmeyi dindeki bilgilenmenin mutlak ifadesi anlamındaki fıkıhtan ayrı ve doğrudan itikadî ahkamla ilişkili olarak *el-fikh fi'd-dîn*/dinde fıkıh ya da *el-fikhu'l-ekber* diye tanımlamaktadır. Sözünü ettiğimiz ayırım ve itikadî alana ilişkin *el-fikhu'l-ekber* tanımı, dinin unsurları üzerinden gelişen tanımdaki kavramsallaştırmaya ilavedir ve sonrasında Ebû Hanife'nin naslarda yer alan kelimelere dayalı olarak geliştireceği kavramsal ve terimsel inşanın ve yine dış dinî/fikrî çevrelerden devşirilen kavramların sünî kelam konsepti üzerinden gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesine bir zemin teşkil etmesi bakımından kıymetlidir ve düşünülmüş kurgusu ile de bir ilktir. Şayet Ebû Hanife, ilgili

<sup>67</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, 75.

tanımlamalar üzerinden bahsedilen zemini tesis etmemiş olsaydı ne naslardaki kelimelere dayalı bir kavramsallaştırma yapabilirdi ne de dışarıdan gelen kavramları sünnî kelam kültürü ile -özellikle de bu kültürün hemen başlarında-buluşurması düşünülebilirdi. Kelamın savunusu hakkında Ebû Hanife'nin benimsediği yaklaşım, itikadî/kelamî zeminin inşa edilmesi ve sınırının bilinmesi bakımından anlamlıdır.

Ebû Hanife'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan ve yazdıkları risalelerle Ehl-i Sünnet kelamını bir ölçüde başlattıkları söylenebilecek olan Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), Ömer b. Abdilaziz ve Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin bahsedilen risalelerinde daha ziyade tek tek ayetler üzerinden gelişen tartışmalar sünnî bakış açısıyla değerlendirilmiştir.<sup>68</sup> Hasan Basrî'nin insan iradesini vurgulayan ve emevî cebr telakkisini geçersiz kılmak için bilinen yorum şekilleri dışında özgürlükçü bakış açısını belli bir kavramsallaştırma kabul edecek olursak onun yaptığını tek bir konuda olsa bile istisna ederek, söyleyebiliriz ki, kelamı, bütün bir alan olması bakımından soyutlama yoluyla değerlendiren ve sünnî kelamdaki kavramsal yapıyı bütünlüklü bir şekilde inşa etmek için uğraşan tek kişi Ebû Hanife olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra naslarda yer alan kelimeler üzerinden bir soyutlama ve kavramsallaştırma çabası içerisine giren Ebû Hanife, yeni kavramları tabii bir şekilde Müslüman kültürün bildiği, tanıdığı bir çevreden oluşturmuş ve o kelimeleri, kavramlara dönüştürdükten sonra ya da ilgili kavramsallaşmaya katkı sağladıktan sonra güçlü ve tanımlı bir şekilde içeriklendirmiştir. Ayrıca Ebû Hanife, yabancı din ve kültürlerden alınıp Arapça'ya tercüme edilmiş felsefi içerikli kavramları kendi kurguladığı sünnî kelamî tavır içerisinde değerlendirdiği gibi o kavramlar (zât, sıfat, cevher, araz vs.) üzerinden de yeni kavramsallaştırmalara (zât-sıfat ayrımı, zâtî-fiilî sıfat ayrımı, iman-amel tartışmaları, ismet vs.) ulaşmış ve onun bu tutumu sonraki sünnî kelacılar tarafından fark edilerek güçlü bir şekilde benimsenmiş, Ebû Hanife'nin tespit ettiği içerikler, kelamın inşa sürecinde ve sonraki dönemlerde bütün bir disiplin olarak kelamın bünyesinde kurucu kavramsal yapı olarak varlığını devam ettirmiştir.

<sup>68</sup> el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânîli'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977; Ömer b. Abdilaziz, er-Risâle, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), V, 346; el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988, 109 vd.

## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Avcı, Casim, “*Kûfe*”, DİA, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib, *Târihu Bağdat ve Medinetu's-Selam*, I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Din*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928/1346.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu'd-Delâil ve Telhîsu'l-Evâil*, Tahkik: İmâduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, (by) 1987/1307.

el-Beyâdî, Kemâluddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1949/1368.

el-Buhârî, Alâuddin Abdulazîz b. Ahmet, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.

Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, New York 2007.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

el-Eş'arî, *el-Lumafi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğve'l-Bida ve Risâletu İstihşâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Muhammed Emin Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Macmillan Press, London 1979.

Goldziher, I., “*İsmet*”, I-XV, İslam Ansiklopedisi, MEB Yayınları, Eskişehir 1997.

el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Redale'l-Kaderiyye, Bidâyetü'lmi'l-Kelâm fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânîli'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977.

el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988.

İbn Hacer, Şihâbuddid Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Heytemî, *Hayrâtu'l-Hisân fi Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nûman*, Abdulkerim Mûsâ Mecîd, Dimeşk 2007/1428.

İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzan*, I-VII, Muessesetu'l-Âlali'l-Matbûat, Beyrut 1986/1406.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâleti'n-Nâşîrûn, Dimeşk 2012/1433.

İbn Teymiyye, Ebû Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (by) 1986/1406.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427.

- *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427.

Lacey, Alan, *A Dictionary of Philosophy*, Routledge, New York 1996.

el- Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, Tahkik: es-Seyyid Avadayn, İbrahim Avadayn, Kahire 1971/1391.

el-Mekkî, el-Muvaffak b.Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe*, (by) 1321.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam*, Tahkik: Veliyyuddin Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dimeşk 2000/1421.

- *Tebşîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Claude Salame, el-Mâhedetu'l-İlmiyyetu'l-Firansiyun li-Dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk 1993.

Osman, Muhammed Abdussettar, *Medînetu'l-İslam*, İlmü'l-Marife, Kuveyt 1978.

Ömer b. Abdilaziz, er-Risâle, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul 2012.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

es-Sâbûnî, Nüreddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

es-Suyûtî, Celaleddin b. Ebî Bekir, *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbı Ebî Hanîfe*, Tahkik: Mahmut Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1990/1410.

es-Suyûtî, Celaluddîn b. Abdîrrahman b. EbîBekr, *Târihu'l-Hulefa*, Dâru'l-Minhac, Beyrut 2013.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus's-Siyâde fî Mevdûati'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Uzunpostalcı, Mustafa, “*Ebû Hanîfe*”, DİA, İstanbul 1994.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/6, İstanbul 1993.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-İmâm EbîHanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, Tahkik: Muhammed Zâhid Kevserî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nûmaniyye, Beyrut 1419.

- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.



**İLK DÖNEM MÜSLÜMAN İTİKADININ OLUŞMASINDA  
KELAMIN BELİRLEYİCİLİĞİ: ALLAH'IN İSİM/SIFATLARI  
BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME\***

**Emre KÖKSAL\*\***

**Öz**

İnsanın, var olduğu ilk andan bu zamana kadar geçen süreçte düşüncesini etkileyecek birçok farklılaşma yaşanmıştır. Bu süreçte insanın Tanrı'ya ilişkin bir isimlendirme faaliyetinden bahsetmek mümkündür. Genelde toplumlar özelde ise her birey sahip olduğu kültürel birikime göre inandığı kutsal varlığı farklı niteliklerle anlamaya ve tanımaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra bütün dinî öğretilerde kutsal olduğuna inanılan varlığı niteleyen ifadelerle karşılaştığı belirtilmelidir. Ancak dinî öğreti ya da dinî metinlerdeki nitelemelerden hareketle ortaya çıkan Tanrı tasavvuru, muhatap alınan toplumun diline ve düşünce düzeyine göre gerçekleşmiştir. Yani dinî metinlere bakıldığında Tanrı'yı niteleyen ifadeler bazen somut bazen soyut manalara karşılık gelmektedir. Bu anlamda insandan insana, toplumdaki topluma ve dinden dine değişen bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşmak olası bir durumdur. Farklı Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasını etkileyen Allah'a ilişkin nitelemelerin (isim ve sıfatlar), ilk dönem itikadî tercihlerin oluşmasında hangi ölçüde belirleyici olduğunu tespit etmek önemli görülmektedir. İsim-sıfatlardan hareketle ortaya çıkan ve zamanla bir değişim gösteren itikadî tercihlerin oluşumunda kelamın belirleyici rolü ayrıca bir önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Kur'an, isim/sıfat, Tanrı tasavvuru, kelam.

\* Bu çalışma Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN'ın danışmanlığında 3645-YL1-13 proje numarası ile Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen “Kur'an'da Allah'ın İsimleri -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme” adlı yüksek lisans tezinin bir bölümü üzerine yapılan düzenleme ve ilaveler neticesinde oluşturulmuştur.

\*\* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

## **Determining of the Kalam in the Fotmation of the First-Period Muslim Belief: An Evaluation in the Context of God's Name/Adjectives**

### **Abstract**

In the period passing from the first moment when there was people to this day have been experienced a lot of differentiations will affect his thinking. In this process, it is possible to speak of a human naming activities related to the gods. In general communities, in particular every individual has tried to understand and recognize the different qualities about deity they believe according to cultural background they have. As well as this, all religious teachings in assets believed to be sacred qualifying phrase should be noted that faced with. However the imagine of God occurring via the qualification in religious teachings or religious text has been realized accordance with language and thought level of society, which addressed. So when we look at the religious texts, the phrases describing God sometimes it corresponds to concrete and sometimes abstract sense. In this sense, to face with imagine of God changing from person to person, from society to society and from religion to religion is possible situation. How the qualifications (name and titles) about Allah influencing the emergence of a different the imagine of God has been determinant in the early formation of choice doctrinal precis? It seems important to detect. Kalam' decisive role also is of importance in formation of doctrinal precis arising via name-title and showing a change with time.

**Keywords:** Allah, the Qur'an, name/title, the imagine of God, kalam.

### **Giriş**

Dinler, genel olarak itikad, amel ve ahlak olmak üzere farklı içeriklere sahip ancak temel referansları aynı üç ayrı disiplinden oluşan bir bütündür. Söz konusu durum İslam dini için de geçerlidir. Bunlardan itikad, dinin inanç boyutunu oluşturmakta ve diğer iki disiplinin meşruiyet kazanması bağlamında temel bir dayanak görevi üstlenmektedir. Dolayısıyla insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi veya sosyal hayatın devam ettirilmesi konusunda önemli olan ahlakî değerler ya da dinî duygunun güçlenmesi amacıyla dinî ritüellerin nasıl uygulanacağına dair çözümler sunan amelî ilkeler, doğrudan itikada yani kelama yaslanmaktadır. Söz gelimi kalam ilmine ilişkin bazı açıklamalarda bulunan ve kelamın önemine işaret eden Gazzâlî'ye göre insanları doğru yoldan uzaklaştırmak isteyen veya buna teşebbüs edenlere karşı kelam ile meşgul olmak farz-ı kifaye sayılmakta ve kelam, dinin aslına karşılık gelmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla Müslüman din kültürü içerisinde bir aslı teşkil eden kelam, kendine özgü sistemiyle zorunlu olarak diğer disiplinlerin önüne geçmekte ve dinin ortaya çıkışından bu zamana kadar geçen süreçte etkisini hissettirmektedir. Bu etki çeşitli dönemlerde Müslüman itikadı üzerinde bir farklılaşmaya da sebep

<sup>1</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008/1429, 78, 79.

olmuştur. Söz konusu farklılaşmayı, Allah'ı nitelenmek için kullanılan isim ve sıfatlardan hareketle gelişen Tanrı tasavvuru üzerinden takip etmek mümkün gözükmemektedir.

### 1. Hz. Peygamber ve Sahabenin Naslara Yaklaşımı

Kelamî kaygılarla inşa edilen Tanrı tasavvuruna ve isim/sıfat tartışmalarına Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanmamaktadır. Ancak sahabeden gelen bazı rivayetlerin bu tür bir kelamî Tanrı tasavvurunun inşa edilmesinde değerlendirilmesi söz konusudur. Bu da Allah'ın sıfatlarına yönelik sonradan ortaya çıkıp gelişen düşünce sistemlerinin temellerini oluşturması açısından önemlidir. Allah'ın sıfatlarından yola çıkarak birtakım açıklamalarda bulunmak te'vili, te'vil de muhkem ve müteşabih konusunu gündeme getirmektedir. Kur'an'da konuya ilişkin şöyle bir ayet yer almaktadır: “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır' derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür.*”<sup>2</sup> İlgili ayette söz konusu üç kavram da bulunmakta ve burada Kur'an'ın bir kısmının muhkem diğer bir kısmının da müteşabih olduğu ifade edilmektedir.

Muhkem ve müteşabih kavramlarının içeriğine yönelik ortaya çıkan tanımlar ya te'vili reddetmekte ya da onu kabul etmektedir. Burada söz konusu kavramların lügat ve terim anlamlarına değinmek gerekmektedir. Muhkem kelimesinin kök anlamı menetmektir. Zulmü engellediği için hâkime bu isim verilir.<sup>3</sup> Sözü edilen kavram ‘bina muhkem’ (sağlam bina) ifadesinden alınma olup<sup>4</sup> burada taarruzdan korunmuş, güvenilir anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Terim olarak muhkem kelimesi, murâdın tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve neshten uzak bir şekilde anlaşıldığı nassı ifade etmektedir.<sup>6</sup> Müteşabih ise zihnin ayırt etme bakımından aciz kaldığı durumda iki şeyden birinin diğerine benzemesidir.<sup>7</sup> Yani bu kavram lügat anlamıyla ayırt edilmesi zor bir şekilde birbirine benzerliği ifade etmektedir. Bu yüzden müteşabih olarak kabul edilen bir ayetin tefsiri açık bir şekilde yapılamamaktadır. Dolayısıyla te'vile ihtiyaç duyulmaktadır. Esasen ‘döndürmek’ anlamına gelen te'vil ise, Kitab ve sünnete uymak şartıyla lafzın

<sup>2</sup> Al-i İmran 3/7.

<sup>3</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Te'sisu't-Takdis*, Tahkik: Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Ahmed Muhammed Hayru'l-Hafîb, Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin 2011, 224.

<sup>4</sup> el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Tahkik: Âdil Enver Hadr, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 2013, 187.

<sup>5</sup> er-Râzî, 225.

<sup>6</sup> el-Curcânî, 187.

<sup>7</sup> er-Râzî, 225.

zahir anlamından muhtemel bir manaya hamlidir.<sup>8</sup> Muhkem-müteşabih konusunda bir taksime giden Râzî (ö. 606/1210), lafzı nas, zahir, mücmel ve müevvel olarak dört başlık altında kategorize etmektedir. O, nas (bir manaya tahsis edilmiş, başka bir mana taşımaması da muhtemel olmayan) ve zahirin (lafzın iki ihtimal barındırması ve birinin diğerine göre tercih edilmesinin daha muhtemel olması) tercihin oluşmasında müşterek olduğunu, ayrıca lafız-mana arasındaki müştereklikten hareketle muhkem olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Buna karşılık mücmel (kısa bir şekilde ele alındığı için anlamı kapalı olan) ve müevvelin (zahiri anlamı dışında olan) tercihin oluşmamasında bir ortaklık barındırdığını belirten Râzî, bu ortaklıktan dolayı mücmel ve müevvelin müteşabih şeklinde adlandırıldığını belirtir.<sup>9</sup> Söz konusu tasnife karşılık Kur'an'ın tamamının muhkem<sup>10</sup> ya da tamamının müteşabih<sup>11</sup> olduğuna dair naslarla karşılaşmak da mümkündür. Bu tür ayetlerden yola çıkarak Kur'an'da müteşabihin olmadığı ya da onun tamamının müteşabih olduğu yönünde söylemlerle karşılaşılmasına rağmen nasları -özellikle sünneti- referans alarak gelişen genel kabul her ikisinin de Kur'an'da bulunduğudır.

Muhkem-müteşabih konusunda yukarıda belirttiğimiz Al-i İmran Sûresi 7. ayetin irabı ile ilgili bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Söz konusu ayette yer alan 'ilimde derinleşenler' ifadesinde vav harfinin gramer açısından konumu tartışılmış, hatta bu tartışma muhkem-müteşabihin tanımlanmasında ve müteşabihin te'vilinde önemli rol oynamıştır. Söz konusu harf, atıf olarak değerlendirilirse ilimde derinleşenler de müteşabih ayetlerin manasını bilebileceklerdir. Ancak vav harfi isti'nâfiye olarak ele alınırsa burada haber vermenin ifade edildiği, ilimde derinleşenlerin müteşabihata iman ettiği ve onun manasının yalnızca Allah tarafından bilindiğine inandıkları ortaya çıkacaktır.<sup>12</sup> Hz. Peygamber ve sahabe Al-i İmran Sûresi 7. ayetten hareketle müteşabihatın bilinmeyeceğini, anlaşılamayacağını ve bununla uğraşılması gerektiğini kabul etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in kaderle ilgili ortaya koyduğu tavır bu duruma örnek gösterilebilir. Ebû Hureyre kader hakkında tartıştıkları bir esnada Hz. Peygamber'in yanlarına geldiğini ve karşılaştığı bu durum üzerine öfkelenerek şöyle dediğini nakleder: "*Siz bununla mı emrolundunuz? Yoksa ben*

<sup>8</sup> İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfâhânî, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Tahkik: Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 146; el-Curcânî, 51.

<sup>9</sup> er-Râzî, 225, 226; es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkîllânî'nin *İ'câzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975, II, 4.

<sup>10</sup> Hud 11/1.

<sup>11</sup> Zümer 39/23.

<sup>12</sup> et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, III, 248; es-Suyûtî, II, 3; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001/1431, I, 601.

*bununla mı gönderildim? Sizden öncekiler bu hususta tartıştıkları için helak oldular. Bir daha onun hakkında tartışmayacaksınız.*<sup>13</sup> Yine bu konuda Hz. Aişe'den gelen başka bir rivayette kader hakkında konuşanın kıyamet günü sorgulanacağı, onunla ilgili herhangi bir şey söylemeyen de bu hususta sorguya çekilmeyeceği belirtilmektedir.<sup>14</sup> Görüldüğü üzere müteşabihatla ilgili naslarda belirtildiği şekilde te'vilin önüne geçme çabası söz konusudur. Sahabe içerisinde de kadere ilişkin genel yaklaşım onun yorumlanmaması gerektiği yönündedir. Hz. Ömer *"Kaderi tartışma konusu yapanlarla ne oturun ne de onlarla bu konuyu konuşun!"*<sup>15</sup> şeklinde bir rivayeti naklederek te'vile muhalif bir tavır geliştirmiştir. Hz. Ömer'in buradaki tutumu naslarda bildirilenler ve Hz. Peygamber'in konuya ilişkin yaklaşımı ile tamamen örtüşmekte hatta o, bu konuda biraz daha sert denilebilecek bir tavır ortaya koymaktadır. O, Hz. Peygamber'in *"Sizden öncekiler bu hususta tartıştıkları için helak oldular"* beyanına uygun bir şekilde geçmiş ümmetlerin başına gelen ayrılık ya da ayrışmalara Müslümanların da muhatap olmaları endişesi ile nasları kendisine referans almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in müteşabihata ilişkin yaklaşımını benimseyen Hz. Ömer, bu tür ayetlerin peşine düşülmemesi gerektiğini belirterek te'vile karşı çıkmıştır. Hatta o, müteşabih ayetler hakkında soru soran bir kimseyi can yakıcı bir şekilde birkaç kez dövmüş, adamın *"Beni öldürecekseniz bari güzel bir şekilde öldürün"* demesi üzerine onun geldiği yere dönmesine müsaade etmiştir. Daha sonra mektup yazarak, o adamla hiçbir Müslümanın konuşmamasını Ebû Musa el-Eş'arî'den talep eden Hz. Ömer özellikle onun toplumdan uzaklaştırılmasını söylemiştir.<sup>16</sup> Yine Dârimî (ö. 255/869)'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ömer: *"Öyle bir zaman gelecek ki insanlar, Kur'an'ın müteşabihleri hakkında sizinle münakaşa edeceklerdir. O zaman Rasûlün sünnetiyle mükabelede bulunun. Zira Rasûlün sünnetini nakledenler, Kur'an'ı en iyi bilenlerdir"*<sup>17</sup> diyerek bu konuda sonraki bir süreçte meydana gelebilecek sıkıntılara işaret etmekte ve sünneti esas alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Müteşabihatla ilgili olarak Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Al-i İmran Sûresi 7. ayeti okuduktan sonra *"Müteşabih ayetler üzerinde duranları gördüğünde onlardan sakın. Çünkü bunlar Allah'ın zemmettiği kimselerdir"* şeklinde bir açıklamada bulunduğunu ve müteşabih ayetlerin te'vile gitmeksizin kabul

<sup>13</sup> et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu'l-Kader*, 1, 2133.

<sup>14</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Mukaddime*, 10, 84.

<sup>15</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu's-Sunne*, 16, 4710.

<sup>16</sup> es-Suyûtî, II, 4; Türçan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, İlahiyât Yy., Ankara 2012, 61, 62.

<sup>17</sup> es-Suyûtî, II, 4.

edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Yine bu duruma paralel olarak sahabe döneminde muhkem-müteşabih ayetlere ilişkin genel yaklaşım ele alındığında muhkem ayetlerin inanç ve amel ile ilişkilendirilmesine karşılık müteşabihatın sadece inanç boyutundan bahsedildiği görülmektedir. Müteşabihatın amele dönük bir tarafı olmadığı için te'viline de ihtiyaç duyulmadığı ve onlara sadece inanılması gerektiği şeklinde bir kabulün var olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Te'vile muhalif gözüken aynı zamanda Kur'an ve sünnet ile de örtüşen bu yaklaşıma karşılık müteşabih ayetleri yorumlayan sahabiler de yok değildir. Te'vile karşıt görüşleri temellendirmek için referans alınan Al-i İmran Sûresi 7. ayetin "...Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilemez. İlimde derinleşenler ise..." kısmı ile ilgili olarak İbn Abbas'ın ben bu te'vili bilenlerdenim dediği rivayet edilmekte ayrıca kimsenin bilemeyeceği bir üslupla Allah'ın kullarını sorumlu veya muhatap kılmasının uygun olmayacağı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Yani özellikle Hz. Peygamber döneminde var olan te'vil karşıtı tutumun, onun vefatı ile yaşanan birtakım iç ve dış problemler neticesinde yerini diyalektiğe bırakmasıyla değiştiği hatta sahabe döneminde bile entelektüel bir tutum olmaktan ziyade bir zorunluluk olarak te'vile gidildiği söylenebilir.

Döneminde ortaya çıkan problemlere farklı yaklaşımlar getirerek çözümler sunan Hz. Ali, Haricilerle va'd-vaîd konusunda, Kaderiyye ile kader, kaza, meşîet ve istitâa hakkında yapmış olduğu tartışmalarda<sup>20</sup> sahabe döneminde te'vilin ilk örneklerini ortaya koymaktadır. İlerleyen süreçte gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet tarafından itikadî konularda görüşlerine müracaat edilen Hz. Ali, Allah'ın keyfiyetine ya da nerede olduğuna ilişkin sorulara karşılık böyle soruların Allah için söz konusu olamayacağını belirtmiş, bu tür soruların niteliği ve tutarlılığı üzerine konuşmuş, eyne/nerede ve keyfe/nasıl kavramlarıyla ilgili bir tanımlamada bulunmuş ve Allah'ı bütün bunlardan tenzih etme yoluna gitmiştir.<sup>21</sup>

Müteşabih olarak kabul edilen haberî sıfatlar hakkında İbn Abbas'ın açıklamaları da te'vile örnek olması bakımından önemli gözükmektedir. Allah'ı nitelemede kullanılan sâk/baldır kelimesine yönelik İbn Abbas, bu kelimenin harbin musibet ve şiddeti anlamına geldiğini 'baldır açılır'<sup>22</sup> tabirinin 'harb bütün şiddeti ile başlar' anlamında kullanıldığını belirterek bu yoruma ilişkin Arap şiiirinden وقامت الحرب بنا على ساق "Harp bütün şiddeti ile başladı!" ifadesini referans

<sup>18</sup> es-Suyûtî, II, 3.

<sup>19</sup> es-Suyûtî, II, 3.

<sup>20</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 307.

<sup>21</sup> Türçan, "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikadî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", S.D.Ü.İ.F. Dergisi, Isparta 2009, Sayı: 22, 62.

<sup>22</sup> Kalem 68/42.

almaktadır.<sup>23</sup> Yine onun 'istivâ'yı yönelmek, 'kurb'u Allah'ın kullarına ilmi veya kudreti bakımından yakın olması, 'maiyyet'i Allah'ın yardımı veya koruması, 'istihya'yı çekinmek ya da geri durmak şeklinde te'vil etmesi söz konusudur.<sup>24</sup> Ayrıca İbn Abbas'ın ru'yeti, Hz. Aişe'ye muhalif bir şekilde te'vil etmesi ile karşılaşılmaktadır. Hz. Aişe bu konuda Hz. Peygamber'in rabbini gördüğünü söylemenin yalan olduğunu belirterek "*Gözler; O'na erişemez, O ise, bütün gözlere erişir*" ayetini referans almaktadır. Buna karşılık İbn Abbas bir rivayette Hz. Peygamber'in Allah'ı mutlak olarak gördüğünü zikretmekte başka bir rivayette bunu kalbî bir görme olarak yorumlamaktadır.<sup>25</sup>

Muhkem-müteşabih ayrımı özellikle Kur'an'da açık bir şekilde belirtilmesine ve Hz. Peygamber tarafından ifade edilmesine rağmen, söz konusu ayrım neticesinde hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşabih olduğunu tespit etme güçlüğü ile karşılaşılmaktadır. Çünkü her grup kendi fikrî oluşumunu desteklemek için göstermiş olduğu delilleri muhkem, muhatabının dayandığı nasları müteşabih olarak değerlendirmekte ve onları da kendi görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmektedir. Bu da muhkem-müteşabihe ilişkin bir sınırlamadan bahsedilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Ancak burada ilk dönem Müslüman toplumunda var olan te'vile muhalif tavrın, ilerleyen süreçte değiştiği hatta ayetlerin ya da ayetlerde geçen kavramların te'vil edildiği görülmektedir. Yani henüz sahabe döneminde bile yavaş yavaş müteşabih ayetler hakkında tartışılmaya başlanmıştır. Bu durum Allah'ın sıfatlarından hareketle gelişen yaklaşımların temelini oluşturması, aynı zamanda bir açılımın -ki bu te'vildir-başlangıcı olması itibarıyla önemlidir.

## 2. Kelam'da İsim/Sıfat Teorilerinin Kur'anî Temelleri ve Anlaşılması

Kelamda isim/sıfatlardan hareketle gelişen ve birtakım bölünmelere sebep olan gruplar, İslam dininin en önemli referansı konumunda olan Kur'an'a dayanmakta ve ondan aldıkları güçle hareket etmektedirler. Tanrı hakkında konuşmak, her ne kadar metafizik bir konu olsa da, imkânsız değildir. Hal böyle olunca dilin kullanımında var olan birtakım niteleyici ifadeler, Tanrı'nın sıfatları olarak dinî metinlerde yer almaktadır. Ancak bu durum farklı Tanrı tasavvurlarına zemin hazırlamaktadır. Söz gelimi bazı gruplar insanı nitelemede tercih edilen ifadelerin Tanrı için de söz konusu olabileceğini yani bahse konu nitelemelerde (isim/sıfat) herhangi bir ayrım yapmaya gerek olmadığını ifade ederek çok sıkı bir antropomorfizmi savunmaktayken, buna karşı görüş beyan eden bir diğer grup aynı sertlikte teşbih-teccim anlayışına itiraz etmekte, tenzihte aşırı bir yol takip

<sup>23</sup> es-Suyûtî, II, 8.

<sup>24</sup> İbn Abbas'ın haberi sıfatlara ilişkin görüşleri için bkz. Erkit, Turan, "*Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009, 50, 56, 58, 59.

<sup>25</sup> İbn Kesir, İmâdu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mera'shî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2012, II, 166.

ederek sıfatlardan uzak, mücerred bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Birbirine zıt sayılabilecek bu iki yaklaşım arasında daha ılımlı bir yöntem benimseyen üçüncü bir grup sınırlı da olsa Tanrı hakkında konuşulabileceğini ifade etmektedir. Bu tür tartışmalara girmek yerine Hz. Peygamber ve sahabe döneminde açık bir şekilde gözükken te'vile muhalif tavrı devam ettirenlerin de var olduğu bilinmektedir.

Allah'ın sıfatları tartışma konusu olarak hicri II. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup> Allah'a nispet edilen sıfatların tespiti, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki, sıfatlarla ilgili zaman problemi (sıfatların kadîm veya hâdis olması) ve söz konusu sıfatların ne şekilde tasnif edileceği, üzerinde tartışılan konulardandır.

Allah'ın sıfatlarını tespit etmede aklî ve naklî deliller belirleyici gözükmektedir. Nitekim Kur'an'da ve daha önce gönderilmiş olan kutsal kitaplarda Allah'ı nitelemek için kullanılan ifadelerle karşılaşmaktadır. Ayrıca Allah'ın sıfatları Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer almaktadır. Bu konu ile ilgili naklî delillerden ziyade aklî delilleri ön plana çıkaran Mâturîdî (ö. 333/944), Allah'ın isim ve sıfatlarının aklî bir zorunluluk gereği var olduğunu belirtir.<sup>27</sup> Yine o, mu'tezilî kelamcı Kâbî (ö. 319/931)'nin, sıfatlara yönelik görüşlerini belirttiikten sonra konuya ilişkin geliştirdiği aklî yaklaşımlarda Allah'ın sıfatlarla mevsuf olduğuna hükmetmektedir.<sup>28</sup>

Sıfatullah problemi esasen Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra ortaya çıkan halku'l-Kur'an tartışması ile gündeme gelmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası ilk olarak Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) tarafından dile getirilmiştir. O, sıfatlarının özellikle de kelam sıfatının hâdis olduğunu iddia etmektedir. Ancak Cehm b. Safvân'ın bu görüşü Ca'd b. Dirhem (ö. 118/742?)'den aldığı ifade edilmektedir. Mu'tezile mezhebinin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Haşviyye'nin Allah'ın sıfatlarını hissî ve maddî olarak ispata kalkışmaları üzerine, sıfatları nefyeden Cehm'e tâbî oldukları bilinmektedir. Vâsıl b. Atâ bu konuda açık bir görüşe sahiptir. O'na göre iki kadîmin mümkün olmayacağı hususunda ittifak edilmelidir. Bu konu ile ilgili olarak Vâsıl "Her kim kadîm bir sıfat tespit etmeye kalkışırsa iki ilâhı tespit etmiş olur"<sup>29</sup> demektedir. O, Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatları nefyederek

<sup>26</sup> Wolfson, H. Ausrty, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yy., İstanbul 2001, 85.

<sup>27</sup> el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, 44.

<sup>28</sup> el-Mâturîdî, 49-60.

<sup>29</sup> en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty), I, 392.



Mu'tezile'nin en önemli prensibi olan tevhidi ortaya koymaktadır. Çünkü sıfatları kadîm olarak zâttan ayrı kabul etmek kadîmlerde çokluğun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Vâsıl'ın bu fikri savunmasına etki eden üç sebep göze çarpmaktadır. İlki, Müşebbihe ve Haşviyye'nin teşbihe dayalı görüşleri; ikincisi Zerdüş, Mezdek ve Mani dinlerinde müşterek olan Seneviyye'nin ikili Tanrı düşüncesi; üçüncüsü ise Hıristiyanlık'taki teslis inancıdır.<sup>30</sup> Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu dine ilişkin haricî ve tehlikeli yorumların önüne geçmek mâhiyetinde olup dini dış tehditlerden koruma amacı güden bir savunudur. Ancak Mu'tezile bunu yaparken Allah'ın kendisini nitelediği ifadeleri reddetme durumunda kalmıştır. Onun ortaya koyduğu Tanrı anlayışı tamamen insan zihninin dışında, tasavvur edilemez bir mahiyettedir. Mu'tezile'nin bahsedilen yaklaşımları, onun toplum tarafından kabul edilmesini de güçleştirmiştir.

Sıfatullah konusunda Ebû Hanife kendisine doğrudan iki görüş geldiğini ve bunların da Cehm b. Safvân'ın ta'fil görüşü ile Mukâtil b. Süleyman'ın teşbih görüşü olduğunu belirtmiştir.<sup>31</sup> Bu konuda Cehm'in görüşlerini benimseyen Mu'tezile kelamcılarının ortaya koyduğu fikirlere itirazlar geliştiren Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında da sıfatların sayısı veya anlaşılması noktasında birtakım ayrışmalar yaşanmasına rağmen genel kabul sıfatların kadîm olduğu yönündedir. Ebû Hanife, yaşadığı dönemde Allah'ın sıfatlarını tartışıldığı yönü ile değerlendirmiş ve Allah'ın, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla birlikte kadîm olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Aynı yaklaşım daha sonra Mâtürîdî tarafından kabul edilmiştir. O, Allah'ın ezelde zâtî ve fiilî sıfatlarla vasıflandığını ve bu sıfatların zâttan ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Yine bir diğer Ehl-i Sünnet kelamcısı Eş'arî (ö. 324/935-36), sıfatların ispatını ve kadîm olduğunu belirtmiş bunu yaparken de kendisine akıl, Kur'an, sünnet ve icmâ referans almıştır.<sup>34</sup> Ancak fiilî sıfatlar konusunda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında bir ihtilafın olduğu aşikârdır. Nitekim Eş'arî, Allah'ın, varlıkları yaratmadan önce hâlık veya râzık gibi fiilî sıfatlarla vasıflanamayacağını belirtmiştir.<sup>35</sup>

Sıfatların nasıl tasnif edileceği bir problemdir. Ancak bu durum sıfatların varlığını kabul edenler için söz konusudur. Bir problem olarak ortaya çıkışından

<sup>30</sup> en-Neşşâr, I, 391,392.

<sup>31</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011, 241.

<sup>32</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 2015, 70.

<sup>33</sup> el-Mâtürîdî, 43; es-Sâbüni, Nureddin, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969, 67.

<sup>34</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Zayğ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır Şirketinin Müsahemetin Mısriyye, (by) 1955, 30, 31.

<sup>35</sup> Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsânâ-*, Marifet Yy., İstanbul 1984, 227.

İtibaren üzerinde yapılan tartışmalarla birlikte gelişen hatta belli ölçüde farklılaşan sıfatullah hakkında çeşitli tasniflerde bulunulmuştur. Bugün ele alındığı cihetiyle sıfatları sıfat-ı nefsiyye (vücut), sıfat-ı selbiyye (kıdem, bekâ, muhalefetün li'l-havâdis, kıyam binefsihî, vahdâniyet), sıfat-ı subûtiyye (hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelam, tekvîn), sıfat-ı haberiyye (yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl vs.) ve sıfat-ı fiiliyye (yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme vs.) şeklinde sınıflandırmak mümkündür.<sup>36</sup>

Kur'an, Allah'ın yaratılmış herhangi bir varlığa benzerliğini açık bir şekilde reddetmesine rağmen onda var olan dilin kullanımı belli ölçüde benzetmeye zemin oluşturmaktadır. Benzetme, din dili söz konusu olduğunda Tanrı'yı insana benzer kılmak ya da manevî varlıkları maddî bir şekilde özellikle de insanbiçimci bir boyutta tasvir etmek anlamına gelmektedir.<sup>37</sup> Teşbihî dil, insanbiçimci Tanrı tasvirlerinin fazlaca yer aldığı mitlere kadar uzanan yeterince uzun sayılabilecek bir geçmişe sahiptir. Belki de soyutlama yeteneği henüz gelişmemiş ya da içine doğdukları ortamda Tanrı, melek, cin gibi konularda daha ziyade somut bir algının hâkim olduğu bir topluluğa onların anlayabilecekleri şekilde hitap etmek kaçınılmaz bir durumdur. Ancak burada Kur'an'ın kullanmış olduğu insanbiçimci dilin nasıl anlaşılacağı problemi ile karşılaşmaktadır.

## 2. 1. Teşbihî Yaklaşım

İslam düşünce tarihinde Tanrı'yı cisimleştiren Mücessime veya O'na yönelik nitelermelerden hareketle teşbihe dayalı anlayışları kabul eden Müşebbihe arasında mantıkî bir irtibat bulunmakla birlikte Müşebbihe kavramının en azından ilk dönem kaynaklarında daha fazla yer aldığı, bazı kelam kitaplarında da Mücessime yerine kullanıldığı görülmektedir.<sup>38</sup> Buradan hareketle teşbihî yaklaşıma ilişkin müstakil bir mezhep ismi belirtmekten ziyade çeşitli gruplar arasında tecsim ve teşbih anlayışının bulunduğu ifade edilebilir.

İslam düşüncesinde teşbih fikrini ortaya çıkaran faktörlerin neler olduğuna yönelik farklı yaklaşımlar ile karşılaşmak mümkündür. Ancak temel ayrılık noktası teşbihin İslamî iç dinamiklerden hareketle mi yoksa dış faktörlerin etkisi ile mi ortaya çıktığı yönündedir. Bu konuda genel yaklaşım teşbih inancının Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslümanlara israiliyat yoluyla geldiği ve Şia'nın bazı aşırı sayılabilecek alt grupları arasında kendisine zemin bulduğu şeklindedir. Zira Yahudiler Tanrı'yı yaratılmış varlıklara, Hıristiyanlar da yaratılmış olanı

<sup>36</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, 343 vd; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih Ekoller Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya 2010, 221-244.

<sup>37</sup> Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2006, 158.

<sup>38</sup> el-Mâturîdî, 23, 24.

Tanrı'ya benzetmektedir.<sup>39</sup> Ayrıca söz konusu fikrin aynı etkenler -Yahudilik ve Hıristiyanlık- sebebiyle İslam düşüncesinde yeterince erken sayılabilecek bir dönemde Haşviyye diye isimlendirilen bir grup hadisçi tarafından benimsendiği ve neticede Müşebbihe'nin oluştuğu belirtilmektedir.<sup>40</sup> Teşbihin temellendirilmesinde yabancı tesirini birincil düzeyde benimseyen söz konusu yaklaşımlara karşılık bu fikrin ortaya çıkışında dâhili bir sebep olduğunu, onun da naslarda yer alan Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin kullanılan ifadelerin zahiri manalarından kaynaklandığını belirtenler de mevcuttur.<sup>41</sup>

Teşbih kelimesi nitelik, nicelik ya da öz itibarıyla varlıklar arası bir benzerliğe işaret etmektedir. Dinî terminolojide aynı kökten müştak Müşebbihe kelimesi, naslarda var olan isim/sıfatlardan hareketle daha ziyade Allah'ı diğer varlıklara benzeten bütün grupları isimlendirmek için kullanılmaktadır. Nitekim Bağdâdî, Müşebbihe'yi 'Allah'ın zâtını ve sıfatlarını Allah'ın haricindeki varlıkların zât ve sıfatlarına benzetenler' olarak tanımlamaktadır.<sup>42</sup> Hz. Ali'ye ilâh diyen ve onu Allah'a benzeten Sebeiyye, Hz. Ali onlardan bir topluluğu yakınca Allah'tan başkasının ateşle azap etmeyeceğini söyleyerek onun Tanrı olduğunu ve iddialarının hakikat olduğunu beyan etmiştir. Tanrı'nın organları olduğunu, O'nun insan şeklinde bir nur olduğunu ve yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eden Beyaniyye de Müşebbihe'dendir. Kendilerini rablerine benzeten Mansuriyye, Allah'ın liderlerine hulûl ettiğine inanan Hulûliyye ve bunlara benzer pek çok grup Müşebbihe adı altında yer almaktadır.<sup>43</sup>

İtikadî konulara ilişkin özgün bir düşünceye sahip olmayan, müstakil bir ekol kimliği de bulunmayan Müşebbihe, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına yönelik görüşleri ile münferit olarak ortaya çıkan ancak sayıca az da olmayan farklı mezheplere mensup kişilerin oluşturduğu mezhep görünümündeki bir topluluktur. Daha önce belirttiğimiz üzere bu topluluğun oluşmasına Haşviyye'nin doğrudan bir etkisi söz konusudur. Onlar metafizik konularda manası kapalı olan naslara lafzî anlamlar yükleyen ve görüşlerini uydurma rivayetlerle destekleyen bir grup hadisçidir. Bu topluluğa göre Allah cisimdir, insan şeklinde bir cüssesi vardır, onun gibi organlara sahiptir ve onun gibi hareket eder. Hatta bu grup içerisinde 'bana Allah hakkında ferc ve sakal haricinde ne sorarsanız sorun' şeklinde konuşanların bile var olduğu nakledilir.<sup>44</sup> Nitekim onlar, söz konusu görüşlerine

<sup>39</sup> eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 173.

<sup>40</sup> eş-Şehristânî, I, 103, 104; İrfan Abdülhamid, 215.

<sup>41</sup> İrfan Abdülhamid, 215.

<sup>42</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haş, Mektebetu İbnî Sînâ, Kahire (ty), 198.

<sup>43</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 198-201; Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yy., Ankara 2009, 120.

<sup>44</sup> eş-Şehristânî, I, 105.

Kur'an'da yer alan haberî sıfatları ve bazı hadislerde Allah'ı niteleyen suret, ayak, parmak, el, avuç gibi kavramları referans kılarak sözü edilen ifadelerin bir cisim için ne anlam ifade ediyorsa Allah için de aynı şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>45</sup> Buna benzer görüşler, teşbihi benimseyen aşırı Şii gruplarda<sup>46</sup> ve teccimi kabul eden Kerramiyye'de mevcuttur.<sup>47</sup>

Sonuç olarak Allah'ın isim/sıfatları üzerinden gelişen, Kur'an'ın ve diğer kaynakların Allah'ı nitelirmede kullandığı ifadeleri kendi görüşlerini desteklemek için mesnet kılan ve söz konusu ifadeler hakkında fazlaca düşünmeyen Müşebbihe'nin Allah hakkında kullanılan nitelermeleri maddî olana kıyasla anladığı ortaya çıkmaktadır. Teşbih, ilk bakışta anlatılan şeyin daha kolay algılanmasında bir araç olarak değerlendirilse de dinî metinlerin anlaşılmasında Allah'ın insana benzetilmesi veya insanın tanrılaştırılması sonucuna varabilecek her türlü İslam dışı itikadın oluşmasında etkilidir. Bu yüzden teşbihî düşünceye karşı tavrını açık bir şekilde ortaya koyan Mu'tezile ile teşbih ve ta'til olmaksızın ispat ve tenzihî benimseyen sünnî düşünceye işaret etmek gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan olaylar neticesinde zorunlu olarak gelişen te'vilin söz konusu yaklaşımlar -Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet- tarafından nasıl kullanıldığına değinmek, konunun anlaşılması açısından önemli gözükmektedir.

## 2. 2. Tenzihî Yaklaşım

Tenzihî nitelermeler İslam düşüncesinde var olmakla birlikte Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını ifade eden selbi sıfatların kökleri Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Platon (ö. m.ö. 347)'un *Yasalar* adlı kitabında Allah'ın, ancak olumsuzlama ile yani benzeri ve misali olmaması bakımından bilineceği belirtilmektedir.<sup>48</sup> Zaten eski ve yeni araştırmalar bu metodun Yunan felsefesinden alındığına işaret etmektedir.<sup>49</sup> Ancak Allah'ı tenzih ederek nitelme, İslam düşüncesine Dırar b. Amr (ö. 200/815) aracılığı ile girmiştir. O, Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu söylemenin O'nun cahil ve aciz olmadığını söylemek anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu durumun diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Benzer bir yaklaşım Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) tarafından dile getirilmiştir. O, Allah'ın cömert oluşunu cimriliğin ezeli olarak O'ndan nefyedilmesiyle, mütekellim oluşunu da O'nun ezeli olarak konuşmaktan aciz olmayışı ile izah etmektedir.<sup>51</sup> Tenzihe ilişkin bu

<sup>45</sup> eş-Şehristânî, I, 105, 106.

<sup>46</sup> eş-Şehristânî, I, 105.

<sup>47</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 189 vd.

<sup>48</sup> eş-Şehristânî, II, 93, 94.

<sup>49</sup> İrfan Abdülhamid, 243.

<sup>50</sup> el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 281; eş-Şehristânî, I, 90, 91.

<sup>51</sup> el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, 284.

tür yaklaşımlar Mu'tezile içerisinde farklı şekiller kazanarak devam etmekte ve genellikle Allah'ın birliği üzerinde durulmaktadır.<sup>52</sup>

Te'vilin bir çeşidi olarak tenzih, teşbihin aksine Tanrı ile diğer varlıkların farklı olduğunu ifade etmek için daha ziyade Mu'tezile tarafından kullanılan ve onun sıfatlara ilişkin yaklaşımını ortaya koyan önemli bir kavramdır. Her ne kadar bu kavram sünni kelamcılar tarafından kullanılsa da Tanrı ile diğer varlıkları ayırt etmek için özellikle Mutezili yaklaşım tarafından tercih edilen belirleyici kavramlardandır. Hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru henüz Mu'tezile'nin bir ekol olarak varlığından bahsedilemeyeceği bir dönemde Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin özellikle kader konusunda ortaya koyduğu görüşlerinde sistemli olmasa bile tenzihî yaklaşımın ipuçları ile karşılaşmak mümkündür. Bu anlamda tenzihî yaklaşım Hasan Basrî ile başlatılabilir. Mu'tezile'nin fikrî oluşumunda özellikle kadere ilişkin görüşleri ile kendilerine müracaat edilen kişilerin onun ders halkasında yer aldığı ve belli ölçüde ondan etkilendiği, bu anlamda Hasan Basrî'nin Mu'tezile öncülerinden kabul edildiği görülmektedir.<sup>53</sup> İlerleyen süreçte Mu'tezile'nin kurucuları ile Hasan Basrî arasında belli bir fikrî ayrılığın ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak Hasan Basrî ve Mu'tezile benzer şekilde Emevî iktidarına karşı da tavır almıştır. Hasan Basrî'nin ilgili politik tavrı, Allah'ın iradesi ve insanın iradesi bakımından birtakım farklı yaklaşımlar benimsemesini beraberinde getirmiştir. Şu hadise onun Emevî idaresine karşı tavrını açık bir şekilde göstermektedir: Bir defasında Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702?) ve Ata b. Yesâr (ö. 103/721) Basra'ya gelerek Hasan Basrî'ye uğramış ve ona meliklerin insanların kanını döktüğünü, mallarını yağmaladığını sonra da Allah'ın kaderinin bu şekilde tecelli ettiğini söyleyerek Hasan Basrî'nin konu hakkındaki görüşünü sormuşlar, o da sözü edilen idarecilerin Allah'ın düşmanları olduğunu ve yalan söylediklerini ifade etmiştir.<sup>54</sup> Hasan Basrî'nin kadere ilişkin insan iradesini ön plana çıkaran görüşü, tenzih ile hangi yönden ilişkilendirilebilir diye düşünüldüğünde şu sonuca varılabilir: Şayet kaderle ilgili ortaya konulan yaklaşım, kendi zamanında ve öncesinde var olan algıdan belli ölçüde farklıysa ve geliştirilen bu yaklaşım Allah'ın dünya ile ilişkisini tanımlamada kullanılan niteliklere yani isim ve sıfatlara dayanıyorsa, bu durum sıfatların geleneksel yaklaşımdan ayrı anlaşıldığını dolayısıyla kader konusunda farklı bir yaklaşıma gidildiğini gösterir. Kaderle ve insanın iradesiyle ilgili olarak Allah'ın iradesinden ziyade insanın iradesini vurgulamak, Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatlarının

<sup>52</sup> İrfan Abdülhamid, 247.

<sup>53</sup> el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 214, 215.

<sup>54</sup> İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Susanna Dıwald-Wilzer, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut (ty), 18; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, Tahkik: Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1970, 195.

naslarda anlatıldığı, Emevî idaresinin anladığı ve kendilerine mesnet kıldığı gibi anlaşılamayacağına işarettir. Bu durum da kaderî yaklaşımın Tanrı tasavvurundaki tenzihî kültürle ilişkisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hasan Basrî'ye Allah'ı tavsif edip etmediği sorulduğunda o, Allah'ı benzersiz bir şekilde tavsif ettiğini söyleyerek tenzihî bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>55</sup> Tenzihî kültürün Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında henüz Mu'tezile'nin ortaya çıkmadığı bir dönemde Hasan Basrî'nin kader anlayışından hareketle ortaya çıkışı söz konusudur.

Tanrı ile diğer varlıkların farklılığını belirtmek için tenzihi benimseyen ve bu görüşünde aşırı bir yol takip eden Mu'tezile, sıfatları nefyetme durumunda kalmıştır. İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı ekollere bakıldığında Tanrı'nın varlığını aklî temellendirmelerle izah eden, itikadın aklî esaslarını ortaya koyan, insana verilen diğer melekelerle nazaran aklın farklı bir konumda olduğunu ve sınırlı olmadığını kabul eden Mu'tezile,<sup>56</sup> mutlak tenzih fikrini öne çıkarmıştır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına ezeli sıfatlar izafe etmek teaddüd-i kudemâya yol açacağından Allah'ın birliğine uygun olmayan her türlü düşünceden zihinleri uzak tutmak ve O'nu tenzih etmek gerekmektedir.<sup>57</sup> Burada Allah'ın ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlarının kabul edilmemesi durumu ile karşılaşmaktadır. Söz konusu yaklaşım yeterince erken sayılabilecek bir dönemde Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata tarafından ortaya atılmıştır.<sup>58</sup> Daha sonra sözü edilen mezhebe tâbî olanlar sıfatlar konusunda bazı filozofların görüşleri ile karşılaştıktan sonra Allah'ın âlim ya da kâdir olduğuna dair görüşleri reddetmiştir.<sup>59</sup>

İslam dininin içerisinde var olan teşbihî yaklaşımın Allah hakkında ortaya koyduğu antropomorfik anlayışa ya da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde göze çarpan insanbiçimci Tanrı anlayışına itirazî bir yaklaşım olarak gelişen Mu'tezile, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve yaratılan varlıklar ile herhangi bir benzerliğinin bulunamayacağını kabul etmiş, Allah hakkında naslarda yer alan müteşabih ayetlerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünerek 'tevhid' diye isimlendirilen Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir olduğu ve yaratılmış varlıklarla benzer herhangi bir yönünün bulunmadığını ortaya koyan temel prensibi geliştirmiştir.<sup>60</sup> Burada Mu'tezile ile ilgili ortaya çıkan karakteristik özelliklerden

<sup>55</sup> Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî -Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri-*, Çıra Yy., İstanbul 2008, 126.

<sup>56</sup> İrfan Abdülhamid, 95, 121.

<sup>57</sup> Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I-II, İz Yy., İstanbul 2014, I, 22.

<sup>58</sup> eş-Şehristânî, I, 46.

<sup>59</sup> eş-Şehristânî, I, 46.

<sup>60</sup> el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 155 vd; eş-Şehristânî, I, 43-46.

biri, sıfatları te'vil etmek veya te'vilin bir uzantısı mâhiyetinde onları nefyetmektir. Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin olumsuz bir tavır takınmasında daha önce de belirttiğimiz üzere tevhid, dolayısıyla tenzih önemli bir yere sahiptir. Aklî bir metot olan te'vil, ulûhiyetle ilgili naslarda yer alan ifadelere lafzî manalar verildiğinde karşılaşılan problemlerin çözümü için Mu'tezile tarafından sıkça kullanılan bir yöntemdir. Mu'tezile, antropomorfik bir anlayışa sebep olabilecek ifadelere tenzihi esas alan yaklaşımları ile mecazî anlamlar verilmesi gerektiğini, bu şekilde Tanrı hakkında her türlü ithamın önüne geçilebileceğini belirtmektedir.<sup>61</sup> Görüldüğü üzere tenzih, teşbihî yaklaşım neticesinde ortaya çıkan antropomorfik Tanrı anlayışına itiraz etmede Mu'tezile'nin kullandığı bir yöntemdir. Söz konusu yöntem, Mu'tezile'nin beş temel prensibinden olan tevhidin ortaya konulmasında önemli bir yer teşkil etmektedir.

Tenzihî nitelemelerde herhangi bir sınırlama ya da sınıflandırmadan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak genel olarak tenzihî sıfatlar altı başlık halinde sınıflandırılmaktadır. Her şeyden evvel bu nitelemelerin bugün ele alındığı şekliyle İslam'ın başlangıcından itibaren mevcut olmadığı ve tamamının Kur'an'da yer almadığı belirtilmelidir. Söz konusu nitelemeler Allah'ın sıfatları etrafında gelişen tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, sıfat olup olmaması tartışılan ve yokluğu düşünülmemek anlamına gelen vücuttur. Felsefeciler, Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'ye göre bu kelime, zât üzerine zaid bir mana kastedilirse sıfattır, ancak zâtın kendisi kastedilirse sıfat değildir.<sup>62</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunluğuna göre vücut sıfatı Allah'ın zâtı üzerine zaid, ezeli, müstakil bir sıfattır.<sup>63</sup> Varlığının öncesi ve sonrası olmama durumunu ifade eden kıdem ve bekâ, Allah'ın selbi sıfatları arasında zikredilen diğer iki sıfattır. Kur'an'da Allah'ın ilk ve son olduğu<sup>64</sup> ve zâtının bâkî kalacağı<sup>65</sup> belirtilmektedir. Kur'an'da zikredilmemekle birlikte tenzihe ilişkin üzerinde en çok durulan bir diğer sıfat Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden muhâlefetün li'l-havâdistir. Bu sıfat Allah ile hâdis varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>66</sup> Allah'ın varlığının kendinden olduğuna, hiçbir yönden başka bir varlığa muhtaç olmadığına karşılık kullanılan kıyâm bi nefsihî terkibi Allah'ı tenzih etmede tercih edilen bir diğer sıfattır.<sup>67</sup> Aynı şekilde ilgili sıfat da Kur'an'da bu şekliyle yer almamaktadır. Ancak Kur'an'da Allah'ın kendisinden başka ilâh olmadığı ve O'nun kayyum (zâtı ile

<sup>61</sup> İrfan Abdülhamid, 222.

<sup>62</sup> İzmirli, 343.

<sup>63</sup> İzmirli, 342.

<sup>64</sup> Hadid 57/3.

<sup>65</sup> Rahman 55/27.

<sup>66</sup> el-Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1950, 34, 35.

<sup>67</sup> el-Cuveynî, 33.

kâim) olduğu zikredilmektedir.<sup>68</sup> Son olarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğunu ifade eden vahdaniyet üzerinde durmak gerekmektedir. Aslında Kur'an'ın ulûhiyete ilişkin ortaya koymaya çalıştığı en önemli hususlardan biri tevhidtir. Gerek yukarıda tenzihî ifadelerle ilişkin belirtmiş olduğumuz kavramlar gerek bunların dışında naslarda yer alsın veya almasın Allah'ı tenzih eden bütün nitelemeler Allah'ın birliğini ortaya koymaktadır. Kur'an'da, ilâhın, bir ve kendisinden başka ilâh olmayan Allah olduğu defalarca zikredilmekte<sup>69</sup> ve bu ifadelerde Kur'an'ın nazil olduğu ortamda Allah'a ortak koşulan varlıklar zemmedilmektedir. Ayrıca Allah'ın onlardan uzak ve üstün olduğu da belirtilmektedir.

### 2. 3. Sünnî Te'vil Tavrının Ortaya Çıkışı

Ehl-i Sünnet'in Allah'ı niteleyen ifadelerle genel yaklaşımı göz önüne alındığında, İslam dini adı altında ortaya çıkan, geliştirdikleri yaklaşımlardan hareketle birbirine muhalif kabul edilen Müşebbihe ve Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumu önem arz etmektedir. Ehl-i Sünnet Allah'ın sıfatlarına yönelik bir yaklaşım ortaya koyarken yukarıda bahsedilen teşbihî ve tenzihî anlayışları göz önünde bulundurarak bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntem ne katı bir antropomorfizm ifade etmekte ne sıfatlardan arınmış mücerret bir Tanrı tasavvuruna karşılık gelmektedir. Söz konusu yaklaşım ilk dönemde Hz. Peygamber ve sahabenin itikadî yaklaşımları ile önemli ölçüde benzeşen, buna karşılık ilerleyen süreçte belli ölçüde farklılıklar barındırmakla birlikte dinin temel referanslarına bağlı kalmak kaydıyla yorumlar geliştiren bir niteliğe kavuşmuş gözükmektedir.

Hz. Peygamber ve sahabenin müteşabihe ilişkin genel yaklaşımı, daha önce belirttiğimiz üzere onun anlaşılamayacağı ve peşine düşülmemesi gerektiği yönündedir. Bu yaklaşımı benimseyen Ehl-i Sünnet, söz gelimi Mücessime'nin haberî sıfatlardan hareketle Allah'ı insanbiçimci bir şekilde tasavvur etmesini dinin itikadî iddiaları bakımından kabul edilemez görmektedir. Yine Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin yed'e kudret anlamı vermesine itiraz etmektedir. Çünkü Allah'ın zaten kudret diye bir sıfatı vardır. Bu nedenle söz konusu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir fikir geliştirilemez.<sup>70</sup> Sünnî kelam, ilk dönem için sıfatlar hakkında herhangi bir yoruma gitmekten ziyade dönemde karşılaştığı aşırı sayılabilecek yaklaşımları reddederek itirazî bir tavır ortaya koymakta ve söz konusu sıfatları ispat etme yoluna gitmektedir. Ebû Hanife'nin çağdaşı olan İmam Evzâî (ö. 157/774), Allah'ın arşın üstünde olduğunu kabul ederek Hz. Peygamber'den gelen haberlere iman ettiğini dile getirmektedir.<sup>71</sup> Yine kendisine

<sup>68</sup> Bakara 2/255.

<sup>69</sup> Bakara 2/163; Al-i İmran 3/2.

<sup>70</sup> Ebû Hanife, 71, 72.

<sup>71</sup> el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Esmâ ve's-Sifât*, Tahkik: Sa'd b. Necdet Ömer, Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2013, 513.



istivâ ayetiyle ilgili bir soru sorulduğunda İmam Mâlik (ö. 179/795), istivânın malum olduğunu, keyfiyetinin bilinemeyeceğini, ona imanın vacip, ondan sualin bidat olduğunu söyleyerek tenzihî bir yaklaşım ortaya koymakta ancak istivânın mâhiyetine ilişkin bir fikir de belirtmemektedir.<sup>72</sup> Selef ulemasının karakteristik özelliğini ortaya koyan benzer bir söz de İmam Şâfî (ö. 204/919) tarafından dile getirilmektedir. O, Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu, mahlûkatına dilediği gibi yaklaştığını ve istediği şekilde dünya semasına indiğini ikrar ve tasdik etmenin itikadî açıdan zorunluluğuna işaret etmektedir.<sup>73</sup> Sıfatları reddeden Cehmiyye'ye itirazları ile meşhur İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), arş hakkında kendisine sorulan bir soruya, hangi cihetten olursa olsun Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu, ancak O'nun mahlûkatına benzemediğini söyleyerek sıfatları ispat ve Allah'ı tenzih etmektedir.<sup>74</sup> Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra itikadî anlamda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimseyen Eş'arî, haberî sıfatlarla ilgili naslarda geçen ifadelerin insanbiçimci bir algıyı barındırmadığını, bu anlamda söz konusu nitelikle ilgili herhangi bir yoruma gitmeye ihtiyaç olmadığını, yorumlar neticesinde ortaya çıkan manaların dil, icma' ya da kıyas yönünden bir dayanağının bulunmadığını, dolayısıyla bahse konu sıfatların keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemektedir.<sup>75</sup> Eş'arî'nin muasır Mâtürîdî de haberî sıfatlarla ilgili söz gelimi istivâ hakkında mülk, uluvv, istila, kasd gibi muhtemel birkaç te'vili belirterek teşbih ifade eden anlayışları reddetmektedir.<sup>76</sup> O, "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*"<sup>77</sup> ayetini esas alarak tenzihî bir anlayıştan hareketle haberî sıfatlarla ilgili bazı te'villerde bulunsa da bu konuda kesin bir sonuca ulaşamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, teşbihi reddederek naslarda yer alan ifadeleri kabul etmek ve onlara inanmak gerektiğine işaret etmektedir.<sup>78</sup>

Yaklaşık hicri beşinci asrın sonlarına kadar haberî sıfatlarla ilgili ortaya konan itikadî yaklaşımın devam eden süreçte müteahhirun kelamcılar ile değiştiği ve Mu'tezile'nin benimsediği te'vil anlayışının sünnî yaklaşım tarafından kabul edildiği sonucu ile karşılaşılacaktır. Ahmed b. Hanbel'den hareketle Eş'arî'nin savunduğu, Mâtürîdî'nin de belli ölçüde taraf olduğu, sünnî düşüncenin ilk temsilcilerine karşılık gelen selefi tutum korunamamış ve müteşabih olarak değerlendirilen haberî sıfatlarda te'vile gidilmiştir. Nitekim eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinden Cuveynî (ö. 478/1085)<sup>79</sup>, Gazzâlî (ö. 505/1111)<sup>80</sup> ve

<sup>72</sup> el-Beyhakî, 514.

<sup>73</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1989, 145; Yurdagür, 267.

<sup>74</sup> Koçyiğit, 145.

<sup>75</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Dâru İbni Zeydün, Beyrut (ty), 39; Yurdagür, 240.

<sup>76</sup> el-Mâtürîdî, 73.

<sup>77</sup> Şura 42/11.

<sup>78</sup> el-Mâtürîdî, 58.

<sup>79</sup> el-Cuveynî, 155.

<sup>80</sup> el-Gazzâlî, 121-129.

Râzî'nin<sup>81</sup> eserlerinde kendilerinden önceki dönemlerde itikadî anlamda problem teşkil eden te'vil sıkça yer almakta hatta Gazzâlî yapmış olduğu yorumlarla te'vilin zararlı olmadığına bilakis kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir.<sup>82</sup> Bu durum bize sünnî yaklaşım içerisinde itikadî anlamda benimsenen sıfatlara ilişkin genel tavrın hangi ölçüde dönüştüğünü göstermektedir.

### 3. Kur'an'ın Tanrı Tasavvuru ve Kelam

Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, indirildiği toplumun dinî kültüründen bağımsız bir şekilde değerlendirilmemelidir. Çünkü dinlerin ortaya çıktıkları toplumlarda insanların, daha önceki dinî/kültürel birikimden ayrı hareket etmediği hatta belli ölçüde söz konusu dinî birikimi kendi iddialarını iman düzeyinde tanımlı kılabilmek için kullandığı gözlemlenmektedir. Bu durum en azından İslam dini için bu şekilde tezahür etmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği coğrafyada, cahiliye toplumunun Tanrı tasavvuru önemli ölçüde somut bir karşılığa sahip olmakla birlikte putların üzerinde değerlendirilen ve kendisine kullukta putların aracı tayin edildiği yüce yaratıcı ile söz konusu yaratıcı varlıktan hareketle gelişen Tanrı tasavvuru, daha sonra ortaya çıkan dinî söylem tarafından güçlendirilmekte, tenzihi destekleyen ifadelerle yeniden canlandırılmaktadır.<sup>83</sup> İslam, İbrahîmî din kültürünün bir mirası konumunda olan aynı zamanda cahiliye döneminde az sayıda insan tarafından inanılan tek Tanrı inancını tekrar inşâ etmiş, bunu yaparak mevcut şirk kültürünü de reddetmiştir.<sup>84</sup> Cahiliye toplumunda Haniflerin benimsediği tek Tanrı inancı etrafında ortaya çıkan Tanrı tasavvuru ile müşriklerin, putları aracı kıldığı yaratıcı varlıkla ilgili geliştirdikleri Tanrı tasavvurunun oluşumunda Tanrı'yı nitelemek için kullanılan kavramlar önemlidir. Nitekim söz konusu kavramların benzer kullanım şekilleri naslarda yer almakta ve bu durum Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunu da etkilemektedir. Allah hakkında mâhiyet ya da keyfiyet bakımından açıklamalarda bulunmayan Kur'an, yapmış olduğu tenzih vurgusu ile yanlış düşünce veya tasavvurları reddetmekte, ancak bunu yaparken insanbiçimci dili esas alan bir söyleme de yer vermektedir. Zahirî manaları söz konusu olduğunda Allah'ın eli, yüzü, gözü gibi zâtına veya gelmesi, gitmesi gibi fiillerine yönelik kullanılan ve haberî sıfatlar diye isimlendirilen söz konusu nitelemeler Kur'an dilinde yer almaktadır. Aynı zamanda Tanrı'ya ilişkin bu tür nitelemeler, hitap edilen toplum tarafından bir problem oluşturmamakta hatta yeterince kolay anlaşılmalıdır.<sup>85</sup> Yine cahiliye kültüründe olduğu gibi Tanrı'ya bir mekân/yer isnat edildiğine işaret eden tespitler Kur'an'da yer alabilir.<sup>86</sup> Dinin ilk dönem muhatapları açısından belki de onların daha önceden kabul ettikleri Tanrı tasavvurunu

<sup>81</sup> Haberî sıfatların te'viline ilişkin bkz. er-Râzî, 121-194.

<sup>82</sup> el-Gazzâlî, 126, 127.

<sup>83</sup> Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Ribat Yy., Konya 1996, 117-123.

<sup>84</sup> Haniflerin inançlarıyla ilgili olarak bkz. eş-Şehristânî, II, 241 vd.

<sup>85</sup> Türcan, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, 171.

<sup>86</sup> Taha 20/5.

doğrudan reddetmekten ziyade kabul edilebilir bir müdahale ile dönüştürmek daha makul karşılanabilir. Aksi takdirde insanlara bilemeyecekleri ya da anlayamayacakları bir tasavvur sunulmuş olacaktır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu tasavvur her ne kadar kullanılan kavramlardan hareketle insanbiçimci bir Tanrı anlayışına işaret etse de tenzihe ilişkin Kur'an'da yer alan ifadeler bu algının belli ölçüde önüne geçmektedir. Ancak dinamik bir konu olan Tanrı tasavvuru dinden dine ya da toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Hatta söz konusu tasavvur aynı dinî söylem içerisinde bile farklı zamanda birbirinin aynı olamayan anlayışları ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kabul edilen tasavvur, ilerleyen süreçte farklı yaklaşımlarla sorgulanmaya başlanmış ve bu tasavvurun oluşmasına etki eden naslar yeniden yorumlanmıştır. Bu süreçte nasların zahiri manalarından hareketle ortaya çıkan antropomorfik Tanrı anlayışını benimseyen teşbihî yaklaşım,<sup>87</sup> buna karşı gelişen tenzihî söylem<sup>88</sup> ve her iki algının da yanlış olduğunu belirten sünnî görüşten<sup>89</sup> her biri kendi iddiasının hakikat olduğunu, diğerlerinin itikadi düzeyde bir problem oluşturduğunu savunmuştur. Ancak Tanrı tasavvuru ile ilgili söz konusu yaklaşımları benimseyenlerin kendi içlerinde bile zamanla bir farklılaşmaya gittiği gözükmektedir. Yaklaşık olarak hicri birinci asrın sonlarından beşinci asrın sonlarına kadar devam eden süreçte sıfatların yorumlanması ile ilgili Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu te'vil karşıtı tutum mu'tezilî tehdidin ortadan kalkması ile hicri beşinci asrın ikinci yarısından itibaren kabul görmekte ve sıfatlara ilişkin yorumlara gidilmektedir. Bu da Tanrı tasavvurunda bir değişikliğin olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim konunun anlaşılması bağlamında daha önceden te'vil edilmeyen sıfatlar ileriki bir zamanda yorumlanabilmiştir. Sıfatları yorumlamak ise mevcut Tanrı tasavvurunda bir değişikliği zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in önemli ismi Ebû Hanife, sıfatların te'vilini reddetmekte hatta başka bir dile tercüme edilmesine bile itiraz etmekteyken<sup>90</sup> aynı gelenekten gelen Cuveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi isimler söz konusu sıfatların te'vilini gerekli görmektedir.<sup>91</sup> Sıfatlara ilişkin ilgili iki yaklaşım da iman düzeyinde benimsenmektedir. Bu durum bize kelamin itikadi nitelikli konularda ne derece etkin olduğunu göstermektedir. Doğrudan ya da dolaylı olarak naslarda bildirilenlere ters düşmemek kaydıyla belli ölçüde te'vile giden kelimeler, mevcut durumu göz önünde bulundurarak Müslüman itikadını önemli ölçüde belirlemiş gözükmektedir.

<sup>87</sup> el-Mâturîdî, 23, 24.

<sup>88</sup> el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 155 vd; eş-Şehristânî, I, 43-46.

<sup>89</sup> Ebû Hanife, 71.

<sup>90</sup> Ebû Hanife, 71 vd.

<sup>91</sup> el-Cuveynî, 155; el-Gazzâlî, 121-129; er-Râzî, 121-194.

### Sonuç

Kur'an, Allah'ın yaratılmış herhangi bir varlığa benzerliğini açıkça reddederek tenzihî bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Buna rağmen Kur'an'da Allah'ı nitelemek için kullanılan ifadeler belli ölçüde teşbihe zemin oluşturmaktadır. Ulûhiyete ilişkin birtakım nitelermelerde bulunan Kur'an, söz konusu nitelermeleri daha ziyade tenzihî bir yaklaşım ortaya koyarken kullanmakta, bu sayede Allah'ın varlığa, özellikle de putlara benzerliğini reddetmektedir. İslam muhatap aldığı toplumu, o toplumun yabancı olmadığı kelime ve kavramları kullanarak dönüştürmüştür. Ancak bu durum İslam'ın ortaya çıkışından sonraki süreçte yaşanan birtakım iç ve dış çatışmaların neticesinde belirginleşmiştir.

Kur'an'dan hareketle Allah'ın isim ve sıfatları ekseninde ortaya çıkan isim/sıfat tartışmalarına ya da kelimî kaygılarla inşâ edilen Tanrı tasavvuruna ilişkin birtakım problemlere Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanmamaktadır. Ancak isim ve sıfatlar Tanrı'yı cisimleştiren ya da O'na insanbiçimci bir form atfeden yaklaşımlar tarafından referans alınarak ilerleyen süreçte somut bir Tanrı tasavvuru ortaya konulmuştur. Kelam, cahiliye kültüründen kaynaklanan ve Kur'an'ın ifadeleri ile sabitleşen ulûhiyete ilişkin bu tür yaklaşımlara Allah'ı niteleyen kavramları te'vil ederek belli ölçüde soyutlayıcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Dolayısıyla kelam, cahiliye kültüründe ve Kur'an dilinde yer alan ve insanbiçimci bir anlayışa sebep olan Tanrı'ya ilişkin ifadeleri dinin ve Kur'an'ın genel prensipleri dahilinde kendi metodolojisi ile yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. Bu durum, Tanrı tasavvurunun benimsenmesi ve açıklanması konusunda Müslümanlara gerekli kolaylığı sağlamıştır. Kelamî ölçülerde benimsenen Tanrı tasavvuru, dinin savunulması bağlamında felsefî itirazlara karşı bu şekilde dayanıklı kılınmıştır. Böylelikle dinin içerisinden doğup dini, iç ve dış tehditlere karşı savunma görevi üstlenen kelamın itikadî bakımdan dinin anlaşılması üzerinde hangi ölçüde belirleyici olduğu ortaya çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I-II, İz Yy., İstanbul 2014.
- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Ribat Yy., Konya 1996.
- Aslan, Abdülğaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yy., Ankara 2009.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haşî, Mektebetu İbnî Sînâ, Kahire (ty).

- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Tahkik: Sa'd b. Necdet Ömer, Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2013.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/ 1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Tahkik: Âdil Enver Hadr, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 2013.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1950.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 2015.
- Erkit, Turan, “*Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Zayğ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır Şeriketin Müsahemetin Mısriyye, (by) 1955.
- *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (ty).
- *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008/1429.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih Ekoller Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfâhânî (ö. 406/1015), *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Tahkik: Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetu İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001/1431.
- İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mera'shî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2012.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), *el-Meârif*, Tahkik: Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273/886), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
- İbn Murtaẓâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Susanna Drwald-Wilzer, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut (ty).
- İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.

el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1989.

Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî -Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri-*, Çıra Yy., İstanbul 2008.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty).

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *Te'sîsu't-Takdîs*, Tahkik: Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Ahmed Muhammed Hayru'l-Hatîb, Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin 2011.

es-Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkılânî'nin *İ'câzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Mile ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (ö. 279/892), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.

Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, İlâhiyât Yy., Ankara 2012.,

- "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikadî Yorumların Kelâmî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", S.D.Ü.İ.F. Dergisi, Isparta 2009.

Wolfson, H. Ausrtyon, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yy., İstanbul 2001.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2006.

Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, Marifet Yy., İstanbul 1984.

## MEHMED AKİF ERSOY'UN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA AHLÂK, ERDEMLER ve MEDENİYET İLİŞKİSİ\*

Nejdet DURAK\*\*

### Öz

Mehmed Âkif'in içinde yetiştiği yıllar itibariyle dünya hızlı bir değişim süreci geçirmektedir. Üç büyük imparatorluğun dağıldığı, yeni ekonomik ilişkilerin, sömürgeci tutumların öne çıktığı bu süreçte toplumsal ve siyasal bunalımlar had safhaya ulaşmıştır. O, Osmanlı Devleti'nin çöküşünde etkili olan ve bu çöküşün ortaya çıkardığı değer erozyonunun çok gerçekçi bir tahlilini sunar.

Din ve ahlâk arasında çok sıkı bir bağ gören Mehmed Âkif, imanının kuvvetli olduğu zaman ahlâkî erdemlerin gelişip yerleşeceğini, kalplerde imanın gevşediği dönemlerde ise erdemsizliklerin doğacağını belirtmektedir. İslâm dininin bir ahlâk dini olması Mehmed Âkif'in üzerinde önemle durduğu bir husustur. Mehmed Âkif, ahlâkın temelini İslâm dininin getirdiği ilkeler bağlamında düşünür. Din dışında ahlâka temel arayanları tenkit eder. Batı karşısında bizi biz yapan, ayırt eden, medeniyet kurduran ruhu, bu ahlâkî değerlerde, erdemlerde görür. İslâm dünyasının geri kalmışlığı, bu değerlerden uzaklaşmanın, tembellik gibi erdemsizliklere düşmenin bir sonucudur.

Eserlerinde iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi ahlâkî değerler insanın ilişkide olduğu sosyal yapı içerisinde değerlendirilmektedir. Onun eserlerinde ahlâkî erdemler, başta klasik ahlâk literatürlerinde yer alan adalet, doğruluk, cesaret, ölçülülük, sabır olmak üzere önemle vurgulanmaktadır.

---

\* Bu Çalışma, 15-18 Ekim 2014 tarihlerinde Burdur'da düzenlenen "3 Ülke 3 Düşünür: Mehmet Akif Ersoy, Muhammed İkbal, Bahtiyar Vahapzade Uluslararası Sempozyumu"nda sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

\*\* Doç Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, nejdetdurak@sdu.edu.tr

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Akif Ersoy, Medeniyet, Ahlâk, Erdem, Adalet

### **Relation Between Morality, Virtue and Civilization in Mehmed Akif Ersoy's World of Ideas**

#### **Abstract**

The world was undergoing a rapid change while Mehmed Âkif was growing. In this process three great empires fell apart, new economic relations and colonial attitudes stood out. Social and political crises burst there withal. He presented a realistic analysis of the value erosion which was effective in the collapse of the Ottoman Empire and also revealed by this collapse.

Mehmed Âkif who sees a close relationship between religion and morality states that moral virtues are developed and settled when faith is strong and vices arise when faith is weakened in hearts. He emphasizes that Islam is a religion of morality. He discusses morality in terms of the principles of Islam. He criticizes people who are seeking a basis for morality other than religion. He sees the spirit which makes us distinctive in view of West in these moral values and virtue. Backwardness of the Islamic world is a result of getting away from these values and falling into vices like laziness.

In his works he assesses the moral values such as good and evil, virtue and vices with in the social structure that humans are related. Moral virtues are emphasized in his works, especially justice, truth, courage, temperance, patience that take place in classical moral literature.

**Keywords:** Mehmed Âkif Ersoy, Civilization, Morality, Virtue, Justice

#### **Giriş**

Mehmed Âkif Ersoy, son dönem fikir ve edebiyat dünyamızın çok yönlü bir şahsiyetidir. Kaleme aldığı eserleriyle millî kültürümüzü belirleyen temel değerleri gözler önüne sermiştir. Türk insanının manevi dünyasını tarihî derinlikli millî bir şuur içerisinde yorumlayan şair; İslâm dünyasının cehalet, taassup, hamaset, tembellik gibi sorunlara muzdarip olmasını sert bir üslup ile eleştirir. Eleştirilerini ve kurtuluş için çözüm yollarını daha ziyade sanatı ile ifade eden Âkif'in bu eleştirileri bugün bile kıymetini muhafaza etmektedir.

Mehmed Âkif şiirlerinde, insanların ve toplum hayatının ortaya çıkardığı, döneminin bütün sıkıntı ve buhranlarını gerçekçi bir tutumla gözler önüne serer. Bu gerçekçi tutumu şiirlerine konu olarak seçtiği insan ve olaylar üzerinden yakalamak mümkündür. İnsanların içinde bulunduğu cehalet, yanlış dinî telakkiler, geçim sıkıntıları, çaresizlikleri bütün açıklığıyla tasvir edilmektedir. Bu açıdan Âkif, 'sanat salt sanat içindir'; 'edebiyatta edebiyat dışında başka bir gayeye yönelmemelidir' şeklinde; sanatı toplum ve insan gerçekliğinin üzerinde bir yapılanma olarak değerlendirmek yerine, edebiyat anlayışında kendi



döneminin sorunları ve beklentileri doğrultusunda bir yol çizmiştir.<sup>1</sup> Bu yaklaşımı Mehmed Akif'in görüşlerini dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak incelemek gerekir. O, bir yandan döneminin toplumsal problemlerini bütün açıklığıyla ortaya koyan, içinde yaşadığı toplumun durumunu bütün yönleriyle ortaya seren realist bir şair iken, diğer taraftan da bu meselelerin çözüme kavuşturulması için getirdiği önerilerle idealist bir aydındır. Bir düşünürün fikirlerinin etkili olmasının en önemli ölçütlerinden biri de şüphesiz savunduğu ilkeleri hayatına ne ölçüde yansıttığıdır. Bu açıdan onun düşünceleri ve hayatı arasında bir bütünlük bulunmaktadır.

Mehmed Âkif'in yaşadığı yüzyıl toplumun her alanında önemli ve büyük değişimlerin çok hızlı gerçekleştiği bir dönemdir. Asırlarca kendi içine kapalı yaşamış, her alanda kendi kendine yetmeyi başarmış bir toplumsal yapı bu yeni süreç içerisinde bütün alanlarda büyük olumsuzluklar yaşamaya başlamıştır. 1683 Viyana bozgunu ile başlayan süreç, psikolojik olarak da Osmanlı toplumu üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Bu sürecin devamında Osmanlı İmparatorluğunun gerileme döneminin başlangıcı kabul edilen 1699 Karlofça Antlaşması, Sakarya Muharebesi'ne kadar sürecek bir geri çekilme sürecini başlatmıştır. Böylesi bir dönemin hemen sonunda edebiyat hayatına başlayan Âkif, kendini yeni bir anlayışın, değişimin, çatışmaların ortasında bulur.<sup>2</sup> Şüphesiz her düşünür kendi çağının bir mensubu olarak, döneminin sorunlarıyla yüzleşmek durumundadır. Onun 1873'te dünyaya geldiği hatırlanırsa, 1896 yılından itibaren *Servet-i Fünûn* döneminde yazdıklarıyla şairimizin asıl edebî faaliyetini yürüttüğü 1908 ve sonrasında kaleme aldıkları arasında tabii gelişiminin dışında bir değişimin olmadığı görülecektir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Âkif'in içinde yaşadığı yüzyıl önemli sosyal ve ekonomik olayların meydana geldiği bir dönemdir. O, *Süleymaniye Kürsüsünde, Hakkın Sesleri, Fatih Kürsüsünde* adlı eserlerinde yaşadığı şartların getirdiği sosyo-politik durumun da etkisiyle İslâm birliği idealini öne çıkarmıştır. Çünkü döneminin siyasi fikir akımlarının ortaya çıkardığı ayrılıkçı yaklaşımların sonuçlarını yakından müşahade etmiştir. O, İslâm Medeniyetinin geçmişinin Batı medeniyetinden her alanda daha üstün ve parlak bir medeniyet içerdiği anlayışını temel düstur olarak belirleyerek; dönemin dinî, medenî gelişiminin önünde bir engel olarak görülmesi anlayışının karşısında yer almıştır. Âkif'e göre Kur'an-ı Kerim insanlara en yüce ahlâkı, birliği, yardımlaşmayı, çalışmayı, ilme yönelmeyi emretmektedir. Şairimiz özellikle *Hakkın Sesleri*'nde, Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak bu görüşlerini temellendirmektedir.

<sup>1</sup> Fazıl Gökçek, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s. 50 vd.

<sup>2</sup> Kâzım Yetiş, *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 177.

Mehmed Âkif'in şiirlerinin büyük bir bölümü okuruna nasihat şeklindedir. Şiirde yer alan zengin tasvir ve tahliller bu nasihat için bir hazırlık süreci olarak sunulmaktadır.<sup>3</sup>

Âkif, "İslâm'ı asrın idrakine uydurmak" için Batının tekniği dışında bir şeye muhtaç olmadığımızı ifade eder.<sup>4</sup> Bu yaklaşıma göre İslâm dünyasının geri kalmasının altında tembellik, cehalet ve din adına uydurulan çeşitli hurafeler bulunmaktadır. Bayyığit'e göre: "Mehmed Akif, her şeyden önce dine sosyolojik anlamını aşan ve toplumu her yönüyle yönlendirecek, biçimlendirecek ve yönetecek anlamlar yükler. Bu anlamda Âkif, idealist bir şairdir. İslâm ideali Safahat'ının bütün sayfalarında karşımıza çıkar. İslâm toplumlarının çökme durumuna gelmelerinin ona göre tek sebebi; İslâm'dan, onun asli kaynaklarından uzaklaşmadır. Asli kaynaklardan uzaklaşmanın tabii bir sonucu olan, bid'at ve hurafelerde yorulmuş din anlayışının da Âkif'de ciddi bir şekilde sorgulandığını görüyoruz."<sup>5</sup> Âkif, yazılarında ve şiirlerinde insanların ve toplumun içinde bulunduğu yanlış uygulamaları hata, zan, taklid, herze, akıl kârı olmama, kıyas-ı fâsid ve cehl gibi kavramları kullanarak tanımlamaktadır. O, bu olumsuzlukların aile, toplum ve devlet hayatındaki yansımalarını gözlemlemiş; maddi ve manevi bozulmalara nasıl yol açtığını büyük bir açıklıkla dile getirmiştir.<sup>6</sup>

Mehmed Âkif sanatı sadece estetik kaygıları göz önünde tutarak gerçekleştirilmemiştir. Onun için sanat aynı zamanda insanların kendisini, yaradılışının gayesini anlama ve bilme zemini. O bu hususu şu ifadelerle vurgulamaktadır. "*Hele edebiyâtın ahlâk ile münasebeti olmak lâzım geleceğini, bir hey'et-i içtimâiyeyi tehzib edecek en başlı vâsıtâ olacağını hatırmıza bile getirmemişiz...bizim böyle taklid yolunda meydana getirdiğimiz âsrâr-ı edebiyemiz insanı ya miskîn yapar, ya ahlâksız. İşte vaktiyle Şark'tan nasıl istifâde edememiş, zarar görmüşsek bugünde Garp edebiyâtından öylece mutazzarır oluyoruz...Biz bugün hey'et-i içtimâiyemizin gücünü açacak, hissiyâtını yüceltecek, hamiyetini galeyâna getirecek, ahlâkını tehzib edecek hülâsa bizi her ma'nâsıyla ders-i edeb verecek bir edebiyata muhtacız.*"<sup>7</sup> Bu yönüyle sanat salt bir taklit, coşku ve duyguların tezahürü olmanın ötesinde

<sup>3</sup> D. Mehmet Doğan, *Câmideki Şair Mehmed Âkif*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 11.

<sup>4</sup> Hasibe Mazıoğlu, "Mehmet Âkif Ersoy", *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, Ankara 1986, ss. 7-28, s. 19.

<sup>5</sup> Mehmet Bayyığit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Konya 1999, ss. 53-68, s. 56.

<sup>6</sup> Bayram Dalkılıç, *Mehmed Akif'e Göre Mantık Yanlışları*, Konya, Tarihsiz, s. 89.

<sup>7</sup> Mehmed Âkif, "Mukallidliği de Yapamıyoruz", *Sırâtmüstakim*, C. 3, ed. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2014, s. 51.

İnsanın yaratıcısına yöneldiği, metafizik bir arayışın, çağına eleştirel bir bakışın, tefekkürün, insanları eyleme, ahlâki davranışa yönelten bir eylem alanıdır.<sup>8</sup>

### Medeniyet Kavramı

Medeniyet kavramının birçok farklı tanımı yapılmıştır. Medeniyet kavramı, şehirlilik, yaşayış ve sosyal ilişkilerde insanca ve iyi durumda olma, ilim, fen, sanatta tekâmül etme olarak tanımlanmaktadır.<sup>9</sup> Arapça'da *şehir* anlamına gelen *medine* isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen *medeniyet* kelimesi anlam itibarıyla *yönetmek* (es-siyase) ve *malik olmak* anlamlarına gelen *deyn* (din) mastarıyla bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür. *Medeni* (medeniyete) ve *medini* kavramları *şehir mensup olan, şehirli* anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *bedevî* bir şehre mensup olmayan kişiyi nitelerken, *medenî*, hem sosyal hem siyasal hayata bağlı olmayı, şehir yaşamını ifade etmektedir. Bu bağlamda Grekçe'de *şehir* ve *şehir devleti* manasındaki *polis* kelimesi ile uyumludur. Türkçe'de, Arapça'dan gelen 'medeniyet' kelimesinin karşılığında olmak üzere eskiden 'ümran', *ma'mur*, *temeddün*, *hazariyet* gibi kelimeler kullanılırken son dönemde *uygarlık* kelimesi aynı anlama gelmek üzere kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Kısaca ifade etmek, gerekirse aynı kökten türeyen *din* ve *medine* kavramları temelde aynı manayı ifade etmektedir. *Din*, insanların ahlâki niteliğini belirlerken *medine* bunun doğal zeminini oluşturmaktadır. Medeniyet ancak böyle bir birlikteliğin sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Medeniyet (civilisation) kelimesi, Batı dünyasında ilk defa XVII. yüzyılda kullanılmıştır. Batı'nın önceki ve çağdaşı toplumlardan daha farklı ve ileri olduğunu ileri süren bir hayat tarzının adlandırılmasıdır. XIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürleri medeniyet kavramını ilerleme idealiyle birlikte ele almışlardır. Aydınlanma dönemi ile belirginlik kazanan akılcılık, pozitivism, reformist talepler beraberinde sekülerleşmenin öne çıkmasına ve geleneksel değerlere bağlı toplumlar üzerinde çatışmaların ve yabancılaşmanın doğmasına neden olmuştur.<sup>11</sup>

Medeniyet, batı dillerindeki *civilisation* kelimesinin karşılığıdır. *Civilisation*, şehirleşme anlamındadır ve batı dillerinde, Latince, *civis*, yurttaş, siyasal yaşam, devletle ilgili bütün yapılanmaları ifade eden *civilis*, *civitas*'tan

<sup>8</sup> Ali Haydar Aksal, *Âkif Duruşlu Asım*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 64 vd.

<sup>9</sup> İlhan Kutluer, "Medeniyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara 2003, ss. 296-297, s. 296.

<sup>10</sup> Kutluer, "Medeniyet", s. 296; Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 24.

<sup>11</sup> Tahsin Görgün, "Medeniyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28; ss. 298-301, s. 298; Cahit Baltacı, *a.g.e.*, s. 24.

gelmektedir.<sup>12</sup> Bu kelime de köken olarak şehir (site), vatandaş anlamına gelen *civitas*'tan kaynağını almaktadır. Bu anlamda eski Yunancadaki *polis* kelimesinin karşılığıdır. Medeniyet (civilisation) kavramının ifade ettiği muhtevayı XVIII. yüzyıldan önce kısmen *poli*, *police*, *civilisé*, *civiliser* gibi kavramlar karşılamaktaydı. Bu yaklaşıma göre, medeni toplumlar öncesinde ve karşısında *savage*, vahşî toplumlar ile barbar toplumlar bulunmaktadır. Bu bağlamda *civilisé* (uygarlaşmış), *politesse* (kibarlık), *police* (uyumlu toplum hali) gibi sıfatlara sahip toplumlar ile ifade edilen medenî insan şehirlî, erdemli, terbiyeli, kibar bir kişi olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Dolayısıyla *civilisation*; vahşet, barbarlık veya ilkelik durumunun aşıldığı bir toplumsal hayatı ifade etmektedir.

Avrupa'da XVIII. yüzyılda kullanılmaya başlanan '*civilisation*' kelimesi karşılığında medeniyet kelimesi Türkçe'de XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelime ilk dönemlerde, *ünsiyet*, *tezhîb-i ahlâk*, *edeb-erkan*, *öğrenme*, *zariflenme*, *terbiye insaniyet*, vb. anlamlara gelmektedir.<sup>14</sup> Baykara yabancı seyyahların XIX. yüzyılda Türkiye'ye yaptıkları seyahatlerin bu hususu vurgulayan birçok örnek içerdiğini vurgulamaktadır: “‘Civilisation’un sözlüklerdeki anlamında da ahlâk güzelliği, davranış mükemmelliği, terbiyeli oluşu işaretleyen unsurlar ağır basmaktadır.’”<sup>15</sup> Bu bağlamda başlangıçta *civilisation*'un ahlâk güzelliğini, manevi değerleri içeren bir anlam boyutuyla kullanıldığını ifade edebiliriz. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra kaleme alınan eserlerde kelimenin manevi değerleri ifade etmenin yanı sıra teknik hususiyetleri de içerecek kapsam genişlemesine uğrayarak '*şehirlilik*', '*şehre ait*' manası da yaygınlaşmıştır.<sup>16</sup>

Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikimi, düzeyi ve fırsatları ifade etmektedir.<sup>17</sup> Günümüzde medeniyet kavramı kültürler arasındaki temel farklılıklara işaret

<sup>12</sup> Alain Pons, “Uygar Olma ve Uygarlık”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz, Haz. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 941.

<sup>13</sup> Lucien Febvre, “Uygarlık, Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 21 vd.

<sup>14</sup> Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992, s. 1-2, 20-22.

<sup>15</sup> Baykara, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>16</sup> Baykara, *a.g.e.*, s. 31-32.

<sup>17</sup> Kutluer, *a.g.m.*, s. 296; Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Ötüken Yay., İstanbul 1981, s. 181.

ederek, kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır.<sup>18</sup>

Tarihi gelişim süreci içerisinde birbirinden farklı bir çok medeniyetin tarih sahnesinde aynı zamanda yer aldığı bilinmektedir. Medeniyetler arasındaki ilişki, karşılaşmaların boyutu üzerinde farklı teorilerin ortaya konulduğu bir tartışma alanını doğurmuştur. Medeniyet kavramı üzerine yapılan tartışmalar, *ilkel* ve *medeni* ayrımının sübjektif ve önyargılı değerlendirmeler içerdiğini göstermektedir. Geçmişte büyük medeniyetler kurmuş, fakat zaman içinde bilim ve teknoloji bakımından geri kalmış toplumlar ilkellikle medenilik arasında bir sınıflandırmaya tabii tutulmaktadır. Kendini medeniyetin merkezine yerleştiren toplumlar diğerlerini medeniyet dairesinin uzağında görmektedir.<sup>19</sup> Her toplum yapısının temelindeki inanç ve buna bağlı ahlâk nizamı kültürü şekillendirir. Medeniyete vücut veren şey her toplumun sahip olduğu kültürdür. Medeniyet bir açıdan bu inanç ve ahlâk nizamının somutlaşmış tezahürüdür. Medeniyet aynı zamanda kültürü ilerleten, derinleştiren, zenginleştiren, kültürel unsurların niteliğini biçimlendiren bir kaynaktır.<sup>20</sup>

İslâm dünyasında başta Fârâbî ve İbn Sina olmak üzere, filozoflar insanın medeni bir varlık olduğundan hareketle, ahlâkî erdemlerin ancak medeni bir hayat içinde gerçekleşebileceğine vurgu yapmaktadırlar.<sup>21</sup> Dolayısıyla medeniyet ve şehir, manevî değerler açısından olumlu gelişmelerin yaşandığı bir ortamdır. Bu açıdan her medeniyet, kendine özgü bir değerler sistemine sahiptir. Ayrıca her medeniyeti belirleyen dinî bir telakki söz konusudur. İslâm medeniyeti İslâm dini ve onun değer anlayışı üzerine şekillenmiştir.<sup>22</sup> Cemiyet, medeniyet ve milletlerin teşekkülünde dinler başlıca etkidir. Tarihi süreç içerisinde dinler medeniyetlere kaynaklık ederken, medeniyetlerin meydana getirdiği bir din bulunmamaktadır.<sup>23</sup> Medenileşme, ruhî, manevî ve fikrî yükselişin mertebesidir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması* (içinde), der. Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000, ss: 22-49, s. 24.

<sup>19</sup> Yılmaz Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999, s. 16-17.

<sup>20</sup> Özakpınar, *a.g.e.*, s. 28-29.

<sup>21</sup> Kutluer, *a.g.m.*, s. 297.

<sup>22</sup> İbrahim Arslanoğlu, "Kültür ve Medeniyet Kavramları", <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kulturvemedeniyet.pdf> (11.07.2014), s. 6.

<sup>23</sup> Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1980, s. 10.

<sup>24</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medîne'den Medeniyete-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, 2010, ss. 5-50, s. 21.

Etimolojik tahlillerin de gösterdiği gibi din, İslam medeniyetinin ortaya çıkışı ve şekillenmesindeki en önemli etkidir. İslâm medeniyeti, Batı medeniyetinin seküler yapısına karşılık, dini karakterli bir medeniyettir.<sup>25</sup> Bilindiği gibi İslâm dini, kişinin ve toplumsal hayatın her unsurunda, maddi ve manevi değerler arasında bir bütünlük sağlayarak, ölçülü bir denge tesis etmektedir. Bu dengenin bozulması, insanların manevi yönünün ihmal edilmesi, Batı medeniyetinde olduğu gibi bir medeniyetin bütünlüğünü parçalamakta, olumsuzluklara yol açmaktadır.<sup>26</sup> Bu bağlamda İslâm medeniyeti sadece ruhçu veya materyalist bir dünya görüşünü benimsemez. İslâmiyet, bir inanç ve ahlâk nizamı olarak, toplumun yapısını, kültürünü belirleyen bir medeniyettir.<sup>27</sup> İslâm medeniyeti; ahlâk, erdem ve değerleri ön plana çıkarmıştır.<sup>28</sup>

Medeniyet kavramı, XIX. yüzyıl Türk aydınlarının üzerinde önemle durduğu bir konudur. Yukarıda işaret edildiği gibi, Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupalı Devletler karşısında giderek gerilemeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve askeri alanda sorunlar yaşaması, Batılılaşma çabalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç içinde Batı medeniyetinin, Batı dışı medeniyetlere karşı tutumu Osmanlı aydınlarında hoşnutsuzlukların doğmasına neden olmuştur. Osmanlı coğrafyasının bir kısmının bu Batılı ülkeler tarafından medeniyet gerekçe göstererek ele geçirilmesi, Batı tarzı medeniyet telakkisine karşı tepkilerin ortaya çıkmasına, alternatif tezler üretilmesine neden olmuştur.<sup>29</sup>

Âkif'in eserlerinde medeniyet kavramı, tezahürünü sadece kişinin fiziki ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayacak bir sistemle değil, aynı zamanda manevi, ahlâki ve metafizik değerlerini de barındıracak bir boyutta, İslâm medeniyet telakkisine uygun bir muhtevayla ele alınmaktadır. Akif'in de eserlerinde vurguladığı gibi bu iki unsurdan sadece birinin öne çıkması, sağlıklı bir medeniyet anlayışının doğurmaz. Bolay'a göre "İslâm, medenileştirici bir din olarak tamamen kendi esaslarından fıskıran çok özgün bir medeniyet kurmuş idi. Bu, İslâm'ın getirdiği imanın, zihniyet farklılığının, ilmin ve dünya görüşünün eseri idi."<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cahit Baltacı, a.g.e., s. 35.

<sup>26</sup> Baltacı, a.g.e., s. 46.

<sup>27</sup> Özakpınar, a.g.e., s. 31-33.

<sup>28</sup> Çetinkaya, a.g.m., s. 41.

<sup>29</sup> Baykara, a.g.e., s. 79.

<sup>30</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Mehmet Akif'de Sa'y (iş/Çalışma) Felsefesi", *I Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, ss. 747-752, s. 748.

Mehmed Âkif, döneminin şartları içerisinde öne çıkan Batılı medeniyet algısının ve onun öne çıkardığı insan ve ahlâk anlayışının karşısındadır. Şaire göre: “Avrupa medeniyeti, bir medeniyet-i fazıla, bir medeniyet-i hakikiye-i insaniye değildir.”<sup>31</sup> Âkif, medeniyet anlayışının ahlâkî bir temele dayalı olmasına büyük önem vermektedir. Batı dünyasında yer alan Fransa, Almanya gibi ülkelerde yaşanan ahlâkî olumsuzlukların, sanki medeni olmanın bir gereğiymiş gibi sunulmasının karşısında olmuştur. Âkif’e göre; “*maymun gibi, taklide özenmek*” asla kabul edilemez; Alman, İngiliz, Fransız milletlerinin ahlâkıyla mütehallik olmayı tavsiyeden vazgeçip, kendi özümüze ve değerlerimize yönelmemiz bir zarurettir.<sup>32</sup> Şaire göre din medenileşmenin karşısında yer almaz. Tam aksine din ahlâkın ve medenileşmenin yegâne ölçütünü belirlemektedir. Âkif, kökü mazide olan bir âtinin peşindedir.

Mütefekkirleriniz dîni de hiç anlamamış;  
Rûh-i İslâm'ı telakkileri gâyet yanlış.  
Sanıyorlar ki: Terakkiye tahammül edemez;  
Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez.  
...  
Dîni tedkik edeceksek, dönelim haydi geri;  
Alalım neş'et-i İslâm'a yakın bir devri:  
O ne dehşetli terakkî, o ne müdhiş sür'at!  
Öyle bir hârîka gösterdi mi insâniyyet?<sup>33</sup>

Âkif, *Safahat*'la öncelikle Batılı medeniyet anlayışının ortaya çıkardığı sorunların bir paradigmasını bizlere sunmaktadır. Âkif'in “*medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*” mısrasıyla ifade ettiği medeniyet telakkisi ile Batı emperyalizminin insan ve insani değerleri dışlayan, medeniyet adına medeniyete yakışmayan, sömürgeci tutumları, vahşeti ve ahlâksızlığı ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Onun medeniyet anlayışında iki yön önem taşımaktadır. Bunlardan birincisi insanın gerçek değerinin kazandırıldığı, yüceltildiği bir kültür ve medeniyet zihniyetinin topluma kazandırılması; diğeri ise Batı medeniyetinin ulaştığı bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yakalanmasıdır. *Safahat*'ın altıncı kitabında yer alan Âsım nesli ideali bunu yansıtmaktadır.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> F. Kadri Timurtaş, *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*, İstanbul 1987, s. 62.

<sup>32</sup> Abdulvahit İmamoğlu, “Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 21, S. 3, 2010, ss. 165-71, s. 170.

<sup>33</sup> Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 169.

<sup>34</sup> Timurtaş, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>35</sup> İmamoğlu, *a.g.m.*, s. 171.

### **Ahlâk, Erdem ve Medeniyet İlişkisi**

Âkif'in öne çıkardığı temel yaklaşım İslâm dininin bir ahlâk dini olmasıdır. Din ve ahlâk arasında çok sıkı bir bağ kuran Âkif, Allah inancının, korkusunun ve imanının kuvvetli olduğu zaman ahlâkî erdemlerin gelişip yerleşeceğini, aksi durumda ise erdemsizliklerin baş göstereceğini belirtmektedir.

*Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;  
Fâzilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.  
Yüreklere çekilmiş farz edilsin havfı Yezdân'ın...  
Ne irfânın kalır te'sîri kat'iyen, ne vicdânın.  
.....  
O yüzden başlar izmihlâli milletlerde ahlâkın.  
Fakat, ahlâkın izmihlâli en müdhiş bir izmihlâl;  
Ne millet kurtulur, zîrâ, ne milliyyet, ne istiklâl.<sup>36</sup>*

Görüldüğü gibi Âkif'e göre erdem duygusu sadece Allah korkusundan doğar ve bu ölçüt bütün ahlâk anlayışının temelini oluşturur. O, ahlâk ve erdemlerin kaynağını din duygusuna bağlamaktadır. Bu anlamda seküler bir ahlâk telakkisinin varlığını kabul etmez ve Allah inancının bulunmadığı insan ve toplumlarda ahlâkî çöküşün kaçınılmaz olduğunu belirtir.

Her din, bir ahlâk ve değer sistematiğine sahiptir. Dolayısıyla bütün dinlerde Tanrı her şeyin olduğu gibi ahlâkî değerlerin ve ahlâk kanununun da sebebidir. Bu açıdan İslâm ahlâkının ilk ana kaynağı ve temeli Kur'an ve Sünnettir. Kur'an-ı Kerim, bütün dinî hükümlerin dayandığı bir kaynak olduğu gibi ahlâkî hüküm ve kanunların da çıkarıldığı bir kaynak durumundadır:

*Göreceksin ki: Bu millette fazîlet en uzun,  
En derin köklere yaslanmada; hem sonra onun,  
Bir mübârek suyu var, hiç kurumaz: Dîn-i mübîn.<sup>37</sup>*

Âkif'in burada vurguladığı husus toplumun inanç ve ahlâk sisteminin temelini İslâm dininin oluşturmasıdır. Onun Abdulaziz Çâviş'ten yaptığı tercümelemin bir kısmı ahlâk ve erdemler konusuna ayrılmıştır. “*Müslümanlıktaki Fezâil ve Âdâb*” başlıklı bölümde *iffet, emanet, rifk ve tahammül, tevekkül, kanaat, semahat ve muavenet, sabır, ahde vefa* gibi erdemler İslâm dinin getirdiği bakış doğrultusunda ele alınmaktadır.<sup>38</sup> O, bir söyleşisinde erdem ve mutluluk ilişkisini şu ifadelerle belirlemektedir: “Ben okuduğum şeyler arasında en güzeli

<sup>36</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 267.

<sup>37</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>38</sup> İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1989, s. 293-322.



olarak Spinoza'nın bir sözünü sevdim: Saadet, faziletin mükâfatı değildir, faziletin bizzat kendisidir."<sup>39</sup> Döneminin bir İslâm aydını olarak, Doğulu ve Batılı kaynaklara vukufiyetini de gösteren bu tanım aynı zamanda mutluluk ve erdem ilişkisinin ayrılmaz birlikteliğine de işaret etmektedir. Âkif, *Süleymaniye Kürsüsünden* şiirinde bir Müslüman'ın sahip olması gereken temel erdemleri, Japonya milletinin sahip olduğu hasletlere atıfla şu şekilde ifade etmektedir:

*Müslüman demek için eksiği ancak tevhîd.  
Doğruluk, ahde vefâ, va'de sadâkat, şefkat;  
Âcizin hakkını i'lâya samîmî gayret;  
En ufak şeyle kanâ'at, çoğa kudret varken;  
Yine ifrât ile vermek, veren eller darken;  
Kimsenin ırzına, nâmusuna yan bakmayarak,  
Yedi kat ellerin evlâdını kardeş tanımak;  
"Öleceksin!" denilen noktada merdâne sebat;  
Yeri gelsin, gülerek, oynayarak terk-i hayat;  
İhtirâsât-ı husûsiyyeyi söyletmeyerek,  
Nef-i şahsîyi umûmunkine kurbân etmek;  
Daha bunlar gibi çok nâdire gördüm orada...<sup>40</sup>*

Şair, döneminin savaşlar ve sosyo-ekonomik olumsuzlukları içerisinde kalan insanların yaşadığı temel problemin, ahlâk bozukluğu olduğunu düşünmektedir. Ahlâkî bozukluğun tezahürlerini, fert ve toplum hayatı içerisinde erdemsizliklerle tespit etmemiz mümkündür. Âkif'e göre bu gibi ahlâkî erdemsizliklerden kurtulmak ancak İslâm ahlâkının getirdiği ahlâkî değerlerin hayata yansıtılması ile mümkündür. Fakat kendi gözlemlerine dayanarak İslâm dininin yanlış yorumlanması nedeniyle bu erdemlerin hayata aksettirilmesi, fert ve toplum hayatına kısa sürede kazandırılması noktasında çok da iyimser düşünmemektedir.<sup>41</sup> İslâm dünyasının gerilemesinin sebepleri konusunda, mevcut durumun müsebbibi olarak dini değil, Müslümanların yanlış yorumlamalarını görür.

Âkif'in medeniyet anlayışında öncelikle Müslümanların kendi eksikliklerinin farkına varıp, bunları giderecek çareleri aramaları önem taşımaktadır. Ancak bu sayede diğer medeniyetler yakalanabilecektir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için Batı medeniyetinin bütün yönleriyle taklit edilmesini uygun bulmaz:

<sup>39</sup> Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif*, L&M Yayınları, İstanbul 2007, s. 287.

<sup>40</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>41</sup> Abdulvahit İmamoğlu, *Mehmed Akif ve İnanan İnsan*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996, s. 51.

*Sâde Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.  
O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;  
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.  
Fen diyarında sızan nâ-mütenâhî pınarı,  
Hem için, hem getirin yurda o nâfi suları.*<sup>42</sup>

Âkif, Batı medeniyetinin ilim ve teknikte yakaladığı gelişmelere rağmen onların ahlâk ve insan anlayışlarının sorunlu olduğunu belirtmektedir. Maddiyattaki terakkileri ile insanîyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini karşılaştırmak mümkün gözükmemektedir. Gelişmek ve yükselmek için, Batı'nın ilmi ve fenni alınmalıdır. Fakat körü körüne, her şeyde, onları taklit etmekten uzak durulmalı ve kendi kültürüne, iç dinamiklere yönelinmelidir.<sup>43</sup>

Bir toplumun ahlâkî değerlerini kaybetmesini ölüme eşdeğer olarak tanımlayan şair bir medeniyetin varlık koşulunu ve sürekliliğini, dinî temelli ahlâkî değerlere ve erdemlere bağlamaktadır.<sup>44</sup>

*Oyuncak sanmayın! Ahlâk-i millî rûh-i millîdir;  
Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllidir.*

Âkif, başta doğruluk, dürüstlük, adalet olmak üzere temel ahlâkî değerlere bütün çalışmalarında büyük yer vermiştir. O'na göre bir Müslüman kişinin temel niteliği temiz ve iyi niyetli olması, zulme hayatında yer vermemesi ve adaleti sürekli kılmasıdır. Şairimize göre yaşadığı dönemin temel toplumsal problemi ahlâkî hayattaki kırılmalardır. Bu olgunun en somut örnekleri ise adaletsizlik, sözünde durmamak, yalancılık, dalkavukluk, korkaklık, ikiyüzlülük, bencillik, fitne gibi erdemsizliklerdir. Bu olgu bir medeniyetin temel dinamiklerini etkileyerek onu medeniyet dairesinin dışına sürüklemektedir. Âkif bu durumdan kurtulmanın tek çaresinin hurafelerden arındırılmış İslâm ahlâkıyla gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bu açıdan o, adalet erdemini, dinî temelli ahlâkî değerlere dayandırarak ifade etmeye büyük özen gösterir. Adalet erdemi, Âkif'in üzerinde en çok durduğu erdemlerin başında gelmektedir. Âkif, bu erdemi incelerken, buna en çok ihtiyaç duyan kesimleri, başta kadınlar olmak üzere ele almaktadır. *Safahat*'ın birinci kitabında yer alan, *Kocakarı ile Ömer* şiirinde İslâm tarihinde ismi adalet kavramı ile özdeşleşen Hz. Ömer örneğinden hareketle bu erdemi, bir medeniyetin kurucu unsuru olarak öne çıkarılmaktadır.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>43</sup> İmamoglu, "Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı", s. 167.

<sup>44</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 267-268.

<sup>45</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 82 vd.

Adaletsizlik bir toplumun çöküşünü hızlandıran en önemli etkidir. Âkif, Ferid Vecdi'den yaptığı bir çevirisinde, bir Müslüman'ın öncelikli vazifesinin adaletli davranmak olduğunu vurgulamaktadır. Adaletin olmadığı yerde haksızlık, adaletsizlik, zulüm ortaya çıkacaktır.<sup>46</sup> Zira adalet toplumun huzuru ve sürekliliği için kendisine mutlak ihtiyaç duyulan bir erdemdir. Bu açıdan adalet erdemini kişinin kendi hayatında sergilemesi ve haksızlıklar karşısında sessiz kalmaması Safahat'ın pek çok yerinde işlenen bir konudur.

*“Adâlet isteyen bir kavmi vurmak gâlibiyet mi?  
Nasîbin yok mudur bir parça olsun âdemiyyetten?”<sup>47</sup>*

Ona göre gerçek çağdaşlık, medeni olmak, “insan” olabilmektir. Allah'ın yarattığı değerleri idrak edebilmektir. İnsanda böyle bir bilincin oluşabilmesi ancak bilgi ve erdem sahibi olmaktan geçmektedir. Âkif, insanların bu seviyeye ancak Kur'an'ı anlamak ve yaşamakla ulaşabileceklerini düşünmektedir.<sup>48</sup> Yukarıda işaret edildiği gibi dini temele alan bir ahlâk anlayışını öne çıkaran Akif'e göre ahlâklı olmanın ön koşulu insanların birbirlerine karşı haklarını gözetmesi ve adil davranmalarıdır.

Mehmed Âkif, *Hakkın Sesleri* ve *Fatih Kürsüsünde* Müslümanların kader ve tevekkül anlayışlarının yanlışlığını vurgulanmaktadır.

*“Kadermiş!’ Öyle mi? Hâsâ, bu söz değil doğru:  
Belâni istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu.*

.....  
*‘Çalış!’ dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,  
Onun hesâbına birçok hurâfe uydurdun!  
Sonunda bir de ‘tevekkül’ sokuşturup araya,  
Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!”<sup>49</sup>*

Âkif, insanların içine düştükleri olumsuzluklar karşısında tevekkül ve kaderi anlamadan, ‘her şey Allah'tandır’ kolaycılığına kaçarak, kendi sorumluluklarını göz ardı etmesini de eleştirmektedir. Ona göre Allah insanın fiillerini kendi seçimlerine göre yaratır. Buna göre insanların doğru bir tevekkül ve kader anlayışına sahip olmaları ahlâkî yetkinliklerin kazanılmasının da kapısını açacaktır.

<sup>46</sup> Ferid Vecdi, “Müslümanlıkla Medeniyet; Tekâlif-i Hayât”, Çev. Mehmed Âkif, *Srâtmüstakim*, C. 5, s. 334.

<sup>47</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>48</sup> İmamoğlu, *a.g.m.*, s. 170.

<sup>49</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 229.

Âkif, insanın tembellikten uzaklaşıp çalışkanlık göstermesini ahlâkî bir erdem olarak tanımlamaktadır. İnsanın yaradılış itibariyle meleklerden bile daha yüce ve muazzez olması, hayvanların seviyesine inmemesi, bir başka ifadeyle insanı insan yapan ahlâkî değerlerden uzak kalmaması için devamlı suretle çalışması, iş üretmesi zaruretine işaret eder. İnsanın eşrefi mahlûk olarak yüce değerleri kazanabilmesi ancak bu doğrultuda gayret göstermesi ile mümkün olabilecektir.

İnsan için çalışmak, ahlâkî bir yükümlülük, bir ödev, bir erdemdir. İnsanın çalışma sorumluluğu, ahlâk, hukuk, adalet, ceza ve mükâfat gibi kavramların kişi ve toplum hayatında bir değer ve anlam kazanmasını sağlar. Âkif; marifet, ilim, ahlâk ve erdemlere dayanan bir “*çalışma medeniyetini*” hedeflemektedir.<sup>50</sup> O, *Seyfi Baba* şiirinde çalışmanın insan hayatındaki değerine işaret etmektedir:

*Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası:  
Dostunun yüz karası; düşmanın maskarası!*<sup>51</sup>

Benzer bir ifade *Safahat*'ın üçüncü kitabında *Hakkın Sesleri* şiirinde Necm sûresi 39. Âyette yer alan “*insanın kendi sa'yinden (çalışmasından, emeğinden) başka bir şey yok*” ifadesine dayandırılarak verilmektedir.<sup>52</sup>

Âkif'e göre, kişinin sahip olması gereken çalışma erdeminin yöneldiği hedef yeni bir medeniyet projesidir. Bu hedefin yakalanması ile erdemli ve bilgili yeni bir medeniyet yükselecektir.

*Gökten inmez bir de hiçbir şey... Bütün yerden taşar;  
Kendi ahlâkıyla bir millet ölür, yâhud yaşar.*

.....

*Bir halâs imkânı var: Ahlâkımız yükselmeli,  
Yoksa pek korkunç olur katmerleşip hüsrânımız...  
Çünkü hem dünyâ gider, hem din, eğer yapmazsanız.*<sup>53</sup>

Âkif'in bu yeni medeniyet hedefinin temelinde metafizik bir değer anlayışı bulunmaktadır. İslâm, özü itibariyle ilerlemeye (terakkiye) engel bir din değildir. Müslümanların yanlış bir din ve tevekkül anlayışı içine düşmeleri böylesi bir algıyı gündeme getirmiştir.<sup>54</sup> Âkif, tıpkı İktbal felsefesinde olduğu gibi

<sup>50</sup> Bolay, *a.g.m.*, s. 752.

<sup>51</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>52</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>53</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 274.

<sup>54</sup> Bolay, *a.g.m.*, s. 749.

her an iş üzerinde olan, yani hiç ihtiyacı olmadığı halde çalışan bir Allah tasavvuruna sahiptir. Bu dinamik Allah inancı yeni medeniyet anlayışının metafizik temelini ve en büyük itici gücünü oluşturmaktadır.

### Âsım ve Âsım'ın Nesli

Âsım, Mehmed Âkif'in *Safahat*'in altıncı kitabında tanımladığı, ideal bir genci temsil etmektedir. Eser, şiir ile nesir arasında bir anlatım tarzına sahiptir. Hayali kahramanlar yerine günlük hayatta karşılığını görebileceğimiz dönemin genel anlayışını, atmosferini yansıtan karakterler ön planda yer almaktadır. Osmanlı Devletinin içine düştüğü durum oldukça gerçekçi bir bakış açısıyla sunulmaktadır. Köse İmamın oğlu olan Âsım üzerinden dönemin koşulları, eleştirisi ve bu durumdan kurtulmanın fikri temelleri üzerinde durmaktadır.<sup>55</sup> Yazar bu eserinde karanlığa taş atmak yerine ışık tutmaktadır. Şüphesiz her yazar döneminin izlerini, etkilerini taşır. Bu açıdan *Safahat*'in bu bölümü adeta yazarın kendi hayatından çıkardığı izlenimleri yansıtan, çağına ayna tuttuğu ve sorunlar karşısında susmak köşesine çekilmek yerine çare arayışını idealize eden bir prototip ortaya koyması nedeniyle önemlidir.

Mehmed Âkif, *insan* adlı şiirinde insanın mahiyetinin ne olduğunu ele almaktadır.<sup>56</sup> Bu şiirde insanın mahiyeti itibariyle meleklerden bile üstün bir yaratılışa sahip olduğunu, insanın yaratılıştan taşıdığı bu özü iyi bilememesinden dolayı kendisini “*Muhakkar bir vücûd*” zannettiği vurgulamaktadır. İnsan cevheri itibariyle bütün âlemleri içinde taşıyan bir varlıktır. Şiirin girişinde yer verilen Hz. Ali'nin: “Ey insan! Sen kendinin küçük bir cisim olduğunu sanırsın. Ama bütün âlem senin içinde gizlidir.” ifadeleri dinî-hikemî anlatıma uygun olarak insanın değerini yücelten, bu yüce değere uygun olarak insan olma sorumluluklarını hatırlatan, buna uygun davranışlara yönelmesini ifade etmektedir. “İnsan şiiri, taşıdığı fikirler bakımından, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu bildiren Kur'an ayetleriyle paralellik göstermektedir. Kur'an'a göre insan yeryüzünde Allah'ın halifesidir ve ‘emanet’i yüklenmiş olması dolayısıyla Allah katında meleklerden daha yüksek bir değere sahiptir. Ancak bu ayrıcalığın sonucu olarak bir sorumluluğa da sahiptir. Akıl ve irade sahibi kılınan insan bu hasletlerini iyi ve doğrudan yana kullanabilirse, meleklerden daha yüksek fakat kötü ve yanlış tercih ederse, hayvanlardan daha aşağıdır.”<sup>57</sup>

Âkif, *Safahat*'ta yer alan birçok şiirde olduğu gibi insanı ahlâkî bir amaç içerisinde idealleştirmektedir. Bu ideal doğrultusunda insandan yaratılıştan taşıdığı bu ilâhî cevhere uygun olarak temel ahlâkî değerleri hayatına yansıtmasını beklemektedir. Onun anlayışında insanı belirleyen temel vasıflar maddî nitelikler

<sup>55</sup> Aksal, *a.g.e.*, s. 69-70.

<sup>56</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 64 vd.

<sup>57</sup> Fazıl Gökçek, *a.g.m.*, s.103.

olmaktan ziyade manevi niteliklerdir: “*Cevherin toprak değil, pek başka bir ma'den senin.*”<sup>58</sup> Bolay’ın ifadesiyle: “Mehmed Âkif, evvelâ insana maneviyatçı bir hayat tarzı, materyalist görüş açısından uzak bir dünya görüşü, âleme ve hayata maneviyatçı bakış açısı vermektedir. Ona göre de hayat, maddeye irca edilemez. Bunun için insanın evvelâ sağlam bir imana sonra da şuurlu ve sistemli bir çalışmaya girişmesi lazımdır.”<sup>59</sup> İnsan, tabiatı hâkimiyeti altına almış, denizlere açılmış, yerin derinliklerindeki madenleri çıkarmış, gökyüzüne kanatlanacak hale gelmiş, hep daha ilerisini arzu etmiştir. İnsanın bütün bu çabaları ve evrenin hakikatinin ne olduğunu arayışı insanı diğer varlıklardan ayırt etmektedir. Âkif’e göre savaşlar ve yaşanan felaketler insanların bu değerlerinde erozyona neden olmuştur.

*Milletin halini gör, sonra da mâziyi düşün.  
Kim bu yalçın kayalar sarsılacaktır derdi?  
Öyle sarsıldı ki edvâra tezelzül verdi!  
Köylünün bir şeyi yok, sıhhati, ahlâkı bitik.*<sup>60</sup>

Âkif’in ideal bir Müslüman Türk gencini tasvir ettiği Âsım; ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtaracak, onu ideal bir ortama taşıyacak bir neslin sembolüdür. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti XVIII. yüzyıl ile birlikte belirginlik kazanan milliyetçilik akımları sonucunda geçirdiği sarsıntılar ve savaşlar ile Doğuda ve Batıda geniş topraklar kaybetmiş, yeis içerisine düşmüştür.<sup>61</sup>

Ahlâkî değer kaybı, kötü alışkanlıkların, tembelliğin yaygınlık kazanması, dinî pratiklerin hayattan çekilmesine neden olmuştur. Âkif’e göre yaşananlar, temelde bir insan problemidir. Milli Mücadele hareketinin başladığı bir dönemde kaleme alınan bu şiir, yeni bir umudun sesi olmuştur. Âsım, devleti içine düştüğü durumdan kurtaracak ideal bir neslin, gençliğin sembolüdür. Özellikle Çanakkale Savaşında Türk gençliğinin gösterdiği büyük gayret, ülkenin içine düştüğü zor koşullarda kendi kişisel emellerini, eğitimlerini bir tarafa bırakarak; kutsal bir amaç uğruna her türlü zorluğa fedakârlıkla atılmaları, bu ideal içinde tasvir edilmektedir.<sup>62</sup> Âkif, Âsım nesli ideali içerisinde sadece savaşta canını vatanı uğruna feda etmekten çekinmeyen bir gençliği değil; aynı zamanda savaş sonrasında yeni bir medeniyetin kurucusu olarak bu gençliğin ahlâkî

<sup>58</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>59</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Mehmed Âkif’in Düşüncesinde Felsefe Meseleleri”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy’u Anma Kitabı*, Ankara 1986, ss. 29-36., s. 31.

<sup>60</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>61</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 335 vd.

<sup>62</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 385 vd.

misyonunu ifade etmektedir. Bu misyon temelde erdemleri esas alarak, ilerlemeyi hedeflemektedir.

Âkif, toplumun ahlâkî açıdan düzelmesi ve ilerlemesi için eğitime de büyük önem verir. “Dünkü ilmin bile bîgânesiyiz, câhiliyiz”<sup>63</sup> ifadesiyle döneminin din adamlarını ve eğitimcilerini yetersizliklerinden dolayı eleştirmektedir. Eğitimin düzeltilmesi aynı zamanda ahlâk temelli bir medeniyetin inşasını olanaklı kılacaktır. Âkif’in ifadesiyle: “Okuryazarsa ahâli, ne var yapılmayacak?”<sup>64</sup>

Mehmed Âkif’e göre bir medeniyetin temelleri ahlâk üzerine yükselmelidir. Bu yenileşme, eski kökler üzerinde yeşeren bir ağaç misali olmalıdır. *Âsım* şiirinde bu hususu, şu mısralarla vurgulamaktadır:

*Şimdi, sen bizdeki kudretleri eşsen bir bir,  
Göreceksin ki: Bu millette fazîlet en uzun,  
En derin köklere yaslanmada; hem sonra onun,  
Bur mübârek suyu var, hiç kurumaz: Dîn-i mübîn.  
Hâdisat etmesin oğlum seni aslâ bedbîn...  
İki üç balta ayırmaz bizi mâzîmizden.  
Ağacın kökleri mâdem ki derinder cidden,  
Dalı kopmuş ne olur? Gövdesi gitmiş, ne zarar?  
O, bakarsın, yine üstündeki edvârı yarar,  
Yükselir, fişkırıp, âfak-ı perişânımıza;  
Yine bin vâha serer kavrulan imânımıza.*<sup>65</sup>

Akif’e göre, sosyal gelişme, barış ve terakki için, her şeyden önce aydın-halk arasında sağlıklı bir iletişimin tesisi zaruridir. Bunun gerçekleşmesi için aydın zümre, yenileşme adı altında toplumun dinî değerlerine karşı düşmanlığı sonlandırmalı, toplumun manevi değerlerine uygun olmayan, yabancı düşünce ve siyasi telakkileri dayatmayı terk etmelidir. Ancak böylelikle arzulanan aydın-halk bütünleşmesi sağlanabilecektir.<sup>66</sup>

### Sonuç

Çalışmamızda ulaştığımız ana sonuçlardan birini, Akif’in edebiyatla ahlâk arasında kopmaz bir bağ kurması oluşturmaktadır. Sanat, sadece estetik kaygıların değil; metafizik, toplumsal ve ahlâkî değerlerin ifadesi ile belirginleşen insanlara bir medeniyetin temelini oluşturan değerlere yöneltilen bir eylem

<sup>63</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>64</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>65</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>66</sup> Bayyığit, *a.g.m.*, s. 62.

alanıdır. Bundan dolayı onun şiiri hayat ve toplumun gerçekleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir.

Âkif'e göre insanları, toplumları ve devleti ayakta tutan en önemli unsur, ahlâktır. Bundan dolayı şaire göre, millî ahlâk, milletin ruhudur ve medeniyetin gerçek kaynağıdır. O, Batı medeniyetinin sömürgeci anlayışlarının karşısında yer almıştır. Bu sömürgeci yaklaşımları tek dişi kalmış canavara benzeten şair aslında çağdaş medeniyete değil, manevi değerleri yadsıyan, insanlara eşit davranmayan, adaletsiz tutumların, sömürü medeniyetinin karşısında olmuş, kör bir taklitçiliğin karşısında yer almıştır. Maddeci telakkilerin karşısında, dinî değerlere ve imana sarılmayı, kısacası çağdaş medeniyeti inşa edecek manevi ruh ikliminin mahiyeti üzerinde durmuştur. İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden en önemli ayrımı, maddî nitelikleriyle belirginlik kazanan sömürgeci yaklaşımlar yerine, gönülleri, ruhları fethetmesidir.

Mehmed Âkif'in bütün eserlerinde öne çıkardığı hususlardan biri, kader ve tevekkül kavramlarına yönelik, dinî gerekçeler ileri sürerek yapılan yanlış yorumlardır. Tevekkül ve kader kavramlarının doğru bir şekilde anlaşılması, öğrenilmesi aynı zamanda ahlâki değerlerin kazanılmasını da sağlayacaktır. Dinî değerlerin halka doğru olarak aktarılması büyük önem arz etmektedir. Düşünürümüz bu gibi meseleler karşısında çözüm üretilmemesini eleştirmektedir. Âkif'e göre; medeniyet-ahlâk bağlantısının tesisinde kurucu unsur dindir. İslâm dini bu anlamda, çağın problemleriyle yüzleşen insanın, içine düştüğü buhranları aşmasında, değerlerin kaynağını oluşturan temel unsurdur.

#### KAYNAKÇA

- AKSAL, Ali Haydar, *Âkif Duruşlu Asım*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, "Kültür ve Medeniyet Kavramları", <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kulturvemedenyet.pdf> (11.07.2014).
- BALTACI, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007.
- BAYKARA, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992.
- BAYYİĞİT, Mehmet, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Konya 1999, ss. 53-68.
- BOLAY, Süleyman Hayri, "Mehmed Âkif'in Düşüncesinde Felsefe Meseleleri", *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, Ankara 1986, ss. 29-36.
- , "Mehmet Âkif'de Sa'y (iş/Çalışma) Felsefesi", *I Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler*, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, ss. 747-752.



- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti - Medîne'den Medeniyete-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, 2010, ss. 5-50.
- DALKILIÇ, Bayram, *Mehmed Akif'e Göre Mantık Yanlıları*, Konya, Tarihsiz.
- DOĞAN, D. Mehmet, *Câmideki Şair Mehmed Âkif*, İz Yayınları, İstanbul 1998.
- ERSOY, Mehmed Âkif, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- FEBVRE, Lucien, “Uygarlık, Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- GÖKÇEK, Fazıl, *Mehmet Âkif'in Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Medeniyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28; Ankara 2003, ss. 298-301.
- HUNTINGTON, Samuel P., “Medeniyetler Çatışması mı?”, *Medeniyetler Çatışması*, Der. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, Ankara 2000.
- İMAMOĞLU, Abdulvahit, “Mehmet Âkif'te Medeniyet Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 21, S. 3, 2010, ss. 165-71.
- , *Mehmet Âkif ve İnanan İnsan*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996.
- İZZET, Mehmet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Ötüken Yay., İstanbul 1981.
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmed Akif*, L&M Yayınları, İstanbul 2007.
- KUTLUER, İlhan, “Medeniyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara 2003, ss. 296-297.
- MAZIOĞLU, Hasibe, “Mehmet Âkif Ersoy”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, Ankara 1986, ss. 7-28.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999.
- PONS, Alain, “Uygar Olma ve Uygarlık”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz, Haz. Philippe Raynaud, Stephane Rials, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- SİRÂTIMÜSTAKİM, C. 1-5, Ed. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2014.
- ŞENGÜLER, İsmail Hakkı, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1989.
- TİMURTAŞ, F. Kadri, *Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz*, İstanbul 1987.
- TURAN, Osman, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Nakışlar yayınevi, İstanbul 1980.
- YETİŞ, Kâzım, *Bir Mustarip Mehmed Akif Ersoy*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.



## OSMANLI DEVLETİ'NDE ISPARTALI NAKİBÜLEŞRAFLAR

M. Sadık AKDEMİR\*

### Öz

İslam Tarihi boyunca Müslümanlar, “Seyyid” ve “Şerif” diye isimlendirilen Hz. Peygamberin soyundan gelenlere karşı Peygamberimize duyulan büyük aşk ve muhabbetten dolayı sevgi ve saygı beslemişlerdir. Abbasilerden itibaren Osmanlılara kadar Peygamberimizin neslinin tespit edilmesi, onların işlerinin yürütülmesi, maddi ve manevi anlamda kendilerine birtakım imtiyaz ve hakların sağlanabilmesi için bir müessese ihdas edilmiştir. Nakîbüleşraflık veya Nikâbet diye isimlendirilen bu kurum Osmanlı Devleti'nde en zirve noktasına çıkmıştır. Başına da sâdâttan bir kişi atanan bu kurum taşrada Nakîbüleşraf kaymakamları tarafından temsil edilmiştir. Dinî ve ilmî bir müessese olan bu kurum saltanatın ilgasıyla birlikte tarih sahnesinden silinmiştir. Bu çalışmada, Osmanlı döneminde tespit edilen altmış iki Nakîbüleşraftan memleketi Isparta olan dört tanesinden bahsedilmektedir. Bunlardan Şerif Mehmed Efendi, Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi ve Seyyid Cafer Efendi XVII. yüzyılda Sahâf Şeyhzâde Seyyid Mehmed Efendi ise XVIII. yüzyılda Nakîbüleşraflık görevi yapmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Isparta, Nakîbüleşraf, Seyyid, Şerif, Nikâbet

### Nuqaba al-Ashraf of Isparta in Ottoman State

#### Abstract

Throughout the Islamic history, Muslims have had a strong liking and respect for those who are descendants of Prophet Muhammad called Sayyid and Sharif due to the love felt against the Prophet. A corporation was founded in order

---

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

to confirm the descendants of Prophet Muhammad from Abbasids till Ottomans, carry out their works, provide them with some privileges and rights materially and morally. This corporation named as niqabat al-ashraf or niqabat was at its zenith in Ottoman State. This corporation to which a master was appointed as the head director was represented by provincial naqib al-ashraf governors. This religious and scholarly corporation got out of existence together with the abolition of Ottoman sultanate. Of sixty two nuqaba al-ashraf confirmed in Ottoman era, four nuqaba al-ashraf of Isparta were mentioned in this study. Sharif Mehmed Efendi, Allâme Seyhi Sayyid Mehmed Efendi ve Sayyid Cafer Efendi officiated in 17<sup>th</sup> century and Sahâf Seyhzâde Sayyid Mehmed Efendi officiated in 18<sup>th</sup> century as naqib al-ashraf.

**Keywords:** Isparta, Naqib al-ashraf, Sayyid, Sharif, Niqabat

#### **A-Nakîbüleşraflık**

Hız. Peygamberin nesli Hız. Fatıma ve Hız. Ali'den dünyaya gelen Hız. Hüseyin ve Hız. Hasan'dan devam etmiştir. Hız. Hüseyin'in soyundan gelenlere "Seyyid", Hız. Hasan'ın soyundan gelenlere de "Şerif" denmiştir. Seyyid kelimesinin çoğulu "Sâdât", şerif kelimesinin çoğulu da "Şürefa" ve "Eşrâf"dir. Seyyid kelimesi efendi, şerif kelimesi de yükselmek, üstün olmak ve asil olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Nakîb kelimesi de halkın seçkini, vekili, bir cemaatin başı ve kavmin en hayırlısı manalarına gelmektedir. İlk olarak Hız. Musa zamanında kavmini Firavun'un esaretinden kurtarmak için her kavimden birer tane olmak üzere oniki tane nakîb seçmiştir. İkinci Akabe biatında da peygamberimizin yanına gelenler de kavimlerinin nakîbleri idiler.<sup>2</sup>

Nakîbüleşraf kelimesi ise Hız. Peygamberin soyunu tespit etmekle görevli ve onların her türlü işleri ile ilgilenen kişinin unvanıdır. Köken itibariyle bu kurumu Asr-ı Saadet'e dayandırmak mümkündür. Hız. Ömer zamanında seyyidlerin geçimini temin etmek, onlara fey ve ganimetten pay ayırmak gibi hususlar için divanların oluşturulması gibi uygulamalar bu kurumun ilkel halde uygulamasıdır. Bu uygulamanın benzerlerini diğer Raşid halifeler de sürdürmüşlerdir. Emeviler zamanında Ehl-i Beyt'e karşı takınılan olumsuz tavır hariç tutulacak olursa, Abbasiler zamanından itibaren Hız. Peygamberin nesline büyük ehemmiyet gösterilmeye başlanmıştır. Hız. Peygamberin ehl-i beytine tarih boyunca tüm Müslümanlar büyük itibar göstermiştir. Bu bakımdan ilk olarak Abbasilerde tesis edilen nikâbet müessesesi daha sonraki İslâm devletlerinde, Fatimiler, Zengiler, Eyyubiler, İlhanlılar, Memlûklar ve Selçuklularda da mevcuttur.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s.161.

<sup>2</sup> Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, Ankara 2003, s.20.

<sup>3</sup> Murat Sarıcık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık Kurumu", *Türkler*, Ankara 2002, c.X, s.385.

Nakîbüleşraflık Müessesesi Osmanlı Devleti'nde de en önemli kurumlardan bir tanesi idi. Geniş bir coğrafyada altı asır gibi uzun bir süre hükümlerlik göstermiş bu devlette İslam Medeniyeti'nin bir unsuru olan nikâbet ilk olarak Yıldırım Bayezid döneminde 1400 yılında "Sâdât Nezâreti" ismiyle kurulmuş ve başına da Nâzır unvanıyla Emir Buhari'nin talebesi olan Seyyid Ali Nattâ getirilmiştir. Ondan sonra bu makama oğlu Seyyid Zeynelabidin getirilmiştir. Fatih zamanında bu kurum lağvedilmişse de, zamanla sahte seyyidlik iddiasında bulunmalar çoğalınca yeniden bir nizama bağlanma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. II. Bayezid zamanında padişahın hocası Seyyid Abdullah'ın oğlu Seyyid Mahmud 1494 tarihinde seyyid ve şeriflerin başına geçirilmiştir. Seyyid Mahmud Arap memleketlerinde seyyid ve şeriflere nezaret eden reislere "Nakîbüleşraf" denildiğini görmüş hükümete de bu ismin verilmesini teklif ederek o tarihten itibaren saltanatın ilgasına kadar bu müessese varlığını devam ettirmiştir.<sup>4</sup>

Osmanlı Devleti'nde seyyidler ve şerifler maddi ve manevi anlamda bir takım ayrıcalıklara sahip idiler. Bu bakımdan bazı art niyetli kişiler bu durumdan yararlanmak için seyyid olmadıkları halde kendilerini seyyid olarak göstermeye çalışmışlardır. Bu gibi usulsüzlüklerin önüne geçmek, seyyid ve şeriflerin haklarının görülüp gözetilmesi, sahip oldukları pak nesli iyi bir şekilde muhafaza etmeleri için İstanbul'da başta Nakîbüleşraf Anadolu ve Rumeli'de Nakîbüleşraf kaymakamları görev yapmıştır.<sup>5</sup>

Osmanlı döneminde halk nazarında çok saygın bir konuma sahip olan seyyid ve şerifler için Osmanlı merkez yönetimi bu zümre için ayrı mahkemeler tahsis etmiştir. Sıradan normal mahkemelerde yargılama yoluna gitmemiştir. Taşradaki Nakîbüleşraf kaymakamlarının vazifeleri arasında seyyidlerin her türlü işleriyle ilgilenmek, sahte seyyidler tespit etmek ve davalarının görülmesi bulunuyordu.<sup>6</sup>

Osmanlı Devleti'nde Nakîbüleşraf olarak görev yapanlar hakkında ilk olarak Sahaflar Şeyhizâde Ahmed Nazîf Efendi, *Riyâzu'n-Nukabâ* isimli eserini yazmıştır. Bu eserde 56 tane Nakîbüleşrafın hayat hikâyesi verilmiştir. Daha sonra Ahmed Rıf'at Efendi *Devhatü'n-Nukabâ* isimli eser yazmıştır ki Riyâzu'n-Nukabâ'ya 6 kişi daha ilave ederek sayı 62'ye çıkmıştır. Bu esere göre Hasan Yüksel ve Fatih Köksal memleketlerine göre Nakîbüleşrafları şu şekilde tasnif

<sup>4</sup> Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.165; Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbüleşraflık Müessesesi*, s.47-62.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul 2005, s.72-78, 84-90.

<sup>6</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17.Yüzyıllar", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul 2011, s.96-97.

etmişlerdir; İstanbul 25, Bursa 5, Ankara 4, Isparta 4, Kayseri 2, Erzurum 2, Bağdat 2 ve Ercincan, Diyarbakır, Bolu, Giresun, Kıbrıs, Taşkent, Tebriz, Kırım 1'er olmak üzere toplamda 62.<sup>7</sup> Bu da göstermektedir ki Osmanlı Devleti'nde önemli bir protokole sahip olan Nikâbet kurumunda hatırı sayılır Ispartalı Nakîbüleşraf vazife yapmıştır.

Bu çalışmamızda Osmanlı Devleti döneminde nikâbet görevinde bulunan dört nakîbüleşraftan bahsedeceğiz. Bunlar sırasıyla, Sultan IV. Murad zamanında Şerif Mehmed ve Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendiler, Sultan IV. Mehmed (Avcı Mehmed) zamanında Seyyid Cafer Efendi, Sultan III. Ahmed zamanında Sahâf Şeyhzâde Seyyid Mehmed Efendi'dir. Şerif Mehmed Efendi ve Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi Isparta'nın Eğirdir İlçesi'nden, Seyyid Cafer Efendi Eğirdir'e bağlı Barla Kasabası'ndan ve Sahâf Şeyhzâde Seyyid Mehmed Efendi de Yalvaç İlçesi'ndendir.

### **1.Şerif Mehmed Efendi**

Şerif Mehmed Efendi Osmanlı Nakîbüleşraflarının on birincisidir.<sup>8</sup> Şerif Mehmed Efendi aslen Eğirdirlidir. Dedesi Şeyh Burhaneddin Efendi Zeyniyye

---

<sup>7</sup> Ahmet Rif'at, *Devhatü'n-Nukabâ*, (Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakîbüleşraflar), Hazırlayanlar: Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal, Sivas 1998, s.26.

<sup>8</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72, (Devha orijinal metin s.18-19).

Tarikatı<sup>9</sup> şeyhlerinden olup sâdât-ı kirâmdandır.<sup>10</sup> Babasının ismi Şerîfi Mehmed Efendi'dir.<sup>11</sup> Babası Şerîfi olarak meşhur olduğundan, Hz. Hasan soyundan geldikleri anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Şerîfi Efendi Rumeli'nin çeşitli kazalarında kadılık hizmetinde bulunmuş ilmiye sınıfından bir zâttır.<sup>13</sup>

Şerif Mehmed Efendi 1553 tarihinde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini gördükten sonra ulemâ meclisine (ilim yoluna) girerek medrese eğitimini tamamlamıştır. Tahsil hayatındaki üstün başarısından dolayı Şeyhülislam

<sup>9</sup> “Zeyniyye tarikatı, Ebu Hafs Ömer Şihabüddin Sühreverdî'ye nispet edilen ve ana tarikatlardan biri olan Sühreverdîyye tarikatının bir koludur. Sühreverdîyye Tarikatının bir kolu olarak XV. yüzyılda ortaya çıkan ve tekkelerinde cehrî zikir uygulayan Zeyniyye, kısa sürede üç kıtada yayılmış, ancak XVIII. yüzyıldan itibaren gücünü yitirdiğinden uzun ömürlü olamamıştır.” Geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Eğirdir Zeynî Zâviyesi ve Şeyh Mehmed Çelebi Divanı (Hızırnâme)*, Isparta-Eğirdir 2008, s.15-18; “Zeyniyye, Abdüllatif el-Kudsî'nin bir diğer halifesi Pîr Mehmed b. Kutbüddin el-Hûyî vasıtasıyla Eğridir ve civarında yayıldı. İran'dan Hamîd-ili'ne gelip yerleştiği için “Hamîdî” nisbesiyle de anılan ve halk arasında Pîrî Halife diye bilinen Pîr Mehmed tarikat faaliyetlerini, kayımpederi Şeyhülislâm Berdaî adına XV. yüzyılın ilk yarısında Hamîd-ili Valisi Hızır Bey tarafından Eğridir'de yaptırılan zâviyede sürdürdü. Kendisinden sonra yerine oğlu Mehmed Çelebi geçti, onun ardından bir müddet boş kalan tekkede Mehmed Çelebi'nin kızı tarafından torunu Burhâneddin Efendi posta oturdu. Müridleri arasına katılan Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Rüstem Paşa'nın ricası üzerine İstanbul'da Küçük Ayasofya Zâviyesi'nde bir yıla yakın irşad faaliyetinde bulunan Burhâneddin Efendi tekrar Eğridir'e döndü, bu sırada padişah tarafından kendisine Eğridir gölü içerisinde yer alan Nis adasındaki gayri müslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlandı. Burhâneddin Efendi'nin ardından tekkenin meşihatını bir müddet için halifelerinden Uluborlulu Abdülvehhâb Efendi'nin üstlendiği anlaşılmaktadır. Şeyh Abdülvehhâb, Burhâneddin Efendi'nin küçük oğlu Ahmed Efendi'yi yetiştirip hilâfet verdikten sonra makamını ona bıraktı. Burhâneddin Efendi'nin bir diğer halifesi Şeyh Velî, tarikat faaliyetlerini Hamîd-ili'ne bağlı memleketi Ağras kasabasındaki zâviyesinde sürdürdü.” (Bahsi geçen Burhâneddin Efendi Şerif Mehmed Efendi'nin dedesi olan Burhâneddin Efendi'dir.) Geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Zeyniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2013, c. XLIV, s.367-371.

<sup>10</sup> Sahaflar Şeyhizâde Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-Nukabâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, No:4590, Vrk. 7b-8a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72; Nevîzâde Atâî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadâik-ül-Hakâik fi Tekmilat'îş-Şakâik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II, s.742.

<sup>11</sup> Beyâni Mustafa bin Carullah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1997, s.136; Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuara*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1989, c.II, s.515-516.

<sup>12</sup> Murat Sarıcık, “Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Muhammed Hamîdî”, *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir (I. Eğirdir Sempozyumu)*, 31 Ağustos-1 Eylül 2001 Eğirdir, s.771.

<sup>13</sup> Beyâni, s.136; Kınalı-zade, s.516; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72.

Zekeriya Efendi'den<sup>14</sup> mülâzemet<sup>15</sup> almıştır. Zekeriya Efendi'nin Anadolu Kazaskerliği zamanında 1582 tarihinde kendisine tezkirecilik<sup>16</sup> yapmıştır. Sonra sırasıyla ilk kademedan olmak şartıyla Haşiye-i Tecrid denilen günlüğü 25 akçe medreselerde, Miftah ve Kırklı medreselerde müderris olarak vazife yapmıştır. İlk olarak Başçı Medresesi'nde göreve başlamış, sonra 1589 tarihinde günlük 40 akçe karşılığında Kovacı Dede Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.<sup>17</sup> Daha sonra Ekim 1592 tarihinde Zekeriya Efendi'nin yaptırmakta olduğu medrese tamamlanınca buraya müderris olarak tayin edilmiştir. Beş yıl sonra Mart 1598 tarihinde Muslı Çelebi yerine Zal Paşa Medresesine atandı. Eylül 1599'da Dursunzâde Abdullah Efendi yerine Gazanfer Ağa Medresesine, Ağustos 1600'da Sa'dizâde yerine Sahn-ı Semân Medresesine, Mart 1602'de Abdullah Efendi yerine Üsküdar Valide Sultan Medresesine ve son olarak da Şubat 1603 tarihinde Muslı Efendi yerine medreselerde en üst mertebe olan Süleymaniye Medresesine tayin edildi.<sup>18</sup>

Şerif Mehmed Efendi on seneden fazla medreselerde hocalık yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçiş yapmıştır. İlk olarak Haziran 1604 tarihinde Halep'e kadı olarak tayin edildi. Temmuz 1605 senesine kadar burada vazife yaptı ve görevi sona erince yerine Vahizâde Efendi atandı. Altı ay kadar nevbet bekleme süresinin sonunda, Nisan 1606'da Hasan Kethüdâzâde'den boşalan Galata Kazası'na kadı olarak atandı. Mayıs 1607'ye kadar bu vazifede kaldı. Eylül 1608 tarihinde de Ali Beyzâde İbrahim Efendi yerine Şam-ı Şerif'e kadı oldu. Buraya atanmasına ebced hesabıyla kadı arkadaşlarından bir tanesi olan Şerif

<sup>14</sup> Sultan III. Murad zamanında bir yıldan biraz fazla şeyhülislamlık makamında bulunmuştur. Aslen Ankaralıdır. 11 Temmuz 1593 tarihinde sarayda bir tören için beklerken aniden fenalaşarak vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. *İlmiyye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislamlar*, Yayına Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş, İstanbul 1998, s. 343-344, (Meşihat-ı İslâmiyye Târihçesini yazan Ali Emîrî'dir.); Mehmet İpşirli, "Zekeriyya Efendi, Bayramzâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2013, c.XLIV, s.211-212.

<sup>15</sup> Mülâzemet: Osmanlı Devleti'nde medreselerin en yükseği sayılan Sahn-ı Seman ve Sahn-ı Süleymaniye medreselerinden birinde yükseköğrenim görerek icazet aldıktan sonra bir müderrisliğe atanmak için beklemeye denir. Müderris namzedi nevbet denilen müderrislik veya kadılık için sıra beklerdi. Önceleri yedi yıllık mülâzemet süresini dolduran danışmend rûs imtihanına girer muvaffak olursa müderris tayin edilir, olamazsa kadı olabilir veya askeri sınıfa geçerek zeamet sahibi olabilir. Şeyhülislam ve kazaskerlerin kendilerine ait mülâzemet kontenjanları var idi.. Mülâzemet ile ilgili geniş bilgi için bkz; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988,, s.45-53.

<sup>16</sup> Tezkireci: Divan-ı Hümâyün'un yazı işleriyle meşgul bulunan memurların unvanı olduğu gibi, Sadrazam, vezir ve üst sınıf devlet erkânının bugünkü anlam itibarıyla özel kalem müdürleri statüsünde kullanılan bir tabirdir. Geniş bilgi bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, c.III, s.491; Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgatı*, İstanbul 1986, s.337.

<sup>17</sup> Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005,c.I, 347-348

<sup>18</sup> Nevizâde Atâî, s.742; Baltacı, *age.*,c.I, s.429, c.II, s.672, 716, 744.



Sabri Efendi “Zihî Hâkim-i Şâm-ı Şerîf” mısraıyla tarih düşürmüştür. (Hicri takvime göre 1017 senesidir.) Nisan 1610 tarihinde Mekke-i Mükerrerme'ye tayin edildi. Ağustos 1611 yılına kadar burada vazife yaptıktan sonra görevinin akabinde İstanbul'a dönmüştür. Yerine de Selanik'ten Salih Efendi atanmıştır. Nisan 1615 senesinde Sarı Hoca yerine Edirne'ye kadı olmuştur. Bir sene tamamlanmadan Şubat 1616'da Nuh Efendi'nin Kahire kadılığından azlinden sonra Mısır'da Kahire'ye atanmıştır. Şerif Mehmed Efendi burada bir yıl kadar kadılık vazifesi yaptıktan sonra görevi sona ermiş ve Mart 1617 tarihinde azledilerek yerine Ahîzâde Mahmud Efendi atanmıştır. Bir sene kadar bir beklemeden sonra Haziran 1618 tarihinde İstanbul'a kadı olmuştur. Bir yıl bu görevde kalmış ve vazifeden azlinden sonra Dârü's-Saltana (İstanbul) kadısı Kudsi Efendi olmuştur.<sup>19</sup>

Şerif Mehmed Efendi'nin kadılık makamının en üst kademesi olan İstanbul kadılığından sonra vazifesi daha üst bir kademe olan kazaskerlik makamı olmuştur. Mayıs 1620 tarihinde Bahsi Efendi yerine Anadolu Kazaskeri olmuştur. Bir sene kazasker olarak görev yapmış ve azliyle yerine Molla Ali Efendi atanmıştır. Kasım 1621 senesinde geçimini temin edebilmesi için Rodosçuk Kazası kendisine arpalık<sup>20</sup> olarak verilmiştir. Mayıs 1623 senesinde tarihte “Cemiyet-i Câmî” veya “Vak'a-i Câmî'i Eb'ul-Feth”<sup>21</sup> diye meşhur olmuş Fatih Camii Vakası'nda çıkan isyanda yer alması hasebiyle bazı ulemâ ile Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. Arpalıkları da Kadı Sipahzâde'ye verilmiştir. Sultan IV. Murad'ın tahta çıkmasıyla birlikte affedilmiş ve arpalıkları kendisine iade edilerek Ağustos 1624 tarihinde Azmîzâde Efendi yerine yeniden Anadolu Kazaskerliği görevine getirilmiştir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72; Nevizâde Atâî, s.742-743; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c. III, s.141.

<sup>20</sup> Arpalık: Yüksek devlet memurlarına, bazı saray mensuplarına, ilmiye sınıfının ileri gelenlerine ilave olarak tahsis edilmiş tahsisat, emekli ve mazuliyet gibi maaşlara, gelirlere genel olarak verilen isimdir. Arpalık, ya belli bir kaza veya sancağın yıllık gelirinin bir kısmı tahsis olunmak veya hazineden belli bir gündelik verilirdi. Geniş bilgi için bkz. Pakalın, c.I, s.84-87; Sertoğlu, s.18-19.

<sup>21</sup> Dönemin Sadrazamı Merre Hüseyin Paşa'nın sâdâttan bir kadıyı sopa ile dövdürtmesi ulemâyı galeyana getirmiş ve bu durumu şeyhülislama şikâyete gitmişlerdi. Akabinde de Fatih Camii'nde toplanmışlardı. Şeyhülislam Yahya Efendi'de paşayı padişaha şikâyet etmek üzere saraya gittiğinde paşa Fatih Camii'nde toplanan ulemanın dağıtılması için Yeniçeri Ocağı'na emir vermiş ve neticede acemi oğlanları silahsız ulemeden 19 kişiyi öldürmüşlerdi. Daha sonra Şerif Mehmed Efendi, Ali Çelebizâde ve sekiz müderris Bursa'ya sürgüne gönderildiler. Bkz. Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ* (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn), Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007, c.II, s.509-512.

<sup>22</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72-73; Nevizâde Atâî, s.742-743; *Sicill-i Osmani*, c. III, s.141.

Şerif Mehmed Efendi Mart 1625 tarihinde, Osmanlı Devleti'nin onuncu Nakîbüleşrafı olan Kasım Ğubârî Efendi'nin vefat etmesi ile birlikte onbirincisi olmak üzere Nakîbüleşraf olarak göreve getirilmiştir.<sup>23</sup> Yeni görevi Anadolu Kazaskerliği ile birleştirilmiştir. Bu iki görevi birlikte yürütürken dört ay sonra Temmuz 1625'de kendisine Rumeli Kazaskerliği tevdi edilerek ilmiye derecelerinin en üst kısmına terfi etmiş oluyordu. Bu sefer de Nikâbetle Rumeli Kazaskerliği vazifesini birlikte yürütmeye başlamıştı. Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlıkla Nikâbeti birleştirenler olduğu gibi Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği ile Nikâbeti birleştirenler de bulunuyordu.<sup>24</sup> Kasım 1625'de Rumeli Kazaskerlik vazifesini Karaçelebizâde Efendi'ye devrederek kendisine Dimetoka arpalık olarak verildi. Şerif Mehmed Efendi beş yıl kadar Nikâbet görevinde bulunduktan sonra 1630 senesinde kendi isteği ile bu vazifeden ferâgat ederek vazifesini amcazâdesi olan Allame Şeyhî Efendi'ye devretmiştir. Ayrıca Şeyhî Efendi'ye kızını vermek suretiyle kendisine de damat etmiştir.<sup>25</sup>

Şerif Mehmed Efendi görevinden ayrıldıktan sonra Hacca gitmiş ve münzevi bir hayat sürmeye başlamıştır. 8 Haziran 1631 Pazar günü İstanbul'da vefat etmiştir. Cenaze namazı dönemin önde gelen âlimleri tarafından kılınmış ve cenazesi Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin türbesi yakınlarını defnedilmiştir. Kendisinden boşalan arpalıkları da Nikâbete getirilen Allâme Şeyhî Efendi'ye tevcih edilmiştir. Şerif Mehmed Efendi hakkında kaynaklarda, âlim, fâzıl, irfân sahibi, Arapça ve edebiyatta oldukça mahir, şiir ve inşâda zamanının en ustalarından, şefkat ve merhamet sahibi olduğu kayıtlıdır. Kasîde-i Bürde'ye tahmîsi ve pekçok bedîi kasidesi bulunmaktadır. Şerif Mehmed Efendi'ye ait birkaç beliğ beyt de şöyledir;<sup>26</sup> Şiirlerinde Şerîf mahlası kullanmıştır. Babası da Şerîfî mahlasıyla meşhurdur.<sup>27</sup>

Gerçi dirlar va'deye eyler vefâ ol nâzenin  
Bana ammâ çekmeyince sineye gelmez yakîn  
Varmadın mekteb-i hüsn içre dahi üstada  
Ezber itmiş sebak-ı şiveyi Hâfız-zâde  
Germ-âbe içre var gör evlâdın âfeti  
Soydu cihânı eyledi dervîş-i Halvetî

<sup>23</sup> Nevîzâde Atâî, s. 743.

<sup>24</sup> Sarıcık, a.g.b., s.775-776.

<sup>25</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72-73; Nevîzâde Atâî, s.742-743; *Sicill-i Osmani*, c. III, s.141.

<sup>26</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8a-8b; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.72-73; Nevîzâde Atâî, s.742-744; *Sicill-i Osmani*, c. III, s.141.

<sup>27</sup> Beyânî, s.136; Kınalı-zade, s.516.

## 2.Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi

Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi'nin asıl memleketi Eğirdir olup kendisinden önce nikâbet görevinde bulunan Şerif Mehmed Efendi'nin amcasının oğludur. Dedesi Burhaneddin Efendi'dir. Babasının ismi Mahmud'dur. Ancak Ahmed Rıfat Efendi Devhatü'n-Nukabâ isimli eserinde babasının ismini Mehmed olarak zikretmektedir ki hatalı olarak bu durumu yazmıştır. Osmanlı Devleti'nin on ikinci Nakîbüleşrafıdır.<sup>28</sup> Seyyid Mehmed Efendi tarihte Allâme Şeyhî Efendi olarak şöhret bulmuştur.<sup>29</sup> Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

Şeyh Burhaneddin Efendi'nin Ahmed, Mehmed ve Mahmud isimlerinde üç erkek evladı bulunmaktadır. Şeyhî'nin babası Mahmud Efendi de ilmiye sınıfından olup çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Şeyh Burhaneddin vefatına yakın zamanlarda oğlu Mahmud'u yanına çağırarak "Ben öldükten sonra tarikatın (Zeyniyye Tarikatı) başına sen geç ve artık kadılık vazifesinde bulunma." diyerek vasiyette bulunmuştur. Ancak Mahmud Efendi söz dinlemeyip ihtirasa kapılmış ve yeni bir kadılık görevi üstlenmiştir. Kaldığı anda da büyük bir yangın çıkmış ve neticede tüm elbiseleri de dâhil olmak üzere mal varlığının hepsi yanarak büyük bir zarara uğramıştır.<sup>30</sup>

Allâme Şeyhî Efendi aileden gelen gelenek üzere ilim yolunu tercih etmiş ve büluğ çağına gelince dönemin gerekli ilim merhalelerini tek tek kat ederek devrin uleması hizmetlerinde bulunmuştur. Şeyhülislâm Yahya Efendi<sup>31</sup>den de mülâzemet almıştır. Kırk akçeli medreseden ayrıldıktan sonra Kasım 1610 tarihinde ilk olarak Fethiye'de bulunan, Nâib Mehmed Efendi yerine Sinan Paşa Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Daha sonra sırasıyla, Kasım 1612'de Bahrizâde Efendi yerine Zal Paşa Medresesine, Ekim 1615'de Saîd Efendi yerine Şah Sultan Medresesine, Aralık 1618'de Sıdkı Efendi yerine Sahn-ı Semân Medreselerinden birine, Mart 1620'de Amasyalı Abdullah Efendi yerine Hasköy Sultan Medresesine, Haziran 1621'de Sıdkı Efendi yerine Kadîm Sultan Selim Medresesine müderris olarak atanmıştır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.74.

<sup>29</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8b; Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.III, s.18.

<sup>30</sup> Sadık Yazar, "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi", *Turkish Studies-Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/3, Summer 2007, s.589.

<sup>31</sup> Sultan I. Mustafa ve IV. Murad devirlerinde üç kez Şeyhülislamlık vazifesinde bulunmuştur. I. Meşihatı 21 Mayıs 1622, II.si 22 Mayıs 1625, sonuncusu da 7 Ocak 1634 tarihlidir. Toplamda yirmi yıl kadar bu vazifede kalmıştır. Geniş bilgi için bkz. *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 364-365; Bayram Ali Kaya, "Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâde", *DİA*, c.XLIII, s.245-246.

<sup>32</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.74; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18.

Allâme Şeyhî Efendi on iki sene kadar müderris olarak çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçer. İlk vazifesi de Kasım 1622 tarihinde Mütevelli Ahmed Efendi yerine Kudüs-ü Şerif kadılığı olur. Ocak 1624 tarihinde bu görevinden azledilir ve yerine Fenârizâde Şeyhî Efendi atanmakla beraber kendisi bu görevi kabul etmediğinden Dokuzzâde Abdülvahhab Efendi atanır. Şeyhî Efendi bir müddet nevbet bekleme sonunda Ağustos 1626 tarihinde Mekke-i Mükerrreme'ye kadı tayin edilir ki dönemin şairlerinden Cem'i Çelebi (ö.1659) Şeyhî'nin bu göreve atandığına ebced hesabıyla şu şekilde tarih düşürmüştür; "Vâli-i Kâbe oldı bir allâme-i Hayder siyer" (Hicri tarihle 1035 yapmaktadır.) Ancak Şeyhî Efendi bu göreve gitmemiştir. Yerine daha sonra Karaçelebizâde Aziz Efendi görevlendirilmiştir. Bir müddet sonra Şubat 1627'de Münşî Abdülkerim Efendi Galata Kazası'na kadı olarak atandı. Temmuz 1628'de azledilerek yerine Rızâyî Ali Efendi getirildi. Nisan 1629 tarihinde Şeyhî Efendi'ye Anadolu pâyesi verilerek taltif edilmiş ve Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi üzerinden Güzelhisar Kazası arpalık verilmiştir.<sup>33</sup>

Yukarıda da bahsedildiği üzere amcazâdesi ve aynı zamanda kayınpederi olan Şerif Mehmed Efendi 1630 senesinde yürütmekte olduğu nikâbet görevini kendi isteği ve feragatiyle Allâme Şeyhî Mehmed Efendi'ye devretmiştir. Yine Şair Cem'i Çelebi Şeyhî Efendi'nin Nakîbüleşraflık vazifesine atanmasını ebced hesabıyla "A'lem-i âl-i abâ oldı nakîb-i şürefâ" diyerek tarih düşürmüştür. (Hicri tarihle 1039 senesine tekabül etmektedir.) Kayınpederinin 8 Haziran 1631 tarihinde vefat etmesi ile birlikte üzerinde bulunan Dimetoka arpalığı Şeyhî Efendi'ye tevcih edilmiştir. Ayrıca buna ek olarak Nisan 1633'de Derviş Ebâbil Efendi'den boşalan Rodosçuk Kazası arpalığı ilave edilmiştir.<sup>34</sup>

Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi'nin nikâbet görevi dört yıl kadar sürmüştür. Nikâbetten azli, tarihte çok acı olaylardan bir tanesi olan ve tarihte ilk olarak devrin şeyhülislamının idam ettirilmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Biyografik kaynaklarda azil konusundaki durum kısa bir cümle ile geçiştirilmiştir. "1043 Zilkâdesinde ol vakt şeyhülislam bulunan Ahîzâde Hüseyin Efendizâde es-Seyyid Mehmed Efendi'nin ziyafetlerine duhûl töhmetiyle hüssâd-ı bed nihâdın gamz-u ifsadiyla..." denmektedir. (Şeyhülislam Ahîzâde Hüseyin Efendi'nin tertip edilen ziyafete katılması ve hasetçilerin kötü gammaz ve ifsatlarıyla...)<sup>35</sup>

Olayın aslı tarihlerde geçtiği üzere şu şekildedir; "Sultan IV. Murad Aralık 1633 tarihinde maiyetiyle birlikte İzmit ve Bursa'ya gider. Buradaki ahval çok hoşuna gitmiş ancak yol üzerinde İznik'e uğradığında burasının yollarını kötü

<sup>33</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8b; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.75; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18; *Sicill-i Osmani*, c. IV, s.158.

<sup>34</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 8b; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.75; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18.

<sup>35</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.75; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18.

bir halde bulduğundan dolayı İznik kadısının asılarak cezalandırılmasını emretmiştir. Padişahı bu durumdan vazgeçirmek için onca araya girilmesine rağmen vazgeçmemiş ve kadı idam edilmiştir. Kadı asılırken halka dönerek 'Müslümanlar, masum olarak terk-i hayat ettiğime sizleri şahid tutuyorum demiştir.' Zavallı kadı üç gün boyunca resmi kıyafetleri ve kavuğuyla burada asılı kalmış cenazesi ancak dördüncü gün kaldırılabilmişti. Halk da bu durumdan olumsuz anlamda etkilenmişti. İznik kadısının bu şekilde idam edilmesi haberi İstanbul'da işitilince ulema arasında büyük bir teessüre neden oldu ve ileri geri pek çok dedikodular yapılmaya başlandı. Bunun üzerine Şeyhülislam Ahîzâde Hüseyin Efendi, ulemanın nefretinin padişah üzerine çekilmesinin ne kadar tehlikeli olabileceğini padişaha hissettirilmesi ve ihtarlarda bulunması için hemen Vâlîde sultana bir tezkire yazdı. Ulemanın ve kadınların görevinin itaat olduğunu, ancak atalarının yapmadığı bir fiili yaparak padişahın iyi bir şey yapmadığını, kendilerini bedduadan sakındıklarını, valide sultanın ihtar etmesi gerektiğini ve böylece ulemanın hayır duasını alacağını mealindeki tezkiresi kendi aleyhine kullanılmıştır. Tam da bu sıralarda Nakibüleşraf Allâme Şeyhî Efendi, aralarında Şeyhülislam, Şeyhülislamın oğlu İstanbul kadısı Mehmed Çelebi ve bazı ulemayı bir ziyafete davet etmiş ve yemekte İznik kadısı konu edinilmiş, şeyhülislam da teessüre kapılarak itidalsiz konuşmuş idi. Şeyhülislam aleyhtarları hem konuşmayı hem de yazılan tezkireyi padişahın hal ile tehdit edildiği veçhesine büründürülerek valide sultanı tahrik etmişler, o da Ahîzâde'nin tezkiresi ile birlikte 'Benim arslanım acele üzere gelesin, cülûs tedbiri için sözler ve tedbirler olmaktadır' şeklinde padişahı acele İstanbul'a davet etmiştir. Bu haberler üzerine telaşa düşen Sultan Murad hiç kimseye haber vermeden birkaç bostancı ile birlikte hızla İstanbul'a geri döndü. Bostancıbaşıya Şeyhülislam ve İstanbul kadısı olan oğlunun yakalanarak Kıbrıs'a sürülmesi emrini verdi. Baba oğul ayrı ayrı kayıklarla yola çıkartılmıştı. Sultan Murad sonradan cezayı az görerek fikir değiştirmiş ve bostancıbaşıya, eğer boğazdan çıkmadıysa öldürülmelerini, çıktılarsa ilişmemelerini emretti. Şeyhülislam boğazdan çıkamadan yakalanmış, oğlu ise kurtulmuştu. Ahîzâde Ayastafanos'da sahile çıkarılarak padişahın emriyle boğulmuştur. Ahîzâde Hüseyin Efendi, meseleyi tam olarak tahkik etmeden öfkeye kapılan genç padişahın kurbanı olmuş ve tarihe idam edilen ilk Osmanlı şeyhülislamı olarak geçmiştir."<sup>36</sup>

Allâme Şeyhî'nin azli meselesi ise; "Padişah Sultan Murad bu olaylar olup bittikten sonra bir gece ansızın Şeyhî'nin evine gelerek dışarıya çağırmıştır. Elinde bir mızrakla Şeyhî'yi önüne katıp hızlı adımlarla sorgu-suale tabi tutmuştur. 'Ol gece meşverette ne söylestiniz?' diye Şeyhî'nin tertip ettiği

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bkz. *Târih-i Na'imâ* c.II, s.768-774; Zuhuri Danişman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul 1965, c.IX, s.176-178; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c.III, s.192-194; Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1990, c.V, s.167-169; Mehmet İpşirli, "Ahîzâde Hüseyin Efendi", *DİA*, c.I, s.548-549.

ziyafette neler konuşulduğu, kendi hakkında neler dendiği meselesini Şeyhî'den hesap sormak suretiyle takdir etmiştir. Şeyhî Efendi de binlerce yemin ederek padişahın arkasında nefes nefese durumdan haberdar olmadığını, meseleyle kendisinin bir ilgisinin olmadığını güç bela inandırabilmiştir. Sultan Murad da İstanbul sokaklarında nefessiz kalıncaya kadar peşinden koştuğu ihtiyara acımış ve 'Kocaman yürü var git sana izin verdim' deyü geri göndermiştir. Daha sonraları Şeyhî Efendi bu hal üzerine bir konuşmasında; 'O gece Sultan Murad elinde bir mızrak ve arkasında ben. Korkumdan ödem neredeyse patlayacaktı. Yarım saatte yürüdüğüm mesafeyi dönüşte ancak iki buçuk saatte kat ederek evime dönebildim. O korku sebebiyle birkaç gün hummaya tutulmuş gibi yandım.' demiştir.<sup>37</sup> Bu olaydan sonra Allâme Şeyhî Efendi nikâbetten azledilmiş ve Mekke kadısı oldunuz denilerek görevden tard edilmiştir. Nakibüleşraflığa da Ankaravî Seyyid Mehmed Efendi atanmıştır.<sup>38</sup>

Allâme Şeyhî Efendi IV. Murad zamanında tütün yasağını destekleyen tarafta yerini almıştır. Padişahın isteği üzerine tütünün yasaklanması ile ilgili bir fetva verdiği gibi zararları hakkında da bir kaside yazmıştır. Kendisi kahve tutkunu olmakla birlikte, kahvenin yerine kışve (haşlanmış kabuk) icat etmiş ve nasıl pişirileceğine dair de bir risale yazmıştır. Hastalıklı bir mizaca sahip olduğu için sürekli ilaçlarla tedavi olmak için çaba sarf etmiş, bunun için yeme ve içmeye düşkün bir hale gelmiştir.<sup>39</sup>

Allâme Şeyhî Seyyid Mehmed Efendi azlinden bir müddet sonra Hac yapmak üzere niyetlenmiş ve yola çıkmıştır. Şubat 1635 tarihinde Cidde İskelesi yakınlarına vardıklarında vefat etmiş ve Cidde'ye defnedilmiştir. Allâme Şeyhî Efendi şiir ve inşada oldukça mahir, edebi eser vermekte oldukça velûd bir şahsiyetti. Eserlerinde Şeyhî mahlası kullanmış, Türkçe ve Arapça şiirler yazmıştır. Türkçe bir Divan'ının yanısıra bir de Sâkînâmesi mevcuttur. Kudüs'te kadı iken Seciyye isimli bir kaside yazmış, her gece Sahratullah'ta okunması için de bir miktar vakıfda bulunmuştur. Kendisine ait birkaç beyit şöyledir:<sup>40</sup>

Peykân-ı tîr-i gamzene vabestedir gönül  
Ednâ nazarla hâsıl olur ârzû-yı dil  
Gamzesinden bir işâret besdür ana Şeyhiyâ  
Ol şeh-i hüsnün nedîm-i bî-zebânidir gönül  
Bırakdın sonra açıldı Felek âyine kâm  
Yüzü âğ alnı açık bir güzel oldu eyyâm

<sup>37</sup> *Târih-i Na'imâ*, c.II, s.773-774.

<sup>38</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.75; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18.

<sup>39</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.76; Hammer, c.V, s.171.

<sup>40</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 9a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.75-76; Şeyhî Mehmed Efendi, c.III, s.18-19.

Sâyesinde nola hûş geçseler ânın enhâr  
Kurdı sahrâda yine bir kille eşcâr-ı hıyâm

### 3.Seyyid Cafer Efendi

Seyyid Cafer Efendi, Ahmed Rıfat'ın listesine göre Osmanlı Nakîbüleşraflarının on dokuzuncusudur.<sup>41</sup> Seyyid Cafer Efendi Hamid Sancağı'na bağlı Barla Kasabası<sup>42</sup> sakinlerinden Kemaleddin Efendi'nin oğludur.<sup>43</sup> Sicilli Osmani'de bu durum yani Barlalı yerine yanlışlıkla "Burmali Kemaleddin Efendi'nin oğludur" şeklinde yazılmıştır.<sup>44</sup> Doğrusu Barla olacaktır. Doğum tarihi net olmamakla beraber, kaynaklarda 1697 senesinde Seksen yaşında iken vefat ettiği belirtilirken<sup>45</sup> buna göre doğum tarihi 1617 olmalıdır.

Seyyid Cafer Efendi tahsil hayatını çeşitli medreselerde İstanbul'da geçirerek Şeyhülislam Ebû Said Efendi'den<sup>46</sup> mülâzemet almıştır. Böylelikle müderris olarak ilim dünyasına adım atmıştır. İlk ataması Kırk Akçeli Medrese olup Nisan 1659 tarihinde bu görevinden alınmış ve akabinde Sa'dizâde Abdülhalim Efendi yerine Pirinççi Sinan Medresesi'ne tayin edilmiştir. Daha sonra atanma tarihlerine göre aşağıdaki gibi İstanbul'da çeşitli medreselerde müderris olarak vazife yapmıştır;<sup>47</sup> Nikâbetten önceki son görev yeri de Süleymaniye medreseleri olmuştur.

<sup>41</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.84.

<sup>42</sup> Barla Osmanlı döneminde Hamid Sancağı'na bağlı müstakil bir kaza konumunda idi. Günümüzde ise Eğirdir İlçesi'ne bağlı bir kasabadır. Barla'nın geniş tarihçesi için bkz.; Mustafa Kazım Kayhan, *Temettuat Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl Ortalarında Barla'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2006, s.1-9.

<sup>43</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.IV, s.135.

<sup>44</sup> Bkz., *Sicill-i Osmani*, c. II, s.74.

<sup>45</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136.

<sup>46</sup> Şeyhülislam Ebû Said Efendi (Es'ad Efendizâde Mehmed Efendi) meşhur Şeyhülislâm ve Osmanlı Tarihçisi Hoca Sadeddin Efendi'nin torunudur. 1593 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiş olup, 1662 tarihinde de vefat etmiş ve dedesinin yanına defnedilmiştir. Sultan İbrahim ve Sultan IV. Mehmed dönemlerinde meşihat makamında bulunmuştur. İlk şeyhülisamlığa atanması 1644 tarihinde, ikincisi 1651'de, üçüncüsü de 1654 senesinde gerçekleşti. Toplam olarak dört yıl iki ay kadar şeyhülislâmlık vazifesinde bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz.; *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 370-371; Mehmet İpşirli, "Ebûsaid Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, c.X, s.281.

<sup>47</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.135-136.

Atanma Tarihi	Selefi (Kendinden önceki müderris)	Atandığı Medrese
1659	---	Kırk Akçeli Medrese
Kasım 1659	Sa'dizâde Abdülhalim Efendi	Pirinççi Sinan Medresesi
Temmuz 1664	Hakîmbaşızâde Seyyid Mesud Efendi	Has Odabaşı Medresesi
Mayıs 1666	Karakaş Mehmed Efendi	Hacı Hasanzâde Dâr'ül-ifâdesi
Ağustos 1668	Siyâhî Mustafa Efendi	Sekbân Ali Medresesi
Eylül 1669	Oruçzâde Abdullah Efendi	Koca Mustafa Paşa Medresesi
Eylül 1670	Kadîmî Ahmed Efendi	Sahn-ı Semân Medresesi
Nisan 1671	Musazâde Seyyid Mustafa Efendi	Rüstem Paşa Medresesi
Temmuz 1673	Hocazâde Seyyid Osman Efendi	Murad Paşa-yı Atık Medresesi
Aralık 1675	--	İbrahim Paşa Sarayı
Şubat 1680	Sadreddinzâde Mehmed Sadık Efendi	Süleymâniye Dâr'ül-Hadisi

Seyyid Cafer Efendi Süleymaniye Dâr'ül Hadisi'nde beş ay kadar görev yaptıktan sonra ve halen bu görevde iken Haziran 1680 tarihinde Nakibüleşraf Es'adzâde Seyyid Mehmed Said Efendi yerine, Bursa kadılığı payesi görevi de ek olmak üzere Nakibüleşraflık makamına atanmıştır.<sup>48</sup> Seyyid Cafer Efendi Nikâbet makamında altı sene kadar vazife yapmış ve 13 Mayıs 1686 tarihinde bu vazifeden azledilmiştir. Nikâbet görevi kendisinden önce Nakibüleşraf olan Es'adzâde Seyyid Mehmed Said Efendi'ye tekrar tevdi edilmiştir.<sup>49</sup>

Seyyid Cafer Efendi Nakibüleşraflık vazifesinden azledildikten sonra kadılık mesleğine geçmiştir. Kasım 1686 tarihinde kendisine İstanbul pâyesi (kadılık) verilmiş ve bir sene akabinde de (Kasım 1687) Mısır'da Kahire'ye kadı olarak tayin edilmiştir.<sup>50</sup> Üç ay kadar bu vazifede kalmış sonra azledilerek yerine Müminzâde Mehmed Efendi atanmıştır. Bu tarihlerde Seyyid Cafer Efendi Mısır'dan Hac yapmak ve Peygamberimizi ziyaret etmek için Hicaz'a gitmiş ve akabinde İstanbul'a dönmüştür. Eylül 1689 tarihinde de kendisine Anadolu Sadreti payesi verilmiştir. Nisan 1691 senesinde Ankaravîzâde Hasan Efendi'nin

<sup>48</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 13b-14a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.84, (Devha orijinal metin s.27-28); Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136; *Sicill-i Osmani*, c. II, s.74.

<sup>49</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 14a-; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.85; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136.

<sup>50</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.85; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136.



üzerinde bulunan Gemlik ve Bayındır kazası arpalıkları Cafer Efendi'ye geçimini temin etmek üzere verilmiş hemen peşi sıra Nakibüleşraf Başmakçızâde Seyyid Ali Efendi üzerinde bulunan Beypazarı Kazası arpalığı da kendisine ilave olarak verilmiştir. Ekim 1691 tarihinde Gemlik Arpalığı kendisinden alınarak Hekimbaşızâde Yahya Efendi verilmiş, onun yerine Aksaray Kazası bedel olarak tevdi edilmiştir. Aralık 1694 yılında Seyyid Cafer Efendi'ye Rumeli Sadareti payesi verilmiş ve buna karşılık olmak üzere Ebû Saidzâde Feyzullah Efendi üzerinden Tire Kazası arpalığı alınarak kendisine verilmiş, Aksaray Arpalığı Arif Abdülbaki Efendi'ye, Bayındır Arpalığı Kara Ebubekir Efendi'ye ve Beypazarı Arpalığı da Fenarizâde Seyyid Ahmed Efendi'ye aktarılmıştır. Yine daha sonra 1697 Şubatında Seyyid Cafer Efendi'ye Bursa Yenişehir Kazası Arpalığı ilave edilmiştir.<sup>51</sup>

Seyyid Cafer Efendi Nikabet görevinden sonra da devlet kademesinin pek çok kademesinde vazife yapmış ve Haziran 1697 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Vefat ettiği sırada yaşı seksen civarlarında idi. Cenazesi Edirne Kapısı dışında bulunan Emir Buharî Zâviyesi yanına defnedilmiştir. Kendisinden geriye kalan arpalıkları da selefi Feyzullah Efendi'ye intikal ettirilmiştir. Sufi bir meşrebe sahip olup ilmiyle amil bir karakteri bulunuyordu. Ömrünün son günlerini genellikle oruçlu geçirirdi. Murad isminde bir damadı bulunmakta idi ve tarihte "Muradzâdeler" diye meşhur bir gürhunun atası olarak bilinmektedir.<sup>52</sup>

#### 4.Sahâf Şeyhzâde Seyyid Mehmed Efendi

Seyyid Mehmed Efendi 1640 senesinde dünyaya gelmiştir.<sup>53</sup> Kaynaklarda doğum yerinin neresi olduğu belirtilmemekle beraber asil memleketi Hamid Sancağı'nın bir kazası olan Yalvaç'tır. Dedesinin ismi Abdurrahman, babasının ismi Abdülbâki'dir. Dedesi Abdurrahman Efendi Yalvaç'ta doğmuş, büyümüş ve daha sonra İstanbul'a gelerek ilim hayatına dâhil olmuştur. Medrese tahsilini bitirdikten sonra, sırasıyla Herdemiye, Hayreddin Paşa, Davud Paşa, Mustafa Ağa, Sahn-ı Seman, Hângâh, Haseki Sultan ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Ağustos 1640 tarihinde de Hicaz'da Mekke-i Mükerrreme kadılığına tayin olmuştur. Ekim 1645 senesinde vefat etmiş ve Edirne Kapısı'na defnolunmuştur. Abdurrahman Efendi tarihte Sahâf Şeyhzâde Efendi lakabıyla meşhur olmuş ve kendisinden sonra gelen çocukları ve torunları da bu lakapla anılmıştır.<sup>54</sup>

Seyyid Mehmed Efendi'nin babası Seyyid Abdülbâki Efendi de ilmiye sınıfındandır. 1620 tarihinde dünyaya gelmiş ve o da babası Abdurrahman Efendi gibi medreseden mezun olarak ilim dünyasına girmiştir. Dönemin Şeyhülislam'ı

<sup>51</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136.

<sup>52</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 14-a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.85; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.136; *Sicill-i Osmani*, c. II, s.74.

<sup>53</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.90.

<sup>54</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.I, s.127.

Esad Efendi'den<sup>55</sup> mülâzemet olarak kadılık mesleğine tâbi olmuştur. Sırasıyla; Kayseri, Bursa, Konya, Sakız ve Sofya kadılıklarında bulunmuştur. Abdülbâki Efendi Sofya kadılığı vazifesini yürütürken Kasım 1671 tarihinde vefat etmiştir.<sup>56</sup>

Seyyid Mehmed Efendi dedesi ve babası gibi aileden gelen gelenekle ilimle meşgul olmuş ve Kırk Akçeli medreseden mezun olduktan sonra, aynı zamanda hemşehrisi olan Yalvaç'lı Şeyhülislam Sun'izâde Seyyid Mehmed Efendi'den<sup>57</sup> mülâzemet olarak, Aralık 1673 tarihinde zamanın Şeyhülislamı Minkârizâde Yahya Efendi<sup>58</sup> huzurunda yapılan imtihan neticesinde Ahi Çelebi Medresesine müderris olarak atanmıştır. Daha sonra atanma tarihlerine göre aşağıdaki gibi çeşitli medreselerde müderris olarak vazifede bulunmuştur;<sup>59</sup>

Atanma Tarihi	Selefi (Kendinden önceki müderris)	Atandığı Medrese
Aralık 1673	--	Ahi Çelebi Medresesi
Eylül 1678	Hâmîdzâde Abdullah Efendi	--
Temmuz 1681	Trabzonî Hasan Efendi	Hadım Hasan Paşa Medresesi
Ocak 1683	Hasan Efendi	Ahmed Paşa Medresesi
Şubat 1685	Semecizâde Mehmed Efendi	Şeyhülislam Zekerîyya Efendi Medresesi
Aralık 1687	Çeşmîzâde Abdülkerim Efendi	Sahn-ı Semân
Ekim 1688	Mukîmzâde Abdurrahman Efendi	Gazanfer Ağa Medresesi

<sup>55</sup> Meşhur Şeyhülislâm ve Osmanlı Tarihçisi Hoca Sadeddin Efendi'nin ikinci oğludur. Sultan I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murad zamanlarında iki defa, sekizbuçuk yıl kadar şeyhülislamlık görevinde bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz. *İlmiyye Sâlnâmesi*, s.360-361; Münir Aktepe, "Esad Efendi Hocasâde", *DİA*, İstanbul 1995, c.XI, s.340-341.

<sup>56</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.I, s.382-383.

<sup>57</sup> Şeyhülislâm Sun'izâde Seyyid Mehmed Efendi, 1614 tarihinde dünyaya gelmiştir. Sultan IV. Mehmed (Avcı Mehmed) zamanında on ay kadar kısa bir süre meşihat makamında bulunmuştur. Temmuz 1665 senesinde vefat etmiş ve Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdayi Efendi Dergâhı civarına defnolunmuştur. Geniş bilgi için bkz., Şeyhî Mehmed Efendi, c.III. s.316-318; *İlmiye Sâlnâmesi*, s.391-392; M. Sadık Akdemir, "İspartalı Şeyhülislamlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2016/1, S.36, s.7-30.

<sup>58</sup> Sultan IV. Mehmed zamanında 21 Kasım 1662 tarihinde meşihat makamına tayin edilmiş ve onbir sene bu makamda kalmıştır. Hastalanarak sağ tarafının felç olması sebebiyle 21 Şubat 1674 tarihinde görevinden azledilmiştir. Ocak 1678 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Minkârizâde Yahya Efendi", *DİA*, İstanbul 2005, c.XXX, s.114-115.

<sup>59</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.397-398.

## Osmanlı Devleti'nde İspartalı Nakibüleşraflar

Aralık 1689	Emrullah Efendi	Zal Paşa Medresesi
Ağustos 1692	Şemseddinzâde Mustafa Efendi	Üsküdar Valide Sultan Medresesi
Ekim 1695	Hacı Yusufzâde Abdullah Efendi	Süleymâniye Medresesi
Ağustos 1698	Abdülkerim Efendi	Süleymâniye Dâr'ül Hadisi

Seyyid Mehmed Emin Efendi çeşitli medreselerde 25 yıl kadar müderrislik vazifesi yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti. Yenişehir Kazası kadısı Yekçeşm Süleyman Efendinin görevinden alınmasından sonra Eylül 1698 tarihinde buraya kadı olarak tayin edildi. Aralık 1699 senesinde görevinden azledilerek yerine Padişah imamlarından bir tanesi olan Mahmud Efendi tayin edildi. Şubat 1704 tarihinde Çivizâde Atâullah Efendi yerine Edirne'ye kadı olarak atandı. Bu görevine karşılık olarak da İznik Kazası kendisine arpalık olarak verildi. Önceki görevlerinden dolayı kendisine tevdi edilen arpalıkları bu tayinden sonra Şemseddinzâde Mehmed Efendi'ye verildi.<sup>60</sup>

Seyyid Mehmed Efendi, Ekim 1704 tarihinde Nakibüleşraf Seyfizâde İbrahim Efendi'nin nikâbetten azledilerek Bursa'ya gönderilmesinden sonra Nikâbet görevine getirildi.<sup>61</sup> Kendisinden sonra Edirne'ye de kadı olarak İzmir Müftüzâde Seyyid Mehmed Efendi atandı. Seyyid Mehmed Efendi'ye nikâbet görevi dolayısıyla arpalık olarak Kete Kazası ek olmak üzere, sâbık Şeyhülislam Sadreddinzâde Sadık Mehmed Efendi'den<sup>62</sup> geriye kalan İslimiye Kazası arpalık verildi. Nisan 1706 tarihinde nikâbet görevinin yanısıra kendisine İstanbul pâyesi verildi. Daha sonra Mekke pâyesi tevdi edildi. Aralık 1707 senesinde İstanbul kadılığı görevi verildi. Bu vazifeyi on beş ay kadar sürdürdü.<sup>63</sup> Arpalık olarak sırasıyla Piravadi ve İznik kazaları kendisine verildi.

Seyyid Mehmed Efendi Nakibüleşraflık vazifesini sekiz sene kadar icra ettikten sonra Anadolu Sadâretine tayin edilmiş ve Ocak 1712 tarihinde nikâbet vazifesinden azledilmiştir. Bu vazifesinden dolayı kendisine tevcih edilen arpalıkları da, görevden ayrılması hasebiyle Menteszâde Abdurrahîm Efendi'ye tevdi edilmiştir. Kendisinin azlinden sonra Nakibüleşraflığa Uşşâkizâde Seyyid

<sup>60</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.397-398.

<sup>61</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 18-a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.90; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.398.

<sup>62</sup> İki kez şeyhülislamlık yapmıştır. Sultan II. Ahmed zamanında dokuz ay (1694-1695), Sultan III. Ahmed zamanında bir yıl (1707-1708) meşihat makamında bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz. *İlmiye Sâlnâmesi*, s.401.

<sup>63</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 18-a; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.91; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.398.

Abdullah Efendi atanmıştır.<sup>64</sup> Anadolu Sadâreti vazifesini bir yıldan biraz fazlaca icrâ ettikten sonra, 13 Mart 1713 tarihinde bu görevinden alınmış, 12 Ağustos 1713 tarihinde de Rumeli Kazaskerliğine tayin edilmiştir.<sup>65</sup> Mart 1716 senesine kadar Rumeli Kazaskerliği görevini yerine getiren Seyyid Mehmed Efendi azledilmiş ve yerine İsmail Efendi tayin edilmiştir.<sup>66</sup>

Mehmed Efendi görevleri sona erdikten sonra Edirne'ye yerleşmiştir. Bir yıl burada ikâmet ettikten sonra yakalandığı amansız bir hastalığı tedavi ettirmek amacıyla, Şubat 1717 tarihinde İstanbul'a gitmek için yola çıkmış, yolda Silivri'ye geldiklerinde hastalığı daha da ağırlaşmış ve burada 16 Mart 1717 tarihinde vefat etmiştir. Ertesi gün akşam vakti, cenazeleri buradan bir araba ile alınarak İstanbul'a evlerine götürülmüş ve diğer gün Fatih Camii'nde öğle namazını müteakip cenaze namazı kılınmış ve naaşı Zincirlikuyu'da eniştesi İdris Efendi türbesinin yanına defnolunmuştur.<sup>67</sup> Tarihçi Râşid Mehmed Efendi, Seyyid Mehmed Efendi'nin vefatına ebced hesabıyla şöyle bir tarih düşmüştür:

Tarih düşdi fevtine bir mısra' duâ  
Sahâfzâde Efendi kıla cenneti makâm (h.1717)<sup>68</sup>

Vefatından sonra Seyyid Mehmed Efendi'nin üzerinde olan Balya Kazası arpalığı Başmakçızâde Seyyid Abdullah Efendi'ye, Balıkesir Kazası arpalığı sâbık İmâm-ı Sultânî Salih Efendi'ye ve Piravadi Kazası arpalığı da Sunullah Efendi'ye tevdi edilmiştir.<sup>69</sup> Kaynaklar Seyyid Mehmed Efendi'nin ilim sahibi, salih ve arif bir şahsiyet olduğundan bahsederler.<sup>70</sup>

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nde oldukça önemli bir sosyal kurum kabul edilen Nakîbüleşraflık Müessesesi tarih İslam Tarihi boyunca da diğer İslam devletlerinde ehemmiyet arz etmiştir. Dinî ve ilmî bir kurum olmanın yanında bu kurumun asıl ilgi alanı Peygamber Efendimizin neslini doğru bir şekilde tespit etmek, müteseyyidlik (sahte seyyidlik) iddiasında bulunanların önüne geçmek, seyyid ve şeriflerin hak ve itibarlarını muhafaza etmek gibi bir takım görevler de üstlenmiştir. Bu müessesenin başında sâdâttan (seyyid ve şeriflerden) İstanbul'da bir nakîbüleşraf, taşrada da onu temsilen bir nakîbüleşraf kaymakamı bulunurdu.

<sup>64</sup> *Devhatü'n-Nukabâ*, s.91; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.398.

<sup>65</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 18-b; *Sicill-i Osmani*, c. III, s.1016.

<sup>66</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.398.

<sup>67</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 18-b; *Devhatü'n-Nukabâ*, s.91; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.399; *Sicill-i Osmani*, c. III, s.1016.

<sup>68</sup> *Riyâzu'n-Nukabâ*, Vrk. 18-b; Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.399.

<sup>69</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, c.IV, s.399.

<sup>70</sup> *Sicill-i Osmani*, c. III, s.1016.

Seyyidlerin yeşil sarık, seyyidelerin de (bayan seyyid) yeşil baş örtüsü takmalarını sağlayarak diğer insanlardan ayırt edilmeleri görevleri arasında idi. Adli olaylarda da bunların davalarını nakibüleşraf veya kaymakamı görürdü. Seyyid ve şerifler maddi ve manevi anlamda ayrıcalıklara sahip olduklarından bazı art niyetli insanlar seyyid olmadıkları halde uydurma şecerelerle kendilerini seyyidmiş gibi gösterebiliyorlardı. Bütün bu suiistimallerin önüne geçmek ve gerçek seyyidleri ortaya çıkarmak gibi ana görevi bulunan bu kurumda Ispartalı dört nakibüleşraf da görev yapmıştır. Yukarıda haklarında bilgi verdiğimiz nakibüleşraflardan üçü Isparta'nın Eğirdir İlçesinden diğeri de Yalvaç İlçesi'ndendir. Hepsi de ilmiye sınıfından olup müderrislik, kadılık ve kazaskerlik gibi Osmanlıda üst düzey görevlerde bulunmuşlardır. Nakibüleşraflık gibi manevi değeri oldukça yüksek bir mevki olan bu makamda bulunmalarıyla Osmanlı Devleti'nin üst kademesinde de söz sahibi olmuşlardır. Bu çalışmada bahsi geçen nakibüleşrafların Ispartalı olmaları da Osmanlı Devleti'nin bir sancağı konumunda olan Isparta'nın da ne kadar çok din ve ilim adamı yetiştirdiği görülmektedir.

#### KAYNAKÇA:

- Ahmet Rif'at, *Devhatü'n-Nukabâ*, (Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraflar), Hazırlayanlar: Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal, Sivas 1998.
- Akdemir, M. Sadık, "Ispartalı Şeyhülislâmlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2016/1, S.36, ss.7-30.
- Aktepe, Münir, "Esad Efendi Hocazâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, c.XI, ss.340-341.
- Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005, c.I-II.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *Eğirdir Zeynî Zâviyesi ve Şeyh Mehmed Çelebi Divanı (Hızırnâme)*, Isparta-Eğirdir 2008.
- Beyâni Mustafa bin Carullah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1997.
- Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul 1965, c.IX.
- İlmiyye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, Yayına Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş, İstanbul 1998, (Meşihat-ı İslâmiyye Târihçesini yazan Ali Emîri'dir.).
- İpşirli, Mehmet, "Ebûsâid Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, c.X, ss.281.
- , "Ahîzâde Hüseyin Efendi", İstanbul 1998, *DİA*, c.I, ss.548-549.
- , "Minkârîzâde Yahya Efendi", *DİA*, İstanbul 2005, c.XXX, ss.114-115.

- , “Zekeriyya Efendi, Bayramzâde”, *DİA*, İstanbul 2013, c.XLIV, ss.211-212.
- Kayhan, Mustafa Kazım, *Temettuat Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl Ortalarında Barla'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2006.
- Kaya, Bayram Ali, “Yahyâ Efendi, Zekeriyyâzâde”, *DİA*, c.XLIII, ss.245-246.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul 2005.
- Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretüş-şuara*, Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan, İbrahim Kutluk, Ankara 1989, c.II.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c. I-IV.
- Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ* (Ravzatü'l-Hüseyn Fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn), Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007, c.II.
- Nevîzâde Atâî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadâik-ül-Hakâik fi Tekmilet'iş-Şakâik*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17.Yüzyıllar”, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul 2011, ss.84-146.
- Öngören, Reşat, “Zeyniyye”, *DİA*, İstanbul 2013, c. XLIV, ss.367-371.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, c.I-III.
- Sahaflar Şeyhizâde Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-Nukabâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, No:4590.
- Sarıcık, Murat “Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Muhammed Hamîdi”, *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir (1. Eğirdir Sempozyumu)*, 31 Ağustos-1 Eylül 2001 Eğirdir, ss.769-776.
- , “Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık Kurumu”, *Türkler*, Ankara 2002, c.X, ss.385-393.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, Ankara 2003.
- Sertoğlu, Midhat *Osmanlı Tarih Lûgati*, İstanbul 1986.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekâyi'ul-Fuzalâ*, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c.III-IV.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c.III.
- , *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988.
- Von Hammer, Purgstall, Baron Joseph, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1990, c.V.
- Yazar, Sadık, “XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi”, *Turkish Studies-Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/3, Summer 2007, ss.586-605.

**DİN ÖĞRETİMİNDE ÇOKLU ZEKÂ KURAMI: İLKÖĞRETİM  
DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ KURAM AÇISINDAN  
ANALİZİ ve UYGULAMA ÖRNEKLERİ**

**Fatih ÇINAR\***

**Öz**

Çoklu Zekâ Kuramı (ÇZK)'nın din öğretiminde uygulanabilirliğinin ele alındığı bu araştırmada öncelikle ÇZK kuramsal çerçevede tartışılmış, sonrasında ÇZK açısından ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programı temel yaklaşımı ve boyutları analiz edilerek, kuramın ilköğretim DKAB dersinde uygulanabilirliğine dair örnek etkinliklere yer verilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre; ilköğretim DKAB öğretim programının ÇZK gibi öğrenen merkezli yaklaşımları temel aldığı, bunu eğitim bilimsel yaklaşım başta olmak üzere programın tamamında yansıtmaya çalıştığı görülmüştür. Fakat öğretim programının öğelerine yönelik olarak yapılan analiz sonucunda; kazanımların önceden belirlenmiş ve çoğunlukla bilişsel kazanımlardan oluşmasının, öğrencilerin daha çok sözel ve matematiksel zekâ yeteneklerini keşfetmelerine ve geliştirmelerine fırsat verdiği, dolayısıyla diğer zekâ alanlarının ihmal edildiği; içeriğin de önceden belirlenmesinin 'öğrencinin ilgi ve ihtiyacına uygun olma, yeteneklerini keşfetmeye ve gelişimini desteklemeye fırsat verme' ilkesi açısından öğrenen merkezli yaklaşımların felsefesine uygun olmadığı tespit edilmiştir. Programın eğitim durumları ögesinde ise öğretmen, öğrenci ve öğrenme süreçleri için öğrenen merkezli anlayışın hâkim olduğu görülmüş, programda yer verilen etkinlik örneklerinin ise çoğunlukla sözel-dilsel, mantıksal-matematiksel ve görsel-uzamsal zekâyı içeren etkinlikler olduğu tespit edilmiştir. Öğretim programının son ögesi olan ölçme ve değerlendirmede, programın ortaya koyduğu yaklaşımın, ÇZK'ya uygun düzenlemeler olduğu görülmüştür. Zekâ türlerine yönelik oluşturulan etkinlik örnekleri ile ÇZK'nın DKAB derslerinde uygulanabilir olduğu tespit edilmiştir.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, fatihcinar@windowslive.com

**Anahtar Kelimeler:** Çoklu Zekâ Kuramı, Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi, Din Eğitimi, Öğretim Programı, Öğrenme Süreçleri

**Multiple Intelligence in Teaching of Religion:  
Analysis and application examples of the curriculum of the primary  
education religion culture and moral education course in terms of  
theory**

**Abstract**

In this study, the applicability of Multiple Intelligence Theory (CZK) in the teaching of religion was first discussed in the theoretical framework of CZK and later analyzed the basic approaches and dimensions of the curriculum of Religious Culture and Moral Education in Elementary Schools (CZK) in terms of CZK and the case studies on the applicability of the theory in primary school CZK . According to the findings obtained in the study; It has been seen that the primary school DKAB teaching program is based on learning-centered approaches like CZK and it reflects on the whole program, especially in educational scientific approach. However, as a result of the analysis made on the elements of the curriculum; That the achievement of pre-determined and mostly cognitive gains gives students the opportunity to discover and develop more verbal and mathematical intelligence abilities, thus neglecting other areas of intelligence; It has been found that predetermining the content is not in line with the philosophy of learning-centered approaches in terms of the principle of 'being appropriate to the interests and needs of the learners, exploring their abilities and supporting their development'. In the educational situation of the program, it was observed that the teacher-centered understanding for the students and learning processes dominated and the activity samples included in the program were mostly activities that included verbal-linguistic, logical-mathematical and visual-spatial intelligence. In the last part of the curriculum, measurement and evaluation, it is seen that the approach put forward by the curriculum is in accordance with CZK. It has been determined that CZK can be applied in DKAB lessons with the examples of activities created for intelligence types.

**Keywords:** Multiple Intelligence, Religious Education, Curriculum, Active Learning

**Giriş**

Eğitimde asıl olan, zihni boş ve gereksiz bilgi ile donatılmış, ezberi güçlü bireyler yerine, en karışık bir problem hakkında dahi çözüm üretebilecek seviyede öğrenmeyi öğrenme yeteneğini kazanmış, öğrenmenin sorumluluğunu taşıyabilecek bireylerin yetiştirilmesidir. Bu hedefe ulaşmanın yolu, bireyin gelişim özelliklerine ve öğrenim ilkelerine uygun geliştirilmiş öğrenme yöntem ve tekniklerinin öğrenme süreçlerinde uygulanmasından geçmektedir. Amaçlı bir etkinlik olan öğretim, yöntem ile sıkı sıkıya ilişkili bir kavramdır. Bu nedenle



öğrenmede amaçlara ulaşmak için seçilen içerik kadar uygulanan yöntem de önem arz etmektedir. Yöntem, kısaca “bir işin yapılmasında izlenen yol<sup>1</sup>” öğretim yöntemi ise “belli bir amaca bağlı kalarak, öğrencinin özelliklerini, öğretim araç ve gereçlerini ve tüm öğrenme durumlarını göz önünde bulundurarak, öğrenme süreci içine giren diğer öğelerin mantıksal sıralanması ve dengelenmesi için yapılan etkinliklerin tümü olarak tanımlanabilir.”<sup>2</sup> Diğer bir tanımda ise öğretim yöntemi, “belli teknik ve araçları kullanarak, öğrenciyi hedefe ulaştırmak için izlenen yoldur. Teknik ise öğretim yöntemini uygulamaya koyma biçimi ya da sınıf içinde yapılan işlemlerin bütünüdür.”<sup>3</sup> Öğretim programlarının okullardaki uygulayıcısı rolünü üstlenen öğretmenlerin, alan bilgileri yanında çağdaş bilgi, beceri ve tutumlara sahip olarak yetiştirilmeleri, yeni yaklaşım ve kuramlardan haberdar olmaları eğitimin amacına ulaşmasının temel belirleyicisidir. “Her çocuğun benzersiz olduğu ve hepsinin okulda aynı öğrenme kapasitesine sahip olarak geldiği bu nedenle de hepsinin aynı yöntemle öğrenebileceği yaklaşımı ile yola çıkan bir öğretmenin, bütün öğrencilerini tanımadan, onların gereksinimleri ile örtüşecek bir öğretim planı yapması mümkün değildir. Bu nedenle gerek öğretmenler gerekse anne-babaların çocukların farklı fiziksel, duygusal ve zihinsel gelişim düzeylerine sahip olduklarını bilmeleri ve buna uygun yaklaşım sergilemeleri<sup>4</sup> çocuklardaki farklı ilgilerin, ihtiyaçların ve yeteneklerin ortaya çıkmasına, onların öğrenme-öğretme sürecinin merkezine taşınmasına, öğretmenlerin de öğrenmenin gerçekleşmesi ile ilgili yaşayabilecekleri sıkıntılarının azalmasına katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla örgün eğitim kurumları, çocukların sahip oldukları bireysel ilgilerini, yeteneklerini ve potansiyellerini keşfetmelerine iman tanıdığı ve bu becerileri geliştirebildiği ölçüde, eğitimde başarıyı ve fırsat eşitliğini sağlamış olacaktır.”<sup>5</sup> Bu da ancak öğrenenin öğrenme sürecinin merkezinde olduğu ve öğrenmesinin sorumluluğunu aldığı öğrenme süreçlerinin oluşturulması ile gerçekleştirilebilecektir. Söz konusu gerçeklikler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi<sup>6</sup> öğrenme süreci ve etkinlikleri ile öğretmen yetiştirme ve istihdamı için de geçerlidir.

<sup>1</sup> Savaş Büyükkaragöz-Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metotları*, Özeğitim Yayınları, İstanbul 1999, s.14

<sup>2</sup> Cavit Binbaşoğlu, *Genel Öğretim Bilgisi*, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1994, s.18

<sup>3</sup> Türkay Tok, “Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler”, *Ahmet Doğanay (ed.), Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Pegema Yayıncılık, Ankara 2007, s.162; Demirel, Özcan, *Planlamadan Değerlendirmeye Öğretme Sanatı*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2002, s.82-89

<sup>4</sup> Sevil Büyükalın Filiz, “Çoklu Zekâ Kuramı, Eğitim ve Denetim Dergisi”, S.1, Ekim-2003,s.1-20; Fatih Çınar, “Etkin Öğrenmenin İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Uygulanması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17,S.1,2012 s.s.171-190.

<sup>5</sup> Çoklu zekâ kuramı ve eğitim ilişkisi hakkında geniş bilgi için Bkz. Ahmet Saban, *Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitim*, Nobel Yayın Dağıtım, Eylül 2010, s.2.

<sup>6</sup> Çalışmanın bundan sonraki kısmında DKAB şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

Son yıllarda ülkemizde öğretim programlarında temel alınan yaklaşımların değişimi ile birlikte DKAB öğretim programı da yapılandırmacı yaklaşıma göre yeniden hazırlanmıştır. Yapılandırmacı yaklaşım, öğrencinin aktif olduğu öğrenci merkezli öğretim yöntemlerini önermektedir. Günümüzde öğrencilerin derslere aktif katılımını sağlayarak onların başarılarını artıran ve DKAB öğretim programında önerilen yöntemlerden birisi, çoklu zekâ kuramıdır.<sup>7</sup> Çoklu Zekâ Kuramı (ÇZK),<sup>8</sup> bütün çocukların sahip oldukları gizli güçleri, potansiyelleri ve yetenekleri keşfederek onları geliştirmeyi amaçlayan etkin bir eğitim modeli ortaya koymaktadır.<sup>9</sup> ÇZK, zekânın tek bir boyutta olmadığını, aksine her bireyin farklı derecelerde, çeşitli zekâlara sahip olduğunu öne süren bir kuramdır. Bu kuram, “her insanın muhakkak kendine özgü bir öğrenme yolunun olduğu” varsayımına dayanmaktadır.<sup>10</sup>

Din öğretiminde öğretmen ve öğrencilere rehberlik edebilecek ÇZK’yı esas alan materyaller oldukça sınırlıdır. Bireysel bazı çalışmalar olmakla birlikte kurumsal anlamda bu alanda oldukça eksikliklerin olduğu söylenebilir. Bu eksiklik ve ihtiyaçtan hareketle araştırmanın amacı, *çoklu zekâ kuramının DKAB derslerinde uygulanabilirliğini çeşitli etkinlik örnekleri ile ortaya koymak olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda öncelikle ÇZK kuramsal çerçevede ele alınmış ve kuramın sonrasında ÇZK açısından ilköğretim DKAB öğretim programı temel yaklaşımı ve boyutları analiz edilerek, kuramın ilköğretim DKAB dersinde uygulanabilirliğine dair örnek etkinliklere yer verilmiştir.* Betimsel tarama modelinin kullanıldığı bu çalışmada amaca uygun olduğu görülen dokümantasyon ve içerik analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinden yararlanılmıştır.

### 1. Çoklu Zekâ Kuramı

Soyut bir kavram olması nedeniyle zekâ, bilim adamları tarafından hep merak edilmiş, çerçeveleri çizilmeye çalışılmıştır. Üzerinde ki ilgiyi hiçbir zaman kaybetmemiş ve her zaman sorgulanan bir canlı özelliği haline gelmiştir. Terimin ortaya çıkışı Aristoteles’e kadar uzanmaktadır.<sup>11</sup> Kelime olarak “insanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı, anlak, dirayet, zeyreklik, feraset”<sup>12</sup> gibi anlamlara gelen zekâ ile ilgili bugüne kadar her disiplin kendine uygun bir zekâ tanımı yapmıştır. Örneğin zekâ, “eğitimcilerle göre öğrenme yeteneği; biyologlara göre çevreye uyma yeteneği;

<sup>7</sup> Adem Sezer, , “İş Birliğine Dayalı Öğrenmenin Coğrafya Dersinde Akademik Başarı Üzerine Etkisi”, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 23, S.3, Ankara 2003, s. 227-242

<sup>8</sup> Çalışmanın bundan sonraki kısmında ÇZK şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

<sup>9</sup> Saban, 2010, s.1.

<sup>10</sup> Nilay Bümen, “Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitim”, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Editör Özcan Demirel, PegemA Yay.2015, s.8-21.

<sup>11</sup> Saban, 2010, s.4.

<sup>12</sup> [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

psikologlara göre muhakeme yoluyla sonuca ulaşma yeteneği; bilgisayar bilimcilerine göre ise bilgi işleme yeteneği” olarak ifadelendirilmiştir.<sup>13</sup>

Zekânın ilk tanımını veren Binet’e göre zekâ; “dış dünyanın algılanması, algıların bellekte yerleştirilmesi ve bu içerik üzerinde düşünülmesi sürecidir. Wechler zekâyı; bireyin rasyonel düşünme, amaçlı davranma ve çevresiyle etkili biçimde baş edebilme becerilerinin tümü olarak değerlendirmiştir. Piaget ise, çevreye ve yeni durumlara uygun biçimde düşünüp davranarak uyum sağlama yeteneğini zekâ olarak nitelemiştir”. Zihin araştırmalarıyla alana damgasını vurmuş bu bilim adamlarının zekâ tanımları incelendiğinde bile, bu tanımlarda farklı bilimsel yaklaşım ve düşünce sistematiplerinin izlerini sürmek mümkün olduğu gibi, ortak noktaların da bulunduğu görülebilmektedir.<sup>14</sup> Burada verilen tanımlar dikkate alındığında düşünme, algılama ve uyum sağlama gibi yeteneklerin yoğun olarak vurgulandığı gözlenirse de zekâ ile ilgili literatürde yapılmış tanımlarda ortaya çıkan ortak örüntüyü genel olarak 3 başlık halinde toplamak mümkündür.<sup>15</sup> Bunlar;

1. Soyut muhakeme, zihinsel temsil, problem çözme, karar verme gibi yüksek düzeyde yetenekler,

2. Çevreye uyum,

3. Öğrenme yeteneği şeklinde sıralanabilir.

Uzun yıllardan beri bir çok eğitimcinin ilgi alanını oluşturan ‘Zekânın ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği’ konusunda; bazı eğitimciler, -insanın zihinsel işlevlerini veya performanslarını baz alıp- insan zekâsını ölçtüğünü varsayan çeşitli IQ (Intelligence Quotient) testleri geliştirerek zekâyı kendilerinin hazırladıkları bu “testlerin ölçtüğü nitelik” (yani, zekâ düzeyi, zekâ seviyesi veya zekâ katsayısı) olarak tanımlarken, bazıları da zekâyı bir bireyin sahip olduğu “öğrenme gücü” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>16</sup>

Tanımlar farklılık gösterse de, insan zekâsının kalıtsal olduğu, objektif olarak ölçülebileceği ve zekâ seviyesinin de IQ puanı olarak bilinen tek bir sayıya indirgenebileceği şeklinde oluşan geleneksel zekâ görüşü Gardner’ın ortaya koyduğu teoriye kadar hüküm sürmüş ve birçok eğitimci arasında yaygınlaşarak kabul görmüştür.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Saban,2010, s.3.

<sup>14</sup> Emet Gürel- Merba TAT, “Çoklu Zekâ Kuramı: Tekli Zekâ Anlayışından Çoklu Zekâ Yaklaşımına”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S.11, Bahar 2010, s.339.

<sup>15</sup> Özcan Demirel vd., *Eğitimde Çoklu Zekâ Kuram ve Uygulama*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2006, s.7.

<sup>16</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Ziya Selçuk vd., *Çoklu Zekâ Uygulamaları*, Nobel Yay., Ankara, Şubat 2003, s. 3-13

<sup>17</sup> Saban, 2010, s.5.

Harvard Üniversitesinde Nöropsikoloji ve gelişim uzmanı olan Gardner, geleneksel zekâ anlayışlarını inceledikten sonra, 70'li ve 80'li yıllarda bireylerin bilişsel kapasitelerini araştırmalar yapmış ve "Project Zero" (Proje sıfır) adlı bir projede normal ve üstün yetenekli çocukların bilişsel yeteneklerinin gelişimini<sup>18</sup> ve beyindeki hasarlardan doğan zekâ bozukluklarını incelemiştir. Özellikle beyin hasarlı kişiler üzerinde yapmış olduğu araştırmalar kuramını geliştirmesinde yol gösterici olmuştur. Araştırmalarında beyninin bir bölgesinde hasar meydana gelen bireylerin bir etkinliği yapmakta çektiği güçlüğü hasar görmeyen alanlar tarafından desteklenmesi ile bu açığın kapandığını görmüştür. Projenin temel sayılısı "her çocuk bir yada birden fazla alanda gelişim potansiyeline sahip olduğu anlayışına dayanmaktadır."<sup>19</sup> Proje çerçevesindeki araştırmalar Gardner'ı, okullarda verilen eğitimde, sadece bireyin zekâsının göstergesi olarak kabul edilen dilsel ve matematiksel olmak üzere iki zekâ alanının kullanıldığı sonucuna ulaştırmıştır.<sup>20</sup>

Geleneksel zekâ anlayışlarını inceleyen Gardner, insan zekâsının daha geniş bir içeriğe sahip olduğu fikrine sahip olmuştur. Buradan hareketle Gardner, bilişsel kapasitelerin çok geniş olduğu, pek çok sembol sistemini gerektirdiği ve kültürel yapıda değer gören becerilerle birleştiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>21</sup> "Sıfır Projesi" adlı bilişsel araştırmada, çoklu zekâ teorisini geliştirmiş ve teoriyi, 1983 yılında, "Frames of Mind" adlı kitabında anlatmıştır. Gardner, zekâyı, insanda var olan yetenek, kabiliyet ve potansiyelleri "yetenekler" olarak değil "zekâ alanları" olarak nitelendirdiğini açıklayarak zekâyı çoğul bir anlayış getirmiştir.<sup>22</sup>

Gardner'a göre zekâ "bir kişinin bir veya birden fazla kültürde değer bulan bir ürün ortaya koyabilme ve günlük ya da mesleki hayatında karşılaştığı bir problemi etkin ve verimli bir biçimde çözüme yeteneğidir."<sup>23</sup> Gardner'ın insanın yeterlikleri konusundaki algımızı kökten değiştirmemize yardım edecek bir potansiyele sahip olan ÇZK ile; "zekânın tek bir yapıdan meydana gelmediğini ve insanların birbirinden bağımsız en az yedi ayrı zekâyı sahip olduğunu ve bunların

<sup>18</sup> Bümen, 2015, s.3

<sup>19</sup> Demirel vd., 2006, s.7.

<sup>20</sup> Ali Günay Balım vd., "Asitler Bazlar Konusunda Çoklu Zekâ Kuramı'na Dayalı Uygulamaların Öğrenci Başarısına Etkisi", *Ege Eğitim Dergisi*, C 2, S,5, 2004, s13-19

<sup>21</sup> Nilay Talu, "Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitim Yansımaları", Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S.15,1999, s.165

<sup>22</sup> Güzin Akamca, "İlköğretim Beşinci Sınıf Fen Bilgisi Dergisi Isı ve Isının Maddedeki Yolculuğu Ünitesinde Çoklu Zekâ Kuramı Tabanlı Öğretimin Öğrenci Başarısı, Tutumu ve Hatırda Tutma Üzerindeki Etkileri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2003, s.1-129.

<sup>23</sup> H. Gardner, *Frames of mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1983, s.7

zaman içinde geliştirilebileceğini” açıklamaya çalışmıştır.<sup>24</sup> Gardner insan beyninde; “dilsel, sayısal, görsel, mimiksel ve diğer sembol sistemlerinin kullanılarak farklı psikolojik işlemlerin gerçekleştiğini ve beynin farklı bölümlerinin farklı sembol sistemleri için çalıştığını belirtmiştir. Yayımladığı eserinde de insanların -klasik zekâ anlayışında olduğu gibi- sadece matematik ve sözel alanlarda başarı gösterdikleri zaman zeki sayılmalarının aksine; müzikte, sporda, dansa, iletişimde, resimde kendini gösterenlerin ve kendini iyi tanıyanların da zeki olduğunu iddia etmiştir.<sup>25</sup>

Gardner yaptığı araştırmalar sonucunda zekâyla ilgili bazı ölçütler ortaya koymuştur. Bu ölçütler şunlardır: Zekânın kalıtsal boyutunu içeren biyolojik köken, insan türünün evrenselliği, zekânın en güçlü göstergelerinden biri olan ve kültürel anlamda taşıdığı değer olarak ifade edilen ‘yeteneğin kültürel değeri’, beynin işlemler takımını “etkin hale getiren” ya da “harekete geçmesine” neden olan iç ve dış olaylar yani ‘nörolojik temelin varlığı’ ve her zekânın sözcük, resim, müzik, rakamlar gibi semboller veya bilgiyi anlamlandıran kültürel buluşlar ile kodlanması olarak ifade edilen sembolik temsil yeteneğidir.<sup>26</sup> Kısaca Gardner’a göre bir özelliğin zekâ olabilmesi için: (i) Bir dizi sembole sahip olması, (ii) kültürel yapıda değeri olması, (iii) aracılığıyla mal veya hizmet üretilebilmesi, (iv) içinde problem çözülebilmesi gerekmektedir.<sup>27</sup>

Zekânın tekil bir niteliğe sahip olmanın ötesinde bir anlam ifade ettiği ve çoğul bir yapı sergilediği düşüncesini temel alan ÇZK, birden fazla zekâ türünün varlığından söz etmektedir.<sup>28</sup>

Gardner, belirttiği ölçütlere uygun olarak yedi farklı zekâ tanımlamış olmakla birlikte zekânın yediden daha fazla sayıda olabileceğini de ileri sürmüştür. Nitekim daha sonra ise Checkley’in Gardner ile yaptığı bir görüşmede, Gardner, sekizinci bir zekâ alanının varlığından bahsetmiş ve 1999 da yayımladığı “Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21.Century” adlı eserinde bu yeni zekâ alanını da kapsayacak şekilde zekâ alanlarını yeniden formüle etmiştir.<sup>29</sup> Gardner, yedi zekâ türüne doğacı zekâyı da eklemiş ve yapılacak

---

<sup>24</sup> Mustafa Zülküf Altan, “Eğitim, Çoklu Zekâ Kuramı Ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlâkî Zekâ, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*”, Cilt: 22, Sayı: 1, Elazığ 2012, s.139.

<sup>25</sup> H. Gardner - Hatch, T. “Multiple intelligences go to school: Educational implications of the theory of multiple intelligences” *Educational Researcher*, C. 18, S.8, 1989, s. 4-9.

<sup>26</sup> Demirel vd., 2006, s.12-15; Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayın, 4.Baskı, Ankara 2005, s. 51-55

<sup>27</sup> Talu, 1999, s.165

<sup>28</sup> Gürel ve Tat, 2010, s.348

<sup>29</sup> Saban, 2010, s.6

araştırmalar sonucunda farklı zekâ türlerinin de olabileceğini savunmuştur.<sup>30</sup> Gardner'ın belirlediği zekâ türleri:

1.Sözel/Dilsel Zekâ: “Kelimelerle düşünme ve ifade etme, dildeki kompleks anlamları değerlendirme, kelimele anlamları ve düzeni kavrayabilme, şiir okuma, mizah, hikaye anlatma, gramer bilgisi, mecazi anlatım, benzetme, soyut ve simgesel düşünme, kavram oluşturma ve yazma gibi karmaşık olayları içeren dili üretme ve etkili kullanma becerisidir.

2.Mantıksal/Matematiksel Zekâ: Sayılarla düşünme, hesaplama, sonuç çıkarma, mantıksal ilişkiler kurma, hipotezler üretme, problem çözme, eleştirel düşünme, sayılar, geometrik şekiller gibi soyut sembollerle tanışma, bilginin parçaları arasında ilişkiler kurma becerisidir.

3.Görsel/ Mekânsal, Uzamsal Zekâ: Resimler, imgeler, şekiller ve çizgilerle düşünme, üç boyutlu nesnelere algılama ve muhakeme etme becerisidir.

4.Bedensel/Kinestetik Zekâ: Hareketlerle, jest ve mimiklerle kendini ifade etme, beyin ve vücut koordinasyonunu etkili bir biçimde kullanabilme becerisidir.

5.Müziksel/Ritmik Zekâ: Sesler, notalar, ritimlerle düşünme, farklı sesleri tanıma ve yeni sesler, ritimler üretme becerisidir.

6.Sosyal/Kişilerarası Zekâ: Grup içerisinde işbirlikçi çalışma, sözel ve sözsüz iletişim kurma, insanların duygu, düşünce ve davranışlarını anlama, paylaşma, ifade edebilme, yorumlama ve insanları ikna edebilme becerisidir.

7.Kişisel/Öze Dönük Zekâ: İnsanın kendi duygularını, duygusal tepki derecesini, düşünme sürecini tanıma, kendini değerlendirebilme ve kendisiyle ilgili hedefler oluşturabilme becerisidir. Diğer zekâ türlerinin tümünü kapsar.

8.Doğacı/Varoluşçu Zekâ: Doğadaki tüm canlıları tanıma, araştırma ve canlıların yaratılışları üzerine düşünme becerisidir”.<sup>31</sup>

Çoklu Zekâ teorisinin en önemli özelliklerinden birisi de zekâ alanlarının geliştiği teoridir. Bu nedenle zekâ gelişimini olumlu ya da olumsuz etkileyen faktörlerin neler olduğunu bilmek önem taşımaktadır. Armstrong bireylerde belirtilen zekâların gelişiminin de farklılıklar gösterdiğini söylemiş ve zekâların gelişmesinde avantaj ya da dezavantaj oluşturabilecek çevresel etkenlerin olduğunu ifade etmiştir. Bu çevresel etken şunlardır:

a. Bireyin kaynaklara ulaşım şansı: Örneğin, ekonomik durumu kötü olan birinin, keman, piyano gibi müzikal zekâyı geliştirebilecek kaynaklara ulaşma şansının az olması.

b. Tarihsel-kültürel faktörler: farklı zeka türlerine ilgi duyan bir öğrencinin okulda sadece matematik ve fen bilimlerine dayalı programlara dahil edilmesi, sadece mantık, matematik zekâsı gelişmesini sağlayabilir.

<sup>30</sup> Altan, 2012, s.140

<sup>31</sup> Gardner, 1983; Birol Vural, *Öğrenci Merkezli Eğitim ve Çoklu Zekâ*, Hayat Yayıncılık. İstanbul. Kasım, 2004. s. 238-262; Demirel vd., 2006, s. 12-15

c. Coğrafi faktörler: Zekâların gelişiminde yetişilen çevrenin etkili olması buna örnek gösterilebilir. şehirde yetişen çocuklara göre köyde yetişmiş bir çocuğun, bedensel zekâsını daha çok gelişmesi gibi.

d. Ailesel faktörler: çocukların kendi hayallerini gerçekleştirmelerine ve hedeflerine ulaşmalarına ailelerin engel olması buna örnek gösterilebilir. Örneğin tiyatrocunun isteyen bir çocuğun ailesi, onun avukat olması istemesi durumunda çocuğun dil zekâsı desteklenecektir.

e. Kristalleştirici ve Felce Uğratici Deneyimler<sup>32</sup>

Çoklu zekâ kuramı çerçevesinde yürütülen çalışmalar zekâyâ ilişkin olarak aşağıdaki özelliklere ve kuramın anlaşılmasının önemine dikkat çekmişlerdir. Belirtilen özellikler şu şekildedir:<sup>33</sup>

✓ **Her insan, kendi zekâsını geliştirme yeteneğine sahiptir.** ÇZK ile birlikte, geleneksel anlayıştaki doğumla başlayıp ve hayat boyu devam eden ve geliştirilmesi mümkün olmayan zekâ anlayışı hakimiyetini kaybetmiştir. Çünkü zekânın insanın yapabilecekleriyle ilgili sahip olduğu algıyla paralellik gösterdiği kabul edilmektedir.

✓ **Zekâ, sadece gelişmekle kalmaz, başkalarına da öğretilir.** Bu anlayışa göre, hangi yaş ve seviyede olursa olsun bireyin zihinsel işlevleri veya performansları iyileştirilebilir ve geliştirilebilir. Çünkü gerçekte her birey günlük hayatta kullandıkları dışında kendinde var olan yetenekleri tanıyarak ve bunları harekete geçirerek çok daha zeki olabilmektedir.

✓ **Zekâ, çok yönlü bir kapasitedir.** Zekânın, bireyin içinde yaşadığı sosyokültürel çevreyi anlamasına ve kontrol etmesine katkı sağlayan çok yönlü bir yapıya sahiptir.

✓ **Zekâ, çok yönlülük göstermesine rağmen kendi içinde bir bütündür.** Bireyin günlük hayatta karşılaştığı problemlerde, zekânın çeşitli yanları belli bir uyum ve bütünlük içinde çalıştırarak çözmesi buna örnek verilebilir.

✓ **Her insan, çeşitli zekâ alanlarının tümüne sahiptir.** Söz konusu zekâ alanları bireylerde farklı düzeylerde bulunmaktadır. Bazıları çok iyi iken bazıları orta bazıları ise çok az gelişmiş olabilir.

✓ **Her insan, çeşitli zekâ alanlarından her birini yeterli bir düzeyde geliştirebilir.** ÇZK, eğer yeterli ve uygun destek, imkân ve eğitim sağlanırsa, gerçekte her bireyin zekâ alanlarının hepsini oldukça yüksek bir düzeyde geliştirebilme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürmektedir.

✓ **Çoklu zekâ alanları, genellikle bir arada ve belli bir uyum ve etkileşim içinde çalışır.** Gerçek hayatta hiç bir zekâ alanı tek başına var olmaz.

<sup>32</sup> Talu,1999, s.165; Beyhan Zabun, “Çoklu Zekâ Kuramı ve Öğretim Uygulamaları Öğretme Stratejilerinde Yeni Yaklaşımlar”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2002, s.8

<sup>33</sup> Saban,2010, s.10-11.

Mutlaka kendini başka bir zekâ alanı ile etkileşim halinde bulur. Zekâ alanının buna ihtiyacı vardır.

✓ **Bir insanın her alanda zeki olabilmesinin birçok yolu bulunmaktadır.** Bir kişinin belli bir alanda zeki sayılabilmesi için herkesçe benimsenmiş standart sayılabilecek ölçütler yoktur. Örneğin, sözel-dil zekâsına sahip bir kişi okumayı çok iyi beceremeyebilir, fakat çok iyi hikâye yazma veya anlatma kabiliyetine sahip olabilir. Aynı şekilde, bedensel-kinestetik zekâyâ sahip olan bir birey, basket- bol, voleybol veya futbol gibi sportif etkinliklerde çok başarılı olmayabilir, fakat yüksek düzeyde tiyatro, drama veya oyun yeteneği sergileyebilir.

ÇZK, tek bir zekânın olduğu, zekânın doğuştan geldiği değiştirilmeyeceği inancının tersine, birden fazla zekâ alanının olduğu, her bir zekânın, kişinin yetiştirilme şekline bağlı olarak geliştirilebileceği teorisini ortaya koymuştur.<sup>34</sup> Gardner'ın bu tanımları ve çalışmaları ile yıllar boyu hâkimiyetini sürdüren, insanların tek tip zekâyâ (IQ) sahip oldukları tezi, önceliğini kaybetmiştir.<sup>35</sup> Bu yeni çoğul zekâ kuramının temel ilkelerini ve ayırt edici özelliklerine şu şekilde sıralamak mümkündür.<sup>36</sup>

- ✓ “İnsanlar çok farklı zekâ türlerine sahiptir.
- ✓ Her insan aktif olarak kullandığı zekâları ile özel bir karışıma sahiptir.
- ✓ Her insanın kendine özgü bir zekâ profili vardır.
- ✓ Zekâların her biri insanda farklı bir gelişim sürecine sahiptir.
- ✓ Bütün zekâlar dinamiktir.
- ✓ İnsandaki zekâlar tanımlanabilir ve geliştirilebilir.
- ✓ Her insan kendi zekâsını geliştirmek ve tanımak fırsatına sahiptir.
- ✓ Her bir zekânın gelişimi kendi içinde değerlendirilmelidir.
- ✓ Her bir zekâ hafıza, dikkat, algı ve problem çözme açısından farklı bir sisteme sahiptir.
- ✓ Bir zekânın kullanımı esnasında diğer zekâlardan da faydalanılabilir.
- ✓ Kişisel altyapı, kültür, kalıtım, inançlar zekâların gelişimi üzerinde bir etkiye sahiptir.
- ✓ Bütün zekâlar, insanın kendini gerçekleştirme yolunda farklı ve özel kaynaklardır.
- ✓ İnsan gelişimini değerlendiren tüm bilimsel teoriler çoklu zekâ teorisini desteklemektedir.
- ✓ Şu anda bilinen zekâ türlerinden daha farklı zekâlar da olabilir.

<sup>34</sup> Büyükalın, 2003, s.1-20

<sup>35</sup> Kudret Eren Yavuz, *Eğitim öğretimde Çoklu Zekâ Teorisi ve Uygulamaları*, SE-BA Ofset Ankara, Nisan 2001, s.9

<sup>36</sup> Yavuz, 2001, s.17; Büyükalın, 2003, s.1-20; Saban, 2010, s.18-19.



- ✓ Yaşamda hiçbir aktivite yoktur ki tek bir zekâ bölümü içersin.
- ✓ Yaptığımız çok basit işlerde bile farklı zekâ bölümlerini kullanırız.
- ✓ Her birey dinamik zekânın eşsiz bir karışımıdır.
- ✓ Zekânın gelişimi gerek bireysel gerekse bireyler arasında çok çeşitlilik gösterir.
- ✓ Çoklu zekâ özleştirilebilir ve tanımlanabilir.
- ✓ Her birey çok yönlü zekâyı tanıma ve geliştirme olanaklarına sahip olmayı hak eder.
- ✓ Zekâlardan birinin kullanımı, diğerinin artırılması için kullanılabilir.
- ✓ Geçmişteki kişisel yaşantıların yoğunluğu ve ayrışması, tüm zekâlarda bilgi inançlar ve beceri için kritiktir.
- ✓ Yaş ya da çevre farkı gözetmeksizin tüm zekâ alanları, insani niteliklerin artmasını ile birlikte farklı kaynaklar ve potansiyel kapasiteler sağlar.
- ✓ Saf bir zekâ çok seyrek görülür.
- ✓ Gelişimsel Teori, Çok Yönlü Zekâ Teorisi'ni uygular.
- ✓ Çok yönlü zekâ hakkındaki bilgilerimiz arttıkça tüm zekâ listeleri değişmeye adaydır”.

## 2.ÇZK'nın Din Öğretiminde Uygulanabilirliği

### 2.1. İlköğretim DKAB Öğretim Programı ve Çoklu Zekâ Kuramı

Her toplumun ve bireyin ideal olarak benimsediği ve ulaşmayı hedeflediği eğitim hedefleri vardır. Bu hedeflere ulaşabilmenin yolu da eğitim etkinliklerinin rastlantı ve gelişigüzellikten uzak, belli bir programa bağlı olarak yürütülmesine bağlıdır.<sup>37</sup> Eğitim ve öğretim karmaşık ve zor bir etkinliktir. Bir plan ve program çerçevesinde yapılmaz ise öğrenen ve öğretene yarar. Bu nedenle eğitim ve öğretim etkinlikleri, program çerçevesince belirlenen amaç doğrultusunda uygun içeriklerle ve çağdaş/modern öğretim yöntem ve teknikleriyle gerçekleştirilmelidir. Öğretim programının, planlamadan ölçme değerlendirmeye kadar öğretim etkinliklerinde çeşitli faydaları vardır.<sup>38</sup> Demirel, literatürde yapılan tanımları sentezleyerek eğitim programını; “öğrenene, okulda ve okul dışında planlanmış etkinlikler yoluyla sağlanan öğrenme yaşantılar düzeneği, öğretim programını ise okulda ve okul dışında bireye kazandırılması planlanan bir dersin öğretimiyle ilgili tüm etkinliklerin yer aldığı plan” olarak tanımlamaktadır<sup>39</sup> Öğretim programlarının dört temel ögesi bulunmaktadır. Bunlar:

<sup>37</sup> Mustafa Tavukçuoğlu, “DKAB Öğretim Programının Genel İlkeleri Arasında Görülen Bazı Çelişkiler”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri 1998, s.158.

<sup>38</sup> Binbaşıoğlu, 1994, s.74-75; Büyükkaragöz, ve Çivi, 1999, s.191.

<sup>39</sup> Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, Pegem A Yayınları, Ankara, 2012, s.6

- Yetiştirilecek kişilerde bulunması istenilen özellikler yani hedefler;
- Hedeflere uygun düşecek konular bütünü, yani içerik,
- Hedeflere ulaştıracak içeriğin etkili bir şekilde kazandırılacağı öğrenme-öğretme süreci, yani eğitim ortamları,
- Hedeflere ulaşma düzeyini anlama imkanı verecek olan değerlendirmedir.<sup>40</sup>

Bilginin hızla çoğaldığı ve yenilediği günümüz dünyasında, gerek okul içi gerekse de okul dışı öğrenme ortamlarında nicelikten çok niteliğin ön planda tutulması gerektiği düşüncesinden hareketle eğitim biliminde yeni eğilimler ve yeni yönelimler kuramdan uygulamaya doğru yansımış ve bu yönelimler doğrudan program geliştirme çalışmalarını özellikle de eğitim durumlarını ve öğrenme ortamlarının düzenlenmesini etkilemiştir.<sup>41</sup> Çalışmanın bu kısmında bilgi çağının getirdiği öğrenen merkezli eğitim anlayışının bir yansıması olan ÇZK'nın ilköğretim DKAB Öğretim Programlarına yansıması hakkında bilgi verilecek ve değerlendirilecektir.

Türkiye’de 2005 yılında başlayan ilköğretim programlarının yenilenmesi çalışmalarıyla beraber yetişmekte olan nesle sadece hazır kalıplar sunarak onların bu dünyada yaşamlarını başarılı bir şekilde sürdürmelerini<sup>42</sup> beklemenin doğru olmadığı düşüncesinden hareketle din öğretimine yön veren bilim uzmanları, “ilköğretim DKAB Dersi Öğretim Programını” yeniden geliştirmişlerdir. Geliştirilen öğretim programı DKAB derslerinde çok fazla kullanılan takrir, soru-cevap gibi klasik öğretim yöntemlerinin yanında öğrencileri etkin kılan birçok farklı öğretim yöntem ve tekniklerinin de din derslerinde kullanılmasını gündeme getirmiş ve daha önce din öğretiminin meşrutiyeti üzerine yapılan araştırmalar yerini din öğretiminde özel öğretim yöntemlerine (*aktif öğrenme, çoklu zekâ kuramı, işbirlikli öğrenme vd.gibi*) bırakmıştır. İlk ve ortaöğretim kurumlarında ki diğer derslere paralel olarak uygulamaya konulan ilköğretim DKAB dersi programının önceliklere göre en dikkat çeken yönlerinden biri “yapılandırmacılık” anlayışına göre geliştirilmiş olduğu iddiasına sahip olması ve öğrenme süreçlerine getirdiği yeni anlayıştır. Bu anlayışa göre DKAB derslerinin, “sadece bilgi verme aracı olmaktan çıkarılarak aynı zamanda bilgi edinme yolları ve aklını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç olarak kullanılması önerilmektedir. Bir başka deyişle öğrencilerin din hakkında doğru bilgiler edinirken kendilerine sunulan

<sup>40</sup> Recai Doğan- Cemal Tosun, *İlköğretim 6-7 ve 8. Sınıflar İçin DKAB Öğretimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 31; Dilek Gözütok, “Türkiye’de Program Geliştirme Çalışmaları”, *Milli Eğitim Dergisi*, sayı: 160, yaz 2003, s.44; Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayınları 11. Baskı, Ankara, 2000, s.9.

<sup>41</sup> Demirel, 2012, s.197.

<sup>42</sup> Zübeyir Bulut, “Yeni Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Kuramsal Temelleri Ve İnanç Öğrenme Alanının Değerlendirilmesi”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011

alternatifleri incelemelerini sağlayacak bir bakış açısı kazanmaları konusunda bilinçlenmeleri din öğretimimin en önemli bir amacı haline getirilmiştir.”<sup>43</sup> Öğrencilerin bu bakış açısını kazanmasına katkıda bulunmak amacıyla program din bilimsel ve eğitim bilimsel olmak üzere iki temel yaklaşım üzerine kurgulanmıştır. Programda eğitimsel yaklaşım kapsamında İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nda öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık veren yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır.<sup>44</sup> Çalışmada da ilköğretim DKAB öğretim programının boyutlarının ÇZK'yı ne kadar yansıttığına dair içerik analizi yapılmış ve bulgulara aşağıda yer verilmiştir.

### 2.1.1. Kazanımlar ve ÇZK

Amaçlı bir etkinlik olan öğretimin, başka bir ifade ile öğretimde her etkinliğin mutlaka bir hedefi vardır. Kısaca öğretimde amaçlanan, bireyin önceden yapamadığı bir durumu yapabilir duruma gelmesidir. Öğrencilere istenilen davranışları kazandırmaya, geliştirmeye veya istenilmeyen davranışları azaltmaya çalışması buna örnek gösterilebilir. Amaç, öğretimin diğer öğelerini etkilediği gibi, onlardan geniş ölçüde de etkilenmektedir. Bu nedenle amaçların öğrencilerin ilgi ve yeteneklerine uygun olarak hazırlanması ve eldeki araç-gereç, zaman, vb. açısından erişilebilir bir özellik arz etmesi gerekmektedir.<sup>45</sup> Öğretim programının amaçlarını Bloom ve arkadaşları üç alanda ele alırlar. Bunlar; Kognitif (bilişsel) alan, Efektif (duyuşsal) alan, Psikomotor alandır.<sup>46</sup>

Gardner'ın ileri sürdüğü zekâ türleri ile Bloom tarafından ortaya konulan hedef alanları arasında nasıl bir ilişkinin olduğu bir araştırmanın konusu olmuştur. Araştırma sonucunda zekâ türleri ile bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımlar arasındaki ilişkiyi açıklayan veriler ortaya konmuştur. Bu verilere Tablo 1'de yer verilmiştir.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Halit Ev, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri Ve Yapılandırmacılık. Yapılandırmacılık: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İçin Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?”, *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>44</sup> *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu*, MEB Yay. Ankara, 2010.

<sup>45</sup> Büyükkargöz ve Çivi, 1999, s. 40.

<sup>46</sup> Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Anı Yayıncılık, Ankara 2010, s.22.

<sup>47</sup> Demirel vd.2006, s.63.

Tablo 1: ÇZK ve Bloom Taksonomisi arasındaki ilişki

	Bilişsel	Duyuşsal	Devinişsel
Sözel-Dilbilimsel	***	***	*
Mantıksal-Matematiksel	***	**	**
Görsel-Uzamsal	**	***	***
Müzikal-Ritmik	**	***	***
Bedensel-duyudevinimsel	*	**	***
Sosyal-Bireyler arası	**	***	*
İçsel-Özdönük	**	***	*
Doğa-Doğacı	*	***	***
	<i>Çok: ***</i>	<i>Orta: **</i>	<i>Az: *</i>

Tabloda da görüldüğü üzere dilsel ve matematiksel alan ile bilişsel alan arasında ilişkinin; görsel, müzikal ve kinestetik zekâ ile devinişsel alan, sosyal, içsel ve doğacı zekâ ile duyuşsal kazanımlar arasındaki ilişki fazladır.

DKAB programında kazanım, “öğrencilerin kazanması kararlaştırılan bilgi, değer, beceri ve tutumlar” şeklinde tanımlanmış ve önceden belirlenmiş olan amaçlar ve kazanımlara öğrencilerin ulaşması istenmiştir. Zengin, yapılandırmacı öğretim programı tasarımında önceden amaç ve kazanımların herkes için eşit düzeyde belirlenemeyeceği ilkesi nedeniyle, DKAB programının amaç ve kazanımlar açısından yapılandırmacılık iddiasını tam olarak gerçekleştirmediğini ifade etmiştir.<sup>48</sup> Buradan hareketle İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programında yer verilen kazanımlar ve zekâ türleri arasındaki ilişki hakkında değerlendirme yapılmasının yerinde olacağına karar verilmiştir. Bloom taksonomisi ve zekâ türleri arasındaki ilişki açısından ilköğretim DKAB öğretim programındaki kazanımlar incelenmiştir. Programda yer verilen kazanımları incelediğimizde; tüm sınıflarda genelde bilişsel düzeyde kazanımlara, duyuşsal ve devinişsel kazanımlara ise çok az yer verildiği görülmüştür. Buradan hareketle ilköğretim DKAB Öğretim Programında öngörülen kazanımların, (zekâ türleri açısından) çoğunlukla sözel ve mantıksal zekâ ile ilişkili olduğu söylemek mümkündür.

Programlarda bilişsel boyutun ön plana çıkarılması nedeniyle öğretmenler öğrenme süreçlerinde genelde bilişsel ağırlıkta ve bilgi-kavrama düzeyinde soru sorma eğilimi göstermektedirler. Çocukların sürekli olarak, bu düzeyde sorularla karşılaşması, yetersiz uyarıcılar ile muhatap olmalarına ve üst

<sup>48</sup> Mahmut Zengin, “Temele Alınan Yaklaşım/lar Bağlamında Yeni DKAB Öğretim Programı”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, S.8, 2010,s.238

düzey düşünme becerilerinin kazanımında yetersiz kalmalarına neden olmaktadır.<sup>49</sup>

### 2.1.2. İçerik ve ÇZK

İçerik bir bütünü oluşturan öğelerin tamamı olarak tanımlanabilir. İçerik, kapsam, konu, muhteva sözcükleriyle de ifade edilmektedir. Öğretim programlarında “ne öğretilim, neleri ele alarak amaçları gerçekleştirilelim, bir insanın kazanacağı özellikler nelerdir?” sorularının karşılığı olarak ifade edilebilir. İçerik, öğrencilere kazandırılması hedeflenen bilgi, tutum ve becerilerin kapsamını oluşturur.<sup>50</sup> İçerik oluşturulurken programın amaçlarına uygunluğu ve diğer ölçütlere uygun olarak seçilir. Seçilen içeriğin programın hedefleri ile tutarlığı yanı sıra bazı ölçütlere uygunluğu da önemlidir. Bu ölçütler: kendi kendine yeterlik, anlamlılık, geçerlilik, ilgililik, yararlılık, öğrenilebilirlik ve ekonomiklik şeklinde sıralanabilir.<sup>51</sup> Özetle diyebiliriz ki; içerik oluşturulurken hareket edilmesi gereken üç temel husus vardır. Bunlar, içeriğin toplumsal amaca, öğrenciye ve konuya uygun olmasıdır.<sup>52</sup>

Yapılandırmacı yaklaşıma uygun hazırlanan ilköğretim DKAB programında içerik, “aynı konunun ardışık eğitim basamaklarında genişletilerek verilmesini amaçlayan sınıf seviyelerine göre değişiklik ve aşamalık gösteren ilgili konuların bir arada verildiği bir yapı” olarak tanımlanan öğrenme alanları esasına uygun olarak oluşturulmuştur.<sup>53</sup> Öğrenme alanları belirlenirken öğrencinin ilgisini çekmesi, öğrencilerde merak ve araştırma isteği oluşturması, öğrencilerin yeni çalışmaları denemelerine ve beceri kazanmalarına fırsat vermesi, kişisel niteliklerin kazanılmasına imkân sağlaması, çeşitli öğrenme yaklaşımlarına uygun olması, diğer disiplinlerle bütünleşebilmesi ve eğitim yoluyla ulaşılabilecek kadar sınırlı olması, öğrenmede derinliği ve genişliğini teşvik etmesi gibi özellikler göz önünde bulundurulmuştur.<sup>54</sup>

Göz önünde bulundurulan ölçütler din öğretiminde ÇZK'nın uygulanabilirliği ve öğrencilerde zekâ türlerinin gelişmesine katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Fakat Zengin, yeni DKAB programı ile önceki programların içerik bağlamında karşılaştırıldığında; çok büyük bir farklılaşmanın olmadığını, eskiden programda sınıflara göre rastgele sıralan ünite ve konuların,

---

<sup>49</sup> Selçuk vd., 2003, s.82.

<sup>50</sup> Necmettin Tozlu, “Eğitim Sistemimizin İnsan Anlayışı, Bilgi, Amaç, Muhteva ve Metod Açısından Tahlili”, *Türkiye Birinci Eğitim Felsefesi Kongresi*, YYÜ Basımevi, Van 5-8 Ekim, 1994, s. 155-171.

<sup>51</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz Küçükahmet, 2000, s. 17; Demirel 2012.

<sup>52</sup> Muhsin Hesapçıoğlu, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Beta Yayıncılık. İstanbul 1998, s. 86.

<sup>53</sup> İlköğretim DKAB dersi “İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur'an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür”den oluşan altı öğrenme alanı üzerine yapılandırılmıştır.

<sup>54</sup> MEB, 2010.

yeni programda sadece öğrenme alanları adı altında sıralandığını ve her bir öğrenme alanında eşit sayıda üniteye yer verildiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte Zengin, ilköğretim DKAB programının mevcut içeriğinin öğrenme-öğretme sürecinde hem öğretmenler hem de öğrenciler açısından yapılandırmacı yaklaşımın temel felsefesi doğrultusunda esnek bir program anlayışını yansıttığını, fakat bu konuda farklı bilgi ve öğrenme yaşantılarına yeterince yer verdiğini söylemenin zor olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca DKAB dersinin bütün içeriğinin en alt konusuna kadar program hazırlayıcıları tarafından belirlenmiş, hatta kazanımlar, etkinlikler ve açıklamaların yer aldığı bölümlerde bu içeriğin ne şekilde ele alınacağı, hangi boyutlarla sınırlandırılacağı belirtilmiş olması nedeniyle öğrenci merkezli anlayışı savunan yapılandırmacı yaklaşımla örtüşmediğine vurgu yapmıştır.<sup>55</sup>

ÇZK'ya dayalı bir öğretim anlayışında öğrenenin ilgi ve ihtiyaçları, öğretim programının amaçlarının belirlenmesinde, öğretim içeriğinin düzenlenmesinde ve öğretim sürecinin yapılandırılmasında merkezde yer alması gereken bir faktördür.<sup>56</sup> Buna göre öğrencilerin ilgi ve isteklerinin tespit edilip içeriğin ona uygun bir şekilde oluşturulması, öğrencilerde akademik başarılarının ve derse yönelik tutumlarının olumlu yönde artmasına katkı sağlayacaktır. Her ne kadar son dönemlerdeki programlarda öğrencilerin ilgi ve istekleri ön planda tutulsa da mevcut DKAB ders içeriğinin tam manasıyla böyle bir uygulamayı yansıttığını söylenemez. Nitekim Altaş tarafından yapılan ilköğretim DKAB dersi öğretim programlarında kullanılan içeriğin öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını hangi ölçüde karşıladığını ve öğrenen beklentilerinin neler olduğunu tespit etmeye yönelik araştırmanın sonuçları, mevcut programdaki birçok konunun öğrencilerin ilgi ve isteklerini karşılamadığını, ortaya koymuştur.<sup>57</sup>

İçerik, öğretim programının diğer öğeleri olan amaçlar, eğitim durumları ve değerlendirme ile iç içedir. Bu nedenle çocuklarda zekâ türlerinin ortaya çıkması ve gelişmesinde içerik kadar bu öğeler, özellikle eğitim durumlarında kullanılan yöntem ve tekniklerin etkin kullanımı ÇZK'nın amaçlarının gerçekleşmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla DKAB öğretmenin süreçteki rolü içeriğin çocuklar tarafından ilgi görmesinde önemli bir faktördür.

### 2.1.3. Eğitim Durumları ve ÇZK

Program geliştirme çalışmalarının süreç boyutunu oluşturan eğitim durumlarını öğretmen ve öğrenciye dönük olmak üzere iki aşamada ele almak

<sup>55</sup> Zengin, 2010, s.241.

<sup>56</sup> Nurullah Altaş, İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIX, S.II, Ankara 2008, s. 103.

<sup>57</sup> Altaş, 2008.

gerekmektedir. Bunlar öğrenci açısından öğrenme yaşantıları düzeneği; öğretmen açısından da öğretme yaşantıları düzeneğidir.<sup>58</sup> Gerek öğrenme yaşantıları gerekse öğretme durumları giriş gelişme ve sonuç etkinliklerinden oluşmaktadır. Giriş etkinlikleri öğrencinin neyi nasıl öğreneceği bilgisinin verildiği çoğunlukla sunuş yoluyla öğretim stratejisinin kullandığı aşamadır. Öğrenen ve öğreten etkileşiminin daha çok olduğu gelişme etkinliklerinde ise buluş yoluyla öğretim stratejilerine uygun yöntem ve teknikler uygulanmalıdır. Sonuç etkinlikleri aşamasında ise araştırma yoluyla öğretim stratejisi merkeze alınmalı, öğrencileri araştırmaya yöneltecek bireysel veya grup projeleri verilmelidir. Özellikle bu aşamada drama, doğaçlama, problem çözme gibi farklı öğretim tekniklerinden yararlanılmalıdır.<sup>59</sup>

Öğrencilerin bir öğretim uygulamasından yararlanma düzeyleri, tercih ettikleri öğrenme-öğretme yaklaşımları ve her bir öğrencinin öğretim uygulamasına tepkisi (yanıtı) sahip olduğu bireysel farklılıklara göre değişiklik göstermektedir. Bu nedenle bir öğretim uygulamasının başarılı olabilmesinin temel ölçütü, hedef kitlesi olan öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, toplumsal ve fizyolojik özelliklerini ve bu özelliklere gereksinimlerini dikkate alması ile doğrudan bağlantılıdır.<sup>60</sup> Çünkü DKAB öğretiminde ÇZK'nın tüm zekâ boyutlarının öğrenme etkinliklerine dâhil edilmesi, öğrenme süreçlerinde kalıcı izli bir öğrenme gerçekleştirebilmenin temel yordayıcılarından olacaktır. Çünkü uygulanan her zekâ alanına uygun etkinlik, öğrencilerin ilgi duydukları ve kendilerine özgü öğrenme yollarını keşfetmelerine, derslerin de eğlenirken öğrendiği ortamlara dönüşmesine neden olacaktır.

“ÇZK'yı uygulamaya koymak için standart sayılabilecek tek bir öğretim modelinden veya yaklaşımından söz etmek mümkün değildir. Aksine, ÇZK öğretmenlere bir dizi seçenekler sunarak onları sınıflarında farklı öğretim modellerinin bir arada uygulanmasını gerektiren çoklu bir öğretim yaklaşımını benimsemeye zorlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ÇZK çok kapsamlı bir öğretim modeli ortaya koyarak öğretmenlerin sınıfta daha fazla sayıda öğrenciye ulaşabilmek için, eğitimde kullandıkları öğretim yöntemlerini gözden geçirmeye zorlamakta ve öğretimde yöntem zenginliğine gitmeleri hususunda onlara yardımcı olmaktadır.”<sup>61</sup>

ÇZK'nın sınıf uygulamalarında dikkat edilmesi gereken temel noktaları şu şekilde özetlenebilir:

---

<sup>58</sup> Demirel vd. 2003, s.63.

<sup>59</sup> Demirel vd. 2003, s.64.

<sup>60</sup> Yıldız Kuzgun ve Deniz Deryakulu, "Bireysel Farklılıklar ve Eğitime Yansımaları," Eğitimde Bireysel Farklılıklar (ed. Yıldız Kuzgun ve Deniz Deryakulu), Nobel Yayıncılık, Ankara 2014, s.7-8.

<sup>61</sup> Saban, 2010, s.27.

1. Öğretmenler bütün zekâlara eşit derecede önem vermeliler.
2. Öğretmenler materyal sunumunda tüm zekâ alanlarını geliştirici ya da tüm zekâ alanlarını kullanmaya yönelik etkinlikler hazırlamalıdır.
3. Herkes ÇZK'da ki tüm zekâ alanları ile doğar ancak sınıfa farklı zekâ alanları gelişmiş bir şekilde gelir.<sup>62</sup>

İlköğretim DKAB öğretim programında yer alan kazanımların, öğrenciler tarafından gerçekleştirilebilecek etkinlikler aracılığıyla elde edilmesi gerektiği, bu nedenle de öğrenme öğretme etkinliklerinin programın en kritik ögesi olduğu vurgulanmıştır. Bu kapsamda programda öneri ve örnek niteliğinde etkinliklere yer verilmiştir. Öğretmenlerin bu etkinlikleri aynen kullanabileceği gibi ekleme ve çıkarma yapabileceği ya da farklı etkinlikleri kullanabileceği belirtilmiştir. Özellikle öğretmenlerin etkinliği hazırlarken etkinliğin hangi kazanımlara yönelik olduğunun, içeriğinin, çevresel özelliklere, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına uygunluğunun göz önünde bulundurulması gerektiği ve bu etkinliklerin öğrenme süreçlerinde öğrencinin etkin rol üstlenmesini sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Buna göre öğretim programında öğrenme süreci etkinlikleri ile ilgili göz önünde bulundurulmuş ilkelerin, programın ÇZK'ya uygun özellikler taşıdığı yönünde değerlendirilebileceğini ve öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinin göz önünde bulundurulmasının, öğrencilerin sahip oldukları zekâ türlerini keşfetmesine hizmet etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür.

Araştırmada öğretim programlarının öğreticiler için rehber materyal olması ilkesinden hareketle ilköğretim programında verilen örnek etkinliklerinde<sup>63</sup> zekâ türlerine ne şekilde yer verildiğine dair içerik analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgular Tablo 2'de paylaşılmıştır:

---

<sup>62</sup> Demirel, 2012, s.202.

<sup>63</sup> MEB, 2010, ss.86-187 arası.



Din Öğretimi Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri

Tablo 2: İlköğretim DKAB Öğretim Programı Etkinlik Örnekleri ve Zekâ Türleri

Sınıf	Öğrenme Alanı	Ünite	Etkinliğin Adı	Sözel Dilsel Zekâ	Mantıksal Matematiksel Zekâ	Görsel Uzamsal Zekâ	Müziksel Ritmik Zekâ	Bedensel Kinetetik Zekâ	Kişiler Arası Sosyal Zekâ	Öze Dönük İçsel Zekâ	Doğacı Varoluşçu Zekâ
4	İnanç	Din Ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum?	Fark Ve Benzerlikler Nerede?	X	X						
			Balık Kılıcı	X	X	X					
	İbadet	Temiz Olalım	Temizlik Sağlık	X		X					X
	Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hz. Muhammed'in Hayatı/Aile Bilgileri	X	X	X					
			Hz. Muhammed Ve Biz	X	X				X		
	Kur'an Ve Yorumu	Kur'an-I Kerim'i Tanıyalım	Kur'an-I Kerim'i Tanıyoruz	X	X	X				X	
			Bilge İnsandan Öğütler	X	X	X					
	Ahlak	Sevgi, Dostluk Ve Kardeşlik	Bir Mektubum Var	X							
			Sevgimizi İfade Ediyoruz	X		X	X				
	Din Ve Kültür	Aile Ve Din	Ne Çağırıyor?	X	X	X					
			Beni Anlıyor Musun?						X		X
Neden Aile?			X	X	X						
<b>İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (5. Sınıf) Öğretim Programı Etkinlik Örnekleri</b>											
5	İnanç	Allah İnanıcı	Hâlim Ne Olurdu?	X	X	X					
			Rabb'im Tanıyorum			X			X		
	İbadet	İbadet Konusunda Bilgilenelim	Anlamını Bulabilir Misin?	X						X	

	Hiz. Muhammed	Hiz. Muhammed'in Aile Hayatı	Örnek Eş	X								
	Kur'an Ve Yorumu	Kur'an-I Kerim'in Temel Eğitici Nitelikleri	Kur'an'a Kulak Verelim!	X	X							
			Güzel Bir Benzetme	X	X							
	Ahlak	Sevinç Ve Üzüntülerimizi Paylaşalım	Onları Unutmuyoruz	X				X		X		
			Derliyoruz	X	X	X			X			
	Din Ve Kültür	Vatanımızı Ve Milletimizi Seviyoruz	Her Şey Vatan İçin	X	X	X	X					
			Onlar Ölmedi	X		X		X	X			

**İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (6. Sınıf) Öğretim Programı Etkinlik Örnekleri**

6	İbadet	Namaz İbadeti	Hangi Faydaları Var?	X		X							
			Kavram Haritası Yapıyoruz		X	X			X				
	Hz. Muhammed	Son Peygamber Hz. Muhammed	İlk Vahiy	X	X								
			İçimizde Yaşiyor	X									
	Ahlak	İslam'ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar	Hangi Kötü Davranışlardan Sakınmamız İsteniyor?	X		X							
			Düşün-Yorumla-Çözüm Bul	X	X								
Din Ve Kültür	İslamiyet Ve Türkler	Çağları Aydınlatanlar	X		X			X					
		Gönül Sultanı	X										

**İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (7. Sınıf) Öğretim Programı Etkinlik Örnekleri**

7	İnanç	Melek Ve Ahiret İnanıcı	Sakın Ha!	X	X	X						
	İbadet	Oruç İbadeti	Anlamlarını Araştıralım	X		X						
			Oruç Kalkandır	X								
	Hz. Muhammed	Bir İnsan Ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed	Ben Olsaydım	X							X	
			Onun Farkı	X	X	X			X			
	Kur'an Ve Yorumu	İslam Düşüncesinde Yorumlar	Farklılık Zenginliktir	X		X		X				

Din Öğretimi Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri

	Ahlak	Din Ve Güzel Ahlak	Din Güzel Ahlaktır	X			X					
			Kültürümüz Ve Ahlak	X		X						
			Geçmişten Geleceğe	X				X				
<b>İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (8. Sınıf) Öğretim Programı Etkinlik Örnekleri</b>												
8	İnanç	Kaza Ve Kader	Alın Yazısı Mı?	X								
	İbadet	Zekât, Hac Ve Kurban İbadeti	Zekât, Fakir Ve Zengin Arasında Kurulan Bir Köprüdür		X							
			Zekât Nasıl Verilir?	X	X							
			Kâbe'ye Yolculuk	X				X				
	Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'in Hayatından Örnek Davranışlar	Güzel Bir Örnek	X	X	X						
			Ben Ne Kadar Yapıyorum?		X		X		X		X	
	Kur'an Ve Yorumu	Kur'an'da Akıl Ve Bilgi	Hiç Düşünmez Misiniz?	X		X						
			Büyüklerden Sözler	X								
			Taassuba Dikkat!	X								
	Ahlak	İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar	Bu İşin Şakası Yok!			X					X	
			Bizim Önerilerimiz	X	X							
	Din Ve Kültür	Dinler Ve Evrensel Öğütleri	Fark Ve Benzerlik Nerede?	X	X	X				X		

Tabloda görüldüğü üzere örnek niteliğinde verilen etkinlikler, çoğunlukla sözel dilsel, mantıksal-matematiksel ve görsel-uzamsal zekâ türlerinde hazırlanmıştır. Müziksel-ritmik, bedensel-kinestetik, kişiler arası-sosyal, öze dönük-içsel ve doğacı zekâ türlerine yönelik etkinlik örneklerine ise çok az başvurulmuştur. Öğretim programının öğeleri arasındaki ilişki ve tutarlılık ilkesi dikkate alındığında etkinlik örneklerinde yer verilen zekâ türlerine yönelik dağılımda büyük payın sözel-dilsel ve matematiksel zekâ üzerine olması kaçınılmazdır. Çünkü programda kazanımların büyük çoğunluğu bilişsel düzeyde oluşturulmuştur. Etkinlik örneklerinde dikkat çeken diğer nokta ise; bazen bir etkinlikte birkaç zekâ türüne bir arada yer alması olmuştur. Çünkü çocukların

farklı zekâ türlerinde kendilerini bulmasına imkan tanıyacağı düşünüldüğünde; bu durum ÇZK ve çocuklar açısından olumlu bir durum olarak kabul edilebilir.

Öğretim, belirli yöntemlerle yapıldığı zaman istenilen davranış daha kolay kazandırılabilir. Yöntem bilgisi o kadar önemlidir ki bazen bu konudaki eksiklik tüm dersi verimsiz bir hale dönüştürebilir.<sup>64</sup> DKAB derslerinde ÇZK'ya dayalı eğitim ve öğretim ortamlarının düzenlenmesinde de en büyük rol eğitimcinindir. Bu nedenle DKAB öğretmenleri öncelikle kendisini çok iyi tanımalı ve analiz etmeli, herhangi bir eğitim teorisini uygulamaya koymadan önce söz konusu teoriyi ilk önce kendisi uygulamalıdır. Çünkü öğretmen bu teorinin pratik değerine inanmadığında, içeriğini kişiselleştirmede söz konusu teoriyi uygulamak için istekli olmayacak ve kendisini teori ile özdeşleştirmeyecektir.<sup>65</sup> Dolayısıyla da öğretim programının eğitim durumları ile ortaya koyduğu öğrenen merkezli ilkeler gerçekleştirilemeyecektir.

Eğitim durumlarında dikkate alınması gereken hususlardan biriside sınıf yöntemidir. Öğrenme-öğretme süreçlerinde etkili sınıf yönetimini sağlamaktan ise öğretmenler sorumludur. Öğretmen açısından sınıf yönetimini etkileyen faktörler, kullandığı öğretim yöntemi, öğretim malzemesi, bunları nasıl uyguladığı ve kişisel özellikleridir. Öğrenciler, edilgen bir biçimde dâhil oldukları öğretim süreçlerinde ilgilerini çekebilecek uygulamalar ile karşılaşmadıkları için, bir süre sonra dersten sıkılmakta dersin akışını olumsuz etkileyebilecek davranışlara yönelmektedir.<sup>66</sup> Buda sınıfta öğrenmeyi engelleyen olumsuz davranış örneklerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. ÇZK işte bu noktada devreye girmektedir. Öğrenme süreçlerinde farklı zekâ türlerine yer veren öğretmen, öğrencilerin ilgi ve beklentilerini keşfetmelerine imkân verecek, derslerin öğrenirken zevk alındığı ortamlara dönüşmesini sağlamış olacaktır. ÇZK'nın uygulanması ile oluşan ortam ayrıca öğretmenin öğrencileri hakkındaki görüş, beklenti ve değer yargılarını da etkileyerek olumlu sınıf ortamının gelişmesine katkıda bulunacaktır.<sup>67</sup>

#### 2.1.4. Ölçme değerlendirme

Programların istenilen başarıyı gösterip göstermediği, öğrencilerden beklenen bilgi, beceri ve tutumların gelişip gelişmediği ölçme ve değerlendirme yoluyla tespit edilir. Ölçme ve değerlendirme ile eğitim - öğretim sürecinin sürekli izlenmesi, her aşamada ortaya çıkan sorunları tespit etme ve çözme imkânı vermektedir.<sup>68</sup> Gardner, değerlendirmeyi "bireyin yetenekleri ve potansiyelleri ile

<sup>64</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel yay., Ankara 2004, s. 46.

<sup>65</sup> Belma Tuğrul ve Esra Duran, "Her Çocuk Başarılı Olmak İçin Bir Şansa Sahiptir: Zekânın Çok Boyutluluğu Çoklu Zekâ Kuramı", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 24, 2003, s.229.

<sup>66</sup> Kamile Ün Açıkgöz, *Etkili Öğrenme ve Öğretme*, Biliş yayıncılık, 2009, s.133.

<sup>67</sup> Saban, 2010, s.26.

<sup>68</sup> MEB 2010.

ilgili bilgi edinmek, bireye yararlı dönütler sağlamak ve çevresindekilere yararlı veriler sunmak olarak” tanımlamaktadır. Öğrencilerin bireysel ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini ortaya çıkarmak için geleneksel ölçme ve değerlendirme sistemlerinden farklı bir uygulamanın yapılması gerekmektedir. Bu tip ölçme-değerlendirme de klasik testlerden farklı tekniklerin gündeme getirilmesi gerekmektedir.<sup>69</sup>

Tablo 3: Zekâ Türleri ile Sınama Durumları Arasındaki İlişki<sup>70</sup>

<b>Zekâ Türleri</b>	<b>Ölçme Teknikleri</b>	<b>Değerlendirme Teknikleri</b>
<b>Sözel-Dilbilimsel</b>	Çoktan seçmeli, essey tipi, açık uçlu sorular	Düzyel belirleyici değerlendirme
<b>Mantıksal-Matematiksel</b>	Çoktan seçmeli, açık uçlu sorular	Düzyel belirleyici değerlendirme
<b>Görsel-Uzamsal</b>	Performans testi, gölsem formu	Performans değerlendirme, puanlama yönergesi (rubrik)
<b>Müziksel-Ritmik</b>	Performans testi, gözlem formu	Performans değerlendirme, puanlama yönergesi (rubrik)
<b>Bedensel-Kinestetik</b>	Performans testi, gölsem formu	Performans değerlendirme, puanlama yönergesi (rubrik)
<b>Doğa-Doğacı</b>	Performans testi, gölsem formu	Performans değerlendirme, puanlama yönergesi (rubrik)
<b>Sosyal-Bireylerarası</b>	Tutum ölçeği, gözlem formu	Kendini değerlendirme puanlama yönergesi

<sup>69</sup> Demirel, 2012, s.201.

<sup>70</sup> Demirel vd. 2006.

**İçsel-Özedönük**

Tutum ölçeği,  
günlük tutma

Kendini değerlendirme  
puanlama yönergesi

İlköğretim DKAB öğretim programlarında da yapılacak değerlendirme çalışmalarıyla öğrencilerin bu dersteki gelişimlerine katkı sağlamak, tespit edilen eksiklikleri gidermenin birinci amaç olması; değerlendirme çalışmalarının sadece sonuca yönelik değil, süreci de değerlendiren böylece öğrencilerin öğrenme eksikliklerini, güçlük çektikleri alanları belirleyen bir yapıda olması gerektiği ifade edilmiştir. Bu nedenle ölçme ve değerlendirme sürecinde, kısa cevaplı, uzun cevaplı, çoktan seçmeli, doğru- yanlış, eşleştirmeli vb. sorulardan oluşan testler, açık uçlu sorular gibi klasik ölçme araçlarının yanında, grid, tanılayıcı dallanmış ağaç, gözlem formları, posterler, görüşmeler, öz değerlendirme formları, akran değerlendirme formları, öğrenci ürün dosyaları (portfolyo), projeler, performans görevleri kullanılarak öğrenci başarıları değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bulgular ilköğretim DKAB öğretim programının ölçme ve değerlendirmeye ait ortaya koyduğu yaklaşımın ÇZK'ya uygun olduğunu göstermektedir, denilebilir. Öğretim programı öğretmenin elinde önemli bir kılavuzdur. Fakat bu kılavuz ne kadar iyi hazırlanırsa hazırlansın yine de bir hammaddedir. Bunun için kılavuzu, eğitim programlarının sınırları içinde amaçlarına uygun olarak öğrencilerin ve çevrenin özelliklerine göre uyarlamak öğretmenin görevidir. Bunu yapabilmek için her şeyden önce öğretmenin konu ile ilgili bilgi ve becerisinin yeterli, yaklaşımının da olumlu olması gerekmektedir.<sup>71</sup>

**2.2. Çoklu Zekâ Alanları ve Din Öğretimi Etkinlikleri**

Gardner, ileri sürdüğü bu yeni anlayışın ilk başlarda kuramın bağlı bulunduğu psikoloji disiplinine ait uzmanlar ve kesimler tarafından ilgi ile karşılanacağını düşünse de; en büyük ilgiyi eğitim camiasından görmüştür.<sup>72</sup> Bunda yıllarca geleneksel zekâ anlayışının ve uygulamalarının hüküm sürdüğü eğitim camiasının, içinde bulunduğu IQ çıkmazından kurtuluş arayışı etkili olmuştur, denilebilir.

Kuramın uygulama örneklerinin DKAB derslerine taşınması, gerek din öğretiminin amaçlarının gerçekleşmesi ve derse karşı olumlu tutumun gelişmesi gerekse öğrenci ve öğretmenlere sağlayacağı katkılar açısından bir gerekliliktir. Çünkü ezbere dayalı, bilgiler yerine farklı öğrenme yollarının ve düşünmeye dayalı etkinliklerin öğrenciye sunulduğu, öğrenmenin sorumluluğunun öğrenciye yüklendiği ve öğrencilerin sürecin içinde aktif bir şekilde yer aldığı ÇZK'ya dayalı DKAB dersleri, bu şekilde onlara etkin öğrenme fırsatı vererek, üst düzey düşünme becerilerini kazanmalarına katkı sağlayacaktır. ÇZK'ya göre oluşturulan öğrenme ortamlarında öğrenciler, yaşayarak öğrendikleri bilgileri, gerçek

<sup>71</sup> Binbaşıoğlu, 1994, s.91

<sup>72</sup> Altan, 2012, s.138.

yaşamda etkili bir biçimde nerelerde nasıl kullanacaklarını öğrenecek; öğrenim, duvarların dışına geçerek gerçek yaşama taşınacaktır. Öğrenciler, bir yandan öğrenme potansiyellerini yükseltme fırsatı yakalarken, diğer yandan da kendilerini tanıma, kendine güvenme, etkili bir iletişim kurma gibi kişisel ve sosyal pek çok alanda da gelişim için destek almış olacaklardır. Öğretmenlerin, değişen öğrenci tutumları ve gelişen öğrenci zekâ türleri karşısında, mesleki aidiyetleri artacaktır.<sup>73</sup>

Çoklu Zekâ Teorisi'ni DKAB derslerinde uygulayacak öğretmenlerin, planlama evresinin en önemli noktalarından biri olan hedeflere uygun öğrenme etkinliklerinin hazırlanması aşamasında bir araştırmacı ve tasarımcı ruhuyla daha yoğun biçimde çalışması gerekmektedir. Öğretmenlerin hazırlayacağı etkinlikler her ders, her konu, her öğrenci grubu ya da düzeyi için farklı olacaktır. Her ne kadar DKAB öğretmenleri, yoğun müfredat programlarını farklı zekâ alanlarına yönelik etkinliklerle zenginleştirmede ilk başta zorlanacak olsalar da, uygulama imkanları ve sağlanan eğitim ile öğrencilerin tutum ve gelişim düzeyleri arttıkça, bu zorluklar azalacaktır. Öğretmenlerin etkinlik hazırlarken dikkat etmesi gereken diğer nokta ise, öğrencilerin etkinlik sonunda bir düşünce ürünü ortaya koyabilmelerini sağlamaktır.<sup>74</sup>

Saban, genel tüm dersler için ÇZK'ya yönelik oluşturulacak bir planlama sürecinin 7 aşamadan oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer derslerde olduğu gibi bu aşamaları DKAB dersi içinde uygulamak mümkündür. Bu aşamalar şunlardır:<sup>75</sup>

- ✓ “Belli bir konuya da amaç belirleyin ve onu boş bir kâğıdın merkezine yazın.
- ✓ Belirlenen amaç ya da konuya ilişkin çoklu zekâ alanlarına ait bazı anahtar soruları yöneltin.
- ✓ Konunun işlenmesinde kullanılacak öğretim strateji, yöntem teknik ve materyallerine ilişkin bütün ihtimalleri düşünün. Daha sonra, her zekâ alanına ilişkin belirlediğiniz bütün öğretim strateji, yöntem, teknik ve materyalleri boş bir kâğıda kaydedin. Her zekâ alanı için mümkün olabilecek en fazla sayıda öğretim yaklaşımlarını belirlemek veya konuyu nasıl ele alacağınıza ilişkin fikirleri tespit etmek için meslektaşlarınızla beyin fırtınası yapın.
- ✓ Tespit ettiğiniz fikirlerden, materyallerden veya öğretim stratejilerinden sınıfta işleyeceğiniz konuya veya temaya en uygun olanları seçin.
- ✓ Seçtiğiniz öğretim stratejilerini ve materyallerini kullanarak belirlenen amaç veya konu etrafında bir ders ya da ünite planı geliştirin.
- ✓ Hazırladığınız ders ya da ünite planını uygulayın”.

---

<sup>73</sup> Yavuz, 2001,28

<sup>74</sup> Yavuz, 2001, s.227.

<sup>75</sup> Saban, 2010,30

ÇZK temelli bir ders planlamada tek bir yöntemden bahsetmek doğru değildir. Çünkü ÇZK'da önemli olan, öğrenme hedeflerine en uygun olan etkinliklerin seçilebilmesi ve süreçte uygulanabilmesidir. Fakat bilinmelidir ki, ÇZK'yı uygulamak ve yönetmek geleneksel eğitimden çok daha fazla zaman alabilir. Bu durumu zaman kaybı gibi görmemek gerekir. Çünkü planlama ve uygulama aşamasında geleneksel öğretime göre daha fazla zaman olsa da, öğretim sürecinin gereksiz tekrarlardan kurtarılmasıyla bu zaman kaybı önlenmiş olur.<sup>76</sup>

DKAB derslerinde ÇZK'ya dayalı bir ders planı oluştururken öğretmenlerin zekâ türlerine göre kendilerine sormaları gereken sorular şu şekilde özetlenebilir:

Tablo 4: Çoklu Zekâ Kuramına Göre Ders Planlama Soruları<sup>77</sup>

ZEKÂ ALANI	PLANLAMA SORULARI
Sözel / Dilsel	Derslerimde konuşmaları ya da sözlü ürünleri, yazılı ürünleri sınıf ortamına nasıl getirip kullanabilirim?
Mantıksal- Matematiksel	Derslerimde sayıları, hesap getiren işleri, mantığı, analitik ve eleştirisel düşünme ortamını sınıfa nasıl taşıyıp, bunu nasıl kullanabilirim?
Müziksel / Ritmik	Derslerimde şarkı sözlerini, melodileri, doğadaki ve çevredeki sesleri, çeşitli müzik enstrümanları sınıf ortamına nasıl taşıyıp, bunları nasıl ve ne oranda etkili bir biçimde kullanabilirim?
Görsel / Uzamsal	Derslerimde resimleri, fotoğrafları, şekilleri, renkleri, çizelge ve diyagramları, filmleri, görsel destek sağlayan diğer araç ve gereçleri sınıf ortamına nasıl getirip, bunları ne tür etkinliklerde etkili ve verimli bir biçimde kullanabilirim?
Bedensel / Kinestetik	Derslerimde vücudu, elleri ve diğer fiziksel koşulları sınıf ortamında nasıl işe koşup, bunları ne oranda etkili bir şekilde kullanabilirim?

<sup>76</sup> Yavuz, 2001, s.226.

<sup>77</sup> Campbell, 1994'den akt Gökhan Baş, Çoklu Zekâ Kuramının Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Yansıması, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, S. 138-139, Ağustos-Eylül 2011, s. 20.



Din Öğretimi Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri

Sosyal / Bireysel arası	Derslerimde öğrencilerin sınıftaki arkadaşlarıyla işbirliği ve koordinasyon içinde çalışabilecekleri, birlikte çalışma ve paylaşma duygularını kazanabilecekleri ortamları nasıl sağlayabilirim?
İçsel / Özedöntük	Derslerimde öğrencilerin duygu ve düşüncelerini harekete geçirip; bu duygu ve düşüncelerini sınıf içinde rahatça ifade edebilecekleri etkili ve verimli ortamları nasıl sağlayabilirim?
Doğa / Doğacı	Derslerimde doğada veya çevrede bulunan örnekleri sınıf ortamına nasıl taşıyabilir, öğrencilerin doğayı kullanarak öğrenmelerini nasıl sağlayabilir ve öğrencileri nasıl doğanın bir parçası haline getirebilirim?

ÇZK'nın merkezini, "Zeki olmanın bir ya da iki yolu yoktur." önermesi oluşturmaktadır. Bu nedenle zeki olmanın, eğitim açısından öğrenmenin birden fazla yolu vardır. Bu nedenle her öğrencinin farklı olabileceği, farklı zekâ alanlarında baskın olabileceği dolayısıyla farklılıklarının dikkate alındığı bir yöntemle bu öğrencilere ulaşmayı denemek, tüm öğrencileri başarıya götürebilecektir. Kısaca, zeki olmanın birden çok yolu varsa, çocukların öğrenmesini desteklemenin de birden fazla yolu vardır, denilebilir. ÇZK'nın amacının eğitimde bireylerin neler yapabildiğinden çok neler yapabileceğinin düşünülmesi olduğu söylenebilir.<sup>78</sup>

### 2.2.1. Sözel-Dilsel Zekâ

Dilin yapısını, semantiğini ve pratiğini yönlendirebilme/manipüle edebilme yeteneği, sözcükleri yazılı ve sözlü kullanma becerisi anlamına gelen bu zekâ türü;

- dil insan eylemlerini yönlendirme amacıyla kullanılması,
- dil olguların ya da işlemlerin hatırlanması amacıyla kullanılması,
- dil kavramıyla ilgili konuşmak üzere dilin, günlük dillerle karşılaştırmalar yapılarak kullanılması gibi amaçlara hizmet etmektedir.<sup>79</sup>

Sözel-dilsel zekânın özünde, düzeni ve sözcüklerin içeriğini anlama, açıklama, öğretme, öğrenme, mizaha dayalı anlatım, yazılı ya da sözlü olarak etkili hitabet, ikna ve etkileme gücü, hatırlama ve geri getirme, metalingüistik

<sup>78</sup> Kürşat Ergül vd., "Çoklu Zekâ Kuramı Ve Kinestetik Zekânın Önemi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.4, S.2, 2007, s.1-11.

<sup>79</sup> Gürel ve Tat, 2010.

analiz (anlamaya yönelik çözümleyici sorular sorma) gibi kapasiteler vardır.<sup>80</sup>  
Sözel- dil zekâsı gelişmiş olan bir öğrencinin bazı özellikleri şunlardır:

- 1-Normal öğrencilerden daha iyi yazar.
- 2-Uzun hikayeler ve fıkralar anlatır.
- 3- İsimler, yerler ve tarih hakkında iyi bir hafızaya sahiptir.
- 4-Yaşına uygun kelimeleri doğru bir şekilde telaffuz eder.
- 5-Yaşına göre iyi bir kelime hazinesine sahiptir.
- 6-Başkaları ile yüksek düzeyde sözel iletişime girer.
- 7-Tekerlemeleri, anlamsız ritimleri ve kelime oyunlarını çok sever.
- 8-Kitap okumayı çok sever.
- 9-Öğrendiği yeni kelimeleri anlamlarına uygun olarak konuşma veya yazı dilinde kullanır.
- 10-Dinleyerek öğrenmeyi sever.<sup>81</sup>

İnsanları bütün olarak geliştiren, düşünme, öğrenme, iletişim kurma ve problem çözüme gibi niteliklere ulaştıran okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerileri sözel-dilsel zekânın temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle sınıf içi uygulamalarda bu becerilerin geliştirilmesine yönelik ve çocukların duygu ve düşüncelerini ifade edebilecekleri etkinliklere yer verilmelidir. Dinleme becerisinin gelişimi için; etkin dinleme, öykü dinleme ve sesli okuma, şiir dinleme, öğretmenin öykü anlatması ve dersleri dinleme; konuşma becerisinin gelişimi için ise; öğrencinin öyküler anlatması, sınıf içi aktif tartışma ortamları, ezberleme, rapor oluşturma ve görüşmeler; okuma becerisi için ise; materyal bulma, sözcükleri anlamlandırma ve anlayarak okuma; yazma becerisinin gelişimi için ise; yazma kategorileri, yazma grupları ve yazma çalışmaları yaptırılabilir.

Sözel- dilsel zekâ geliştirilmesine destek sağlayan ve tüm derslerde olduğu gibi DKAB derslerinde de kullanılacak teknikler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:<sup>82</sup>

1. Şiir deneme okunması. 2.Kısa bir hikâye oyun okunması. 3. Bir kavram nesi var etkinliği ile ele alınması. 4. Bir konuşma, doğaçlama yapılması. 5. Akrostiş yapılması. 6. Fıkra anlatılması. 7. Sözcük oyunu oynanması. 8. Slogan yaratılması. 9. Çapraz, bulmaca yapılması. 10. Yaratıcı yazma-öykü yazma çalışması yapılması. 11. Konuda geçen başlıca sözcüklerden bir sözlük oluşturulması. 12.Bir gazete makalesi yazılması. 13. Okuma parçası yazılması. 14.İnternette araştırma yapılması. 15. Hikâye tamamlama çalışması yapılması.16. Karikatür çalışması yapılması. 17.Çizgi film çalışmaları yapılması. 18. Diyalog tamamlama çalışmaları yapılması. 19.Konuşma baloncuklarının kullanılması.

<sup>80</sup> Nilay Bümen, Okulda Çoklu Zekâ Kuramı, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2002, s.10

<sup>81</sup> Saban, 2010, s.7.

<sup>82</sup> Selçuk vd., 2003, s. 45

20.Komik yazılar yazılması. 21. Dergilerde çıkan haberlerin sınıfla tartışılması. 22.İşlenen konu hakkında bir radyo veya televizyon programı hazırlanması. 23.Biyografi yazılması. 24. Konuya ilişkin mektuplar yazılması. 25.İkna edici yazılar yazılması. 26.Konuşma metni yazılması. 27. Okuma parçası okunması. 28.Sessiz okuma yapılması

DKAB derslerinde de işlenecek olan birçok konuya uygun içeriğe sahip olan Kur'an kıssalarını, bu zekâ türünün gelişimini destekleyecek birer 'öğretim materyali' olarak kullanabiliriz.<sup>83</sup> Çünkü hikâyeler, kişisel ve ruhsal gelişimle (fiziksel, zihinsel, psikolojik, duygusal ve sosyal) ilgili birçok alanda çocuk ve gençlerin gelişimlerinde önemli bir paya sahip olan pedagojik araçtır ve çocukların eğitiminde yetişkinlerinkine göre daha çok etkilidir. Hikâye, evde ve geleneksel anlatımlarda olduğu kadar, eğitimde (özellikle dini ve ahlaki eğitimde, sosyalleştirme, kültürlendirme ve zekâ türlerinin ortaya çıkmasında) oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca hikâyelerin, hem soyut kavramların anlaşılmasında, hem de anlatılan konunun somut örneklerle ifade edilmesinde sağladığı katkı derslerde kullanılmasındaki gerekliliği açısından göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Derslerde hikaye kullanmanın gerekliliklerinden birisi de öğrencilerin fitri bir eğilim olarak anlatılan hikayelerdeki iyi karakterle empati kurabilmesidir.<sup>84</sup> Kıssaların içeriği ve sunuluş biçimi, örnek olay, tartışma, soru cevap, drama, buldurma, problem çözme vb. birçok öğretim yöntemi ve materyal geliştirme açısından oldukça önemlidir.<sup>85</sup> Nitekim Yılmaz, tarafından yapılan bir çalışmada kıssaların DKAB derslerinde etkin bir şekilde nasıl kullanılabileceğini örnek işleyişlerle ortaya konulmuştur. Sözel- dilsel zekânın DKAB derslerinde kullanımına örnek olarak Hz. Yusuf'un kıssasını örnek verebiliriz. "Öğretmen tahtaya 3N tablosu çizerek başlar ve adım adım öğrencileri konu üzerinde düşündürerek neler bildiklerini, neler öğrenmek istediklerini ve ders sonunda da neler öğrendiklerini tespit edip tablodaki sütunlara yazar. Diğer yandan öğrencilerin katılımının izlenmesi ve ne kadar öğrendiği öğretmenin sürekli takip etmesi gerekmektedir."<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Yusuf Batar, "Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlili", *İslâmî İlimler Dergisi*. Cilt 9. Sayı 1. Bahar 2014, s.155-183

<sup>84</sup> Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.21, 2006, s.239-241.

<sup>85</sup> Batar, 2014.

<sup>86</sup> Macit Yılmaz, "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı", *İslâmî İlimler Dergisi*. Cilt 9, Sayı 1, Bahar, 2014, s.147.

Tablo 5: 3N Tekniği

NELER BİLİYORUZ?	NELER BİLMEK İSTİYORUZ?	NELER ÖĞRENDİK?
<ul style="list-style-type: none"> <li>•Hz. Yusuf'a tuzak kuruluyor</li> <li>•Babası onu çok seviyor</li> <li>•İftira atılıyor</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Hz. Yusuf'un Çocukluğu ve Rüyası</li> <li>•Kaç kardeşler?</li> <li>•Kardeşler neden Hz. Yusuf'u öldürmek istiyor?</li> <li>•Neden iftira atılıyor?</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Babalan Yakup'un gözünde daha sevgili olmak isteyen on bir kardeş, Yusuf'u öldürmeye karar verirler.</li> <li>•Güzelliği ile meşhurdu.</li> <li>•Yakup'un on iki oğlu vardı. Bunlardan ikisi, Yusuf ve Tevrat'ta Benyamin" diye isimlendirilen küçük kardeşi, diğer on kardeşle, baba bir anneleri ayrı kardeşiler.</li> <li>•Yusuf Mısırlı bir yöneticinin kölesidir. Ama Allah onu mısırda peygamber yapmıştır.</li> <li>•Rüyasında on bir yıldızın, güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini görmüştür</li> <li>•Rüya tabiri konusunda oldukça bilgiliydi</li> </ul>

### 2.2.2. Mantık-Matematiksel Zekâ

Mantık-matematiksel zekâ bireyin bir matematikçi, muhasebeci, istatistikçi veya bir bilgisayar programcısı gibi mantıksal düşünme, sayıları etkili kullanma, problemlere bilimsel çözümler üretme ve kavramlar arasındaki ilişki ya da örüntüleri ayırt etme, sınıflama, genelleme yapma, matematiksel bir formülle ifade etme, hesaplama, hipotez test etme, benzetmeler yapma gibi davranışları etkin gerçekleştirebilmelerini kapsamaktadır.<sup>87</sup> Bu tür zekâyâ sahip insanlar, mantık kurallarına, neden-sonuç ilişkilerine, varsayımlar oluşturup sorgulamaya, bunlara benzer soyut işlemlere karşı çok hassas ve duyarlıdırlar. Mantıksal-Matematiksel zekâyı, yalnızca sayısal işlemler yapabilme, zor matematiksel problemleri çözebilme, geometrik şekillerle çalışabilme şeklinde tanımlamak ve algılamak bu zekâ türünün amaçlarını eksik bırakacaktır. Çünkü mantıksal-matematiksel zekânın en önemli hedeflerinden birisi, kişinin bilimsel düşünme becerilerini geliştirmesine yardımcı olmaktır. Zekâ türünün bu amacı

<sup>87</sup> Talu, 1999, s, 166.

içindeki “mantık” bölümü ile ilgilidir ve çoğunlukla gözden kaçırılmaktadır. Oysa önemi çok büyüktür.<sup>88</sup> Bu zekânın özündeki kapasiteler şunlardır.<sup>89</sup>

a) Soyut yapıları tanıma: Çevredeki tekrarlanan olayları ayırt edebilme gücüdür.

b) Tümevarım yoluyla akıl yürütme: Parçadan bütüne giderken kullanılan mantıktır.

e) Tümdengelim yoluyla akıl yürütme: Bütünden parçalara gidebilme yeteneğidir.

d) Bağlantı ve ilişkileri ayırt etme: Sınıflandırabilme ve sıralama yapabilme, kendisi için önemli şeyleri karmaşadan çekip kurtarabilme gücüdür.

e) Karmaşık hesaplamalar yapma: Öğrenilen sayı ilişkileri ve bunları günlük hayatta kullanabilme.

f) Bilimsel yöntemi kullanma: Bu süreçte; gözlem yapma, yargıda bulunma, tartma, karar verme ve uygulama vardır. Günlük hayattaki bir problemi çözebilme yetisidir.

*Mantık–Matematiksel zekâ türüne sahip olan bireylerin özellikleri şunlardır.<sup>90</sup>*

• Hızlı bir şekilde zihinsel matematik yapar. Matematik etkinliklerini, strateji oyunlarını ve mantık bulmacalarını sever.

• Yüksek düşünme tekniklerini kullanır. Zekâ oyunlarında başarılıdır.

• Deney yapma, sınama, sorgulama ve araştırmalardan zevk alır. Öğrenmede daha çok keşifler, düşünme, tümevarım ve problem çözmeden yararlanır.

• Neden-sonuç ilişkilerini çok iyi kurar.

• Somut cisimleri soyut sembolik ifadelerle dönüştürebilir.

• Mantıksal problem çözümlerinde başarılıdır.

• Hipotezler kurar ve sınar. Miktar tahminlerinde bulunur.

• Grafikler ya da şekiller halinde verilen (görsel) bilgileri yorumlar.

• Bilgisayar programlarını hazırlar. Grafik, şema ve şekillerle çalışmaktan hoşlanır.

*Mantık-Matematiksel Zekânın tüm derslerde uygulanmasına yönelik tavsiye edilmiş ve DKAB derslerinde de kullanılacak etkinlikler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır.<sup>91</sup>*

1. Beyin fırtınası yapılması. 2. Sınıflandırma ve kategorizasyon yapılması. 3. Benzerlik ve farklılıkların bulunması. 4. Deney tasarlanması ve yapılması. 5. Şifre çözülmesi. 6. Olayların sıraya konulması. 7. Mantık problemlerinin

<sup>88</sup> Yavuz, 2001, s.78.

<sup>89</sup> Bümen, 2002, s.11.

<sup>90</sup> Yavuz, 2001, s.76.

<sup>91</sup> Selçuk vd., 2003, s. 50.

çözülmesi. 8. Tümdengelim ve tümevarım düşünme tekniklerinin kullanılması. 9. Sayı oyunlarının oynanması. 10. Hikâye problemlerinin çözülmesi. 11. Hesap makinesi ve pusula kullanılması. 12. Verilerden grafikler oluşturulması. 13. Elektronik aletlerin parçalara ayrılması. 14. Geometrik şekillerle kesme ve yapıştırma yapılması. 15. Zamanlı yarışlar düzenlenmesi. 16. Matematiksel bulmacaları yapılması. 17. Herhangi bir nesnenin modelinin yapılması. 18. Cevaplara soru oluşturulması. 19. Tartışma ekipleri oluşturulması. 20. Hipotezlerin test edilmesi. 21. Soyut semboller kullanılması. 22. Bilgisayar yazılımları kullanılması. 23. Bir zaman çizelgesi yaratılması. 24. Bir web sayfası hazırlanması. 25. Sayaçlar kullanılması. 26. Abaküs kullanılması. 27. Tarturam oynanması. 28. Grafik kâğıdına çizimler yapılması. 29. Venn seması oluşturulması. 30. Gelecekle ilgili tahminlerde bulunulması. 31. Makale analizi yapılması. 32. Kod sistemi geliştirilmesi.

DKAB derslerinde her öğrenme alanında Mantıksal-Matematiksel Zekâ etkinliklerini kullanmak mümkündür. Örneğin 6. Sınıf, “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinde peygamberlerin insanlardan seçilmesinin nedenleri hakkında bir kavram haritası, konu ile ilgili ayetler hakkında bulmaca örnekleri kullanılabilir.

Örnek:



Bununla birlikte kavramların öğretiminde resfebe tekniğinden yararlanılabilir.

“(Ey Muhammed!), Kuvvetli ve basiretli kullarımız İbrahim, İshak ve Yakup’u

da an. Biz onları özellikle ahiret yurdunu düşünen ihlaslı kimseler kıldık.” Sâd suresi, 45, 46. ayet. Yukarıdaki ayetlerde peygambere gelen ortak mesajlardan hangileri bulunmaktadır? Bulduğunuz mesajları resfebe yaparak listeleyin.

Örnek: Tevhit.



### 2.2.3. Görsel ve Uzamsal Zekâ

Gardner, görsel-uzamsal zekâyı üç boyutlu bir nesnenin şekil ve görüntüsünü hayal edebilme ya da başka bir deyişle, dünyayı doğru algılama ve

algılama üzerine gördüğünü yansıtabilme yeteneği olarak tanımlamıştır.<sup>92</sup> Görsel-Uzamsal zekâ, insanın avcı, izci ya da rehber gibi resimlerle, şekillere düşünebilme, görsel ve uzaysal dünyayı algılayabilme, şekil, renk ve dokuları zihnin gözleriyle görebilme bunları sanatsal formlara dönüştürebilme yeteneğidir.<sup>93</sup> Görsel-Uzamsal Zekânın özündeki kapasiteler şunlardır:<sup>94</sup>

- a) Aktif imgelem/hayal gücü: Bireylerin zihinsel hayal gücünü ifade eder.
- b) Zihinde canlandırma: Olayların, kişilerin ve şekillerin akılda resmedilmesidir.
- c) Uzayda yön ve yol bulma: Günlük hayatımızda sıkça karşılaştığımız yön bulabilme gücü.
- d) Grafik temsili: Bir fikri veya duyguyu daha iyi anlatabilmek için resim çizebilme.
- e) Uzaydaki nesnelere arasındaki ilişkileri tanıma: Arabayı kaldırıma paralel park etme. Satrançta birkaç hamle sonrası tahmin etme.
- f) İmajlarla zihinsel manevralar yapma: Baktığı karmaşık resim içinde resimlerin ayrıntılarını seçebilme,
- g) Farklı açılardan objeler arasındaki benzerlik ve farklılıkları tanıma: Nesnelere arasındaki benzerlik ve farklılıkları tanıyabilme.

*Görsel-uzamsal zekâ türüne sahip olan bireyler;*<sup>95</sup>

- Resimler ve şekillerle düşünür. Hayalinde gördüğü resimleri anlatabilir.
- Harita, tablo ve diyagramları anlayabilir.
- Çok hayal kurar. Sanat, proje etkinliklerini ve görsel sunuşları sever.
- Öğrenmede daha çok sanat, video, filmler, bulmacalar ve haritalardan yararlanır.
- Kolaylıkla yön bulma becerisine sahiptir.
- Dinlediklerinden zihinsel objeler, hayaller ve resimler üretir. Öğrendiği bilgileri hatırlamada bu zihinsel resimleri kullanır.
- Üç boyutlu ürünler hazırlamaktan hoşlanır. Origami ve maketler hazırlar.
- Bir objenin farklı açılardan perspektifini anlayabilir, onu zihinde canlandırabilir.
- Öğrendiği bilgileri somut ve görsel sunuşlara dönüştürür.

*Görsel-Uzamsal Zekâyı tüm derslerde uygulamak mümkündür. Bu zekâ türüne uygun tüm dersler için tavsiye edilen ve din öğretiminde kullanılabilecek etkinlikler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:*<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Gardner, 1983.

<sup>93</sup> Yavuz, 2001, s.109.

<sup>94</sup> Bümen, 2002, s.12-13.

<sup>95</sup> Yavuz, 2001, s.108.

<sup>96</sup> Selçuk, 2003, s.55

1.İçerik ile ilgili kolaj yapılır. 2.Broşür-logo tasarlanır. 3.Hikâye-matematik problemi tasarlanır. 4.Hareketli bir nesne yaptırılır. 5. Poster yaptırılır. 6.Fotoğraf çekilir. 7.Gözünde canlandırma yapılır. 8.Üç boyutlu nesnelere yapılır. 9. Karikatür çizilir. 10.Bir resim çizilip boyanır. 11.Slayt gösterisi yapılır. 12.Harita, grafik ve diyagram gösterilir. 13.Pantomim yapılır. 14.Bilgisayar yazılımları kullanılır. 15. Hayali egzersiz yapılır. 16. Zihin haritası yapılır. 17. Bir plan yapılır. 18.Bir duvar resmi yapılır. 19.Video kayıt yapılır. 20.Flaş kart yapılır. 21.Misafir konuşmacılar getirilir. 22.Bir harita yapılır okutulur. 23.Görsel oyunlar oynatılabilir. 24.Mesafe tahmininde bulunulur.

Görsel-Uzamsal Zekânın DKAB derslerinde kullanımına bir örnek:

*Sınıf: 6, Öğrenme Alanı: Hz. Muhammed (S.A.V), Ünite: Son Peygamber Hz. Muhammed*

Çocuklara veda hutbesi ile ilgili kısca ve günümüzde de hacıların arife gününde Arafat'ta vakfe yaparken bu anı temsil ettikleri anlatılır. Daha sonra sınıf gruplara ayrılır. Bir grup vakfeyi temsil eden 3 boyutlu materyal tasarlar. İkinci grup veda hutbesinden çıkarılacak temel ilkelerden hareketle poster hazırlar. Üçüncü grup ise bu ilkelerden hareketle Müslümanların Allah karşısındaki duruşunu temsil eden niteliklerinin neler olduğu ile ilgili slayt, dördüncü grupta konu ile ilgili kısa film çeker.

#### 2.2.4. Bedensel-Kinestetik Zekâ

Bedensel-kinestetik zekâ “kişinin aktör, atlet ya da dansçı gibi düşünce ve duygularını anlatmak için vücudunu kullanmadaki ustalığı veya heykeltıraş, cerrah ya da tamirci gibi ellerini kullanma ve elleriyle yeni şeyler üretme yetenekleridir. Bedensel zekâ alanı, bireyin problemi çözmek, model inşa etmek veya ürün meydana getirmek için vücudunun belli organlarını kullanabilme becerileri ile ilgilidir.”<sup>97</sup> Bu zekâ türünde gelişmiş öğrenciler için bilgiyi öğrenme ve anlamada dokunmak, hareket etmek ve bizzat tecrübe etmek oldukça önemlidir. Bu nedenle Bedensel-Kinestetik Zekâ aklın ve vücudun mükemmel bir fiziksel performansla birleştirilerek belli bir amaca yönelik faaliyetlerin sergilenebilmesi yeteneğidir.<sup>98</sup> Bu yetenekler akademik giriş sınavlarında kullanılmadığı için bunlara çok önem verilmemekte ve diğer derslerle fazlaca ilişkilendirilmemektedir. Bu öğrenciler sınıftaki duygusal tona daha fazla önem verirler. Çünkü onların bedenlerine ve çevrelerine olan farkındalık düzeyleri çok fazladır. Duygusal ortam onlar için olumsuzsa öğrenmede olumsuz olacaktır.<sup>99</sup> Bedensel-Kinestetik zekânın özündeki kapasiteler şunlardır:<sup>100</sup>

a) Vücut hareketlerini kontrol edebilme: Aynı anda farklı birkaç fiziksel olayı yürütebilmeyi ifade eder.

<sup>97</sup> Saban, 2010, s.15.

<sup>98</sup> Yavuz, 2001, s.146.

<sup>99</sup> Selçuk, 2003, s.63

<sup>100</sup> Bümen, 2002, s.14-15.



b) Önceden planlanmış vücut hareketlerini kontrol edebilme: Yürüme koşma gibi günlük hayatla yaptığımız işleri kontrol edebilmeyi kapsar.

c) Bedenin farkında olma: Bu kapasite bedeni dinlemeyi ve ona güvenmeyi ifade eder.

d) Zihin ve beden arasında güçlü bir bağ kurma: Zihinde gerçekleşen bir şeyin bedeni etkilemesini veya bunun tam tersini ifade eder.

e) Pantomim yetenekleri: Çevremizdeki insanlarla konuşurken sergilediğimiz jest ve mimikleri doğru yerde kullanmayı kapsar.

f) Bedeni tümüyle iyi kullanma: Bireylerin, bedenlerinin tüm boyutlarıyla farkında olmalarını ve onları yönlendirebilmelerini ifade eder.

*Bedensel/Kinestetik Zekâ türüne sahip olan bireyler,<sup>101</sup>*

• Bir veya birden fazla spor dalıyla uğraşır. Uzun süre hareketsiz oturamazlar.

• Nesnelere parçalayıp bütünleştirmeyi sever. Yeni tanımadığı nesnelere dokunurlar.

• Hareket ederek öğrenir. Dinleme, konuşma, dans, koşma, dokunma ve hareket etmeyi severler.

• Öğrenmede rol oynama, drama, tiyatro ve hareket etmeye ihtiyaç duyarlar.

• Sağlıklı yaşam konusunda vücutlarına özen gösterirler.

• Fiziksel işlerde, denge, zarafet, maharet ve dakiklik gösterirler.

• Çevresini, nesnelere, eşyaları dokunarak ve hareket ederek incelerler.

• Öğrendiklerine dokunmayı, ellemeyi ya da onları kullanmayı tercih ederler.

• Fiziksel maharet isteyen alanlarda (dans, spor...) yenilikleri keşfeder ve farklılıkları ortaya koyarlar.

• Rol yapma, atletizm, dans, dikiş-nakış gibi alanlarda yetenekleri vardır.

• Aktif katılımı daha iyi öğrenirler. Söylenenden daha çok yapıları hatırlarlar.

• Gezi-inceleme, model/maket yapma gibi fiziksel etkinliklere katılımdan zevk alırlar. Organizasyon yapma özellikleri gelişmiştir.

• Buldukları çevreye ve onu kapsayan sistemlere karşı duyarlıdırlar ve sorumlu davranırlar.

Drama, çocukların büyüme ve gelişme süreçleri boyunca oldukça sık olarak karşılaştıkları ve içinde buldukları bir faaliyettir. Çünkü çocukların oynadıkları her oyun aslında bir drama faaliyetidir ve çocuk yaşamının her aşamasında bu oyun süreçlerine istek duyar. Eğitimde drama ise çocukta var olan oyun güdüsüne eğitsel bir amaç katarak, onun karar verme, empati, cesaret, problem çözme, yaratıcılığı doğru alanlarda kullanma vb. becerilerin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Yaparak-yaşayarak öğrenmeye ve öğrencilerin aktifliğine

---

<sup>101</sup> Yavuz, 2001, s.146.

imkân verdiği için drama, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal psikomotor, dilsel, sosyal ve ahlâkî yönlerini, bir başka ifadeyle onların ruhsal yeteneklerini bir bütün olarak geliştirmeyi mümkün kılmaktadır.<sup>102</sup> Bu nedenle DKAB derslerinde çocukların birçok zekâ türünün özeldense kinestetik zekâ alanının gelişiminde önemli bir paya sahip olan dramının kullanılması kaçınılmaz bir durumdur.

*Bedensel/Kinestetik Zekâya yönelik tüm derslerde dolayısıyla DKAB derslerinde de uygulanabilecek ve eğitimcilerle tavsiye edilmiş bazı teknikler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:*<sup>103</sup>

1. Bir kelime, kavram canlandırılması. 2. Kavramların hareketlerle veya oluşumlarla belirtilmesi. 3. Konuşmadan işaret dili ile alıştırmalar yapılması. 4. Pantomim sergilenmesi. 5. Sessiz sinema oynanması. 6. Açık mekânda çalışılması. 7. Somut nesnelerle matematik yapılması. 8. Yap-boz yapılması. 9. Aktif deneyler yapılması. 10. Beden dili kullanılması. 11. Drama oynanması. 12. Tahtada oynanacak oyunlar için hazırlıklar yaptırılması. 13. Bir hareket sırası üretilmesi. 14. Bitki ve hayvanların dikkatlice incelenmesi. 15. Öğrenme materyalleri geliştirilmesi. 16. Bir rol canlandırılması. 17. Öğrencilerin hareketlerinin dâhil edilmesi. 18. Sırada otururken egzersizler yapılması. 19. İnteraktif okuma yapılması. 20. Dramalar oynanması.

Bedensel/Kinestetik Zekânın DKAB derslerinde kullanımına bir örnek:

*Sınıf: 6, Öğrenme Alanı: Ahlak, Ünite: İslam'ın Sakınılmasını İsteddiği Bazı Davranışlar*

İslam'ın sakınılmasını istediği olumsuz davranışların neler olduğu ve bu şekilde davranıldığında bireylerin neler hissettiği üzerine sınıfta beyin fırtınası yapılır. Daha sonra bu davranışlar renkli kartonların veya postişlerin üzerine sınıf sayısının yarısı oranında yazılır ve bir kutuya atılır. Öğretmen etkinliği başlatmak için müziği açar, müzik susunca öğrenciler kutuya koşar, kartonlardan birini alır, ne olduğuna bakar ve yakasına diğerlerinin ne yazdığını göremeyeceği bir şekilde asar. Öğretmen müziği tekrar başlatır. Çocuklar müzik ile birlikte hareket eder ve müzik durduğunda ise; her öğrenci yakasında kart asılı olan ve olmayan şeklinde eşleşmelidir. Öğretmen müziği durdurur ve yakasında kart olan üzerinde ne yazıyor ise onu anlatan/simgeleyen bir şekilde donar. Karşısındaki öğrenci de bu olumsuz davranışın ne olduğunu tahmin etmeye çalışır ve bu tahminine göre günlük hayatta ne hissediyor ise onu ifade eden bir şekilde donar. Öğretmen kimin yanına gelir parmağını şaklatırsa öncelikle kartı olmayan öğrencinin tahmini sorar ve diğer öğrencinin kartını göstermesini ister. Son olarak da çocuklar bu davranış

<sup>102</sup> Mustafa İsmail Bağdatlı, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Eğitici Drama (İlköğretim)", İstanbul 2012; Halit Ev, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Dramatizasyon – II", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. XXII, İzmir 2005, ss. 3-36

<sup>103</sup> Selçuk, 2003, s.64

üzerine duygu ve düşüncelerini ifade ederler. Öğretmen birkaç kişiye de sorar, müziği tekrar başlatır ve oyun tekrarlanır.

### 2.2.5. Müziksel-Ritmik Zekâ

Müziksel-ritmik zekâ, bireyin müzisyen gibi müzik formlarını algılama, ayırt etme ve ifade etme kabiliyeti, veya belli bir olayın oluş biçimini, seyrini veya düzenini müziksel olarak algılaması, yorumlaması ve iletişimde bulunması şeklinde tanımlanabilir. Bu nedenle müziksel-ritmik zekâ türü gelişmiş bireyler, olayların oluşumu ve işleyişini müziksel bir dille düşünmeye, yorumlamaya ve ifade etmeye çalışırlar.<sup>104</sup>

Nitekim Lazear da çevredeki seslerden anlamlar çıkartma, konuşulan kişinin ses tonundan ruh durumunu kestirme, arabanın motor sesinden problem olduğunu anlama gibi davranışların müziksel-ritmik zekânın önemli bir parçası olan yetiler olduğunu ifade etmiştir. Bu zekânın bireyin doğmadan önce gelişmeye başlayan ilk zekâsı olduğunu, sesleri anne karnındayken duymaya başladığını belirten Lazear, bu zekânın özündeki kapasiteleri şu şekilde sistematize etmiştir:<sup>105</sup>

a) Müziğin ve ritmin yapısına değer verme: Müziğin duyuşsal davranışlarla ilişkisini ifade eder.

b) Müzikle ilgili şemalar oluşturma: Bir müziğin herhangi bir olayla ilişkilendirilmesi ifade eder.

e) Seslere karşı duyarlılık: Günlük hayatımızda karşılaştığımız seslerin tanınabilmesini kapsar.

d) Melodi, ritim ve sesleri taklit etme: Tanıma ve yaratma: Yeni bir şarkı veya dansın tekrarlanması için gerekli gücü ifade eder.

e) Ton ve ritimlerin değişik özelliklerini kullanma: Ses, ton ve ritimlerin bir iletişim aracı olarak kullanılmasını ifade etmektedir.

*Müziksel-Ritmik Zekâ türüne sahip olan bireyler;*

•Notasını görmediği müziği tanır. Melodileri tanır. Enstrüman çalar ve koroda rol üstlenirler.

• Çalışırken tempo, ritim tutar. Seslere karşı duyarlıdırlar.

• Şarkıları kolaylıkla öğrenir. Şarkı söyleme, şarkı mırıldanma ve dinlemeyi sever. Öğrenmede müzik, teyp, kasetler ve ritimlere ihtiyaç duyarlar.

• İnsan sesine ve çevreden gelen diğer çok farklı seslere karşı duyarlıdır, dinler ve tepkide bulunurlar.

• Müziği yaşamında kullanmak için fırsatlar oluştururlar.

• Seslerle nota ve ritimlere karşı özel bir ilgiye sahiptirler.

---

<sup>104</sup> Saban, 2010, s.16.

<sup>105</sup> Bümen, 2002, s.13-14

• Müziği hareketlerle birleştirerek farklı figürler ortaya çıkarabilir. Orijinal müzik kompozisyonları oluşturabilirler.<sup>106</sup>

Müzik ile duygu arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu bağdan dolayı farklı ortamlara pozitif bir hava getirmektedir. Bu nedenle DKAB dersleri öğrenme süreçlerinin, çocuğun daha anne karnında iken başlayan ritme ve müziğe olan ilgisini destekleyen duruma dönüştürülmesi ile öğrencilerin derse karşı ilgisi, dikkati ve konsantrasyonu artacak, yaratıcılıkları gelişip, öğrenme düzeyleri yükselecektir.<sup>107</sup>

*Müziksel-Ritmik Zekânın tüm derslerde kullanılması önemlidir. Bu zekâ türüne uygun tüm dersler için tavsiye edilen ve din öğretiminde de kullanılacak bazı teknikler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:*<sup>108</sup>

1. Müzikal bir kolaj oluşturulması, 2. Bir şarkı yazılması, 3. Sözcüklerin cingıllara dönüştürülmesi, 4. Müzik eşliğinde ders anlatılması, 5. Fon müziği kullanılması, 6. Çalışırken müzik dinletilmesi, 7. Konu ile ilgili şarkılar söylenmesi, 8. Şarkı sözlerinin veya müziklerinin konuyla ilişkisinin kurulması, 9. Sesler ve melodilerin kopyalanması, 10. Sese karşı duyarlılık geliştirilmesi, 11. Müzikle bütünlük sağlanması, 12. Video gösterisi yapılması, 13. Kulaklıkla müzik dinletilmesi, 14. Slayt gösterileri.

DKAB derslerinde özellikle kavram, dua ve sure öğretiminde müzik Müziksel-Ritmik Zekâ kullanılabilir. Ders içerisinde fon müziği dinletilmesi, konu ile ilgili şarkı, marş ve ezgilerin kullanımı (örneğin 4. Sınıf İman öğrenme alanında, besmele ile ilgili çocuk şarkılarının veya kültür ve din öğrenme alanlarında mehter marşı dinletilmesi), surelerin okunuşlarının dinletilmesi, kavramlar ile ilgili çocukların kendi bestelerini yapıp derste sunmaları buna örnek gösterilebilir.

### **2.2.6. Kişiler Arası-Sosyal Zekâ**

Sosyal zekâ, insanlar ile birlikte çalışabilme, sözel ve bedensel zekâ dilini etkin kullanarak farklı karakterlerdeki kişiler ile kolaylıkla iletişim kurabilme, insanları yönetebilme ve onlar ile uyumu çalışabilme, insanları ikna edebilme, diğer bireylerin ruh hallerini, duygularını, güdülenmişliklerini istek, ihtiyaç ve niyetlerini anlama, davranışlarını yorumlayabilme yeteneğidir. Bu zekâ alanı, diğer insanlardaki yüz ifadelerine, seslere ve mimiklere olan duyarlılık ve diğer insanlardaki farklı özelliklerin farkına vararak onları en iyi şekilde analiz etme, yorumlama ve değerlendirme becerileri ile ilgilidir.<sup>109</sup> Son yıllarda bu zekâ türü, bilim adamları ve eğitim bilimciler tarafından “Duygusal Zekâ” başlığı adı altında

<sup>106</sup> Yavuz, 2001, s.198.

<sup>107</sup> Selçuk vd., 2003, s.59; Yavuz, 2001, s.199.

<sup>108</sup> Selçuk, 2003, s. 60

<sup>109</sup> Saban, 2010, s.16; Yavuz, 2001, s.160

ele alınmaktadır. Lazera'a göre, sosyal zekânın gelişmesi bir grupta işbirliği ve ekip ruhunun güçlenmesini sağlar. Bu zekânın özündeki kapasiteler şunlardır:

a) İnsanlarla sözlü ya da sözsüz iletişim kurma: Bu yeti sadece konuşmayı değil karşınızdaki insanın söylediklerini, kullandığı beden dilini ve ses tonunu da fark etmeyi kapsar.

b) Bir bireyin ruhsal durumunu, duygularını okuma: Bu kapasiteyle karşınızdaki kişinin ruhsal durumunu algılayabiliriz. Etkili ve anlamlı bir iletişimin anahtarıdır denebilir.

c) Grupta işbirliği içinde çalışma: Bir grupla ortaya çıkarılacak ürün, elemanların yaptıklarına bağlıdır. Bir gruba bağlı olarak neler yaptığınız, iş birliği düzeyiniz bu zekâda yer alır.

d) Karşıdaki kişinin bakış açısıyla dinleme: Bu yeti sadece karşınızdakinin ne söylemek istediği ile ilgilenip, onun söylediklerine konsantre olmak, kendi zihnimi/i kapatmayı ifade eder.

e) Empati kurma: Karşınızdaki kişinin bakış açısına değer verme ve onu anlamayı işaret eder.

i) Sinerji kazanma ve yaratma: Bir grup çalışması sonucu ortaya çıkan ürünün gruba ait olduğuna inanmayı kapsar.<sup>110</sup>

*Kişiler Arası - Sosyal Zekâ türüne sahip olan birey:*<sup>111</sup>

- Arkadaşları ile birlikte olmaktan hoşlanan doğal liderdir.
- İnsanları ikna becerisine sahiptir. Kulüp, dernek ve komiteler çalışmaktan zevk duyar.
- Çok fazla arkadaşı vardır. Dinlemeyi, dinlenmeyi ve konuşmayı sever.
- Yönetme ve organize etme ona haz verir.
- Öğrenmede arkadaşlar, grup oyunları ve sunuş yapmaya ihtiyaç duyar. Yaşlıları ile ya da farklı yaş grupları ile bir arada olmaktan zevk alır.
- Diğer insanların duygularına karşı hassastır. Diğer insanları konuşmaları ile etkiler.
- Grup ve takım halinde çalışmakta mutlu olur. Takım çalışmalarında çok özel ve mükemmel ürünler ortaya çıkarır.
- Farklı kültürler ve farklı yaşam tarzları konusunda çok merakı onu araştırmaya sevkeder.
- Yaşı çok küçük olsa bile toplumsal ve politik sorunlarla ilgi duyar.
- İnsanları etkileyen bir espri yeteneğine sahiptir.
- Davranışlarının sonuçlarını ve ilişkilerine yansımaları değerlendirebilir.
- İnsanların her tür davranışına karşı kabul edici özellik taşır.
- Sözel ve bedensel dili etkili bir biçimde kullanabilen, iyi hitap edebilen biridir.
- Girdiği her ortama kolaylıkla uyum sağlayabilir.

---

<sup>110</sup> Bümen,2002, s.16

<sup>111</sup> Yavuz 2001.

- Liderlik vasıfı, insanları organize etme yeteneklerini ortaya çıkarır.

*Kişiler arası -sosyal zekânın derslerde kullanılması durumunda sınıfta yapılabilecek etkinliklerden bazıları şunlardır:<sup>112</sup>*

1.Eşli okuma veya tartışma. 2. Takım sunuşu yapma. 3.Takım hedefleri oluşturma. 4.Röportaj yapma.5. Etkin dinleme. 6.Sıra beklemeye dayalı etkinlikler. 7.Akran öğretimi. 8.Gerçek ve hayali çatışma çözümü. 9.Fikir paylaşma çiftleri. 10.Simülasyonlar. 11.Soru avlama takımları. 12.Proje çalışmaları. 13.Grup Aktiviteleri (müzik, hikâye, oyun vd.). 14.Beceri Ve Tutum geliştirme şeklinde sıralanabilir.

Yukarıda belirtilen teknikleri DKAB derslerine de uyarlamak mümkündür. Örneğin aşağıda kişiler arası -sosyal zekânın DKAB derslerinde kullanımına için örnek etkinliğe verilmiştir.<sup>113</sup>

*Sınıf: 6, Öğrenme Alanı: Ahlak, Ünite: İslam'ın Sakınılmasını İsteddiği Bazı Davranışlar*

Hz. Muhammed, Hz. Ömer, Hacı Bektaşî Veli, Mevlana, Beyazıt Bestami gibi 5 kişi seçin. Kişilerin aşağıda verilen konular üzerine söyledikleri ve yaptıklarını anlatan metinler hazırlayın. Sınıfı 5'erli gruplara ayırın. Gruptaki herkese 1'den 5'e kadar sayılar verin. Daha sonra 1'lerin bir araya, 2'lerin ve diğerlerinin bir araya gelmelerini sağlayın. Yeni oluşan her gruba, (önceden hazırlanmış olan) örnek alınan kişilerle ilgili metinleri dağıtın. 5 dk süre verin. Gruplar bu metinler üzerinde çalışsınlar. Uzmanlaşan öğrenciler, kendi gruplarına geri döndüklerinde öğrendiklerini 2 dk süre içerisinde sırayla grup arkadaşlarına aktarınlar. Daha sonra öğrenciler önceki (ilk) masalarına geri dönsün (1'ler, 2'ler, 3'ler şeklinde...) ve o kişiyi anlatan bir çalışma hazırlasınlar. Örneğin bir mobil oluştursunlar. Daha sonra etkinliği-sunumları değerlendirin ve sonlandırın. İyi örneklerden hareketle neden kötü davranışlardan sakınmamız gerektiği ile ilgili bağlantı kurmalarını sağlayın.

1'lerin çalışacağı konu: Hz. Muhammed ve Dürüstlük (Yalan söylememe ve hile yapmama ile ilişkilendirin)

2'lerin çalışacağı konu: Hz. Ömer ve Adalet (hırsızlığın, gıybet ve iftiranın toplumsal zararları ile ilişkilendirin)

3'lerin çalışacağı konu: Hacı Bektaşî Veli ve Tevazu (Büyüklenmeme ile ilişkilendirin)

4'lerin çalışacağı konu: Beyazıt Bestami anne sevgisi (Anne Babaya iyi davranma ile ilişkilendirin)

5'lerin çalışacağı konu: Mevlana ve İnsan Sevgisi- (Kötü zanda bulunmama ile ilişkilendirin)

<sup>112</sup> Selçuk vd., 2003,, s.75, Saban, 2010, s.129-131.

<sup>113</sup> Çınar, 2012.

### 2.2.7. Öze Dönük –İçsel Zekâ

İçsel zekâ, bireyin kendisini tanıması, objektif olarak değerlendirmesi, iyi disipline etmesi, duygularının, ihtiyaçlarının veya amaçlarının farkında olması, kendisine güvenmesi ve çevresinde uyumlu davranışlar sergileme yeteneği olarak kabul edilir. Kısaca İçsel zekâ, kendisini tanıyan, kim olduğunu, ne yapmak istediğini ve neyi yapmak istemediğini veya çeşitli durumlarda nasıl davranması, nelere yönelmesi ve nelerden uzak durması gerektiğini bilen bireyin, bu özelliğinden hareketle hayatında doğru kararlar alması şeklinde de tanımlanabilir.<sup>114</sup> Gardner'a göre içsel zekânın üç temel ögesi vardır:

1. Kişinin kendini tanıması, iç dünyasının ve sahip olduğu kaynakların farkında olması.
2. Düşünce ve duyguları ayırt edebilmek.
3. Bütün bunları davranışları anlama ve yönlendirme amacıyla kullanmak.<sup>115</sup>

Bümen'in de belirttiği üzere Öze dönük –İçsel Zekâ türünün özündeki kapasiteleri şunlardır:<sup>116</sup>

- a) Konsantrasyon: bir konuya ya da etkinliğe odaklaşmayı ifade eder.
- b) Düşünsellik: İnsanın duymaya, düşünmeye ve yaşantılarındaki her detaya değer vermek için vakit ayırmasını ifade eder.
- c) Yürütücü biliş. Üst biliş: Düşünme hakkındaki düşünme etkinlikleri. Problemleri kendi kendine düşünme ve analiz etme yeteneğini kapsar.
- d) Değişik duyguların farkında olma: Günlük hayatta ruhsal durumumuzda olan değişiklikleri fark etmeyi ifade eder.
- e) "Öz"ü tanıma ve değer verme: Evrenin ve diğer insanların bir parçası olduğumuz görüşüne sahip olmayı ifade eder.
- i) Yüksek düzeyli düşünme becerileri ve akıl yürütme: Bireyin düşünce süreçlerimizi analiz etmek ve bu bilgileri öğrenme süreci ile bütünleştirmek.

*Öze dönük –İçsel Zekâ türüne sahip olan birey;<sup>117</sup>*

- Yalnız kalmaktan hoşlanır ve özgürlüğüne düşkündür. Bu nedenle bireysel çalışmalardan zevk alır.
- Yaşadığı her olay veya deneyim üzerinde çok fazla düşünür.
- Kendisi hakkında düşünmeyi sever. Kendi ilgi ve becerilerinin farkındadır.
- Başarı ve başarısızlıklardan zevk alır. Kendini sever ve kendisiyle gurur duyar. Yalnız kalmaktan hoşlanır. Kendi iç dünyasını düşünür.

---

<sup>114</sup> Nida Temiz, Kimim-1? Çoklu Zekâ Kuramı Okulda Ve Sınıfta, Nobel Yay., Ankara Ocak 2007, s. 31

<sup>115</sup> Gardner 1983.

<sup>116</sup> Bümen, 2002, s.17

<sup>117</sup> Yavuz 2001, s.178.

- Hedef oluşturma ve hayal kurmadan zevk alır.
- Öğrenirken bireysel çalışma, kendini değerlendirme ve kişisel farkındalığa ihtiyaç duyar.
- Yaşam felsefesi oluşturma arayışı içindedir.

*Öze dönük –İçsel Zekânın tüm derslerde uygulanan ve DKAB dersleri içinde uyarlanabilecek bazı teknikleri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:<sup>118</sup>*

1.Hedeflerin belirlenmesi ve onlara ulaşmaya çalışılması. 2.Günlük tutturulması. 3.Sessizlik oyunu. 4.Kişisel yazılar ve şiirler yazılması. 5.Konuların kişisel yasama ile ilişkilendirilmesi. 6.Yapılan çalışmalarla ilgili düşüncelerin yazılmasının istenmesi. 7.Ev ödevlerinin bireysel olarak yapılmasının istenmesi. 8.Yapılacakların listesinin tutulması. 9.Bir hareket planı yapılması. 10. Konu ve durum hakkında duyguların tanımlanması. 11. Alternatiflerin değerlendirilmesi. 12.Alternatiflerin arasında seçim yapılması. 13.Bir durumun savunulması. 14. Sevdiğin ve sevmediğin şeylerin ifade edilmesi. 15.Bireyselleştirilmiş öğretim uygulanması. 16. Düşünme becerilerinin kullanılması. 17.İlgili konuda köşe yazısı makale yazma.

Öze dönük –İçsel Zekânın DKAB derslerinde kullanımı için bir örnek:

*Sınıf: 6, Ünite: Türkler ve İslamiyet, Öğrenme Alanı: Kültür ve Din*

Türkler arasında İslam'ın yayılmasında rol oynayan büyük şahsiyetlerin isimleri (Ebu Hanife, İmam Maturidi, Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Ahi Evran, Hacı Bektaş Veli, Mevlana gibi) ayrı ayrı kâğıtlara yazılır ve bir kutuya atılır. Sınıfta çekilen kurda hangi öğrenciye kim çıkmış, o öğrenci, o kişiyi araştırır. Öğrendiklerinden hareketle, o kişiyi anlatan kendi değerlendirmelerinin olduğu bir köşe yazısı, o kişiyi yansıtan bir kıyafet tasarısı, bu şahsiyetin o günlerde yaşadığı olayları anlatan hayali bir hikaye hazırlar ya da sanki öğrenci o günlerde bu kişi ile yaşayan ve İslamiyet yayılmasında bu kişiye yardım eden biriymiş gibi günlük tutar ve sınıfa sunar.

### **2.2.8.Doğacı zekâ**

Doğacı zekâ, en genel anlamıyla “doğadaki tüm canlıları tanıma, araştırma ve canlıların yaratılışları üzerine düşünme becerisi” olarak tanımlanabilir.<sup>119</sup> Bu zekâ türü, bireyin sanki bir biyolog yaklaşımıyla çevresindeki yaşayan canlıları (hayvanlar, bitkiler) tanıma, onları belli karakteristik özelliklerine bağlı olarak sınıflandırma, birini diğerlerinden ayırt etme becerisi veya sanki bir jeolog yaklaşımıyla bireyin doğadaki bulutlar, kayalar veya depremler gibi çeşitli karakteristiklere karşı aşırı ilgili ve duyarlı olması ile ilgilidir. Doğacı zekâsı güçlü olan insanlar, sağlıklı bir çevre oluşturma bilincine sahiptirler ve çevrelerindeki doğal kaynaklara, hayvanlara ve bitkilere

<sup>118</sup> Selçuk vd., 2003, s.78; Demirel vd, 2006, s.118.

<sup>119</sup> Yavuz, 2001, s.209.



karşı çok meraklıdır.<sup>120</sup> Bu zekâ aslında hem yapay (insan yapısı), hem de doğal çevreyi kaplamaktadır. Lazear'a göre bu zekânın özündeki yeterlilikler şunlardır:<sup>121</sup>

a) Doğa ile bütünleşme: Doğal ortamı ev olarak hissetme, farklı doğal yapılarla ilgili bilgi sahibi olma durumunu ifade eder.

b) Doğal bitki örtüsüne duyarlılık: Bitki örtüsünü, doğayı tanıma ve anlamayı ifade eder.

c) Canlılar ile etkileşim kurma ve koruma: Doğadaki canlılarla ilgilenme, onları anlama ve beslenme davranışlarına işaret eder.

d) Doğanın tepkilerine karşı farkındalık duyarlılık: Doğayı hissetme ve onun tepkilerine karşı hassasiyet göstermeyi ifade eder.

e) Doğadaki bitki ve hayvanları tanıma ve sınıflama: Doğadaki canlıları tanıma, sınıflama, özelliklerini, farklılık ve benzerliklerini ayırt edebilmeyi kapsar.

I) Bitki yetiştirme: Bitkileri ekip yetiştirebilirler.

*Doğacı zekâyâ sahip olan birey;*<sup>122</sup>

- Araştırma yapmayı sever.
- Doğadaki canlıları incelemekten hoşlanır.
- İnsanın varoluşun nedenlerini ve kendi varoluşunu düşünür.
- Doğadaki hemen her canlının yaşamına ilgi duyar.
- Farklı canlı türlerinin isimlerine karşı dikkatlidir. Çiçek türleri, hayvan türleri onun için çok çekicidir.
- Seyahat etmeyi, belgesel izlemeyi sever. Doğa ve gezi dergilerini incelemekten hoşlanır.
- Kendilerine özgü okul dışı etkinlikler düzenler, doğayla her şeyi paylaşır.
- Doğanın insanlar üzerindeki ya da insanın doğa üzerindeki etkisi ile ilgilenir.

*Doğacı zekânın tüm derslerde kullanımı durumunda sınıfla yapılması tavsiye edilmişve DKAB dersleri içinde uyarlanabilecek teknikleri vardır. Bu tekniklerden bazıları şunlardır:*<sup>123</sup>

1.Sınıflandırma yapılır, 2. İşlenen konu doğayla ilişkilendirilir, 3.Doğa gezisi yapılır, 4. Doğa olayları ile ilgili videolar izlenir, 5. Bir seyir defteri tutulur, 6. Bir doğa olayındaki değişimler gözlenir, 7. Sınıflandırma sistemi oluşturulur, 8. Sıralamalar yapılır, 9. Bir doğal olgu hakkında rapor yazılır, 10.Meteorolojik aletler gösterilir.

<sup>120</sup> Saban, 2010, s.18

<sup>121</sup> Bümen, 2002, s.18

<sup>122</sup> Yavuz, 2001, s. 2008, Temiz, 2007, s.33 ; Demirel vd., 2006, s.45-48.

<sup>123</sup> Selçuk vd. 2003, s.70

Doğacı zekânın DKAB derslerinde kullanımı için örnek:

*Sınıf:6, Öğrenme Alanı: Kur'an Ve Yorumu, Ünite: Kur'an-I Kerim'in Ana Konuları*

Çocuklar ile birlikte bahçeye çıkılır. Kureyş suresinin anlamı hakkında bilgilendirme yapılır. Surede ayette geçen “kış ve yaz onlara kolaylaştırıldığı” kısmına dikkat çekilir. Doğa olayları ve Rabbimizin bizim için evreni ve doğa olaylarını nasıl tasarladığı üzerine konuşulur. Bu düzen içerisinde farklı mevsimlerin olmasının insanlara faydasının neler olduğu üzerine beyin fırtınası yapılır. Benzer şekilde yüce Allah'ın ayetlerini ve delillerini tanımada doğacı zekânın kullanılması etkili olacaktır.

### 2.2.9. Diğer Zekâlar

Her bireyin göreceli 7 zekâ türüne/yeteneğine sahip olduğunu iddia eden Gardner, bu çoğul zekâ anlayışının asla yeterli olmadığını, yapılacak araştırmalar sonucunda zekâların artabileceğini belirtmiş ve 1999'da Gardner, sekizinci zekâ türü olan doğacı zekâyı açıklamıştır. ÇZK'nın temel ilkelerinden biri olan “keşfedilmeyi bekleyen zekâlar olabilir” ilkesi neticesinde gerek Gardner'ın gerekse diğer bilim uzmanlarının konu ile ilgili araştırmaları devam etmiş ve kendisi tarafından henüz tam olarak onaylanmamış ve açıklanmış olsa da yeni zekâ alanları dile getirilmiştir.<sup>124</sup> Bunlardan biri de varoluşsal zekâdır.

“Gardner tarafından dokuzuncu zekâ türü olarak lanse edilen varoluşçu zekâ, evrenin ve insanlığın var olma nedenlerine odaklanan ‘büyük soruların zekâsı’ olarak tanımlanabilmektedir. Nörolojik temeli ve bağlantılı olduğu beyin bölgesine dair kesin kanıt bulunmaması nedeniyle bilimsel bağlamda somutlaştırılmayan bu zekâ türü, savladığı unsurlar açısından anlamlı ve önemli bulunmaktadır. Bu bağlamda varoluşçu zekânın teoloji, felsefe ve tasavvuf ile yakından ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür. İ.Ö. 427-347 yılları arasında yaşayan ve Batı felsefesinin en önemli filozofu olarak nitelenebilen Platon - Eflatun-, 1207-1273 yılları arasında yaşayan ve tüm dünyada hümanizm düşüncesinin öncülerinden kabul edilen Mevlâna Celaleddin-i Rumi, 1596-1650 yılları arasında yaşayan ve ‘düşünüyorum o halde varım’ -‘cogito ergo sum’ çıkarımı ile tanınan Batı düşüncesinin en önemli filozoflarından olan Rene Descartes varoluşçu zekâ kapsamında örnek olarak gösterilebilmektedir.”<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Temiz, 2007, s.34.

<sup>125</sup> Gürel ve Tat, 2010, s.352

### 2.3. DKAB Dersi İçin Örnek ÇZK Etkinlikleri

Tablo 6: Zekâ türlerine<sup>126</sup> Uygun ÇZK etkinlikleri

Sınıf	6
Öğrenme Alanı	İbadet
Ünite	Namaz ibadeti
Kazanımlar	Bu ünitenin sonunda öğrenciler; Kazanım 1: Namaz ibadetinin anlamını ve namazın niçin kılınması gerektiğini açıklar. Kazanım 2: Namazın bireysel ve toplumsal katkılarının farkında olur. Kazanım 3: Namazın, kişinin duygu dünyası, davranışları, temizlik bilinci ve zamanı iyi kullanma alışkanlığı üzerindeki etkisini açıklar. Kazanım 4: Namazın hazırlık şartlarından olan abdestin, boy abdesti (gusül)nin ve teyemmümün hangi durumlarda ve nasıl yapıldığını açıklar. Kazanım 5: Namaza hazırlık şartlarını belirtir. Kazanım 6: Namazın kılınış şartlarını açıklar. Kazanım 7: Ezan ve kametin namazla ilişkisinin farkında olur. Kazanım 8: Namazın kılınışını açıklar. Kazanım 9: Namazı bozan durumları örneklendirir. Kazanım 10: Vakit, cuma, bayram cenaze ve teravih namazlarının ne zaman ve nasıl kılındığını bilir.
<b>Zekâ Türü-Kazanım</b>	<b>Uygulama Süreci</b>
SD-MM-BK Kazanım 1	<b>Namaz nedir Kartopu</b> Öğrencilere, “namaz ..... benzer , namaz .....dır” gibi cümleler verilir. Öğrenciler önce tek başlarına düşünüp, sonra iki, daha sonra dört ve sekiz kişilik gruplar halinde boşluğu gelebilecek metaforlar üretirler En son grupta elde edilen sonuçlar, gruplar tarafından sınıfa sunulur.
İÖ-SD-MM Kazanım 1 Kazanım 2 Kazanım 3	<b>Hikaye okuyoruz</b> Şükretmek ile ilgili bir hikaye hazırlanır ve hikaye yarıda kesilerek öğrencilere tamamlatılır. Daha sonra sahip oldukları şeyler ve ne kadar şükrettikleri üzerine beyin fırtınası yapılır, çıkan maddeler tahtaya sıralanır. Daha sonra öğrencilere “Rabbime niçin ve nasıl şükretmeliyim” çalışma kağıdı verilir. Doldurmaları istenir. Bu etkinlikte çocuk şükretmek ve namaz arasındaki ilişkiyi kurar.
SD-MM-BK-SB Kazanım 3	<b>Köşelenme</b> Namazın, kişinin duygu dünyası, davranışları, temizlik bilinci ve zamanı iyi kullanma alışkanlığı üzerindeki etkisini ile ilgili

<sup>126</sup> Zekâ Türleri tabloda kısaltılarak verilecektir: Sözel / Dilsel = SD; Mantıksal-Matematiksel=MM; Müziksel / Ritmik= MR; Görsel / Uzamsal=GU; Bedensel / Kinestetik = BK; Sosyal / Bireysel arası= SB; İçsel / Özedönük=İÖ; Doğa / Doğacı =DD

	cümleler kartonlar yazılır. Sınıfta Katılıyorum, katılmıyorum ve kararsızım şeklinde 3 köşe belirlenir. Öğretmen sırayla kartonları gösterir. Öğrenciler, her cümleye uygun köşelerini seçer ve niçin o köşeyi seçtiklerini açıklar
MM-BK-GU-SB Kazanım 4 Kazanım 5 Kazanım 6 Kazanım 10	<b>Elma Dersem Git Armut Dersem Gitme Oyunu</b> Namazın hazırlık ve kılınış şartları ile ilgili maddelerin Arapça okunuşları ve Türkçe karşılıkları ayrı ayrı kartonlara yazılır ve sınıfın duvarlarına asılır. Öğrenciler bireysel olarak kartonları incelerler ve kartonları zihinlerinde eşleştirmeye çalışırlar. Öğretmen tahtayı ikiye ayırır. Bir tarafında hazırlık diğer tarafında kılınış şartları yazar. Daha sonra sınıf 3 gruba ayrılır. 1. Grup eşleştirme ile görevli olan diğer iki grup ise onlara yardımcı olmaya çalışan grup olarak görev yaparlar. Oyuna ilk başlayan grup birinci gruptan bir isim söyler, o kişi kendisine Arapça okunuşları ile ilgili bir karton seçer ve Türkçe karşılıklarına doğru yönelir. Öğrenci doğru kartona yaklaştıkça diğer öğrenciler elma elma!!, yanlış kartona yaklaştıkça armut armut!! diye bağırır. Kartonları eşleştirdikten sonra öğrenci kartonları tahtada hazırlık veya kılınış şartlarından hangisi doru ise oraya yapıştırır/asar. Tüm kartonlar bittikten sonra sınıfça kartonlarla tahtaya namazın hazırlık ve kılınış şartlarını içeren kavram haritası hazırlanır.
GU-MM Kazanım 4 Kazanım 5 Kazanım 6	<b>Eşleştirme</b> Farz, vacip, sünnet ve namaz türlerinin her biri için ayrı ayrı renkli kartlar hazırlanır. Renkler belirlenirken farzın önemi belirtilerek en önemliyi yansıtan renk seçilir. Benzer şekilde namazın farzları, sünnetler ve vaciplerini içeren resimler hazırlanır. Sınıf gruplara ayrılır. Gruplar doğru kartları ve resimleri eşleştirmeye çalışır.
GU-BK-MM Kazanım 8	<b>Yapboz</b> Abdestin alınışının ve 2 rekâtlık bir namazın kılınışının anlatıldığı resimler yapboz haline getirilir. Yapboz parçaları ve öğrencilerin bir araya getirmeleri istenir.
GU- Kazanım 8	<b>Resmetme</b> Abdestin alınışının ve 2 rekâtlık bir namazın kılınışının anlatıldığı resimlerden oluşan bir çalışma kâğıdı hazırlanır. Fakat burada abdestin alınışı ve namazın kılınışı tam olarak verilmez, arada boşluk bırakılır. Örneğin: kolları yıkamak ile ilgili kısım verilir sonraki kısım boş bırakılır. Aynı şekilde kıyam verilir sonraki aşama erilmez. Öğrenciler boş bırakılan yerleri resmederek doldurmaları için yönlendirilir.

Din Öğretimi Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri

BK-MR Kazanım 5	<b>Pandomim yapıyoruz</b> Öğrenciler içerisinde bir yerde “abdestin alınışının” olduğu pandomim senaryosu kurgularlar. Sırayla tahtaya çıkararak oyunlarını sergilerler diğer öğrencilerde ne anlatmaya çalıştığını tahmin etmeye çalışırlar. Öğretmen bu süreçte fonda müzik dinletir
BK- MM Kazanım 5	<b>Drama yapıyoruz</b> iki öğrenci tahtaya çıkar. Öğrencilerden biri abdestin alınışını canlandırmaya çalışır. Abdestin herhangi bir yerinde durur. Eğer öğrenci arkadaşına dönük bir şekilde parmaklarını şaklatırsa diğer öğrenci kaldığı yerden devam eder. Eğer öğrenci arkadaşına yüzünü dönük bir şekilde parmaklarını şaklatırsa diğer öğrenci arkadaşının kaldığı yerden geriye doğru abdesti almaya çalışır. Diğer öğrenci yerine otururken başka bir öğrencinin omzuna dokunarak o kişiyi tahtaya kaldırır.
MR-BK Kazanım 5 Kazanım 9	<b>Ritim ile teyemmüm</b> Öğretmen 1-2-3 der, öğrenciler üç kez avuçlarını sıraya vurur. Öğretmen 4-5-6 der öğrencilere 3 kez alkış yapar veya avuçları aşağıya bakacak şekilde ellerinin kenarını birbirine vurur. Öğretmen 7-8-9 der, öğrenciler üç kez parmaklarını yüzünün kenarına getirir parmağını şaklatır. Öğretmen tekrar 1-2-3 der, öğrenciler üç kez avuçlarını sıraya vurur. Öğretmen 4-5-6 der öğrencilere 3 kez alkış yapar veya avuçları aşağıya bakacak şekilde ellerinin kenarını birbirine vurur. Daha sonra öğretmen 7-8 der öğrenciler sağ eline vurur öğretmen 8 der öğrenciler ol eline vurur. Ritm yerleşinceye kadar tekrar edilir. Daha sonra teyemmümün farzları ve alınışı hakkında bilgi verilir. Ritm tekrar ettirilir ve teyemmümün alınışı ile karşılaştırılır. <b>Ezan ve kameti dinliyoruz</b> Öğretmen öğrencilere farklı makamlarda okunan ezan dinletir. Eğer mümkün ise çocuklar ile bir cami ziyareti yapılır. Burada din görevlisi ile çocukların konu ile ilgili sohbet etmeleri sağlanır. Ezanın ne anlama geldiği, tarihi süreçteki yeri, ezan ve kamet arasındaki fark hakkında bilgi verilir.
MM-MR-GU Kazanım 6	<b>Venn şeması hazırlama</b> Ezan ve kamet dinlettirilir. Benzerlikleri ve farklılıklarını karşılaştırmaları için venn şeması hazırlatılır. Benzer şekilde her namaz türü için de venn şeması hazırlanabilir. Örnek: Öğle ile ikindi namazı, Öğle ve akşam namazının benzerlik ve farklılıklarını bulmaları için venn şeması hazırlatma
DD-BK	<b>Hazineyi Bul</b>

Kazanım 6	Öğrenciler bahçeye çıkartılır. Sınıf 5 gruba ayrılır. Gruplardan kartonlara doğadan bulacakları nesnelere ile beş vakit namazın kaçır rekât olduğunu içeren bir tablo hazırlamalarını (farz, sünnet ve vacip şeklinde ayrılacak) istenir.
BK Kazanım 6	<b>Kukla yapıyoruz</b> Önceden a4 kağıtlarına hazırlanmış maketler öğrencilere dağıtılır. Öğrencilerin bu figürleri istedikleri gibi boyamaları istenir. Daha sonra öğrenciler maketlerin üzerlerinde belirlenmiş yerlerden kesip ve kuklalarını oluşturduktan sonra, namaz ile ilgili bir diyalogu canlandırarak, namazın bölümlerini sergilemeye çalışırlar
DD-BK Kazanım 1 Kazanım 2 Kazanım 3	<b>Doğayı gözlem</b> Öğrencilerin doğadaki canlıları gözlemeleri ve bu varlıkların Allah'a (C.C.) şükürlerini nasıl ifade ettiklerini araştırmaları istenir. Sınıf gruplara ayrılır. Kur'an'dan şükür ile ilgili ayetleri bulmaları istenir. Gruplar buldukları ayetleri kendi içerlerinde tartışır ve ilkeler çıkartırlar. Daha sonra bahçeye çıkılır ve gruplar konuları ilgili doğadan buldukları yapraklardan oluşan bir kolaj hazırlarlar.
<b>Değerlendirme</b>	Etkinlikler süresince hissettikleri duyguları içeren günlük tutma Ses kaydı Tanılayıcı dallanmış ağaç Kavram haritası Gözlem Bilgi çantası Poster/ Afiş Hazırlama

### Sonuç ve Öneriler

Yeterlik, öğretmenliğin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirebilecek yeteneklere sahip olmak; etkililik ise uygun araç ve yöntemleri eğitimsel amaçları gerçekleştirebilecek bir şekilde kullanabilmektir. Yani etkili öğretmen, öğretimin nasıl yapılacağını ya da karşılaşılan sorunların nasıl çözüleceğini bilen kişi değil, bildiklerinden hangilerinin hangi alanda nasıl kullanılabilceğine karar veren ve uygulayan uzman kişidir.<sup>127</sup> ÇZK'ya göre eğitimin amacı sadece öğrencilerin akademik başarılarını arttırmak değil, onların çoklu zekâ potansiyellerini ortaya çıkarmak ve geliştirmek olmalıdır. Bu nedenle DKAB öğretmenlerinin derslerinde öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alması ve onların çoklu zekâ alanlarına hitap eden stratejileri kullanmaları etkili bir öğretmen olmalarının temel şartlarından biridir. Bu da öğretmen merkezli anlayıştan öğrenci merkezli

<sup>127</sup> Açıkgöz, 2009, s.103.

anlayışa geçiş ile mümkün olacaktır.<sup>128</sup> Nitekim ÇZK'nın din öğretiminin başarısına sağlayacağı en büyük katkı, geleneksel eğitim sistemine yatkın DKAB öğretmenlerinin sahip oldukları öğretim stratejileri birikimlerini, sözel-dilsel zekâ alanının dışına taşımaktır.<sup>129</sup>

Eğitim sistemimizde çoklu zekâ kuramı uygulamalarına yönelik yapılan değişiklikler henüz çok yenidir. Şüphesiz öğrenme ve zekâ kavramlarına yüklenen yeni anlam değişiklikleri DKAB dersi öğretimine de yeni bakış açıları kazandırmıştır. Öyle ki, yenilenen ilk ve ortaöğretim DKAB dersi öğretim programları öğretmeni değil öğrenciyi ön plana çıkararak, öğrencilerin ezbercilikten uzaklaşmasına bununla birlikte bilgiyi anlayıp yaşadığı çevrede kullanabilmesine olanak sağlamayı hedeflemektedir. Bu hedefe uygun öğretmen yetiştirme, ders araç-gereç ve materyali hazırlama ve geliştirme çalışmaları sürdürülmekte görevli öğretmenlere yapılandırıcı programın felsefesi kavratılmak üzere seminer ve hizmet-içi eğitim kursları düzenlenmektedir. Bu bağlamda, öğrenen kişinin çok yönlü olduğunu savunan ÇZK'nın öğrenme süreçlerine dâhil edilmesi programda belirlenen hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından önem arz etmektedir.

ÇZK'nın din öğretiminde uygulanabilirliğinin ele alındığı bu araştırmada öncelikle ÇZK kuramsal çerçevede tartışılmış, sonrasında ÇZK açısından ilköğretim DKAB öğretim programı temel yaklaşımı ve boyutları analiz edilerek, kuramın ilköğretim DKAB dersinde uygulanabilirliğine dair uygulama örneklerine yer verilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre; ilköğretim DKAB öğretim programında ÇZK gibi öğrenen merkezli yaklaşımların temele alındığı, bunu eğitim bilimsel yaklaşım başta olmak üzere programın tamamına yansıtılmaya çalışıldığı görülmüştür. Fakat öğretim programının öğelerine yönelik olarak yapılan analiz sonucunda; kazanımların önceden belirlenmiş ve çoğunlukla bilişsel kazanımlardan oluşmasının, öğrencilerin daha çok sözel ve matematiksel zekâ yeteneklerini keşfetmelerine ve geliştirmelerine fırsat verdiği, dolayısıyla diğer zekâ alanlarının ihmal edildiği; kazanımlar ile bütünlük içinde olma ilkesinden hareketle içeriğin de önceden belirlenmesinin 'öğrencinin ilgi ve ihtiyacına uygun olma, yeteneklerini keşfetmeye ve gelişimini desteklemeye fırsat verme' ilkesi açısından öğrenen merkezli yaklaşımların felsefesine uygun olmadığı tespit edilmiştir. Öğretim programının eğitim durumları ögesinde öğretmenin rolü ele alınırken öğrenen merkezli anlayışa değinildiği, öğrenme süreçlerinin aktif öğrenme merkezli oluşturulması ve bu süreçlerde öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarının ön planda tutulması gerektiğinin vurgulandığı tespit edilmiştir. Bu açıdan programın eğitim durumları ögesinin ÇZK'nın temel ilkelerini yansıttığı görülmüştür. Çalışmada daha sonra öğretim programında 4-5-6-7 ve 8. sınıflar için hazırlanmış örnek niteliğindeki etkinlik örnekleri (ss.86-187

---

<sup>128</sup> Saban, 2010, s.25.

<sup>129</sup> Saban, 2010, s.27.

arası), ÇZK zekâ türlerini yansıtmaya durumu açısından içerik analizine tabi tutulmuştur. Buna göre örnek niteliğinde verilen etkinliklerde çoğunlukla sözel dilsel, mantıksal-matematiksel ve görsel-uzamsal zekâ türlerine yer verildiği; müziksel-ritmik, bedensel-kinestetik, kişiler arası-sosyal, öze dönük-içsel ve doğacı zekâ türlerine yönelik ise etkinlik örneklerinde çok az başvurulduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte bazen tek etkinlikte birden fazla zekâ türüne başvurulduğu belirlenmiştir. Öğretim programının son ögesi olan ölçme ve değerlendirmeye yönelik analiz sonucunda; ilköğretim DKAB öğretim programının ait ortaya koyduğu yaklaşımın ÇZK'ya uygun olduğu görülmüştür. Son olarak da zekâ türlerine uygun oluşturulan etkinlik örnekleri ile ÇZK'nın DKAB derslerinde uygulanabilir olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada elde edilen sonuçlardan hareketle araştırmada şu önerilere yer verilmiştir:

1. DKAB öğretim programı ÇZK ve ilkeleri açısından yeniden güncellenebilir.

2. Öğretim programı öğretmenin elinde bir kılavuzdur. Bu nedenle örnek etkinlikler tüm zekâ türlerini yansıtmaya şekilde düzenlenebilir.

3. “Her çocuğun benzersiz olduğu, hepsinin okula aynı öğrenme kapasitesine ve öğrenme yollarına sahip olarak geldiği, bu nedenle de hepsinin aynı yöntemle öğrenebileceği yaklaşımı” ile yola çıkan bir öğretmenin bütün öğrencilerini tanımadan, onların gereksinimleri ile örtüşecek bir öğretim planı yapması mümkün değildir. Bu nedenle öğretmenlerin çocukların farklı fiziksel, duygusal ve zihinsel gelişim düzeylerine sahip olduklarını bilmesi ve bunları tespit edip gelişimi için öğrenme süreçleri oluşturması, hem gereklilik hem de öğretmen ve öğrenci içinde motivasyon kaynağı olacaktır.<sup>130</sup> Bu nedenle DKAB öğretmenlerine yönelik ÇZK ve uygulamalarını tanıtıcı faaliyetler düzenlenebilir.

4. Gerek örgün din eğitimindeki öğretmenlerin gerekse de yaygın din öğretimindeki din görevlilerinin zekâ alanlarının tespiti ve geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılabilir. Çünkü öğretmenlerin ve din görevlilerinin bu zekâ türlerine özellikle de kişiler arası sosyal zekâyâ sahip olması ve geliştirilmesi birebir insanlarla muhatap olunan bu mesleğin başarısı açısından oldukça önemlidir.

5. ÇZK'ya uygun öğretmenlere yönelik materyal havuzu oluşturulabilir.

## KAYNAKÇA

AKAMCA, G., “İlköğretim Beşinci Sınıf Fen Bilgisi Dergisi Isı ve Isının Maddedeki Yolculuğu Ünitesinde Çoklu Zekâ Kuramı Tabanlı Öğretimin Öğrenci Başarısı, Tutumu ve Hatırda Tutma Üzerindeki Etkileri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2003.

<sup>130</sup> Büyükalın 2003, s.1-20.



**ALTAN, M. Z.**, “Eğitim, Çoklu Zekâ Kuramı Ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlâkî Zekâ”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 22, S. 1, Elazığ 2012, ss.137-144

**ALTAŞ, N.**, “İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgili Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIX, S.II, 2008, s. 103-120.

**AYDIN, M. Z.**, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel yay., Ankara 2004.

**BALIM vd.**, “Asitler Bazlar Konusunda Çoklu Zekâ Kuramı’na Dayalı Uygulamaların Öğrenci Başarısına Etkisi”, *Ege Eğitim Dergisi*, C 2, S,5, 2004, s13-19.

**BAŞ, G.**, “Çoklu Zekâ Kuramının Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Yansımaları”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, S. 138-139, Ağustos-Eylül 2011, ss.14-28.

**BATAR, Y.**, “Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlili”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C.9, S. 1, Bahar 2014, s.155-183.

**BİNBAŞIOĞLU, C.**, *Genel Öğretim Bilgisi*, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1994.

**BULUT, Z.**, “Yeni Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Kuramsal Temelleri Ve İnanç Öğrenme Alanının Değerlendirilmesi”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.

**BÜMEN, N.**, “Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitim”, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Editör Özcan DEMİREL, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2015, ss.1-38.

**BÜMEN, N.**, *Okulda Çoklu Zekâ Kuramı*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2002.

**BÜYÜKALAN FİLİZ, S.**, “Çoklu Zekâ Kuramı”, *Eğitim ve Denetim Dergisi*, S. 1, Ekim- 2003, ss.1-20.

**BÜYÜKKARAGÖZ S -ÇİVİ, C.**, *Genel Öğretim Metotları*, Özeğitim Yayınları, İstanbul 1999.

**ÇINAR, F.**, “Etkin Öğrenmenin İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Uygulanması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17,S.1,2012 s.s.171-190.

**DEMİREL Ö. vd.**, *Eğitimde Çoklu Zekâ Kuram ve Uygulama*, PegemA Yayınları, Ankara 2006

**DEMİREL, Ö.**, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, Pegem A Yayınları, Ankara, 2012.

**DEMİREL, Ö.**, *Planlamadan Değerlendirmeye Öğretme Sanatı*, PegemA Yayıncılık. Ankara 2002.

**DOĞAN, R- TOSUN C.**, *İlköğretim 6-7 ve 8. Sınıflar İçin DKAB Öğretimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003.

**EREN YAVUZ, K.**, *Eğitim öğretimde Çoklu Zekâ Teorisi ve Uygulamaları*, SE-BA Ofset Ankara, 2001.

**ERGÜL K. vd.**, “Çoklu Zekâ Kuramı Ve Kinestetik Zekânın Önemi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.4, S.2, 2007, s.1-11.

**EV, H.**, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri Ve Yapılandırmacılık. Yapılandırmacılık: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi İçin Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.

**GARDNER H. - HATCH, T.** “Multiple intelligences go to school: Educational implications of the theory of multiple intelligences” *Educational Researcher*, 18(8), 1989.

**GARDNER H.**, *Frames of mind: The Rheory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1983.

**GÖZÜTOK, D.**, “Türkiye’de Program Geliştirme Çalışmaları”, *Milli Eğitim Dergisi*, sayı: 160, yaz 2003.

**GÜREL E - TAT, M.**, “Çoklu Zekâ Kuramı: Tekli Zekâ Anlayışından Çoklu Zekâ Yaklaşımına”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S.11, Bahar 2010, ss.336-356.

**HESAPÇIOĞLU, M.**, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Beta Yayıncılık. İstanbul 1998.

**İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ(4, 5, 6, 7 VE 8. SINIFLAR) ÖĞRETİM PROGRAMI VE KILAVUZU**, MEB Yayınları, Ankara 2010.

**KUZGUN Y - DERYAKULU, D.**, “Bireysel Farklılıklar ve Eğitime Yansımaları,” *Eğitimde Bireysel Farklılıklar* (ed. Yıldız Kuzgun ve Deniz Deryakulu), Nobel Yayıncılık, Ankara 2014.

**KÜÇÜKAHMET, L.**, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayınları 11. Baskı, Ankara, 2000.

**OKUMUŞLAR, M.**, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.21, 2006.

**SABAN, A.**, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayın, 4.Baskı, Ankara 2005

**SABAN, A.**, *Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitim*, Nobel Yayın Dağıtım, Eylül 2010.

**SELÇUK Z vd.**, *Çoklu Zekâ Uygulamaları*, Nobel Yay., Ankara, Şubat 2003.

**SEZER, A.**, “İş Birliğine Dayalı Öğrenmenin Coğrafya Dersinde Akademik Başarı Üzerine Etkisi”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 23, Sayı 3, Ankara 2003, s. 227-242.

**SÖNMEZ, V.**, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Anı yayıncılık, Ankara 2010.

**TALU, N.**, “Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitime Yansımaları”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.15, 1999, ss.164 – 172.

**TAVUKÇUOĞLU, M.**, “DKAB Öğretim Programının Genel İlkeleri Arasında Görülen Bazı Çelişkiler”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri 1998

**TEMİZ, N.**, *Kimim-1? Çoklu Zekâ Kuramı Okulda Ve Sınıfta*, Nobel Yay., Ankara Ocak 2007

**TOK, T.**, “Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler”, *Ahmet Doğanay (ed.), Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Pegema Yayıncılık, Ankara 2007.

**TOZLU, N.**, “Eğitim Sistemimizin İnsan Anlayışı, Bilgi, Amaç, Muhteva ve Metod Açısından Tahlili”, *Türkiye Birinci Eğitim Felsefesi Kongresi*, YYÜ Basımevi, Van 5-8 Ekim, 1994,s. 155-171.

**TUĞRUL B.,- DURAN,E.**, “Her Çocuk Başarılı Olmak İçin Bir Şansa Sahiptir: Zekânın Çok Boyutluluğu Çoklu Zekâ Kuramı ”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 24, 2003,ss.224-233.

**ÜN AÇIKGÖZ, K.**, *Etkili Öğrenme ve Öğretme*, Biliş yayıncılık, 2009

**VURAL, B.** *Öğrenci Merkezli Eğitim ve Çoklu Zekâ*, Hayat Yayıncılık. İstanbul. Kasım, 2004.

**YILMAZ, M.**, “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur’an Kıssaları ve Kullanılışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*. Cilt 9. Sayı 1, Bahar 2014, s.134-154.

**ZABUN, B.** “ Çoklu Zekâ Kuramı ve Öğretim Uygulamaları Öğretme Stratejilerinde Yeni Yaklaşımlar”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2002.

**ZENGİN, M.**, “Temele Alınan Yaklaşımlar Bağlamında Yeni DKAB Öğretim Programı”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, S.8, 2010, ss.225-258.

[www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr) E.t. 06.05.2016



## VII-IX. YÜZYILLARDA, EBEDÎ TAŞLARA KAZILI VERİLER IŞIĞINDA, TANRI-KAĞANLIK-BUDUN MÜNASEBETLERİ

A. Yılmaz SOYYER\*

### Öz

Eski Türk inanç yapısı, Yenisey, Orhun ve Budizm öncesi Uygur kitabelerine dayanılarak ortaya konulmak zorunluluğundadır. Buna belli bir ölçüde Divanu Lügati't-Türk ve İbn Fazlan'ın Seyahatnâmesi katkı sunabilir. Bir de, çoğunlukla tarafgir ve yabancı bir gözle değerlendirmelerde bulunmasına rağmen Çin Elyazmaları ender yardımcı kaynaklardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Bütün bu kısıtlı kaynaklara titiz bir bakış açısıyla baktığımızda Eski Türk dininin, Türk hânedânı ve Türk karabudunu/ sıradan halkı meyânında farklı biçim ve derinlikte anlaşıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, yüksek hânedân mensuplarının Tengricilik nitelemelerine uygun bir anlayışla inancı kabullendikleri; karabudunun yâni sıradan insanların ise, bir halk dîni biçiminde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Orhun kitabelerinde karşılaşılabilecek en sık kullanılmış kavramlardan birisi Tanrı'dır. Anıtı diktirip sözlerini ebedi taşlara kazıtan kağan, Tanrı'yı her fırsatta anmakta, böylelikle de Tanrı-kağan ilişkisini ortaya koymaktadır. Orhun ve Yenisey yazıtları da Tanrı-kağanlık ilişkileri konusunda bize birinci elden bilgiler sunmaktadır. *Tengri* kitabelerin ve Yenisey mezar taşlarının muhtelif yerlerinde *Tanrı*, *gök* ve *ilâhî-kutsal* anlamlara gelecek şekillerde kullanılmıştır. Burada Kağan'ın Tanrı gibi kutsal olduğu, ya da farklı bir söyleyişle ve Tengrici anlayışla Kağanın Tanrı'dan olduğu da rahatlıkla ifade edilebilir.

Eski Türkler, kağanlık ve halk seviyesinde, Tengri'nin vahdeti yâni yegâneliğini görünen her şeye tâzim etmektedir ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Köktürk, Tengri, Tengricilik

---

\* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## God-Khanate-People Relationships in the Light of Data Carved in the Eternal Stones, in VII-IXth Centurie

### Abstract

The old Turkish belief structures should be based on the Yenisey, Orkhon and pre-buddhistic Uighur scripts. To a certain extent, Divanu Lügati't-Turk and the travel manuscripts of Ibn Fadlan could contribute to that issue. Furthermore; even though, the Chinese manuscripts often assert alienated observations and biased judgments, they should be accepted as a rare supporting resource. When these limited resources are considered with a through perspective, it can be seen that the old Turkish religion is perceived with different structures and depths in regard of the Turkish dynasty and the ordinary people respectively. Within this scope, it is understood that the belief the dynasty accept it as attribution stop an tengrisim while the ordinary people accept it as a public religion.

One of the most common terms encountered in Orkhon scripts is God, used frequently. The khan, who erects his monument and carves his words into stone, mentions about the God on alloccasions; thus the relationship between the God and the Khan is revealed. The scripts of Orkhun and Yenisey offers data about the relationship between the God and the Khan from primary sources. *Tengri* is used as signifying the meaning such as *God sky divine-holy* in the various places of Orkhon inscriptions and Yenisey gravestone. Herein, the Khan is holy like the God; in otherwords with a perspective of Tengrisim, that the khan is from the God can be stated.

Old Turks expressed the unity of God in the level of Khan and people as honouring him with every visible things.

**Keywords:** Kokturk, Tengri, Unity of Existence

### GİRİŞ

Türk geleneğinde Tanrı-iktidar ilişkileri bilinen ilk Türk devleti olan Hunlardan Osmanlı Devleti'ne kadar hep ilk bakışta kendini ortaya koyan alışverişler olarak görünmektedir. Türk geleneğinde Tanrı'ya en ziyâde yakın olan kağan ve onun âilesi yâni Türk hânedânıdır. Kağanlığın hânedân mensupları arasında el değiştirmesi, Türk milletinin üzerinde hânedân değişikliğinin ise ancak kılınç suretiyle oluşu ve Tanrı'nın artık yeni hânedânı desteklediği iddiasının gündeme getirilerek bu değişikliğin sağlanabildiği bilinegelen bir durumdur.

Hunlar döneminde büyük hâkan Motun (Mete), m.ö. 176 yılında Çin hükümdarına yazdığı bir mektupta kendisini tahta Tanrı'nın çıkardığını bildirmektedir. Tanrı'nın/ göğün yardımı; kağanlığın asker ve atlarının yardımı sâyesinde civarda bulunan devletleri ve kabileleri yendiğini; bu suretle de bu

toplulukların Hunlaştırıldıklarını (Hunhulaştırıldıklarını) belirtmektedir.<sup>1</sup> Burada tanrı ve gök kavramlarının özdeş bir biçimde kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Belgelerin Çince oluşundan dolayı bu özdeşliği kabul etmek zorunluluğu mevcuttur. Yine Hun döneminde bir Hun hâkanının düşmanı olan birine rastlayınca üzenmelerinin üzerinde doğrularak, kollarını göğe kaldırıp başını yere eğerek *Ey Gök, onu bana teslim ettiğin için sana şükürler olsun* dediği bilinmektedir.<sup>2</sup> Hunlar da kağan kurbanını gök ile yere ve ruhlara sunmaktadır.<sup>3</sup> Gumilev bu ruhların ebedî hakikatın ruhları olduğuna, sıradan ölümlere âit ruhlar olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>4</sup> Saymalıtış kaya resimleri arasında sıklıkla görülen güneş motifi muhtemelen bu anlayışın ifadesi olarak resmedilmiş bulunmaktadır.<sup>5</sup> Burada gözleri ağız burnu olan bir baş güneş ışınları çıkar biçimde çizilmiş ve bu başa basit surette gövde el ve ayaklar yapılmıştır(Çöpten adam).

### I.TENGRİ'NİN MÂNÂLARI

Milâdî 8. yüzyılda dikilmiş bulunan Orhun ve Yenisey yazıtları Tanrı-kağanlık ilişkileri konusunda bize en açık ve birinci elden bilgileri sunmaktadır. Orhun kitabelerine üstünkörü bir göz gezdirmede bile karşılaşılabilecek en sık kullanılan kavramlardan birisi Tanrı'dır. Anıtı diktirip sözlerini hâk eden kağan ise Tanrı'yı her fırsatta anmakta böylelikle de Tanrı-kağan ilişkisini ortaya koymaktadır. Kültigin anıtının güney cephesi "*Tengri teg tengride bolmuş türük bilge kagan*"<sup>6</sup> cümlesiyle başlar. Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları* adlı eserinde bu cümleyi "Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge kağanı"<sup>7</sup> ifadesiyle günümüz Türkçesine aktarmaktadır. Muharrem Ergin de aynı şekilde "*Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge kağanı*"<sup>8</sup> sözleriyle sadeleştirmektedir. Mehmet Ölmez ise "*ilâhî göğün yarattığı Türk Bilge Kağan*"<sup>9</sup> biçiminde bir anlamlandırmaya gitmektedir. Talat Tekin, uzmanların diğer üçünden farklı bir bakışla "(Ben),

<sup>1</sup> P. Wilhelm Schmidt, "Eski Türklerin Dini", Çev. Sâdettin Buluç, *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XIII, İstanbul: 1964, s. 81

<sup>2</sup> Schmidt, a.g.e, s. 83

<sup>3</sup> Schmidt, a.g.e, s. 84

<sup>4</sup> Lev Nikololayeviç Gumilev, *Eski Türkler*, Çev. A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004, s. 112

<sup>5</sup>

[https://www.google.com.tr/search?q=saymal%C4%B1ta%C5%9F&newwindow=1&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwix2OCd\\_r3KAhXHLg8KHYGZAOMQ\\_AUIBygB&biw=1366&bih=643#imgrc=axr9R0L2pytygM%3A](https://www.google.com.tr/search?q=saymal%C4%B1ta%C5%9F&newwindow=1&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwix2OCd_r3KAhXHLg8KHYGZAOMQ_AUIBygB&biw=1366&bih=643#imgrc=axr9R0L2pytygM%3A)(22.01.2016)

<sup>6</sup> H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 1994, s.22

<sup>7</sup> Orkun, a.g.e, s.22

<sup>8</sup> Muharrem Ergin, *Orhun Âbideleri İnceleme*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011, s. 3

<sup>9</sup> Mehmet Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi, Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-çeviri-sözlük*" Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012, s. 90

*Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan*"<sup>10</sup> biçiminde çevirmektedir. Zaten kitâbedeki söyleyiş de aynen aktarıldığında açıkça "*Tanrı gibi Tanrı'da olmuş Türük Bilge Kağan*"<sup>11</sup> söyleyişi görülmektedir ki Talat Tekin, diğer uzmanlar gibi şahsî yorumlamaya gitmeyerek metni kelime kelime çevirme yolunu seçmiştir. Uygur Kağanlığı Dönemi yazıtlarından Tes Yazıtı'nda (750 ve 761'e târihlenmekte) "Tengride bolmuş el etmiş kağan oturdu el tuttu" şeklinde bir satır bulunmaktadır.<sup>12</sup> Burada da aynı mânâ son derece açık bir biçimde görülmektedir.

İlk metni Talat Tekin'in sadeleştirmesine uyarak anlamlandırmak en tercih edilir yol olarak gözükmektedir. "*Tengri*" kitabelerin ve Yenisey mezar taşlarının muhtelif yerlerinde "*Tanrı*"<sup>13</sup>, "*gök*"<sup>14</sup> ve "*ilâhî-kutsal*"<sup>15</sup> anlamlara gelecek şekillerde kullanılmıştır. İkinci metinde ise "tengride bolmuş" ibaresi görüşümüzü destekler mâhiyettedir. "Teğride bolmuş el etmiş bilge kağan" ibâresi, 753 yılında dikilen Tariat yazıtında da görülür. Bu kalıp ifâde Tanrı'dan olmanın ve il kurmanın kağanlık şartı olduğunu beyan eder gibidir. Çin imparatorunun Kül Tigin yazıtının Çince yüzünün baş kısmına yazdığı sözler de gök vurgusuyla başlamaktadır. İmparator: "*O mavi gök, yeryüzünü kaplayıp, her şeyi koruyup kollamıştır. Gök ve yer bir olup hayallerdeki güzel toplumu meydana getirmiştir.*" demektedir.<sup>16</sup> Burada gök gibi gökten olmuş, Tanrı gibi gökten olmuş ya da Tanrı gibi Tanrı'dan olmuş aktarımlarının hepsi doğru kabul edilebilir.

Tonyukuk yazıtında geçen "*Gâlîba Tanrı Umay, Kutsal Yer Su (ruhları) bize yardımcı oluverdiler*" cümlesindeki *Tengri Umay* kavramının *kutsal, ilâhî, yüce* kelimeleriyle ifâde edilmesi doğru tavır olacaktır. Bu anlayış yalnızca Köktürk hânedânında ortaya çıkmış bir husus değildir. Hem yukarıda da bahsedildiği üzere Hun Türklüğünde hem de bu hânedânı yıkıp yerine kendi egemenliklerini kuran Uygurlar aynı inanç dâiresi içerisindeydiler. Bu biraz da Türk devletinin hânedândan hânedâna devir olurken milletin/budunun değişmediği; dolayısıyla inançları da mânâsına da gelmektedir. 752 yılına tarihlenen Taryat yazıtında henüz Budistleşmemiş Uygur kağanı "Tengride

<sup>10</sup> Talat Tekin, *Orhon Yazıtları, Kültigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, İstanbul: Simurg Yayınları, 1988, s. 34

<sup>11</sup> Tekin, a.g.e, s. 34

<sup>12</sup> Erhan Aydın, *Uygur Kağanlığı Yazıtları*, Konya: Kömen Yayınları, 2011, s.35

<sup>13</sup> "*Tengri yarlıkadıkun üçün/ Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum için...*" Ergin, a.g.e, s.6, 7

<sup>14</sup> "*Tengridekikünke, yerdeki elimke bükmedim/ Gökteki güneşe, yerdeki memleketime doymadım*" Orkun, a.g.e, s. 473

<sup>15</sup> "*Tengri elim Ulug Şad'a adıldım/ İlâhî elimden, Ulug-Şad'dan ayrıldım*" Orkun, a.g.e, s. 527

<sup>16</sup> Tuba Yalınkılıç, "Bir Dönemin İki Farklı Anlatımı- Kül Tigin Yazıtının Çince ve Türkçe Metinlerinin Karşılaştırılması" *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 2/4 Erzurum: 2013 s. 27-47*



bolmuş el etmiş Bilge Kağan” unvanını almakta<sup>17</sup> ve Tanrı’nın kendisine “*Tengri böyle söylemiş: Senin elinde güç var, seni millet/budun tâyin etti*” şeklindeki hitabından söz etmektedir.<sup>18</sup> Millet/ budun elbette ondaki kutu gördüğü için onun arkasında toplanmıştır. Bilge Kağan’ın ölümünden sonra bengü taşı diktirecek olan küçük oğluna “Tengri” ismini vermesi de kayda değer bir husustur. Burada *ulu, yüce, ilâhî* mânâları yanısıra Tanrı’nın gücünde oluşun ifade edilmiş olması da ihtimal dışı olarak görülmemelidir.<sup>19</sup>

Bömbögör yazıtı olarak bilinen ve II. Köktürk hânedânı zamanında dikildiği düşünölen bir Türk konçuyuna ait mezar taşında ilkin “kutlu konçuyun, il bilge konçuyun...”<sup>20</sup> biçiminde ifâdeler bulunmaktadır. Takip eden satırda ise “üze tengrike asra yirke yüküntüküm bararti yangıltukum yok” (Üstte Tanrı’ya altta yere saygıyla eğildiğim/secde ettiğim var, sapmışlığım yok.) biçiminde bir söyleyiş mevcuttur<sup>21</sup>

Bütün bu yazıtlardaki Tanrı yaklaşımı ele alındığında bir mutlak tek Tanrı inancının bulunduğu ama yer ve yer sublara da tazîm edildiği apaçık ortadadır. İbn Fazlan Seyahatnâmesi’nde, Türkler’in bir kolu olan Oğuzlar’dan bahsedilirken aralarından birinin zulme uğradığında veya başına kötü bir şey geldiğinde başını semaya doğru kaldırarak ‘bir Tanrı’ dediği belirtilmektedir.<sup>22</sup> Tanrı (Tengri) Kaşgarlı Mahmûd’un muhteşem sözlüğü Divanü Lügati’t-Türk’te ilk mânâ olarak Allah kavramıyla ifâde edilmektedir. Kaşgarlı kâfirlerin yâni Kök Tengri’ye inananların göğe tanrı dediklerini, azametli gördükleri her şeye, dağa ağaca secde ettiklerini belirtmektedir.<sup>23</sup> Bu açıklamalar da yukarıdaki yazıt ifadeleriyle uygun düşmektedir. Aynı şekilde İbn Fazlan’ın Seyahatnamesinde de Türklerin kendilerine bir iyilik yapanlara secde ettiklerinden bahsetmektedir.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Arpat Berta, *Sözlerimi İyi Dinleyin...* Türk ve Uygur Runik Yazıtları’nın Karşılaştırmalı Yayını, çev: E.Yılmaz, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010, s.253

<sup>18</sup> Berta, a.g.e, s.253

<sup>19</sup> Tekin, a.g.e, s.13

<sup>20</sup> Hatice Şirin User, “Bömbögör Yazıtı, Bir Türk Konçuyunun Mezar Taşı”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, S:7, Güz 2010, s. 64

<sup>21</sup> User, a.g.e., s.64

<sup>22</sup> Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010, s.10

<sup>23</sup> Kaşgarlı Mahmûd, *Divanü Lügati’t-Türk*, çev. S. Erdi vd, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 551; Metinde söz konusu olan “secde etme” yakın geçmişte ve günümüzde tasavvuf erbabınca “niyâz” adı verilen eğilme ya da yere kapanma fiili olmalıdır. Bkz. Niyaz, “Bir büyüğün veya tarikatlarda dervişlerin şeyh efendi ve tarikat büyükleri huzûrunda saygı ve bağlılık ifâdesi olarak verdikleri selâm ve yaptıkları baş eğme, eşik öpme, diz öpme vb. hareketler: Burada baş eğerek durdu. Konuşmak için melik tarafından izin verilince “selâm” diye niyazda bulundular (Taarruf Terc.) İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008

<sup>24</sup> Şeşen, a.g.e, s.14

## II. TÜRÜK TENGRİSİ

Türk dîni denilince bulunabilecek en tutarlı ve anlamlı malzeme “Türk Tanrısı” na âit olanlardır. Günümüzde dahî bu inancın Tengricilik olarak adlandırılmasında bu kavramın inancın yegâne belirleyicisi olmasındaki etkisini göz önünde bulundurmamak elzemdir.

*Tengri* ile ilgili olarak “*Türük Tengrisi*”<sup>25</sup> deyimini de kitabelerde geçmektedir. İlk bakışta millî bir tanrı nitelendirmesi olarak görülebilecek bu ifade “türük”<sup>26</sup> kelimesinin metinlerde geçen diğer kullanılışlarına dikkat edilmesiyle anlam farklılıklarıyla karşılaşılmaktadır. *Türük* biçiminde isimlendirme bir inanca girişi de işâret edebilecek yapıdadır. “*Türgiş kağan türükümüz için biziğe yanultukın için kağanı ölti....*” cümlesine Mehmet Ölmez “müttefik” anlamı vermektedir. “*Türgiş hakanı türükümüz/ müttefikimiz dolayı hatalarından dolayı hakanları öldü*” [Kültigin, D, 19]<sup>27</sup> Talat Tekin ise “*Türgiş hakanı kendi Türükümüz, kendi halkımız idi, bilgisizliği yüzünden bize hatalı hareket ettiğinden hakanları öldü*”<sup>28</sup> şeklinde bir sadeleştirmeye kavramı *Türükümüz, halkımız* biçiminde anlamaktadır. Bu cümle konunun belki de en önemli cümlelerinden biri olarak durmaktadır. Türgişler de zâten Kök Türklerle aynı dili konuşan, muhtemelen yakın obalarda yaşayan bir topluluktur; bunlara *budunum/milletim* anlamına gelen *Türüküm* demek çok da gerekli görünmemektedir. *Türükümüz* vurgusu inançdaşlık teyidi olarak daha mantıklı görünmektedir.

Böyle bakıldığı zaman *Türük Tengrisi* mefhumu da yerli yerine oturmaktadır. *Türük*, Kök Tengri inancının adıyla zamanla bu inanca inanıp, Türkçe konuşan unsurlara verilen bir isim olmuştur. Çinlilerin Wei-shu salnâmesi Türk dînine âit umdelerden ilkinin, güneşin ülkenin üzerine doğuşunu simgeleyen Han’ın otağına doğudan girilerek olduğunu; ikinci uygulamanın devlet erkânı tarafından “atalar mağarası” denilen yere kurbanlar kesilmesiyle yapıldığını ve üçüncü ibadetin beşinci ayın yâni Mayıs ayının 10’u ile 20’si arasında yılda bir defa kara budunun nehrin kenarında toplanarak göğün ruhuna kurban kesmesi biçimindedir. 4. Husus ise bir ibadetten ziyade bir inanıştır. Ötüken’in 500 metre kadar batısında bulunan ve zirvesinde ot bitmeyen bir dağ ülkenin koruyucu ruhu kabul etmektedirler.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> “*Üze Türük Tengrisi/ Üste Türk Tanrısı*” Tekin, a.g.e, s.40.

<sup>26</sup> Bu kavram Dr. Sait Başer tarafından yetkinlikle “töre ve törümek/türemek” kelimesiyle ilişkilendirilmiş ve Orhun Kitâbelerindeki bu kullanım, kitabelerden 300 yıl sonra İslâmî dönemde yazılmış bulunan Kutadgu Bilig yardımıyla açıklanarak Türk kavramının bir inanç (vahdet inancı) olduğu belirtilmiştir. Bkz. Sait Başer, *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2011; Sait Başer, *Kök Tengri Gök Tanrı’nın Sifatlarına Esmâü’l Hüsnâ Açısından Bakış*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.

<sup>27</sup> Ölmez, a.g.e, s. 82.

<sup>28</sup> Tekin, a.g.e, s. 16.

<sup>29</sup> Gumilev, s.103.

### III. HÂNE DÂN - TÖRE VE KUT

Bu Türk budunu/ milleti Türk kağanı tarafından yönetilmektedir ve bu yapılanma bir hanedandır. Yönetim, zaman zaman babadan oğula zaman zaman bir kardeşten diğerine geçmektedir.<sup>30</sup> Kağan dâima Kâatunla yâni eşiyile birlikte anılmaktadır. “*Üze Türk Tengrisi, Türk iduk yiri subu anca imiş. Türk budun yok bolmasun, tiyin budun bolcun tiyin kangım İleriş kağanı, ögüm İlbilge hatunug Tengri töpüsünde tutup yügerü götürmüş erinç*”<sup>31</sup> dizesi Kağan ve Katun’un müştereken budun yâni millet için bir lütuf olduğunu ifade etmektedir. Kağanın yaptığı her şey Tanrı’nın arzu ve iradesiyedir. Mesela Tanrı kuvvet verdiği için kağanın ordusu kurtlar gibi güçlüdür.<sup>32</sup> Tanrı lütfettiği için İlliyi ilsiz, kağanlıyı kağansızlaştırmış.<sup>33</sup> Bütün bunları yapabilmek için Kağanın töreyi hâkim kılması gerekmektedir. Kültigin yazıtı doğu yüzü 15. satırda “*Kangım kagan ança ilig törük kazanıp uça barmış*”<sup>34</sup> kazanılmış il ve töre olduğu zaman bu durum öyle sağlam olur ki bu durum ancak üstte gök basarsa, altta yer yarılırsa kaybedilir.<sup>35</sup> Elegest’teki Körtle Han Yazıtı’nda da “(Ey) budunum, çalışın çabalayın; ülkeyi, yasaları ve orduyu elden bırakmayın. Ne acı, ne yazık, (ey) halkım ve hanım!”<sup>36</sup> biçiminde bir yazıya rastlanmaktadır.

Töre Divanu Lügati’t-Türk’te *törü* şeklinde yazılıdır ve an’ane mânâsındadır. Kaşgarlı kelimeye örnek olarak *el kalır törü kalmas* atasözünü vermekte ve bunu da *Ülke terk edilir, ama töre terk edilmez* mânâsında kullanmaktadır. Bu atasözü, ataların törelerine bağlı kalmayı öğütlemek için kullanılır” sözleriyle îzah etmektedir.<sup>37</sup> Töre hanedanın iç tanziminde etkilidir, Tanrı kutuyla verilen iktidar töreyle tanzim olunur. “*babam hakan vefat ettiğinde ben sekiz yaşında kaldım. (...) töreye göre amcam hakan olarak oturdu* [Bilge Kağan, D,14]”<sup>38</sup> ibâresi bu durumu ortaya koymaktadır. Töre eğer bozulursa gelen felâketlere karşı atalarımızın dedelerimizin töresince eğitmek de hânedânın görevidir. [Bilge Kağan, D,12]<sup>39</sup>

<sup>30</sup> “Ondan sonra erkek kardeşleri hükümdar olmuşlar şüphesiz, oğulları hükümdar olmuşlar şüphesiz [Kültikin Yazıtı-D, 6].” Tekin, a.g.e, s. 41.

<sup>31</sup> “Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri suyu öyle etmiş, Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İleriş kağanı, annem İlbilge hatunu göğün tepesinde tutup kaldırmış” Ergin, a.g.e, s. 9-10.

<sup>32</sup> Ölmez, a.g.e, s. 94.

<sup>33</sup> Ergin, a.g.e, s. 13.

<sup>34</sup> “babam kağan öylece ili töreyi kazanıp uça varmış (ölmüş)” Ergin, a.g.e, s. 15.

<sup>35</sup> “*Ey Türk Oğuz beyleri halkı işitin, üstte gök çökmedikçe, **allta** yer delinmedikçe, senin ilini ve töreni kim bozabilirdi*” Tekin, a.g.e, s. 45.

<sup>36</sup> “k(a)ra : bod(u)n(u)m : k(a)t(1)gl(a)n(1)l] : el tör(ö) sü : ıdm(a)l] : yıta : (a)s(i)z (e)l(i)m] : k(a)n(1)m” Talat Tekin, *Elegest (Körtle Han) Yazıtı, Türk Dilleri Araştırmaları* 5 ; Ankara: 1995, s. 19-32.

<sup>37</sup> Kaşgarlı, a.g.e, 587.

<sup>38</sup> Tekin, a.g.e, s. 67.

<sup>39</sup> Tekin, a.g.e, s. 67.

İktidar, kut sahibi hânedânın müteselsil olarak hakkıdır. Bilge kağan anıtı doğu yüzü 2. satırda: Üstte mâvi gök, altta yağız yer yaratıldığında ikisinin arasında kişiöğlü yaratılmış. İnsanoğullarının üzerinde de atalarım, dedelerim Bumin Kağan, İstemi Kağan tahta oturmuş denilmektedir.<sup>40</sup>

Orhun yazıtlarında görülen Tanrı-kağan ilişkileri çerçevesinde temel oluşturacak kavramlardan biri de *kuttur*. Kut kağan ve kâtonun Tanrı'dan kazandığı bir ulvilik, bu günü adlandırmayla bir “devlet”tir. Kültigin anıtında “*Tengri Yarlukadukın için özüm kutum bar için kağan olurtum*” [Kültigin, G,9] (Tanrı buyurduğu için kendim de kut sahibi olduğum için kağan oldum) cümlesi kayıtlıdır.<sup>41</sup> Benzer biçimde yine aynı yazıtta “*Umay teg ögüm katun kutunga...*” Yâni (Umay gibi annem hatunun kutu sayesinde...) [Kültigin, D, 31]<sup>42</sup> şeklinde bir söyleyiş bulunmaktadır.

Kut, Divanü Lugâti't-Türk'te *uğur, baht, talih, kutlug* olarak târif edilmektedir. Kuttamak, ise kut sahibi olmayı ifade etmektedir.<sup>43</sup> Günümüzde de *ilâhî feyiz, ilâhî tecelli, ilâhî lutuf* şeklinde açıklanmıştır.<sup>44</sup> Sait Başer ise kutun tanrı vergisi olduğunu vurguladıktan sonra sürekli olmadığını geldiği gibi gidebileceğini de söylemektedir. Burada kut sahibine düşen onun gitmemesi için gayret göstermektir.<sup>45</sup>

İlteriş Kutluk Kağan'ın Çin esaretinden kurtulduktan sonra kağan olmasını Bilge Tonyukuk kendisinin temin ettiğini belirtmektedir. “ ‘Bunu kağan mı yapayım?’ dedim, düşündüm. İnsan zayıf boğalarla semiz boğaları uzaktan bilmek zorunda kalsa, hangilerinin semiz boğa, hangilerinin zayıf boğa olduklarını bilemez imiş diye öylece düşündüm. Ondan sonra Tanrı akıl verdiği için onu ben kağan yaptım” diyen vezir Tonyukuk, kendisine gelen ilâhî bir ilhamla doğru tercihi yaptığını ve iktidarı semiz boğa olan yâni makama lâyık olan Kutluk Kağan'a bıraktığını belirtmektedir [Tonyukuk, B, 5].<sup>46</sup> Burada belirtmese de rahatlıkla Bilge Tonyukuk'un İlteriş Kutluk Kağan'da kut gördüğü îması bulunmaktadır.

Tengri mefhumu en fazla hânedân mensuplarının yazıtlarında geçmektedir; bunlarının dışında *Tengri*'nin zikredildiği ender yazıtlardan biri Tonyukuk Âbidesidir. Sanki onun yardımına, lütfuna mazhar olmak, yâni bir nevî

<sup>40</sup> Tekin, a.g.e, s. 63.

<sup>41</sup> Ergin, a.g.e, s. 6.

<sup>42</sup> Tekin, a.g.e, s. 46.

<sup>43</sup> Kaşgarlı Mahmud, a.g.e, s. 455.

<sup>44</sup> Örnek: “Kut, varlığa ve insana mâhiyetini kazandıran Tanrı tecellisinin zuhûra çıkmasıdır; kut doğrudan doğruya Tanrı vergisidir, Tanrı'dandır (Sait Başer)” *Kubbealtı Lugatı*.

<sup>45</sup> Başer, *Kutadgu Bilig*'de... s. 86-88.

<sup>46</sup> Tekin, a.g.e, s. 83.

Tanrı'dan özel bir güç almak -istisnâları bulunmakla birlikte- hânedân mensuplarına özgü bir ayrıcalık gibi görünmektedir. Farklı bir bakış açısıyla bakıldığında ise bu *bengü taşları* dikenlerin; onun vârislerinin Tanrı kavramını vurgulamak akıllarına gelmemiş de olabileceği söylenebilir. Meselâ Kapgan Kağan döneminde yaşayan ve 80 yaşında ölen Apa Tarkan Çıkan Tunyukuk'a âit Küli Çor Yazıtı'nda (722), hanedâna mensup olmayan bu komutanın hayatı, seferleri, savaşları, katıldığı avlar bütün teferruatıyla anlatıldığı halde bir tek kere bile *Tengri* kavramı kullanılmamıştır.<sup>47</sup> Aynı şekilde Süci Yazıtında da *Tengri* ismine tesadüf edilmemektedir. Buyla Kutluk Yargan adlı ve Kırgız asıllı bir elçinin mezar taşı olan bu yazıt onun zenginliklerini, kardeşlerinin, oğullarının, kızlarının çokluğunu anlatmaktadır.<sup>48</sup> Oysa Bilge Kağan'ın oğlu Uygur İlteberi Moyun Çor'un anıtında *Tengri* kelimesine rastlanmaktadır. Hânedân mensubu olup Uygurları yönetmesi için tâyin edilmiş olan bu yöneticinin âbidesinde daha ilk satırlar "*Tengri'de bolmuş il etmiş Bilge Kağan...*"<sup>49</sup>, "*Tanrı'da olmuş İletmiş Bile Kağan'ın....*"<sup>50</sup> cümlesiyle başlamaktadır. İlerideki satırlarda Tanrı'nın düşmanlarını yakalayarak ona yardımcı olduğundan söz etmektedir. Bu yazıtta *yer ayu berti anda sançtım (yer buyurdu orada mızrakladım)* şeklinde bir ifâdeye de tesadüf edilmektedir. Burada yerin kendisine *mızrakla* dediği ve onun da denileni yaptığı mânâsı çıkmaktadır. Bu da *yer sublarla* yâni yerin ruhuyla ilgili bir durum olarak gözükmektedir.<sup>51</sup>

Sublar kavramı kelimeden anlaşılacağı üzere su demekse de metin bağlamına bakıldığında yerin ruhu, ya da yerdeki suların ruhu mânâsını düşünmek pek âlâ mümkündür. Bu subları ilkel inanç biçimlerindeki tanrılar, yardımcı tanrılar ve tanrının âile topluluğu biçiminde görmek taş kazılı Türk metinleri dikkatle incelendiğinde çok fazla zorlama olacaktır. Dünya'nın çeşitli bölgelerinde bu tip inanışların bulunması, Kadîm Türk Yurdu'nda da bunların bulunacağı anlamına gelmez ve bu dayanaklarla taş kazılı Türk metinlerini yorumlamak, Türk inancını karmakarışık bir hâle sokmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

#### IV. HÂNE DÂN VE KARABUDUN

Sıradan komutanların mezar taşı kitâbelerinde *tengri* lafzı bazen, yukarıdaki satırlarda anlamını açıkladığımız üzere, *tengri elimke* yâni kutsal memleketim kavramında kullanılmaktadır. Örneğin Uyuk Tarlak<sup>52</sup> Uyuk Turan<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Berta, a.g.e, s. 30.

<sup>48</sup> Ölmez, a.g.e, s. 287.

<sup>49</sup> Ölmez, a.g.e, s. 268.

<sup>50</sup> Ölmez, a.g.e, s. 274.

<sup>51</sup> Ölmez, a.g.e, s. 275.

<sup>52</sup> Fikret Yıldırım vd., *Yenisey Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig*, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013, s. 23.

<sup>53</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s. 28.

ve İyme-I<sup>54</sup> yazıtlarında bu kullanım tespit edilmiş bulunmaktadır. Bu tür mezar taşı yazıtlarında taşı yazdırıp dikenler, ölenin öldüğü yaşı, dünya güzelliklerinden, güneşten aydan ayrıldığını; malına mülküne doyamadığını belirtmekte ve hemen hemen pek çoğunda halkından ve hânından ayrıldığı için üzüntüde olduğu vurgulanmaktadır.<sup>55</sup> Burada son derece sıkı bir askerî hiyerarşi geçerli görülmektedir. Küçük rütbeli subaysa beyine<sup>56</sup>, beyse yâni yüksek rütbeliyse hânına hasret gittiği kayıtlıdır. Bu hiyerarşik bağlılık Çöyr yazıtında da etkisini ortaya koymaktadır. Toluk isimli bir er “*İl Teriş Kağan’a tâbi olun; öğünerek sevinerek hayat sürün*” demektedir. Bu satır, bir askerin Kağanına sevgisini ve bağlılığını ortaya koyan güçlü bir cümledir.<sup>57</sup>

Az sayıda da olsa düşük rütbeli komutan mezar taşlarında “mutlak yaratıcı” yâni Allah mânâsındaki Tengri kelimesiyle karşılaşılmaktadır. Uybat-III şeklinde isimlendirilmiş bir Yenisey Vâdisi mezar taşında “üze Tengri yarlıkadı...” “*üstte Tanrı lutfetti...*” tümcesi bulunmaktadır.<sup>58</sup> Altın Köl-I isimli mezar taşında ise “*bizi erklig adırtı...*” “bizi güçlü/kuvvetli (olan) ayırdı” biçiminde bir ifâdeyle sanki “güçlü Tanrı”ya telmihte bulunuluyor gibidir.<sup>59</sup> Tuba-II yazıtında “*Tengrim çök bizge*” yazısı bulunmakta ve bunu dil uzmanlarından Sema Barutçu Özönder; “*Tanrım yardım et bize*” şeklinde anlamlandırmaktadır.<sup>60</sup> Elegest III adlı kitabede “Kök Tengri’de boltum er ol kanurı törümüş” “*Kök Tanrı’da oldum (yaratıldım) o han erkek yaratılmış*” yazılıdır. “*o han*” kelimesi bu yazılı taşın da bir hânedan mensubuna âit olabileceğini düşündürmektedir. Böyle olunca da Kök Tanrı’da olmak bu makalenin tezini güçlendirmektedir.

Türk Hânedanı, bilhassa kağanla kâton Tanrı tarafından özel muameleye tâbi tutulan; kendilerine yardımlar, lütuflar sunulan kişilerdir. Onlar da bunun farkındadırlar. Bu farkındalık çevrelerinin ve halkın da bilincinde yer bulmuştur; bu bengü taşları dikenler çoğu kere ölenin ardında bıraktığı yakınları ve çevresidir. Bilge Kağan ve Tonyukuk’un yazıtları daha sağlıklarında hazırlanıp yazılmış görünseler de diğer komutanların taşları ölümlerinden sonra dikilmişlerdir.

<sup>54</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s.162.

<sup>55</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s. 45.

<sup>56</sup> “*kudretili beyimden ayrıldım*” Yıldırım. F vd, a.g.e, s. 57.

<sup>57</sup> Sema Barutçu Özönder, “Çöyr Yazıtı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara: 2006 s. 113.

<sup>58</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s. 93.

<sup>59</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s. 83.

<sup>60</sup> Yıldırım vd, a.g.e, s. 100; Sema Barutçu Özönder, “Yenisey Kitabeleri ve Yer Sular”, *Journal of Turkish Studies*, II, Erzurum: 1998 s. 171.

Tamamen dikili bengü taşlara dayanarak hânedânın bir asil sınıf olarak Tengri'yle alış veriş ve onu yüceltmede sıradan insanlara nispeten daha gayretli ve istekli oluşları rahatlıkla söylenilebilir. Bu konudaki en mühim çağdaş dayanağımız ise Rus Türklük bilimci Gumilevdir.

Gumilev Çin yazmalarından Wei-Shu'ya dayanarak Türkler'in çeşitli milletlere mensup kabilelerden teşekkül ettiğini; geleceğin devlet erkânı olan Açina'nın "beşyüz ailesi" ile (yine kendileri gibi Türkçe konuşan insanların yaşadığı) Güney Altay eteklerine, (bugün Çin'in güneydoğusunda yer alan) Ordos'tan gelip yerleştiklerini ifade etmektedir. O'na göre bu iki toplum çabukça birbiriyle kaynaştıysa da VII. Yüzyıla kadar yine de asilzadeler ve halk grubu şeklinde ayrı kalmışlardır. Yönetici sınıfta görevin miras yoluyla intikali sağlanmış ve asillerin kızlarının halktan kişilerle evlenmeleri yasaklanmıştır.<sup>61</sup> İbn Fazlan kitabelerin dikilişinden yaklaşık 200 sene sonra yaptığı seyahatte rastladığı bu tür avama mensup Türkleri anlatmaktadır. İbn Fazlan bunların yolunu şaşırılmış eşekler gibi hiçbir dine inanmadıklarını, hiçbir kitaba başvurmadıklarını, akıllarına göre hareket edip hiçbir şeye ibadet etmediklerini kaydetmektedir.<sup>62</sup>

Bu asil sınıfın varlığı bütün Türk devletlerinde görülen bir durumdur. Selçuklularda ve Osmanlılarda vaziyet böyledir, hatta devlet hâline gelememiş beyliklerde bile asil sınıf çok önemlidir. Mesela Karamanoğulları bu yapılanmalardan biridir ve beylik halkı da bey âilesinin ismiyle anılmaktadır.

Kağan âilesi yâni Türk Hânedânı'nın eğitimli kişilerden meydana geldiği görülmektedir. Mesela Yuluğ Tigin bizzat bir yazıtı hak edecek kadar maharetlidir. Ancak bu iyi eğitimli olma durumu karabudun/sıradan halk için çok fazla söz konusu olmayabilir. Din konusunda da durumun farklı olmadığı yazılı Çin kaynaklarında kayıtlıdır. Çin kaynakları Tu-cüe (Türk)ler hakkında "*yazıları yoktur, sayılar için çetele kullanırlar, bu gibi vesikalar ok ucu ile balmumu üzerinde damgalanırlar*"<sup>63</sup> denilmek suretiyle Türklerin avam kısmını anlatıyor olmalıdır. Çünkü Çinlilerin Orhun kitabelerini biliyor oldukları apaçık bir gerçekliktir. Eberhard'ın kaydettiği üzere Çin elyazmaları Türklerin ruhlara inandıklarını, büyücülere hürmet gösterdiklerini yazmaktadır; bu kaynaklar Tu-cüelerin mabetlerinin olmadığını Tanrı tasvirlerini keçeden yaparak iç yağıyla yağladıklarını, bir sırtığın üzerine diktiklerini belirtmektedir. Burada da bir karabudun inancı mevzubahis olmalıdır. Eğitimli kitlelerin Tanrı ve evren algılamaları sıradan halk tabakalarına kadar yayıldığında farklılaşp bir puta veyâ tabiata tapma hâline dönüşebilir.

---

<sup>61</sup> Gumilev, a.g.e, s. 105.

<sup>62</sup> Şeşen, a.g.e, s. 14.

<sup>63</sup> D.W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. N. Uluğtuğ, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, s.86.

## SONUÇ

Sonuç olarak, bu makalede Eski Türkler’de hânedân-Tanrı ve karabudun ilişkileri konusunda birinci el kaynaklara dayanarak bir anlama çalışması yapıldığı belirtilmelidir. Bu bağlamda Türk dîninin bir *tek tanrılı din* olduğu söylenilebilir; hattâ bu inanç sistemi Kağan’da, gökte, yerde, ağaçlarda, dağlarda ruh hâlinde görünen Tengri’den ibâret bir anlayıştır. Bütün dinlerde simgeler ve simgelerin ötesindeki/ arkasındaki mânâlar bulunduğu bir gerçekliktir. Tapınma ya da en hafif deyişle tâzim önde görülen, teccüm eden şekle değil onun temsil ettiği mânâ bütünlüğüdür. Nasıl ki günümüz Hristiyanları Mesih tasvirinin önünde eğilirken, onun ardındaki mânâ olan Tanrı’ya ve yine nasıl ki Müslümanlar Kâbenin etrafında dönerken bir *küpe* değil onda temsil olunan Allah’a ibadet ediyorsa Türk dîni mensupları da Tengri’ye yani Allah’a yönelmektedir. Eski Türk inancındaki Tengri, İslâm’da ortaya çıktığı biçimiyle – Allah olarak- mevcuttur denilemez; bu gelişmemiş bir inanış çerçevesinde değerlendirilmelidir. İslam dinindeki din adamı- Allah münâsebeti de bu inançta –bu taşlar çerçevesinde- görülmemektedir. En azından şu an var olan malzemeye bakarak tam gelişmiş bir ilâhî dinin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün değildir.

Eski Türklerde hânedân ve karabudun farklılaşmasının inançları algılamada da ortaya çıktığı muhakkaktır. Günümüz tasavvuf erbâbı, ya da sıradan Müslümanlarının küçük bir kısmı herhangi bir sembole ihtiyaç duymaksızın Allah’a ibadet ederken, pek çok kişi de ağaçlara bez bağlamakta ve evliyâ kabirlerine dua edip dileklerde bulunmaktadır. Eski Türkler’de karabudunun durumu da aynı olmalıdır. Bu bir algı seviyesi meselesinden ibârettir. Kısacası Eski Türkler, kağanlık seviyesinde Tengri’yi onun vahdetini, yâni yegâneliğini gördükleri her şeye tâzim ederek algılamaktadır. Karabudun ise gördükleri nesnelere ardındaki Tengri yerine, surete (ağaca, dağa, kağan’a, insana) saygı gösteriyor olmalıydılar.

## KAYNAKÇA

Aydın, Erhan, *Uygur Kağanlığı Yazıtları*, Konya: Kömen Yayınları, 2011.

Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008.

Başer, Sait, *Kök Tengri gök Tanrı’nın Sıfatlarına Esmâü’l Hüsnâ Açısından Bakış*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.

Başer, Sait, *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2011.

Berta, Arpat, *Sözlerimi İyi Dinleyin... Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*, Çev: E. Yılmaz, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.



- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücut”, *DİA*, 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Ergin, Muharrem, *Orhun Âbideleri İnceleme*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Gumilev, Lev Nikololayeviç, *Eski Türkler*, Çev: A.Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Kaşgarlı Mahmûd, *Divanü Lugati't-Türk*, Çev: S. Erdi, S.T. Yurtsever, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Kaşgarlı Mahmûd, *Divanü Lugati't-Türk*, Çev: Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Orkun, H. Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Ölmez, Mehmet, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi, Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2012.
- Özönder, Sema Barutçu, “Yenisey Kitabeleri ve Yer Sular”, *Journal of Turkish Studies*, II, Erzurum: 1998. s.171-184
- Özönder, Sema Barutçu, “Çöyr Yazıtı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara: 2006, s. 108-124
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslamın Görüngübilimsel Yaklaşımı*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Schmidt, P. Wilhelm, “Eski Türklerin Dini”, Çev. Sâdettin Buluç, *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XIII, İstanbul: 1964.
- User, Hatice Şirin, “Bömbögör Yazıtı, Bir Türk Konçuyunun Mezar Taşı”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, S:7, Güz 2010.
- Yıldırım Fikret; Aydın Erhan; Alimov Risbek; *Yenisey Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig*, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013.



## MESNEVÎ'YE GÖRE HZ. SÂLİH'İN DEVESİNİN VE SEMÛD KAVMİNİN HELÂKİNİN TASAVVUFÎ ANLAMINI\*

Dilaver GÜRER\*\*

### Öz

Semûd kavminin ıslâhı için gönderilen Sâlih peygamberin mucize gösterip kayanın içinden çıkardığı devenin, kavminin azgınları tarafından, ilâhî emre muhâlif olarak kesilmesi üzerine, kavim, inanan çok az kimse dışında dört gün içerisinde helâk edilmiştir. Kavminin ibretlik bir şekilde helâk olmasına Hz. Sâlih çok üzülmüştür. Olay târih kitaplarında ve tefsirlerde geniş bir şekilde açıklanmaktadır.

Bu makâlede, Hz. Sâlih'in hayâtı ve kavmi Semûd'ün helâk edilmesi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, bu olayın unsurları yani Hz. Sâlih, mucize deve, dört gün, dört gün içerisinde meydana gelen olaylar, Semûd kavminin kötü özellikleri ve azgınlıkları, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin ünlü eseri *Mesnevî* esas alınarak, onun bu olayı ve konuları tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmesi yönüyle ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sâlih Peygamber, Semûd Kavmi, Tasavvuf, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Mesnevî.

### The Sufistic Meaning of Salih's Camel and the Destruction of the Tribe Thamud in Mathnawi

#### Abstract

The tribe Thamud except for a few believer people was destroyed in four days because of fierce people's killing oppositely to divine command the camel of Prophet Salih, was sent to chasten the tribe Thamud. The Prophet Salih felt

\* Bu makale "*Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*" (İstanbul 2010) adlı kitabımızın ilgili bölümünün genişletilmiş ve makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

\*\* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi.

sorry for cautionarily destruction of his tribe. This event is explained in many history and Tafsir books in detail.

In this article, components of this event that is the Prophet Salih, the marvel camel, the four days, the happenings in the four days, the bad characteristics of tribe Thamud and their fierceness etc. will be dealt in basis of Mawlana Jalal al-Din's famous book Mathnawi after giving brief information about his evaluation of this event and issues in mystical perspective the biography of Salih and the destruction of the Thamud.

**Keywords:** The Prophet Salih, Tribe Thamud, Sufism, Mawlana Jalal al-Din Rumi, Mathnawi.

### **Giriş: Kaynaklara Göre Hz. Sâlih'in Hayâtı Ve Semûd'ün Helâk Edilmesi**

Kaynaklara göre, Hz. Sâlih, Hz. Nûh'un torunu olan İrem'in soyundan bir Arap peygamberdir. Hz. Nûh'un onbirinci göbekten torunudur. İsa (a.s.)'ın Hz. Sâlih'e benzediği söylenir. Beyaza çalar kırmızı benizli ve düz saçlı imiş. Tıpkı Hz. İsa gibi o da ayakkabı giymez, yalınayak yürürmüş.<sup>1</sup>

Sâlih (a.s.), "İkinci Âd" diye anılan önceleri tevhit inancına sâhip olmakla birlikte daha sonra putlara tapan ve azarak yeryüzünde fesat çıkaran Semûd kavmine peygamber olarak gönderilmişti. Hûd (a.s.)'ın kavmi Âd helâk olduktan sonra, o civâra Semûd kavmi hâkim olmuştu. Çok uzun ömür yaşadıkları rivâyet edilen bu kavim, Hicaz'ın kuzeyinde yer alan Hicr bölgesinde, dağlarda yontmuş oldukları gelişmiş mağara-evlerde refah içerisinde yaşıyorlardı. Bir müddet sonra büsbütün azıtıp putlara tapmaya, yeryüzünde fesat çıkarmaya ve azgınlık etmeye başladılar. Bunun üzerine Allâhü Teâlâ onlara Sâlih (a.s.)'ı peygamber olarak gönderdi. Hz. Sâlih onları, putları terk ederek bir olan Allâhü Teâlâ'ya şirk koşmaksızın îman ve ibâdet etmeye dâvet etti; fakat onlar şirklerinde ve azgınlıklarında devam ettiler.<sup>2</sup>

Hz. Sâlih yirmi yıl kadar onları tevhîde getirmek için uğraştı. Semûd kavmi, bir gün bayramlarını kutlamak için yanlarına putlarını almış oldukları halde dağa çıkmışlardı. Hz. Sâlih de onlarla birlikte gitmişti. Hz. Sâlih'ten mucize olarak, dağdan bir deve çıkarmasını istediler ve eğer bunu yaparsa kendisine îman edeceklerine dâir söz verdiler. Gerçekten de kayanın içinden onların tam istedikleri vasıflarda bir deve çıktı. Hattâ o devenin bir yavrusu da vardı. Bunun

<sup>1</sup> Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 14; Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 2004, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., c. I, s. 125.

<sup>2</sup> Bk.: Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 125-126; Ahmet Güç, "Sâlih" *D.İ.A.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 33.

üzerine bir kısmı ona inandı; fakat bir gürûh inkârında ısrar etti.<sup>3</sup> Bu deve özel bir deve idi ve Cenâb-ı Hak onun için o kavim üzerinde su hakkı koymuştu. Öyle anlaşılıyor ki, Semûd kavminin yaşadığı bölgenin suyu bol değildi; bu yüzden, sudan bir gün kavim, bir gün mucize deve içiyordu. Kavmin azgınları "basit bir deve" ile nöbetleşe su kullanma usûlüne dayanamadılar ve sonunda deveyi boğazladılar. Hz. Sâlih, kavmine gazab-ı ilâhîye uğayacaklarını söyledi. Onlar hâlâ alay ediyorlar ve peygamberlerinden bu azâbın kendilerine ne zaman geleceğini alaylı bir şekilde soruyorlardı. Hz. Sâlih onların üç gün sonra azâba uğrayacaklarını; birinci günde yüzlerinin sararacağını, ikinci gün kızaracağını, üçüncü gün kararacağını ve dördüncü gün helâk edileceklerini söyledi. Gerçekten de aynen öyle oldu; dördüncü gün güneş doğarken, gökten göklerin bütün gürlemelerini, yerin bütün çılgınlıklarını içeren bir bağırıtı geldi. Bu sırada altlarında şiddetli depremler de oldu. Hepsinin de korkudan ödleri paramparça oldu ve böylece helâk oldular.<sup>4</sup>

Âd kavmi ile Semûd kavminin helâki arasında beş yüz yıl olduğu rivâyet edilir.<sup>5</sup>

Bir rivâyete göre, Semûd kavminin helâkinden sonra, Sâlih (a.s.) kendisine îman edenlerle birlikte Mekke'ye gidip yerleşmiş ve vefat edinceye kadar orada yaşamıştır.<sup>6</sup> Kabri, Kâbe'nin batısında, Dârünnedve ile Hicr arasındadır. Diğer bir rivâyete göre ise, Filistin'de Remle denilen bir yerde yaşamış ve orada vefat etmiştir.<sup>7</sup> Söylendiğine göre Hz. Sâlih vefat ettiğinde 258 ya da 280 yaşında imiş.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Bk: Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ, Peygamberler Târîhi*, Türk Neşriyat Yurdu Yay., İstanbul 1962, I/6; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, s. 125-126; Güç, "Sâlih", c. XXXVI, s. 33.

<sup>4</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 129-130. Ayrıca bk.: Afif Abdülfettah Tabbâra, çev.: A. R. Temel-Y. Alkın, İstanbul tsz., Gonca Yay., ss. 107-112.

<sup>5</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, s. 130.

<sup>6</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 14.

<sup>7</sup> Güç, "Sâlih", c. XXXVI, s. 33.

<sup>8</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, s. 134. Hz. Sâlih'in hayâtı ve Semûd kavminin helâki hakkında ayrıca bk.: Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, tah.: Saîd el-Lahhâm, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1988, ss. 119-131; Fr. Buhl, "Sâlih" *İ.A.*, M.E.B. Yay., İstanbul 1993, c. X, s. 127.

## Mesnevî'de Hz. Sâlih'in Devesi Ve Semûd Kavminin Helâki

### 1- Hz. Sâlih'in Devesi<sup>9</sup>

Peygamberler târihinde bazı peygamberler ile âdetâ özdeşleşmiş, o peygamber anıldığında hemen akla gelen çeşitli nesnelere vardır. Hz. Nûh ile gemi; Hz. İbrâhim ile ateş; Hz. Yûnus ile balık; Hz. Zülkarneyn ile "sebeb"<sup>10</sup>; Hz. Mûsâ ile asâ/baston gibi... Hz. Sâlih ile de Kur'ân-ı Kerîm'de "Allâh'ın devesi"<sup>11</sup> diye ifâde edilen bir deve özdeşleşmiştir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre insanlar, Allâhü Teâlâ tarafından ya müstehak oldukları için ya da samîmiyetlerinin anlaşılması için çok farklı şekillerde imtihan edilmiştir. Kur'ân'ın Fâtîha'dan sonra ilk sûresi olan Bakara Sûresi'nde -ki sûre adını bu olayda geçen hayvandan yani "bakara (sığır)"dan almıştır- Hz. Mûsâ'ya tâbi olan İsrâîl oğullarının bir sığır ile nasıl imtihan edildikleri anlatılmaktadır.<sup>12</sup>

İşte bu şekilde imtihan edilen bir kavim de Hz. Sâlih'in kavmi olan Semûd'dür. Semûd "İkinci Âd" şeklinde de anılır. Bu kavim Hicr denilen bölgede, kaya içerisine yontulmuş meskenlerde yaşarlar, toplumun alt tabakasına hakâretler ederler, putlara taparlar ve kendilerine gelen peygamberleri yalanlarlardı.<sup>13</sup> Kendilerine, içlerinden birisi olup Allâh'ın elçisi olarak gelen Sâlih peygamberden,<sup>14</sup> kendisine inanmaları karşılığında kaya içerisinden deve çıkarmasını mucize olarak istemişler, bu olay gerçekleşince bir kısmı ona inanmış, diğer bir kısmı ise küfründe devam etmiştir. Bir müddet sonra içlerinden azgın bir grup Hz. Sâlih'e mucize olarak verilen deveyi öldürmüş,

<sup>9</sup> "Hz. Sâlih'in devesi" başka çalışmaların da konusu olmuştur. İslâm Târihi araştırmacıları Palabıyık ve Dindi'nin ortak çalışmalarına göre Hz. Sâlih'in devesi mucize olarak çıkmamıştır. Çünkü, "nakatullah/Allah'ın devesi terkibi, tarihi süreçte Arap hitap çevresinden, tarihsel bağlamdan soyutlanarak literal bir okumayla değerlendirildiği için mucize olarak algılanmış ve sırf yegane kutsal varlık olan Allah'a nispetinden dolayı da söz konusu deveye kutsallık/harikuladeliğe atfedilmiştir. (Bk.: M. Hanefi Palabıyık-Kotkut Dindi, "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Salih'in Devesi Örneği", *İslâmî Araştırmalar*, c. 25, sayı 3, Ankara 2014, ss. 160-175. Buna karşılık, Dr. Bulut, öncesinde mucize kavramına geniş yer ayırdığı makâlesinde, bu olayda neyin mucize olduğunu, yani "devenin kayadan çıkmasının" mı, "devenin içtiği su kadar süt vermesinin" mi, yoksa "devenin aşırı derecede yiyip içmesinin" mi mucize olduğu meselesini daha çok tefsir kaynakları perspektifinden değerlendirmektedir. (Bk.: İbrâhim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sayı 2, Samsun 2004, ss. 137-150.

<sup>10</sup> Buradaki sebep "göğe çıkmayı sağlayan araç" demektir. Hz. Zülkarneyn bu "sebeb" sayesinde dünyanın birçok ülkesini dolaşmıştır. (Geniş bilgi için bk.: İskender Türe, *Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan Peygamber Zülkarneyn*, Ötügen Neşr., İstanbul 1998, s. 119 vd.)

<sup>11</sup> Şems, 91/13.

<sup>12</sup> Bk.: Bakara, 2/67 vd.

<sup>13</sup> Hicr, 15/80.

<sup>14</sup> Neml, 27/45.

bunun netîcesinde ilâhî gazaba uğramışlar, âyete göre<sup>15</sup> üç gün<sup>16</sup> içerisinde renkleri ilk gün safran gibi sarı, ikinci gün erguvan gibi kıvı ve üçüncü gün abanoz gibi simsiyah olduktan sonra,<sup>17</sup> dördüncü gün müthiş bir gürültü (sayha)<sup>18</sup> veyâ yıldırım (sâika)<sup>19</sup> ile inanmayanlar helâk edilmiştir. Hz. Sâlih'e inanıp onunla birlikte olanlar ise bu azaptan korunmuşlardır. Bu kavmin kıssası Fecr, Necm, Kâf, Kamer, Sâd, A'râf, Şuarâ, Neml, İbrâhim, Enbiyâ ve Tevbe sûrelerinde bazen işâretle, bazen de biraz daha geniş olarak geçmektedir.<sup>20</sup>

İnsanlık târihinin en önemli ibretlik olaylarından birisi olan bu acı hâdisе, yani Hz. Sâlih'in getirdiği salâhı/düvgün olmayı kabul etmeyen bozuk ve üstüne üstlük peygamberlerine karşı şımarıklık eden küstah Semûd toplumunun uğradığı âkibet, *Mesnevî*'de derûnî boyutu ile ve bu hâdisede yer alan şahsiyetlere tasavvufî sembolik anlamlar atfedilmek sûretiyle, hem didaktik (öğretici) hem de nasihatvârî bir şekilde işlenmektedir.

Mevlânâ bu olaya *Mesnevî*'de müstakil bir başlık ayırmış ve bu başlığa da "Başgözünün Sâlih Peygamberi ve Devesini Hakîr Görmesi..." adını vermiştir. İşin bir başka ilginç tarafı da bu kıssanın "Şakîlerin/Cehennemliklerin Dünyâ ve Âhiretten Mahrum Olmalarının ve Her İki Cihanda da Hüsrâna Uğramalarının Sebebi" konusunun akabinde getirilmesidir. "Gönül ehli"nin gönlünü incitmek, hakka hukûka riayet etmemek insanı telâfisi imkânsız zararlara dûçar kılar. Hazret, bu konuya Hz. Sâlih'in devesi kıssasında kendi tatlı üslûbuyla açıklık getirmektedir. Mevlânâ'ya göre Hz. Sâlih'in devesi görünüşte deveydi; içyüzde ise onun sıradan bir deve ya da maddî varlık olmaktan çok öte anlamları vardı:

*"Sâlih'in devesi görünüşte deveydi, o zâlim kavim bilgisizlik yüzünden deveyi kestiler.*

*Su için deveye düşman olduklarından kendileri, mezara su ve ekmek oldular.*

*Hakk'ın devesi ırmaktan, buluttan su içmekteydi. Onlar, Hakk'ın suyunu Hak'tan esirgediler.*

<sup>15</sup> Bk. Hûd, 11/65.

<sup>16</sup> Âyette geçen bu "üç gün" tâbirini ve Semûd kavminin başına gelenleri İbn Arabî oldukça ilginç bir şekilde metafizik ve tasavvufî açıdan değerlendirmektedir. (Bk.: Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Menşûrâtü Dâri's-Sekâfe, Bağdat 1989, s. 115-118; Gürer, Dilâver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*, Gelenek Yay., İstanbul 2010, ss. 53-63.

<sup>17</sup> Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşr., İstanbul 2002, s. 369.

<sup>18</sup> Hicr, 15/83.

<sup>19</sup> Zâriyât, 51/44.

<sup>20</sup> Bk.: Köksal, *Peygamberler Târihi*, I/126-133; Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Târihi*, Vatan Yay., İstanbul 2002, ss. 56-57.

*Sâlih'in devesi, sâlih kişilerin bedenleri gibidir; onlar kötülerin helâki için tuzaktır.*

*Neticede "Allâh'ın devesi ve onun su hakkı"<sup>21</sup> hükmü, o ümmeti ne dertlere uğrattı, onları nasıl helâk etti!*

*Hakk'ın kahrının zâbitası, bir devenin kanına diyet olarak onlardan bütün bir şehri istedi.*

*Ruh, Sâlih gibidir, beden de deveye benzer. Ruh vuslattadır, beden ihtiyaç içindedir.*

*'Sâlih'in rûh'u'<sup>22</sup> âfetlere uğramaz; yara deve üzerindedir, zât yaralanmaz. Sâlih'in rûhu incitilemez; Hakk'ın nûru kâfirlere mağlup edilemez.*

*Can, toprak cisme, kötü kişiler incitsinler de imtihanı görsünler diye ulaştı, bu yüzden cisimle birleşti.*

*Canı inciten kişinin, Hakk'ı incittiğinden haberi yok! Bilmiyor ki, bu küpün suyu ırmak ile birleşmiştir.*

*Hak, bütün âleme dayanak olsun diye bir cisme alâka bağlamıştır.*

*Onların gönüllerine kimse muzaffer olamaz. Sedefe zarar gelir, inciye gelmez.*

*Velinin beden devesine kul ol ki, Sâlih peygamber ile kapı yoldaşı olasın."<sup>23</sup>*

Târihî hâdiseyi zâhirî açıdan naklettikten sonra Mevlânâ, her zaman olduğu gibi, bu olayda da vermek istediği asıl mesajı geçer. Aslında Kur'an'da peygamberlerin ve geçmiş kavimlerin kıssalarının anlatılma maksadı da budur; yani geçmişte yaşananlardan ibret ve ders alınması bu kıssaların anlatılmasının başlıca sebebidir. Fakat ünlü sûfî düşünür, ahlakçı ve mürşid elbetteki bu hâdiseye tasavvufî açıdan bakacak ve kıssadaki sembollere tasavvufî anlamlar yükleyecektir. Öncelikle, kıssada geçen "Sâlih" kavramının rûhu, "deve" kavramının da bedeni sembolize ettiğini düşünen Mevlânâ,<sup>24</sup> ruh-beden

<sup>21</sup> Bk.: Şems, 91/13. Rivâyetlere göre Semûd kavminin yaşadığı bölge kurak ve suyu kıt imiş. Bu yüzden bölgede çıkan sudan sırayla bir gün deve(ler), bir gün de insanlar içermiş. Âyette geçen "devenin su hakkı"nın anlamı budur. Azgın insanların deveyi öldürmelerinin sebebi de devenin su üzerinde kendileriyle eşit hakka sâhip olması ve Sâlih peygamberin mucizesini kabul etmemeleridir. (Bk.: Ateş, *Kur'an'da Peygamberler*, s. 57)

<sup>22</sup> Aslında Farsça metinde geçen "rûh-ı sâlih" ibâresi izâfet terkibi olarak kabul edildiğinde "Hz. Sâlih'in rûhu" anlamına gelir fakat bu terkip sıfat terkibi şeklinde de düşünülebilir ki, o zaman mânâ "sâlih (sulh ve salâh bulmuş) ruh" anlamına gelir ve bu durumda anlam bu haldeki bütün ruhlara şâmil olur.

<sup>23</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004, c. I, ss. 222-223, by. 2509-2524.

<sup>24</sup> Bk.: Halim Gül, *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 123, 165. Mevlânâ, bir başka şiiirinde de Hz. Sâlih'i sevgiliye, deveyi iki dünyâya, insanları da devenin boynundaki çana benzeterek, "çanın nârası devenin oynayışındandır... onu tundan tuna götürür (ordan oraya götürüp duran) devedir" der. (Mevlânâ Celâleddin



birlikteliği çerçevesinde sâlih bir insana dışarıdan gelen zararlı davranışların bir tahlilini yapar, bu tür faaliyetlerin nereye kadar uzandığını yani Hak-halk ilişkisini belirtir, sonra da velîlerin toplum içerisindeki yerine dikkat çeker.

Hayatta bazı şeylerin görüldüğünden farklı anlamları vardır. Daha doğrusu sıradan birer eşyâ olan şeyler bazı kimseler için çok özel anlamlar taşırlar. Bu gündelik hayatta "mânevî değeri büyük" deyiimiyle ifade edilmektedir. Herkesin hayâtında, maddî değeri küçük ama mânevî değerine pahâ biçilemez nesnelere mutlakâ vardır ya da olmuştur. Hattâ bu kuralı genelleştirecek olursak, bütün insanların görünüş itibâriyle birbirinden pek de farklı olmadığını, insanlar için değerli asıl şeyin sûret, şekil, görüntü, maddiyat değil, mânâ ve sîret olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ya, peygamberlerin de, velîlerin de görünüşte diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur; ama onlar "peygamber"dirler, "velî"dirler.

İşte Hz. Sâlih'in devesi de görünüşte diğer develerden farklı değildi; fakat o "Allâh'ın devesi" idi, bir peygamberin mucizesi olarak kaya içerisinde çıkmış, Hak katında özel/mânevî anlamı olan bir deveydi. O sûrette deve idi fakat hakîkatte o aşk ve muhabbetin habercisi idi.<sup>25</sup> Ne yazık ki, hak, hukuk ve hakîkat körlerinin gözünde bu devenin diğer develerden hiçbir farkı yok idi. Çünkü onlar bu deveye başgözleri ile, his gözleri ile bakıyorlardı; onlar o devedeki mânevî değeri görececek mânevî göze, kalp gözüne sâhip değillerdi. Ne yazık ki bu bilgisizlikleri, cehâletleri ve körlükleri sebebiyle "Allâh'ın devesi"ni kestiler, öldürdüler. Allâhü Teâlâ'nın gazabına uğradılar ve elîm bir şekilde helâk oldular.

Burada bir husus hemen dikkat çekmektedir: Mevlânâ'ya göre bu olayda çok çarpıcı bir mantıksızlık vardır.<sup>26</sup> Ama inkârcılar, kalp ve gönül sâhibi olmayanlar, ruhları maddî kir ve pisliklere bulanmış olan kimselerin o mantığı kuracak akılları, o hakîkati anlayacak beyinleri nerede! Bu mantıksızlık, devenin de, suyun da Allâh'a âit olduğunu görememek sebebiyle Allâh'ın suyunu Allâh'ın devesinden esirgemektir. Kimin suyu kimden esirgenmektedir? İşte burada müthiş bir zihin kirliliği, bulanıklığı ve onun da altında aslında Hakk'a gizli bir başkaldırma, Hakk'ın hükmünü kabul etmeme ve gizli -görebilenlere apaçık- bir şirk vardır. İşte bu yüzden, Semûd topluluğu bir devenin bedelini çok ağır ödemişlerdir.

Öbür taraftan, Sâlih peygamberin devesi sâlihlerin, velîlerin ve nebîlerin bir timsâlidir. Böyle, Allâhü Teâlâ'ya yakınlık kazanmış kimselere fenâlık etmek

Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: Abdülbâkî Gölpinarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, c. VII, s. 402.)

<sup>25</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev.: Ahmed Avni Konuk, Hz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 2007, s. 204.

<sup>26</sup> Mevlânâ'nın mantıksal yanlışlıklara yaklaşımı hakkında bk.: İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 11-161.

çok tehlikeli olup, iki cihanda hüsrâna sebep olur. Cenâb-ı Hak kendi sâlihlerini korur, hattâ böylelerine kötülük edenleri şiddetle cezâlandırmak için sebep halkeder.

Yine burada ikinci bir mantızsızlık, akılsızlık daha vardır: Hakk'ın peygamberlerine ve velilerine kulak tıkayan, onları reddeden bu câhiller, kendilerine sâdece iyiliği tavsiye eden, doğru ve güzel yolu hiçbir karşılık beklemezsizin gösteren bu sâlih insanlara karşı neden kötülük etmeye kalkışır ki? Halbuki onlar bilmezler mi ki, Hakk'ın yakınlarının gönlü, rûhu incitmeye gelmez! Çünkü onların rûhu Sâlih peygamber gibidir; Cenâb-ı Hak ile devamlı vuslat hâlidir. Câhillerin eziyet etmeye kalkıştıkları vücut ise deve mesâbesindedir, o birtakım ihtiyaçlar içerisindedir.<sup>27</sup> Her ne kadar beden ile ruh ayrı varlıklar olsalar da aralarında çok sıkı bir münâsebetin olduğu erbâbının bilgisi dâhilindedir.<sup>28</sup> Zîrâ, ehl-i hakikat indinde cismin bâtını ruh ve rûhun bâtını Hak'tır. Bâtının zâhîrle birleşmesi kıyas ve târif ile anlatılacak bir durum değildir. Hak Teâlâ'nın bu şekilde cisimlere üzerindeki nasılsız/anlatılamaz birleşmesinin sırlarından birisi de, zâhirî hayatta O'ndan ve O'nun hükümlerinden uzak olanlar, rûhun ahkâmından gâfil olmak ve hayvanlık dairesine dalmak sûretiyle rûhu incittikleri vakit, türlü türlü belâlara ve imtihanlara giriftâr olurlar ki, bu da yine bazı ilâhî isimlerin hüküm ve tesirlerinin zuhûru içindir.<sup>29</sup>

Başka bir ifâde ile; ceset maddî olup fenâ/yokluk âlemine mensup olmakla berâber mâneviyattan da büsbütün hâlî/boş değildir. Her müessirin/eser sâhibinin eseriyle bir bağlantısı vardır. Cenâb-ı Hakk'ın mahlûkatı üzerinde yaratma ve yaşatma hakkı vardır. Binâenaleyh haksız yere -bir deve bile olsa- bir mahlûkunun yaşam hakkına tecâvüz Cenâb-ı Hakk'ın ondaki yaratma ve yaşatma hakkına tecâvüz etmek demektir. Yine, bir ressamın yaptığı bir tablo ile alay etmek, bir şâirin şiirine hakâret etmek doğrudan ressamla alay etmek ve şâire hakâret etmektir. Kâinattaki her şeyin yaratıcısı Allâhü Teâlâ olduğuna göre herhangi bir mahlûku beğenmemek de doğrudan Allâhü Teâlâ'yı beğenmemek ve ona küfür/nankörlük etmekle eşdeğerdir. O'nun yaratıklarına taarruz edenler O'nun imtihanı ve azâbı ile karşı karşıya kalırlar.<sup>30</sup> Kaldı ki, sâlihlerin ruhları ne hakikat münkiri olan zâhirî kâfirler tarafından, ne de bâtinî kâfirler olan şeytan ve

<sup>27</sup> Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, ss. 367-368.

<sup>28</sup> *Mesnevî*'de ruh ve beden münâsebeti, "Rum Elçisinin Hz. Ömer'den (r.a.) 'Ruhların Cisimlerin Su ve Toprağına Birleşmesi Sebebini Sorması'" (Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 144, by. 1446 vd.) başlığı altında müstakil bir bölümde de işlenmektedir.

<sup>29</sup> Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz.: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitabevi Yay., İstanbul 2004, c. I, s. 176.

<sup>30</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selam Yay., Konya 1973, c. IV, ss. 1202-1203.

nefsânî sıfatlar tarafından incitilebilirler; çünkü bu ruhlar Hakk'ın nûrudur ve bir âyette de işâret edildiği üzere<sup>31</sup> Hakk'ın nûru hiçbir kâfirin mağlûbu değildir.<sup>32</sup>

Dolayısıyla, "Allâhü Teâlâ ile vuslatta erimiş, sâlih bir kul için beden üzerine indirilen darbeleri duymaya tâkat yoktur. Böyle ruhlar o büyük vuslatın şevki içinde, maddî acıları hissetmezler. Böylelerinin vücutlarına her ne türlü eziyet yapılırsa ruhları bundan zarar görmez."<sup>33</sup> Çünkü evliyânın bâtnları mahfûzdur; zarar ancak onların sûretlerinde olabilir. Nitekim bir kimse sedef üzerine vursa, ancak sedef kırılır, içindeki inciye zarar gelmez.<sup>34</sup> Bir hadîs-i şerifte de buyurulduğu üzere,<sup>35</sup> insanlar içerisinde belâya en çok uğrayanlar peygamberlerdir, sonra diğer insanlar makam ve derecelerine göre belâya mübtelâ olurlar. Hak ve hakikat uğrunda canlarından olma da dâhil her türlü mihnete katlanırlar. Ama sıkıntı sâdece onların bedenlerindedir, ruhlarına değil. "Bir ruh bir kere Allâhü Teâlâ'da dirilmek rütbesine ermiş olmasın, bu rûhun duyduğu zevki ve şevki, eziyet şöyle dursun, bizzat vücûdunun ölümü bile, hattâ bir an için gölgeleyemez."<sup>36</sup>

Bazen de bunun tam tersi olur; yani inci zarar görmesin diye sedefe çok itinâ gösterilir, sedef korunur. Tıpkı "Ey habîbim! Sen onların arasında bulunduğun müddetçe Allah onlara azap edecek değildir"<sup>37</sup> âyetinde işâret edildiği üzere, peygamberler (ve vârisleri/ricâlullâh) vâsıtasıyla onların içerisinde bulunduğu topluma çoğu zaman rahmet iner.<sup>38</sup> Ama haddi aşanlar için ilâhî adâletin vukûbulması elbette ki kaçınılmazdır!

"Şüphesiz, 'Sâlih'in rûhu'ndan murat velîlerin ve nebîlerin rûhudur. Yâhut velîlere, nebîlere uymuş ve nefislerini yenmeye muvaffak olmuş, saf ve temiz mü'minlerin rûhudur, Hak yolunda yürüyenlerin rûhudur ki, böyle ruhlar esâsen dış âfetlerin ve kötülerin mağlûbu olmaz. Çünkü bir velînin vücut kabında saklı olan ruh suyu aslında ilâhî ırmakla alış veriş hâlinde olup, o ırmakla beslenmektedir. Bu yüzden bir velînin sûretinde görünen nûr, böyle parlak ırmaktan akseder." Hakk'ın, bir velîsine düşmanlık edene harp îlan etmesinin<sup>39</sup> sebebi velî ile Cenâb-ı Hak arasındaki böylesi bir yakınlık yüzündendir. Velîyi inciten Hakk'ı incitir.

<sup>31</sup> "Kâfirler hoşlanmasa da Allah nûrunu tamamlayacaktır" (Saf, 61/8).

<sup>32</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 175.

<sup>33</sup> Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 368.

<sup>34</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 176.

<sup>35</sup> Buhârî, *Mardâ/3*; Tirmizî, *Zühd/57*

<sup>36</sup> Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 368.

<sup>37</sup> Enfâl, 8/33.

<sup>38</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1204.

<sup>39</sup> Bk.: Buhârî, *Rikâk/38*; İbn Mâce, *Fiten/16*.

İşte bu noktada Mevlânâ mesâjını net bir biçimde ortaya koyar ve muhâtabına, "velîlerin vücut devesine, aklın varsa kul köle ol ki bu sâyede Sâlih peygamber ile yoldaş olasın, rûhun Hz. Sâlih'in rûhu gibi sâlih olsun ve ilâhî ırmağa akan su olsun"<sup>40</sup> diye öğüt vermeyi, nasihat etmeyi ihmal etmez. Çünkü Hz. Sâlih ve onun gibiler ululukta bir nefes alıp, bir kere duâ edince kayadan o çeşit yüz deve çıkar<sup>41</sup>; kaya gibi maddeden ibâret olan insanların gönüllerinden onların himmetleri sâyesinde yüzlerce mârifet ve muhabbet devesi zuhur eder.

Peygamberlerin ve velîlerin ruhları rûh-ı küllî ile, akılları akl-ı küllî ile vuslat hâlinindedir. Dolayısıyla ruhlarımızın ve akıllarımızın islâhı, ancak onların sâlih olan ruh ve akıllarını izlemekle felah bulabilir. Mevlânâ'ya göre, Hz. Sâlih'in akılı gibi sâlih akıllar "Hakk'ın devesi"ni ararlar; bizim aklımız ise birer "tavuk kümesi"nden ibârettir.<sup>42</sup> Avni Konuk bu beyitteki metaforları şu şekilde açıklar: "Bizim aklımızdan murat, akl-ı maâş/cüz'î akıldır ki, bu gâyet zayıf ve kapasitesiz akıldır; âhireti düşünmez ve ebedî hayat ile ilgilenmez. Onun hükmü kendisi gibi fânî olan hayvânî ruh üzerinde geçerlidir. Bu sebeple böylesi akıllar tavuk kümesi gibi zayıf ve çürüktür. "Sâlih akıl"dan maksat ise, akl-ı maâddır (ilâhî akıl ya da ondan beslenen akıllar). Zîrâ bu akıl âhireti düşünür, ebedî hayâtı idrâk eder ve bu uğurda ne gerekiyorsa onunla meşgul olur.

"Hakk'ın devesi" "Ona/Âdem'e (insana) rûhumdan üfledim"<sup>43</sup> âyetinde işâret edilen Hakk'a bağlı olan ruhtur. Fettâh isminin mazharı olan Hz. Sâlih'in<sup>44</sup> devesinin kayadan<sup>45</sup> zuhur ettiği gibi, bu ruh da insanların cisim kayasından ortaya çıkar. İşte akl-ı maâd, bakâ sâhibi ve Hak âşığı olup, rabbânî tecellîleri kabul etmeye hazır bulunan bu ruh devesini arar ve bulmaya çalışır.<sup>46</sup> Bu ruh develeri ise peygamberler ve onların kâmil vârisleridir.

## 2- Semûd'ün Helâk Edilmesi

Ne var ki, ilâhî ırmağa akıp giden, kendisine tâbi olanları engin ilâhî rahmet denizine götüren bir ırmak gibi olan Sâlih peygamberin yıllar boyu süren çabalarına, didinmelerine, nasihatlerine rağmen, Hak ve hakîkati inkâr eden câhil

<sup>40</sup> Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, ss. 368-369.

<sup>41</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, s. 210, by. 2649.

<sup>42</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, s. 361, by. 4670.

<sup>43</sup> Hicr, 15/29.

<sup>44</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. VI, s. 560, c. VIII, s. 29.

<sup>45</sup> Mevlân'ya göre, kendinden geçmiş âşık kayalık bir dağdan daha aşağı değildir; zîrâ kayadan müteşekkil olan bir dağ, Hakk'ın emri geldiği vakit, Sâlih (a.s.)ın mucizesi olmak üzere bir dişi deve doğurdu ve o dişi deve de başka bir dişi deve (yavru deve kastedilmektedir) doğurdu ise, Cenâb-ı Hak murat ettiği zaman Hak âşıklarından ve velîlerden nice kerâmetler zuhur eder. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. VI, s. 608. Ayrıca bk.: Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, s. 210, by. 2648-2649 (ve şerhleri); Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 335.)

<sup>46</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. VI, s. 600.

toplum haddi aşığı için ilâhî adâletin tecellî vakti gelmişti. Bütün bunların yanında bu câhil ve azgın toplum hâlâ Hz. Sâlih'e, "eğer gücün yetiyorsa haydi bizi tehdit ettiğin azâbı getir!"<sup>47</sup> gibilerden küstahça tavırlarda bulunuyordu. Ne Hz. Sâlih'i dinlediler, ne de devenin içyüzünü anlayabildiler. Oysa Hz. Sâlih bir peygamber idi ve peygamberler sâdece gerçeği söylerler idi. Onların sözleri, vaatleri aslâ yalan çıkmazdı. Nitekim beyaz bayrak sâhibi Sâlih peygambere değil, İblis'in kara bayrağına tâbi olan<sup>48</sup> Semûd kavmi kendilerinden sonrakilere ibretlik bir şekilde üç gün içerisinde helâk edileceklerdi:

*"Sâlih dedi ki: 'Mademki haset ettiniz, üç gün sonra Hakk'ın azâbı erişecek.*

*Ondan üç gün sonra da canları alan Hak'tan, başka bir âfet gelecek ki, onun da üç alâmeti vardır:*

*Hepinizin yüzünüzün rengi değişir. Yüzleriniz türlü türlü renklerde görünür.*

*İlk günde yüzleriniz safran gibi sararır; ikinci günü erguvan gibi kızarır.*

*Üçüncü günü yüzleriniz tamamı ile kararır, ondan sonra da Hakk'ın kahrı gelir, çatar.*

*Eğer bu tehde benden delil isterseniz devenin yavrusunu dağa doğru kovalayın!*

*Eğer tutabilerseniz derdinize çâre bulunur. Tutamazsanız ümit kuşu tuzaktan kaçtı, gitti!*

*Bu sözü duyunca hepsi birden köpek gibi onun ardından seğırtmeğe başladılar.*

*Kimse yavruya yetişemedi; dağlar arasına dalıp kayboldu.*

*Tertemiz ruh gibi, beden ayıbından, nimet ve ihsan sâhibi Hakk'a kaçıp gitmekteydi.*

*Sâlih dedi ki: 'Gördünüz ya, o kazâ mübrem olmuştur; ümit sûretinin boynunu vurmuştur!'*

*Devenin yavrusu nedir? Sâlih peygamberin gönlü. Onun hatırını ihsan ve iyilikle yerine getirin.*

*Onun gönlünü alırsanız azaptan kurtuldunuz, yoksa pişman olduğunuzun, bileklerinizi ısıracağınızın günüdür.*

*Sâlih'ten bu bulanık vaadi duydukları gibi azâba göz dikip beklemeye başladılar.*

*Birinci gün yüzlerinin sarardığını gördüler. Ümitsizlikle soğuk soğuk âh etmeye başladılar.*

*İkinci gün hepsinin yüzü kızardı. Artık ümit ve tövbe nöbeti kayboldu.*

*Üçüncü gün hepsinin yüzü kapkara kesildi. Sâlih peygamberin hükmü censiz, cidalsiz doğru çıktı.*

<sup>47</sup> Bk.: A'râf, 7/77.

<sup>48</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. XII, s. 86.

*Hepsi de ümitsiz bir hâle gelince kuşlar gibi ayaklarını altlarına alıp iki dizlerinin üstüne çöktüler.*

*Cibrîl-i Emîn, bu diz çökmenin şerhini Kur'ân'da "Câsimîn" âyeti<sup>49</sup> olarak getirdi.*

*Sana diz çökmeyi öğrettikleri ve seni bu çeşit diz çökmeden korkuttukları vakit, sen diz çök!*

*Onlar kahr-ı ilâhînin zahmetini beklediler: Kahır geldi, o şehri yok etti!..."<sup>50</sup>*

Çünkü Hak Teâlâ peygamberine muhâlefet edip, onları incitenlerin kendileriyle berâber yurtlarını da altüst eder.<sup>51</sup>

Bir hadîs-i şerifte Hz. Peygamber "Ateşin odunu yeyip bitirdiği gibi, haset öylece hayır ve hasenâtı yeyip bitirir"<sup>52</sup> şeklinde ümmetini hasedin tehlikesine karşı şiddetli bir biçimde uyarmaktadır. Çünkü haset "Yoksa onlar Allâh'ın bir ikram olarak insanlara verdiği şeylere mi haset ediyorlar?"<sup>53</sup> âyetinde belirtildiği üzere kötü bir ahlâk ve dînen yasak/günâh bir tutumdur. Ünlü sûfi Abdülkâdir Geylânî de "hasetçi, Allâh'ın düşmanıdır. Sakın, fiilleri ve yarattıkları hakkında O'nunla çekişmeyin, yoksa O öldürücü darbeyi size indirir"<sup>54</sup> diyerek müritlerini ve sevenlerini hasedin âkıbetinden korumaya çalışmaktadır. Elbette burada tasavvufî ahlâkın en önemli konularından birisi olan haset konusuna detaylıca girecek değiliz. Fakat Mevlânâ'ya göre Sâlih peygamberin kavminin deveyi öldürmesinde en önemli sebeplerden birisi o kavimden bazı kimselerin o deveye karşı gösterdikleri hasedir. Oysa hasedin, bütün tasavvufî-ahlâkî eserlerde üzerinde titizlikle durulduğu ve Abdülkâdir Geylânî'nin de veciz bir sûrette belirttiği gibi, sâhibini Allâhü Teâlâ'nın düşmanı yapmaktan ve hüsrâna uğratmaktan başka hiçbir getirisi yoktur. Nitekim Semûd kavminin başına da felâket getirmiştir. Zirâ haset, yaratmış, takdir etmiş olduğu şeyler ve fiilleri hakkında Allâhü Teâlâ ile çekişmektir; bir kahr-ı ilâhîdir.

Muhakkik sûfiler kaderi muallak (değişebilir) ve mübrem (değişmez) olmak üzere ikiye ayırırlar. Mübrem olan kader/kazâ değişmez; buna karşılık muallak kazâ başka şeylere bağlı olarak, meselâ sadaka vermek, tevbe etmek gibi ibâdetlerle değişebilir. Yukarıdaki beyitten hareketle Semûd kavminin başına gelmiş olan belânın muallak olduğunu, ancak onların hatâlarında ısrarcı olmaları ve haddi aşmaları dolayısıyla mübremeye dönüştüğünü söyleyebiliriz. Hz. Sâlih

<sup>49</sup> Bk.: A'râf, 7/78.

<sup>50</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, ss. 223-224, by. 2524-2541.

<sup>51</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 323.

<sup>52</sup> İbn Mâce, *Zühd*/22; Ebû Dâvûd, *Edeb*/44.

<sup>53</sup> Nisâ, 4/54.

<sup>54</sup> Abdülkâdir Geylânî, *Yolun Esasları 52 Sohbet Cilâü'l-Hâtur*, çev.: Dilâver Gürer, İlkhârîf Yay., İstanbul 2015, ss. 19-20.

kavmine son bir şans daha veriyor ve devenin yavrusunu yakalamaları sâyesinde başlarına gelece belâdan kurtulabileceklerini ifâde ediyor. Deve yavrusunun kıssadaki sembolik anlamı ise Hz. Sâlih'in, kavmi tarafından incitilmiş olan gönlünden başkası değildir. Ne var ki, inkârcılar kendilerine tanınan bu şansı da değerlendirmemişler, deve yavrusunu yakalayamamışlar yani Hz. Sâlih'in gönlünü almaya hiç de yanaşmamışlar ve bu yüzden azâba müstehak olmuşlardır...

O "makbul dergâhlar"ın gönülleri yapan samîmi yol mensupları hiç şüphesiz ki, kahr-ı ilâhîden emin olurlar ve tabîatin/nefsin karanlık derinliklerinden kurtulurlar. Aksi halde ümitsizlik ve mahrûmiyete mahkûm olanların felâh bulması mümkün değildir. Çünkü o makbul dergâhlar peygamberlerin vârisleridir ve onların getirdiği hükümler üzerine insanlara yol rehberliği yapmaktadırlar. Cenâb-ı Hak, bütün peygamberleri, gönderdiği bütün peygamberler, onların gösterdikleri türlü türlü mucizeler, kalbe ve kalıba/bedene hitap eden ibâdetler vs. ile vahdâniyetini/birliğini ilan etmektedir. O, kaskatı kaya içerisinden deve çıkardığı gibi, kalp taşı içerisinden de mârifet, hikmet ve ilâhî emânet yüklü onlarca gizli develer çıkarmaya, tecelliyât bulutlarından muhabbet yağmurları yağdırmaya, kutsiyet bahçelerinde mükâşefe meyveleri bitirmeye, âb-ı hayât pınarları akıtmaya elbette ki kâdirdir. İşte bu meyvelerden beslenen, böylesi kaynaklardan su içen bedeninin his ve kuvvetlerine hâlis ilim olan vâridât-ı gaybiyye (gayba âit bilgi ve ilhamlar) başışlanır ki, bütün bunlar ancak ve ancak Cenâb-ı Hakk'ın emir ve yasaklarına riâyet etmekle, O'nun buyruklarını, koymuş olduğu ibâdetleri dikkatlice yerine getirmekle, cehâlet amel etmeyi bırakmakla, şeriate muhâlefet, tarîkate muârazat/îtirazda bulunmamakla, sır devesine taarruzda bulunmayıp onun hakkını yerine getirmekle mümkündür ve kıssada Hz. Sâlih'in rûhu ve canının sembolize ettiği anlamlardır.

Diğer taraftan nefs-i emmâre Semûd'ü, yordakçıları olan bedeninin eşkiyâ kuvvetlerinin yardımıyla sır devesine suikast edip, cehâlet oklarıyla onu yaraladıkları için, cehâletin ve küfrün dermansız dertlerine mübtelâ oldular; azgın nefislerinin korkunç yüzüne tâbi olup, hidâyet güneşinin ışığından yüz çevirdiler; tabîat karanlıklarında bağlanıp kaldılar; insanlık mertebesine yükselemeyip, gün batımı/helâk alâmetlerinden üç hâl/mertebe gördüler. Yani ilk mertebede nefsânî sûretleri/yüzleri sarardı; ikinci mertebede kalpleri ışık saçmayan kor ateş gibi kıpkızıl kızardı; üçüncü mertebede ise "Allah onların kalplerini mühürlemiştir"<sup>55</sup> hükmü gereğince, her tarafını pas kaplamış bir ayna gibi, zulüm/karanlık ve küfür ile simsiyah kesildiler. Akabinde de kahr-ı ilâhîye uğrayarak, "sâdece Ad'e mensup olanları yakalayıp kapan bir kasırğa"<sup>56</sup> ile tabîat zindanlarının karanlık derinliklerinde helâk olup gittiler.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Bakara, 2/7.

<sup>56</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, s. 223, by. 2820.

<sup>57</sup> Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287, ss. 316-318.

Bu noktada da mürşid-i kâmil Mevlânâ, muhâtabına, sevenlerine mesajını hemen iletir ve bu kıssayı anlatmaktan gâyesini dile getirerek şöyle der:

"Ey, ancak belâ geldiği zaman korkup ve ancak o zaman Allâhü Teâlâ'nın gazabındaki kudreti görüp diz çöken, ancak böyle hallerde O'na yalvarıp sığınan kişi! Hikâyeyi dinledin; Sen öyle zamanda dizlerini yere koy ki, iş işten geçmiş olmasın. Sana öğüt veren, yol gösteren Hak velîlerini zamânında gör; onların güzel sesini zamânında duy ki, korku ve kazâ ânı gelip çattığı zaman dizlerin taş çarpmasın!"<sup>58</sup>

### 3- Hz. Sâlih'in Kavmine Üzülmesi

Sâlih (a.s.) üzerlerine kahr-ı ilâhî çökecek olan kavminden evvelce ayrılmış ve şehir dışında bir yerlerde beklemeye başlamış idi. Olay bitince sığınmış olduğu yerden çıkar ve bir müddet önce kavminin yaşadığı fakat şu anda enkaz altındaki ölülerin kemiklerinden bile iniltilerin geldiği felâket bölgesine uğrar. Bir peygamber yüreği Hakk'ın merhametinin en büyük tecelligâhlarından ve feyezân pınarlarından birisi olduğu için, Sâlih (a.s.) kendisine ne kadar karşı gelmiş, eziyet etmiş olursa olsun ümmetinin bu hâline içi parçalanır ve kendisine hâkim olamayarak gözyaşları dökmeye başlar. Hattâ bu gözyaşları arasında, helâk olup gitmiş olan kavmine öğüt ve nasihat vermeye devam ettiğinin farkında bile değildir<sup>59</sup>:

*"Sâlih, halvetten çıkıp şehre doğru gitti; gördü ki şehir duman ve ateş içinde.*

*Onların parçalarından dahi inilti işitiyordu; feryat var ama feryat edenler ortada yok!*

*Kemiklerinden iniltiler, sızıntılar duydu; canları çiğ taneleri gibi yaş döküyor, ağlıyordu.*

*Sâlih, bunu duyup ağlamaya başladı: Feryat edenlere feryat etmeye koyuldu:*

*'Ey bâtil yolda yaşayan kavim! Ben sizin cevrinizden Hakk'a şikâyet etmiş, ağlamışım.*

*Hak, bana: Onların eziyetlerine sabret, onlara nasihat ver. Zaten devirlerinden çok bir zaman kalmadı, demişti.*

*Ben: Cefâları, eziyetleri yüzünden onlara nasihat edemiyorum. Nasihat sütü sevgiden, safluktan coşup akar, demiştim.*

*Bana o kadar eziyetler ettiniz ki, nasihat sütü damarlarımda dondu.*

*Hak bana: Ben sana lütuf ve inâyet eder, o yaralara merhem koyarım, buyurdu.*

<sup>58</sup> Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, ss. 369-370.

<sup>59</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*'nin bir başka beyitinde de, Hz. Sâlih'in bu durumunu Yahudiler eline düşmüş Hz. Peygamber'e benzeterek, "Ben Yahudiler elinde âciz kalmış Ahmed'im; Semûd kavminin hapsine düşmüş Sâlih'im" der. (Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, s. 50, by. 406.)



*Hak, gönlümü gök gibi saf bir hâle getirdi. Gönlümden sizin cevârlarınızı sildi, süpürdü.*

*Yine size nasihatler vermeye, şeker gibi temsiller getirmeye, sözler söylemeye başladım.*

*Şekerden tâze süt çıkarıp, balla şekeri sözlerime katmaya, size tatlı tatlı öğütler vermeye koyuldum.*

*O sözler size zehir gibi tesir etti. Çünkü siz baştan aşağı zehir mâdeniydiniz."<sup>60</sup>*

Yani, yaratılıştaki kâbiliyetiniz (isti'dâd-ı ezeli) küfür ve dalâlet üzerine olduğundan, tatlı söz sizin ezelden beri zehir ülkeniz olan vücûdunuzda zehre dönüştü. Ben sizi hidâyete dâvet ettikçe siz sapıklıkta ayak dirediniz.<sup>61</sup> Ben sizi ferahlandırmaya çalıştıkça siz bana eziyet ettiniz, benim gam ve derdimi artırdınız. Onun için, niçin ve nasıl gamlanayım ki, gam başaşağı yuvarlanıp gitti. Ey inatçı kavim! Benim için bu dünyâda gam siz idiniz, sizden ibâret idi. Hiç gamın ölümüne ağlayıp feryat eden birisi olur mu?! Hiç kimse başındaki yara iyileşince saçını sakalını yolar mı?! Ben size niye üzüleyim ki, sizin gibi bir hastalıktan, dertten, üzüntüden kurtuldum ben...

Hz. Sâlih, yüzünü kendine çeviriyor, yani kendi kendine söyleniyor, kavminden benzer bir muâmele gören Hz. Şuayb gibi "Zâlim kavmin ardından niçin yas tutayım ki?!"<sup>62</sup> ve "ey feryat eden! Onlar feryat etmeye değmez!" gibi sözlerle<sup>63</sup> bir yandan kendini tesellî etmeye çalışıyor, bir yandan o inatçı kavmin başına gelenlere üzümlük gözyaşı döküyor, bir yandan da onların bu duruma düşmemeleri için ortaya koyduğu gayretleri sıralıyordu. Öyle ya, kavmi için az mı çırpınmış, duâlar etmiş, Cenâb-ı Hakk'a niyazda bulunmuş, O'nun huzûrunda az mı gözyaşı dökmüş idi!.. Ne yazık ki, Hz. Sâlih ruh kulağı ile, şimdi, o kâfir kavmin ölmüş olan vücutlarının her bir parçasından melekûtî iniltiye işitmekte<sup>64</sup> ve bu hâle de derinden üzüntü duymakta idi. Kendisini yine kendisi teselli etmeye çalıştı: Onların ne kadar zâlim bir toplum olduğundan, üzölmeye değmez, aşağılık bir gürûh olduklarından... dem vurdu. Kavminin kahr-ı ilâhîyi hak ettiğine dâir en küçük bir şüphesi yoktu. Fakat bütün bu tesellî çabaları onun merhamet damarlarından sağanak hâlinde boşalan gözyaşlarını dindirmeye yetmedi; çünkü o bir peygamber yüreği taşıyordu ve ruhları inleyenler ise onun ümmetiydi:

<sup>60</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, ss. 224-225, by. 2542-2554.

<sup>61</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 182.

<sup>62</sup> "Şuayb"i yalanlayıp inanmayanlar ziyâna uğrayanların ta kendileridir. Şuayb onlardan yüz çevirip şöyle demişti: "Ey Kavmim! Ben size Rabbimin risâletini/dinini tebliğ ettim ve size nasihatlerde bulundum; böyle olunca, nasıl olur da kâfirler topluluğu üzerine mahzun olurum?!" (A'râf, 7/92.)

<sup>63</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 225, by. 2555-2557.

<sup>64</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 180.

"Gözünden, gönlünden yine yaşlar akmaya başladı. Onda sebepsiz bir merhamet hâsıl oldu.

Gözyaşı damarları yağmur gibi yağıyordu, buna kendisi de şaşırmişti. Bu katreler cömertlik ve kerem denizinin sebepsiz akan katreleriydi.

O ağlarken aklı diyordu ki: Bu ağlama neden? Seninle eğlenen o çeşit bir kavme ağlamak revâ mı?

Niye ağlıyorsun, söyle. Yaptıkları işlere mi? O gidişleri kötü kin askerine mi?

Onların pashı, karanlık gönüllerine mi, yılan gibi zehirli dillerine mi?

Onların köpeklerinkine benzeyen nefes ve dişlerine mi? Akrep yatağı olan ağız ve gözlerine mi?

İnatlarına mı, alaylarına mı, kınamalarına mı? Şükret; bak, Hak onları nasıl hapsetti, helâk eyledi!.."65

Hikâyenin sonunu böyle bağlayan Mevlânâ, Semûd kavminin başlarına gelen felâketin sebeplerini sıralamaya devam eder. Hz. Sâlih'i inkâr eden Semûd kavmi elleri eğri, ayakları eğri gözleri eğri, bakışları eğri, savaşları eğri, öfkeleri eğri... yani elleri Hakk'a uzanmayan, ayakları Hakk'a yürümeyen, hep fiskufücûr ve zulüm tarafına giden, gözleri kötü niyetle bakan, hep kötüyü arayan, muhabbetleri hep bâtila akan<sup>66</sup> bir toplumdur. Çünkü Hakk'ın sırât-ı müstakîmini getiren peygamberleri kabul etmemişler, taklit izlerini izleyip, kuru nakil bayrağına tâbi olmak sûretiyle, hak ve hakîkatten sapmış olan atalarının karanlıklara götüren yanlış yollarında yürümeyi tercih etmişlerdi. Bununla da kalmamışlar, cehâletleri yüzünden kendilerine hidâyet nûrunu getiren, hakîkate götüren yola çağırın "akıl pîri"nin başına ayak basmışlardı. Onlar "pîr satın alıcı" değildiler; bundan dolayı birbirlerine gösteriş yapma hevâ ve hevesi içerisinde birer "kart eşek" olup çıkmışlardı.<sup>67</sup> Hak ve hakîkati görmede onların eşekten, hayvandan farkları yok idi. Hattâ birer hayvan gibi zararsız bir şekilde bir köşede durmamışlar, üstüne üstlük Allâh'ın devesini öldürmekten, Hak erlerinin gönlünü incitmekten hiç mi hiç çekinmemişlerdi. Bu yüzden "onlar hayvandan daha aşağıdırlar."<sup>68</sup>

### Sonuç

Hz. Sâlih, başlangıçta tevhit inancına sâhip olan, fakat sonradan azıp şirke düşen Semûd kavminin ıslahı için gönderilmiş ve kavminin tevhit inancına gelmesi için 20 yıl uğraşmış bir peygamberdir. Kavmi, tevhit inancına gelmeleri için ondan kayadan bir deve çıkarmasını istemiş, o da bu mucizeyi gerçekleştirmiştir. Ne var ki kavminin çoğu ona gene inanmamışlar ve devenin

<sup>65</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, ss. 452-453, by. 2568-2576.

<sup>66</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 185.

<sup>67</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, ss. 225-226, by. 2558-2565.

<sup>68</sup> A'râf, 7/179.

kendi sularından içmesine râzı olmayarak deveyi boğazlamışlardır. Bunun üzerine Semûd kavmi, gazab-ı ilâhîye uğrayarak korkunç bir şekilde helak olmuştur. Kavminin helâkine çok üzülen Sâlih peygamber kendisine inanan 120 mü'minle birlikte Mekke'ye (ya da Filistin'e) yerleşmiştir.

Gerek başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere kutsal metinlerden, gerekse târihî kaynaklardan öğrendiğimize göre Hz. Sâlih'in kavmi Semûd'ün başına gelenler, târihin unutulmaz en acı ve ibretlik sayfalarından birisidir. Belki bu kıssa üzerinde sayfalarca, hattâ ciltlerce söz söylenebilir ve esâsen tefsirlerde ve peygamber kıssalarını anlatan eserlerde bu yapılmıştır da. Ama olay, Mevlânâ'nın penceresinden kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Mevlânâ'ya göre, hayat bir alış verişten, bir pazardan, bir ticâretten ibârettir. Bu dünyâda kârlı ticâret yapanlar âhiret hayâtında mutlu bir hayat sürerler. Burada zararlı ticârette bulunanları ise âhirette nihâyeti olmayan sıkıntılı bir hayat beklemektedir. Şu da var ki, bu âlemde her şey apaçık değildir. Eğer âlemde her şey ayıpsız olsaydı, ticâret yapanların hepsi aptal/müflis olurdu. Çünkü bu takdirde kumaş tanımak pek kolaylaşırdı. Buna karşılık her şey ayıplı olsaydı bu defa da bilginin bir anlamı kalmazdı. Bundan dolayı bu dünyâda ehil de vardır, ehil olmayan da; odun da vardır, öd ağacı da... Her şey "hak" demek ahmaklıktır, fakat her şey bâtil diyen de şâkîdir/kâfirdir. İşte böylesi bir ticâret âleminde peygamberleri ve onların vârislerini alanlar kâr etmişlerdir. Renge, kokuya yani bu dünyânın âlâyişine, süsüne değer verip öylece yaşayanlar ise ziyan etmişlerdir. Geçmiş böylesi kârların ve ziyanların örnekleri ile doludur. Firavun ile Semûd kavminin ticâreti aslâ gıpta ile bakılacak bir ticâret değildir; onlar "peygamberleri satın almayan", "akıl pîri"nin başına ayak basan bedbaht ve "cehennem odunu" kimselerdir.<sup>69</sup>

## KAYNAKÇA

KUR'ÂN-I KERÎM (âyetlerin meâlleri tarafımızdan verilmiştir).

Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssat-ı Enbiyâ Peygamberler Târihi*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul 1962.

Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Peygamberler Târihi*, Vatan Yay., İstanbul 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Buhl, Fr., "Sâlih" *İ.A.*, M.E.B. Yay., İstanbul 1993, c. X.

Bulut, İbrâhim, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz.Salih'in Deve Mûcizesi" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, Sayı 2, Samsun 2004, ss. 137-150.

<sup>69</sup> Bk.: Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, ss. 211-212, by. 2939-2945.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Emiroğlu, İbrahim, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Geylânî, Abdülkâdir, *Yolun Esasları 52 Sohbet Cilâü'l-Hâtır*, çev.: Dilâver Gürer, İlkharf Yay., İstanbul 2015.
- Güç, Ahmet, "Sâlih" *D.İ.A.*, İstanbul 2009, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., c. XXXVI.
- Gül, Halim, *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir*, İnsan Yay., İstanbul 2014,
- Gürer, Dilâver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*, Gelenek Yay., İstanbul 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afifi, Menşûrâtü Dâri's-Sekâfe, Bağdat 1989.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, tah.: Saîd el-Lahhâm, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1988.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *el-Maârif*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitabevi Yay., İstanbul 2004.
- Köksal, Asım, *Peygamberler Târîhi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004.
- *Fîhi Mâ Fîh*, çev.: Ahmed Avni Konuk, hz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 2007.
- *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- Palabıyık, M. Hanefi-Dindi, Kotkut, "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Salih'in Devesi Örneği", *İslâmî Araştırmalar*, c. 25, sayı 3, Ankara 2014, ss. 160-175.
- Rifâî, Kenan, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşr., İstanbul 2002.
- Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1287.
- Tabbâra, Ârif Abdülfettâh, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev.: A. R. Temel-Y. Alkın, İstanbul tsz., Gonca Yay.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selam Yay., Konya 1973.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Türe, İskender, *Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan Peygamber Zülkarneyn*, Ötüken Neşr., İstanbul 1998.

تأثر شاعر الصوفية الأكبر جلال الدين الرومي  
بفلسفة وحدة الوجود  
عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

ABDULLAH MAKTABI\*

الملخص :

يعرض هذا البحث نظرية وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر محيي الدين، وأدلة تأثر شاعر الصوفية الأكبر جلال الدين الرومي بهذه الفلسفة، وتحليل النصوص التي توحى بذلك، منتهجاً البحث حُطى المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن، عبر دراسة الأدب من وجهة نظر التأثير والتأثر. وقد حُلّل البحث نظرية وحدة الوجود إلى عدة بنى أساسية تُشكّل في مجموعها قوام هذه النظرية، وهذه البنى هي ثنائية الوجود والعدم، وأصل الكون، والفناء، متتبّعاً هذه البنى في كلام وأدب الشيخين الجليلين، وصولاً إلى هيكلية النظرية في آثارهما، مع الإشارة إلى تأثر الرومي بابن عربي في كل ذلك

الكلمات المفتاحية : ابن عربي، ابن الرومي، وحدة الوجود، تأثر، فلسفة.

Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Felsefesinin Sûfî Şair  
Celâleddîn-i Rûmî Üzerindeki Etkisi

Öz

Bu çalışmada, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesi ile bunun sûfî şair Celâleddîn-i Rûmî üzerindeki etkisi ele alınmakta ve söz konusu etkiyi gösteren metinlerin analizi yapılmaktadır. Çalışmada karşılaştırmalı edebiyat alanındaki Fransız ekolü yaklaşımı benimsenmiştir. Çalışma, vahdet-i vücûd felsefesinin omurgasını oluşturan vücud-adem ikiliği, varlığın menşei, fenâ gibi temel kavramları her iki müellifin eserleri üzerinden analiz etmekte ve Celâleddîn-i Rûmî'nin tüm bu konularda İbnu'l-Arabî'den etkilenmesine de işaret ederek işaret ederek vahdet-i vücud felsefesinin söz konusu eserlerdeki yapısını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Arabî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Vahdet-i Vücûd, Etkilenme, Felsefe.

\* Okutman, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**المقدمة:**

إنَّ من أهداف الأدب المقارن الإعانة على زيادة التفاهم والتقارب بين الشعوب بمعرفة عاداتها، وطرائق تفكيرها والمشاركة في آمالها وأمالها، فإذا كان التقارب بين الشعوب مطلوباً فمن الأولى أن يتم أولاً بين الشعوب ذات الصلات المشتركة كالتاريخ أو العقيدة أو الأدب أو غير ذلك من أوجه الاشتراك، وعندما نتجه بالعناية كلها إلى الآداب الغربية وحدها نزيد ما بين شعوبنا الإسلامية من العزلة والتباعد .

ولا يخفى على أحد حال المسلمين التي يرثي لها، فهم على رغم ضغوط الدول الكبرى عليهم، وشدة العزلة فيما بينهم، لم يفعلوا أي تحرُّكٍ مجدٍ في ميداني السياسة والاقتصاد، ويرى المفكر الإسلامي والفيلسوف الكبير محمد إقبال أنَّ بإمكان الفكر والأدب أن يجمعا شمل الأمة الإسلامية، ولكن من المؤسف أنَّ عدد من يجيد اللغات الإسلامية ويُعنون بدراسة آدابها ويعملون عبر بوابة هذه الآداب على زيادة الوصل والتقارب، أقلُّ بكثيرٍ من الذين يعملون في حقل اللغات الأوروبية ويطلعون على آدابها.

وإذا كان هدف درس الأدب المقارن تكوينَ الدربة الخاصة في الدارس التي تعينه على تمييز ما هو قوميٌّ أصيل وما هو أجنبيٌّ دخيل من تيارات الفكر والثقافة، فإن هدف درس الأدب المقارن بين الشعوب الإسلامية تنمية شخصيتنا وأخذ بالأسباب المؤدية إلى زيادة التقارب بين الشعوب الإسلامية مما يلغي إلى حد ما تلك النظريات الجنسية التي لا تتفق مع روح الإسلام. وهذه الدعوة حملها على عاتقهم عددٌ من كبار رجال الأدب المقارن أمثال الدكتور طه ندا والأستاذ الدكتور عيسى العاكوب.

وإنَّ وحدة الوجود التي أطلق عنانها الشيخ الأكبر رحمه الله ما هي إلا دعوة لتوحيد المسلمين، ولو فهمت حقَّ الفهم - ولم تؤخذ بشكل سطحي -، كما فهمها جلال الدين الرومي ومحمد إقبال لما عرف المسلمون ذلك التفرق والانقسام الحاليين.

**المبحث الأول : مفهومات البحث****المطلب الأول : ترجمة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي:**

هو أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن عربي الطائي، ولد بمرسية سنة 560 هـ لأسرة غنية، ثم انتقل لإشبيلية حيث نشأ هناك نشأة علمية، ثم أخذ يهتم بالتصوف والزهد حتى إذا أشبعت روحه كثيراً بالرياضات الصوفية خرج من إشبيلية يتجول في الأرض، واتجه إلى مرسية والمرية، ثم انتقل للمغرب ونزل بجاية، ولزم أبا مدين الصوفي فترة وألم بتونس ثم رحل لأداء الحج سنة 598 هـ، ونزل بمكة فلزم مكين الدين زاهر بن رستم، ثم رحل إلى بغداد والموصل، ومضى يتجول في البلاد، فنزل القاهرة سنة 603 هـ، وقونية سنة 607 هـ، وعاد لبغداد سنة 608 هـ، وتوجّه لمكة لأداء الحج مرةً أخرى سنة 610 هـ، ونزل حلب، ثم اختار دمشق سنة 622 هـ دار إقامته حتى وفاته سنة 638 هـ.

كان أكثرًا من التأليف حتى قيل إن مؤلفاته ورسائله بلغت نحو الأربعمئة، منها: فصوص الحكم، الفتوحات المكية، مشاهد الأسرار، الحكم الإلهية، الدرّة الفاخرة له ديوان ترجمان الأشواق وشرحه، وديوان آخر سمي بالديوان الأكبر.

أشتهر بفلسفة وحدة الوجود التي عاها عدد كبير من الفقهاء والمحدثين، سماه أهل زمانه بالشيخ الأكبر<sup>(1)</sup>.

(1). ينظر في ابن عربي : المُقَرِّي، شهاب الدين أحمد بن محمد : فنج الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح : د. إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت 1968 م، ج2، ص 161-175.  
وينظر: ضيف، شوقي: عصر الدول والإمارات قسم الأندلس، ط2، دار المعارف، القاهرة 1989 م، ص-363 367.

### المطلب الثاني : ترجمة شاعر الصوفية الأكبر مولانا جلال الدين الرومي:

ولد مولانا سنة 604 هـ في مدينة بلخ في خراسان، ووالده بهاء الدين ولد من علمائها الكبار، غادر بهاء الدين وأسرته البلاد لتوقع هجوم المغول، وابتدؤوا رحلة طويلة انتهت بهم إلى قونية في الأناضول، وبعد فترة توفي بهاء الدين فخلفه ابنه على الإفتاء والتدريس، ثم غادر قونية إلى حلب فدمشق لزيادة تحصيله العلمي، فعاد في إهاب عالم بارز في العلوم الإنسانية والعرفانية وذلك سنة 638 هـ.

لكنَّ حادثهٗ عصفت به فغيرت مجرى تفكيره وتوجهه الديني واضطرتته إلى أن يترك عمله في الوعظ والإرشاد، كانت تلك الحادثة تعرفه شيخاً اسمه (شمس تبريزي) سنة 642 هـ، فقد بهر ضياء شمس تبريز بصر جلال الدين حتى غدا على نحو مفاجئ واحداً من مريديه المخلصين، فكان اللقاء نقطة تحول في حياته الروحية، إذ انقلب من عالمٍ فقيه له مكانته يُعَدُّ بعلمه ومعرفته في مجال الشريعة الظاهرة إلى تصوف غارق في روحانية الحب الإلهي.

غادر شمس قونية سنة 643 هـ لثورة الفقهاء والمريرين على مولانا، وقد ترك ذلك أماً كبيراً في نفس مولانا، ثم علم أن شمساً في دمشق فأرسل ولده سلطان ولد لاستقدامه لكن الاستنكار عاد مجدداً، فاخفى شمس نهائياً هذه المرة سنة 645 هـ، وقد تألم مولانا من فقد صديقه الحميم، لكنه أحس أخيراً أنه ساكن في داخله لا يفارقه أبداً.

ترك الرومي نوعين من الآثار الأدبية آثار منثورة وأخرى منظومة، أما المنثورة فهي:

المجالس السبعة عبارة عن مواعظ وخطب.

مجموعة من الرسائل.

كتاب فيه ما فيه.

أما آثاره الشعرية فتتمثل في ثلاثة أعمال شعرية:

ديوان شمس تبريزي، هو عبارة عن غزليات صوفية نظمها تعبيراً عن تعلقه بشيخه شمس، ويصل عدد أبيات الديوان إلى ثلاثة وأربعين ألف بيت.

الرباعيات.

المتنوي المعنوي، وهو صورة نظميه فارسية تقابل ما يعرف بالمزدوج بالعربية، ينطوي على ما يقرب من خمسة وعشرين ألف بيت، وتعالج موضوعات مختلفة تتناول كل ماله صلة بالإنسان في الدنيا والآخرة.

يعد الرومي واحداً من أساطين الشعر العالمي، وفي الطليعة من شعراء الإسلام، قال عنه نيكلسون "أكبر شاعر صوفي في العالم"<sup>(2)</sup>، ويقول عنه الشاعر جامي ت897 هـ "ماذا أقول في مدح هذه الشخصية النبيلة؟ ليس نبياً ولكن لديه كتاباً".

توفي جلال الدين الرومي سنة 672 هـ ودُفن في قونية، ومزاره معروف يزوره الناس من كل مكان.<sup>(3)</sup>

(2)- ينظر نيكلسون، رينولد ألن : في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: بد. أبو العلا عفيفي، ط1، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969 م.

(3)- ينظر في جلال الدين: خان، عنايت: بيد الشعر، محاضرات ترجمها للإنكليزية كلمان باركس، ترجمة عن الإنكليزية وقدم له عيسى العاكوب، ط1، دار الفكر، دمشق 1998 م، ص29-21 و132 وما بعد. وينظر: الرومي، جلال الدين: فيه ما فيه، تر: عيسى العاكوب ط1، دار الفكر، دمشق 2002 م، ينظر مقدمته المترجم.

وينظر: شبيل، أنماري: الشمس المنتصرة، تر: عيسى العاكوب، ط1، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران 2002 م.

وينظر: ميروفنش، إيفادي فتراي: جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى العاكوب، ط1، وزارة الثقافة، طهران 2002 م، ص. 91-21

**المطلب الثالث: أدلة تأثر جلال الدين الرومي بابن عربي:**

1 - إنَّ الشيخ الأكبر قد نزل بقونية قبل أن يأتيها جلال الدين بسنوات، ذلك عام 607 هـ، زمن السلطان عز الدين كيكافوس الذي خرج بنفسه لاستقباله بحفاوة بالغة وذلك لشهرة ابن عربي التي سبقته، وألف ثناء إقامته القصيرة رسالتين هما مشاهد الأسرار القدسية ورسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار<sup>(4)</sup>، وكان يجتمع بالصوفية في أوقات فراغه انتفاعاً منهم واقتداءً به، وهذا يسمح لي القول بأن أفكار ابن عربي وجدت بقونية قبل أن يوجد الرومي فيها، وربما قصد دمشق ليجتمع بهذا الرجل العظيم.

2 - إنَّ جلال الدين غادر قونية سنة 628 هـ إلى حلب ودمشق لزيادة تحصيله العلمي وهو في سن الشباب، والشيخ الأكبر كان قد استقر دمشق منذ عام 620 هـ، فلا غرو أن يفكر جلال الدين الرومي في زيارة ذلك الصوفي الشهير، ويكتسب من تعاليمه وآرائه وسلوكه والاطلاع على كتبه مباشرة، خاصة أن الرومي لم يغادر دمشق إلا بعد وفاة ابن عربي عام 638 هـ.

3- إنَّ صدر الدين القونوي أعزَّ أصدقاء الرومي، كان من أشهر تلامذة ابن عربي، وقد خطَّ بيده عدة مخطوطات لكتب الشيخ الأكبر<sup>(5)</sup>، وهو من أهم مذيعي فلسفة الشيخ الأكبر لاسيما في الشام والأناضول، وهذا يؤكد اطلاع جلال الدين على فلسفة ابن عربي والفهم الدقيق لها، ومن المصادفات أنَّ كلا الصديقين توفيا في عام واحد.

4 - هذا وإن جريان عدة مصطلحات وعبارات لابن عربي على لسان جلال الدين يؤكد فعلاً التلمذة على يديه، فمن ذلك: عنوان العمل النثري لجلال الدين الرومي وهو: كتاب فيه ما فيه مقتبس من قطعة ذكرت في الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين وهي:

كـتـابٌ فيـه ما فيـه	بـديعٌ في معانيـه
إذا عـانيت ما فيـه	رأيت السـدرَ يحويـه <sup>(6)</sup>
هذا وإن عبارة فيه ما فيه وردت كثيراً في شعر ابن عربي ومن ذلك:	
فإذا أتت نحونا عينٌ تجادلنا	فالحشر يجمعنا وفيه ما فيه <sup>(7)</sup>

**المطلب الرابع: شرح نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي :**

صدرت من لسان بعض المتصوفة المتقدمين ممن غلب عليهم السكر والحال أقوال هي شبه نظرية الإتحاد وهي حال الفناء وتدل على) وحدة الوجود(، وقد اشتهر من بين هذه الأقوال ما قاله العارف الشهير الشيخ أبي يزيد البسطامي -الذي هو من كبار الصوفية" - سبحاني ما أعظم شأنني " - ليس في جيتي سوى الله<sup>(8)</sup>"، وما اشتهر عن الحسين بن منصور الحلاج من هتافه" أنا الحق<sup>(9)</sup>" وذلك لأنهم ذهلوا بالمكوّن جل جلاله عن الأكوان التي من حولهم بسبب حالة الجذب التي تعتر بهم.

لكنَّ حال الفناء -التبست عند كثير من المنكرين - بعقيدة الحلول التي يتبناها بعض الفلاسفة من أصحاب نظرية الفيض التي تعود لأفلوطين<sup>(10)</sup> وأمثالها، فهؤلاء يخللون الظاهرة الكونية على أنّها تعبر بمجموعها الكامل عن الوجود الكلي التام الذي هو وجود الله عز وجل، وهم يعبرون عن عقيدتهم هذه تعبيراً عقائرياً فكرياً في حالة من الصحو واليقظة الشعورية التامة دون أن يعترى أحدهم أي ذهول بالمكون عن الأكوان، وهذه لوثة عقلية أصيب بها الكثير من الفلاسفة، وأصابا برشاشها وعدواها

(4)- ينظر: ضيف، شوقي: عصر الدول والإمارات قسم الأندلس، ص.365

(5)- ينظر: المقرئ، شهاب الدين أحمد بن محمد: نفح الطيب، ج 2 ص.183

(6)- ينظر: الرومي، جلال الدين: كتاب فيه ما فيه، مقدمة المترجم، ص.21

(7)- ابن عربي، محيي الدين: ديوان ابن عربي، ط1، دار صادر، بيروت 1999، ص.525

(8)- ينظر: ضيف، شوقي: العصر العباسي الثاني، ط10، دار المعرف، القاهرة 1996م، ص.110.

(9)- ينظر: نفسه، ص.478.

(10)- للاطلاع على نظرية الفيض ينظر: الجسر، نديم: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط3، دار

الخلود، بيروت 1969م، ص.51-52.



بعض الإسلاميين الذين جاؤوا على أعقابهم وآخر من وقع في دوامتها وتخطاتها الوجوديون الغربيون، وأعني بها الفريق الذي يقر بوجود الله لا الفريق الملحد الذي يسمي نفسه بالوجوديين الأحرار ويعد (سيرن كير كيجارد، Søren Kierkegaard المتفلسف الدانمركي الأب الروحي لهذه النزعة وأصحابها<sup>(11)</sup>).

هذا وإنَّ المستشرق أسين بلاثيوس Asín Palacios الذي درس ابن عربي وفلسفته فسّر وحدة الوجود عنده بالتفسير السابق، لأنه تكلم حول هذه النظرية بكلام علمي خال من السكر والذهول<sup>(12)</sup>.

نقول صحيح أن الشيخ الأكبر أسس نظريته تأسيساً علمياً، بل وضع لها أبواباً وفصولاً كما هو الشأن في علم النحو والصرف كما يقول الإمام السرهندي<sup>(13)</sup>، لكن العبارات الموهمة التي استند إليها بلاثيوس إن صحت نسبتها إلى ابن عربي، ومعروف أنه قد دسَّ عليه في حياته وبعد وفاته الشيء الكثير، تنفيها عبارات كثيرة تبطل زعمه من أن ابن عربي متأثر بنظرية الفيض ويردها. ويجدر بنا أن نقف عند نظرية ابن عربي، منتبحين آراءه التي نثرها في كتابه الفتوحات المكية، لنتمكّن من رفع الحجب التي تحيط بنظريته، فهو يرى أن: "جميع ما سوى الله تعالى عالم الشؤون والتعينات، وجميع الشؤون والتعينات مظاهره، هو ظاهر فيه وسار، ليس هذا السريان هو ما يقول به أصحاب الطول أو يعتقده أهل الاتحاد بل إن هذا السريان كسريان عدد الواحد في الأعداد، وجميع الأعداد ليست إلا واحداً، فلا يظهر في العالم إلا عين واحدة أو ذات واحدة، وهي التي ظهرت من ذات الله القدوس فتتجلى ذات الله تعالى في هذه الكثرة، فالله هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، تعالى عن الشركاء والأنداد<sup>(14)</sup>".

ولا تظهر أسماء الله تعالى في غير مظهر، سواء هذه الأسماء المباركة تنزيهية أو تشبيهية، ولما كانت الأسماء بالمظاهر، ولا يتصور كمالها بدون مظاهرها، أوجد الله سبحانه وتعالى أعيان العالم، لتكون مظهره وتتجلى كمال أسمائه بأجلى مظهره، وأن الله تعالى غني في كماله الذاتي ولكنه لا يستغني في مرتبة الكمال الاسمي عن الوجود الخارجي للعالم. فلو استظل العاشق بظل المعشوقة فماذا فيه؟ فنحن بحاجة إليه وهو في شوق إلينا..

وفي هذا إشارة إلى الحديث القدسي "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني<sup>(15)</sup>".

وأما من يعتقد في وجودين اثنين، وجود الله—واجب الوجود—ووجود الممكن، فإنه يشرك، وشركه هذا شرك خفي، أما من يعتقد في وجود واحد ويقول إنه لا وجود إلا الله، وكل ما سواه فمظهره، وكثرة المظاهر لا تنفي وحدته، فهو إنسان موحد.

وأنت أيها الإنسان لست عين الحق، لأنه هو الوجود المطلق، وأنت المقيد المتعين، ولا يمكن أبداً أن يكون المقيد عين المطلق، ولكنك في حقيقتك عين الحق، لأن الحق تعين فيك، فتجد الحق جل شأنه مطلقاً من قيد التعيين في عين الموجودات، ومقيداً بفيد التعيين فيها، أي أنك ترى الحق ظاهراً في المتعين لا موجود ولا إله إلا الله.

(11)- ينظر: فال، جان: الفلسفة الوجودية، تر: تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت 1958 م، ص 59-62.

(12)- ينظر: بلاثيوس، أسين: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م، ص 251-259.

(13)- ينظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسيني: رجال الفكر والدعوة، ط9، دار القلم، الكويت 1993 م، ج3، ص 239.

(14)- نقلاً عن المرجع السابق: ص 239-240.

(15)- هذا الحديث أو ما معناه قد كثر وروده في كلام الصوفية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية " ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهم. ينظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1353 هـ.

وخلاصة النظرية: أن ما يراه السالك أن الوجود واحد وهو وجود واجب الوجود جل شأنه وما سوى واجب الوجود معدوم لا حقيقة له وهو متوهم الوجود. وسنعرض شيئاً من كلام ابن عربي أثناء بيان أثره في شعر جلال الدين.

### المبحث الثاني أثر فلسفة ابن عربي في شعر الرومي

إن مولانا جلال الدين الرومي لم يكن شارحاً لوحدة الوجود الشاملة فحسب، بل المدافع عن الارتقاء الروحي، أو عن صلة العشق بين الإنسان وذات الحق، أو البحث الدائب عن وصال الحق سبحانه، هذه الفكر يمكن استنباطها بسهولة من المثنوي.

وستحدث عن أثر فلسفة ابن عربي في شعر جلال الدين ضمن محاور مترابطة وهي: ثنائية الوجود والعدم، الحديث عن أصل الكون، الحديث عن الفناء، وحدة الوجود.

#### المطلب الأول : ثنائية الوجود والعدم:

يقول الشيخ الأكبر:

سُبْحَانَ مَنْ أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ مِنْ عَدَمٍ      وَمَنْ ثَبَّتَ وَجُودَ غَيْرِ  
مختصر  
في عينه أو عيون الخلق يظهره  
الصُّور  
وكله خارج عن عين صورته  
سُور  
الحقُّ أوجده والكون عيِّنه  
والسُّور<sup>(16)</sup>

تظهر من هذه الأبيات رؤية ابن عربي للخلق، وهي الخلق من العدم، وهذا المفهوم نجده عند الرومي، فالله أوجد كل شيء من عدم. يقول:

ألم يكن أنا ونحن عدماً منحه الله بلطفه  
رداء شرف أنا ونحن؟<sup>(17)</sup>

لكنَّ العاشق يجرب العدم على نحو مختلف، يشعر بأنه معدوم تمامًا دون قوة العشق التي تجعله موجودًا حقًا. يقول:

يا أمير الحسن أضحك العين،

وأخلع الوجود على حفنة العدم<sup>(18)</sup>!

وصورة العدم بوصفه صندوقاً أو منجماً أو بحرًا يمكن أن تفضي بسهولة إلى استنتاج أن الخلق يكمن في إعطاء شكل لكيونات موجودة سابقاً على الأقل في العلم الإلهي. ولا يبدو الرومي واضحاً عند هذه النقطة، لكن تناوله التام يظهر إلى حد ما العدم بوصفه عمقاً لا يسبر غوره لاشيء، الذي لا يمنع الوجود إلا بقدر ما يكلمه الحق وينظر إليه، وهو يقيناً لم ينفكر ملياً في المضامين الفلسفية لهذه الصورة المجازية. لكن هناك مسألة أخرى، العدم ليس مجرد المحطة الأولى والبدئية التي هي الشرط القبلي للوجود، فهو أيضاً المنزلة النهائية ونهاية كل شيء.

(16)- ابن عربي، محيي الدين: ديوان ابن عربي ص219 .

(17)- ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي، الترجمة العربية للدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة للطباعة الأميرية، القاهرة 1993 م. وينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة ص403 .

(18)- نفسه: ص404.

و يؤثر المرء في حالات كثيرة أن يستبدل بالعدم مصطلح الفناء، ولكن في حالات أخرى يبدو العدم مفضيلاً إلى ما هو أعمق، والرومي عيّر أحياناً عن الإحساس بأن العدم هو لِح الحياة الإلهية، الذي هو وراء كل شيء يمكن تصوره، بما فيه الحق الموحى به، قد ندعوه غيب الغيوب أو العدم المطلق، أو العالم الكائن وراء كل شيء والذي فيه تولد الأضداد مرة أخرى معاً يقول الرومي:  
إن استطعت فقط أن تعرف ما هم أمامك،  
فإن كل وجود يغدو عدماً<sup>(19)</sup>!

ولذلك فإن صحراء العدم تكون مساويةً لحديقة إرم، تلك الحدائق الساحرة الموصوفة في القرآن، وليس ثمة نهاية للأشعار التي تتحدث، بإيقاعات جميلة عن جمال العدم يقول:  
عندما صرت فانيًا فيك، وأصبحت ذلك الذي تعرفه!  
أمسكت بكأس العدم فعببت خمرتها كأسًا كأسًا...  
هذه اللحظة، كل لحظة أعطني خمرة العدم،  
ومنذ أن دخلت في العدم، لا أعرف البيت من السقف  
وعندما يتزايد عدمك تسجد النفس أمامك مئة سجود.  
يا من ألف وجود عبيد أمام عدمك.  
أصعد موجة من العدم، لكي تأخذني بعيداً.  
كم سأذهب خطوةً خطوةً على شاطئ البحر؟<sup>(20)</sup>

يرى الرومي أن العدم كالشرق أما النهاية) الأجل (فكالغرب، والإنسان يتجول بين الاثنين نحو سماء أخرى أعلى، ويمكن أن نسمي هذه السماء الأخرى العدم المطلق، المحطة الأخيرة للإنسان على طريقه خلال الدنيا يقول:

ثبت عينيك على العدم وانظر العجب  
أية أمال مدهشة في اليأس<sup>(21)</sup>!

وفي العدم تنتقل قافلة الأنفس لترعى كل ليلة على الطريق الخفي الذي يربطها بالله، إنه المكان الذي يذهب إليه الأولياء والعشاق يرون خُلماً دون أن يناموا، ويدخلون العدم دون باب، في هذا العدم ينصب العشاق خيامهم، متحدين اتحاداً تاماً دون تمييز، وذلك لأنه منجم الروح المصقّى.  
وهنا في طريق الصمت المطبق، يستطيع الإنسان أن يصير معدوماً، غائباً عن نفسه، وفي صمته، يتحول تماماً إلى حمد وثناء، وفي العدم كل العقد والتعقيدات تحلّ.

ويتغنى الرومي بجمال هذه الحال:  
شكراً لذلك العدم الذي اختطف وجودنا،  
ومن عشق ذلك العدم جاء عالم الروح إلى الوجود.  
وحيثما حل العدم تضاعف الوجود،  
فطوبى للعدم الذي عندما جاء زاد بسببه الوجود!  
لسنوات اختطف الوجود من العدم،  
وينظرة واحدة اختطف العدم مني ذلك كله.  
خلصني من نفسي ومما هو أمامي ومن النفس التي تفكر بالموت،  
خلصني من الخوف والرجاء، خلصني من الريح ومن الكينونة.  
إن جبل الوجود كالقش أمام ريح العدم،

(19). نفسه : ص404 .

(20). نفسه:405-404 .

(21). نفسه :405-404 .

وأى جبل لم يختطفه العدم كالقش؟<sup>(22)</sup>  
ولعلنا نرى في الصورة المجازية المفصلة للعدم لدى الرومي- التي هي على الحقيقة أحد  
التعبيرات الرئيسية في عمله الشعري الكامل -صدى لنظرية الجنيد، المعروفة جيداً لدى جمهرة  
الصوفية، التي تذهب إلى أنّ الأنسان ينبغي أن يغدو في النهاية مثلما كان قبل أن لا يوجد، وأحد أبيات  
الرومي تصّرف في قول ماثور شهير للجنيد:  
صر عدماً من الأنا لأنه  
لا جناية أسوأ من وجودك<sup>(23)</sup>.  
وذلك لأنّ الاعتقاد بالوجود لا يوصل الإنسان إلى حقيقة الوحدة الإلهية، لأنّ التحقق الصحيح  
للاعتقاد بالوحدة الإلهية يستلزم فناء الإنسان. يقول الرومي:  
ما حقيقة توحيد الله؟ أن يحرق الإنسان نفسه أمام الواحد<sup>(24)</sup>  
لأنّ العاشق أو الباحث في الإلهيات مهما حاول أن يصف الله سبحانه، أو على نحو أصح  
يحدده، فليس في مقدورهما ذلك، وهذا ليس بياناً فلسفياً بل إيماناً راسخاً بمطلقة الله بوصفه الخالق  
الذي خلغ على العدم رداء تشریف الوجود، وسيأمر العالم بالانتهاء والعودة إلى العدم متى قرر ضرورة  
ذلك، وإنّ تقديم أي تحديد له، في أية حال، أمر مستحيل، يقول الرومي:  
كل ما تفكر فيه قابل للفناء، أما ذلك الذي لا يدخل  
في الفكر فهو الله<sup>(25)</sup>.

إذاً مهما تصور الإنسان شأن الله فإنه مختلف، وهو الذي خرج عن المكان والزمان، لكنّ  
الرومي، كأبي مسلم صادق الإسلام، يظل يعرف أن هناك مكاناً واحداً يستطيع الإنسان أن يأمل أن يجد  
غايته فيه، ألم يخبر الحق عن ذلك في الحديث القدسي، يقول الرومي مضمناً:  
لا تسعني أرضي ولا سمائي، ويسعني  
قلب عيدي المؤمن<sup>(26)</sup>  
وهذا المعنى نلاحظه عند ابن عربي، فلا غرو أن يكون الرومي متأثراً بفكر ابن عربي  
وفلسفته، يقول ابن عربي:

وما توارى واســـــــــــــــــتكن	الله فينا ما ســـــــــــــــــكن
لقلبنا نعيم الســـــــــــــــــكن	فإنه ســـــــــــــــــبحانه
فإنمنا القـــــــــــــــــلب ســـــــــــــــــكن	فلا تقولوا ما لـــــــــــــــــه
غـــــــــــــــــلا الجهـــــــــــــــــل فامـــــــــــــــــتن <sup>(27)</sup>	ولا تكونوا كـــــــــــــــــالذي

وهكذا يظهر القلب المنكسر في عبودية دائمة للحق، المهشم تحت ضربات الابتلاء، شبيهه  
بالخرائب التي تحتوي أنفس الكنوز وذلك كنز) الله (الذي أراد أن يُعرف، وبإدراك الإنسان تفاهته  
وفقره المطلق يجد الكنز أقرب إليه من جبل الوريد، وفقاً للحديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربه."  
وإذا استمعنا لقول ابن عربي " : إن العالم في جنب الحق متوهم الوجود لا موجود، والموجود  
والوجود ليس إلا عين الحق<sup>(28)</sup>"، نجد أدق تفسير لتوهم وجود ما سوى الله هو تفسير الرومي ذلك  
بحلم النائم، ألا يختفي هذا العالم عندما يغمض الإنسان عينيه أو يمضي إلى النوم، عندما يؤخذ إلى  
عوالم أخرى وراء عالم الإدراك الحسي؟ يقول الرومي:

(22) - نفسه: 406 .

(23) - نفسه: 406 .

(24) - الرومي، جلال الدين : المثنوي، ج 1 البيت 3008 .

(25) - نفسه: ج 2 البيت 3107 .

(26) - نفسه: ج 1 البيت 3653 .

(27) - ابن عربي، محيي الدين: ديوان ابن عربي، 490 .

(28) - ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ط 1، المطبعة اليمنية، القاهرة، ج 2، ص 309.

العالم عدم، ونحن عدم، خيالٌ ونوم، ونحن مرتبكون-  
وإذا كان للنائم أن يعرف أنا نائم فأني أسي سكون؟<sup>(29)</sup>  
فهو يرى كل شيء ما عدا الله حلمًا، صرقًا، ظلًا، خيالًا، ترجع منه النفس إلى الحقيقي الأوحده.

وهكذا نستشف من أشعار الرومي إحدى ركائز فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، إذ تمثل لنا قول ابن عربي: "الحق وإن كان هو الوجود الظاهر بصورة ما هي المظاهر عليه فما هو من جنسها فإنه واجب الوجود لذاته وهي واجبة العدم لذاتها أزلًا."<sup>(30)</sup>  
والآن تنتقل إلى أصل هذا الكون الذي نشأ منه العدم وسيعود إليه.

### المطلب الثاني: أصل الكون:

يقول الإمام ابن عربي: "المحبة التي كانت في الذات قدمًا والتي سرت في كل شيء، فلم يخل شيء من أثرها وظهرت في كل شيء بحسبه فامتلا الوجود كله عشقًا ونزوعًا إلى الكمال"<sup>(31)</sup>  
إذن فالمحبة عنده هي علة الوجود. ويقول:

وعن الحبِّ صـدرنا  
فلذا جـئتناه قـصـدًا  
وعلى الحبِّ جـبـلنا  
ولهذا قد قـبـلنا<sup>(32)</sup>  
و يرجع رأيه لحديث " كنت كنزًا "... فالله أحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه في غيره فخلق العالم على صورة جماله ونظر إليه فأحبه حب من قيد النظر، فما خلق الله العالم إلا على صورته وهو سبحانه يحب الجمال.

وإذا انتقلنا إلى مولانا جلال الدين الرومي نجده يدور في ذات الفلك، يقول:  
العشق بحرٌ والسماء فوقه زيدٌ،  
مثارًا مثل زليخا في هوى يوسف.  
فاعلم أن دوران الأفلاك من موج العشق،  
ومن دون العشق سيكون العالم عديم الحياة<sup>(33)</sup>.  
ربما يفسر المرء هذه الأبيات وكثيرًا أيضًا من الأبيات المشابهة الموجودة في آثار الرمي على أنها تعبير عن القوة المغناطيسية تقريبًا للعشق التي تجذب كل شيء، وتعمله وأخيرًا ترجعه إلى أصله، لكن نظرة الرومي أقرب إلى فكرة العشق بوصفه " حب الذات " الذي الحق سبحانه وهذا يرجعنا لحديث " كنت كنزًا "...

ويؤكد الرومي هذه الطبيعة الفعالة للعشق مرة إثر مرة في صور جديدة دائمًا:

العشق يجعل البحر يغلي كالقدر،  
العشق يجعل الجبل ناعمًا كالرمل<sup>(34)</sup>.  
ويرى الرومي العشق القوة الوحيدة الفعالة في العالم:  
من أجل العاشقين دار الفلك،  
من أجل العشق دوران قبة الفلك،  
وليس من أجل الخباز والحداد<sup>(35)</sup>.

(29) - ينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، ص 490.

(30) - ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ج 2 ص 311.

(31) - نفسه: ج 2 ص 417.

(32) - نفسه: ج 2 ص 419.

(33) - ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي ج 5 البيت 3803 وما بعد. وينظر: مير وفنش، إيفادي فيتزاي: جلال الدين الرومي والتصوف، 140.

(34) - ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي ج 5 البيت 2735.

(35) - ينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، 545.

ويرى العشق الكيمياء العظيمة التي تبت الحياة:  
لو أنّ هذه السماء لم تكن عاشقة،  
لما كان لصدرها صفاء.  
ولو أنّ الشمس لم تكن عاشقة أيضاً،  
لما كان لجمالها ألق وضياء.  
ولو أنّ السهل والجبل لم يكونا عاشقين  
لما نما من قلب كل منهما العشب<sup>(36)</sup>.  
ولكن هذا العشق لمن؟ يقول الرومي:

"إنّ الحب خالد لا يجدر إلا بالخالد، إنه لا يجمل بمن كُتِب به الفناء والأفول، إنه الحق-  
الحى الذي لا يموت، الذي يفيض الحياة على كل موجود، أو لم يقل الخليل لا أحب الأفلين<sup>(37)</sup>."  
ويجد المتأمل لشعر الرومي أنّ العشق هو القوة الموحدة على جهة الحقيقة، يعطي الاتحاد  
لمئات الآلاف من الذرات، ووجوهها الموجهة في الوقت الحاضر نحو جهات مختلفة ومتصارعة غالباً  
ونحو غايات ذاتية أنانية، يوجهها العشق نحو شمس الأزل الوحيدة، وهذا العشق الموجه للذات الإلهية  
يقودنا للحديث عن الفناء فيها.

#### المطلب الثالث: الحديث عن الفناء:

يقول ابن عربي: "المحب يقول عن نفسه إنه عين محبوبه، وذلك لاستهلاكه فيه فلا يراه  
غيراً له<sup>(38)</sup>"

إنّ عبارة الشيخ الأكبر وغيرها من العبارات لدى كبار الصوفية كالبيسطامي والحلاج،  
فسرت من قبل المستشرقين في الاتحاد، أي أنّ ثمة شيئين صار شيئاً واحداً، ونقول: إنّ عبارات بعض  
الصوفية إنما توهم الحلول والاتحاد ولكنها ليست كذلك، فهم يعتقدون أنّ حقيقة التوحيد هي نفي ما  
سوى الله تعالى الذي هو وحده القديم وما سواه فحادث، ثم محاولة التخلص من ضيق عالم الحدوث  
إلى فسحة القدم عبر ثلاثة مقامات، أولها العرفان ورمزه "أنا" وثانيها المكاشفة ورمزه "أنت" وثالثها  
الغياب ورمزه "هو"، فالقضية هنا قضية فناء الذات الإنسانية الحادثة أو "الأنا" في الذات الإلهية  
القديمة أو "الأنت"، بحيث لا يبقى سوى "الله" أو الله سبحانه<sup>(39)</sup>.

يقول جلال الدين الرومي:

جاء الحب وهو مثل الدم في عروقي وفي لحمي.

وقد أفناني وملأني بالمعشوق.

ومني لم يبق سوى اسم، وكل شيء آخر هو هو<sup>(40)</sup>.

وهكذا فني من لم يكن وبقي من لم يزل كما قال كبار الصوفية، وكيف لا يفنى وقد أصابه  
الحب وهو كما يقول عنه الرومي شعلة تحرق ما سوى المحبوب يقول:

إذا أصاب البارد متمرّداً، فضع الحطب في النار،

أنتشف على الحطب؟-الحطب أحسن أم الجسد؟

الحطب صورة الفناء، والنار عشق الله:

أحرق الصور، أيها الروح الطاهر<sup>(41)</sup>!

(36). ينظر: نفسه، ص545.

(37). ينظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسني: رجال الفكر والدعوة، ج1 ص295.

(38). ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ج2 ص217.

(39). ينظر: قصبي، عصام: (لسان الدين بن الخطيب، ط1، منشورات جامعة حلب، 1983، ص113.

(40). ينظر: ميروفتش، إيفاري فيتراي: جلال الدين الرومي والتصوف، ص144.

(41). ينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، ص551.

ويقول في نفس المقام معبرًا عن فناء البشرية أمام الذات الإلهية:  
من أين نطلب الوجود؟ من ترك الوجود<sup>(42)</sup>.

فكل محدود معدوم إن جاز التعبير أمام من لا حدود له"؛ كل شيء هالك إلا وجهه<sup>(43)</sup>"  
إن كل ما يراه الإنسان في عالم الظاهر لا شيء مقارنة بالحق، والإيمان والكفر إلا قشور  
ذات ألوان مختلفة، وأكثر من ذلك فالعدم يغدو فانيًا أمامه سبحانه، وهي الحال التي يعجز القلم عن  
وصفها، ولذلك فإن الفناء في وجه الله الشيء الوحيد الدائم، هو الحياة الصحيحة، الحياة التي لا ترتفع  
(من) لا (النفي) أي نفي الإنسان نفسه (إلى) إلا (إثبات أن وجود الله وحده هو الباقي، فإن تقول) أنا (جائز  
فقط حين يتكلم الحق من خلال الإنسان، ذلك لأنه وحده سبحانه له الحق في أن يقول) أنا، وتلك  
كانت حال العلاج، يقول الرومي:

خذ القول الشهير "أنا الحق" بعض الناس يعده ادعاءً عظيمًا.  
لكن "أنا الحق" على الحقيقة تواضع، لأن  
من يقول "أنا الحق" يعني: أنا غير موجود، هو كل شيء،  
لا وجود إلا الله، أنا عدم محض، أنا  
لا شيء<sup>(44)</sup>...

لكن مثل هذه الادعاء في الجملة إثم، ف(أنا) الإنسان ينبغي أن تمحى في حضرة الحق وقد  
أوضح الرومي هذه النقطة في حكاية لطيفة، عن العاشق الذي بعد أن نضح في رحلة طويلة قبله  
المعشوق، لأنه بعد أن تخلص من هويته أجاب سؤال المحبوب من؟ فأنزل أنت يقول:  
جاء أحدهم فطرق باب صديق، فقال الصديق: من أنت؟  
قال: أنا، فقال له الصديق: انصرف، فإنني لا أعرفك.  
مضى ذلك المسكين، وأمضى عامًا في الأسفار، حتى احترق بشرق فراق الحبيب.  
نضح ذلك المحترق فعاد، ودار حول منزل الرفيق مرة أخرى.  
طرق الباب بقدر كبير من الخشية والأدب، حتى لا تنبش شفتاه بلفظة ليس فيها أدب.  
صاح صديقه من الداخل: من بالباب؟  
فأجاب: بالباب أنت نفسك يا مستلب القلب.  
قال الصديق: الآن، وقد جعلت نفسك أنا، ادخل يا أنا.  
إذ لا مكان في الدار لاثنتين يقول كل منهما أنا<sup>(45)</sup>.  
فعلى المحب الصادق أن يقطع رغبة الأنانية، الذاتية، (أنا) حتى يكون في مقدوره يومًا  
من الأيام أن يعاين سر عمل الحق من خلاله، مثل النبي صلى الله عليه وسلم، الذي خاطب بـ"وما  
رميت إذ رميت ولكن الله رمى"<sup>(46)</sup>. "وظالما أن الذات ما تزال واعية، فإنها شبيهة بالغيمة التي تحجب  
القمر، أما نفي الذات فهو إزالة الغيم، وما أروع بيت الرومي البسيط الذي يعبر عن الحال التي تتجاوز  
حتى الحب والشوق والوصل:

غرقت في العدم لدرجة أن معشوقي يظل يقول:  
تعال اجلس معي لحظة، وحتى ذلك ليس في وسعي<sup>(47)</sup>.

(42). ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي، ج 1 الأبيات 823 وما بعد.

(43). القصص: الآية 88.

(44). ينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، ص 349.

(45). ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي، ج 1 الأبيات 51-3 وما بعد.

(46). الأنفال: آية 18.

(47). ينظر: شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، ص 505.

**المطلب الرابع : وحدة الوجود (الارتقاء الروحي)**

ونرى بعد أن مررنا بتلك المحاور أنّها تصب في فلسفة وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر أو الارتقاء الروحي إن صح التعبير، والآن أقف عند نصين يوضحان فهم الرومي للقضية بقول:

مت من الجمادية وصرت ناميًا،  
ومن النماء مت، وتحولت إلى الحيوانية.  
ثم مت من الحيوانية وصرت آدميًا،  
ومن ثم، أي شيء أخاف؟ ومتى نقصت من الموت؟  
ومرة أخرى أخاف من البشرية،  
حتى أخذ من الملائكة أجنحتها وقوادمها،  
وحتى من الملائكية عليّ أن أمضي،  
لأنّ " كل شيء هالك إلا وجهه"  
ومرة أخرى أموت من الملائكية،  
فأعدو على حالي لا يحيط بها الوهم.  
أعدو عدماً بعد ذلك، والعدم مثل الأرغون  
يقول لي " إنا إليه راجعون.(48)"

فهناك وحدة قائمة بين الجماد والحيوان والإنسان والملك، أو لم يكونوا عدماً ثم أخرجوا من العدم من طريق واحد" كنت كنتراً " ...ثم لم يلبثوا لأن يعودوا للعدم، وهكذا فوجود الإنسان ليس سوى وجود الحق، وبعد أن يفصل عنه عليه أن يمر بمراتب الوجود جميعاً حتى يصل مرة أخرى إلى المصدر الأوحد والحقيقة الوحيدة، الله.

ولا تختلف الأبيات التي افتتح الرومي المثنوي فيها عن المقصود في الأبيات السابقة، وهي الأبيات الشهيرة حول الناي الذي فصل عن أجمته، وصوته ليس سوى البكاء والحنين لتلك الأجمة التي فصل عنها، وهذا الناي هو بالحقيقة الإنسان الذي يحن إلى العودة إلى ربه.

وأحب أن أشير إلى أنه من يتأمل الأبيات السابقة، يجد فيها فكرة التطور في معنى الارتقاء، وهذه الأبيات تثبت لدى المسلم الصحيح الاعتقاد ذي العقل الحديث أن نظرية دارون- مع عدم النظر إلى نتائجه الخاطئة- في الارتقاء كانت معروفة عند المسلمين منذ أوائل القرن السابع الهجري أي الثالث عشر الميلادي وهذا برهان على سبق المفكرين المسلمين مفكرّي أوربا، الذين لم يكتشفوا هذه النظرية إلا منذ عهد ليس بالبعيد.

ونقف الآن عند النص الثاني: الذي يوضح الفكرة ذاتها، فكرة الارتقاء الروحي إلى رب العالمين، وليس كما فهمت من أن الكون بما فيه يعبر بجملة عن الله يقول:

أنا ذرات غبار في ضوء الشمس  
أنا قرص الشمس  
ولذرات الغبار أقول " امكثي"  
وللشمس أقول " واصلي الدوران"  
أنا ظلُّ الصباح  
وتنفس المساء.  
أنا ريح في أعلى الأيكة،  
والأمواج المتكسرة عند الشاطئ.  
الصاري، والموجة، ومدير دفة السفينة،  
وأنا أيضاً الصخر المرجاني الذي تنهار عليه.  
أنا شجرة يجثم ببعاء مدرّب على أغصانها

(48). ينظر: الرومي، جلال الدين: المثنوي، ج 3 الأبيات 3901 وما بعد.



الصمت، والفكر، والصوت.  
الهواء الموسيقى يتخلل قصبه النَّاي،  
والجمر الحجر، والوميض  
المعدن، الاثنان معاً: الشمعة  
والفراشة التي تدور حولها.  
الورد، والعنليب  
التمل بالشدا.  
أنا كل أنظمة الوجود، المجرة الدائرة.  
الذكاء النامي، الارتفاع،  
السقوط بعيداً، ما يكون،  
وما لا يكون. أنت يا من تعرف  
جلال الدين، أنت الأجد في  
الكل، قل من  
أنا قل: أنا  
أنت (49).

#### الخاتمة:

إنَّ ما جاء به ابن عربي من فلسفة، التي قام بشرحها شاعر الصوفية الأكبر بوصفه المدافع عن الارتقاء الروحي أو عن صلة العشق بين الإنسان وذات الحق، كان ردة فعل على ما كان بين المسلمين من انقسام سياسي أدى إلى تمزيق جسد الأمة آنذاك على يد المغول والصليبيين، وانقسام فكري عقائدي بسبب علم الكلام وما ظهر من فلسفات مشككة وعلى رأسها المعتزلة التي جعلت الحسية قانونها .

إذ أضعفت هذه الفكرة الإيمان بالغيب، وضعفت بتأثيرها الثقة بالحقائق الغيبية التي جاءت بها الشرائع وألحت عليها الأديان السماوية، وإن هذه العاصفة العقلية الجامحة التي بعثها علم الكلام أطفأت كوانين القلوب ومجامرها، وقد أصبح المسلمون بعد ما كانوا شعلة من الحياة وجذوة من النار، ركاًماً بشرياً أو فحماً جبرياً بعد عهد بالنار والحرارة، وهكذا جاءت هذه الدعوة لتعيد الوحدة وتعيد للقلوب حرارتها، وإن كان للعقل النصيب الأكبر عند ابن عربي، فإن للقلب النصيب الأكبر عند الرومي. وما عبّر عنه محمد إقبال في بحثه للدكتوراه الذي قدمه لجامعة ميونخ سنة 1907 خير إدراك لسر هذه الفلسفة يقول:

"كل إحساس بالانفصال... جهل، وكل غيرية مجرد مظهر، حلم، ظل، تميز ناشئ عن ارتباط ضروري لإدراك الذات للمطلق. النبي العظيم للمدرسة هو الرومي الممتاز كما يسميه هيفل. تبنى الفكرة القديمة المحدثة حول روح العالم الذي يعمل في العوالم المختلفة للوجود وعبر عنها بطريقة حديثة جداً في الروح."

(49)- ينظر خان، عنایت بید الشعر، ص155.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم.

- ابن عربي، محيي الدين: الديوان، ط1، دار صادر، بيروت، 1999 م.
- ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ط1، المطبعة الميمنية، القاهرة.
- بلاثيوس، أسين: ابن عربي حياته ومذهبه، ور: عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م.
- الجسر، نديم: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط3، دار الخلود، بيروت، 1969 م.
- خان، عنايت: بيد الشعر، محاضرات ترجمها للإنكليزية كلمان باركس، ترجمه عن الإنكليزية وقدم له عيسى العاكوب، ط1، دار الفكر، دمشق، 1998 م.
- الرومي، جلال الدين: كتاب فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر، ترجمه عن الفارسية عيسى العاكوب، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002 م.
- الرومي، جلال الدين: المثنوي، ترجمه للعربية إبراهيم الدسوقي شتًا، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، 1993 م.
- شيميل، أنيماري: الشمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، تر: عيسى العاكوب، ط1، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2002 م.
- ضيف، شوقي: العصر العباسي الثاني، ط10، دار المعارف، القاهرة، 1996 م.
- ضيف شوقي: عصر الدول والإمارات، قسم الأندلس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1989 م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1353 هـ.
- فال، جان: الفلسفة الوجودية، تر: تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت، 1958 م.
- قصبجي، عصام: لسان الدين بن الخطيب، حياته وفكره وشعره، ط1، منشورات جامعة حلب، 1983 م.
- المُقري، شهاب الدين أحمد بن محمد: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، 1968 م.
- ميروفتش، إيفادي: جلال الدين الرومي والتصوف، ترجمه عن الإنكليزية عيسى العاكوب، ط1، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2002 م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني: رجال الفكر والدعوة، ط9، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1993 م.
- نيكلسون، رينولد ألن: في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، ط1، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1969 م.

## MASLAHATIN DEĞİŞMESİ SEBEBİYLE HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ\*

Muhammed Mustafa ŞELEBİ  
Çeviren: Şirin GÜL\*\*

Bu mesele birçok delille; kavli, fiili, takrîrî sünnetle, âsarla ve icma ile teyit edilmiştir. Biz bu delilleri zikretmeden önce, Şâri'in teşrideki metodundan elde edilen bir mukaddime sunacağız. Bu mukaddimeden de, bu önermenin doğruluğuna dair üzerinde yeterince akıl yürütülmemiş güçlü bir ameli delil elde edeceğiz.

Bu bağlamda öncelikli olarak derim ki, teşride nesh ve tedricin varlığı, hükümlerin bazı vesile ve olaylarla bağlantılı olarak, söz konusu olay ve vesilelerin neticesinde nazil olduğu her bir Müslüman tarafından kabul edilen bir husustur ve bunların hepsi, maslahatın değişmesine bağlı olarak hükümlerin değişeceğine açık bir delil teşkil eder.

Nesh ile maslahat arasındaki bağlantı şöyledir; Mensuh olan hüküm özel bir durumda ve özel bir maslahatı temin etmek için gelmiştir. Bu özel maslahat değişince hüküm de değişir.

Teşrideki tedriciliğe gelince; Şâri'in her hangi bir vakitte vaz' etmek istediği hüküm bazen, o vakit için ağır, zor bir hüküm olabilir. Hükümün böyle bir

---

\* “*Talîlü'l-Ahkâm*” adlı eserde yer alan “ fi Tebeddüli'l- Ahkâm bi Tebeddüli'l-Mesâlih” adlı bölümün tercümesidir. Bkz. Muhammed Mustafa Şelebi, “*Talîlü'l-Ahkâm*”, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401, ss:307-322. Metinde ismi geçen şahısların vefat tarihlerinin belirtilmesi, hadis kaynaklarının tespit edilmesi, kaynak zikredilmeyen bazı önemli bilgilerin kaynaklarının tespiti ve yine metni anlamaya yardımcı olacak bazı bilgilerin dipnotta zikredilmesi tarafımızca gerçekleştirilmiştir. Müellifin verdiği dipnot bilgileri aynen muhafaza edilmiştir. Ç. N.

\*\* Yrd.Doç.Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [siringul58@gmail.com](mailto:siringul58@gmail.com)

vakitte yürürlüğe girmesi insanların İslam'a girmekten çekinmesine sebep olacağı için, hükümlerle ulaşılmak istenen gaye tam olarak elde edilmez. Bu durumda, Şari' muhayyer bir hükümlerle teşriye başlar. İnsanlar bu hükmü kabullenerek onunla amel ederler. Zaman geçip muhayyer hükmün bazı zararları veya maslahatı temin edemediği açığa çıktıktan sonra insanlar başka bir hükme ihtiyaç duyar. Bu yeni hüküm için hazır hale geldiklerinde de vahiy nihaî emri beyan eder. İçkinin haram kılınması, kıtalin meşruiyeti ve bu ikisinden başka, hükümlerin birçoğu bu şekilde elde edilmiştir.

Bu hususta müminlerin annesi Hz. Aişe (v.58/678) şöyle der: **“Eğer içki içmeyin ayeti ilk kademede nazil olsaydı, insanlar: “Biz içki içmeyi asla terk etmeyiz” derlerdi. “Eğer zina etmeyin ayeti ilk kademede inseydi insanlar yine: “Biz zina etmeyi asla terk etmeyiz” derlerdi.”**<sup>1</sup> Fakat Şâri'i Hakîm insanları bir halden başka bir hale çevirirken tıpkı mahir bir doktorun hastasını şifa buluncaya kadar bir ilaçtan diğerine yönlendirmesi gibi şefkat ve merhametle kullarına muamele etmiştir.

Hükümlerin vesileler ve yeni olaylarla bağlantılı olarak gelmesi teşriin maslahatlarla birlikte yol aldığını, hükümlerin tamamının değişmez bir şekilde bağlayıcı olmadığını gösterir. Nitekim teşrideki hükümlerin tamamı değişmez bir şekilde bağlayıcı değildir. Öyle olmasaydı teşride yer alan hükümlerin değişim kabul etmeyen, nihaî olarak tedvin edilip kesinleşmiş bir şekilde tek seferde nazil olması gerekirdi. Şari'i Hakîmin bu irşadı, vaz' ettikleri kanun ve hükümlerinde, toplumun içinde bulunduğu ahval ve şartları göz önünde bulundurmaları gerektiği hususunda yöneticilere de rehberlik eder.

### **DELİLLER:**

Sünnet; icmâlî ve tafsîlî olarak bu asla delalet eder.

İcmâlî delil: Hz. Ali(v.41/661)'den daha önce rivayet edilen, **“...Elbette, şahid gâibin görmediğini görür”**<sup>2</sup> hadisidir. Bu rivayetin delil oluşunda herhangi bir problem yoktur.

<sup>1</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el- Buhârî (v.256/870),*el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en- Nasır, Beyrut 2002/1422, “Fedâilu'l-Kur'an”, 6 (VI/185). Ç. N.

<sup>2</sup> Müellifin icmâlî delil olarak zikrettiği bu rivayetin mahiyeti bilinmeden, konu için arz ettiği önem de tam olarak anlaşılammaktadır. Bu nedenle, hadisin kaynağını zikretmenin yanı sıra rivayetin mahiyeti hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun gördüm. Hz.Peygamber Hz.Ali'ye bir emir vermiş, bunun üzerine Hz.Ali :“*Ya Rasulallah! Bana verdiğiniz bu görevi yapıncaya kadar hiçbir şey bana engel olamaz. Bu görevi yerine getirmek konusunda tıpkı ateşteki demir gibi olacağım....Ama eğer şahit gâibin görmediğini görürse?*” diyerek, beklenmedik bir durumla karşılaşırsa, durumun gereğini yerine getirip getiremeyeceğini sormuştur. Hz. Peygamber (s.a.) de: **“Elbette şahit gâibin görmediğini görür”** ifadesiyle Hz.Ali'nin duruma göre hareket etmesi gerektiği hususunda ona izin vermiştir. Nihayet Hz.Ali olay mahalline gittiğinde farklı bir hadiseyle karşılaşmış bu

Tafsîlî delile gelince: Bu hususta birçok hadis vardır. Kurban etlerinin depolanmasıyla ilgili hadis de bunlardan biridir. Hz. Peygamber (s.a.): **“Size gelen Dâfeliler sebebiyle ben sizi nehyetmişim”**<sup>3</sup> şeklindeki ifadesiyle, kurban etlerini depolamayı yasaklamasının sebebini açıklamış, sebep ortadan kalkıp insanların durumu değişince de kurban etlerini depolamayı mübah kılmıştır.

**“...Eğer kavmin küfürden yeni kurtulmuş olmasaydı...”**<sup>4</sup>, **“Ümmetime sıkıntı vermeyeceğimi bilseydim onlara her namaz için dişlerini misvaklamalarını emrederdim”**<sup>5</sup> ve yine, **“Ümmetime sıkıntı vermeyeceğimi bilseydim yatsı namazını gecenin üçte birine kadar tehir ederdim”**<sup>6</sup> hadislerinde olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a.) bazen, mefsedet yönünün maslahat yönünden daha fazla olması sebebiyle, yapılması uygun olan bir işi terk ediyordu. Nitekim öldürülmelerini gerektiren şeyler yapmalarına rağmen, **“İnsanların: ‘Muhammed arkadaşlarını öldürüyor’ demelerinden korkuyorum”**<sup>7</sup> diyerek münafıkları öldürmekten imtina etmesinde ve kıskançlarla ilgili: **“Eğer sarhoş ve kıskançların onun peşinden gelmeyecek olmalarından emin olsaydım, şahit olarak kılıç yeterdi”**<sup>8</sup> hadisinde olduğu gibi, Hz. Peygamber aynı gerekçe sebebiyle yapılması uygun olan bir işi terk etmiştir.

Hz. Peygamber bazen, bir şeyin helal veya haram olduğuna hükmediyor, bunu sahabesine açıklıyor, söz konusu hüküm onlara zarar vermeye başlayınca da

nedenle, Hz. Peygamber’in emrini yerine getirmemiştir. Hadisin garib olduğu ve bu siyakla Muhammed b. İshak dışında müsnedinin olmadığı belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (v.430/), **Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ**, Beyrut, 1988/1409, III/177-178. Hadisin başka bir varyantı aynı eserde VII/92’de zikredilmiştir. Ç. N. Müellif, Hz. Peygamber’den nakledilen; **“Elbette, şahid gâibin görmediğini görür”** hadisini, şartların değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değişebileceği görüşüne icmâlî bir delil niteliğinde zikretmiştir. Zira rivayetten de anlaşılacağı üzere, Hz. Ali taahhüt ettiği halde, şartların değişmesi nedeniyle Hz. Peygamber’in emrini yerine getirememiştir. Durumu Hz. Peygamber’e izah ettiğinde Hz. Peygamber emrini yerine getirmedeği için Hz. Ali’ye olumsuz her hangi bir ikaz veya uyarıda bulunmamıştır. Müellife göre bu takrir, şartların değişmesine bağlı olarak bazı hükümlerin değişebileceğine dair şüphe götürmez icmâlî bir delil niteliğindedir. Ç. N.

<sup>3</sup> Bkz. Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccac el- Kuşeyrî (v.261/875), **el-Camiu’s-Sahîh**, (t.y.) (b.y.) “Edâhî”, 5( VI/80); Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî (v.275/889), **Sünen**, Mektebetu’l-Meârif, Riyad (t.y.), “Dahâyâ”, 10 (s.499). Ç. N.

<sup>4</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce (v.273/887), **Sünen**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1952/1372, “Menâsık”, 31(2/985). Ç. N.

<sup>5</sup> Buhârî, “Cum’a”, 8 (2/4); Müslim, “Taharet”, 15 ( I/151-152). Ç. N.

<sup>6</sup> İbn Mâce, “Salât”, 8 (I/226). Ç. N.

<sup>7</sup> Hadis, kaynaklarda **«دَعُوهُ، لَا يَخَذُّ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»** şeklinde zikredilmektedir. Bkz. Buhârî, “Sûretu’l-Münâfikîn”, 5 (VI/154); Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. Serve (v. 279/892), **Sünen**, Thk. ve Talik, Muhammed Nasıruddîn Elbanî, Riyad (t.y.), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 64 (s.750). Ç. N.

<sup>8</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 34 (II/868). Ç. N.

onlara emrettiği bu hükümden ya vazgeçiyor yahut ihtiyaç miktarını istisna kılıyordu. İzhir (Mekke ayrığı) ve Medine kenevirlerinin saklanmasıyla ilgili hadis<sup>9</sup> ile Hz.Ömer (v.23/644) tarafından rivayet edilen ve yolculukta erzaklar hakkındaki hükmü bildiren hadiste olduğu gibi... Bunlar daha önce zikredilmişti.

İşte bu şekilde sözlü, fiili veya takriri sünnetin tamamı bazı hükümlerin maslahatlarla beraber yürürlükte olduğuna ve maslahatların değişmesiyle birlikte onlara bağlı olan hükümlerin de değişeceğine delalet eder.

Sahabeden nakledilen âsâra gelince; Konu hakkında gerçekten çok fazla rivayet var. Ashab bir hususu onu çevreleyen şartları, bağlı bulunduğu maslahatları, mefsetleri göz önünde bulundurarak derinlemesine tetkik ediyor ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya ters düşmüş olsa bile dönemin şartlarına uygun olan hükmü yürürlüğe koyuyorlardı. Sahabenin bu davranışı, onların Allah'ın şeriatından yüz çevirdikleri veya Hz. Peygamber'e muhalefet ettikleri anlamına gelmez. Aksine bu, onların teşriiden anladıkları sırdır. Eğer sahabenin ilmi böyle bir tasarruf için yeterli olmasaydı, sahabe topluca istişare ettikten sonra istişare sonucunu Hz. Peygamber'e sunmazlardı.

Yine, Sahabenin üç talak, diyet, lukata ve ganimetin taksimiyle ilgili tavrı, içki haddinin sayısını artırması, kadınların mescide gitmesini yasaklaması ve ustaların elinde zayi olan malların tazmin edilmesiyle ilgili uygulamaları -ki, Hz. Peygamber dönemindeki uygulama onların bu uygulamalarından farklıdır- ancak bu minvalde anlaşılabilir.

İbn Abbas (v.68/687) (r.a.)'ın, “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ...”<sup>10</sup> *âyeti*<sup>11</sup> hakkında; “*Bu âyetle ahir zamanda tekrar amel edilecek*”<sup>12</sup> şeklindeki ifadesi de sosyal değişim sebebiyle hükümlerin değişeceğini bildirir.

<sup>9</sup> Hz.Peygamber yasakladığı bazı bitkilerin isimlerini zikrettiği esnada Hz.Abbas, ev ve kabirlerinde kullandıklarını belirterek İzhir (Mekke ayrığı) bitkisini hariç tutmuş, Hz.Peygamber de bu bitkinin yasak bitkiler arasında olmadığını vurgulamıştır. İfade şu şekildedir; ... فَقَالَ الْعَبَّاسُ إِلَّا الْإِذْخَرَ فَإِنَّا نَجْعَلُهُ لِقُبُورِنَا وَبُيُوتِنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْإِذْخَرَ Bkz. Muhammed Mahmud b.Ahmed Bedruddin Aynî (v. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (1421/2001), VIII/232 v.d. Ç.N. el-Mâide, 5/105.

<sup>10</sup> “Ey iman edenler, kendinize ve birbirinize sahip çıkın, duyarlı davranın. Siz doğru yolda bulunduğunuz, İslâm'ı yaşayarak sebat ettiğiniz takdirde, başlarına buyruk hareket edip, hak yoldan uzaklaşanlar, dalâleti, bozuk düzeni, helâki tercih edenler size zarar veremezler. Hepiniz hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna getirileceksiniz, işlemekte olduğunuz amellerinizin hepsini birer birer ortaya koyarak sizi hesaba çekecektir.” Meal için bkz. Ahmet Tekin, *Lügatli Tefsiri Meal*, İstanbul 2010. Ç.N.

<sup>12</sup> Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sami*, IV/241.

Hz. Ömer Şam'a gittiğinde Muaviye b.Ebî Süfyan (v.60-64/680-684)'ın korumalar edindiğini ve halkla kendisi arasına mesafe koyduğunu, kendine özel bir araç tahsis ettiğini, çok şaşalı elbiseler giydiğini ve krallar gibi davrandığını görünce, Muaviye'ye bu şekilde davranmasının sebebini sordu. Onun: **“Bulduğumuz yer itibariyle böyle davranmamız gerekiyor”** diye cevap vermesi üzerine Hz. Ömer: **“Bu şekilde davranmayı sana ne emrediyorum ve ne de seni böyle davranmaktan nehy ediyorum”** diye karşılık vermişti. Karafî (v.684/1285) konuyla ilgili olarak der ki: **“Hz. Ömer'in bu sözü, “Sen kendi durumunu daha iyi bilirsin. Eğer ihtiyaç duyduğun için böyle davranıyorsan bu güzel olur. Ancak ihtiyaç duymadığın halde böyle davranıyorsan bu da kötü olur, anlamına gelmektedir. Ayrıca Hz. Ömer ve diğer imamlardan nakledilen bu rivayetler imamların ve idarecilerin durumlarının zamanın, mekânın ve şartların değişmesine bağlı olarak değişebileceğine delalet eder. İşte bu değişiklik sebebiyle idareciler önceki dönemlerde olmayan yeni süslere veya siyaset tarzına ihtiyaç duyarlar. Belki de bazı durumlarda idarecilerin bu değişiklikleri yapmaları onlar için kaçınılmaz olur.”**<sup>13</sup>

Abdurrezzak es-San'ânî (v.211/826)'nin Süfyan es-Sevrî (v.161/778)'den onun da Abdullah b. Dinar (v.127/744)'dan yaptığı rivayete göre Abdullah b. Dinar İbn-i Ömer (v.73/692) 'in şöyle dediğini işitmiştir. **“Abdullah b. Mutî güzel bir deve satın alıncaya kadar ben razı olduğum malı satın alıyordum. Abdullah b. Mutî: “Adam önce razı oluyor sonra iddia ediyor” dedi. Onun bu sözü sanki beni uykumdan uyandırdı. Abdullah b. Mutî: “Aldım ha!” diyerek satın alıyordu.**<sup>14</sup>

Sahabenin tavrı buydu. Onlardan sonra Tabiûn ve Tebeu't-Tabiîn nesli geldi ve onlar da bu yolu takip ettiler. Aynı şekilde, daha önce olmayan durumlara dair yeni fetvalar verdiler. Hz. Peygamber eşyaların fiyatını belirlemeyi, narh koymayı nehyetmesine rağmen onlar kendi dönemlerinde, bu uygulamanın zorunluluk arz etmesi sebebiyle narh koymanın caiz olduğuna dair fetva verdiler. Bu hususta İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350): **“Hz. Peygamber kendi döneminde böyle bir uygulamaya ihtiyaç duyulmadığı için narh koymamıştır. Eğer ihtiyaç duyulsaydı elbette Hz. Peygamber de bu uygulamayı yapardı. Nitekim babanın, oğlu; eşlerin birbirleri ve kardeşin kardeş için şahitliği önceki dönemlerde kabul edilmesine rağmen sonradan bu uygulama reddedilmiştir. İmam Zühri bu konuda der ki: “Selefi Salih, babanın oğluna ya da oğlun babasına; kardeşin kardeşe yahut kocanın karısına şahadet etmesi hususunda şüphe etmedi. Daha sonra insanların hali bozuldu ve idarecilerin onlardan şüphe etmelerini gerektiren durumlar zuhur etti. Böylece kişinin akrabaları için şahitlik yapabileceği hükmü terk edildi ve bu yeni hüküm baba, oğul, kardeş,**

<sup>13</sup> Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Karafî, *el-Furuk*, IV/203.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Muhalla Şerhu'l-Mücellâ*, VIII/373.

**karı ve koca için söz konusu oldu. Ahir zamana kadar bu kişilerden şüphe edilmemişti.”<sup>15</sup>**

Aynı şekilde Selef-i Salihten bazıları, Müslümanlara savaş açan kimselerin tevbesini hiçbir şekilde kabul etmediler. Bu kişiler ister Müslümanlar güç göstererek onları yakalamadan önce, isterse yakalandıktan sonra tevbe etmiş olsunlar fark etmez. Halbuki Müslümanlar tarafından yakalanmadan önce tevbe eden muhariplerin bağışlanması gerektiğine dair âyetin hükmü gayet açıktır<sup>16</sup> ve sahabe de bu şekildeki muhariplerin tevbesini kabul etmiştir. Urve (v.94/713) (r.a) bu hususta: **“Eğer Müslümanlar muharibin tevbesini kabul ederse; bu ona cesaret verir ve bu da büyük bir fesada sebebiyet verir”** demiştir. Bu rivayet tabiûn ve onlardan sonra gelenlerin ta’lildeki metodu bölümünde de geçmiştir.

Bu hususta Selef-i Salihten nakledilen genel görüş bu şekilde olmakla birlikte, İbn Sa’d(v.462/1069) Kâdî Şurayh (v.78-80/697-699) ’ın biyografisinde Ebi’l- Buhterî senediyle şöyle bir rivayet nakletmektedir. Rivayete göre, Ebi’l- Būhterî Kâdî Şurayh’a gelmiş ve yargı konularında ne yaptığını sormuş o da: **“İnsanların yaptığını yaptım-onların yaptığı şeye göre hüküm verdim”** diye cevap vermiştir.<sup>17</sup> Ömer b. Abdilaziz (v.101/720)’den de bu hususta şöyle dediği rivayet edilmiştir: **“İşledikleri günahlar nispetinde insanlar için yeni hükümler ihdas edilir.”** Ömer b. Abdilaziz’in bu sözüyle ilgili olarak Karafi: **“Allah ondan razı olsun O bu sözüyle hükmün nesh edilmesini kastetmedi. O bu sözüyle, sebeplerin değişmesi nedeniyle müçtehidin mevcut hüküm hakkında tekrar içtihada yönelmesini kastetti”<sup>18</sup>** demiştir. İyas b. Muâviye (v.122/740)’den de şöyle dediği rivayet edilmiştir. **“İnsanların maslahatına olacak şekilde hükümleri birbirine kıyas edin. Böyle yaptığınızda fesada, kötülüğe neden olacak olursanız iyi ve güzel olanla, istihsanla hüküm veriniz. Sonra dedi ki: “İnsanların güzel gördüğü, tasvip edip onayladığının dışında bir hükme rastlamadım.”<sup>19</sup>**

Bütün bunların hepsi açık bir şekilde ifade eder ki, maslahatlara tabi olan hükümler onlarla birlikte var olur ve onların değişmesine bağlı olarak değişir. Bu konuda sahabe ve tabiunun görüşlerine karşı çıkıldığına rastlanmamıştır. Dahası -Allah onlardan razı olsun- onların zamanında bu delil hakkında icma‘ gerçekleşmiştir.

<sup>15</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), *İ’lâmu’l-Muvakkûn an Rabbi’l-Âlemin*, Daru İbn’l-Cevzi, Riyad 2003/1423, II/220 vd. Ç. N.

<sup>16</sup> Bkz.Mâide, 5/34.

<sup>17</sup> İbn Sad, *Tabakâtu’l-Kübrâ*, VI/91.

<sup>18</sup> Karafî, *el-Furuk*, IV/177.

<sup>19</sup> Cessâs, *Usul*, 2/ Babu istihsan.



Maslahatın değişmesi nedeniyle hükümlerin değişebileceği görüşüne karşı çıkan kişi, sahabe ve tabiundan nakledilen bütün bu deliller karşısında acaba ne diyecek? Onların yaptıkları ve söyledikleri şeylerde hata ettiklerini mi iddia edecek -ki, bu durumda büyük bir günah işlemiş ve şeriatın dayanaklarını çürütmüş olur- yoksa bu görüşün doğruluğunu itiraf edip kendisini sahabe ve tabiuna muhalefet etmeye iten bir sebebin var olduğunu mu iddia edecek? Böyle bir iddiada bulunması durumunda da bilmeyerek bizim söylediğimiz şeyi itiraf etmiş olur.

Eğer bu görüşe muhalefet eden kişi, bu prensibi inkâr etmek hususunda imamlara tabi olarak taklide yapılırsa, ona imamların söz ve eylemlerinden bu prensibi destekleyen deliller getiririz. İmam-ı Azam (v.150/767) ve İmam Malik (v.179/795)'in -Allah onlardan razı olsun-Hâşimîlere zekat verilmesinin caiz olduğuna dair fetva vermeleri bu delillerdendir. Bunu men eden hadis olmasına rağmen ahvalin değişmesi, beytu'l-mal düzeninin bozulması ve Hâşimîlerin beytu'l-maldaki haklarının zayi olması sebebiyle bu iki imam, Hâşimîlerden zararı def etmek ve onları fakirlikten korumak için bu şekilde fetva vermiştir.

Yine İmam Ebû Yusuf (v.182/798) ve İmam Muhammed (v.189/805) zamanının değişmesine bağlı olarak birçok hükümde hocalarına muhalefet etmişlerdir. Şahitlerin ta'dili ve devlet başkanının dışındaki kimselerin ikrahının geçerli olması gibi... Çünkü Ebû Hanife zamanında -Allah ondan razı olsun-adalet hakimdi. Bu sebeple, İmam-ı Azam kısas ve hadler dışında zahirî adaletle -kişinin zahiren güvenilir, dürüst olması ile- yetindi ve **“Müslümanlar biri diğerine karşı adaletli olan kimselerdir- birbirlerine karşı güvenilir ve dürüsttürler-”**<sup>20</sup> rivayetine dayanarak şahitlerin tezkiyesini gerekli görmedi. İmam Ebû Yusuf'la İmam Muhammed kendi dönemlerinde insanların hali bozulunca, bu hükümle yetinmediler ve hakların zayi olmaması için şahitlerin tezkiyesini şart koştular. Aynı şekilde İmam-ı Azam zamanında güç ve otorite sadece devlet başkanına aitti. Ondaki başka kimsenin otoritesi söz konusu değildi. Bu nedenle, Ebû Hanife ahkâmı ilgilendiren tehdidin sadece devlet başkanı tarafından yapıldığında geçerli olacağını söylemiştir. Fakat İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed zamanında ahval değişip, devlet başkanı dışında güç ve otorite sahibi olan fesat ehli kimselerden de ikrah söz konusu olunca, her iki imam da devlet başkanı dışındaki kişilerin tehdidinin de geçerli olduğuna hükmetmişlerdir.

Allah ondan razı olsun İmam Malik'in: **“İşledikleri günahlar nispetinde insanlar için hüküm ihdas edilir”**<sup>21</sup> sözü hakkında Zerkânî (v.1122/1710):

<sup>20</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Dinar ed-Darekutnî (v.385/995), *Sünen*, Müessesu'r-Risale, Beyrut 2004/1424, V/369 (H.N.4471). Ç. N.

<sup>21</sup> İfade daha önce de zikredildiği gibi, aslında Ömer b. Abdilaziz'e aittir. Bkz. İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî (v.790/1388), *el-İ'tisâm*, Thk. Selim b. Abdilhâlî, Suud 1992/1412, I/232,476. Ç. N.

**“Onun bu sözle kastı, insanların usûlü’s-şerîayı (şer’î ilkeler) gerektiren bir takım işler yapmalarıdır ki, bu iş meydana gelmeden önce, şer’î ilkeler onu gerektirmez”<sup>22</sup> demiştir.<sup>23</sup>**

Yine -Allah ondan razı olsun- İmam Malik kendi arazisinin dışındaki bir arazide bulunan suyu komşusunun arazisinden geçirmek isteyen kişi hakkında: **“Onun böyle bir hakkı yoktur”** demiştir.<sup>24</sup> O bu hususta Dahhâk ile Muhammed b. Mesleme arasında geçen hadiseye binaen verilen ve Hz. Ömer’den rivayet edilen hükmü kabul etmemiştir. Üstelik bu rivayet Ebû Abdillâh Abdurrahman b. el-Kâsım (v.191/807)’ın İmam Malik’ten yaptığı bir rivayettir.

Eşheb b. Abdilaziz el-Kaysî (v. 204/819) de aynı şekilde bu tür bir su geçişinin yasak olduğuna dair İmam Malik’ten rivayette bulunmuştur. Ancak İmam Malik’in Hz. Ömer’e yaptığı bu muhalefet, hükmün aslına yönelik bir muhalefet değildir. Zaten böyle bir muhalefet caiz de değildir. İmam Malik, insanların ahvalinin değişmesi ve fesada giden yolların kapatılması için böyle bir uygulamanın yasak olduğuna dair fetva vermiştir. Hz. Ömer zamanında doğruluk esastı. Bir kişi sırf su geçişi için kendisinin olmayan bir şeyde mülkiyet iddiasında bulunmuyordu. İmam Mâlik zamanında ise haksız iddialar çoğaldı. Bu sebeple, İmam Malik böyle bir uygulamayı yasakladı. Eşheb hocasından, **“İnsanlar için işledikleri günahlar oranında yeni hüküm ihdas edilir”** şeklinde bir rivayette bulunarak şöyle demiştir: **Güvenilir kimse için bu rivayet kabul edilir. Günümüzde sulama işi Hz. Ömer zamanında olduğu gibi adaletli olsaydı, senin arazinden su geçirmek isteyen kişiye bu hükmün verilmesini kabul ederdim. Çünkü bu suyla hem önce hem sonra senin arazin sulanacak. Üstelik sen bu işten zarar görmeyeceksin... Fakat zaman bozuldu ve insanlar zan altındalar. Zaman geçtikçe araziden sadece suyu geçirme hakkına sahip olan kişinin(komşunun), bunu unutarak arazinin mülkiyetinde hak iddia etmesinden korkarım”**. Bu rivayeti İbn Kinâne seçmiştir.

İbn Hazm (v.456/1064) da **el-İhkâm** adlı eserinde demiştir ki: **“İmam Mâlik beş meselede Hz. Ebû Bekr’e, yaklaşık otuz meselede de Hz. Ömer’e muhalefet etmiştir”<sup>25</sup>** Üstelik Hz. Peygamber’in Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Ebû Dâvud (v.275/889), Tirmizî (v. 279/892), İbn Mâce (v.273/887), Dârimî (v.255/868) ve Hâkim (v.405/1014)’in **Müstedrek** adlı eserinde rivayet edilen, **“Benim sünnetime ve benden sonra da Hulefâ-i Râşidîn’in sünnetine sarılın”** şeklindeki hadisine rağmen, İmam Mâlik bu iki halifeye muhalefet etmiştir. Hz.

<sup>22</sup> Zerkânî, *Şerh ale’l- Muvatta*, 2/5.

<sup>23</sup> İmam Zerkânî bu ifadesiyle şartlar ve durumların değişmesine bağlı olarak hükümlerin değişmesini değil; aksine hadiselere veya insanların davranışlarına dayanarak bir takım fikhî ilkeler belirlenmesini kastediyor olmalı. Ç. N.

<sup>24</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, 6/46.

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/67.

Peygamber'in emrine rağmen İmâm Mâlik'in bu iki halifeye muhalefet etmesinin temel nedeni, belki de onların sulama hakkı meselesinde olduğu gibi, değişen maslahatlar sebebiyle yaptıkları uygulamalara tabi olmaktır.

Buraya kadar zikrettiklerimiz, maslahat hakkındaki delillerden çok az bir kısmı. İmamların maslahatla ilgili tavırları konusunda daha fazlası ilerde gelecek inşallah.

Oldukça dikkat çekicidir ki, fukaha bu değişim prensibiyle amel etmek hususunda imamlarına tabi olmuşlar ve sırf bu sebeple, onlardan rivayet edilen fetvalara muhalif fetvalar vermişlerdir. Hatta bazen toplumsal değişim ve ihtiyaçlarla illetlendirerek nasslara muhalif fetvalar dahi vermişlerdir.

Hz. Peygamber tarafından nehyedilmesine, İmam-ı Azam ile iki talebesi İmam Ebû Yusuf ve Muhammed Şeybânî'nin yasaklamasına rağmen, Hanefî fakihlerin ihtiyaç durumunda tes'îrin -yani fiyatları belirlemenin-câiz olduğu yönünde görüş bildirmeleri de bu prensibe dayanarak verilmiş bir fetvadır. Yine, Hz. Peygamber'in nehyetmesine rağmen İmamlık, müezzinlik ve Kur'an öğretimi için ücret almanın caiz olduğu yönündeki fetvaları da bunun örneklerindedir. Kur'an öğretimi için ücret alınması hakkında *Musaffâ*<sup>26</sup> isimli eserinde Nesefî (710/1310): "**Sosyal değişim sebebiyle hükmün değişmesi imkânsız değil**" derken; Zeylaî (v.743/1342) Belh Fukahasından rivayet etmiştir ki; "**Sosyal değişim sebebiyle bazen hükümler de değişebilir**".<sup>27</sup>

Son dönem fıkıh âlimleri de kitaplarında, delilinin zayıf olduğunu itiraf etmekle birlikte, zahiru'r-rivayeler karşısında mezhepteki zayıf görüşü tercih etmişlerdir. Bu âlimlerin vicdanı zahiru'r-rivayelerden yana olsa bile, bunlarla amel etmek insanlara zarar verdiği için sosyal değişime bağlı olarak zayıf rivayetleri tercih etmişlerdir. Erkek kadına denk olmadığına, velisinin izni ve onayı olmadıkça kadının nikâhının sahit olmayacağı görüşünün tercih edilmesi böyle bir tercihtir. Bu zayıf bir rivayet olmasına rağmen zamanın bozulmasına bağlı olarak son dönem âlimleri bu uygulamayı esas almışlardır. Zira bir şey meydana geldikten sonra onu savuşturmak, görmezden gelmek mümkün değildir. Akarın gasp edilmesi durumunda bu akar bir yetime veya bir vakfa ait ise, gasp sebebiyle tazminin gerekli olduğu yönündeki görüşü tercih etmeleri de, zahiru'r-rivayeler bu görüşün dışında olmasına rağmen, yetim ve vakıf mallarının korunması içindir. Aynı şekilde, korunması mümkün olan bir sebepten dolayı ecir-i müşterek elinde zayı olan malın tazmin edilmesi gerektiği yönündeki

<sup>26</sup> Müellif dipnot ve kaynakça bölümünde eser hakkında herhangi bir bilgi zikretmemiş ancak eserin, Hanefî Fıkhını içeren *Müstesfâ fi Şerhi'n-Nâfi* isimli eser olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih/1846 numarada kayıtlıdır. Ç. N.

<sup>27</sup> Zeylaî, *Tebyinul-Hakayık*, 5/125.

fetvaları da, delilin bu fetvaya muhalif olmasına rağmen, sosyal değişime ve batıl iddiaların çoğalmasına bağlı olarak insanların mallarını zayi olmaktan korumak için verilmiş bir fetvadır. Bu nedenledir ki, son dönem âlimleri, sosyal değişim sebebiyle kendi mezheplerinin görüşlerini terk ederek başka mezheplerin görüşleriyle fetva verdiler. Sosyal değişim sebebiyle son dönem âlimlerinin vakıf ve yetim mallarından elde edilen menfaatin zayi olması durumunda, bizim mezhebimizin görüşünün daha güçlü olduğunu itiraf etmelerine rağmen, bu zararın tazmin edilmesini gerekli gören Şafîî Mezhebi'nin görüşüyle fetva vermeleri gibi. Dört sene geçtikten sonra *mefkûd*<sup>28</sup> kişi ile zevcesinin arasını tefrik etmede Malikî mezhebinin görüşünü benimsemeleri de yine, âlimlerin sosyal değişim sebebiyle diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine dayanarak verdikleri fetvalardandır. Eskiden doğruluk aşikârdı. Bir kadın ömrü boyunca kocasından ayrı kalsa bile şüpheler etrafını kuşatmıyor, töhmet altında kalmıyordu. Kendisine infakta bulunan hayır ehli kimseler bulabiliyordu. Fakat zaman bozuldu, iman zayıfladı ve hayır ehli kimseler azaldı. Bu nedenle onlar, temizlik müddetinin uzatılmasında Maliki mezhebinin görüşünü benimsediler ve bu süreyi talak tarihinden itibaren bir sene olarak belirlediler. Konuyla ilgili olarak *Bezzaziye*<sup>29</sup> adlı eserde, yazar şu ifadelerle yer vermiştir: “*Zamanımızda fetva İmam Malik'in görüşüne dayanarak verilir. Bunun sebebi sosyal değişimdir.*”

Son dönem Mâlikî âlimleri tıpkı Şafîî ve Hanbelî âlimler gibi bu yöntemi takip ettiler. Konuyla ilgili detaylı açıklama yedinci bölümde gelecek.

Bununla birlikte, bu âlimlerin söz konusu kaynağa dayanarak yaptıkları uygulamalar sınırlı bir çerçevede kaldı. Zira diğer bir esas, muâmelâtla ilgili konularda taabbüd kavramının gözetilmesi idi ve âlimler her hangi bir konuda hocalarından kendilerine nakledilen bir nass varsa, konu hakkında görüş serdetmemeyi şeriati muhafaza etmek zannettikleri için, bu esas diğerine üstün geldi.

Bu, hatalı bir varsayımdır. Zira böyle bir varsayım Allah'ın yarattıkları ile şeriatin arasının açılmasına neden olur. Bu durumda insanlar bir vadide; şariat başka bir vadide olur. Bu algı, önceki dönemlerde yapılanları anlamak için,

<sup>28</sup> *Mefkud*: Hayatta olup olmadığı bilinmeyen ve kendisinden hiç bir haber alınamayan kaybolmuş kimsedir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî ( v.490/1096) , *Kitabu'l- Meksûr*, Daru'l-Marife, Beyrut t.y., XXX/54; Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el- Merğînânî (v.593/1197), *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-Erkam, Beyrut (t.y.), II/474. Ç. N.

<sup>29</sup> *el-Fetevâ el-Bezzaziye*: Hafızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzazî *el-Kerderî* (v. 827/1424) tarafından kaleme alınan ve Hanefî Mezhebinin görüşlerini esas alan bir fıkıh eseridir. Eserin yazma nüshaları Topkapı Müzesi (Revan Köşkü 001077 numarada) ve Süleymaniye Kütüphanesi (Amcazade Hüseyin Tüyatok 000244 numarada) kayıtlıdır. Ç.N.

insanların hemen her yönden delil olarak öne sürdükleri eski intibalar, eserler sebebiyle oluşmuş benziyor.

Bu çağın fukahasına gereken; bizi tehdit eden bu tehlikeye gözlerini açmaları, önceki âlimlerin özel durumların etkisi altında istinbat ettikleri muamelatla ilgili hükümleri tekrar gözden geçirmeleri, -taklit sultasına ve mezhep taassubuna düşar olanlar yaptıklarında mazurdurlar- daha sonra ise, karşılaşılan özel durumlar sebebiyle maslahatı dikkate alarak muamelatla ilgili yeni hükümler belirlemeleridir. Bu hususta Selef-i Salih'in uygulamaları günümüz âlimlerinin lehinedir. Hz. Peygamber'in ashâbı ve onlardan sonra gelen Tabiun nesli, insanları çevreleyen adet ve örfü, muamelat konularında meydana gelen yeni bir şeyi dikkate alıyor, içlerinden âlim olanlara soruyorlardı. Onlar çarşı ve ticaretlerinde cereyan eden durumları çok daha iyi biliyorlardı. Allah onlardan razı olsun imamlar da bu şekilde yapmıştı.

Muhammed b. Hasan kendinden önce, hocası İmam-ı Azam'ın da bu şekilde yaptığına dair naklettiği rivayette olduğu gibi, çarşıları dolaşiyor, yürürlükte olan uygulamaları araştırıp soruşturuyordu. Mâlikî âlimlerden İbn Habîb (v.646/1249) **tes'îr meselesiyle ilgili olarak "İmam'ın esnafın ileri gelenleriyle bir araya gelmesi, diğer esnafa onların doğrulukları hakkında açıklama yapması, alış-satış ve fiyatların durumunu sorması ve nihayet her iki tarafın da zarar görmeyeceği şekilde hem toplumun hem de esnafın razı olduğu bir fiyat belirlemesi gerekir"**<sup>30</sup> dedikten sonra; "**Fakat esnafın aleyhine, onlar için kâr sağlamayan ve zulüm olacak bir fiyat belirlerse bu, fiyatların bozulmasına, gıda maddelerinin stoklanmasına ve insanların mallarının yok olmasına neden olur**"<sup>31</sup> demiştir.

Fukahanın herhangi bir şeye **haram** hükmünü verirken yaptıkları hatanın çoğu, haram hükmüne garar, cehalet yahut tartışmanın neden olduğunu ve söz konusu meselelerde insanlara karşılıklı kolaylık sağlayacak bir durumun olmadığını zannetmelerinden kaynaklanır.

Hiç şüphesiz, âlimler istese de istemese de, güzel de görse çirkin de görse, insanlar muamelatla ilgili karşılaştıkları yeni durumları uygulamaya geçiriyorlar. Geminin idaresi, isteklerine göre hareket edecek şekilde din adamlarının elinde değil... Öyleyse din adamlarına düşen ilk şey; bu tür durumlar için şeriatın çıkış yollarını araştırmalarıdır. Aslına uygun, geçerli her medeniyet ve her yeni uygarlık için bu çıkış yolları geniştir. Allah'ın yarattıklarının tümü üzerinde süzülen şeriat ilmi ancak bu sayede dalgalanır... Bu, dünyadan ve içindekilerden kopuk bir halde yaşamamızdan daha hayırlıdır. Her gün yeni problemler ortaya

<sup>30</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/19.

<sup>31</sup> A.g.e.

çıkıyor ve biz her an -yaptıklarımız sebebiyle- şeriatımızın üzerine yeni itirazlar, saldırılar çekiyoruz.

Müslümanlar, maslahatlarını diğerlerinden daha fazla koruduğuna inandıkları mezheplerini her zaman ve daima daha çok sevdiler. Bu sebeptir ki, Osmanlı Devleti Hanefi Mezhebini resmi mezhep seçmiştir. Kadılar Hanefi Mezhebine göre hüküm veriyor, sultanlar aynı mezhebe göre ibadet ediyordu. Nitekim daha önce Abbasî Devleti de Hanefi âlimlerinin bakış açılarındaki içtihadî genişlik ve zamanın gereklerine uyum sağlamaları sebebiyle Hanefi mezhebini seçmişti.

Rufa‘a b. Râfi et-Tahtâvî (v.1290/1873) der ki: *“Mezheplerin sayısının çoğalmasından sonra yargının -Allah ondan razı olsun- Ebû Hanîfe’nin Mezhebine tahsis edilmesindeki sebep; Sultana ait kararnamelerde çoğu şeyin şartının olmaması ve revize edilmiş şartlardaki genişlik gibi idarecilerin onayından geçen birçok fûru‘ meselenin varlığıdır. Bu sayede Kureys dışında münasip başka bir imamı taklit etmek ve onun görüşleriyle amel etmek caiz olmuştur. Bu icazetin aslı, Muâviye’nin: “Sahabe eyalet yönetiminde beni taklit ediyordu” şeklindeki haberidir. Şâfiîler ise, “İmamlar Kureyştendir”<sup>32</sup> hadisini delil gösterdiler. Bu sebeple Hanefi Mezhebi hükümdarlar için en uygun ve en doğru mezheptir. Hanefi Mezhebi’nin aykırı görüş bildirdiği fûru‘ meselelerden biri de şudur ki, Hanefi mezhebine göre, İmam haraç arazisini ekip biçmekten ve haracını ödemekten aciz olan kişinin arazisini, o ister razı olsun ister olmasın, başka birine kiraya verebilir ve haracı da bu ücretten alabilir. Yine, Hanefilerin görüş bildirdiği meselelerden bir diğeri, tazir cezasını hak eden kimse hükümdarın cezayı uyguladığı sırada ölürse, Ebû Hanîfe’ye göre, hükümdara herhangi bir yükümlülük yoktur. Bütün bu meseleler, idarecilere muvafakat etmektir. Eğer bu muvafakat olmasaydı, idarecilerin hali bozulurdu. Yine, Hanefilerin verdiği fetvalardandır ki, bir kişi hükümdarın izni ile ölü toprağı ihya ederse o toprağı mülk edinebilir. Fakat hükümdarın dışında birisinin izni ile ihya ederse mülk edinemez. Aynı şekilde Hanefi mezhebine göre, hükümdar ihtiyaç duyarsa ordunun donatılması için zenginlerin mallarından, onların rızası dışında gerekli miktarı alabilir. Burada, kanunla ilgili meşru taleplerinde idarecilere yardım söz konusudur”<sup>33</sup>*

Karafi demiştir ki: *“Menkûlatta katılık; dinde dalâleti, Selefîn ve Müslüman âlimlerin maksatlarında cehaleti gündeme getirir.”<sup>34</sup>*

<sup>32</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XXIV/224.

<sup>33</sup> Rıfaa b. Rafî et-Tahtâvî, *Kitabu Menâhici’l- Elbâbi’l- Mısriyye*, s.386.

<sup>34</sup> Karafi, *el-Furûk*, 1/177.

İzz b. Abdisselâm (v.660/1262), *Kavaîdu'l-Ahkâm* adlı eserinde demiştir ki: “*Maksadını gerçekleştirmeyen her tasarruf batıldır.*”<sup>35</sup>

### BU DEĞİŞİM NESH DEĞİLDİR

Bu görüşün aksini iddia eden ve bu görüşe savaş açan kişiler zannettiler ki -alışkın oldukları üzere onların gayesi karışıklıktır- ahkâmın değişimi kapısını açmak, kaçınılmaz bir şekilde şeriatın değişmesine ve şeriatın kurallarının tersine çevrilmesine neden olur. Ne zaman ki, maslahat insanların zihninde şekillenip ortaya çıktı insanlar nassı terkettiler. Bu, şeriatın hükümlerini uygulamadan kaldırmak, reyle nesih anlamına gelmektedir. Halbuki Hz.Peygamber (s.a.)’in vefatından sonra nesh olmayacağına dair icma söz konusudur. Bu durum, maslahat yetki sahibi olmaya devam ettiği müddetçe nassların tamamının terk edilmesine kadar gider.

Bu görüşte olan kimselere verilecek cevap şudur; Maslahat sebebiyle değişen hükümlerde nesh söz konusu değildir ve herhangi bir kimse de -neshin konumu ne olursa olsun- bunu iddia edemez. Değişim, ahvalin -sosyal şartların- değişmesi ve maslahatın dönüşmesi sebebiyle meydana gelmiştir. Nitekim maslahata dayanan hüküm onunla birlikte varlığını devam ettirir ve her maslahat bir asla dayanır. Burada, hükmün aslı mevcuttur, varlığını devam ettirmektir. Kaldırılan şey ise; hüküm ile asıl arasındaki bağın ortadan kalkması sebebiyle, önceki hükmün uygulamasıdır. Bundan dolayıdır ki, şer’î hususlarda meydana gelen tek bir yeni bir mesele için pek çok hüküm gündeme gelmiştir. Bu durumda müçtehit, hadiseyi inceler ve ona uygun olan hükmü verir. Sosyal şartlar değişip maslahat dönüştüğünde yeni hadiseye uygun olacak şekilde hükmü de değiştirir. Maslahat terk edilen hükmü gerektirdiğinde müçtehit bazen, ilk hükme geri döner. Bu, nesh gibi değildir. Neshde, Şari’in ilk hükmü ortadan kaldırması, hükmün varlığının, asıl olarak ortadan kalması sebebiyledir. Müçtehidin, kendisine göre neshin söz konusu olduğu bir hususta ilk hükme dönmesi ise caiz değildir. Bu durumda nesh ile maslahata dayanan hükmün değişmesi arasındaki benzerlik, sadece ilk hükmün ikinci hükümle terk edilmesindedir.

Şâtıbî (v.790/1388) *Muvâfakat*’ında der ki; “*Şüphesiz, geleneklerin değişmesi sebebiyle hükümlerde meydana gelen değişiklik, hakikatte hitabın aslındaki değişiklik değildir. Zira şeriat, dünyanın nihayetsiz bir şekilde ebedymiş gibi farz edildiğini gösteren bir devamlılık üzerine vaz’ edilmiştir ve aynı şekilde, yükümlülük de şer’î hususlarda daha fazlasına ihtiyaç duymaz. Bu durumda ihtilafın anlamı şudur; Gelenekler değiştiği zaman, her bir gelenek kendisi üzerine hüküm bina edilen şer’î bir asla dönüşür.*”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Karafî, *el-Furûk*, 2/121.

<sup>36</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, II/285.

Geleneklerin değişmesi ise ihtiyaç ve maslahatların değişmesine bağlıdır. Buna bir misal verecek olursak; Hakkında sahih hadis bulunan -aynı mecliste verilen-üç talak hükmü Hz. Peygamber (a.s.), Hz. Ebu Bekr (r.a.) dönemlerinde ve Hz. Ömer (r.a.)'in hilafetinin ilk yıllarında bir talak olarak kabul edildi ve uygulama bu şekilde devam etti. Hassasiyetler, değişince İbn Abbas (r.a.)'ın hadisinde de açıklandığı gibi, insanlar boşama hususunda Hz. Ömer'in - keskin zekâsı ve olayları kavrama yeteneği sebebiyle bu konuda insanların rahat davranmalarına engel olmak ve bu şekilde davrananlara da ceza olması için - onları yükümlü tuttuğu üç talak hükmüne tabi oldular. Bu, maslahat sebebiyle hadisin zahirine muhalefettir ve Hz. Ömer zamanındaki bu değişiklikte -şer'î hükümlerden beklenen- maksat ta kesin olarak gerçekleşmiştir. Sonra zaman ilerledi, insanlar boşama hususunda tekrar rahat davranmaya başladılar. Hz. Ömer'in aldığı bu önlem de kendisinden beklenen faydayı sağlamaya yetmedi. Bu durumda nasıl bir yol takip edilmeli? Mevcut hükmün değişmez nitelikte daimî olduğunu iddia ederek, maksadı gerçekleştirmemiş bile olsa, Hz. Ömer'in yaptığı gibi bu ritimle -anlayışla- fetva verip, sonra da iddiamızı ispat etmek için, Hz. Peygamber zamanında tek talak hükmünün nesh edildiğini mi ileri süreceğiz? Bunu yaparken de mücerret rey sebebiyle hadise muhalefet etmelerinin Sahabeyle yakışmadığını ileri sürerek, onların bu konuda böyle bir hükme cesaret etmelerinin nedeni olarak da nesh edilmiş hükümleri zaten bildiklerini mi iddia edeceğiz? Yoksa tek talak hükmünün uygulanmasına, bir grup fukahanın taassubundan başka bir engel teşkil etmeyen nesh iddiasını görmezlikten gelip, hadislerde açıklandığı gibi, ilk hükme geri dönerek tek talakla mı fetva vereceğiz? Akabinde, maksadını gerçekleştirmez hale gelen bu önlemi terk ederek insanları, Allah'ın en hoşlanmadığı bir helal olan bu çukurda yok olmaktan alıkoyacak başka bir önlem mi araştıracağız? Talak sayısı ve çeşitlerinin açıklaması hususunda, insanların durumları ve o durumların içerdiği maslahatları anlamak ve tetkik etmek için Allah'ın kendilerine ince anlayış ve derin ferasetten büyük bir pay verdiği âlimlerin kâmil içtihatlarına yetki mi vereceğiz?

Başka bir misal şudur; Hz.Peygamber (a.s.) zamanında diyet ödeme yükümlülüğü kabileye aitti. Zira o dönemde yardımlaşma kabile üyeleri arasında oluyordu. Hz.Ömer divanları oluşturduğunda, yardımlaşmayı kabileden divan üyelerine intikal ettirmek için, kabileyi divan üyesi yaptı. Eğer, kabile ve divan üyeleri dışında -diyet ödeyecek kişiye-yardım edecek birileri olursa, diyet ödeme sorumluluğunu onlara verdi. Fukaha bu hükme karşı çıkmadı. Aksine, Hanefî Fakihler hükmü onaylayıp izah ettiler. Hatta Hidaye sahibi, Hz.Ömer'in yaptığı bu uygulamayı zikrettikten sonra, onun uygulamadığı bir görüş ileri sürerek der ki: **“Bu sebeple denilir ki, meslek hususunda bir kavme yardım eden meslek erbabı onların akilesidir. Eğer anlaşma varsa, o kavmin ehli anlaşmalı olduğu kimselerdir.”**<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Merginânî, *el-Hidâye bi Fethi'l-Kadir*, 8/403.



Fukaha, maslahatı temin ve ümmeti yönetmek için sahabeden rivayet edilen bir takım siyasi fetva örneklerini de ebedi küllî hüküm zannettiler. Bu zanları sebebiyle önceki hükümlerin nesh; sonrakilerin de eksiksiz ve mükemmel olduğunu ve bu görüşün hiçbir şekilde değişmeyeceğini iddia ettiler. Hanefî âlimlerden Tahâvî (v.321/933) üç talak meselesinde der ki; **“Bunu Hz. Ömer uyguladı ve sahabe de karşı çıkmaksızın kabul etti. Bu kabul, talak konusundaki önceki hükmün nesh edildiğine dair en büyük delildir. Zira sahabenin icma'a dayalı uygulamalarının delile dayanma zorunluluğu yoktur. Sahabenin bu husustaki icma'ı da, onların nakle ve akla dayalı icmalarının hata ve yanılmadan uzak olması sebebiyle, aynı şekilde delil gerektirmeyen bir icma'dır. Buradan anlıyoruz ki, Hz. Peygamber zamanında bazı kuralların anlamları vardı. Hz. Peygamber'den sonra ashabı, bu anlamların kendilerinden sonra gizli kalacağını anladıkları için, Hz. Peygamber zamanında kullanılan bu anlamlardan farklı olanları tespit ettiler. Aslında bu, daha önce zikredildiği gibi, nesh dair bir delildir ve divanların kurulması, daha önce satılması caiz olan ümm-ü veledin satılmasının yasaklanması ve önceleri her hangi bir belirleme söz konusu olmadığı halde içki haddindeki belirleme de bunun örneklerindedir. Sahabenin uygulamaları bu şekildeydi. Biz ise, tüm bu uygulamaları, onlardan rivayet edilenin aksine davranmak bize caiz değildir şeklinde anladık. Halbuki daha önceki uygulama bu durumun tersineydi”**.<sup>38</sup>

Bu icma'lar silsilesi birbirini desteklemektedir ve daha önce de geçtiği gibi, nesh iddiası dışında hepsi kusursuzdur. Nesh ile neyin kastedildiğini anlamıyorum. Nesh, bir icma' mı? Eğer öyleyse, Hz. Peygamberden sonra nesh olmamasına rağmen, nasıl olur da bir icma' ile başka bir icma' nesh edilir? Yoksa nesh, mahiyeti sahabeye açık bize kapalı, icma'ın bir delili midir? Ayrıca bu delil şimdiye kadar neredeydi? Bazıları onu açıklayıp, bazıları gizledi mi? Ne kadar uzak bir ihtimal! Yoksa neshin ne olduğunu, Hz. Ömer'in engin görüşü dışında anlayan olmadı mı? Bütün bunlar burhandan uzak ihtimallerdir. Hatta Hz. Ömer'in: **“Eğer biz tek talak hükmünü uygularsak, insanlar talak peşinde olur”** sözü de bu ihtimalleri çürütür mahiyettedir. Bu hususta icma' tam olarak gerçekleşmemiş olmasına rağmen, eğer söylenenlerden elde edilen -bizim bilmediğimiz- bir şey varsa bize de aktarılın... Bazıları üç talak görüşüne muhalefet edip, tek talakla fetva vermişlerdir. Bu durumda, tek talak hükmünün nesh edildiğini düşünenlerin nasih diye bildirdikleri ve amel ettikleri görüş, bu muhalefetle birlikte nasıl oluyor da sahih oluyor? Eğer hükmün nesh edildiği görüşü doğru olsaydı, elbette ona kimse muhalefet etmezdi.

Bu görüş, mücerret bir iddiayla nesh sabit olamayacağı için, geçerlilik arz etmeyen hatalı bir görüştür. Öte yandan böyle bir iddia söz konusu olsa bile bu, muhalifin bu husustaki nesh iddiası için delil teşkil etmez. Belirli bir mezhebi

<sup>38</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/32.

taklit edip, o mezhebin müdafaasını yapan kimseler elbette mazurdur. Bu kimseler, bu gibi hükümlerde neshden başka bir çıkar yol da bulamadılar. Bu konuda duyup bildiğin bir şeyler vardır.

İbn Kayyim el- Cevziyye *et-Turuku'l- Hükmiyye* adlı eserinde der ki; **“Muhakkak ki, bu ve benzeri uygulamalar zamanın değişmesi sebebiyle değişen maslahata uygun siyasi, cüzi uygulamalardır. Fakat bazı kimseler zannettiler ki, bu hükümler, kıyamete kadar ümmeti bağlayıcı, umumi hükümlerdir. Mazeret ve mükafaat herkes içindir. Her kim Allah ve Rasulüne itaat içinde içtihat ederse, o kimse bir veya iki sevap alır. Ümmetin ve ümmetin kat be kat fazlasının idare edildiği bu siyaset, Kur'an ve Sünnet hükümlerinin te'vilinden elde edilmiştir -burası kesindir-. Ancak- netleştirilmesi gereken husus şudur ki- bu siyaset sosyal değişimle değişmeyen külli kaidelerden midir? Yoksa zaman ve mekanla sınırlı olan maslahata dayalı cüzi siyasi hükümlerden midir?”**<sup>39</sup>

Başka bir yerde yine der ki; **“Siyaset, ayağın kayma ve anlayışın hata yapma yeridir. Bu yer, zor bir makam ve çetin bir çatışma yeridir. Bu makamda dini emir ve kanunları ihmal eden, hakları zayi edip, günahkârları/suçta meyyal olanları bozgunculukla itham eden ve şeriati eksik uygulayan bir fırka, mevcut maslahatların dışında başka maslahatlara ihtiyaç duyan tebanın maslahatlarını gözetmekte gevşek davrandı. Yani, onları buna mecbur eden şey; şeriatin, nüzül sırasında meydana gelen olayların ve nüzul sırasının bilinmesindeki eksikliklerdir. Yöneticiler bu gerçeği ve insanların sadece anlayışlarının yetmediği şer'i hususları kendilerine ilettiklerini görünce, siyasetlerinin gereği geniş bir fesat ve uzun bir şer alanı oluşturdu. Bu durumda işler gittikçe kötüleşti ve telafisi imkânsız bir hal aldı. İnsanları, şer'i hakikatlerle, içinde buldukları bu durum ve tehlikelerden kurtarmak da âlimlere zor geldi. Başka bir fırka, bu fırkanın kabul ettiklerini aşırıya götürdü ve bu alanı Allah ve Rasulünün hükümlerine aykırı bir şekilde genişletti. Bu iki grup neredeyse, Allah'ın peygamberini gönderdiği ve kitaplarını indirdiği şeyin-ki, o şey Allah'ın peygamber ve kitap göndermesindeki maksattır- bilinmesindeki ihmalleri yüzünden yok olacaklardı.”**<sup>40</sup>

Muhaliflerin, böyle bir kabul nassların tamamının yok olmasına neden olur şeklindeki görüşlerine gelince, bu bizi bağlamaz. Zira biz, maslahata bağlı olarak hükümlerin tamamının değişebileceğini iddia etmedik. Aksine bizim iddiamız değişimin, maslahata dayanan ahkâmın özel bir kısmında gerçekleşeceği yönündedir. Öyle maslahatlar var ki, sosyal değişime bağlı olarak değişmez. Faizin, aldatmanın, zina, hırsızlık, adam öldürme, zulüm ve gasbın haram olması

<sup>39</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l- Hükmiyye*, s.18.

<sup>40</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l- Hükmiyye*, s.13 v.d.

ve bunlara benzeyen diğer haramlar gibi... Satışın, kiralamanın, rehnin, nikâhın helal olması ve bunlara benzeyen diğer mübah hükümler gibi... Bu hükümler kıyamete kadar değişmez. Ancak bu hükümler içerisinde maslahatın değişmesine bağlı olarak değişebilen hükümler de vardır ki, bizim tartışma alanımız da zaten burasıdır.

Hiç şüphesiz, fakihler arasındaki ihtilaf sebeplerine bağlı olarak, bu iki alan arasındaki ayırım bazen kaybolur. Bazı fakihler Allah Rasulü'nün verdiği bir hükmün fetva ve tebliğle ilgili olduğunu zannederek hükmü o kategoride değerlendirirler. Diğer bir deyişle o hükmü, asla değişmeyecek umumî bir hüküm olarak kabul ederler. Diğer fakihler ise, aynı hükmün, Allah Rasulü'nün imamet görevi sebebiyle verildiği görüşünü kabul ederler. Bu kabule göre hüküm, özel bir maslahat sebebiyle gelmiştir ve zamanla değişebilir.

*İğâsetu'l-Lehfân* adlı eserinde İbn Kayyim der ki, “**Hükümler iki çeşittir. Biri, sosyal değişim ve imamların içtihadına bağlı olarak değişim kabul etmeyerek tek bir konumda gelen hükümler. Farzların emredilmesi, haramların yasaklanması, suçlara verilecek had miktarlarının şeriatle belirlenmesi gibi... Bu tür hükümler, değişim kabul etmeyen hükümler olarak vaz edildikleri için, ne muhalif bir içtihada ne de hükmün değişmesine imkân vardır. İkincisi, sosyal değişim sebebiyle maslahat gereği değişebilen hükümlerdir. Tazir cezalarının miktarları ve tazir cezalarının özellikleri gibi... Zira kanun koyucu bu tür cezaları maslahata göre sınıflandırmıştır. Şari', içki mübtelalığı sebebiyle dördüncü kez öldürme suçuna ta'zir cezasını vaz'etmiştir. Toplumdan tecrit edilmiş kişilere, evleri yakmaları sebebiyle tazir cezasını uygun görmüştür. Nitekim Şari', cezayı hak eden kadın ve çocuklara cezanın uygulanmasını engellediyse ve birçok yerde mali cezaları affettiyse bu, hükümlerin maslahata dayanması sebebiyledir...**” Sorunları sıraladıktan sonra dedi ki: “**Hz. Peygamber'in ashabı da peygamberden sonra aynı şekilde tazir cezalarını tasnif etmiştir. Hz. Ömer, başı traş ettiriyor, sürgüne gönderiyor, sopa vuruyor ve içki alınıp satılan köy ve meyhaneleri yaktırıyordu. Said'in Kufe'de bulunan kasrını toplumdan uzaklaşmasına neden olduğu için yaktırmıştır. Hz. Ömer'in tazir cezalarıyla ilgili içtihadı buydu. Eksiksiz samimiyeti, ilminin fazlalığı, ümmet için tercihinin güzelliği ve Hz. Peygamber zamanında benzeri olmayan konularda, sahabeye engel olmak için, tazir cezasını uygulamasını gerektiren sebeplerin gündeme gelmesi bazen de, sebeplerin yanı sıra, insanların sayısının artmasına bağlı olarak taziri gerektiren sebeplerin de artması gibi nedenlerle sahabe de, onun bu tür içtihatlarını onaylamıştır. Bir tertibe göre içki haddini artırmaları, bunun örneklerindedir. Allah Rasulü zamanında içki haddinin sayısı azdı. Hz. Ömer, içki haddini seksen sopa yaptı ve içki içeni sürgüne yolladı. Hapishane edinmesi, saçları görünecek şekilde ağıt yakan kadınlara sopa vurmaları da Hz. Ömer'in bu hususta örnek teşkil eden diğer uygulamalarıdır. Ne var ki bu**

*alan, çoğu insan tarafından maslahata bağlı olarak gündeme gelen tazir cezalarının, değişim kabul etmeyen sabit hükümlere benzetildiği geniş bir alandır”.*

### **BU GÖRÜŞE İTİRAZ VE İTİRAZA VERİLEN CEVAP**

Maslahata bağlı olarak hükümlerin değişebileceği görüşüne itiraz edenler dediler ki, bu görüş, Allah’ın, kullarının maslahatını bilmediği; kulların, kendi maslahatlarını Allah’tan daha iyi bildikleri düşüncesine neden olur. Bu durum, maslahatların tamamının insanlar tarafından belirlenmesi sonucunu doğurur ki, bu takdirde söylediğiniz gibi, nasların terki onlara mübah olur.

Bu itiraza verilecek cevap şudur; Biz kesin olarak biliyoruz ki, ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah’ın ilminin dışında değildir. Eğer dileyseydi hadiselerle ilgili hükümleri küçük, büyük, değişen, değişmeyen diye tasnif ederdi. Fakat Allah Teâla, bizden önceki ümmetlere yüklediği yük ve sorumluluğu bizden kaldırmayı diledi. İbadet hükümlerini bizim için düzenleyip tasnif etmiş olması, Allah’ın gözettiği en büyük maslahattır ve onun açıklaması olmaksızın bu hükümlerden hiç biri terk edilemez, uygulamadan kaldırılamaz. Allah Teâla ibadetlerle ilgili konularda değişim ve dönüşüm kabul eden ve etmeyen hükümleri de elbette bildirmiştir. İbadetlerle ilgili hükümlerde değişmeyen tek gaye, Allah’ı yüceltme ve ona itaattir. Muamelatla ilgili konularda Allah çağlar boyunca uygulanmaya elverişli umumî kaideler belirlemiştir. Cüzî konularla ilgili hükümleri naslarla belirlemeyip, yalnızca sosyal değişime bağlı olarak değişmeyecek daimi ilkeleri, hükümleri bildirmiştir. Hayat devam ettiği sürece insanlar, maslahatlarını gözetmekten geri duramazlar, onlardan feragat edemezler. Alışverişin helal; ribanın haram olması gibi. Üstelik bu kaidelerin hepsi, fikhî kabiliyete sahip kişilerce, maslahatlarının gerektirdiği şekilde tatbik edilmektedir. **“Dini konularda Allah size bir zorluk, meşakkat yükledi..”, “Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik” ve “Sustuğu hususlarda unuttuğundan değil; size rahmet olsun diye sustu. Onları sormayın..”** hükümleriyle zorluk ve meşakkati insanlardan uzaklaştırdıktan sonra Allah maslahatları, sadece insanların zor durumda kaldıklarında uygulayacakları kaçınılmaz bir hüküm olarak belirlememiştir.

Elbette burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, müçtehitlerin bakış açılarındaki farklılık ve sosyal alandaki çeşitlilik sebebiyle değişen bu hükümler, şariat dairesinden çıkmaz. Aksi takdirde, nasıl olur da, Şari‘maslahat yolunu belirleyip o yolda yürümemizi bize mübah kılar ve dahası olanca çabasını sarf ettikten sonra içtiğinde isabet eden müçtehide de hata edene de sevap vereceğine söz verirdi. Karafi ve hocası İzz b. Abdisselam gibi bazı âlimlerin Allah Rasulü’nün şahsiyetini imam, mübelliğ, müftü ve kadı olarak tasnif ederek muamelat, ona benzeyen tazir cezaları ve diğer dünyevi konularla ilgili hükümleri, Peygamberin imamet göreviyle ilişkilendirmeleri yüzünden, hiç kimse

bu hükümlerin ulu'l-emrin sorumluluğunda ve maslahat dairesine bağlı olarak deveran eden şeriat havzasının dışında olduğunu zannetmesin. Şüphe götürmeyen apaçık gerçek şudur ki; bu çeşit hükümler, şeriattan ayrı tutulamayan, ona ait bir parçadır ve onun en büyük prensip ve dayanaklarından biridir. Her kim, bu kapıyı takip ederse, Kur'an'ı alışveriş, kiralama, rehin, ödünç verme ve faiz gibi hükümlerin asıllarını açıklayıcı olarak bulur. Sünnet de, bu hükümleri tamamlayıcı mahiyette gelmiştir. Nitekim Sünnet selimi mübah, hibeyi meşru ve Cahiliye döneminde yaygın olan madumun satışını, aldatmayı, hasat, mülamese ve münabezeyi<sup>41</sup> haram; müddeti içerisinde muhayyerliği ise meşru kılmıştır. Bilinen diğer konular da bunun gibidir.

Sonra -Allah onlardan razı olsun- sahabe nesli geldi ve kendi dönemlerinde meydana gelen hadiselerle ilgili hükümleri ilave ettiler. Sahabe neslinden sonra gelenler de aynı şekilde davrandılar.

Bu hükümlerin bir kısmının farklı içtihatlardan alınmış olması, onları Şeriat dairesinden çıkarmaz. Aksine, bu hükümleri şer'i hükümler olarak onaylayan Şeriattır. Bunu, istinbat ve içtihadın caiz olması ve Şari' Tealanın içtihatla belirlediğimiz amelle bizi sorumlu tutup, içtihatla belirleyemediğimiz amelle sorumlu tutmaması deliline dayanarak söyleyebiliriz.

Bu incelemenin hülasası olarak şunları söyleyebiliriz. Nasstan elde edilen maslahatın durumu hakkında daha önce zikredilenlerden de anlaşılmalıdır ki, maslahata bağlı olarak değişebilen örf ve muamelat alanlarında, nass ile maslahat çatışrsa bu durumda maslahat esas alınır. Bu, mahza rey sebebiyle nassların yok edilmesi değildir. Aksine, maslahata itibar etmeye delalet eden birçok nassla amel etmek demektir. Öte yandan nasstan elde edilen maslahat değişmeyince, nass asıl kaynak olarak zaten terk edilmez. Bu durumda, maslahat sebebiyle nassın terk edilmeyeceği bir yana, bu tür nassla maslahatın çatışma içinde olacağı tasavvur dahi edilemez.

Fakat ibadet ve kesin olarak belirlenmiş hükümler -hadler- gibi, muamelat dışındaki hükümlerde maslahatla amel etme imkânı yoktur. Bu tür hükümler değişim kabul etmez. Sadece zaruret söz konusu olduğunda ve zaruret miktarınca değişim söz konusu olabilir. Allah Teala'nun şu sözünün delalet ettiği

<sup>41</sup> *Hasat, Mülamese* ve *Münabeze*;Cahiliyye döneminde yaygın olan alışveriş şekilleridir. *Mülamese*, İki kişi bir mal üzerinde pazarlık ederken, mala dokunan müşterinin malı almaya hak kazanmasıdır. *Münabeze* ise; satıcının, malı müşterinin üzerine atmasıyla gerçekleşir. *Hasat* yahut *İlkai'l-Hacer* de müşterinin malın üzerine çakıl taşı atmasıyla gerçekleşen bir alışveriş şeklidir. Bu tür satışların hepsinde belirsizlik ve garar söz konusu olduğu için Hz.Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Bkz. el- Merğînâni, *el-Hidaye*, III/45.Ç. N.

gibi; “*..Kim bunları yemeye mecbur kalırsa, helal saymaksızın, zaruri ihtiyaç sınırını aşmadan bir miktar yemesinde kendisine günah yoktur...*”<sup>42</sup>

Bu bilgilerden çıkarılacak sonuç; ilk türdeki –yani örf ve muamelat alanındaki- nassların titizlikle seçilmesi, ayırt edilmesidir. Bu ayırt etme, birini bir duruma, diğerini başka bir duruma hamletmek suretiyle birbiriyle çatışan iki delilin arasını hakikatte cem etmek yahut birini bazı hususlara, diğerini diğer hususlara hamletmektir.

Deliller arasındaki çatışmaları derinlemesine inceleyen biri, bu çatışmanın sadece görünüşte olduğunu fark eder. Zira nasslar özel bir maslahat sebebiyle gelmiştir. Söz konusu maslahat kalktığında onunla ilgili amel de sona erer. Yahut özel bir illete bağlı olarak gelmiştir. İlet ortadan kalkınca hükümle amel de ortadan kalkar. Sahabenin ve sonrakilerin anlayışı bu şekildeydi.

---

<sup>42</sup> el-Bakara, 2/173.

## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no: ) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

**Yazı tipi:** Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;  
Dipnot: 9 Punto

**Sayfa Yapısı:** Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

**Biçim:**

**Metin Paragraf:** Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer: 12 nk;

**Dipnot Paragraf:** Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.