

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

---

**YIL: 13    SAYI: 19    OCAK - HAZİRAN 2008    ŞANLIURFA**

**Sahibi**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

**Editör**

Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR

**Editör Yardımcısı**

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

**Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Prof. Dr. Ali Osman Ateş,  
Prof. Dr. İrfan Aycan, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Prof. Dr. M. Sait  
Şimşek, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Ünver Günay,  
Prof. Dr. Davut Yaylalı, Prof. Dr. Beşir Gözübenli, Prof. Dr. Abdolvahap Taştan,  
Prof. Dr. Sayın Dalkıran, Prof. Dr. Ali Toksarı, Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr.  
İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz, Prof. Dr. Abdurrahman Elmalı,  
Prof. Dr. Ali Bakkal, Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Doç.  
Dr. H. İbrahim Bulut, Doç. Dr. Ahmet Bedir, Doç. Dr. Hikmet Akdemir,  
Doç. Dr. H. Hüseyin Tunçbilek, Doç. Dr. Murat Akgündüz

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Yrd. Doç. Dr. Rıfat Atay,  
Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Arş. Gör. Dr. Kadir Paksoy, Arş. Gör. Dr. Celil Abuzer,  
Arş. Gör. Dr. Hüseyin Kurt

**Dizgi & Tasarım**

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

**Kapak Baskı**

Elif Ofset

**Adres**

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa  
Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

## İÇİNDEKİLER

<b>Editörün Notu.....</b>	<b>5</b>
Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK	
<b>Muhyiddin İbn Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi.....</b>	<b>7</b>
Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR	
<b>Dinî Kaynaklarda Hediye Rüşvet Ayırımı .....</b>	<b>25</b>
Doç. Dr. Kasım ŞULUL	
<b>Siyer Literatüründe Kullanılan Terimler ve Özel İsimler Sözlüğüne Dair...33</b>	
Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL	
<b>Tanrı’nın Felsefi Algılanışı.....</b>	<b>55</b>
Dr. Ahmet GÜNEŞ	
<b>Dinî Hükümlerde Vicdanî Sorumluluk.....</b>	<b>71</b>
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	
<b>Şiir ve Nesir Bağlamında Arapça’nın İslam Kültüründeki Yeri.....</b>	<b>83</b>
Yrd. Doç. Dr. Candemir DOĞAN	
<b>Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek ya da İyi Bir Arapça Öğrencisi Olmak.....</b>	<b>105</b>

Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU

**Arapça Eğitimi Üzerine Bir Araştırma.....127**

Yrd. Doç. Dr. İbrahim İSLAM

**Adana Şer'iyye Sicilleri Ve Dinî- Kütürel Hayata İlişkin Kayıtlar.....137**

Doç. Dr. Kasım ŞULUL

**İslâm Coğrafyacılarından Yâkût b. Abdillâh el-Hamavî'nin**

**(ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-Büldân*'ına Göre Silvan (Meyyâfârikîn/ميا فارقين) 151**

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL

**İslam Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi .....163**

## EDİTÖRÜN NOTU

Merhaba,

Dergimizin bir önceki sayısını, “2007 Mevlana Yılı” vesilesiyle Melana’nın 800. Doğum Yıldönümü anısına “Mevlana Özel Sayısı” olarak takdirlerinize sunmuştuk. Bu sayımız okuyucularımızın büyük ilgisine mazhar olmuştur.

Elinizdeki bu yeni sayımızda da birbirinden değerli on makale ve bir tercümeyle karşınızdayız. Böylece 19. Sayımıza ulaşmış bulunuyoruz. Bu sayımızda özellikle **İbn Arabi’de Vahdet-i Vücut Anlayışı, Dini Kaynaklarda Hediye Rüşvet Ayırımı ve Arapça Öğrenimi ve Öğretimiyle** ilgili iki makalemizi ilgiyle takip edeceğinizi umuyoruz.

Gayret bizden, başarı Allah’tandır. Tekrar buluşmak ümidiyle...



## MUHYİDDİN İBN ARABÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD TELÂKKİSİ

H. Hüseyin TUNÇBİLEK\*

Arapça'da "vahdetü'l-vücud", Osmanlıca'da ise "vahdet-i vücud" şeklinde ifade edilen ve isim tamlaması olan bu kavram, sözlükte "varlığın birliği" anlamına gelir. Terim anlamı itibarıyla vahdet-i vücud, varlıktaki mutlak birliği, yaratana yaratılanın birliğini; başka bir ifadeyle Allah ile kâinatın bir bütün olduğunu savunan bir sistemdir.<sup>1</sup>

Tasavvufî bir mesele olarak ele alınan, hal ve zevk meselesi olan "vahdet-i vücûd", kimileri tarafından dış benzerlik nedeniyle "vahdet-i mevcud" veya "panteizm" ile karıştırılır. Dolayısıyla bu karışıklığı önlemek için İbn Arabî'nin vahdet-i vücud telakkisinden önce panteizmin belirtilmesi gerekir. Zira panteizmin ne olduğu bilinmezse, vahdet-i vücudun da ne olduğu anlaşılabilir.

### A. PANTEİZM VE PANTEİST EKOLLER

Panteizm, panteos kelimesinden türetilmiştir. Panteos Yunancada her şey anlamına gelen *pan* kelimesiyle, Tanrı anlamına gelen *Theos* kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir sözcüktür<sup>2</sup>. Sonuna eklenen *izm* ile felsefî bir sistemin adı olan Panteizm, "Tümtanrıcılık=Vücûdiyye-i Maddîyye", "Kamutanrıcılık=İttihâd-ı İlâhiyye" ve "Doğatanrıcılık=Vücûdiyye-i Tabiiyye" gibi adlara karşılık olarak kullanılmıştır.

Her şeyi Tanrı'nın bir parçası veya Tanrı'yı her şey ve her şeyi Tanrı olarak kabul eden bu sistem, Tanrı'yı âlemde ve fikirde içkin (immanent=mündemiç) kabul ettiği için Deizme değil de Teizme karşıdır ve monist bir sistemdir.

Panteist ve panteizm terimleri ilk defa 18. yüzyılın başlarında bazı Batılı filozoflar tarafından kullanılmıştır. Kelimenin yakın dönemlerde kullanılması, panteizmin fikrî kökünün yeni olduğu anlamına gelmez. Mahiyeti itibarıyla Antik çağdan beri var olan ve -yukarıdaki adlandırmalardan da anlaşılacağı üzere- farklı

\* Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğrt. Üyesi.

<sup>1</sup> Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1982, II, 569; Abdülmün'im el-Hafnî, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, ed-Dâru's-Şarkîyye, Kahire 1410/1990, s. 380; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997, s. 693.

<sup>2</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65.

tanımları ve farklı anlayışları içeren panteizm, düşünce tarihi boyunca gelişme evreleri geçirmiş, değişik yorumlar sonucunda farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekolleri üç kategoride ele almak mümkündür:

### 1. Tabiatçı/Natüralist Panteizm

Buna maddeci/materyalist panteizm de denir. Bu anlayışa göre tek realite maddedir, tabiattır, evrendir. Araştırmacılara göre bu görüşün ilk temsilcileri bazı Elea Okulu filozoflardır. Bunların başında da bu okulun kurucusu olan Xenophanes (m.ö. 570-480) gelmektedir.

Felsefi anlamda panteizmin ilk temsilcisi olarak görülen Xenophanes, ulusal mitolojiye, kehanete, antropomorfizme yani insan biçimli tanrı anlayışına ve politeizme/çoktanrıcılığa şiddetle karşı çıkar. O, monoteist dinlerdeki Tanrı anlayışına yakın bir Tanrı portresi çizer.<sup>1</sup> Onun bu yaklaşımı, monoteizme atılmış ilk adım olup, Antik Çağın sonuna kadar birçok filozofun bu yolda onu izlediği görülür.<sup>2</sup> Ancak bütün bunlara rağmen onun monoteizmi, semâvî dinlerin ortaya koyduğu monoteizmden farklıdır. Zira onun bazı ifadelerinden, başka tanrıları da kabul ettiği görülür. Fakat ona göre her şeyi kuşatan, evreni idare eden ve bir ve tek olan güçlü Tanrı, diğer bütün tanrıların üstünde ve onlara egemen bir Tanrı'dır. Buna karşılık, var olan her şey Tanrı'nın kendindedir.<sup>3</sup> Bu görüşleriyle Xenophanes'in her şeyi yaratan ve yarattıklarından doğa bakımından ayrı, aşkın olan bir Tanrı telakkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. O, bir taraftan Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelerken, diğer taraftan Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu da ifade eder ki, bu da onun daha çok tümtanrıci/panteist bir monoteizmi benimsediğini gösterir.

Xenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde nitelemesi, O'nu mekânlı bir varlık olarak kabul etmesidir. Bu ise Tanrı'nın maddî bir varlık olduğu sonucunu verir. Aynı zamanda bu, onun materyalist bir panteist olduğunu da ortaya koyar.<sup>4</sup>

Xenophanes'in bu materyalist veya tabiatçı panteizm anlayışı, kendisinden sonraki dönemlerde de etkisini göstermiş, Giordano Bruno (1548-1600), Denis Diderot (1713-1784) gibi bazı filozoflar da bu anlayışı benimsemişler ve detaylı bir şekilde ele almışlardır. Ancak biz, Tanrı'nın bu âlemin hem sebebi hem de ilkesi görüşüne sahip olduğu için Bruno'nun görüşlerini Teolojik Panteizmi anlatırken ele almak istiyoruz.

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15 (*Mullach*, I, 101-102'den naklen); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Almanca'dan çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, I, 104-6 (Xenophanes, *Fragments* 1, 11, 14-16, 21, 23-26'dan naklen); Hüsamuddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yayınları, Konya 1999, s. 156.

<sup>2</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 26.

<sup>3</sup> Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 2001, s. 18.

<sup>4</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir 1995, s. 89.



18. yüzyıl Aydınlanma dönemi Fransız filozoflarından Diderot'ya gelince, çokyanlı ilgisinden dolayı, önce teizme inanmakla başlamış, şüpheli deizmden geçmiş, buradan natüralizme ve sonunda materyalizme çok yaklaşan bir panteizme varmıştır.<sup>1</sup>

## 2. İdealist panteizm

Buna Stoa panteizmi de denir. Fikrî kökeni Stoa Okulu'nun kurucusu Kıbrıslı Zenon'a (m.ö. 490-430) dayanır. Zenon ve arkadaşlarına yani Stoacılara göre Tanrı, tabiatın özüne sinmiş yaygın ruhtur. Dolayısıyla bu görüşe göre tek realite ruhtur. Ancak "evren ruhu" veya "Logos=Kelime" dedikleri bu ruh cismanîdir. Çünkü onlara göre gerçek olan, kesinlikle "maddî olan"dır. Maddî ve somut olan gerçeklik, tıpkı bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Maddî olmak, fail/aktif ve münfail/pasif olmanın bir gereğidir. Aktif güç, evrene ve maddeye nüfuz eden ve bunları belli bir gayeye göre düzene kavuşturan ve ince bir madde olan ateştir ki, Stoacılara göre bu Tanrı'dır. Aktif güç veya ana-varlık olarak adlandırılan bu Tanrı'nın evrene ve maddeye nüfuz etmesi, her varlık çeşidinde başka başka kılıklara bürünmek suretiyle insanda akıl, hayvanda can, bitkide yetişme ve cisimde güç olarak görünmesi demektir. Bu anlayış, Tanrı ile evrenin aynılaşması anlamına gelir. Bu da Stoacıların materyalist panteizme kaydığını gösterir.<sup>2</sup>

Stoacıların bu doktrini, Yahudi filozofu Philon (m.ö. 25-m.s. 50) ve daha başka filozofların yanı sıra Hegel (1770-1831) ve Fichte (1762-1814) gibi 18. yüzyıl filozoflarını da etkiler.

Bunlardan Alman idealizminin temsilcisi Hegel, varlığı ide'ler olarak ifade eder. Onun idea dediği şey mutlak ruhtur. O buna "Geist" der ve bu Tanrı'dır. Ona göre Geist, varlıklar dünyasında her türlü varlık tabakalarını gerçekleştirerek insanda ortaya çıkar, akıl olur. Varlık, mutlak ruhun (akıl) kendi kendini aşması, bir amaca doğru ilerlemesi, kendini bulması, kendi bilincine ve özgürlüğüne varması sonucunda oluşur. Hegel, gerçekleştirmelerin hepsinin manevi olduğunu söyler. Her aklî olan gerçektir. Ancak aklî olan, gerçek olanın ilkesidir. Bu ilke sadece manadır/idedir. Meseleyi mantıkla izah ettiği için Hegel'in görüşüne "mantıkî panteizm" denilir.<sup>3</sup> Hegel'in mezkûr ilkesi, statik olmayıp, her şey sürekli akış ve değişim içindedir. Bu değişimin sürekliliğinden dolayı Tanrı ebedîdir. Zira değişimin sınırlı olması veya kesintiye uğraması, Tanrı'nın ebediyetine hanel verir.

Hegel, "Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)" adlı eserinde Elealıkların soyut panteizminden bahseder ve panteizm olgusunun soyut özdeşlik olduğuna inanır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 317.

<sup>2</sup> Bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 93; *Felsefenin Evrimi*, M.E.B., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, 19-20; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 383; M. Rosenthal- P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1972, s. 473.

<sup>3</sup> Paul Janet- Gabriel Séailles, *Metalib ve Mezahib*, Fransızca'dan çev. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 377. Ayrıca bkz. Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 81-82.

<sup>4</sup> Siegfried Wollgast, *Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, çev. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi

Bununla birlikte o, Stoacıların panteizmini vurgular. Çünkü ona göre Stoacıların Logos'u; "anlaşılır bir dünya ruhudur. Onlar buna Tanrı dediği için bu panteizmdir. Bütün bu felsefe panteisttir. Kavram ve akıl dünyadadır."<sup>1</sup>

Stoa ekolünden etkilenen bir diğer Alman filozofu Fichte'dir. O, "ahlâkî panteizm" görüşündedir. Ona göre his ve realite âleminin üstünde, yalnız bir akıl âleminin yani tanrısallığın hüküm sürdüğü bir ahlâk nizamı söz konusudur. Yapılması gerekeni sonucunu düşünerek yapmak, bu ahlâk nizamının bir gereğidir. Aktif ve canlı olan bu ahlâk nizamı, mutlak ilk olandır ve bu Tanrı'dır.<sup>2</sup>

Fichte bu görüşünü Spinoza'nın (1632-1677) mistik tarzıyla doldurur, ancak ondaki tabii kanunlar yerine ahlâk kanunlarını koyar. Ne var ki daha sonraları o, bu noktada kalmayıp, Tanrı anlayışını ahlâk nizamının sınırlarının da dışına taşır, bu nizamı uluhiyette sona erdirir ve en yüksek saadeti ruhun bu mutlak Tek ile birleşmesinde bulur. Bu durum, Fichte'nin ahlâkî panteizminin Yeni Eflatunculardakine benzer metafizik bir panteizme dönüştüğünü gösterir.<sup>3</sup>

### 3. Teolojik Panteizm

Buna İskenderiyeci panteizm ve sudurcu panteizm de denir. Bu anlayışın kökü Platon'a/Eflatun'a (m.ö. 427-347) dayanır. Ancak Yeni-Platonculuk'un kurucusu ve tıpkı Platon gibi antimateryalist bir filozof olan Plotin (m.s. 205-270), Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde yeniden öne sürer, "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi isimlerle andığı, selbî/negatif sıfatlarla nitelendirdiği halde aşkınlığından dolayı sübütî/pozitif bütün sıfatlardan soyutladığı "Tanrı"yı her şeye egemen kozmik düzenin nedeni ve iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak niteler.<sup>4</sup> Ona göre âlem bizzat Tanrı'nın kendisinden sudûr etmek suretiyle mertebe mertebe yukarıdan aşağıya doğru meydana gelmiştir.

Üç aşamalı olan sudurun birinci aşamasında Tanrı'dan ilk varlık olarak akıl (nous); ikinci aşamada akıldan ruh; üçüncü aşamada da ruhtan madde çıkar. Aşamaların en sonunda yer alan madde varlıktan bile sayılmaz. Onu var kılan aslında ruhtur.<sup>5</sup> Bunların hepsi Bir'in/Tanrı'nın ışımalarıdır. Işımanın kaynağı kendinden bir şey kaybetmez. Işıma kaynaktan uzaklaştıkça derece derece zayıflar, sökülür ve maddede tam bir karanlığa düşer. Beden yönüyle insan maddenin bu karanlığına batar. Bu durumdan kurtulmanın yolu, ruhun ışığın kaynağına doğru yükselmesidir. Pek az

İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI. Sayı, Konya 2003/Güz. s. 159 (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Teil, Leipzig, 1951, s. 69)'dan naklen.

<sup>1</sup> Siegfried Wollgast, *Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, s. 159 (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Stuttgart, 1928, s. 437)'den naklen..

<sup>2</sup> Janet-Séailles, *Metelib ve Mezahib*, s. 373.

<sup>3</sup> Janet-Séailles, *Metelib ve Mezahib*, s. 373-74.

<sup>4</sup> Muhammed Ahmed Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî ve Âsârûhu fi'l-Fikr ve'l-Vâkı'*, yy. 1986, s. 70; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 555.

<sup>5</sup> Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 385; Emin Işık, *Hız. Mevlâna'da Vahdet-i Vücut Meselesi*, Uluslar arası Mevlâna Bilgi Şöleni, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 15-17 Aralık 2000, s. 49.

insanın eriştiği vecd halinde ruh bedeni terkeder ve Tanrı'ya kadar yükselip O'nunla birleşir.<sup>1</sup>

Mistisizm ile rasyonalizmini birleştirmeyi amaçlayan Yeni Eflatunculuk, tüm tanrıçılığın veya panteizmin başka bir çığıdır. Her ne kadar bu anlayışta Tanrı esas alınmış olsa da, her varlık kendi kimliğini korur ve hepsi birden zincirleme bir bütün oluşturur. Başlangıçta Tanrıdan sudûr eden varlıklar ve insan O'ndan sudûr etmiştir ve yine O'na dönecektir. Ne var ki bu anlayışa göre bütün bunlar Tanrı'nın iradesinin dışında kendiliğinden meydana gelir.<sup>2</sup>

Sudûr teorisini benimseyen Plotin'in, aslında Tanrı'nın özgür yaratma eylemini kabul etmediği görülür. Çünkü ona göre Tanrı'nın eşyayı hiçten özgür bir şekilde yaratması, O'nda değişikliğin meydana gelmesine neden olur. Aynı zamanda bu durum O'nun sükûnetini ve kendi kendine yetmesini de bozar. Kimilerine göre bu görüşleriyle Plotin Tanrı'nın özgür yaratmasına karşı çıktığı kadar panteizme de karşı çıkar. Onun sudûr teorisi, deizm ile panteizm arasında bir orta yoldan ibarettir.<sup>3</sup>

Kanaatimizce Plotin'in sudûr teorisinin deizm ile panteizm arasında orta bir yol olduğu görüşü doğruyu yansıtmamaktır. Zira Plotin'in Tanrı'nın diğer pozitif sıfatlarının yanı sıra O'nun özbilincini/şuurunu ve yine pozitif sıfatlardan biri olan irade sıfatını inkâr etmesi ve sudûru bir ışımaya olarak görmesi, bilinçli ve iradî bir yaratma eylemiyle bağdaşmaz. Ayrıca bu anlayışın birbirinden farklı panteist düşüncelerin tamamında var olması ve hatta Tanrı'nın iradesini inkâr ederken insanın irade sahibi olduğunun kabul edilmesi, bizim kanaatimizi teyit etmektedir. Bir de tek tanrılı semavî dinlerin getirdiği inanç sistemi içinde Allah-âlem ayrılığı, yaratan-yaratılan ikilemi varlığı düşünüldüğünde, Plotin'in sudûr teorisinin monoteist semavî dinlerin getirdikleriyle de çeliştiği ve tam bir panteizm olduğu görülür.

Plotin'in bu sudurcu ve ruhçu görüşü daha sonra gelen Batılı filozofları da etkilemiştir. Bruno (1548-1600), Boehme ve Spinoza (1632-1677) bunlardan bazılarıdır.

Bruno'ya göre evren sonsuzdur ve evrende birden fazla sınırlı dünyalar vardır. Aslında evren, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir yerdir. Sonsuz bir etkinlik olan Tanrı, kendini ancak sonsuz bir evren içinde gerçekleştirebilir.<sup>4</sup> İki sonsuz olamayacağı prensibinden hareketle Tanrı ile evreni özdeş kılan Bruno'ya göre Tanrı, sonsuz varlık evrenin prensibi, ezeli ve ebedî olan Naturadır/Tabiatır.<sup>5</sup> Tanrı var olan her şeyin ruhu, sureti ve hayatıdır.<sup>6</sup>

Yaratma ve hürriyeti kabul etmeyen Bruno, evrene zorunluluğun hakim olduğu görüşünü savunur ve böylece panteizme oldukça yaklaşır. Her ne kadar o, her yönüyle

<sup>1</sup> Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 27.

<sup>2</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 463; Işık, Hz. Mevlâna'da *Vahdet-i Vücut*, s. 50.

<sup>3</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 725.

<sup>4</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 204-5.

<sup>5</sup> Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 14-15 (Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1981, I. P. 694'ten naklen)

<sup>6</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut*, s. 69.

tutarlı bir panteizmi ortaya koyamamış gibi görünse de, Spinoza, Leibniz (1646-1716), Hegel vb. gerçek panteistlere öncülük etmiş olması onun önemini artırır.

Spinoza'ya gelince, panteizmi en yüksek seviyede mantıkî izahına kavuşturan bu düşünürün varlık felsefesinin hareket noktası, başta *cevher* olmak üzere *nitelik/sıfat* ve *araz* kavramlarıdır. O, cevher problemini en tutarlı şekilde ele alan bir filozoftur. Ona göre cevher, yalnız kendisiyle/bizatihî var olan ve düşünülen şeydir. Yani var olmasında ve düşünülmesinde başka kavrama ihtiyacı olmayan şeydir. Sıfat, aklın, cevherde bu cevherin özünü oluşturduğunu düşündüğü şeydir. Araz ise, cevherin duygulanımlarıdır. Bu da muayyen bir şey veya hâdis bir şekildir.<sup>1</sup>

Spinoza'ya göre cevher/Tanrı yaratılmış olamaz, başka bir cevher tarafından meydana getirilemez. O ezeli ve ebedîdir, bölünemez. O, tek bir cevherdir, O'ndan başka cevher olamaz ve O'ndan başka hiçbir hakikat olamaz. O'nun özü her türlü kusur ve eksiklikten uzak olduğu ve mutlak yetkinliği içerdiği için varlığı mutlak ve zorunludur. O, sonsuz ve sınırsızdır. Eğer O sonlu ve sınırlı olsa, başka bir cevher tarafından sınırlandırılması söz konusu olacaktır. O'nun sıfatları veya ananelikleri ve görünüşleri/tezahürleri de sonsuzdur. Fakat insanlar cevherin ananeliklerinden sadece ikisini bilebilirler. Bunlar düşünce/fikir ve yer kaplamadır/hayyizdir.<sup>2</sup>

Spinozaya göre cevher ile Tanrı aynıdır. O'nun Tanrı'sı semâvî dinlerin Tanrısı gibi bir birey ve somut bir varlık değildir. Zira O'nun somut bir varlık olması demek, belirlenmiş bir varlık olması demektir ki, bu da O'nun inkâr edilmesi demektir. Çünkü her belirleme bir nevi inkârdır. O'nun zekâsı ve iradesi de yoktur. Çünkü bu nitelikler de O'nun birey ve somut bir varlık olmasını gerektirir.<sup>3</sup>

Tanrı'nın iradesini inkâr eden ve mekanist bir dünya görüşüne sahip olan Spinoza, akıl ve iradenin insanın has yetileri olduğunu, dolayısıyla bunları Tanrı'ya mal etmenin saçmalık olacağını söyler.<sup>4</sup>

Spinoza'nın, Tanrı'nın tek bir cevher olup, O'ndan başka cevher olmadığını söylemesi, onu Descartes'cı görüşten ayıran noktalardan biridir. Zira Descartes'a göre iki cevher vardır. Bunlardan biri kendi kendinin sebebi olan Tanrı; diğeri ise Tanrı tarafından yaratılmış ruh ve maddedir. Buna göre Descartes düalist bir düşünceyi temsil etmektedir. Spinoza ise cevher ile Tanrı'yı, Tanrı ile maddeyi aynıleştirmek suretiyle düalizmi ortadan kaldırmış, monist ve aynı zamanda panteist bir düşünceyi ortaya koymuştur.<sup>5</sup>

Spinoza'nın ve hatta ondan önceki ve ondan sonraki bazı filozofların panteist görüşlerinin üzerinde durmamızın sebebi, aradaki bazı dış benzerliklerden dolayı vahdet-i vücudla panteizmin aynı şeyler olmadığını göstermek içindir. Vahdet-i

<sup>1</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 228; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud*, s. 70; *Maddîyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhâniye Matba-ası, yy. 1928, s. 293.

<sup>2</sup> Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Hadîse*, Dârü'l-Maârif, Mısır 1962, s. 111; Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. İnsan Yay., İstanbul 1994, 368-69; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud*, s. 70; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 632.

<sup>3</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 229.

<sup>4</sup> H. Tuğrul Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi*, Bozüyük 1961, s. 116; Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 54.

<sup>5</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 228-29; Erdem, *Panteizm*, s. 17.

vücudun ne olduğunu açıkladıktan sonra bu iki öğretinin birbirlerinden ne denli farklı olduğu daha netlik arz edecektir.

## B. VAHDET-İ VÜCÛD

“Vücut” ve “vahdet” kelimelerinin terkibinden oluşan ve isim tamlaması olan Vahdet-i vücut, “varlığın bir’liği” anlamına gelir. Dolayısıyla burada anahtar kavram “varlık” kelimesidir. Düşünce tarihinde ve özellikle İslâm düşüncesinde bu kavram üzerinde çokça durulmuştur. İslâm kelâmcıları ve filozofları, genellikle varlığı, vâcib varlık ve mümkün varlık olmak üzere ikiye ayırırlar.

Vâcib varlık, varlığı zorunlu olan ve var olmak için başka hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan demektir. Aynı zamanda vâcib, yokluğu düşünilemeyen, yokluğu kabul etmeyen varlıktır. O, zatının gereği vardır ki, bundan Yüce Allah kasdedilmektedir. Mümkün varlık ise, varlığı imkân dahilinde olan, yani var olması başka bir varlığın var etmesine bağlı varlıktır. Buna varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan veya varlığı da yokluğu da eşit olan da denilir.<sup>1</sup> Mâsivâ denilen ve Allah’ın varlığının dışındaki her şey bu kategoriye dahildir. Bunların varlığı, Allah’ın onları var etmesine bağlıdır. O dilerse istediği zaman onları yok edebilir.

Mutasavvıflara gelince onlar da, Allah’ın varlığının zorunluluğu görüşündedirler. Vahdet (tevhid) konusunda da farklı düşünmemektedirler. Yani onlara göre de Allah birdir. Bazı mutasavvıfların İslâm kelâmcıları ve filozoflarından ayrıldıkları nokta, varlığı sadece vâcib varlık olan Allah’a hasredip mümkünlerin varlığını inkâr etmeleridir. Panteizmden sonra Tanrı-âlem ilişkisini kurmaya çalışan bir sistem olarak ortaya çıkan bu ekole “vahdet-i vücut” ekolü denilmektedir. Bu sistemin özelliği, hem Tanrı’yı âlemden içkin kabul eden Panteizm’den, hem de Tanrı’yı âleme göre aşkın gören Teizm’den ayrılmakta olduğudur.<sup>2</sup> Bu doktrine göre kendiliğinden/bizâtihi var olan vücut birdir. O da Yüce Allah’ın vücududur. Onda çoğalma, yenilenme, değişme ve bölünme olmaz. O, ezeli ve ebedidir. O, maddî şekil ve formdan, sınırlılıktan münezzehtir. Buna mutlak varlık/vücut denilir.<sup>3</sup>

Bazı mutasavvıfların tevhid adına ileri sürdükleri ve keşif ve müşâhede yoluyla ortaya koydukları mezkûr hususları -tasavvuf mesleğinin de verilerine dayanarak- Allah-âlem ilişkisine uygulayan ve bunları akıl ile sistemleştiren Muhyiddin b. Arabî olmuştur. Bu nedenle bizim burada onun görüşlerini müstakil bir başlıkla ele almamız uygun olur diye düşünüyoruz.

<sup>1</sup> Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah İbn Sinâ, *es-Şifâ* (el-İlâhiyyât), nşr. İbrahim Medkûr-Said Zâid, Kahire 1983, s. 38; *en-Necât*, Tkd. Macid Fahri, Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, Beyrut 1405/1985, s. 261-62; *er-Risâletü’l-Arşîyye fi Hakîkati’l-Tevhid ve İsbâti’n-Nübüvve*, Thk. İbrahim Bilâl, yy. ty. , s. 15-16.

<sup>2</sup> Erdem, *Panteizm*, s. 34.

<sup>3</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut*, s. 9; *Maddîyân Mezhebi*, s. 259-60, 287.

### 1. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî

Yukarıda da ifade edildiği üzere Vahdet-i Vücut doktrini Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Aslında İbn Arabî'den önce bazı mutasavvıflar vahdet-i vücut meselesinin temel konuları olan “Allah” ve “varlık” hakkında bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında Muhasibî (ö. 857), Bayezîd-i Bistamî (ö. 874), Cüneyd-i Bğdâdî (ö. 909) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 922) gibi mutasavvıfları sayabiliriz.<sup>1</sup>

Genellikle araştırmacılar İbn Arabî'nin bu kavramı eserlerinde kullanmadığını söylüyorlar. Meselâ İbn Arabî'nin eserlerini tarayarak bir ıstılah çalışması yapan Suad Hakîm bu konuda şöyle der:

*“Vahdet-i Vücut tabirini İbn Arabî'nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icad etmişlerdir. Araştırmacılar onun “Vücutun hepsi birdir, Vücutta ancak Allah vardır” gibi sözlerinden hareketle onun Vahdet-i Vücut'cu olduğu sonucuna varmışlardır.”*<sup>2</sup>

İbn Arabî bu tabiri kullanmasa da, onun bütün felsefesinin/kelâmî, felsefî ve tasavvufî düşüncesinin temelinde yatan en aslı ilke vahdet-i vücut ilkesidir. Bu ilkenin onun eserlerinin bütününe nüfuz ettiği görülür. Bu ilke iki mühim eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'de ifade edilmiştir. Örnek olarak onun *Fütûhât*'ta yer verdiği şu ibareyi zikdebiliriz:

*“Biliniz ki vücut ile mevsuf olan sadece Allah'dır. Onunla birlikte mümkünattan hiçbir şey vücutla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücutun kendisi Hak'tır.”*<sup>3</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî burada önce Allah'ın varlıkla/vücut'la muttasıf olduğunu, O'nun dışındaki eşyanın varlıkla muttasıf olamayacağını, sonra da Allah'a nisbet edilen varlığın Allah'ın kendisi olduğunu ifade etmektedir.

İbn Arabî'nin bu “Mutlak Varlık” teorisi, sadece Allah-âlem ilişkisini değil, bütün sisteminin özünü oluşturmaktadır. Ona göre ontolojik açıdan vücut/varlık birdir. Bir olan varlık, mahiyetlerin tezahürü yoluyla çok varlıklar haline gelmez. Çünkü varlık, tek bir realitedir. Onda çokluk ve ikilik söz konusu değildir. Gerçi varlıklara, geçici olarak şimdi mevcudat veya kâinat denilir. Fakat bunlar gerçek varlıklar olmayıp gölge, vehim ve hayalden ibarettir. Zira bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Bunlara varlık denilmesi mazhariyet ilişkisiyle mecazî bir isnattır. Bunlar Allah'ın varlığı ile var olan çeşitli şekil ve görünümdeki/tezahürlerdeki tecellilerden veya Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan mahiyetlerdir ki buna “âyân-ı sâbite” denir. Allah'ın âyân-ı sâbiteye tecellisi anında varlıklar meydana gelir. Bu tecelliye mazhar olan âyân-ı sâbite farklı yeteneklere sahip olduğu için farklı varlıklar meydana gelir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Erdem, *Panteizm*, s. 34-35.

<sup>2</sup> Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sıfî*, Beyrut 1981, s. 1145.

<sup>3</sup> Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ty., III, 429.

<sup>4</sup> İbn Arabî, *Fütûhat*, II, 604, III, 186; Ali Hassûn, *Zehairu'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâl, Dârü'r-Ru'ye*, Dımaşk 2003/1424, s. 395; Günaltay, *a.g.e.*, s. 310.

İbn Arabî'ye göre "Hak" ve "Halk" bir tek hakikatın iki yüzüdür. O, vahdet/birlik veya zâtı itibarıyla bakıldığında Hak, kesret/çokluk veya mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında "Halk"tır. İnsan bu birliği akıl yoluyla değil, zevk yoluyla idrak eder. Allah'ın varlığı veya zâtı, mutlak varlık olması bakımından kesinlikle bilinemez. Sıfatlar bakımından ise, O'nun tecellilerini varlıkta apaçık görürüz. Yani Allah sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. İşte bu yönüyle O, "Halk"la eş anlamlıdır.<sup>1</sup>

Kısacası Hak ile Halk arasındaki ayırım, hakiki bir ayırım olmayıp, aklın ortaya koyduğu bir ayırımdır. Varlıkların hakikati ise birdir.<sup>2</sup>

İbn Arabî'nin zevkî ve felsefî olmak üzere iki türlü vahdet/birlik anlayışı vardır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Arabî'nin tecelliler makamında Plotin'in feyz veya sudûr teorisine meyilli olduğuna dair söylenenler yanlış olup gerçeği yansıtmamaktadır. Her ne kadar bu teoriyi anımsatan lafızlar sarfetmiş olsa da, o bununla bir tek zâtın muhtelif isimlerinden başka bir şey kastetmemiştir ki, bu da Mutlak Varlık hakikatıdır. Yoksa Plotin'de olduğu gibi onları birbirinden farklı çeşitli varlıkların adları olarak görmez.<sup>3</sup>

## 2. İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut Düşüncesi Karşısında İslâm Düşünürlerinin Tavrı

İslâm düşünürleri arasında vahdet-i vücudla ve onun en büyük temsilcisi olan İbn Arabî ile ilgili çok farklı görüşler söz konusudur. Bunlardan bir kısmı vahdet-i vücudu tasvip ederken, bir kısmı tamamen karşısında olmuş, bir diğer kısmı ise ya sükût etmiş veya vahdet-i vücud düşüncesini tasvip etmemekle birlikte, başta İbn Arabî olmak üzere bu düşünceyi benimseyenlerin bundan ne kasdettiklerini beyan etmiş, özellikle de bu düşünceye sahip olanları tekfir etmeden sakıncalarını beyan sadedinde makul yorumlarda bulunmuştur.

Kuşkusuz birinci grubu tasavvuf ehli oluşturmaktadır. Bunların büyük bir çoğunluğu İbn Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiş, İbn Arabî'ye de "en büyük âlim" anlamında "Şeyh-i Ekber" unvanını vermişlerdir. Bununla birlikte bu yol, diğer tarikatlar gibi, büyük kitlelerin tâbi olduğu bir meşrep halini almamıştır. Ancak Doğu'da ve Batı'da onun bu düşüncesini benimseyenlerin ve onu izleyenlerin varlığı inkâr edilemez. Onun bu doktrinini benimseyenlerin başında üvey oğlu olan ve kendisinden ders alan Sadreddin el- Konevî (1210-1274) gelmektedir. Hatta "Vahdet-i Vücut" tabirini ilk kullananın Konevî olduğu söylenir. O, vahdet-i vücud düşüncesinin İbn Arabî'den sonra Anadolu'daki en güçlü temsilcilerindendir. Ancak temelde İbn Arabî ile aynı düşünceyi paylaşan Konevî, bazı noktalarda ve açıklamalarında ondan ayrılır. Her şeyden önce Konevî, İbn Arabî'den

<sup>1</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Editör Ebu'l-Alâ Afifi, Lübnan ty., s. 47 vd.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 199; Ertuğrul, *Maddiyûn Mezhebi*, s. 288.

<sup>2</sup> Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 395.

<sup>3</sup> Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 100.

daha mantıkçı ve rasyonalisttir.<sup>1</sup> Konevî'ye göre Allah'ın hakikatı ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akılla kavranamaz. Çünkü özü ve mahiyeti sonsuz olan Allah'ın sonlu akılla bilinmesi söz konusu olamaz.<sup>2</sup>

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesini benimseyen ve savunanlar arasında aynı yıllarda Mısır ve Filistin bölgesinde yaşayan İbnü'l- Fârid'i (ö.632/1234), Sicilya'da İbn Seb'in'i (ö. 669/1270), Cezayir'de Tilmisânî'yi (661-689/1263-1289), Anadolu'da Konevî'nin çağdaşı olan Mevlânâ'yı (ö.672/1273) ve hemen aynı asırda yaşamış bulunan Yûnus Emre'yi (1238-1328) görmek mümkündür. Bunlardan İbn Seb'in çok ileri gitmiş ve Kur'an âyetlerini sembol sayacak kadar ifrata kaçmış bir panteist haline gelmiştir. Ona göre Allah yeterlidir ve Kur'an bile fazladır.<sup>3</sup>

Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 657/1258), Muhammed Vefa eş-Şâzelî (ö. 765 h.), Abdülkerim el-Cilî (767/1365-832/1428), Abdullah b. Ebu Bekr el-Aydrûs (ö. 811/1408), Necmeddin Kübrâ (1145-1221), Abdülgani en-Nablusî (ö. 1143/1731), Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176 h.) Abdurrahman el-Aydrûs (ö. 1192 h.) İbn Uceybe (ö. 1224 h.), kelâmcılardan Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Kemal Paşazâde (1469-1534) gibi âlimler de vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler arasında yer almaktadır.<sup>4</sup>

Öte yanda ülkemiz son dönem ulemasından bazılarının da bu düşünceyi benimsedikleri görülür. İsmail Fenni Ertuğrul'u (1855-1946), Ferid Kam'ı (1864-1944), Mehmet Ali Aynî'yi (1868-1945) bunlar arasında saymak mümkündür.

Vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler, düşüncelerini isbat sadedinde Kur'an'dan, hadislerden ve bazı tasavvuf ehlinin sözlerinden deliller ileri sürerler. Biz burada konuyu uzatmamak için bu âyetlerden bir kaçını ve bir de hadis zikretmekle yetineceğiz.

#### Âyetlerden deliller:

- 1) *"Siz savaşta onları (müşrikleri) kendi kuvvetinizle öldürmediniz, lâkin Allah öldürdü. (Ey Resûlüm) Attığın vakit sen atmadın, lâkin Allah attı."* (Enfal, 8/17)
- 2) *"Sana biat edenler, gerçekte Allah'a biat etmektedirler."* (Fetih, 48/10)
- 3) *"Kasem olsun ki, insanı Biz yarattık, onun için, nefsinin kendisine neler fışıldadığını, neler telkin ettiğini de Biz pek iyi biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız."* (Kâf, 50/16)

#### Hadislerden delil:

- 1) *"Ey ademoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemin iken ben seni nasıl ziyaret ederim? Rab Teâla diyecek: Bilmedin mi, falan kulum hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin. Eğer onu etseydin, yanında beni bulacaktın! Rab Teâla*

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2000, s. 135

<sup>2</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 228.

<sup>3</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 137.

<sup>4</sup> Ertuğrul, *Maddîyyûn Mezhebi*, s. 292.



*diyecek: Ey ademoğlu ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyurmadın?" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki alemlerin Rabbisin?" Rab Teâla diyecek: Benim falan kulum senden yiyecek istedi. Sen onu doyurmadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanımda bulacaktım." Rab Teâla diyecek: Ey Ademoğlu! Ben senden su istedim bana su vermedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben sana nasıl su içirebilirim, sen ki Alemlerin Rabbisin!" Rab Teâla diyecek: Kulum falan senden su istedi. Sen ona su vermedin. Bilmiyor musun, eğer ona su vermiş olsaydın, bunu benim yanımda bulacaktın!" (Müslim, Birr 43, 2569).*

Bedir savaşıyla ilgili birinci âyette müminlerin müşrikleri öldürmelerini kendilerine mal etmemeleri noktasında Yüce Allah ikazda bulunmaktadır. “şöyle öldürdük, böyle kestik” dememeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. Çünkü müşriklerin kalbine korku salan ve dolayısıyla müminlere yardım eden Allah’tır. Hz. Peygamberin bir avuç toprağı müşriklerin yüzlerine atması ve onlardan her birerinin gözlerine aynı miktarda toprağın isabet etmesi de yine Allah’ın yardımını ve desteğini, yapılan işlerde hakiki tesirin Allah’a ait olduğunu gösterir. Zira peygamber de olsa Allah dilemeden o toprağı müşriklerin gözlerine isabet ettirmesi söz konusu olamaz. Burada ayrıca fiili yaratanın Allah olduğu, kula ait olanın ise kesbden ibaret olduğu hususu vurgulanmaktadır.<sup>1</sup> Ayrıca bu âyet-i kerimede Hz. Peygamberin şanınım yüceliğine de işaret edilmektedir.

İkinci âyette Hz. Peygambere itaatın Allah’a itaat olduğu ve ona verilen sözde durulmasının önemi belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki âyetten de vahdet-i vücud çıkarmak oldukça tekellüflü bir tevildir. Nitekim Elmalılı Hamdi yazır birinci âyetin tefsirinde şu ifadeler yer verir:

“Buradan vahdet-i vücud istidlâline veya bir istidlâl tevehhümüne saplanmak doğru değildir. Bunda vahdet-i vücud veya ittihad değil, e’âl ve müessirât-ı sūriyenin fevkinde tesir-i hakikinin isbatı ve müessir-i hakikinin vahdaniyeti mevzu-ı bahistir...”<sup>2</sup>

Ayrıca âyetlerde katil ve maktülden, atan ve atılandan, muhatap ve hitap edenden söz edilmektedir ki, bütün bunlar vahdet-i vücuddan daha çok eşyanın hakikatının teyit edildiğini göstermektedir. Hele, şahdamarından daha yakın olmayı ifade eden üçüncü âyetten, mezkûr istikamette bir hüküm çıkarmak kat’iyen mümkün değildir.<sup>3</sup>

Hadis-i şeriften de vahdet-i vücud çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Aksine Kulla Allah arasındaki diyaloga bakınca apaçık çokluktan bahsedilebilir.

Vahdet-i vücudun karşısında olan gruba gelince, İbn Teymiye (661-728/1263-1328), Taftâzânî, (793/1390), Aliyyü’l-Kârî (1014/1606), İbn Kemal Paşa (1223/1808) ve daha başkalarını bunlar arasında sayabiliriz.

<sup>1</sup> Bkz. İbrahim es-Serî ez-Zeccâc. *Meâni’l-Kur’an ve İrâbub*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, II, Abdülke- rim el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, tkd. Ve Thk. İbrahim Besyûnî, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, Kahire ty., II, 304-305; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’l-Te’vîl fî Meâni’l-Tenzîl*, yy., 1307, II, 206-207.

<sup>2</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Nebioğlu Basımevi, yy., 1960, IV, 2380.

<sup>3</sup> M. Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, T.Ö.V. Yay., İzmir 1991, s. 55.

Diğer görüşlerinin yanı sıra vahdet-i vücud düşüncesinden dolayı İbn Arabî'yi en sert eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelir. İbn Teymiyye, başta İbn Arabî olmak üzere bütün vahdet-i vücudcuları ittihad ve hulûl ile suçlamış, bunun yanında onların Allah-âlem birliği görüşünü savunduklarını ileri sürmüştü ve bu gerekçelerle onları küfürle itham etmiş ve hatta Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve putperestlerden daha ileri seviyede küfür içine düştüklerini ifade etmiştir.<sup>1</sup> Bu konuda İbn Teymiyye'yi haklı bulan bazı İslâm âlimleri de İbn Teymiyye'den geri kalmamış özellikle İbn Arabî'yi sadece zındıklıkla, küfür ve ilhadla suçlamakla yetinmemiş, onun Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerden daha ileri derecede inkârcı olduğunu söylemişlerdir.<sup>2</sup>

İbn Arabî'ye nisbet edilen bu suçlamalara katılmak oldukça zordur. Zira onda ne panteizm, ne ittihad ve ne de hulûl söz konusudur. Ne var ki onun derin, muğlak, anlaşılmasız veya zor anlaşılır, paradoksal ve bazan birbiriyle çelişir gibi görülen ifadeleri, yukarıda zikredilen ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu ithamları yapanların İbn Arabî'nin vahdet-i vücud görüşüne yönelik bazı tenkitlerinde haklılık payı olsa da, böylesine metafizik ve irrasyonel bir konuyu akıl ve duyu sahaları içerisinde değerlendirmekten çok, kendi metodları içerisinde incelemek daha uygun olsa gerektir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesine dair görüş beyan edenlerden biri de Said Nursî'dir. O, bu konuda mümkün olduğu kadar itidalli olmaya özen gösterir. Biz önce onun vahdet-i vücudu nasıl tanımladığına ve bu düşüncüyü nasıl değerlendirdiğine bir bakalım.

Said Nursî'ye göre vahdet-i vücud, bir istiğrak yani Allah aşkıyla dünyayı unutup kendinden geçmek ve maneviyattan gelen ruhî coşkunluktur. Aklın izah edemediği, zevk ve keşfe dayalı bir tevhid anlayışıdır<sup>3</sup>. Vahdet-i vücud mesleğinde gidenler, nazarlarını Vâcibü'l-vücudun vücuduyla/varlığıyla öylesine sınırlamışlar ki, diğer varlıklar O'nun varlığı yanında varlık ismine bile layık değildirlen. Âdetâ varlığı zorunlu olan Allah hesabına kâinat inkâr edilir.<sup>4</sup>

Said Nursî, ehl-i tahkik (Tasavvufun hakikatına vakıf) sûfîlerin müteşâbih kabilinden şatahatını delil göstermek suretiyle bu mesleği ittisal (Zât-ı Ulûhiyetle bitişiklik), ittihad (varlıkların İlâhî zatla bir olması) ve hulûl (İlâhî Zatın veya sıfatlarının yaratıkların birine veya insana intikal edip birleşmesi) ile suçlamayı doğru bulmaz. Ona göre gerçek vahdet-i vücudcuları bu şekilde suçlayanların, sebepler dairesinden çıkamayıp maddeye takılanlar, her şeyi maddeden ibaret sayanlar, hatta maddeye ulûhiyet isnad edenler ve dolayısıyla ulûhiyet düşüncesine ihtiyaç duymayacak derecede

<sup>1</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *mecmûu Fetâvâ*, Derleme ve Tertip Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsîmî, II, 176, 296; *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Lecnetü't-Türâsî'l-Arabî, yy. ty., I, 118-19.

<sup>2</sup> Bkz. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücud*, İstanbul 1294, s. 3-33; Aliyyü'l-Kârî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücud*, İstanbul 1293, 52, 87-91, 114; Mustafa Sabri, *Mekâfî'l-Akl*, Dâru'l-İhyâ, yy. 1950, III, 87-91, 94-98.

<sup>3</sup> Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, Arapça'dan çev. Abdülmecid Nursî, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1958, s. 212; *Muhâkemât*, Matbaa-i Ebuzziyâ, Kostantiniyye, 1327/1911, s. 117.

<sup>4</sup> Said Nursî, *Mektûbât*, Şahdamar Yay., İstanbul 2006, s. 659;

sapık bir yola girenlerdir.<sup>1</sup> Bu ifadeleriyle Said Nursî, vahdet-i vücudla panteizm arasındaki iltibasa parmak basmaktadır. Zira ittihad ve hulûl gibi ulûhiyetle bağdaşmayan şeyler ancak panteizm düşüncesinde kendisine yer bulabilir.

Buraya kadar anlatılanlar Said Nursî'nin vahdet-i vücud ve bu arada panteizm ile ilgili tesbitini ortaya koymakta, vahdet-i vücudun nasıl anlaşılması gerektiğine dair düşüncelerini içermektedir. Ancak bu, onun vahdet-i vücudu tasvip ettiği anlamına gelmemelidir. Şüphesiz bu anlayışın başta gelen tehlikesi, iman esaslarından biri olan ahirete iman esasıyla ilgilidir. Hayal üstüne bina edilmesi düşünülemeyen böyle bir esas, mümkünlerin varlığını gerektirir ki, bu, vahdet-i vücudun gerçekte olmamasıdır. Dolayısıyla istiğrak ve sekir halinde olanların o halden çıktıktan sonra kalben hissettiklerini, halen ve zevken yaşadıklarını uyanık hallerinde hakiki şeyler gibi sözlü ifadeye dökmemeleri, akıl terazisine vurmamaları ve ilmî verilermiş gibi lanse etmemeleri gerekir. Çünkü bütün bunlar, Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu akli ve ilmî düsturlara ve kelâm ilminin metodlarına uymadığı için uygulama imkânına sahip bulunmuyor. Bu nedenle Raşit halifelerde, ictihad imamlarında ve selef-i sâlihinin büyüklerinde açıkça böyle bir meşreb görülmemektedir. Her ne kadar ehli için zevkli bir meşreb olsa da, makam itibarıyla çok yüksek bir meşreb olmamakla birlikte tehlikeli olduğu tartışılmaz.<sup>2</sup>

Ayrıca dünyaperestlere, materyalistlere, sebeplere hakiki tesir isnat edenlere ve tabiata sapananlara bu düşünceyi telkin etmek, onları buldukları bataklığa daha da itmek ve İslâm hakikatlarından uzaklaştırmak ve sonuçta Allah'ı inkâr etmelerine yol açmak demektir.<sup>3</sup>

Said Nursî başka bir endişesini de şu sözleriyle ifade eder:

"Şu asırda materyalizm fikri o derece istila etmiş ki, maddiyatı her şeye merci biliyorlar. Böyle bir asırda, has ehl-i iman, maddiyatı idam eder derecesinde ehemmiyetsiz gördüklerinden, vahdetül-vücud meşrebi ortaya atılsa, belki materyalistler sahip çıkacaklar, "biz de böyle diyoruz" diyecekler. Halbuki dünyada meşrebler içinde materyalistlerin ve natüralistlerin mesleğinden en uzak meşreb, vahdetül-vücud meşrebidir. Çünkü ehl-i vahdetül-vücud, o kadar vücud-u İlahîye kuvvet-i imanla ehemmiyet veriyorlar ki, kâinatı ve mevcudatı inkâr ediyorlar. Materyalistler ise, o kadar mevcudata ehemmiyet veriyorlar ki, kâinat hesabına Allah'ı inkâr ediyorlar. İşte bunlar nerede, ötekiler nerede?"<sup>4</sup>

Daha başka tehlike ve sakıncalara da temas eden Said Nursî, asıl Kur'anî yolu göstermekte ve şöyle demektedir:

"Evet, cadde-i kübrâ, sahabe ve tâbiin ve asfiyânın caddesidir. *حقائق الاشياء ثابتة* (Eşyanın hakikatları sabittir) cümlesi, onların kaide-i külliyesidir. Ve Cenâb-ı Hakk'ın *ليس كمثلها شيء* (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur) mazmûnu üzere, hiçbir şey ile

<sup>1</sup> Said Nursî, *Mesnevî*, s. 213.

<sup>2</sup> Said Nursî, *Mektûbât*, s. 659-60.

<sup>3</sup> Said Nursî, *a.g.e.t.*, s. 660-61

<sup>4</sup> Said Nursî, *a.g.e.*, s. 661 (kısmen sadeleştirilerek).

müşâbeheti yok.. Tahayyüz (yer kaplama) ve tecezzîden (bölünmeden) münezzehtir.. Mevcudatla alâkası, hâlikiyettir. Ehl-i vahdeti'l-vücudun dedikleri gibi, mevcudat evhâm ve hayâlât değil. Görünen eşya dahi, Cenâb-ı Hakk'ın âsândır. "Heme ost" değil, "heme ezost"tur. Yani her şey O değil, belki her şey O'ndandır. Çünkü hâdisât, ayn-ı kadim olamaz"<sup>1</sup>

Said Nursî'nin bizzat İbn Arabî'ye yönelik eleştiri ve tavırlarına gelince, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere onun vahdet-i vücudla ilgili yaklaşımlarını benimsememekte, eleştirmektedir. Ne var ki onun eleştirileri İbn Teymiye ve onu haklı bulanların eleştirisinden çok farklıdır. Değil tekfir etmek, zındıklıkla suçlamak, tersine onun büyük velilerden olduğuna kanidir. Meselâ o, *Lem'alar* adlı kitabında Mustafa Sabri ile Musa Bigiyef'in İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerine dair bir soruya cevap verirken bunlardan birinin ifrat, diğersinin ise tefrit ettiğini ve Mustafa Sabri'nin Bigiyef'e nisbetle haklı olduğunu ifade ettikten sonra "fakat Muhyiddin gibi ulûm-i İslâmiye'nin bir mucizesi bulunan bir zatı tezyifte haksızdır" demek suretiyle onun bulunduğu makamın yüceliğine işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Said Nursî'nin, İbn Arabî'nin büyüklüğüne dair sözleri bundan ibaret değildir. Ona göre İbn Arabî ruhlarla görüşebilen bir velî<sup>3</sup>, hârîka bir zattır.<sup>4</sup> Bununla birlikte Said Nursî'ye göre İbn Arabî, kendisi hâdi (hidayete ermiş) olduğu halde, kitaplarında mühdî (hidayeti, doğru yolu gösteren) olamıyor. Bazı sözleri ölçsüz olduğundan Ehl-i Sünnetin prensiplerine uygun düşmüyor, kendisi dalâletten uzak olmakla birlikte zahirde bazı sözleri dalâlet ifade ediyor. Ancak bazen zâhirde dalâlet veya küfür görünen sözler, sahibini dalâlete ve küfre götürmez<sup>5</sup>.

Kanaatimizce Said Nursî'nin İbn Arabî'yi küfürle suçlamamasında, onun, sofiiyenin vahdet-i vücud anlayışıyla mutasavvifenin vahdet-i vücud anlayışı arasındaki ayrımı yapabilmesi yakmaktadır. Aslında sofiiyeye göre mevcut gibi vücudda da çokluk söz konusudur. Ancak irfan yolunda epeyce mesafe alan ve Allah'a ulaşan yolcu, Allah'ın varlığından başka bir varlık tanımaz. Tevhidde fani olur. Belki bu durumda bulunan yolcu, ittihad ve hulûl ifade eden sözler de sarf edebilir.<sup>6</sup> Mutasavvife ise doğrudan vahdet-i vücuda taraftar olur. Onlara göre varlık birdir ve bu sadece Allah'ın varlığıdır. Mevcudat ise evham ve hayalden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında Said Nursî'nin konuya ne kadar muttali olduğu ve iki farklı görüşü nasıl ayır ettiği görülür. Bununla birlikte o-yukarıda izah edildiği üzere- hangi çeşidiyle olursa olsun vahdet-i vücudun hakiki yol olmadığı görüşündedir.

Kaldı ki -Said Nursî'nin ifadesine göre- İbn Arabî bile şu itirafta bulunuyor: "Bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen kitaplarımızı okumasın, zarar görür."<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Said Nursî, *a.g.e.*, s. 111-12.

<sup>2</sup> Said Nursî, *Lem'alar*, Şahdamar Yay., İstanbul 2004, s. 417.

<sup>3</sup> Said Nursî, *Sözler*, Sinan Matbaası, İstanbul 1958, s. 269.

<sup>4</sup> Said Nursî, *a.g.e.*, s. 518

<sup>5</sup> Said Nursî, *a.g.e.*, s. 417.

<sup>6</sup> Sadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989, IV, 59. Ayrıca bkz. Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, s. 49.

<sup>7</sup> Said Nursî, *Lem'alar*, s. 418.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, yorumlarında isabet edip etmemeleri bir tarafa, önemli olan vahdet-i vücudu benimseyenlerin bu konuda Kur'an ve hadisleri gözardı etmemeleridir. Aslında bu, İslâm ilâhiyatının bir özelliğidir. Hangi disiplinin uzmanı veya hangi mezhep ve meşrebden olursa olsun İslâm âlimlerinin temel kaynağı Kur'an ve Hadis'tir. Bu iki kaynağı gözardı ederek ve nassların açık hükümlerine ters düşme pahasına hüküm vermezler. Hakkında en ağır ithamlar yapılan Muhyiddin b. Arabî bile yaptığı yorumlarda Kur'an âyetlerine son derece sadakat göstermiştir. O, yorumlarında çıtayı biraz yüksek tuttuğundan idrak ve ilim sahiplerinin dışındakiler onun söylediklerini anlamamışlar ve bazıları onu küfürle itham etmişlerdir.

### 3. Vahdet-I Vücutla Panteizm Arasındaki Farklar

Kaba ve sathî bir şekilde mukayese edildiğinde vahdet-i vücudla panteizm arasında bazı benzerliklerin olduğu söylenebilir. Ancak buraya kadar bu iki sistemle ilgili yapılan tanımlar ve açıklamalardan elde edilen sonuca göre bu iki şeyin asla aynı şeyler olmadığı ve aralarında ciddi farkların ve temel ayrılıkların bulunduğu görülür. Bu farkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Vahdet-i vücûd, tamamen dinî kaynaklıdır. Sadece akla değil, âyet ve hadise dayandırılır. Dinî tecrübe ve kalbî mükâşefeye de büyük ölçüde yer verilir. Panteizm ise, sadece akla dayanan felsefî bir meslektir.<sup>1</sup>

2. Vahdet-i vücudda Allah zâtı itibarıyla aşkın, isim ve sıfatları itibarıyla içkindir. O'nun aşkınlığı tenzih edilmesidir. Yani O'nun zamandan ve mekândan münezzeh olmasıdır. Allah'ın içkinliği ise teşbih edilmesidir. Yani O'nun âlemi var etmesi ve âlemin varlık sebebi olması açısından âleme sıfat ve isimleriyle tecelli etmesidir. Âlem, Allah'ın değil, O'nun sıfat ve isimlerinin tecellisidir. Bu anlayışta hulûl ve ittihad yoktur, Panteizmde ise Allah aşkın değil içkindir. Yani panteizmde sadece teşbih söz konusudur. Çünkü panteistlere göre Allah, varlığın içkin sebebidir. Hulûl ve ittihad vardır. Yani Allah ile âlem iç içe ve özdeştir.<sup>2</sup>

3. Vahdet-i vücudda din, şeriat, ibadet, ahiret gibi hususlara kalpten inanma ve tasdik etme söz konusu iken, panteizmde böyle bir inancın yeri yoktur.<sup>3</sup>

4. Vahdet-i vücudculara göre Allah hür iradeye sahiptir. Yaratma varlıkta her an devam etmektedir. Panteistler ise, âlemdeki var oluşu zorunlu sayarlar ve diğer sıfatlarının yanısıra Allah'ın irade sıfatını da inkâr ederler. Dolayısıyla panteizmde aşkın ulûhiyet anlayışı olmadığı için yaratma fikri de yoktur. Âlemden ayrı bir Allah yok ki yaratma söz konusu olsun.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1994, s. 133; Erdem, *a.g.e.*, s. 94; Aydın *Din Felsefesi*, s. 197; Ertuğrul, *Madiyyân Mezhebi*, s. 293.

<sup>2</sup> Erdem, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>3</sup> Erdem, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>4</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 197; Erdem, *a.g.e.*, s. 95.

5. Vahdet-i vücud anlayışına göre Allah yarattıklarına hiçbir şekilde benzemez, zatı bizce idrak edilemez.<sup>1</sup> Panteist görüşe göre ise Cevher ancak insan suretine girdiği zaman nefsinde şuur oluşturur. Yani panteistler Tanrıyı ve âlemi insan suretinde tasavvur ederler.<sup>2</sup>

6. Vahdet-i vücudcular ehl-i sünnet tarafından kabul edilen Allah'ın zâtî sıfatlarının tamamını kabul ederler ve bunların Kur'an tarafından bildirildiğini tasdik ederler. Panteistler bu konuya farklı yaklaşırlar. Meselâ bunlardan Spinoza'ya göre Allah'ın sonsuz sıfatlarından sadece "düşünce" ve "yer kaplama" sıfatları insan tarafından bilinir ve bütün varlıklar da bu iki sıfatın eseridir. Buna göre Tanrı=Cevher=Tabiat bu iki sıfatın çeşitli şekillerdeki belirlemelerinden ibarettir. Çünkü Panteizmde âlemdaki eşyanın toplamı Tanrıyı oluşturur. Tanrı âleme nüfuz etmiştir. Ancak bu anlayışı vahdet-i vücudculardan hiçbirinin kabul etmesi söz konusu değildir. Özellikle insana ait olan sıfatlar olması itibarıyla Allah'a düşünce ve yer kaplama isnat edilemez.<sup>3</sup>

7. Panteizmde insanın cüz'î iradesi yoktur. Vahdet-i vücudcular ise insanın cüz'î iradesinin bulunduğunu ve yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu kabul ederler.<sup>4</sup>

### **Sonuç**

Vahdet-i vücud meselesi, tasavvufçularla ilim ehli arasında yüzyıllardır tartışılan bir meseledir. Bayezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac-ı Mansur gibi tasavvufçular doktrinin temel konuları olan "Allah" ve "varlık" hakkında fikir beyanında bulunmuşlarsa da bu doktrini sistemleştiren Muhyiddin İbn Arabî olmuştur. İbn Arabî'den sonra bu doktrinin ikinci büyük temsilcisi Mevlânâ'dır.

Aslında bir hâl ve zevk meselesi olan vahdet-i vücud, İbn Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan kimi müsteşrikler tarafından kendi ulûhiyet anlayışlarına ve kültürlerine uygun olarak "panteizm" olarak adlandırılmış, Batı'da yetişmiş kimi Müslüman ilim adamları da bu kavramı benimsemişlerdir. Sonuçta bu iki kavram birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca tasavvufçuların dışında bazı İslâm âlimleri de vahdet-i vücud doktrininin ittihad ve hulûl gibi İslâmî anlayışla kesinlikle bağdaşmayacak unsurları ihtiva ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Biz bu çalışmamızda vahdet-i vücudun daha iyi anlaşılması ve iki kavramın birbirinden kolayca ayırt edilmesi için panteizmin ne olduğunu, köklerinin nereye kadar uzandığını, temsilcilerinin kimler olduğunu ve çeşitlerini izah etmeye çalıştık.

İlk bakışta birbirine benzer gibi görünen Vahdet-i vücudla panteizmin yapılan açıklamalar sonunda birbirinden farklı olduğunu belirtmeye çalıştık. Yaptığımız analizler ve incelemeler neticesinde iki sistem arasındaki en bariz özellikleri tesbit ettik.

<sup>1</sup> İbn Arabî, *Fütûbât*, I, 120.

<sup>2</sup> Erdem, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>3</sup> Bkz. Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 293.

<sup>4</sup> Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 293-94.

Sonuçta panteizmde Tanrı'nın âlemde veya âlemin Tanrı'da içkin/mündemiç/immanent olduğu anlayışının yer aldığını gördük. Bu anlayışta Tanrı-âlem aynılaşması söz konusudur. Başka bir deyişle Allah denilen varlık, evreni oluşturan varlıklar toplamından başka birşey değildir. Dolayısıyla müstakil bir şahsiyete sahip olmayan ve aşkın olmayan Tanrı'nın iradesi yoktur. İradesi olmadığı için yaratma gibi bir eylemi de yok demektir. Tanrı ilim, kudret gibi diğer sıfatların da sahibi değildir.

İster teolojik/sudurcu veya ruhçu panteizm olsun, ister natüralist/materyelist panteizm olsun, isterse idealist panteizm olsun, hepsinde ortak nokta, sonsuz varlıkla sonlu varlıkların, yani Tanrı ile tabiatın ezelden beri tek ve aynı şey olduğunun kabul edilmesidir. Vahdet-i vücud ise, panteizmin tam karşıtıdır. O, Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen, mutlak varlığın Allah olduğuna inanan, evrenin ise kendi başına bir gerçekliği olmadığını savunan bir sistemdir. Kısacası panteizm nazarî/aklı düşüncenin öne sürdüğü, hayatın yaşanan somut veçhesinden kopmuş bir sistem, vahdet-i vücud ise Kur'an ve Sünneti referans alan dinî ve aynı zamanda yaşanan bir tecrübedir.

Panteizmle vahdet-i vücud karşılaştırıldığında bu iki sistemin tamamen birbirinden farklı olduğu ortaya çıkar. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ve hatta tasavvuf ehlinin dışında kalan âlimlerin tamamına yakınının kabul ettiği ve Kur'an ve Sünnetin düsturlarına tamamen uyan Allah'ın ve âlemin iki ayrı hakiki varlıklar olduğu gerçeği karşısında vahdet-i vücud, eleştiriye açık olarak karşımıza çıkan bir sistemdir.

Cumhura göre Allah vücud sıfatıyla muttasıftır. O'nun varlığı kendindedir. Yok olmayacaktır. Âleme gelince onu yaratan Allah'tır. Varlığı sınırlı olup sonunda yok olacaktır. Ancak var olduğu sürece varlığı bir gölgeden ibaret olmayıp hakiki varlığa sahiptir. Onun varlığı onu yaratanın varlığına bir delildir.

Zevk ve hal meselesi olan vahdet-i vücud doktrininin içinde taşıdığı paradokslardan veya yukarıda izah edilen Kur'anî düsturlara tam uymadığından dolayı bazıları tarafından eleştirilere tabi tutulmuş, bu eleştirilerden bir kısmı insaf çizgisi içerisinde seyrederken bir kısmı ise tekfire kadar varırlmıştır. Kanaatimizce küfürle, zındıklıkla ve buna benzer ağır suçlamalarla yapılan eleştiriler isabetli eleştiriler değildir. Zira vahdet-i vücud düşüncesinde olan İslâm âlimleri ve özellikle İbn Arabî gibi, Mevlânâ gibi ümmetin sevip saydığı, hüsnü Kabul gösterdiği zatları mezkûr sıfatlarla suçlamak en azından insafsızlıktır.





## DİNİ KAYNAKLARDA HEDİYE RÜŞVET AYIRIMI\*

Hikmet AKDEMİR\*

Arapça'da “yol göstermek, doğru yola iletmek” anlamındaki “hidayet” (hüda, hedy) kökünden türeyen “hediyeye” kelimesi, dilimize “hediye” olarak geçmiştir. Dilimizdeki karşılığı armağan olan bu sözcük, “birini sevindirmek, mutlu etmek için karşılıksız verilen şey, bağış, ihsan” diye tarif edilmektedir.<sup>1</sup>

İnsanlar arasındaki sevginin somut bir ifadesi olan hediyenin ve hediyeleşme adetinin neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. Modern antropoloji çalışmaları, ilkel topluluklarda dahi bu güzel adetin bir çok değişik tarzda mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>2</sup>

Kur'an-ı Kerim'de hediye ile ilgili herhangi bir hüküm yer almaz. Sadece Neml sûresinde anlatılan Hz. Süleyman kıssasında Sebe Melikesinin ona bazı hediyeler gönderdiğinden bahsedilir. Hz. Süleyman'ın hediye karşısındaki tavrını test etmeye yönelik siyâsî bir amaç taşıyan böyle bir hediyeyi kabul etmediği anlatılır.<sup>3</sup>

Kur'an-ı Kerim'de hediye ile ilgili herhangi bir hüküm ve ayrıntı yer almazken hadislerde bu konu ile ilgili pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi olan bu güzel adeti benimsemiş ve onun toplumsal faydalarını belirterek yaygınlaşmasını teşvik etmiştir. Kendisi sadakayı kabul etmediği halde hediyeyi kabul etmiş ve hediye vererek de bu konuda insanlara örnek olmuştur. İşte bu husustaki hadislerden birkaç tanesi<sup>4</sup>:

*“Hediyeleşin, çünkü hediye sevgiyi artırır, kalpteki kötü hisleri giderir.”*

---

\*Bu makale, M.Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 16.11.2005 tarihinde İstanbul'da düzenlenen “Türk Kültüründe Hediye” adlı sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ancak yayınlanmamıştır.

\* Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. hikmetakdemir@gmail.com

<sup>1</sup> Rağîb el-İsbahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 784, 788; *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998, I, 975; Ali Bardakoğlu, “Hediye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 151.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 151.

<sup>3</sup> 27.Neml, 35 – 36.

<sup>4</sup> Konu ile ilgili hadisler ve açıklamaları için bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul t.y. XVI, 162.

*“Hediyeleşin, zira hediye kalpteki kuşkuuları giderir. Hiçbir kadın komşusundan gelen hediyeyi küçük görmesin, bu hediye bir koyun paçasının parçası olsa bile.”<sup>1</sup>*

*“Birbirinize hediye alıp verin ki birbirinizi sevesiniz.”*

*“Birbirinize yiyecek hediye edin. Zira bu davranış rızıkımızın artmasına vesile olur.*

Bu sözleriyle hediyeleşmeyi teşvik eden Hz. Peygamber, kendisi bizzat hediyeyi kabul ettiği gibi sözleriyle de hediyein kabul edilmesini; geriye çevrilmemesini ister.<sup>2</sup>

Hediye veren her ne kadar herhangi bir karşılık vermeden hediyesini takdim etse de alan kişi maddî durumuna göre makul bir şekilde ona karşılık vermelidir. Hz. Peygamber (s.a.v) hem sözlü, hem fiilî olarak bu hediyeleşme âdâbını insanlara telkin etmiştir. Bir kısım hadisler, onun kendisine gelen hediyelere karşılık verdiğini hatta bazen onlardan kat kat fazlasını bağışladığını bildirmektedir. Burada önemli olan husus, hediye veren kimsenin hemen bir karşılık beklememesi, hele hele verdiği hediye daha değerli bir şeyi ummamasıdır. Konu ile ilgili bir rivayete göre, bir bedevî Hz. Peygambere (s.a.v) bir deve hediye etmiş. Hz. Peygamber de ona bir deve hediye ettikten sonra “razı mısın?” diye sormuş. Hayır cevabını alan Hz. Peygamber, sorusunu altı deve hediye edinceye kadar tekrarlamıştır. Ancak bir deveye mukabil altı deve alan bedevînin yine de buna razı olmayıp daha sonra dedikodu çıkardığını duyan Hz. Peygamber, bir daha böyle kaba davranışlar sergileyen bedevilerden hediye almayacağına dair yemin etmiştir.<sup>3</sup> Hz. Peygamberin tatbikatında, sevginin ve paylaşma duygusunun bir ifadesi olan hediyein alınmasından sonra da aynı vasfını devam ettirecek şekilde dağıtıldığına şahit olmaktayız. Nitekim o, bazen aldığı hediyeleri kendisi kullandığı gibi bazen de bunları yakınlarına ve diğer ihtiyaç sahiplerine takdim eder ya da hediye olarak gönderirdi. Dağıtılması mümkün olan bir hediye kendisine bir topluluk içinde takdim edilirse onu hemen oracıkta onlara paylaştırdı. Şu hadis onun bu fiilini teyit etmekle beraber bizim de aynı şekilde davranmamız gerektiğini vurgulamaktadır: *“Kime bir hediye geldiğinde yanında başkaları varsa, onlar bunda ona ortaklardır.”<sup>4</sup>* Bu hadis, aynı zamanda paylaşma duygusunun en güzel örnekleriyle örülmüş ve bezenmiş kültürümüzdeki “göz hakkı” deyiminin ne kadar yerinde olduğunu gösteren delillerden birisini teşkil etmektedir. Hediye ve hediyeleşme hakkında bu kısa girişten sonra şimdi de rüşvete dair birkaç sözden sonra asıl konumuz olan hediye ile rüşvet arasındaki farkı irdelemeye çalışacağız.

Arapça’daki rişvet sözcüğünden Türkçe’imize giren rüşvet, “yaptırılmak istenen bir işte yasa dışı kolaylık veya çabukluk sağlanması için bir kimseye mal ya da para olarak sağlanan çıkar”<sup>5</sup> diye tarif edilmektedir. Bu tarif rüşvetin en yaygın olan kısmını

<sup>1</sup> Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenü’l-Tirmizî*, Mısır 1382/1962, Vela 6.

<sup>2</sup> Buhârî, Muhammed b.İsmâil, *el-Câmiu’s-Sabib*, Leiden 1862/1908, Hibe 11; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî,, *Sünenü Ebi Davud*, Mısır 1369/1950, Büyü 87; Tirmizî, Birr 34, Ahkam 10; İbrahim Canan, a.g.e. XVI, 162-169.

<sup>3</sup> Ebû Davud, Büyü 82; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesâî*, Mısır 1348/1930, Umra 5; İbrahim Canan, a.g.e, XVI, 165, 171.

<sup>4</sup> İbrahim Canan, a.g.e. XVI, 165.

<sup>5</sup> *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, II, 1872.

nazara vermektedir. Oysa rüşvetin kapsamı bu tarifte ifade edilen alandan çok daha geniştir. Örneğin bir kişinin ya da kurumun hak etmediği bir hakkı elde etmek için yetkililere sağladığı çıkar da rüşvettir.

Bu kısa bilgilerden sonra hediye ile rüşveti kıyasladığımız zaman şu sonuca varırız: Hem hediye hem de rüşvette bir ihsan ve bağış ya da bunlara benzer herhangi bir çıkarın verilmesi söz konusudur. Yani eylem aynıdır. Ancak niyet ve neticeler çok farklıdır. Hedyede niyet, sevginin ifadesi olarak karşı tarafa karşılık beklemeden bir ihsanda bulunmaktır. Rüşvette ise ihsanın kaynağı, verilen kişiye duyulan muhabbet değil, sadece veren şahsın kendisine bir çıkar sağlama düşüncesidir. Çıkış noktaları böyle farklı olunca elbette ki neticeler de farklı olacaktır. Hediye yukarıda arz ettiğimiz gibi sevgi ve paylaşmanın bireylerin kalplerinde kök salmasına vesile olduğu için toplumun yapısını güçlendirmektedir. Rüşvet ise tam tersine fedakarlık, diğerkâmlık gibi güzel duyguları kökünden söküp atarak bireyleri bencil, kendi çıkarlarından başka hiçbir şeyi düşünmeyen ve bu uğurda her şeyi meşru gören çıkarıcı, korkak, hiç kimseye güvenmeyen adı yaratıklar haline getirir. Mülkün temeli olan adaleti temelinden sarsar ve toplumu içten içe çürütür. Çünkü yargı mensuplarına verilen rüşvetle haksız hükümlere maruz kalan halk, artık adalete güvenmeyip kendi hakkını kendisi aramaya başlar. Kendisi güçlü ise bu işi tek başına yapabilir. Aksi takdirde mafya ve çetelere havale eder. Aynı şekilde adalete olan bu güvensizlik, nesiller boyu sürüp giden ve pek çok insanın haksız yere katledilmesine sebep olan kan davalarının ortaya çıkışındaki en önemli sebeplerden birisidir. Kısacası rüşvetin fert ve toplum psikolojisi üzerinde burada sayamayacağımız kadar pek çok olumsuz etkileri, hediyeleşme adetinin başladığı insanlık tarihinin ilk devrelerinden beri bütün insanlar tarafından çok iyi kavrandığı için, hediye kılıfı içinde sunulsa bile her toplum tarafından çirkin görülmüş ve yasaklanmıştır.<sup>1</sup>

Rüşvet kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak 2. Bakara sûresinin 188. âyetinde yer alan "*mallarınızı haksız yolla yemeyin*" cümlesinin kapsamına rüşvetin de girdiği bir çok müfessir tarafından dile getirilmiştir.<sup>2</sup> Söz konusu âyetin tamamının meâli şöyledir: "*Mallarınızı haksız yolla yemeyin. Kendiniz bilip dururken, balkın mallarından bir kısmını, haram yolla yemeniz için o malları hakimlere (idarecilere veya yargıçlara) vermeyin.*"

Rüşvet sözcüğü Kur'an'da açık bir şekilde geçmemesine rağmen bir çok hadiste zikredilmekte ve kesin bir dille yasaklanmaktadır ki bunlar arasında en meşhur olanı şu meâldedir:

*"Hüküm konusunda rüşvet alana da, verene de Hz. Peygamber lanet etmiştir."*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ali Bardakoğlu, a.g.e. *DİA*, XVII, 151.

<sup>2</sup> Bkz. Râzi, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, V, 118; Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, Beyrut 1408/1989, I, 137; Muhammed Cemalüddin el-Kâsîmî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Kahire t.y. III, 467; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, I, 679; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul t.y. I, 185.

<sup>3</sup> Tirmizî, Ahkam 9; Ebu Davud, Akdiye 4; İbrahim Canan, a.g.e. XIII, 441.

Rüşvet ve hükmü hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra şimdi asıl konumuz olan hediye rüşvet ayırımına geçebiliriz. Öncelikle şunu ifade edelim ki şeytan ve onun yandaşları olan insanlar kötülüğü iyilik kisvesi altında gizleyip yutturma konusunda pek mahirdirler. Rüşvet de bu maskelenen kötülüklerden biridir. Maskelenen ve makyaj yapılan rüşvet, pek çok zaman hediye kılığında karşımıza çıkmaktadır. Hediye konusunda olduğu gibi, rüşvet ve hediye ile arasındaki çok ince çizginin tespiti hususunda da hadis literatüründe yeterli ölçüler mevcuttur. Ayrıca bu konu Raşit halifelerden sonraki dönemden başlayarak her asırda İslam bilginleri tarafından tartışıla gelmiştir. Tartışma ve fikir ayrılıkları, elbette ki her hususta net kriterlerin konmasının imkansızlığından kaynaklanmaktadır. Biz burada bu tartışmaların detayına girmeden genel esasları tespit ederek hediye ile rüşvet arasındaki o çok ince çizgiyi belirlemeye çalışacağız.

Bu ince çizginin belirlenmesinde ilk ve en önemli ölçüyü bize şu hadis vermektedir: Hz. Peygamber Ezd kabilesinden İbnü'l-Lütbiyye'yi zekat toplamakla görevlendirmişti. Bu şahıs daha sonra bazı mallarla gelip Hz. Peygambere “*şunlar size aittir, bunlar da bana hediye olarak verildi.*” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıkıp şöyle hitap etmiştir: “*Benim zekat toplamak için gönderdiğim bir memura ne oluyor ki şunlar sizin, şunlar da bana hediye edildi diyebiliyor. Dikkat edin, bu kişi evinde otursaydı kendisine hediye verilir miydi?*”<sup>1</sup>

Hadisteki son cümle hediye rüşvet ayırımındaki en önemli genel prensibi ortaya koymaktadır. O da şudur: Hediye verilmesindeki temel saik, karşılıklı muhabbetten başka arızî sebepler olmamalıdır. Bu arızî sebepler, pek çok sayıda ve değişik şekillerde ortaya çıkabilir. Ancak hepsinde mevcut olan temel bir özellik vardır ki o da hediye karşılığında herhangi bir çıkar beklenmesidir. İşte bu beklenti, hediye hediye olmaktan çıkıp rüşvet sınıfına dahil etmektedir. Bu genel prensip çerçevesinde, hadisten şu hükmü çıkarabiliriz: “Elinde yetki ya da nüfuz bulunan kişilere, sırf bu konularından dolayı verilen hediye rüşvettir.”

Başta hakimler olmak üzere, onlara kıyasla diğer kamu görevlilerinin hangi şartlarda hediye kabul edeceği İslam alimleri tarafından tartışılmıştır. Örneğin bu hediye rüşvet sayılmaması için hediye veren kişinin daha önceden hediyeleşme adetinin bulunması, hediye alışımlı normal sınırları aşan yüksek bir meblağa ulaşmaması ve bu kişinin mahkemede davasının olmaması gibi hakimin görevi ile ilgili herhangi bir ilişkisinin bulunmaması kabilinden şartlar ileri sürülmüştür.<sup>2</sup> Ancak kanaatimizce günümüz şartlarını düşündüğümüzde ve insanların ne denli çıkarıcı bireyler haline geldiğini göz önüne aldığımızda bu şartlar gerçekleşse bile hiçbir devlet memurunun görevi ya da nüfuzu devam ettiği müddetçe hiçbir kimseden hediye almaması, suiistimalleri ve istismarları önleyecek en doğru, en ihtiyatlı yoldur.

<sup>1</sup> Buhârî, Hibe 17, Ahkam 24, 41; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Cami'u's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, İmare 26-29; Ebû Davud, İmare 11; Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 151.

<sup>2</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İbn-i Abidin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Çev: Mehmet Savaş, İstanbul, 1985, XII, 162; Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 152-153.

Devlet başkanının hediye kabul etmesinin cevazı konusundaki değişik görüşleri ise şu şekilde özetleyebiliriz:<sup>1</sup>

1-Ömer b. Abdülaziz, Hz. Peygamber ve Raşit halifelere verilen hediyelerin gerçekten hediye mahiyetinde olduğunu, ancak kendi döneminde verilen hediyelerin rüşvete dönüştüğünü belirtmektedir. Bu ifadeden sonraki dönemlerde verilen hediyelerden karşılık beklendiği için rüşvete dönüştüğü anlaşılmaktadır.

2-Bazı İslam alimlerine göre devlet başkanına verilen hediye onun için haram kazanç sayılır. Mesela İbn Ferhun'a göre Hz. Peygamberin hediye kabul etmesi ona mahsus bir ruhsattır. Dolayısıyla devlet başkanlarının hediye almasının cevazında ölçü ve delil olarak kullanılamaz.

3-Hz. Ömer genelde kamu görevlilerinden hediye kabul etmemiştir. Nadiren kabul ettiği hediyeleri ise devlet hazinesine bağışlamıştır.

4-İmam Malik ve diğer ilk dönem alimlerine göre devlet başkanı ve diğer kamu görevlilerinin hediye alması mekruhtur.

5-İbn Abidin, zekat memurlarıyla ilgili hadiste yer alan halktan hediye kabul etme yasağının onların başı olması sebebiyle devlet başkanı için de geçerli olduğunu söyler.

6-Maverdî, devlet başkanına yabancı ülke yöneticileri ve halkları tarafından gönderilen hediyelerin kabul edilebileceği, ancak aralarında özel bir bağ yoksa bunların devlet hazinesine aktarılması gerektiği görüşündedir. Devlet başkanına kendi halkı tarafından verilen hediyelerin kural olarak caiz olmadığını söyleyen Maverdî, eski dostluğun devamı mahiyetinde karşılık beklenmeksizin verilen hediyelerin caiz olduğunu; bunun dışında kalan tüm hediyelerin hangi şekil ve görüntü altında olursa olsun rüşvet sayılacağını belirtmektedir. Bu sözleriyle Maverdî, yukarıda zikrettiğimiz genel prensip çerçevesinde hediye ve rüşvet arasındaki ince çizgiyi belirlemiş gözükmektedir.

Kamu görevlilerinin hediye kabul etmelerinin caiz olmadığını beyan sadedinde kaynaklarda şu açıklama mevcuttur: "Eğer yapılması istenen iş, o kişinin görevinin gereği ise onu esasen yapmak zorundadır, bu hizmet karşılığında ayrıca bir karşılık beklemesi doğru olmaz. Eğer yapılması istenen iş, onun yetkisinin dışında ise o takdirde böyle bir işi yapması da buna bir karşılık alması da doğru sayılmaz."<sup>2</sup>

Bu konu ile ilgili günümüzde de sık sık rastlanan bir olay daha vardır. O da birisine bir iş için aracı olmaktır. "Kim bir kimse için aracı olur o da buna karşılık bir hediye verirse, aracı olan bu hediye kabul ettiği takdirde riba kapılarından büyük bir kapıya girmiş olur."<sup>3</sup> Meâlindeki hadise istinaden bir çok alim, devlet makamları veya başka merciler nezdinde birinin işini takip ederek ona yardım etmesi karşılığında hediye alınmasının bir tür haram kazanç, riba ya da rüşvet olduğu görüşündedir. Nitekim Gazzali, emek

<sup>1</sup> Bkz. Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 152.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 153.

<sup>3</sup> Ebû Davud, Büyü, 84.

ve hizmet sarfını gerektiren vekalet işlemleri için karşılık alınabileceğini söyler. Fakat nüfuz kullanımı şeklindeki aracılığın ehil olmayan bir kimseye haksız menfaat sağlayacağı için haram olduğunu beyan eder. “Bir kişiye yapılacak olan haksızlığı engellemek için aracı olmak ise zaten her Müslümanın dinî görevidir.” diyerek bunun karşılığında da hediye alınmasını doğru bulmaz.<sup>1</sup>

Kamu görevlisine verilen hediyenin hükmünü bu şekilde açıklığa kavuşturduktan sonra şimdi de olaya tersinden bakalım. Başka bir ifadeyle kamu görevlisinin sade vatandaşa vereceği hediyenin mahiyetini ve hükmünü irdelemeye çalışalım.

Devlet başkanı dahil olmak üzere kamu görevlilerinin hediye alıp vermesinin caiz olup olmadığı veya hangi şartlarda caiz olduğu konusunda literatürde farklı görüşlere rastlamaktayız. Bu ihtilaflar, hiç şüphesiz halkın hediyeleşme konusunda ilk dönemdeki ahlakî çizgiden uzaklaşmasından ve hadislerin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İhtilafların söz konusu olduğu bir alan da üst düzey kamu görevlileri tarafından sade vatandaşlara verilen hediyenin hükmüdür. Bazıları bunu caiz olduğunu söylerken diğer bir kısım bilginler iki sebepten ötürü böyle bir hediyenin kabulünü uygun görmezler:

1-Onların mallarına haram karışma ihtimali vardır.

2-Bu hediyelerle toplumun ileri gelenlerinin etki altına alınması ve halkın kolaylıkla istenilen mecraya yönlendirilmesi söz konusu olabilir.<sup>2</sup>

Hediyeyi aslı mahiyetinden çıkararak ya da en azından bu konuda şüphe doğmasını sağlayan durumlardan birisi de borçlunun alacaklısına hediye vermesidir.

Hz. Peygamber, aralarında ödünç işlemi öncesine dayanan bir hediyeleşme adetinin olmadığı durumda alacaklının borçludan hediye almasını yasaklamıştır.<sup>3</sup> Bu hadis ile sahabe'nin aynı yöndeki uygulamasına dayanarak pek çok İslam bilgini bu tür hediyeleri menfaat teminine yönelik yatırımlar olarak görmüş ve borç miktarının üzerine ilave edilen faiz telakki ederek haram olduğu kanaatine varmıştır. Ancak bu hediyenin ne zaman faiz sayılıp sayılmayacağı konusunda bazı şartlar ve detaylar ortaya konmuştur. Örneğin taraflar arasındaki samimiyetin derecesi, önceden hediyeleşme adetinin var olması, hediye miktarının normal sınırları aşmaması, borçlanmanın mahiyeti (mesela hediye ile sürenin uzatılmasını talep etmek gibi şartların ileri sürülmesi) ve özellikle tarafların niyetleri bu konuda belirleyici ölçülerdir.<sup>4</sup>

Kanaatimizce bu durumda ihtiyata en uygun olan davranış tarafların geçmişi ve konumları ne olursa olsun, borç tamamen ödeninceye kadar hediyeleşmenin kesilmesidir. Borçlunun önce alacaklısına olan borcunu ödemesi, ona hediye vermesinden çok daha evladır. Borçlunun şayet böyle bir niyeti varsa, bu niyetini

<sup>1</sup> Ali Bardakoğlu a.g.m. *DİA*, XVII, 154; İbrahim Canan a.g.e. XVI, 172.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu a.g.m. *DİA*, XVII, 152.

<sup>3</sup> İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Sadakat 19.

<sup>4</sup> Bkz. Ali Bardakoğlu, a.g.m. *DİA*, XVII, 153

ödemesini tamamladıktan sonra pekâla yerine getirebilir. Böylece hem şüpheler ortadan kalkar, hem de borçlunun art niyetli olmadığı; samimi davrandığı kesinleşmiş olur.





## SIYER LİTERATÜRÜNDE KULLANILAN TERİMLER VE ÖZEL İSİMLER SÖZLÜĞÜNE DAİR

Kasım ŞULUL<sup>1</sup>

### Özet

Bu makalede, siyer literatüründe kullanılan terimlere mahsus bir sözlüğün gerekliliğine dair bazı mülahazalar üzerinde durulacaktır. Daha sonra hazırlanış yöntemi ve esas alınması gereken kaynaklarla ilgili bazı teklifler ile örnek bir deneme sunulacaktır.

### Anahtar Kelimeler:

Siyer, “siyer literatüründe kullanılan ıstılahlar sözlüğü”

## A PROPOSAL FOR A DICTIONARY OF THE TERMS USED IN “SIRA” LITERATURE

### Abstract

The term “sıyar” in the sense of the biography of the Prophet Muhammad is the framework, chronology and a crucial part of “sunna” (the saying and deeds of the Prophet Muhammad), which is one of the two main sources of Islam. In this article, first the need for a dictionary of the terms used in “sıra” literature is emphasized; secondly, some considerations on the method and sources to be used are explained and draft Project to this effect were put forward.

### Key words:

Sıra/The biography of the Prophet Muhammed, “a dictionary of the terms used in sıra literature”

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Öğretim Üyesi, kasimsulul@gmail.com

## Giriş

Siyer, Hz. Peygamber (sav) in tercüme-i hali ve hayat hikâyesidir. Siyer, İslâm dininin ikinci temel kaynağı olan sünnetin, çerçevesi, kronolojisi ve mühim bir kısmıdır.

Bu makalenin gayesi, İslâm tarihi ve tarihçiliğinin başlangıç dönemini ifade eden siyer literatüründe kullanılan terimler ve özel isimleri konu edinen bir sözlüğe ihtiyaç olduğuna dikkat çekmektir.

Anlaşılabilir ve gerçek olan her konu kendi özel ilmini<sup>1</sup> ve araçlarını gerekli kılar. Söz konusu kaideye tabi olan siyerin de bir takım esasları, meseleleri ve araçlarının olması zaruridir.

Ayrıca İslâm ilim geleneğinde, çeşitli ilimlerin ve disiplinlerin öğrenilmesi ve öğretilmesine yardımcı olmak gayesiyle ansiklopedik sözlükler, ıstılah kitapları ve coğrafi türden eserlerin hazırlanması -süre gelen- eski bir adettir.

Siyer alanında da ıstılahî sözlüklere ihtiyaç vardır. Zaman kaybını önlemek, yapılacak teliflerin ilmîlik vasfına katkıda bulunmak, eğitim-öğretim ihtiyaçları ve başka pratik mülahazalar böyle çalışmaları gerekli kılar.

Bu sözlük çalışması, ilgilenilen alan “siyer” olduğundan, Hz. Peygamber (sav) dönemi ile sınırlı olacaktır. İslâmî ilimler arasında, usul, mevzu ve meseleler açısından müşterek noktalar bulunduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. Bu sebeple “siyer sözlüğü” hazırlanırken, siyer literatüründe kullanılan ıstılahlar ve özel isimler doğrudan, müşterek maddeler siyere hizmet edecek şekilde ele alınmalıdır. Burada ifade etmek istediğimiz manaya Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (788-879/1386-1474) şöyle işaret etmiştir:

*“Derim ki: Varlık; ya kadîmdir ya hâdistir ya da –bizim konumuz dışında olan- ne kadîm ne de hâdistir. Kadîm olan, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıdır. Kelâm ilmi, -ziyâri yüce- Allah’ın zâtından, sıfatlarından ve ilgili meselelerden bahseder. Tarihçi, bu konularla kelâm ilmi gibi ilgilenmez. Nitekim fıkah, usul ve diğer ilimlerin konularıyla da –ilgi alanı dışında olduğu için- ilgilenmez. Evet, tarihçi söz konusu ilimlerle, ihtiyaç duyduğunda, hâdiseleri tanımlama (tahdât) ve vakitlerini belirleme (tevkât) açısından ilgilenebilir.”<sup>2</sup>*

Böyle bir çalışmada ilmî usûl ve esaslara bağlı kalınmalıdır. Temel kaynakların yanında ilmî usullere bağlı kalınarak telif edilmiş her türlü araştırmadan yararlanılabilir. Fakat İslâm ilim dairesinde teşekkül etmiş kadîm sözlükler, ıstılah lügatleri ve çeşitli disiplinler için hazırlanan ansiklopedik türden eserler esas alınmalıdır. Mesela İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) “et-Tabakâtü’l-Kübrâ”sı, Hârizmî’nin (ö. 387/997) “Mefâtihi’l-Ulûm”u, İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) “Cemheretu Ensâbi’l-Arab”ı, Yakut b. Abdillâh el-Hamavî’nin (ö. 626/1228) “Mu’cemü’l-Büldân”ı, İbn Manzûr’un (630-711/1232-1311) “Lisânü’l-Arab”ı, Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö. 816/1413), “Kitâbü’t-Ta’rifât”ı gibi eserler bunlardan bazılarıdır. İstılah olan maddelerin, ne tür kelime oldukları,

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I,248.

<sup>2</sup> Kasım Şulul, *Kâfiyeci’de Tarih Usulü – el-Mutasar Fî İlmî’t-Târîh*, İstanbul 2003, s. 101.

muhtasar bir şekilde lügat anlamları ve ıstılahî karşılıkları tarif esprisi içinde özlü ve kısa ifadelerle verilmelidir. Özel isim olan maddeler hakkında da tarif mahiyetinde kısa bilgiler verilmesi yeterli gelebilir. Mesafe, ağırlık vb. ölçülerle, coğrafi isimler hakkında önce ilgili klasik kaynaklardan bilgi verilmeli daha sonra güncel karşılıkları bulunmaya çalışılmalıdır. Maddelerin alfabetik olarak sıralanması kullanışlılık açısından daha uygundur.

Zaten çeşitli ilim dalları için sözlük ve ansiklopedik türden eserler yazmak İslâm ilim geleneğinde ne yenidir ne de böyle eserler nadirdir.

### SİYER TERİMLERİ VE ÖZEL İSİMLER SÖZLÜĞÜNE DAİR BİR DENEME

Ahzâb: Parça, kısım; cemaat; silah ve harp aleti gibi anlamlara gelen hizb<sup>1</sup> kelimesinin çoğuludur.<sup>2</sup> el-Ahzâb Sûresi'nin 20 ve 22. âyetlerinde Medine'yi kuşatan "müttefik düşman grupları" anlamında "ahzâb" kelimesi geçmektedir.

Âliye: Medine'nin güneyinde bulunan köy ve diğer yerleşim birimlerinin bir kısmına denir. İbn Sa'd, Hz. Peygamber devrinde Âliye halkının Benî Amr b. Avf, Benî Hatme ve Benî Vâil olduğunu belirtir. Zührî, Âliye'nin bazı yerlerinin Medine'ye dört mil civarında bir uzaklıkta bulunduğunu söyler.<sup>3</sup> Ahmed Naim'e göre, Âliye'nin Medine'ye en yakın yerleşim birimi iki, en uzak yerleri altı ile sekiz mil mesafededir. Bu sebeple hadis râvilerinin bazen dört, bazen iki, bazen altı, bazen üç mil mesafede olduğunu söyledikleri olmuştur.<sup>4</sup>

Âmil:<sup>5</sup> Siyerde, genel olarak memur, idareci ve özellikle vergi memuru anlamında kullanılan bir ıstılahdır.<sup>6</sup>

Ay-güneş takvimi: Bu takvimde, kamerî sene şemsî seneye uydurulur. Dolayısıyla bu takvimde, yılın süresi güneş takvimi ile aynıdır. Aylar ise mümkün olduğu kadar kamerî ayla başlayacak ve bitecek biçimde düzenlenmiştir. Yılbaşının her zaman aynı mevsime rastlaması için üç yılda bir kamerî senenin başına bir ay ilâve etmek gerekir. Zira kamerî sene şemsî seneden on bir gün eksiktir. Bu da üç kamerî yılda bir ay eder. Bu sebeple kamerî seneyi şemsî seneye uydurmak için üç yılda bir seneye bir ay ilâve edilir. Buna rağmen üç günlük bir fark kalır. Otuz senede bu üç günlük fark bir ay eder. Bundan dolayı 30 yılda bir seneye iki ay ilâve edilir. Bu usûl kamerî takvime tatbik edildiği zaman kamerî yıla yapılan ilâve ile kamerî yıl güneş yılına uyarlanmış olur. Kamerî ayların değişkenliği önlenir, şemsî aylar gibi sâbit hale gelir,

<sup>1</sup> Hizb, el-Hazbu (الحزب) masdının ism-i masdandır.

<sup>2</sup> Mecdüddin Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûsü'l-Mubîd*, Beyrut 1994, s. 94.

<sup>3</sup> Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Beyrut ts, III,526.

<sup>4</sup> Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sabîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, mütercimi ve şârihi: Ahmed Naim - Kamil Mîras, Ankara 1987, II,491 (Bu eser, "Tecrîd Tercemesi" şeklinde gösterilecektir).

<sup>5</sup> Âmil: Dördüncü baktan olan "عَمِلَ يَعْملُ" fiilinin ism-i fâilidir.

<sup>6</sup> Mehmet Erkal, "Amîl", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), III,58.

kamerî aylar hep aynı mevsimlere denk gelir. Böylece kamerî ayların irtibatı ayın devrelerinden kesilmiş olur. Ancak bu sistemde de ay başlarının tesbiti hilâle göre yapılır. Babilliler, İbraniler, Eski Yunanlılar bu takvimi kullanmışlardır. Ay yılını güneş yılına uydurma usûlü kebisî ismiyle de bilinir. Bu usûl, sadece İbrâniler tarafından değil, Bîrûnî'nin: "Bu türlü kebiseyi kullanan milletlerin, Çin ahalisi, Kıta'nın doğusundaki Türkler, Uygurlar, Aşağı Tibet ve Hotan ve kendilerince Dinâveriye adıyla maruf olan maniheistler olduğunu bildirdik"<sup>1</sup> şeklindeki sözlerinden kadim pek çok kavim tarafından biliniyor kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ay-güneş takvimi, günümüzde kiliselerde büyük dinî törenlerin vaktini ve özellikle de Paskalya tarihini tesbit etmede kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Ay takvimi: Yalnızca ayın dünyadan görünen farklı şekillerinden; dolayısıyla ayın hareketlerinden yola çıkılarak hazırlanmıştır. Ay; dünya etrafında belli bir yörünge üzerinde dönmektedir. Bu dönüşte güneş, ay ve dünyanın aynı doğrultuya geldiği ana kavuşum (ictimâ'/astronomik aybaşı) denir. Bu sırada ay güneşle birlikte doğup güneşle birlikte batar. Ayın güneş tarafından aydınlatılan yüzeyi tamamen güneşe, karanlık yüzeyi ise dünyaya dönük olduğu için yeryüzünden görülmez. Ancak ay, her gün bir öncekinden daha geç doğup daha geç batmaya başlar. -Böylece güneşle ay arasındaki açı ayın yüzeyine yansıyan ışığın yeryüzünden görülmesi için yeterli büyüklüğe ulaştıkça- ay, güneş battıktan sonra batı ufkunda hilâl biçiminde görülmeye (rüyet) başlar. Başka bir deyişle hilâlin görülebilecek bir parlaklığa ulaşması için ictimâ' doğrultusundan en az sekiz derece açılması ve güneş battığı anda hilâlin ufuk yüksekliğinin en az beş derece olması gerekmektedir. Bu şartların dışında hilâlin görülmesi mümkün değildir. Hilâlin görüldüğü gece, önceki aya değil yeni başlayan aya aittir. Çünkü hilâlin batı ufkunda görülmesiyle önceki ay biter, yeni ay başlar. Ayın yer etrafındaki bir dönüşü 27 gün 7 saat 43 dakika 25 saniyedir. Fakat yerin güneşin çevresinde dönmesi sebebiyle ay bu hareketini, 29 gün 12 saat 44 dakika 2,8 saniyede tamamlar. Bu süreye "kavuşum (ictimâ': sinadol) ayı" adı verilir. Buna göre teorik olarak bir kamerî yıl  $29.530589 \times 12 = 354.367068$  gündür. Ancak gün sayısı kesirli olamayacağından kamerî takvimde aylar bazen 29, bazen 30 gün gösterilir. Kurumsal hicrî takvim, buna göre düzenlenmiştir. Kamerî yıl (354.36704), güneş yılından (365.24.229) 11 gün (10.8751) daha azdır. Bu sebeple 33 kamerî yıl 32 güneş yılına muadildir.<sup>3</sup>

Ay yılı: Bk. "Ay takvimi".

Bakî Mezarlığı: Bakî veya Bakî'ül-garkad adı verilen bu mezarlık, Medine'nin güneydoğusunda bulunan Mescid-i Nebvî'nin yakınındadır. Hz. Peygamber tarafından mezarlık olarak kullanılmasına karar verilmeden önce Bakî "garkad" adı

<sup>1</sup> Osman Turan, *On iki Hayranlı Türk Takvimi*, İstanbul 1941, s. 33 (üçüncü dipnottan naklen).

<sup>2</sup> Yücel Dağlı - Cumhure Üçer, *Tarîh Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1997, I, XIV.

<sup>3</sup> İrfan Yücel, "Hilâl", DİA, XVIII, 1-2; Muammer Dizer, "Ay", DİA, IV, 183.

verilen bir tür çalılıkla kaplı bir yerd. Bu mezarlık Türkler arasında daha çok Cennetü'l-Bakî adıyla meşhûr olmuştur.<sup>1</sup>

Ba's (البعث):<sup>2</sup> Sözlükte “göndermek, sevk etmek, elçi olarak göndermek, diriltmek” manalarına gelir. Savaşmak üzere sevk edilen askeri birliğe denir.<sup>3</sup> Siyer ıstılahında bazen seriyenin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Berîd: Mesafe ölçüsü anlamındaki berîd kelimesinin ifade ettiği mesafenin tayini konusunda İslâm coğrafyacıları ile İslâm hukukçuları farklı kanaatlere sahiptirler. Coğrafyacılar, “bir süvari postasının bir günde alabileceği mesafeye” berîd derler ki bu, dört fersah yani 12 mile tekabül eder. İslâm hukukçuları ise namaz vakitleri hariç tutulmak şartıyla bir süvarinin bir günde alabileceği mesafenin 48 mil olduğunu kabul ederler ve buna bir berîd derler. Muhaddislere göre, 1 mil = 400 zirâ'dır, ki bu da yaklaşık olarak 1700 metredir.<sup>4</sup>

Biat: Türkçe'de biat şeklinde kullanılan kelimenin Arapça aslı bey'attır (بيعة).<sup>5</sup> Bey'at “satmak; satın almak” manasındaki bey' masdarına bağlı olarak “yöneticilik tevdi etmek; birinin yöneticiliğini benimsemek” anlamında kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Siyer ıstılahında biat, “tevhide ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman edildiğini -genelde- yüz yüze el sıkışarak bildirmek” anlamına gelir.

Müslüman olmak isteyen erkeklerin, Resûlullah'ın huzurunda: “Allah'tan başka tanrı olmadığına ve senin Allah'ın elçisi olduğuna tamkük ederim” sözlerini söyleyerek onunla (as) el sıkışmaları biatin ilk şeklidir. Genellikle el sıkışma şeklinde olmakla birlikte Resûlullah'ın başka şekillerde biat aldığı da olmuştur. Mesela Resûlullah, eli üzerine koyduğu bir bez üzerine kadınların ellerini koymaları<sup>7</sup> veya elini soktuğu bir kap suya kadınların da ellerini daldırmaları<sup>8</sup> şeklinde biat almıştır. Yine cüzamlı bir Müslüman'dan sözlü olarak biat almıştır.<sup>9</sup>

İslâm hukukunda ise sosyal ve politik bir akit olarak “devlet başkanını seçme, belirleme ve meşru çerçevede ona bağlılık göstermek” anlamına gelmektedir.

Birleşik sened: Zührî'nin isnâd konusunda İslâm tarihçiliği açısından önemli bir uygulaması, onun birçok senedi birleştirip “birleşik sened” şeklinde metinden önce kaydetmesidir.<sup>10</sup> Haliyle farklı senedleri birleştirdiği için, farklı kanallardan gelen bilgileri de birleştirip tek bir metin halinde ve bütün unsurları birbirine bağlı tek bir

<sup>1</sup> İbn Sa'd, III,397; Mustafa Fayda, “Cennetü'l-Bakî”, DİA, VII,387.

<sup>2</sup> Ba's, üçüncü baktan olan (بَعَثَ يَبْعَثُ) fiilinin masdarı olup çoğulu “بعوث”dır.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî (ö. 387/997), *Meğâtibü'l-Ulûm*, Mısır ts, s. 73; Muslihuddin Mustafa Ahterî (ö. 968/ 1560-61), *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul 1242, s. 211.

<sup>4</sup> Firûzâbâdî, s. 1369; İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara 1980, s. 63-64.

<sup>5</sup> Kelime, “masdar bina-i merre” türünden olup “kişinin itaat ve bağlılığını bildirmek” anlamını ifade eden bir muameleye isim olmuştur.

<sup>6</sup> Firûzâbâdî, s. 910-911; Ahterî, s. 82-83.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, VIII,5-7.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, VIII,11.

<sup>9</sup> Müslim, “es-Selâm”, 126; İbn Mâce, “et-Tıbb”, 44.

<sup>10</sup> Örnek için bk. Buhârî, “el-Megâzî”, 64/36

üslupla aktarır. Zühri'nin bu tarz anlatımları daha çok tarihe dair konularda görülür. Başka bir deyişle Zühri, aynı tarihi olgunun farklı kesitlerini yansıtan rivâyetleri, müteselsil bir anlatımla birleştirip "birleşik sened" ve "birleşik metin" içinde aktarır. Bu da hâdiselerin "tarihi anlatım üslubu" ile ifade edilmesini sağlamada önemli bir adım olmuştur.<sup>1</sup> Bunun en önemli sebebi, hadîsle tarih arasındaki farktır. Hadîste, bütün öğeleri birbirine bağımlı bir anlatım istenmez. Belki her ravinin, rivayeti bildiğine şahadet etmesi istenir. Tarih ilminde ise olayı tam olarak birbirine bağlamak ve senedleri, açıklamaları tekrarlamadan ortaya koymak esastır. Birleşik sened ve metinle tarihî hâdiseleri anlatma gayretinin ilk işaretleri Urve b. Zübeyr'de görünür.<sup>2</sup> Olgun şekli ise İbn İshak ve Vâkîdî'de müşahede edilir. Hatta hadîs âlimleri, İbn İshak ve Vâkîdî'yi bu uygulama sebebiyle –rivâyetlerin senedlerini tek tek beyan etmedikleri için- "tedlîs" ve "tahvîl" yapmakla suçlamışlardır.<sup>3</sup> Hadîsin tedvini safhasına mahsus olmak üzere, bu suçlama -usûl bakımından- kabul edilebilir.

Bî'set: Genel olarak peygamberlikle görevlendirme, özel olarak da Hz. Muhammed (as) ın peygamberlikle görevlendirilmesi manasına gelen bir ıstılahtır. "Göndermek, yöneltmek; yaratmak" gibi anlamlara gelen bî'set Kur'ân-ı Kerîm'de "peygamberlikle görevlendirmek",<sup>4</sup> "ilham etmek",<sup>5</sup> "ölüleri diriltmek",<sup>6</sup> "uykudan uyandırmak",<sup>7</sup> "uyandırmak",<sup>7</sup> "musallat kılmak"<sup>8</sup> gibi değişik anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm ıstılahı olarak bî'set, Allah'ın, kullarından dilediğini nübüvvet ve risâletle görevlendirmesi demektir.<sup>9</sup>

Câhiliye:<sup>10</sup> Bu terim, İslâmî literatürde, özellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirden ayırt etmek için kullanılmıştır. Câhiliye devri ikiye ayrılır: M. 5. yüzyıldan öncesine I. Câhiliye devri, M. 5. yüzyıldan İslâm'ın doğuşuna kadar devam döneme de II. Câhiliye devri denir. Hilmin karşıtı olan cehl; şirk, puta tapıcılık, asabiye, âni gazap, düzensizlik, kan davası ve yağmacılık gibi unsurlardan oluşur. Câhiliye devri şairlerinden Amr b. Kulsûm'un şu beyti o dönemin karakterini yansıtan bir örnektir.

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

"Hele biri kalkıp da bize karşı câhillik etmeye görsün,

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, "İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Yeri", çev. Hüseyin Kahraman, U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 1993, V,304.

<sup>2</sup> Bk. Buhârî, "el-Megâzî", 64/36; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (224-310/838-923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut 1987, III,36,163-164,220.

<sup>3</sup> el-Hafız Şemseddin Zehebî (ö. 748/1347), *Tezkiiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1956, I,172; *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Beyrut ts., III,468-476.

<sup>4</sup> el-Bakara Sûresi 2/129,213.

<sup>5</sup> el-Mâide Sûresi 5/31.

<sup>6</sup> el-Bakara Sûresi 2/56,259.

<sup>7</sup> el-En'âm Sûresi 6/60; el-Kehf Sûresi 18/12.

<sup>8</sup> el-İsrâ Sûresi 17/15.

<sup>9</sup> Ahmet Lütüfî Kazancı, "Bî'set", DİA, VI,217.

<sup>10</sup> Arapça bir ism-i fâil olan "جاهل" kelimesinin ism-i mensûb şekli.

o zaman biz câhillikte bütün câhillerden baskın çıkarız.”<sup>1</sup>

Câhiliye teriminin, bu devirde yaşayan Arapların medeniyetten tamamen mahrum olduklarını değil, din ve toplum hayatının sakat âdet ve geleneklerini ifade ettiği dikkate alınmalıdır.<sup>2</sup>

Cerba: Ezruh’un kuzeyinde, Busrâ’yı Kızıldeniz’e bağlayan eski yol üzerinde Şerat dağlarının yakınındaki vadide kurulmuş bir yerleşim birimidir.<sup>3</sup>

Cizye: “Kâfi gelmek; karşılığını vermek, ödemek” manasındaki cezâ masdarından türemiş bir isim olup İslâm literatüründe tebaadan olan gayri müslimlerin ödedikleri vergiye, harbî olanlardan ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliğine kavuşturulmalarına karşılık sayıldığı için bu ad verilmiştir. Cizye kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadîslerde bu anlamda geçmektedir.<sup>4</sup>

Cüreş: Yemen’de eski bir yerleşim merkezi olan Cüreş, Bîşe vadisinde Şeker (Hamûme) dağının batısında ve Ebnâ şehrine güneydoğu yönünde 40 km mesafededir. Harabeleri bugün mevcut olan Cüreş, Hz. Peygamber devrinde etrafı surlarla çevrili müstahkem bir şehir ve büyük bir vilâyetti.<sup>5</sup>

“Daha sâbit”: bk. Sebt.

Dârünnedve: Kureyş kabilesinin atası sayılan Kusay (ö. 480), Huzâa kabilesiyle giriştiği mücadele sonucu Kâbe’ye bakma ve Mekke’yi idare etme işini üzerine alınca Kureyş kabilesinin kollarını birleştirdi. Daha önce çadırlarda yaşayan Mekkeliler’i Kâbe merkez olmak üzere Mekke ve çevresine yerleştirerek onların meskenlerde yaşamalarını sağladı. Kâbe, hac ve Mekke idaresiyle ilgili sidâne, hicâbe, sîkâye, rifâde ile nedve ve liva görevlerini kendi üzerine aldı. Yaklaşık 440 yılında Kâbe’nin kuzeyine, tavafa başlanan yerin arka tarafına Dârünnedve denilen toplantı yerini yaptırdı ve kapısını da Kâbe’ye doğru açtırdı. Dârünnedve esas itibarıyla bir asiller (mele) meclisiydi. Savaş ve barış kararının alındığı, görüşlerin belirlendiği, nikâh merasimi ve ergenlik çağına gelmiş genç kızların gömlek (dir) giyme törenlerinin yapıldığı bu meclise Kusayogulları’ndan başka Mekke’deki Kureyş boylarının kırk yaşını aşan başkanları katılabiliyordu.<sup>6</sup>

Değersiz rivâyet: Bk. “Leyse bi şey”.

<sup>1</sup> Osman Zeki Soyuyiğit, *el-Edebu’l-Arabî*, İstanbul ts., s. 35.

<sup>2</sup> Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 98-99; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, DİA, VII,17-19.

<sup>3</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, (el-Mektebetü’s-Şâmile el-İsdârü’s-Sâni, 2.09), I,479; Mustafa Fayda, “Cerba”, DİA, VII, 391.

<sup>4</sup> Ahterî, s. 139; Mehmet Erkal, “Cizye”, DİA, VIII,42-45.

<sup>5</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, (el-Mektebetü’s-Şâmile el-İsdârü’s-Sâni, 2.09), I,487; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cemu Mâ İsta’cem*, (el-Mektebetü’s-Şâmile el-İsdârü’s-Sâni, 2.09), I,108; Ahmet Önkâl, “Cüreş”, DİA, VIII,137.

<sup>6</sup> Abdülmelik b. Hişâm el-Himyârî (ö. 218/833), *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyarî, Abdülhâfız Şelbi, Mısır 1936, I,132; Taberî, II,448; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî (942/1536), *Subulü’l-Hudâ V’e’r-Reşâd Fî Sîreti Hayri’l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, III,231; Ethem Ruhi Fiğlal, “Dârünnedve”, DİA, VIII,556-557.

Dinar: Hadîs metinlerinde çokça geçtiği bilinen bu kelimenin –bir görüşe göre- Grek-Latin menşeli denarius’tan Arapça’ya geçmiş ve İslâm dünyasında genel olarak altın para karşılığında kullanılmıştır. Hicaz Arapları, Bizans’ın altın dinarı ile İran’ın ve Yemen’in gümüş dirhemlerini kullanmıştır. Altın para birimi olan dinar, Bizanslarda 4.54 grama, Abdülmelik b. Mervan’ın ıslahından sonra 4.25 grama karşılık gelirdi.<sup>1</sup>

Dirhem: Bir görüşe göre Eski Yunan devletiyle ticari münasebetler sırasında drahmi kelimesinden Farsça’ya, daha sonra oradan Arapça’ya geçmiştir. Bu kelimenin çoğulu olan derâhim Kur’ân-ı Kerîm’de,<sup>2</sup> tekil ve çoğul şekilleri hadîs metinlerinde geçmektedir. İslâmî dirhem’in teorik ağırlığı 2.97 gramdır. Ancak bunun biraz daha hafif ve daha ağırlı da vardır.<sup>3</sup> Halil İnalçık ise erken İslâm devrinde bir dirhem’in 3.125 grama karşılık geldiğini kaydeder.<sup>4</sup>

Ebvâ: Mekke-Medine yolu üzerinde Medine’ye daha yakın bir yer olup Bedir’den sonra Sukyâ ile Cuhfe arasında, Medine’ye yaklaşık 190 km uzaklıktadır. Ebva, bugün Râbiğ kasabasına bağlı bir köydür.<sup>5</sup>

Ebnâ: Takriben M. 575’lerde başlayıp elli yıl kadar devam eden Yemen’deki Sâsânî hâkimiyeti sırasında İranlı asker, memur ve idarecilerin yerli kadınlarla evlenmeleri sonucunda yeni ve oldukça kalabalık Ebnâ (oğullar) denilen bir topluluk ortaya çıkmıştır. Bu zümre kültür bakımından Araplaşmıştır. Ölümüne kadar San’a’da Sâsânî valisi olarak kalan Vehriz’den sonra sırasıyla Merzûbân, Teynucan, Hürre Hüsre ve Bâzân valilik yapmıştır.<sup>6</sup> Bâzân ve mensubu bulunduğu Ebnâ zümresi hicrî 10. yılda Müslüman olmuştur.<sup>7</sup>

Envâ’ (الأنواء): Sözlükte “güçlkle ayağa kalkmak, doğrulmak, yükselmek; ağır bir yük sebebiyle eğilmek, meyletmek” manalarına gelen “ ناء ” fiilinin masdarı olan nev’ (نوء) masdarının hasıl-ı bilmasdarından türetilmiş ismin çoğuludur. Nev’, ay ışığının her konağa girdiğinde ilk belirişini de ifade eder. İstilah olarak nev’, “bir yıldızın veya yıldız takımının şafak vakti batarken aynı anda aksi yönde ‘rakip’ denilen mukabilinin doğması” anlamına gelir. Böylece nev’, aynı zamanda cereyan eden hem doğuş (tulû’) hem de batış (sukût) hâdisesini ifade eder.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> E. V. Zambuar, “Dinar” md., İS (MEB), İstanbul 1988, III,591-592; Muhammed Necmüddîn, *Şer’î Ölçü Birimleri Ve Fıkhi Hükmeleri*, çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul 1996, s. 55-57; Halil Sahillioğlu, “Dinar”, DİA, IX,353.

<sup>2</sup> Yûsuf Sûresi 12/20.

<sup>3</sup> E. V. Zambuar, “Dinar” md., İS (MEB), III,594-595; M. Necmüddîn, *Şer’î Ölçü Birimleri*, s. 55-57; Halil Sahillioğlu, “Dirhem”, DİA, IX,368-371.

<sup>4</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Ruşen Sezer, İstanbul 2003, s. 249.

<sup>5</sup> Mustafa Fayda, “Ebvâ”, DİA, X,378.

<sup>6</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr (85-151/704-768), *es-Sîre: Kitâbül-Mebde’ ve’l-Meb’as ve’l-Megâzî*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 42; Mustafa Fayda, “Ebnâ”, DİA, X,78-79.

<sup>7</sup> İbn Sa’d, V,533; Taberî, III,399; Abdurrahmân Süheylî (508-581/1114-1185), *er-Ravdî’l-Unuf fî Şerhi’s-Sîreti’n-Nebevîyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Beyrut 1421/2000, I,187.

<sup>8</sup> Daha fazla bilgi için bk. Ebû Mumammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (213-276/828-889), *Edebî’l-Kâtib*, Mısır 1312 (el-Hemmâm Ziyâüddin Ebu’l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Müslî’nin *el-Meselî’s-Sâir fî Edebî’l-Kâtib* adlı eserinin kenarında), s. 44;



Eser: Sözlükte “bir şeyin artığı; kılıç darbesi” gibi anlamlara gelir. Eser kelimesinin çoğulu, “âsâr” ve “usûr”dur. Hadis ilminde ise Resûlullah, Ashabından ve tabiinden gelen her türlü bilgi ve rivâyet anlamındaki “haber” ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Horasan fakihleri ise eseri; sahabe ve tabiinin söz, fil ve takrirleri anlamında kullanırlar.<sup>1</sup>

Eyle: Akabe Körfezi'nin kuzeydoğu köşesinde bulunan ve önceleri Eyle (Elath) adıyla anılan Akabe, Ürdün'ün denize açılan tek limanıdır. Eyle, İslâmiyet'ten önce, Bizans'a tabi Gassâniler tarafından idare ediliyordu.<sup>2</sup>

Eyyâmü'l-Arab: Bu terkipte “savaş” manasındaki “yevm” kelimesinin çoğulu olan “eyyâm” ile “Arab” isminden meydana gelmiştir. Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir. Eyyâmü'l -Arab'ın her birine meydana geldiği yere, savaşa yol açan sebeplere veya savaşın sonucuna göre Yevmü Buâs, Yevmü Zûkâr, Yevmü Dâhis ve Gabrâ, Yevmü Ficâr gibi adlar verilmiştir.<sup>3</sup>

Ezruh: Ürdün'ün güneyindeki Maan ile Petra arasında bir Roma ordugâhı idi. Câhiliye döneminde Mekke-Suriye arasında gidip gelen Kureyş ticaret kervanları Ezruh'a uğradı. Kervanlara rehberlik ve muhafızlık yapan Cuzâm kabilesi de bu yörede oturmaktaydı. Bizans nüfuzu altında yaşayan ve Yahudi oldukları söylenen Ezruh halkı Müte Savaşı'nda İslâm ordusuna karşı savaşmıştı.<sup>4</sup>

Fey: Sözlükte masdar olarak “geri dönmek, şekil değiştirmek”, isim olarak “gölge, öğle vaktinden sonraki gölge” anlamlarına gelir. Düşmana karşı silah kullanmadan elde edilen gelirlerdir. Haşr Sûresi'nin 6-10. âyetleri, İslâm Devleti'nin gelir kaynaklarından feyi hükme bağlamaktadır. Bu gelirler kamu yararı gözetilmek şartıyla ve herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın devletin yapması gereken bütün hizmetlere sarfedilebilir.<sup>5</sup> Barış yoluyla ele geçen malların ister taşınır ister taşınmaz olsun fey teşkil ettiği konusunda hukukçular arasında genelde görüş ayrılığı yoktur. Savaşla ele geçirilen taşınır malların ganimet sayılıp bunun hükümlerine tâbi olduğu da tartışmasız bir husustur. Görüş ayrılığı savaş yoluyla ele geçen taşınmaz malların fey sayılıp sayılmayacağı konusundadır.<sup>6</sup>

Galat: Rivâyette hata yapmak anlamına gelir.<sup>7</sup>

---

İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, Kahire ts., Matbaatü'l-İstikame neşri, s. 136; Muharrem Çelebi, “*Envâ*”, DİA, XI,257-258.

<sup>1</sup> Ahterî, s. 7; Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılabları*, Ankara 1985, s. 101-102; Said Abdurrahmân Musa el-Gazefî, “*Eser*”, DİA, XI,372).

<sup>2</sup> Mustafa L. Bilge, “*Akabe*”, DİA, II,209.

<sup>3</sup> Eyyâmü'l-Arab hakkında daha fazla bilgi için bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, Maarif matbaası neşri, 1941, IV,421; *Tecrîd Tercemesi*, III,153 vd.; Mehmet Ali Kapar, “*Eyyâmü'l-Arab*”, DİA, XII,14-16.

<sup>4</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, I,328,611.

<sup>5</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu –toplum ve ekonomi-*, İstanbul 1996, s. 17.

<sup>6</sup> Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, “*Fey*”, DİA, XII,511-513.

<sup>7</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadîs İstılabları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 60.

Garip: Hadîs ıstılahında garip, metin veya isnâd yönünden tek kalmış, yahut benzeri başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadîse denilir.<sup>1</sup>

Gazve: Bk. “Megâzi”.

Güneş takvimi: Bu takvimde zamanın ölçülmesini; güneşin bir yıl süresince dış merkezli kendi yörüngesi boyunca dolanımı ile doğudan batıya doğru olan günlük hareketi tayin etmektedir. Güneş bir yılda burçlar kuşağının on iki burcunu kat eder ve tekrar başlangıç sayılan koç noktasına (ilkbahar noktası: Nuktatü'l-i'tidâl: Vernal point) geri döner. Batlamyus, bu hareketin miktarını 365 gün 5 saat 55 dakika 12 saniye, Bettânî 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak hesaplamıştır. Gerçek miktar ise 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniyedir.<sup>2</sup>

Güneş yılı: Bk. “Güneş takvimi”.

Habat: Yaprakların silkeleneip kurutulduktan sonra, un gibi öğütülerek içine un veya başka şeylerle birlikte su katılarak hazırlanan deve yemidir.<sup>3</sup>

Haber: Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” manasına gelen “hubr” (hibre) kökünden türemiş bir isimdir.<sup>4</sup> Tarih usulü ıstılahı olarak haber, geçmişte meydana gelmiş bir şey veya olayı bildiren -mahiyet itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan- söz veya yazının içerdiği bilgi manasına gelir.<sup>5</sup> Hadîs ilminde haber, “hadîs” kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla beraber, bazıları haberle hadîs arasında ayırım yaparak her bir hadîsin haber olduğunu, fakat her çeşit habere hadîs denemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber’in sözleriyle meşgul olanlara muhaddis; tarih, eyyâmü'l-arab, neseb (soy bilim), kıssa, hikâye ve benzeri rivâyetlerle uğraşanlara ahbârî denilmiştir.<sup>6</sup>

Hacûn Mezarlığı: İslâm öncesi ve ilk devir İslâm tarihi kaynaklarında Hâcûn diye bilinen yer, daha sonraları Cennetü'l-Muallâ ismiyle anılmaya başlanmıştır. Câhiliye devrinden bugüne kadar Mekke Mezarlığı olan ve Harem-i Şerîf'in yaklaşık 2 km kuzeyinde Mescidü'l-Cin yakınında bulunan bu yer, rivâyete göre Hz. Peygamber'in dedelerinden Kusay, Hacûn'a gömüldükten sonra mezarlık olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>7</sup>

Hicaz: Arabistan yarımadasında Kızıldeniz'in doğu sahili boyunca uzanan ve Haremeyn (Mekke- Medine) ile mikâtı (hac ibadeti için ihrama giriş mekanları) içine alan coğrafi bir bölgedir. Kızıldeniz'in doğusunda bulunan Hicaz, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den (Akabe), güneyde Yemen sınırındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanır. Bölgenin kuzey ve doğu sınırlarının nerede bittiği

<sup>1</sup> T. Koçyiğit, s. 114.

<sup>2</sup> Yavuz Unat, “Güneş”, DİA, XIV,293.

<sup>3</sup> Fîrûzâbâdî, s. 857.

<sup>4</sup> Fîrûzâbâdî, s. 488.

<sup>5</sup> Seyyid Şerîf Cürcanî, (ö. 816/1413), *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, İstanbul 1997, “Haber” , s. 96; Ahmet Zeki Velidi Togan, *Tarihî Usûl*, İstanbul 1985, s. 38.

<sup>6</sup> T. Koçyiğit, s. 118.

<sup>7</sup> Mustafa Fayda, “Cennetü'l-Muallâ”, DİA, VII,387.

ihtilâflıdır. Yakût el-Hamevî, Arabistan yarımadasını; Tihâme, Hicaz, Necid, Aruz ve Yemen adlarıyla beş bölüme ayırmıştır.<sup>1</sup>

Hilf: Sözlükte “antlaşma, akid ve yemin” anlamlarına gelir ve çoğulu ahlâftır. Câhiliye döneminde Araplar arasında yapılan ittifak; dostluk ve dayanışma yemini. Sözlükte “antlaşma, akid ve yemin” anlamlarına gelen hilf masdarı (çoğulu ahlâf), terim olarak Câhiliye Arapları’nda kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Hilf yapan kişilere halîf (çoğulu ahlâf veya hulefâ) denir. Hilflerin iki amaçla yapıldığı anlaşılmaktadır: Savunma ve mazlumun hakkını almak için mücadele etme. İslâm’dan önce Araplar arasında çok yaygın olan hilf müessesesi çeşitli şekillerde uygulanmıştır. İki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile o kabileye mensup olmayan bir fert veya aile arasında yahut iki kişi arasında da yapılabiliyordu. İlk defa Kureyş adına yabancılarla hilf yapanlar Abdümenâf’ın oğulları Hâşim, Abdüşems, Muttalib ve Nevfel’dir. Bunlar sırasıyla Bizans, Habeşistan, Himyerî ve Sâsânî devletleriyle yaptıkları hilfler sayesinde Kureyş’in ticarî faaliyetlerini huzur ve emniyet içinde yürütmesini sağlamış, bundan dolayı da “mücebbirûn” (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) diye meşhur olmuşlardı.<sup>2</sup>

Hilye: “Süs, zînet, gerdanlık (kolye) ve güzellikler manzumesi” gibi hakiki anlamının yanında; hilkat (yaratılış), sûret (portre) ve sıfat gibi mecazi mânâlarda da kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’i tavsif eden zengin bilgi birikimine de hilye denmiştir. Hilye kelimesinin klasik metinlerdeki orijinali “halk”tır. Arapça’da halk, masdar olarak kullanıldığında “yaratmak”; buradaki gibi isim olarak kullanıldığında ise “yaratılış” (hilkat ve fitrat) anlamına gelir. İlk devir İslâm alimlerinden İbn Sa’d ve Tirmizî, eserlerinde bölüm başlığı olarak “Halku Resûlillah (as)” tâbirini kullanmışlardır. Buhârî ise “Sıfatü’n-Nebî (as)” tâbirini benimsemiştir. Kadı İyâz ve Âmirî gibi şemâil müellifleri de hep “halk” tabirini tercih etmişlerdir. Buna göre, özellikle Tirmizî’nin, genellikle de pek çok kaynağın kullandığı “halk-ı Resûlullah” ifadesinin, “Hz. Peygamber’in yaratılış güzellikleri” şeklinde Türkçeleştirilmesi gerekir.<sup>3</sup>

Hubâşe: H. 197 yılına kadar Hicaz-Yemen kervan yolu üzerinde kurulan bir panayırdır. Bu panayır, Serât sıradağlarının Tihâme’deki uzantısında yer alan Bânk dağı vadisinin Diyârülevsâm denilen kısmında ve Mekke’ye güney yönünde altı günlük mesafede olduğu bildirilir. Hicaz-Yemen kervan yolu üzerinde olması sebebiyle her iki bölge tüccarlarının katılabildiği panayırdan Mekke halkı da yararlanıyordu. Recep ayının başında kurulan Hubâşe panayırdan Ebü’l-Velîd el-Ezrakî’ye göre üç, Ebû Ubeyd el-Bekrî’ye göre ise sekiz gün sürerdi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hakkı Dursun Yıldız, “Arabistan”, DİA, III,248; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Hicaz”, DİA, XVII,432-437.

<sup>2</sup> İbn Sa’d, I,75,78; Nadir Özkuyumcu, “Hilf”, DİA, XVIII,29.

<sup>3</sup> Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâilî*, İstanbul 1998, s. 45-47.

<sup>4</sup> Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf b. Ahmed b. Ulvân el-Mısırî ez-Zürkânî el-Ezherî el-Mâlikî (ö. 1122/1710), *Şerh ale’l-Mevâhibi’l-Lediñniyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî, Beyrut 1996, I,371;

İdrâc: Sözlükte “bir şeyi bir şeye eklemek” manasına gelir. Râvinin, rivâyet ettiği hadîsin isnâd veya metnine, hadîsin aslında olmayan bazı sözler ilâve etmesidir.<sup>1</sup>

İhtilâf-ı metâli’: Bu terkipte yer alan, ihtilâf, sözlükte “geride kalmak ve biri diğerinin yerine geçmek” anlamındaki “half” kökünden türetilmiştir. İhtilâf, masdar ve isim olarak “bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, gidip gelmek, ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek, karşı gelmek, eşit olmamak, görüş ayrılığı, anlaşmazlık” gibi manalara gelir. Metâli’ kelimesi ise “matla” kelimesinin çoğuludur. Matla’, ism-i mekân olarak gök cisimlerinin doğduğu yer anlamına gelir. İhtilâf-ı metâli’ tamlaması, rü’yet-i hilâl meselesinde, hilâlin yerkürenin değişik bölgelerinde farklı vakitlerde görülmesi demektir. Gece ve gündüz dünyanın her yerinde aynı saatte başlamadığı gibi hilâl de dünyanın her yerinde aynı günde ve anda görülmez. Çünkü kamerî aylar için başlangıç sayılan hilâl, kavuşum durumunun ardından güneşin batışından sonra dünyanın her yerinde aynı saatte batmadığı için hilâlin görülebilme zamanı da ilk görüldüğü yerden itibaren batıya doğru ilerleyerek değişir.<sup>2</sup> İhtilâf-ı metâli’den dolayı kamerî ayların başlangıcını tesbit etmek güçtür.

İktâ’: Sözlükte “kesmek, ayırmak” anlamındaki kat’ kökünden türetilen iktâ’ kelimesi, kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber, çok sayıda kişiye değişik mülâhazalarla iktâ’ vermiştir. Bu iktâ’ların büyük bir kısmı Müslüman olmaları istenen kişilerin kalplerini İslâm’a ısındırmak, bir kısmı da toprakların daha verimli hale getirilmelerini sağlamak amacıyla yapılmıştır.<sup>3</sup>

İlmü’l-envâ’: Bk. “Envâ”.

İs: Kızıldeniz sahilinde, Mekke-Medine arasında ve Cüheyne kabilesi arazisi sınırları içinde kalan İs, Mekke-Suriye ticaret yolu üzerinde ve Medine’ye dört günlük mesafededir.<sup>4</sup>

İstahr: İran’ın Fars bölgesinde bulunan bu kent, Persepolis’in 7 km kuzeyinde, Pulvar vadisinde, Şiraz-İsfahan yolu üzerindedir. Bugün bir kısmının yerinde Hacıâbâd köyü yer almaktadır.

Kabile: Arapça’da “önüne almak, karşısına almak” anlamındaki “kabl” kökünden gelen “kabîle”, kafatasını oluşturan ve karşılıklı duran dört kemikten her birinin adıdır. İnsan topluluklarını meydana getiren alt kümeleri insan vücudunun bazı organlarına benzeterek adlandırma anlayışından hareketle, aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlı bulunan büyük insan topluluğuna, -aynı soya mensup aileler

---

Muhammed Hamidullah, “Hz. Peygamber’in İslâm Öncesi Seyahatleri”, çev. Abdullah Aydınlı, Atatürk Ü. İslâmî İlimler Fak. Dergisi, Ankara 1980, IV,332; Cengiz Kallek, “Hubâşe”, DİA, XVIII,264-265.

<sup>1</sup> T. Koçyiğit, s. 161.

<sup>2</sup> İrfan Yücel, “Hilâl”, DİA, XVIII,3.

<sup>3</sup> Mustafa Demirci, “İktâ”, DİA, XXII,43.

<sup>4</sup> İbn Sa’d, II,87; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (384-458), *Delâilü’n-Nübüvve*, thk. Abdülmü’î el-Kalacî, Beyrut 1985, IV,173; Zürcânî, III,124; Nebi Bozkurt, “İs Seriyyesi”, DİA, XXII,465.

topluluğu, boy ve aşiret anlamına da gelen- “kabile” ismi verilmiştir. Kabile kelimesi Kur’ân’da bir defa (Hucurât 49/13) olmak üzere çoğul şekliyle (kabâil) kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Kamerî takvim: Bk. “Ay yılı”.

Kamerî sene: Bk. “Ay yılı”.

Kasâme: Sözlükte, “yemin etmek, yemin eden topluluk,; barış ve yüz güzelliği” gibi anlamlara gelir.<sup>2</sup> İslâm hukukunda kasâme, faili meçhul cinâyetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinâyetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usûlünü ifade eden bir ıstılahdır.<sup>3</sup>

Kayl: Himyer Arapları arasında kullanılan bir yönetici unvanı olup yönetici olarak büyük melikten bir alt mertebeyi ifade eder.<sup>4</sup>

Kebîse: Sözlükte “kebs” (كيس) kökünden türetilen ve “kendisinden gün çalınan yıl” anlamına gelen kebîse; ay yılını güneş yılına uydurma usûlü demektir.<sup>5</sup>

Kronoloji (takvim): “Zaman bilimi” yani geçmişte cereyan eden bir hâdisenin zamanını tayin etmeye çalışan ve tarihi olayları, tarih sırasına göre veren bilim dalıdır.<sup>6</sup>

Kubâ: Hz. Peygamber devrinde, Mekke yolu üzerinde Medine’ye yaklaşık olarak altı mil uzaklıkta bulunan bir köy iken zamanla büyüyerek şehrin de genişlemesiyle onun bir mahallesi haline gelmiştir. Sonraki müelliflerin Medine ile Kûba arasındaki mesafeyi gittikçe azalan ölçülerde vermeleri bu yüzdendir. Hz. Peygamber devrinde, Külsum b. Hidm’in reisliğini yaptığı Evs’in bir kolu olan Amr b. Avf oğulları bu köyün bilinen sakinleridir.<sup>7</sup>

Leyse bi şey/Değersiz rivâyet: Bu tabir, hadîs usûlünde iki manada kullanılmıştır: 1- Zehebî ve Irâkî’ye göre cerhin beşinci, Sahavî’ye göre ise altıncı mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadîs hiçbir sûretle alınmaz. 2- Yahya b. Maîn bu sigayı cerh için kullanmakla beraber bazen, râvinin az hadîs rivâyet etmiş biri olduğu manasında kullanır ki bu durumda cerh edici bir sîga olmaz.<sup>8</sup>

Mahfûz: Sözlükte “korunmuş, ezberlenmiş” manasına gelir. Aralarında metin veya sened bakımından muhalefet bulunan hadîslerden, diğerlerine oranla râvileri, daha

<sup>1</sup> Casim Avcı - Recep Şentürk, “Kabile”, DİA, XXIV,30.

<sup>2</sup> Fîrûzâbâdî, s. 1483.

<sup>3</sup> Cürcânî, Ta’rifât, s. 180; Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü’l-Bârî bi Şerhi Sabîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Suudi Arabistan ts., VII,156; Ali Bardakoğlu, “Kasâme”, DİA, XXIV,528.

<sup>4</sup> İbn Hişâm, IV,235.

<sup>5</sup> Fîrûzâbâdî, s. 734.

<sup>6</sup> A. Z. V. Togan, *Tarihî Usûl*, s. 20; E. Cavaignac, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, çev. Osman Turan, Ankara 1954, s. 1 vd.; Osman Turan, *İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Ankara 1984; s. 1-8.

<sup>7</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, (el-Mektebetü’ş-Şâmîle el-İsdârü’s-Sânî, 2.09), III,362; *Tecrid Tercemesi*, IV,209-213; Hüseyin Algül, “Kubâ”, DİA, XXVI,298-299.

<sup>8</sup> A. Aydınli, s. 89.

sika yahut sikalıkları ile beraber râvileri daha çok olan hadîse mahfûz denir. Başka bir ifade ile şaz olan hadîsin mukabili olarak tercih edilen hadîse mahfûz adı verilmiştir.<sup>1</sup>

Marûf: Sözlükte “bilinen” manasına gelir. Münker veya şaz, merdûd hadîsin mukabili olarak tercih edilen hadîse denir.<sup>2</sup>

Medâin: Sâsânî İmparatorluğu’nun başkenti olup bugünkü Bağdat’ın 30 km güneydoğusunda Dicle nehrinin her iki yakasına Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelmiştir. Bu şehirler taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır. Arapça medîne (şehir) kelimesinin çoğulu olan medâin, Ârâmîler tarafından bu şehirler topluluğuna verilen aynı anlamdaki medîne adının Arapça’ya uyarlanmış şeklidir. Bu şehirlerin en önemlisi Ktezifon’dur.<sup>3</sup>

Megâzî (مغازي): “Magzâ” (مغزى) kelimesinin çoğulu olup cinsi ifade eden bir özel isimdir (alemü’l-cins). “Magzâ” (مغزاة), masdar olabileceği gibi “gazve yapılan yer” anlamında yer ismi (ism-i mekan) de olabilir. Ancak burada masdar anlamında olduğu kesindir. “Gazve” (غزوة), “gazv” (غزو) kelimesinden türetilmiş “masdar binâî merre”<sup>4</sup> olup çoğulu, “gazevât” (غزوات) kelimesidir. İbn Sîde, *el-Mubkem*’de verdiği bilgilere göre: Kişi bir şeyi isteyip arzu ettiği zaman: “غزوا الشيء غزوا” denir. Cevherî’ye göre, “gazv” kelimesinin asıl anlamı, “kastetmek”tir (القصد). “Mağza’l-kelam” (ومغزى الكلام), “sözün maksadı, amacı” (مقصده) demektir. “Gazv”, düşmanla savaşa çıkmak (غزوت العدو غزوا) anlamına da gelmektedir.

Siyer ve hadîs ulemâsı arasında, Resûlullah’ın katıldığı askeri seferlere gazve, kendisinin (as) sevk edip fakat katılmadığı seferlere ise seriyye demek teamülü ortaya çıkmıştır.<sup>5</sup>

Siyer ilminde megâzîden maksat, “Resûlullah (as) ın, -düşmanı kendi yurdunda ya da başka bir yerde cezalandırmak gayesiyle- kendisinin idare ettiği veya sevk ettiği askerî faaliyetlerdir.<sup>6</sup>

“Megâzî”, Hz. Peygamber’in daha çok savaşlarını konu edinen tarih kitaplarına verilen bir isim olarak da kullanılmış; fakat zamanla siyer kelimesinin eş anlamlısı olmuştur.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> T. Koçyiğit, s. 206.

<sup>2</sup> T. Koçyiğit, s. 211.

<sup>3</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, ((el-Mektebetü’ş-Şâmile el-İsdârü’s-Sânî, 2.09), IV,63; Casim Avcı, “Medâin” DİA, XVII,289-290.

<sup>4</sup> Arapçada “bir kere” anlamı ifade eden masdar demektir.

<sup>5</sup> Zürkânî, II,220.

<sup>6</sup> eş-Şâmi’nin ibaresi şöyledir: “من قصد النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه، أو بجيش من قبله، وقصدهم أعم من أن يكون إلى بلادهم، أو إلى الأماكن التي حلوها، حتى يدخل، مثل أحد والخندق.” bkz. *Subulü’l-Hudâ*, IV,12-13.

<sup>7</sup> Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991, I,13.

Meşhûr: Sözlükte “herkesçe bilinen ve tanınan” manasına gelir. Hadîs istilâhında, en az üç isnatla rivâyet edilen fakat tevatür derecesine erişmeyen hadîslere denir.<sup>1</sup>

Metâli’: “Matla” kelimesinin çoğuludur. Matla’, ism-i mekan olarak gök cisimlerinin doğduğu yer anlamına gelir. İhtilâf-ı metâli’ tamlaması, rü’yet-i hilâl meselesinde, hilâlin yerkürenin değişik bölgelerinde farklı vakitlerde görülmesi demektir.

Mil: Mesafe ölçüsüdür. Muhaddislere göre, 1 mil = 400 zirâ’dır, ki bu da yaklaşık olarak 1700 metredir.<sup>2</sup>

Muâhât: Arapça uhuvvet kökünden türeyen muâhât sözlükte “biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek” anlamına gelir. Hz. Peygamber’in (as) hicretten sonra Medine’de muhâcir ile ensârdan bazılarını kardeş ilan etmesi manasına gelir.

Mukavkıs: (Mukavkas) kelimesinin kökeni kesin biçimde tesbit edilememiştir. Bizans kaynaklarına göre, adı Kyros olan piskopos, İskenderiye’ye tayin edilmeden önce Kafkasya’nın Kolkhis şehrinde görev yapmıştır. Piskoposa verilen Grekçe Kaukasios (Kafkasyalı) lakabının, Kıptî dili vasıtasıyla Arapça’ya Mukavkıs biçiminde geçmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. İslâm kaynaklarında “Shibü Mısır”, “Melikü Mısır”, “Melik alâ Mısır”, “Âmil alâ Mısır”, “Emîr alâ Mısır”, “Melikü’l-Kıbt”, “Azimü’l-Kıbt” ve “Sâhibü’l-Kıbt” gibi unvanlarla anılmıştır.<sup>3</sup>

Mutayyebûn ittifakı: Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay b. Kilâb’ın ölümü üzerine onun yerini ilkin Abdüddâr aldı. Ancak zamanla onun ailesine, Abdüşşems’in temsil ettiği Abdümenâf ailesi meydan okudu. Mekke, iki düşman kesime ayrıldı. Abdüddâr, Mahzûm, Sehm, Cumah ve Adî’den yardım alırken; Abdümenâf da Esed, Zühre, Teym, Hâris b. Fihr tarafından desteklendi. Bu iki topluluk sırasıyla Ahlâf ve Mutayyebûn (antlaşmalılar ve güzel kokulular) diye bilinir. Abdümenâf oğullarının oluşturduğu topluluğun üyeleri, bir kaba konulmuş güzel kokulu bir sıvıya ellerini batırarak Kâbe duvarına sürdüler; bundan dolayı onlara “mutayyebûn” (güzel kokulular), yaptıkları ittifak ve yemine de “Hilfû’l-mutayyebîn” denildi; aynı kelimenin ism-i fâili olan “mutayyibîn”in (güzel koku sürenler) kullanıldığı da görülür. Ahlâf-Mutayyebûn kavgasında Benî Amr b. Lüey ile Benî Muhârib b. Fihr tarafsız kaldı.<sup>4</sup>

Münkâtı’: Sözlükte “kesmek” manasındaki kat’ kökünün “infî’âl” kalıbından türeyen (inkitâ’) ve “kesilmiş, koparılmış” anlamına gelen münkâtı’ kelimesi, hadîs istilâhında mutlak olarak senedinde bir veya birkaç râvî atlanmış olan hadîs manâsında kullanılmıştır. Muttasıl hadîsin mukabilidir.<sup>5</sup>

Müttefik: Bk. “Hilf”.

<sup>1</sup> T. Koçyiğit, s. 219

<sup>2</sup> Fîrûzâbâdî, s. 1369.

<sup>3</sup> M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,319-324; Nadir Özkuyumcu, “*Mukavkas*” md., DİA, XXXI,137.

<sup>4</sup> İbn Hişâm, I,138-140; Hüseyin Algül, “*Hilfû’l-Mutayyebîn*”, DİA, XVIII,32-33.

<sup>5</sup> A. Aydın, s. 111.

Müttefakun aleyh: Sözlükte “üzerinde ittifak edilen şey” manasına gelen bir terkiptir. Hadîs ıstılahında “müttefekun aleyh”: 1- Buhârî ve Müslim’in “Sahih” adlı eserlerine alarak ittifak ettikleri hadîs, 2- hadîs âlimlerinin sahih olduğunda ittifak ettikleri hadîs, anlamlarına gelen bir tabirdir.<sup>1</sup>

Necâşî: (Negus, imparator), Arapça’da Habeşistan kralını ifade etmek üzere kullanılan bir tabir.<sup>2</sup>

Nesî’: Kur’ân-ı Kerîm’in Tevbe Sûresi’nin 37. âyetinde bahsedilen nesî’, hicretin 10. senesine kadar tatbik edilen takvimle ilgili bir Câhiliye devri uygulamasıdır. Başlangıçta Yemenli Kahtânî Kinde kabilesinin elinde bulunan nesî’ vazifesi, Mâlik b. Kinâne’nin Muaviye b. Sevr el-Kindi’nin kızıyla evlenmesi neticesinde, Mudârî Benî Kinâne kabilesine geçmiştir. Mâlik b. Kinâne’den sonra sırasıyla oğulları Sa’lebe ve Hâris (Kalammas<sup>3</sup>) nesî’ vazifesini icra etmiştir. Hâris’ten sonra bu görevi oğlu Serîr icra etmiş daha sonra ise Benî Sa’lebe b. Hâris b. Mâlik b. Kinâne’den Benî Fukaym’e geçmiştir. Bunlardan nesî’ vazifesini en son icra eden kişi, Ebû Sümâme’dir. İslâmiyet, onun zamanında ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

Nes’ kökünden türeyen nesî’ kelimesi, “ertelemek, geciktirmek; çoğaltmak, arttırmak, ilâve etmek” gibi anlamlara gelir.<sup>5</sup> Nesî’in mahiyeti ve tatbik şekli konusunda konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları ikiye ayırmak mümkündür:

1- Nesî’, haram ayların hürmetine müdahale etmektir. Birinci görüşe göre nesî’, kavga ve savaşın haram kabul edildiği ayların sırasını değiştirmek ve sayılarını eksiltmek suretiyle müdahale etmektir. Eksiltme, haram ayları helal saymak şeklinde oluyordu. Haram ayların sırasını değiştirmenin genelde haram ayların ertelenmesi yoluyla yapıldığı kabul edilmiştir. Bu görüşe göre nesî’, kamerî senenin süresine -ilave yapmak suretiyle- müdahale değildir. Doğrusu sadece haram ayları ihlal anlamına gelen bu nesî’ işleminin ne gibi usûllere riâyet edilerek yapıldığı oldukça müphem ve tartışmalıdır.<sup>6</sup>

Nesî’ ile ilgili genelde bu görüşün kabul gördüğünü söyleyen M. Hudaî Bey’in naklettiğine göre, Mısırlı gök bilimci Mahmut Paşa “*Netâicü’l-Eşbâm fî Takvimi’l-Arab Kable’l-İslâm*” adlı eserinde bu konudaki tartışmaya son noktayı koymuştur. Mahmut Paşa, yaptığı uzun araştırmalardan sonra İslâm’dan önce Arapların takvimlerinde tamamen kamerî olan bir sene kullandıklarını, dolayısıyla nesî’in birinci görüşe göre tefsir edilmesinin isabetli olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> A. Aydın, s. 121.

<sup>2</sup> İbn İshâk, s. 201.

<sup>3</sup> Kalammas kelimesi, cömert ve engin deniz gibi manalara geldiği zikredilmiştir. Bk. Süheylî, I,138; Fîrûzâbâdî, s. 731.

<sup>4</sup> Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî (ö. 250/864 -?-), *Abbâru Mekke Ve mâ Câ’e Fihâ Mine’l-Âsâr*, thk. Rüşdi Salih Melhese, Mekke-i Mükerrreme 2002, I,182-183.

<sup>5</sup> Bk. F. A. Şemsî, “*The Meaning Of Nasî’: An Interpretation Of Verse 9:37*”, *Islamic Studies*, İslâmabad 1987, XXVI/2,143-164.

<sup>6</sup> İbn İshâk, s. 79; İbn Hişâm, I,44-46.

<sup>7</sup> M. Hudaî Bey, *Târibü’l-Ümami’l-İslâmiyye*, I,59.



2- Nesî', kamerî seneye ilave yapmaktır. Bazı Müslüman gökbilimciler ve bunların öncüsü olan Ebû Ma'ser el-Felekî (ö. 272/885), Muhammed b. Ahmed el-Beyrûtî (ö. 330/941) ve Mes'ûdî gibi tarihçi ilim adamları, nesî'i ay yılını güneş yılına uydurmak demek olan kebîse usûlü olarak tefsir etmişlerdir.<sup>1</sup> Mes'ûdî: "Araplar, Câhiliye devrinde, her üç yılda bir ay yılına bir ay ilâve ediyorlardı ve buna nesî' diyorlardı" der.<sup>2</sup>

Nesih: Sözlükte "gidermek, izale ve nakil, beyan etmek" anlamına gelen nesih kelimesi terim olarak şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasını ifade eder. Nesih, bizim ilmimize nazaran bir hükmü değiştirme, Allah'ın ilmine nazaran ise hükmün müddeti için bir açıklamaktır.<sup>3</sup>

Nestûrîlik: Hz. İsa'nın insan tabiatı üzerinde duran bir Hıristiyan mezhebidir. Mezhebin öncüsü Nestorius, "Hz. İsa, içinde Allah'ın kelimesinin bulunduğu bir insandan başka bir şey değildir" diyerek İsa'nın insan-Allah değil, sadece Allah'ın taşıyıcısı olduğunu belirtmiştir.<sup>4</sup>

Neşş: Yirmi dirhem.<sup>5</sup>

Râcih: Bk. Tercih.

Sâbit: Bk. Sebt.

Sabiî: Sözlükte "kavminin dinini terk eden kimse" anlamına gelir, "saba" (صبا) kökünden türetilmiştir. Bu sebeptendir ki Mekkeliler Hz. Muhammed (as) a kavminin dinini terk ettiği için: " (صبا محمد) Muhammed ata dinini terk etti" demişlerdi.<sup>6</sup>

Sâfile: Tihâme tarafından Medine'ye doğru olan yerleşim birimlerine Sâfile denir.<sup>7</sup>

Sahabe (tekili Sahabi): Hz. Peygamber'le mümin olarak karşılaşan ve İslâm Dini üzere vefat eden kişidir.<sup>8</sup> Gerek İslâm'ın ilk asrına dair rivâyetlerde gerek inanç gerekse gerekse amel olarak İslâm Dini'nin gelecek nesillere öğretilmesinde –İslâm'ın ilk muhatapları olmaları bakımından- sahabenin önemi büyüktür. Bu sebeptendir ki İslâm Dini tarihinde her bir sahabe üzerinde titizlikle durulmuş, her birinin hayat hikayesi yazılarak ciltler dolusu sahabe tarihleri vücuda getirilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> M. Hudaî Bey, *Târibü'l-Ümami'l-İslâmiyye*, I,59.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/957), *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, thk. Kâsım eş-Şumâî er-Rufâî, Beyrut 1989, II,206.

<sup>3</sup> Cürcânî, Ta'rifât, "Nesih", s. 238; Abdurrahman Çetin, "Nesih" md., DİA, XXXII,579.

<sup>4</sup> Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İtîzalleri", A. Ü. İslâmî İlimler Dergisi, Ankara 1982, V,150-153.

<sup>5</sup> Süheylî, IV,130.

<sup>6</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (630-711/1232-1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994, I,54; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of Qur'an*, Kahire 1939, s. 191-192.

<sup>7</sup> Tecrid Tercemesi, II,491.

<sup>8</sup> Mostarlı Câbîzâde Ali Fehmi (Hersek müft-i sâbıkı ve Dârülfünûn Edebiyat-ı Arabiyye muallimi), *Hüsnü's-Sahâbe fî Şerhi Eşâri's-Sahâbe*, İstanbul 1324, I,8; T. Koçyiğit, s. 375.

<sup>9</sup> T. Koçyiğit, s. 375.

Sanem: (Bkz. “vesen” md.) Altın, gümüş gibi değerli madenlerden, ağaç veya taştan yapılan insan veya başka şekillerde sûretleri olan gövdeli, sabit putlara denir.<sup>1</sup>

Sâribe (السارية): Kur’ân-ı Kerîm’de de geçen<sup>2</sup> ve ism-i fâil olan “سارب” kelimesinin müenneslik tâsî<sup>3</sup> almış halidir. Gündüz savaşmak üzere sevk edilen askeri birliğe denir.<sup>4</sup>

Sebt: Sebt, sâbit<sup>5</sup> veya “daha sâbit”<sup>6</sup> gibi tabirler hadîs usulü ıstılahlarından olup “sebt”, özü-sözü doğru, zabtı tam, hüccet sayılan râviye denir ve böyle bir râvinin rivâyeti delil olarak alınır. “Sâbit” ise makbul haberler için kullanılır. Sâbit tabiri, haberin sıhhatine delâlet eder ve bazen “sahih” bazen de “hasen” hadîs manasına gelir.<sup>7</sup>

Sened: Sözlükte “itimat etmek, dayanmak” manasına gelen sened kelimesi, “itimat olunan (mutemed), dayanılan ve güvenilen” manasına da gelir. Hadîs ıstılahında ise senedin manâsı, onun lügat manâsından farklı değildir. Her hadîs metninin başında, o metni birbirine nakleden râvi isimlerinden müteşekkil bir zincir vardır. Bu isim zinciri, en son râviden başlayarak Hz. Peygamber’e kadar ulaşır ve her râvi, zincirin bir halkasını teşkil eder. Bu halkaların birbirine bağlı olması, nasıl zincirin sağlamlığını temin ederse, her bir halkanın da kendi başına sağlam olması, aynı şekilde zincirin sağlamlığını gösterir. İşte isimlerden müteşekkil böyle sağlam bir zincir, kendisine bağlı olan hadîs metninin sıhhati için bir garanti sayılır ve ıstılahta bu garantiye sened adı verilir.<sup>8</sup>

Seriyye (السرية): Bu kelimenin çoğulu serâyâ ve serayâtıdır. Bazı âlimler, bu kelimenin gizlemek anlamına gelen “es-sirru”<sup>9</sup> masdarından türetildiğini söylemiş fakat fakat iki kelimenin aslî harflerinin farklılığından dolayı buna itiraz edilmiştir. Alimlerin çoğuna göre ise “gece yürüyüşü” anlamına gelen “serâ” (سرى)<sup>10</sup> kök fiilinden türetilmiş olup “fâiletun” (فاعة) kalıbında olup “fâiletun” (فاعلة) anlamındadır.<sup>11</sup> Geceleyin savaşmak üzere sevk edilen askeri birliğe seriyye denir. Siyer ve hadîs ulemâsı arasında, Resûlullah’ın katıldığı askeri seferlere gazve, kendisinin (as) sevk edip fakat katılmadığı seferlere ise seriyye demek teamülü ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

Sîret: Bk. “Siyer”.

<sup>1</sup> Hişâm el-Kelbî, s. 53; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (el-Mektebetü’s-Şâmile el-İsdârü’s-Sânî, 2.09), XIII,442.

<sup>2</sup> Âyet meâlen şöyledir: “Sizden, sözü gizleyenle onu açığa vuran, geceleyin gizlenenle gündüzün yürüyen (onun ilminde) eşittir”. Bk. er-Ra’d Süresi 13/10.

<sup>3</sup> Arapça’daki “tâ” kapalı şekli (ت).

<sup>4</sup> Hârizmî, s. 73; Fîrûzâbâdî, s. 123, Ahterî, s. 286.

<sup>5</sup> Vâkîdî, I,2.

<sup>6</sup> 1- الثابت , 2- الثابت , 3- الاثابت . Bu tabirler, “sâbit” veya “daha sâbit” diye Türkçe’ye tercüme edilebilir.

<sup>7</sup> T. Koçyiğit, s. 375; A. Aydın, s. 132,136.

<sup>8</sup> T. Koçyiğit, s. 397.

<sup>9</sup> Fîrûzâbâdî, s. 520.

<sup>10</sup> Fîrûzâbâdî, s. 1670.

<sup>11</sup> Hârizmî, s. 73; Şâmî, VI,3-4; Zürkânî, II,222.

<sup>12</sup> Zürkânî, II,220.

Siyer: “Sîret” kelimesinin çoğulu olup sözlükte, hareket, tutulan yol, gidişat, tavır, tabiat, tedbir ve idare anlamlarına gelir.<sup>1</sup> Sîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Musa’nın kullandığı asanın mucize eseri olarak yılanı dönüşmesi hâdisesi anlatılırken kullanılır. Âyet mealen şöyledir: “(Allah:) ‘Ey Musa! Şimdi onu (asanı) yere at’ dedi. Bunun üzerine, onu yere attı; bir de ne görsün! O, hızla akan bir yılan oluvermişti! ‘Onu tut’ dedi ‘ve korkma!’ Biz onu eski haline (sîretine) döndüreceğiz”<sup>2</sup> İslâm tarihçiliğinde “siyer”, Resûlullah’ın doğumundan vefatına kadar hayatı hakkında yazılmış biyografik kitaplara denir.<sup>3</sup>

Şâz: Güvenilir bir râvinin, cemaatin rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyeti ile tek kaldığı hadîs için kullanılan bir tabirdir.<sup>4</sup>

Şemsî sene: Bk. “Güneş takvimi”.

Şemsî yıl: Bk. “Güneş takvimi”.

Şuaybe: Hicaz’ın Kızıldeniz sahilinde ve Mekke’ye yakın Mekke-Yemen yolu üzerinde bir vadidir.<sup>5</sup> Halife Hz. Osman tarafından bugünkü Medine’ye 420, Mekke’ye Mekke’ye 70 km mesafede olan Cidde limanı kuruluncaya kadar, önemli limanlardan biriydi. Şuaybe limanı, Cidde’nin güneyinde yer alır.

Tağlîb: Sözlükte “şümullendirmek” manasına gelir. Bir yakınlık veya ilgiden bir sözü, başka bir söz ve anlamı da içine alacak şekilde kullanmaktır. Meselâ “el-Omerân” (iki Ömer) tabiri ile halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in, “el-kamerân” (iki ay) kelimesi ile ay ve güneş kastedilmesi gibi.

Takvim: Bk. “Kronoloji”.

Ta’lik: Sözlükte “asmak, bir işi başka bir işin varlığına ve meydana gelişine bağlamak, geri bırakmak” manalarına gelir. Hadîs ıstılahında musannifin, kitabında naklettiği bir haberin isnâdından ya kendi şeyhini yahut şeyhi ile birlikte sırasıyla birkaç şeyhi ve hatta bütün isnâdı hazfederek “kale fulân” ibaresiyle, haberi, zikrettiği ilk kaynağa isnâd etmesidir. F. Sezgin’e göre, ta’lik daha çok yazılı bir kaynaktan alıntı yapmayı ifade eder. Nâkil, sıhhatine inandığı bir metinden, nakil hakkına sahip olmamasına rağmen bunu yapmıştır.<sup>6</sup>

Telfik: Sözlükte “bir yere toplamak, birbirine eklemek” demektir. İstılahta birbirinden farklı şeyleri birleştirip bir şeymiş gibi göstermek manasına gelir.<sup>7</sup>

Telif: Zahirde birbirine aykırı gibi görünen şeyleri, uzlaştırmaktır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fîrûzâbâdî, s. 528; G. L. D. Vida, “Sîre”, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Neşriyatı, X,699-703.

<sup>2</sup> Tâhâ 20/19-21.

<sup>3</sup> Cürcanî, Ta’rifât, s. 127 “Siyer”; İsmâil Hakkı İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye -mukaddimât-*, Dârü’l-Hilâfe, Tevsi’-i Tibâet Matbaası 1332, s. 10-11.

<sup>4</sup> T. Koçyigit, s. 405-406.

<sup>5</sup> Şâmî, II,369; Zürkânî, I,505.

<sup>6</sup> Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 83,108.

<sup>7</sup> Cürcanî, Ta’rifât, s. 71.

Temrîz sîgası: Marazın (hastalık) “tefîl” bâbından “hasta etmek” manasına gelen temrîz, hastalığın tedavisi için ihtimam göstermek manasında da kullanılmıştır. Hadîs ıstılahında temrîz sîgası, rivâyetin hocadan muteber bir yolla alınmış olduğuna kesinlikle delâlet etmeyen ve ekseriye meçhûl fiillerle yapılmış olan edâ sîgasıdır. Kîle, yurvâ, yuhkâ, ruviye, beleganî lafızları gibi.<sup>2</sup>

Tercîh: Sözlükte, birbirinin benzeri (misil) olan iki şeyden birinin diğerine göre –asıl itibariyle değil vasıf itibariyle bir fazlalığından dolayı- üstün tutulmasıdır. Hadîs ıstılahında tercîh, muhaddisin, aralarında teârüz görülen iki hadîs veya haberden birini, diğerine karşı -bir vasfından dolayı- üstün görüp kabul etmesidir. Muhaddisin, üstün tuttuğu hadîs veya habere ise râcih denir.<sup>3</sup>

Tihâme: Arap yarımadasının güneybatı kesiminde, Kızıldeniz’in doğu kıyısı boyunca, birkaç bin metreye ulaşan dağların dik yamaçların önünde yer yer genişleyip daralarak uzanan alçak kıyı şeridinde verilen isimdir.<sup>4</sup>

Ûkiye: 40 dirheme karşılık gelir.<sup>5</sup> H. İnalçık, Arap halifeliğinde bir Ûkiyenin 346.392 grama tekabül ettiğini kaydeder.<sup>6</sup>

Ufsân: Bir yer ismi olan Ufsân’ın neresi olduğu konusunda birkaç görüş vardır: 1- Cuhfe ile Mekke arasındaki dere yataklarından biridir. 2- Mekke’ye 36 mil mesafede olan büyük bir köydür. Tihame, sınırındır. Ufsan ile Melel arasında Sahil denilen bir yer vardır.<sup>7</sup>

Vâdilkura: Güney Arabistan’dan Suriye’ye giden yol üzerinde, el-Ala ve Medine kentleri arasında bulunan bir bölgedir. Hz. Peygamber devrinde Mısır-Suriye ticaret yolu, bu bölgede bulunan Dedân şehrinde geçirdi. Günümüzde Vadideydikban ismiyle anılan bölge, geniş hurmalıkları ve tahıl alanlarını içerir.<sup>8</sup>

Vefd: Vefd kelimesi **وَفِدَ** masdarından elde edilmiş bir isimdir. “gelmek, huzura çıkmak, ziyaret etmek, temsilci olarak göndermek” gibi manalara gelir.<sup>9</sup> Siyer kaynaklarında bu heyetlerin tekiline “vefd”, çoğuluna “vüfûd” denilmiştir ki heyette yer alan şahsa veya münferit olarak elçilik görevini üstlenmiş temsilciye “vâfid” denir. Vâfid, bulunduğu yerden özel bir amaçla temsil ettiği grup adına başka memlekete giden kimsedir ki bu şekilde devlet başkanları ve benzeri yetkililerin huzuruna çıkan

<sup>1</sup> Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 47.

<sup>2</sup> Bk. T. Koçyiğit, s. 440; S. es-Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, s. 180; A. Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, s. 154.

<sup>3</sup> Alaeddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî el-Hanefî (ö. 730/1329), *Keşfü’l-Esrâr* (Fahrü’l-İslâm Pezdevî’ni *Usûlünün* şerhi), (el-Mektebetü’ş-Şâmîle el-İsdârü’s-Sânî, 2.09), VII,314,317; T. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, s. 440-443; A. Aydın, *Hadîs İstılahları*, s. 154.

<sup>4</sup> Adolf Grohmann, “*Tihâmê*”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Neşriyatı, XII/1,280-282.

<sup>5</sup> Bk. Süheylî, IV,130; İbn Kesîr, III,373; Fîrûzâbâdî, “*Mekke*” md., s. 1231; “*Vekâ*” md., s. 1731; “*Neşş*” md., s. 783.

<sup>6</sup> H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s. 254 (ağırlık ve ölçülere dair sözlük kısmında).

<sup>7</sup> Şâmî, III,243 (üç numaralı dipnottan naklen).

<sup>8</sup> Adolf Grohmann, “*Vâdilkura*”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Neşriyatı, XIII,136-137.

<sup>9</sup> Fîrûzâbâdî, s. 417.

elçilere de bu isim verilir. Bu sebeple “vefd” heyet, temsilci grup, delege anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Vehim: Sözlükte “insanın yanlış bir zanna istinaden hataya düşmesi (vehm)” manasına gelir. Hadis ıstlahında, râvinin hadîsi hep zanla, bazen şöyle, bazen böyle tereddütle rivâyet etmesidir. Bu durum râvinin, zabt yönünden cerhine sebep olur.<sup>2</sup>

Vesen: (Bkz. “sanem” md.) Gövdesiz, taşınabilen şekilli putlara denir. Bazı dil bilimciler sanem ile vesen kelimeleri arasında anlam farklı olmadığını, bazıları ise bu kelimelerin farklı manalar ifade ettiğini bildirmişlerdir.<sup>3</sup>

Zîc: Eskiden hem gökbilim hem de yıldız hareketlerini ve yerlerini göstermek için düzenlenmiş cetvel anlamına gelir.

### **Sonuç**

Netice itibarıyla:

- 1- Makul ve gerçek olan her konunun kendi özel ilmini ve araçlarını talep etmesi,
- 2- İlmî araştırmalarda zaman kaybının önlenmesi,
- 3- Hz. Peygamber devrini konu edinecek araştırmaların ilmîlik vasfına katkı sağlaması,
- 4- Eğitim-öğretim ihtiyaçları ve başka pratik mülâhazalar -yukarıda sunduğumuz deneme mahiyetindeki- siyer terimleri ve özel isimler sözlüğü şeklindeki çalışmaları lüzumlu kılar.

---

<sup>1</sup> Zürcânî, V,113-114; *Tecrid Tercemesi*, I,61; III,30.

<sup>2</sup> T. Koçyiğit, s. 463; A. Aydın, s. 160.

<sup>3</sup> Hişâm el-Kelbî, s. 53; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârî's-Sânî, 2.09), XIII,442.



## TANRI'NİN FELSEFİ ALGILANIŞI

Cevher ŞULUL\*

### Giriş

Felsefe tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan birisi Tanrı kavramı ve inancıdır. Bu konu sürekli olarak felsefe ve ilâhiyatın en temel problemlerinden birini teşkil etmiştir. Başlangıçtan günümüze kadar hemen hemen her filozofun ele alıp üzerinde görüş beyan ettiği bir konudur. Felsefe tarihine baktığımızda Tanrı'nın var olup olmadığı, mahiyeti, kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, evrenle olan ilişkisi gibi konular hep tartışılmıştır.

Bazı insanlar bu soruları tamamen gereksiz bulabilirler. Ancak Dünya tarihi boyunca, soyut düşünce yeteneğinin çıktığı ilk günlerden beri en önemli sorular hep bunlar olmuştur. Aslında insan için, Tanrı'nın varlığını araştırmanın altında kendi varlığını bir temele oturtma kaygısı vardır. Ayrıca Tanrı inancının göz ardı edilemeyecek derin toplumsal ve bireysel sonuçları vardır. Bu inancın varlığı ya da yokluğu toplumların yaşamını etkilediği gibi, bireylerin yaşamını da ciddi anlamda etkilemektedir.<sup>1</sup>

Bu nedenle, Tanrı inancı muteber bir düşünce olarak yüzyıllar boyunca akıllı insanların zihninde yer almış ve bu inancın doğru olduğuna inanmanın akla yatkın olduğu düşünülmüştür.

Biz bu makalemizde tarihsel süreç içerisinde İslâm filozoflarının Tanrı kavramına dair düşüncelerini irdelemeye çalışacağız. Ancak bunu yaparken kendimizi İslâm felsefesinin üç büyük filozofuyla sınırlamak istiyoruz. Bunlar, Ebû Yûsuf Yakûb İbn İshâk el-Kindî (801-873), Ebû Nasr el-Fârâbî (870- 950 ) ve Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ'dır (980-1037). Adını zikrettiğimiz bu filozofların Tanrı'ya dair düşüncelerini konu edinen hiç şüphesiz ciltlerle eser yazılmıştır ve yazılmaya da devam edilecektir. Ancak biz bu çalışmamızla bir makalenin el verdiği ölçüde, Tanrı'nın bu filozoflar tarafında nasıl algılandığını ana hatlarıyla izah etmeye çalışacağız.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi öğretim üyesi.

<sup>1</sup> Tanju Ertunç, *Tanrı Varsayımı Üzerine*, İstanbul-2000, s. 10-11.

Felsefe tarihinde başlangıçta filozofların sorduğu ilk soru, doğa ya da kozmos ile ilgili olmuştur. Sonrasında verilen cevapların farklılığı nedeniyle insanlar tedrici bir biçimde şüpheciliğe yönelmişlerdir. Dikkatler, doğadan insan düşüncesinin kendisine çevrilmiştir. Ancak sistematik dönemde dışsal ve içsel konular daha dengeli bir biçimde ele alınabilmiştir.<sup>1</sup> Bu dönemin belli başlı filozoflarından Aristoteles ile Platon genelde metafizik, özelden Tanrı konusunda İslâm filozoflarını etkilemişlerdir.

Dokuzuncu yüzyılda felsefeyle tanışan İslâm filozofları, Yunan felsefesinin ilkelerini İslâm düşüncesiyle uyumlu hale getirmeye çalıştılar. İnançlarıyla daha akılcı, nesnel bakış arasında bir bağ bulmaları zorunluydu. Filozofların, Tanrı'nın varlığından kuşkuları yoktu; O'nun varlığını kendiliğinden kanıtlanmış görüyorlardı ama Allah'ın kendi akılcı ülküleriyle uyumunu gösterebilmek için bunu mantıkla betimlemenin önemli olduğunu hissediyorlardı. Felsefe'de bir soyluluk, nesnellik arayışı ve zaman dışı bir bakış açısı vardı. Tanrı'yı gizem olarak görmek yerine, filozoflar onun aklın kendisi olduğuna inanmaktaydılar.

İslâm filozoflarının bu süreçte karşılaştığı en önemli sorun şudur: Yunan filozoflarının Tanrı'sı Vahiy Tanrı'sından çok farklıydı: Aristoteles veya Plotinos'un Yüce Varlığı zaman dışı ve aldırıışsıydı, dünya işlerine aldırıymıyordu, kendisini tarihte ortaya koymuş değildi, dünyayı yaratmamıştı ve zamanın sonunda da yargılamada bulunmayacaktı. Evren ebedi olarak Tanrı'dan çıkıp yayıldığı için, başı, ortası ve sonu yoktu.<sup>2</sup>

Bu iki felsefi gelenek arasındaki farklılığa rağmen İslâm filozofları, Yunan felsefesi ile İslâm inancını ciddi bir biçimde kaynaştırma çabası içine girdiler; Vahiy ile felsefe arasında köprü kurmaya çalıştılar.

### **A- Ebû Yûsuf Yakûb İbn İshâk el-Kindî**

Akılcı yöntemi Kur'ân'a uygulayan ilk Müslüman olan Yakûb İbn İshâk el-Kindî'nin (801–873) lehinde ve aleyhinde olanlar arasında felsefe ve din arasında bir köprü kurulması çabasındaki rolü üzerinde dikkate değer bir ittifak göze çarpar. Risalelerine bakarak onun İslâm'da ilk sistemli felsefe yazarı ve vahiy olunan naslara akli usuller tatbik etmenin önemli savunucularından biri olduğu söylenebilir. Kindî'nin birkaç meselede kesin olarak Aristo'nun öğretilerinden ayrıldığını ve İslâm'a bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Örneğin Kindî, âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını, mucizelerin mümkün olduğunu, peygamberî vahyin doğruluğunu, savunuyordu. Ayrıca Kindî, sudûrcu âlem görüşüne tepki olarak

<sup>1</sup> Gunnar Skirbekk - Nilse Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul–2006, s. 60.

<sup>2</sup> Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara- 1998, s.226; ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir - 1985, II,187 (üç numaralı dipnot); W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İzmir - 1993. s. 222.



âlemin kıdemi ve yoktan yaratılması meselelerinde Yeni-Eflatunculara ve Meşşailere karşı açık bir tavır takınmış ve kelamcılarını desteklemiştir.<sup>1</sup>

Kindî, metafiziğinin en temel kavramlarından birisi Tanrı kavramıdır. Ona göre Tanrı, yokluğu düşünilemeyen yahut varlık için kendisinden başka sebebi olmayandır. O, zorunlu ve illeti olamayan varlıktır.<sup>2</sup> Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, O zatıyla kaimdir.<sup>3</sup> O, âlemi, belirli bir zamanda yoktan yaratmıştır. Kindî'nin bu düşünceleri, ne Yunan felsefesindeki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ne de akıllar teorisinde kullanılan Yeni-Eflatuncu sudûr doktrini ile uzlaşabilir.<sup>4</sup>

H. Corbin, Kindî'nin yoktan yaratma görüşünü kabul ettiğini, fakat birinci aklın İlahi İrade'nin fiiline bağımlı olduğunu söyledikten sonra, Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak onun da aşamalı bir sıra ile diğer akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemektedir.<sup>5</sup> Kanaatimizce H. Corbin'in bu konudaki düşünceleri doğru değildir. Zira Kindî, "*Esâilucya*" kitabını ıslah ve tefsir etmiş<sup>6</sup> olmasına rağmen ne sudûr ne de sudûr vetiresi sonucunda oluşan akıllar ile semavi küreleri konu edinmiştir.

İkincisi: Kindî delilleriyle bu âlemin bir defadan, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda, mutlak anlamda, Yaratıcı Kudret'in fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu Yaratıcı Kudret ise Tanrı'dır. Bu âlemin varlığı, sürekliliği ve bu sürekliliğin süresi İlahî İrade'ye bağlıdır. Tanrı'nın iradesi, yaratma fiilinin durmasını isterse, zamansız olarak bu âlem bir anda yok olur.<sup>7</sup>

Üçüncüsü: Kindî, ne sudûru ne de Fârâbî'de olduğu gibi teselsül ve feyz yoluyla sadır olan akılları risâlelerinde konu edinmiştir.<sup>8</sup> Sadece "*Kitâb fi'l-Felsefetü'l-Ülâ*" da şu satırları görüyoruz: "İlk gerçek birden gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur."<sup>9</sup>

Bu ifadelere bakarak Kindî'nin Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak aşamalı bir sıra ile akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemek mümkün olmadığı gibi Kindî'nin sudûr nazariyesine "yoktan yaratma" fikrini ilave ettiğini söylemek de mümkün değildir. Cümlede geçen "feyz" sözcüğünün siyak ve sibakına bakıldığı zaman, bununla sudûrun kastedilmemiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü cümlenin devamında "varlık vermekten" söz edilmektedir. Oysa varlık verme fiili, beraberinde irade sıfatını gerektirir. Oysa sudûr, tüm gerçekliğin bir ve ezeli-ebedî olan yetkin ve

<sup>1</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul-1992, s. 68-69.

<sup>2</sup> Macit Fahri, a.g.e. s. 72.

<sup>3</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul - 1994, s. 12.

<sup>4</sup> H. Z. Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (İslâm Düşüncesi II), İstanbul 1993; s. 61.

<sup>5</sup> Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul-1986 s.158.

<sup>6</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul - 1983, s. 289.

<sup>7</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 94, 97.110.115.

<sup>8</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990, s. 20-22.

<sup>9</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 55.

aşkın bir varlıktan, Tanrı'nın herhangi bir eylemi olmaksızın, zorunlulukla çıktığını öne süren metafizik öğretilerdir.

Yuhanna Kumeyr'in şu ifadesi kanaatimizi teyit eder niteliktedir: "Kindî'ye göre âlem, Tanrı'dan feyz ve teselsül yoluyla sâdır olmadığı gibi nedensiz bir maddeden de meydana getirilmemiştir. Her şeyi yoktan yaratan Tanrı, 'bir şeyin olmasını isteyince ona ol der, o da oluverir'.<sup>1</sup> Âlemin sürekliliği, varlığı gibi İlahî İrade'nin tasarrufundadır."<sup>2</sup>

Ancak Kindî, yaratmanın nihâi illeti olarak Allah'ın hâkimiyetini koruma endişesine rağmen tabî hâdiselerde ikinci dereceden fâillerin rolünü reddetmiyordu. "Kitâb fi'l-İbâneti ani'l-İlleti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesad" adlı risâlesinde böyle bir vasıtayı yahut ikinci dereceden bir fâilin fonksiyonunu araştırır.<sup>3</sup>

Kindî, konuyla ilgili bir başka risâlede iki tür fiil ve fâilden söz etmektedir. Bunlardan biri olan ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmek olup, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. Bu fiile yaratma (el-ibdâ) adı verilir.<sup>4</sup> Kindî'ye göre bu gerçek fiilin bir de gerçek fâili (el-fâilu'l-hak) vardır; etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki eder, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapar, aracı durumunda olan ve olmayan bütün edilgenlerin ilk sebebidir. O, ilk edilginin yakın sebebi, ondan sonrakilerin dolaylı sebebidir.<sup>5</sup>

İkinci derecedeki gerçek fiile gelince: O etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklara bu nedenle hakiki değil, mecâzi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar.<sup>6</sup> "Bunlardan ilki yüce Yaradan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgene ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir."<sup>7</sup>

Sonuç itibarıyla Kindî'ye göre bazen yaratıklara mecâz olarak fâiller denir; fakat gerçekte onlar sadece münfaildirler, yani Allah'ın mutlak fiilinin tesirinin alıcılarıdır. Her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelir ve onun eseridir.

Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma, kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir. Âlem ise Tanrı'nın bu fiiline, yoktan var ediciye karşı sorumluluğunu yerine getirerek cevap vermektedir. Bu ise hâdiselerin yaratılış kanunlarına uygun şekilde cereyan etmesidir. Ayrıca maddenin

<sup>1</sup> Âli İmrân 3/47.

<sup>2</sup> Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab: el-Kindî*, Beyrut - 1986. s. 19.

<sup>3</sup> M. Fahri, s. 69; ayrıca bkz. *Felsefi Risâleler*, s. 93-111.

<sup>4</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 75.

<sup>5</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 76.

<sup>6</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 75.

<sup>7</sup> *Felsefi Risâleler*, s. 76.

Tanrı'ya duyduğu aşka karşılık, âlemin Tanrı'ya yaptığı ibadet ile Yaratıcı'sının varlığına tanıklık edişini ortaya koymaktadır.<sup>1</sup>

### B- Ebû Nasr el-Fârâbî

Kindî'den sonra yaşamış olan en önemli İslâm düşünürü ise Ebû Nasr el-Fârâbî'dir (870- 950 ). O, klasik Yunan felsefesi ile İslâm'ı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin felsefi düşünceleri esas itibariyle Plotinoscu südür panteizmine dayanmakla birlikte Fârâbî'nin teolojisi ve buna bağlı olarak metafiziği eklektiktir. Nihayet bütün bu telif, İslâm'la temasa getirilerek İslâm inancının taleplerine karşılık verilecek bir tarzda dönüşüme tâbi tutulur. Bu dönüşüme tabi tutulan en önemli konulardan birisi Tanrı kavramı olup esas konumuzu teşkil etmektedir. Şöyle ki:

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı, onun dışındakilerin varlığından her bakımdan farklıdır. Fârâbî, bu yaklaşımını zorunlu varlık-mümkün varlık kategorilerine dayanan bir ayırım ile temellendirmeye çalışmaktadır. Şöyle ki:

Fârâbî'ye göre var olan her şey mertebe itibariyle ikiye ayrılır. Birincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna *mümkün varlık* adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da *zorunlu varlık* denir. Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa yol açmaz. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Bu durumda Fârâbî'ye göre mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu, İlk Varlıktır. Zorunlu varlığın yokluğunu varsaymak ise imkânsızlığa yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.<sup>2</sup>

Fârâbî'ye göre Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti de olamaz. “O vardır” dediğin zaman “var”ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde, O'nun varlığı *zorunlu varlık* anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifinin olmaması gerekir. O'nun varlığına delil de yoktur; aksine, O her şey için delildir. Özü itibariyle O'nun varlığı ezelî ve ebedîdir. O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç halinde değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında

<sup>1</sup>Felsefi Risaleler, s. I,80 (3) (Ebû Rîde'nin takdiminden).

<sup>2</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* kitabından) İstanbul–2003, s.118; ayrıca bkz. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990, s. 1–2.

yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O'nun hakkında "ne kadar", "ne zaman" ve "nerede" denilemez. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki, O'nun zâtı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıddı yoktur. O sırf iyiliktir, sırf akıldır, sırf makûl ve sırf âkıldır. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. O hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç onundur; ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı ondandır; şu anlamda ki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.<sup>1</sup>

Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun, bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Zaten O'nun eşyaya yönelik kastı da yoktur. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabî yolla çıkıp meydana gelmiş değildir. O zâtını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. Onun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir. Varlığa süreklilik verip yok olmamasını sağlamıştır. Bu anlamda O, her şeyin var oluşunun sebebidir. Yaratmak kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, İlk Yaratıcı'nın zâtından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir.<sup>2</sup>

Tann'nın bütün bu özellikleri, Fârâbî'nin Tanrı anlayışında Yunan felsefesine ait farklı Tanrı kuramlarının birbirleriyle uyumlu bir sentez haline getirilmesidir. Çünkü meselâ kendi kendisini düşünen bir akıl olarak Tanrı anlayışı, temelde Aristoteles'in Tanrı anlayışdır. Ancak böyle bir Tanrı'dan bu kendi kendisini düşünmesinin sonucu olarak evrenin taşması teması, temelindeki bu taşmacı anlayış ile Plotinosçu bir yorumu yansıtmaktadır.<sup>3</sup>

Benzer şekilde Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek düşünmeyi ilahi süjenin en yüksek aktı olarak değerlendirir ve Tanrı'nın aklettiğini söyler. Ona göre, İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü hüviyeti akıl olan, hüviyeti olan için akılsaldır (ma'kul). Ve o akılsal olmak için kendisini dışında olup kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. Tersine onun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece o kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil akıllı ve akıl olur ve özünün kendisini düşünmesi sonucunda, bilfiil akılsal olur. Aynı şekilde bilfiil akıl ve bilfiil akıllı olması için onun kendisini düşüneceği ve dışardan edineceği bir öze ihtiyacı yoktur. Tersine kendi özünü düşünmek suretiyle o, akıl ve akıllı olur. Çünkü düşünülen öz, düşünen özdür ve böylece o, akılsal olması bakımından akıldır. Demek ki o akıl, akılsal ve akıllıdır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür.<sup>4</sup>

Bu şekilde Tanrı'ya akletme ve düşünme niteliğini izafe eden Fârâbî'ye göre, Aristoteles'ten farklı olarak, Tanrı evrenin bütünüünün bilgisine sahiptir. Zira

<sup>1</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119.

<sup>2</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119-120.

<sup>3</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. XIV-XVI (çevirenin takdimi).

<sup>4</sup> Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s. 7.

Fârâbî, Tanrı'ya ait bilginin bir sonuç olmadığını düşünmektedir. O, aksine bu tür bilginin ayrılmaz bir nitelik olarak yaratıcı, varlık verici olduğunu kabul etmektedir. Tanrı ve onunla beraber, Onu takip eden fizikötesi gerçekliğin soyut akıllarında bilme ve düşünme eylemi ile yaratma eylemi aynı anlama gelmektedir. Buna göre, Tanrı'nın, kendini düşünmesi, kendinden ezelî olarak varlığın taşmasına yol açmaktadır. Bütün var olanların varlık kaynağı, kendisinden taşıp geldikleri en son ilke, Tanrı'dır. Şu halde, "tanrısal öz, bir bakıma bütün var olanları" teşkil etmektedir. Dolayısıyla, "O, özünü akledince, bir bakıma, var olanların tamamını akletmiş olur. Çünkü onların her biri varlığını Ondan almıştır"<sup>1</sup>

Ulaşılan bu noktada, şunu görmek mümkündür ki, Fârâbî uzlaştırmacı yaklaşımına rağmen, felsefenin aşkın, basit, gayri şahsî tanrı kavramından fazla ödün vermemektedir. Sünnî görüşün, kendi özel anlam çerçevesi içerisinde, "şahsî" niteliklere sahip, irade sahibi tanrı kavramı Fârâbî tarafından akıl alır bir açıklama olarak görülmemektedir.<sup>2</sup>

Fârâbî'nin felsefesine ait bir başka problem ise Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Tanrı ile Tanrı'nın dışında ki varlıklar arasındaki yaratma ilişkisini, Yeni-Plâtoncu sudûr modelini esas alan bir kuram çerçevesinde temellendirmeye çalışır ki bu çözüm Sünnî geleneğe aykırıdır.

Fârâbî metafiziğinde evren, Tanrı kavramının ihtiva etmiş olduğu muhtevanın zorunlu bir parçası ya da uzantısıdır. Buna göre, Tanrı hakkındaki tasavvurumuz, Onunla beraber evreni de içermektedir.

Fârâbî, hiç şüphesiz, Tanrı'nın varlığının mahiyeti ile evrenin varlığının mahiyeti arasında bir farklılığın bulunduğunu kabul etmekte, hatta yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız gibi, Tanrı tasavvurunu böyle bir ayırım üzerine oturtmaktadır. Bu ayırma göre Tanrı, varlığını kendi özünden alan, bunun için kendisi dışında başka hiçbir şeye bağlı olmayan varlıktır. Bu nedenle varlık yetkinliği ve varlık üstünlüğü bakımından Tanrı ile Onun dışındaki varlıklar arasında bir farklılık bulunmaktadır.

Ona göre Tanrı'nın yaratma fiili, Tanrı'nın objesi, bizzat kendi özü olan düşünme fiiliyle aynı anlama gelmektedir. Tanrısal düzeyde düşünme ya da bilme ise, sürekli olarak, yaratma eylemiyle bir arada bulunmaktadır. Tanrı'nın, tanrısal; bilginin hem objesi hem süjesi hem de bizzat kendisi olan özünden böylece zorunlu olarak diğer var olanların varlığı çıkar. Dolayısıyla Fârâbî'de kozmik çıkış, bütün var olanların nihâî metafizik ilkesi olan Tanrı'dan bir taşmadır. Öyle bir taşma ki, İlk-olanın varlığı altında bulunan her bir var olanın varlık kaynağıdır. Şu halde "İlk-olanın tözü, ister mükemmel ister kusurlu olsun var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür."

Fârâbî metafiziğinde, İslâm'ın dinî metafiziği ile bir uygunluk içerisinde tamamıyla kendine yeter olan Tanrı'nın evreni ne için yarattığı ya da oluşun hangi teleolojik sonuç için başladığına dair herhangi bir açıklama ile karşılaşmıyoruz,

<sup>1</sup> Yaşar Aydın, a.g.e., s. 42.

<sup>2</sup> Yaşar Aydın, a.g.e., s. 45.

zaten onun Tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın yaratma eyleminde başlangıç, sonuç kısaca zamana ait herhangi bir belirlemeden söz edemiyoruz. Çünkü Tanrı'nın dışında kalan bütün tabii varlıkların varlığı ondan zorunlu olarak çıkmıştır. Fârâbî, bu çıkışı Tanrı'nın cömertliği ile ilişkilendirmektedir. Ama ona göre, Tanrı'nın cömert oluşu, bir sonuç, bir etki değil, aksine Onun özünün öncesiz-sonrasız bir özneliğidir. Dolayısıyla, diğer var olanların varlığı Tanrı'nın cömert olmasının nedeni değildir.<sup>1</sup>

Sonuç itibarıyla Fârâbî, Tanrı'nın tarif edilemez oluşundan ziyade Tanrı'nın nitelikleri üzerinde durur. Onun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, Aristo'nun Tanrı'sı değildir. Aksine Fârâbî'nin Tanrı'sı mutlak ve aşkındır. O'nun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Fârâbî, aynı zamanda Tanrı'ya hayat, ululuk, sevinç, güzellik, mutluluk, bilgelik gibi sıfatlar izafe etmektedir ki bunlar İslâm inancının izlerini taşımaktadır.<sup>2</sup> Keza bu sıfatların Yunan geleneğine yabancı olduğu da bilinir. Ama böyle bir Tanrı anlayışı yine de Fârâbî'nin kendi doktrinin neticesidir.

### C- Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ

İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını yani Kindî'nin felsefi öğretileriyle Fârâbî okulunu felsefi açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.<sup>3</sup>

Felsefi düşüncelerinde esas itibarıyla Fârâbî'yi takip eden İbn Sînâ'ya göre âlem ile Tanrı arasında temel ontolojik farklılık vardır. O, bu farklılığı dikkate alarak âlemin yaratılışını izah etmektedir; İbn Sînâ'nın metafizikteki amacı temelde âlemin mümkün ve bağımlı niteliğini ortaya koymak, kozmoloji ve kozmogoni biliminde prensiple tezahür arasında var olan sürekliliği açıklamaktır.<sup>4</sup> İbn Sînâ bu sürekliliği izah ederken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu sudûr geleneğinin tesirinde kalmıştır.

Yeni- Eflatun'cu sudûr teorisinde "Bir" her şeyin kaynağıdır. Bir, varlık ve kemalinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık nizamını irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak tabii zorunlulukla meydana getirir. İlk varlıktan, ilk sudûr eden varlık, kendi özünü idrak edebilen ilk akıldır. İlk varlığı idraki sebebiyle ikinci akıl meydana gelir. Kendi özünü akletmesi sebebiyle en uzak gök meydana gelir. Sonra ikinci akıl İlk varlığı idrak eder ve bundan üçüncü akıl meydana gelir. Bu sudûr vetiresi birbiri ardınca bu şekilde onuncu akla kadar devam eder.<sup>5</sup>

İbn Sînâ, yukarıda kısaca izah ettiğimiz, Yeni-Eflatuncu sudûr teorisinden ilham alarak Tanrı'dan sudûr yoluyla gayri maddî akılların çıkarılmasıyla Aristo

<sup>1</sup> Yaşar Aydın, a.g.e., s. 54.

<sup>2</sup> Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 78-14.

<sup>3</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve çeviri M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2004 s. 137-138.

<sup>4</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul-1985, s. 40.

<sup>5</sup> Macit Fahri, a.g.e. s.111-112. Ayrıca bkz. Anthony Kenny, *A Brief History Of Western Philosophy*, Oxford-1998, Black Publishers, s. 96-97.

tarafından formüle edilen, Bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermek istemiştir.<sup>1</sup>

Felsefe tarihçilerine göre, İbn Sînâ bu konuda bir yandan Helenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmek, öte yandan onu İslâm inançlarıyla uyumlu hale sokmak gibi ikili bir amacı vardır.

Fakat sudûr teorisi, birçok tartışma konusunu da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki: Sudûr, Hâlik ile mahlûk arasında bulunması gereken ve son derece önemli olan mesafeyi ortadan kaldırıp İslâm'ın da şiddetle karşı çıktığı baştan aşağı panteist bir dünya görüşünü getirmiyor mu? Zira Kur'ân'ın Allah görüşünde, hiçbir şeyin kendisine benzemediği Tanrı ile onun mutlak emriyle meydana getirdiği yaratıkların çokluğu arasında hudutsuz bir uçurum vardır.<sup>2</sup>

İbn Sînâ'nın bu probleme getirdiği çözüm önerisinde mahiyet ve varlık ayrımı önemli yer tutar. Varlık ve Mahiyetin kavranılıp ilişkilerinin belirlenmesi, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile diğer var olanların ayrımını belirleyecektir. Bilindiği gibi mahiyet tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertlerini göz önünde bulunduran bir söz olarak tarif edilmiştir. Hüviyet ise bir şeyin dış dünyadaki varlığına denir.<sup>3</sup>

İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.<sup>4</sup> Bu anlamda mahiyet var oluştan ayrılamaz ve yokluğu saçmalık veya çelişkiye yol açacaksa yani şeyin varlığı kendisinden (bizatihi) ise, bu varlık Zorunlu varlıktır.<sup>5</sup> Zorunluluk onun ayrılmaz özelliğidir. Onun varlığı zorunlu olmaktır. Bu zorunluluk özelliğini kaldırdığımız zaman, varlığı da kalkmış olur. Zorunluluktan başka bir mahiyeti yoktur. Zorunlu var olmaktan başka bir şey değildir.<sup>6</sup> Bu nedenle de O'nun varlığına delil getirmeye gerek yoktur. Çünkü O'nun kendi zatı, varlığını akla zorunlu olarak kabul ettirir.

Kendisinden dolayı zorunlu olan varlığın, varlığının bir sebebi ve illeti de yoktur, zira varlığının zorunluluğu kendisinden olanın aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık yönünden çelişiktir. Bu demektir ki, bir varlığın illetinin bulunmaması, onun daima var olduğunun delilidir. Çünkü illet, bir şeyin üzerinden yokluğun geçtiğini ifade eder, bundan dolayı da onun varlık alanına çıkmasının sebebi aranır ve böylece var olmasının ispatına gidilir. Oysa Zorunlu Varlık'ın varlığı, O'nun sebebini bularak değil, kendisi her şeyin sebebi olması

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, M. M. Şerif (ed.), İstanbul - 1990, c.2, s.101.

<sup>2</sup> Macit Fahri, a.g.e. s. 138.

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara-1974, s. 14.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'l- Şifa-Metafizik*, çev. Ekrem Demirdi-Ömer Türker, İstanbul - 2004, s.35; *İbn Sînâ, er-Risâletü'l- Arşîyye fî Hakaiki'l- Tenbid ve İsbati'n- Nübüve*, çev. Mahmut Kaya, (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*' kitabından) İstanbul-2003, s. 308.

<sup>5</sup> Necip Taylan, a.g.e., s.184.

<sup>6</sup> Hüseyin Atay, a.g.e., s.13.

yönünden ispat edilir. Bundan dolayı O'nun varlığını yine kendi varlığının sıfatları ile anlamak gerekir. Diğer yandan, daha önce de söylendiği gibi Zorunlu Varlığın yokluğunu farz etmek de bir çelişkiyi doğurur, çünkü O'nun yokluğunu düşünmek muhaldir. Tam bunun karşısında zorunsuz (mümkün) varlık ise, yokluğu düşünüldüğünde böyle bir çelişki ve imkânsızlık söz konusu olmayan varlıktır. Var olup yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık yani Vâcibü'l-Vücut'un (Tanrı) varlığı zarurîdir. Zorunlu varlığın, varlığının zaman üstü olması ve kendisinde zorunluluk ile varlığın aynı olması anlamında, zorunlu varlık en gerçek (Hak) varlıktır. Bu nedenle O'nun yokluğu asla düşünülemez.<sup>1</sup> Dolayısıyla Tanrı, zorunlu bir varlıktır; öteki bütün varlıklar ise mümkündür ve var olmalarını Tanrı'ya borçludur.

Yapılan izahlardan anlaşılacağı gibi Tanrı'nın varlığı konusunda ontolojik ayrımı esas alan İbn Sînâ nitelikleri konusunda zorunlu varlığın her yönden tek olduğunu kabul eder. Ona göre, Tanrı'nın mahiyeti O'nun zorunlu olarak var olmasıyla özdeşdir. Tanrı'nın ayrı bir mahiyeti olmadığından o mutlak olarak basittir ve tarif edilemez. Fakat eğer onun ayrı bir mahiyet ve sıfatları yoksa herhangi bir şekilde âlem ile nasıl münasebette bulunmaktadır?<sup>2</sup>

Fazlur Rahman'a göre İslâm felsefesi geleneği çözüm yolunu Yeni-Eflatunculuğun geliştirdiği örneğin tesirinde kalarak bulmuştur: Buna göre, Tanrı kendini bilmekle aynı zamanda şeylerin özünü de kesin ve basit tarzda bilir, şeklindeki fikir, O'nun mutlak basitliği ile birleşir. Bu sistem İbn Sînâ tarafından geliştirilmiş ve belli bir düzene kavuşturulmuştur. O, Tanrı'nın ilim, yaratma, kudret, irade v.b. sıfatlarını Tanrı'nın değişmeyen basit varlığından çıkarmaya çalışır veya daha çok, bu sıfatların Tanrı'nın varlığı gerçeğinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. Bunu yaparken bütün bu sıfatların ya subutî (olumlu) veya selbi (olumsuz) olduğunu göstermeye çalışır; bu sebeple bunlar Tanrı'nın varlığı ile ve Tanrı'nın varlığı bunlarla özdeşdir. Buna göre ulûhiyet mutlak olarak basittir. Tanrı'nın bilgisi O'nun maddeden tamamen uzak ve salt ruh olmasıyla gösterilebilir. O, kendisi için özne ve nesnenin aynı olduğu saf akıldır.<sup>3</sup>

Ancak Tanrı'nın kendini bilmesi bilfiil diğer-şeyleri de bilmesi demektir.<sup>4</sup> Çünkü Çünkü kendini bilmekle O, zaruri olarak, kendisinden çıkan diğer varlıkları da bilir.

<sup>1</sup> Necip Taylan, a.g.e., s. 184-185.

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., c.2, s. 120. Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, a.g.e., s. 46-58.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., c. 2, s. 120.

<sup>4</sup> İbn Sînâ bu yaklaşımıyla Aristo'nun Tanrı anlayışının ortaya çıkardığı problemleri gidermeye çalışmıştır. Zira Aristo'ya göre de zorunlu varlık sayı itibarıyla bir olmalıdır. Bu varlığın kendi içinde dahi sıfatlarının çokluğu söz konusu olamaz: Ashında Tanrı varlık olmaktan ve zorunlu olarak var olmaktan başka hiçbir mahiyet ve sığata sahip değildir. O, ne Tanrı'nın yaratma fiilinin, korumasının ve hatta ne de bilgisinin objesi değildir. Bu nedenle Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı yaratan Tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırılmaktadır. Ayrıca Aristoteles'in ilk hareket ettiriciyi, kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin hiçbir belirti yoktur. Ve gerçekten, eğer Aristoteles'in Tanrı'sı bütünüyle kendinde kapalı ise, ki böyle olduğuna inanmak mümkündür, o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri söz konusu olmayacaktır. Magna Moralia'da Aristoteles, Tanrı'ya yönelik bir dostluğun olabileceğini düşünenlerin yanıldıklarını söylemektedir. Çünkü Tanrı sevgimize karşılık veremez ve bizim ne olursa olsun Tanrı'yı sevebileceğimiz söylenemez. Bkz. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet



Burada İbn Sînâ orijinal bir noktaya temas eder. Geleneksel Helenistik felsefeye göre Tanrı en iyi şekilde yalnızca mahiyetleri (veya küllileri) bilebilir, cüzî varlıkları değil; çünkü bunlar ancak duyu algılarıyla ve dolayısıyla zaman içinde bilinebilirler, fakat Tanrı zaman dışı ve değişmez olduğundan, ayrıca cisim olmadığından algıya bağlı bilgi sahibi olamaz.

Bu düşünceleri nedeniyle İbn Sînâ'nın Doğu'da Gazâlî ve Şehristânî, Batı'da Auvergne'li William ve Thomas Aquinas gibi güçlü muhalifleri vardı. Bu tenkitçiler, onun Allah'ın mahiyeti, cüzîleri bilmesi, âlemlerle ilişkisi ve âlemin kıdemi hakkındaki fikirlerini reddettiler.<sup>1</sup> Çünkü bu yalnızca Tanrı'nın bilgisini eksik görmeye kalıyor, aynı zamanda Tanrı'nın olması gerektiği gibi; olduğu şeyler karşısında bizzat O'nu faydasız hale getiriyor. İbn Sînâ bir delil geliştirir; buna göre, Tanrı algıya dayalı bilgi sahibi olamazsa da yine de o bütün cüzî'leri "külli yolla" bilir ve bu yüzden de algıya bağlı bilgi O'nun için lüzumsuzdur. Tanrı, bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği sebep olduğundan hem onların varlıklarını hem de aralarındaki münasebetleri bilir. Gazâlî'nin *Tehâfut el-Felasife*'nin, on üçüncü meselesinde öne sürdüğü bu teori hakkındaki tenkit bu noktada hedefini bulmaktadır.

Tanrı'nın irade ve yaratma sıfatları göz önüne alındığında İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı bu sıfatları, Gazâlî'nin gösterdiği gibi, anlamsız kılıyor. Tamamen akli ve sudûr nazariyesine bağlı ulûhiyet anlayışında iradenin hiçbir manası yoktur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın iradesi, âlemin zorunlu olarak kendisinden çıkması ve O'nun bundan duyduğu tatminden başka bir şey değildir. Aslında İbn Sînâ bunu olumsuz ifadelerle tarif eder, yani Tanrı âlemin kendisinden çıkmasını istememezlik etmez; bu da olumlu irade sıfatından ve bu iradenin gerçekleşmesinden oldukça farklıdır.

Çünkü burada, gerçek bir tercih bahis konusu değildir. Akılla kararlaştırılmış bir faaliyet elbette irade ve tercihle uyulaşabilir ve istenilerek yapıldığı söylenebilir. Fakat bu istek hem başlangıca, hem de sonuca ilave bir unsur olarak dâhil edilmelidir. Farz edelim ki, bir kimse bir mesele hakkında düşünmek istiyor. Şimdi başlangıçtaki seçim problemden çok, kendisinin düşünmesidir ve daha sonra herhangi bir anda bu düşünme ameliyesini bitirmeyi tercih veya irade edebilir. Başlangıç ile sonuç arasında cereyan edenler akılla belirlenmiş bir düşünce süreci olacaktır ve her ne kadar bir bütün olarak sürecin kendisi de seçilmiş ve iradî olsa da bir tercihler dizisi olmayacaktır. Fakat Tanrı hakkında felsefî yoldan konuşurken ister başlangıçta, ister sonuçta olsun bu ilave unsura hiç gerek yoktur.

Sonuç itibarıyla İbn Sînâ'ya göre âlem, Tanrı'yla birlikte ezeli olarak vardır. Çünkü hem madde, hem de suretler ezeli olarak O'ndan çıkarlar. Bu anlayış İslâm inancına zıt olmakla birlikte İbn Sînâ'nın amacı hem dinin taleplerini, hem de aklın taleplerini dengelemeye çalışmak ve tanrıtanımaz materyalizmden kaçınmaktır. Maddecilere göre âlem, Tanrı olmadan kendi başına ezelden beri mevcuttur. İbn

Aydın, İzmir - 1986, s. 32; Frederiek Copleston, *Felsefe Tarihi - Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul - 1986, s. 72-73.

<sup>1</sup> Şems İnâti, "İbn Sînâ", çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, İstanbul -2007, s. 289.

Sînâ'ya göre de âlem ezeli bir varlıktır, fakat o kendi içinde mümkün olduğundan, kendi bütünlüğü içinde Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak Tanrı'ya bağımlıdır. Burada, mahiyet ve varlık anlayışının çifte maksadını görüyoruz.<sup>1</sup> Ateizmin tersine var olan şeylere varlık verecek olan Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyulur ve panteizmden kurtulmak için de Tanrı'nın varlığının, âlemin varlığından köklü olarak farklı olmasına gerek duyulur.

### Sonuç

Felsefe tarihinin en temel konularından birisi Tanrı kavramı ve inancıdır. İslâm filozofları Tanrı'ya dair saf entelektüel bir ilgi duydular. Akıl ve mantığın ilkelerinden hareketle Tanrı üstüne yaptıkları çalışmalarla konuya derin felsefi bir boyut kazandırdılar.

İslâm düşünce tarihinde felsefi konulara dair eser yazan ilk filozof, Kindî'dir. Metafiziğinin en temel kavramlarından birisi Tanrı kavramıdır. Ona göre Tanrı, yokluğu düşünemeyen, zorunlu ve illeti olamayan varlıktır. Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, âlemi, belirli bir zamanda yoktan yaratmıştır. Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma, kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir Kindî'nin bu düşünceleri, ne Yunan felsefesindeki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ne de akıllar teorisinde kullanılan Yeni-Eflatuncu sudûr doktrini ile uzlaşabilir.

Fârâbî ise Tanrı'nın tarif edilemez oluşundan ziyade Tanrı'nın nitelikleri üzerinde durur. Onun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, Aristo'nun Tanrı'sı değildir. Aksine Fârâbî'nin Tanrı'sı mutlak ve aşkındır. O'nun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Fârâbî, aynı zamanda Tanrı'ya hayat, ululuk, sevinç, güzellik, mutluluk, bilgelik gibi sıfatlar izafe etmektedir ki bunlar İslâm inancının izlerini taşımaktadır. Keza bu sıfatların Yunan geleneğine yabancı olduğu da bilinir. Ama böyle bir Tanrı anlayışı yine de Fârâbî'nin kendi doktrinin neticesidir.

İbn Sînâ'ya gelince, o esas itibarıyla felsefi düşüncelerinde Fârâbî'yi takip etmiştir. Ona göre âlem ile Tanrı arasında temel ontolojik farklılık vardır. O, bu farklılığı dikkate alarak âlemin yaratılışını izah etmektedir; İbn Sînâ'nın metafizikteki amacı temelde âlemin mümkün ve bağımlı niteliğini ortaya koymak, kozmoloji ve kozmogoni biliminde prensiple tezahür arasında var olan sürekliliği açıklamaktır. İbn Sînâ bu sürekliliği izah ederken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu sudûr geleneğinin tesirinde kalmıştır.

---

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., c. 2, s. 122.

## BİBLİYOGRAFYA

- 1- Anthony Kenny, *A Brief History Of Western Philosophy*, Oxford–1998, s. 96–97.
- 2- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir- 1985.
- 3- Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve çeviri M. Cüneyt Kaya, İstanbul–2004.
- 4- Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir - 1986.
- 5- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990.
- 6- Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri' kitabının içinden) İstanbul–2003.
- 7- Fazlur Rahman, “*İbn Sînâ*”, çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, M. M. Şerif (ed.), İstanbul - 1990.
- 8- Frederiek Copleston, *Felsefe Tarihi - Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1986.
- 9- Gunnar Skirbekk - Nilse Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, İstanbul–2006.
- 10- Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul–1986.
- 11- Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri (İslâm Düşüncesi II)*, İstanbul 1993.
- 12- Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yarutma*, Ankara–1974.
- 13- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't- Tevhid ve İsbati'n- Nübüvve*, çev. Mahmut Kaya, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri' kitabından) İstanbul -2003.
- 14- İbn Sînâ, *Kitabu'ş- Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul - 2004.
- 15- Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara - 1998.
- 16- Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul -1994.
- 17- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul - 1992.
- 18- Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul - 1983.
- 19- Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul–1994.
- 20- Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul–1985.
- 21- Şems İnati, “*İbn Sînâ*”, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, İstanbul -2007.

- 22- Tanju Ertunç, *Tanrı Varsayımı Üzerine*, İstanbul–2000.
- 23- W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İzmir 1993.
- 24- Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab: el-Kindî*, Beyrut 1986.
- 25- Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı - İnsan İlişkisi*, İstanbul–2000.

## DİNÎ HÜKÜMLERDE VİCDANÎ SORUMLULUK

Ahmet GÜNEŞ\*

### Özet

Bu makalede İslam hukuku açısından dinî hükümlerde vicdanî sorumluluk konusu incelenmektedir. İslam hukuk metodolojisinde teklifî hükümlerin bir kısmı dünyevî hükümlerle, bir kısmı uhrevî hükümlerle temellendirilmektedir. Azimet ve ruhsat da uhrevî hükümler kapsamında değerlendirilmektedir. İslam hukukunda ise kazaî hükümlerin yanı sıra dinî hükümlerin bulunduğu bilinmektedir. Dinî hükümlerin de kul ile Allah arasında vicdanî bir mesele olduğu özellikle belirtilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İslam hukuku, dinî hüküm, vicdanî sorumluluk.

## CONSCIENTIOUS RESPONSIBILITY IN THE RELIGIOUS JUDGEMENT

### Abstract

This article analyses the conscientious responsibility in the religious judgment from point of Islamic law. In methodology of Islamic law, the part of obligation judgments is secular and another part is eschatological. Resolution and permission is also deal with eschatological judgment. The judicial judgment and also the religious judgment exist in the Islamic law. The religious judgment is a conscientious theme between the man and God.

**Keywords:** Islamic law, religious judgment, conscientious responsibility.

### Giriş

Din ahlaki bir müessese olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir. Dinin zayıflaması ahlaki ve hukuki suçların artmasına, giderek anarşizme yol açar. Çünkü din olmayınca ahlak için yaptırım gücü kalmaz.

---

\* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: ahgun@hotmail.com

Dindeki ahiret inancı, uhrevi sorumluluk şuuruyla insanın ahlaki gelişimine katkıda bulunur<sup>1</sup>.

Kur'an'ın nüzul sırası dikkate alındığında hukuki hükümlerin ahlaki ve imani esaslar üzerine bina edildiği görülür<sup>2</sup>. Kur'an'da ameli tezahürlerin hemen hemen hepsinde imanın referans alındığı söylenebilir. İslam hukukunda özellikle ibadet kategorisinde değerlendirilen ve niyetin etkisinin görüldüğü çoğu hükümlerde hep iman odak noktayı oluşturur. Bu özelliğiyle İslam'da hukuku ahlaktan, ahlaki vicdandan, vicdanı da imandan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Bu prensipler açısından bu makalede dini hükümlerde vicdani sorumluluk boyutu incelenecektir. Önce makalenin ana kavramları hakkında kısa bilgiler verilecektir. İslam hukuk metodolojisinde teklifi hükümler kapsamında uhrevi hükümler değerlendirilecektir. Konunun azimet ve ruhsat boyutuna değinilecektir. İslam hukukunda ise ibadet kategorisinde nitelenen hükümler araştırılacaktır. İslam hukukunun en temel özelliklerinden biri olan kazaî hükümlerinin yanı sıra dinî hükümlerin karakteristik özelliğine dikkat çekilecektir. Dinî hükümlerin kul ile Allah arasında vicdani bir mesele olduğu vurgulanacaktır.

### 1. Konunun Kavramları

Sözlük anlamıyla din kelimesi Arapça deyn kökünden mastar veya isimdir. Sözlüklerde dinin adet, itaat, mükâfat, ceza gibi anlamları kaydedilir. Cürcani'nin tanımıyla “din akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur”<sup>3</sup>. Tehanevi'nin tarifıyla “din akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salaha, gelecekte (ahirette) felaha sevk eden Allah tarafından konulmuş bir kanundur.”<sup>4</sup> Bir başka tanımıyla “din, akıl sahiplerini kendi tercihleri ile hayra götüren vaz-ı ilahidir”<sup>5</sup>. Vaz-ı ilahi olması itibarıyla din kutsala bağlanmaktadır.

Hüküm kelimesi İslam hukuk metodolojisinde terim olarak farklı anlamlarda kullanılır. Şer'i bir meselenin açıklanması veya bir davanın hallinde verilen karara hüküm denildiği gibi, Şari'in mükelleften uymasını istediği emir ve yasaklara da şer'i hüküm denilir. Şer'i hüküm ise vacip, nebd, ibahe, hurmet, kerahet, inikat, butlan, sıhhat, fesat, nefaz, lüzum gibi hükümlerdir. Mükellefin sıfatı olan bu fiillerle ilgili hükümler dünyevi hükümler ve uhrevi hükümler diye ikiye ayrılır. Sıhhat, butlan, fesat, inikad, ademi inikat, nefaz, ademi nefaz, lüzum ve ademi lüzum dünyevi hükümler grubuna dahildir. Uhrevi hükümler ise vücub, nedb, ibaha, haramlık ve keraheti ihtiva eder<sup>6</sup>. Yalnız sıhhat, fesat ve butlanın ibadet konularında da kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Hanefiler hukuki muamelelerde fesat ve butlan ayırımı yaparken, ibadetlerde fesat ve butlan ayırımı yapmamaktadır.

<sup>1</sup> Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, IX, 317.

<sup>2</sup> Bkz. Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ – A. Şener, Ankara 1986, s. 22 vd.

<sup>3</sup> Cürcani, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-tarifat*, İstanbul 1307, s. 50.

<sup>4</sup> Tehanevi, *Kitabu keşşafı istilabati'l-funun*, Tahran 1967, I, 503.

<sup>5</sup> Bkz. Tümer, IX, 314.

<sup>6</sup> Seyyid, Muhammed, *Medhal*, Asitane 1333, I, 76; II, 177 vd.

Dini hükümlerin uhrevi olarak sevap, ceza, kınama gibi sonuçları bulunur. Uhrevi olarak vacibin (farz – vacip) yapılması sevabı, yapılmaması cezayı gerektirir. Mendubun yapılması sevabı gerektirdiği halde, yapılmaması cezayı gerektirmez. Yalnız sünneti hüda kabilinden olan sünnetlerin terkinde kınama söz konusudur. Şeair özelliği taşıyan sünnetler (ezan, kamet, cemaatle namaz, kurban gibi) ise vacip hükmündedir<sup>1</sup>.

Haramın terk edilmesi sevabı, işlenmesi cezayı gerektirir. Mekruh tahrimen ve tenzihen olmak üzere iki grupta değerlendirilir. Tahrimen mekruhun terk edilmesinde sevap vardır, işlenmesinde kınama ve itap söz konusudur. Tenzihen mekruhun terk edilmesinde sevap vardır, işlenmesinde herhangi bir hüküm yoktur. Mubahta ise sevap ve cezadan bahsedilmez. Çünkü mubah teklifi hüküm kapsamında değerlendirilmez<sup>2</sup>.

Vicdan, ahlak felsefesinin, hatta hukuk felsefesinin önemli kavramlarından birisidir. Ahlak felsefesine göre, iyilik ve kötülük kriterinin belirlenmesinde vicdan referans alınır<sup>3</sup>. Zaten iyilik ve kötülük kelami bir problemdir. Kelamla yakın ilgisi bulunan İslam hukuk metodolojisinde de iyilik ve kötülük emir ve nehiyle ilgili olarak değerlendirilir. Ayrıca fıkıh literatürünün ibadetler bölümünde ve niyetin etkisinin görüldüğü çoğu hükümlerde hep kalp-vicdan-iman meselenin mihenk noktasını oluşturur<sup>4</sup>.

*Kur'an'da yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklediği belirtilerek<sup>5</sup> diğer bütün varlıklar arasında insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilir<sup>6</sup>. Bir hadiste hayvan, kıyü, maden gibi canlı ve cansız varlıkları sorumluluk yüklenmeyeceğinin belirtilmesi ancak insanın sorumluluk taşımaya elverişli olduğu teyit edilir<sup>8</sup>.*

Teklif külfet ve meşakkatli bir işi ilzamdır. Mükellef ise akıl ve irade sahibi insandır. Akıl ve idrak İslam hukuk metodolojisinde teklifin esasını teşkil eder<sup>9</sup>. Burada irade meselesi de özel önem arz eder. Çünkü fıkıhın ve hukukun dayandığı mihenk irade meselesidir. Zira akit ve fesihlerden insanlar arasındaki muamelelerden ve bu münasebetlerden ortaya çıkan dini, hukuki, medeni, cezai mesuliyetleri tayin edecek olan esaslar her şeyden evvel irade ile alakalıdır. İrade denilen şey kabul edilmezse hukukun, mesuliyetin manası kalmaz. İnsanlar başıboş bırakılır. İrade olmazsa, sevap ve ceza, vaat ve vait, emir ve nehiy batıl olur. Hiçbir günahkâr kınanmaya ve cezaya, hiçbir itaatkâr övgü ve senaya liyakatli olmaz<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Bkz. Nevevi, *el-Mecmu şerhu'l-mubezzeb*, Daru'l-fıkr, ts., VIII, 383-384; İsnevi, *et-Tembid fi tabrici'l-furu' ale'l-usul*, Beyrut 1984, s. 74-78.

<sup>2</sup> Seyyid, I, 76; II, 177 vd. Detay için bkz. Dönmez, İbrahim Kafı, "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345; Bardakoğlu, Ali, "Caiz", *DİA*, VII, 27-28.

<sup>3</sup> Bertrand, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Ankara 2001, s. 21; Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul 1998, s. 57.

<sup>4</sup> Mavsili, Abdullah b. Muhammed, *el-İbtihar ü talik'l-mubtar*, İstanbul, ts. I, 47.

<sup>5</sup> Ahzab, 33/72.

<sup>6</sup> A'raf, 7/172; İsrâ, 17/13.

<sup>7</sup> Buhari, Zekat, 66; Müslim, Hudud, 45-46.

<sup>8</sup> Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet" *DİA*, X, 533-534.

<sup>9</sup> Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Ankara 1981, s. 281.

<sup>10</sup> Seyyid, I, 125.

## 2. İslam Hukuk Metodolojisinde Dinî Hükümler

Günümüzde yaygın olarak İslam hukuku kavramı, fıkıh kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Fıkıh sözlükte anlamak demektir ve bir şeyin ruhuna, iç yüzüne ve bütün inceliklerine vakıf olma anlamlarına gelmektedir. Fıkıh terim olarak insanın leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi olarak tanımlanmaktadır. Daha sonra bu tarife amel kaydı eklenerek fıkıh kelimadan ve ahlaktan ayrılmıştır<sup>1</sup>. Bazı usulcüler fıkıh ilminin üç özelliğine dikkat çekerler. Birincisi şer'î hükümleri bilme, ikincisi bu hükümleri metodolojisiyle kavrama, üçüncüsü ise, bu hükümlerle amel etmektir<sup>2</sup>.

Fıkıh terimiyle fert ve toplumun ameli hayatını bütün yönleriyle ele alan kural ve öneriler bütünü kastedilir<sup>3</sup>. Başka bir anlatımla, fıkıh sadece beşeri ilişkileri değil, kişinin yaratıcısına karşı vecibelerini de düzenleyen bir disiplin olduğu için bu ilimde davranışlar, bunlara bağlanacak uhrevi sonuçlar bakımından da ele alınır<sup>4</sup>.

İslam hukuk metodolojisinde dini hükümlerin asıl kaynağını Allah'ın bizim Rabbimiz, bizim de O'nun kulları olmamız oluşturur<sup>5</sup>. Bu tür haklar; Allah hakları kategorisinde değerlendirilir, diğer bütün haklardan önce değerlendirilir ve hiçbir hak bu tür haklara tercih edilemez, kat'iyen müdahale edilemez, cereyan şekli değiştirilemez. Ayrıca bu haklarda insanlar açısından af sistemi işletilemez, sulh yoluna gidilemez, hiçbir suretle ıskatları söz konusu olamaz ve böyle bir şeye teşebbüs bile edilemez. Diğer yönüyle bu hakları toplumda bütün fertlerin ve onları temsilen kamu otoritesine sahip kişilerin koruma, kollama ve kovuşturma hak ve sorumluluğu vardır<sup>6</sup>.

vardır<sup>6</sup>.

Temel ilke olarak dinî hükümler, kul ile Allah arasındadır ve sonuçları ahirete havale edilir. Sevap ve cezası Allah'a aittir. Sevap ve ceza da niyetle alakalıdır. Niyetsiz sevap olmaz ilkesi bunu ifade eder. Sevap kişinin amellerindeki ihlâsına göre değişkenlik gösterir. Cezalandırmasında ise Allah adaletiyle azap da edebilir, merhametiyle af da. Bu tür konularda af kapısı daima açık tutularak kulun halisane tövbe etmesi istenir ve ıslah-ı hal etmesi beklenir<sup>7</sup>.

*İslam hukuk metodolojisi açısından teklifi hükümlerin bir kısmının manası akılla anlaşılabilir. Bir kısmının manası akılla kavranamaz. Manası akılla kavranamayanlara "gayri makul'l-mana" veya "mukadderat-ı şer'iyye" denilir. Bu kavramla daha ziyade dini hükümler kastedilir. Bu tür hükümlerin "taabbudi" olduğu belirtilir. Dolayısıyla bu tür*

<sup>1</sup> Seyyid, I, 65, 69.

<sup>2</sup> Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*, İstanbul 1990, I, 10; Pezdevi, Fahrulislam, *Keşful'Esrar*, Beyrut 1997, I, 23-24.

<sup>3</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hak", *DİA*, XV, 139.

<sup>4</sup> Dönmez, İbrahim Kafi, "Hz. Peygamber'in Tebliğinde Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", *Yeni Ümit*, İzmir 1992, c. 3, sy. 18, s. 26; Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1985, s. 82-84.

<sup>5</sup> Debusi, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimi'l-Edille fi Usul'l-Fıkıh*, Beyrut 2001, s. 81; Serahsi, *Usul*, I, 117.

<sup>6</sup> Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV, 142-143.

<sup>7</sup> Bkz. Bakara, 2/160; Al-i İmran, 3/89; Nisa, 4/146; Nur, 24/5.



*hükümlerde içtihat yapılamaz, talil edilemez ve kıyas uygulanmaz. Diğer bir ifadeyle, bir hikmet ve bir maslahat, bu tür hükümlerin teşriine etki etmez, sebep ve illet olamaz. Çünkü hakikî illet, emir ve nehy-i İlahîdir. Bu kısım, hikmet ve maslahatla değişmez.*

Diğer bir yönüyle dini hükümler imana tabidir,<sup>1</sup> şahit aranmaz<sup>2</sup>, özür mazeret olarak kabul edilir<sup>3</sup> ve en önemli özelliğiyle niyet esastır<sup>4</sup>. Zaten amellerdeki ihlâs ve takva ahiret hükümlerindedir<sup>5</sup>. Bu yüzden kul ile Allah arasındadır ve sonuçları hep ahirete havale edilir<sup>6</sup>. Bu tür hükümlerin hukukî bir müeyyidesi yoktur. Tek müeyyidesi müeyyidesi kişilerin dinî duygularıyla vicdanî sorumluluklarıdır.

### 3. Dinî Hükümlerde Azimet ve Ruhsat

İslam hukuk metodolojisinde azimet ve ruhsat dini hükümlerle alakalıdır<sup>7</sup>. Azimet dinde asıl olan hükümdür. Ruhsat ise zaruret, meşakkat, güçlük vb. sebeplerden dolayı asıl hükümden farklı bir hükme yönelmedir<sup>8</sup>. Zaruret hallerinde haramlar bile ruhsat kapsamına girebilir. Açlıktan ölmek üzere olan bir insanın domuz eti yemesi veya şarap içmesi buna örnek gösterilir<sup>9</sup>. Bazen de ruhsat sebepleri arasında zikredilse bile, tercihte azimetin esas alınması yeğlenir. Nitekim hastalık ve yolculuk halinde oruç tutmamanın bir ruhsat olduğu belirtilmekle beraber, oruç tutulmasının daha hayırlı olduğu Kur'an'da beyan edilir<sup>10</sup>.

Özellikle başka insanlara fetva vermesi ve yol göstermesi söz konusu olunca, “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; sevdiren, nefret ettirmeyin!” hadisine uygun olarak hep kolaylık tavsiye edilir, dinin genişliğinden istifade etme salık verilir. Diğer bir hadiste “Allah azimetlerinin işlenmesini sevdiği kadar, ruhsatlarının işlenmesini sever” ifade edilir. Çünkü Allah dinde zorluğu değil, kolaylığı irade buyurmuştur. Fakat kendi nefsiyle baş başa kaldığında azimetin tercih edilmesi tavsiye edilir.

Doğrusu içtihatlarda hep Allah katında doğrunun ne olduğu araştırılır. Allah katında doğrunun ne olduğu kesin olarak bilinemeyeceğinden dolayı, fıkhıta farklı içtihatlar genellikle hukuki bir hoşgörülle karşılanır. Sonuç olarak farklı içtihatlardan her bir içtihadın doğruluğa muhtemel olması sebebiyle özellikle ibadet konularında diğer mezheplerin farklı içtihatlarına önem verilmesi dini duyarlılığın gereğidir. Böyle davranan kişiye “azimet insanı”, böyle bir anlayışın ekolleşmesine de “azimet fıkhı”

<sup>1</sup> Nesefi, Hafızuddin, *Şerh*, thk. Salim Ögüt, byy, ts. s. 270.

<sup>2</sup> Semerkandi, Alauddin, *Tuhfetu'l-fıkaha*, Beyrut1984, II, 165.

<sup>3</sup> Semerkandi, II, 250.

<sup>4</sup> Semerkandi, II, 182, 186.

<sup>5</sup> Mevsili, III, 101.

<sup>6</sup> Semerkandi, II, 176-177, 182-183.

<sup>7</sup> Seyyid, s. 186; Detay için bkz. Vural, Muammer, *İslam Hukukunda Azimet ve Ruhsat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997, s. 22-25; Kamil, Ömer Abdullah, *er-Ruhsatu's-şer'iyye fi'l-usul ve'l-kanaidi'l-fikhiyye*, Beyrut 1999, s. 23 vd.

<sup>8</sup> Serahsi, I, 117.

<sup>9</sup> Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara ts. s. 257.

<sup>10</sup> Bakara, 2/184; Bkz. Ebu Zehra, s. 49-52.

denilebilir. Aksi durum, zaten dinde laubalilik olarak değerlendirilir. Dini hükümlerde mezhepler arası telifik yapılması da bu kapsamda değerlendirilmelidir.

#### 4. İslam Hukukunda Dinî Haklar

Hak kavramı doktrin ve uygulama yönüyle İslam fıkhnın temel kavramlarından, fıkhn literatüründe de en sık kullanılan bir kavram olmakla birlikte, kelimenin İslam hukukunda kazandığı terim anlamını netleştirmek oldukça zordur. Bunun birinci sebebi, hakkın fıkhıdaki kullanımının kelimenin sözlükte ve örfte taşıdığı anlam çeşitliliği ve muhteva zenginliğiyle yakın bağlantısı bulunması, ikinci sebebi de hakkın fıkhn usulünde ve furu-ı fıkhnın çeşitli alt dallarında farklı terim anlamları kazanmış olmasıdır<sup>1</sup>.

Fıkhn usulünde hak kavramı şer'i hüküm konusu incelenirken ele alınır ve bir kısım usulcü hak kavramıyla şariin hitabı veya bu hitabın sonucu demek olan şer'i hükmün taalluk ettiği fiilleri kasteder. Hanefi usulcülerinden Pezdevi şer'i hükümleri sırf Allah hakkı olanlar, sırf kul hakkı olanlar, iki tür hakkın da bulunduğu, fakat Allah hakkının veya kul hakkının galip olduğu hükümler şeklinde dörtlü bir ayırma tabi tutar<sup>2</sup>. Esasen sırf kul hakkı sayılanlar da dâhil hiçbir hakkın Allah hakkından hali olamayacağı bilinmelidir<sup>3</sup>.

Fıkhta namaz, oruç, hac, zekât ve cihadın ibadet olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Özellikle zekâtın ibadet niteliği emval-i batınada (üçüncü şahısların bilmediği altın ve para gibi mallar) daha da belirginleşir<sup>4</sup>. Ayrıca helaller ve haramlar da da hukukullah kapsamsına eklenir. Bu yüzden fıkhn bölümleri arasında yer alan kerahiye / istihsan / hazr ve ibahe bölümleri helal, haram, mekruh ve mubah olan fiiller anlatılır<sup>5</sup>. Bu bölümlerde ana hatlarıyla iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme ile eğitim ve öğretimin farzı ayn ve farzı kifaye olanları, üretim ve ticaretin önemi, karaborsacılık yapmanın günah olup uhrevi cezayı mucip olması, ribanın haramlığı, karz-ı hasenin sevabı, yenilip içilmesi helal olan ve olmayanlar, giyilmesi ve kullanılması caiz olan ve olmayanlar, bütün yaratıklara şefkatle muamele vb. konuların dinî değer hükümleri kaydedilir. İslam'da insanın kendi malını bile savurganlıkla kullanamayacağı, kasten kendi vücuduna zarar veremeyeceği, intihar edemeyeceği gibi çok geniş bir yelpazede hayatın çeşitli yönleri açıklanır<sup>6</sup>.

Fıkhn literatüründe bir yönüyle nikâhın ibadet olarak nitelenmesi aile hukukuyla ilgili bazı kavramların ve hükümlerin "Allah hakkı", "şer'i bir hak", "kul ile Allah arasında", "diyaneten"<sup>7</sup>, "fetva olarak" vb gibi kavramlarla ifade edilen dini hükümleri

<sup>1</sup> Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV, 139.

<sup>2</sup> Pezdevi, 4/194 vd.

<sup>3</sup> Şatibi, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi usuli ş-şeria*, Mekke ts., II, 315-321.

<sup>4</sup> Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1986, s. 317.

<sup>5</sup> Bkz. Mavsili, s. 679 vd.

<sup>6</sup> Detay için bkz. Bilmen, *İlmihal*, s. 405-439.

<sup>7</sup> Kazai ve dini hüküm ayırımı için bkz. Yaylalı, Davut, "İslam Hukukunda Kazai-Diyanî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003, c. 5, sy. 15, s. 29-36.

ihtiva etmesinden kaynaklanır. Bu kapsamda evlenilmesi helal ve haram olanlar, sıhrî akrabalık, sütkardeşliği, mehir, iddet, süknâ<sup>1</sup> vb. aile hukukuyla ilgili hükümlerin dini bir hüküm olmasından dolayıdır<sup>2</sup>.

İslam ceza hukuku hem kul haklarını hem de Allah haklarını ilgilendirir. Allah hakkı kapsamında bir kişiyi hatayla öldüren kişinin Allah tarafından tövbesinin kabul edilebilmesi için kefarete ödemesi gerekir. Bu kefarete mümin bir köleyi hürriyete kavuşturma veya bunu ifa etmeye mali gücü yetmiyorsa, iki ay peş peşe oruç tutma şeklinde değişkenlik gösterir. Kefarete ödeme, sadece hatayla öldürmeye münhasırdır ve kasten adam öldürmede kefarete cezası yoktur. Çünkü kasten bir insanı öldürme büyük bir cinayet olarak değerlendirilir ve böyle bir cinayete kefaretin kifayet etmeyeceği belirtilir. Bilakis öldüren kişi Kur'an'da ebedi cehennemle tehdit edilir<sup>3</sup>. Hirabe suçunda da kefarete ödeme yoktur. Bu suç işleyenlerin en ağır dünyevi müeyyidelerle cezalandırılacağı beyan edilmekle beraber, ahiretteki azaplarının çok daha büyük olacağı yine Kur'an'da beyan edilir<sup>4</sup>. Hadislerde maddi müeyyidelerin ahiretteki sorumluluğa kefarete olacağı ifade edilir. Hayatı pahasına da olsa, uhrevi cezaya kefarete olma beklentisiyle günahından temizlenme arzusu uhrevi sorumluluğun bir sonucudur.

Hanefilere göre İslam hukuk metodolojisinde temel ilke olarak gayrimüslim vatandaşlar Müslümanların dini mükellefiyetlerinden muaf tutulurlar<sup>5</sup>. Bu ilkenin bir yansıması olarak gayrimüslim vatandaşlar Müslümanların mükellef oldukları namaz, oruç ve hac ibadetleriyle mükellef olmadıkları gibi, zekât ve cihatla da mükellef olmazlar<sup>6</sup>. Çünkü İslam hukukunda zekât ve cihat da ibadet olarak nitelenmektedir.

### 5. Dinî Haklarda Cezaî Müeyyideler

İslam ceza hukuku felsefesinin teorik ifadesi şu şekilde belirtilir: “Cezalarda temel ilke (asl) ölümden sonraya ertelenmiş olmalarıdır. Bu dünya amel, ahiret ise bu amellerinin karşılığının görüleceği yerdir. Esasen cezaların bu dünyada verilmesi, imtihan hikmetine aykırıdır. Şari'in bu hikmeti terk edip bazı fiilleri dünyada cezalandırması, kulların menfaatini göz önünde bulundurmasından kaynaklanmaktadır”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Mavsilî, III, 101; Kasanî, Alauddin Ebu Bekr b. Mesud, *Bedai's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, Beyrut 1986, II, 311; Merginanî, Burhanuddin, *el-Hidaye şerbu bidayeti'l-mübtedi'*, İstanbul 1986, I, 204; bkz. Zencanî, Ebu'l-Menakib Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, *Tabricu'l-furu' ale'l-usul*, Beyrut 1987, s. 275-276.

<sup>2</sup> Bu ayrımla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Yayınlanmamaşı Doktora Tezi, Ankara 1989, s. 51 vd.; Bir akitte hukuki ve dini hükmün birlikte bulunmasıyla ilgili değerlendirme için bkz. Gözübenli, Beşir, “Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları”, *İmam-ı Aşam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2005, I, 255-265.

<sup>3</sup> Nisa, 4/92-93.

<sup>4</sup> Maide, 5/33-34.

<sup>5</sup> Zencanî, s. 99.

<sup>6</sup> Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilabatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ts, III, 360.

<sup>7</sup> Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebcut*, Beyrut 1986, X, 111; İbn Hümmam, Kemaluddin Muhammed b. Abdolvahid, *Şerbu fetih'l-kadir*, Beyrut ts., VI, 71-72.

Dini hükümlerde ise cezai müeyyidenin uygulanıp uygulanmayacağı hakkındaki fıkhi tartışmalar genellikle namazın kasten terk edilmesi, orucun açıktan yenilmesi ve dinden dönmenin hükmüyle ilgilidir. Zekâtını vermeyenlere karşı uygulanacak cezai müeyyide daha ziyade irtidat hükümleriyle irtibatlı olarak anlatılır. Burada dikkat edilmesi gereken husus diğer mezheplerde farklı yaklaşımlar bulunduğu bilinmek birlikte, özellikle Hanefi mezhebindeki yaklaşımlarda bu sayılanların hiçbirisi ceza hukukunun konusu olarak zikredilmemesidir.

Namazın kasten terkiyle ilgili tartışmalar esasen teorik bir nitelik arz eder. Sadece bazı dönemlerde namazın kasten terki ve orucun açıktan yenilmesi siyaseten genel ahlak ve asayiş problemi olarak değerlendirilmiştir. Konunun hisbe türü kitaplarda yer alması bu kabahatin taziri gerektiren davranış olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır<sup>1</sup>. Üçüncü şahıslar açısından ise öncelikle fertlerin cezalandırma yetkisinin olmadığı belirtilmelidir. Esasen fert, başkalarına zarar veremez, zarara mukabil bir zararda bulunamaz; hatta bizzat kendisi ihkak-ı hakka kalkışamaz. Aksi durum düzen adına düzensizlik olur.

Doğrusu iman açısından münafık ile mürtedin hiçbir farkı yoktur. Bununla beraber münafıklarla ilgili herhangi bir hükme fıkıh kitaplarında rastlanmaz. Bilindiği gibi imandan sonra küfür konusu öncelikle kelami bir meseledir. Fakat konunun fıkhi boyutları da bulunmaktadır. İman esaslarına zıt inançlara inanma, sübutu ve delaleti katı nasları inkâr etme ve bazı elfazı küfürleri telaffuz etme imandan sonra küfre girmeye örnek verilebilir. Konu fetva kitaplarında daha detaylı incelenir<sup>2</sup>. Bununla beraber kullanılan ifadelerde şahısların tekfir edilmesinden ziyade, ilgili fiil ve lafızların küfür olacağı belirtilerek konu vicdani bir mesele olarak görülür. Hanefi mezhebinde esasen irtidat meselesi müstakil bir başlık olmaktan ziyade, ridde savaşlarıyla ilgili hükümlerin tamamlayıcısı niteliğindedir. Burada ridde savaşlarının siyasi niteliği ile irtidat hükümlerinin dini niteliği göz ardı edilmemesidir. Zaten Hanefi mezhebinde irtidatın cezası hadler bölümünde de tazir kapsamında da değerlendirilmez.

İslam dinine göre hayra matuf olan bütün fiil ve hareketler ibadetin genel çerçevesi içinde kabul ediliyorsa da şekilleri ve yerine getiriliş zamanları kesin dini delillerle sabit olmuş ve Hz. Peygamber'den itibaren günümüze kadar bütün Müslümanlarca aynı mahiyette benimsenmiş bulunan dört ibadetin (namaz, oruç, hac, zekât) İslami rengiyle benimsenmesi Müslüman olmanın vazgeçilmez şartı olarak kabul edilmiştir. Bu ibadetlerin fiilen yerine getirilmeyişi ise dini hayat açısından problemler doğurmakla birlikte İslam bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre inanç açısından doğrudan bir sakınca teşkil etmez. Buna göre ibadetlerini yerine getirmeyen bir Müslüman hakkında –bu ibadetlerin gerekliliğinin benimsediği sürece– İslam sınırlarının

<sup>1</sup> Bilmen, III, 312; Kazıcı, Ziya, *Osmanlılarda İhtisap Müessesesi*, İstanbul 1987, s. 227.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddî'l-Mubtar*, İstanbul 1984, IV, 223 vd.; İbn Abidin, *Mecmuatü Resail İbn Abidin*, Beyrut ts. I, 292 vd.; *Fetava'l-Hindîyye*'de mürteddin ahkâmı hakkında genel bilgiler verildikten sonra, kişiyi küfer götüren hususlarla ilgili olarak detaylı bilgiler verilir. Bunlar şu şekilde gruplandırılabilir: Allah'ın zatı ve sıfatları (II, 258–263), peygamberlerle (II, 263–266), Kur'an'la (II, 266–267), namaz, oruç, zekâtla (II, 267–270), ilim ve âlimlerle (II, 270–272), helal, haram, fasık ve facirlerin kelamıyla (II, 272–274) kıyamet günüyle (II, 274–275), küfrün telkini ve irtidatın emredilmesiyle (II, 275–283).

dışına çıkmış olmakla hüküm verilmez. Tarih boyunca irşad faaliyetlerine büyük önem verilmeyle birlikte genel, sürekli ve resmi müeyyideler kullanılmamıştır. İbadetlerden başka diğer helal ve haramlar için de aynı husus geçerlidir. Doğrusu Müslüman toplumlarda din açısından yürütülecek eğitim, öğretim, irşat ve uygulama faaliyetleri, esasen dini hükümlerin fiilen yerine getirmesine yönelik olmalıdır<sup>1</sup>.

## 6. Dinî Mükellefiyetlerde Vicdanî Sorumluluk

Hayatın her anında Allah'ın her şeyi gördüğü şuurunu ile ahirette işlenen işiyle hesaba çekeceği inancı, Müslüman'ın hayat felsefesini özetler. Kur'an-ı Kerim'in üçte bir gibi önemli bir bölümünde, ilk nazil olan ayetlerden itibaren ahiret inancı canlı bir üslupla anlatılır. Bu üslup; ahlaki ve hukuki konularda da tekrarlanır. Hukuki hüküm bildiren ayetlerde dünyevi cezaların yanı sıra uhrevi cezalardan da bahsedilir.

Kur'an-ı kerimde dini mükellefiyet kapsamına giren konularda genellikle iman vurgusu yapılır. İlgili hükümlerin uygulanması inanıyorsanız; Allah'a inanıyorsanız; Allah'a ve resulüne inanıyorsanız; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız; Allah'a, resulüne ve ahiret gününe inanıyorsanız gibi ifadelerle kayıtlıdır. Konumuz açısından hudud, sebil, hurumat, şair kavramlarının Allah'a izafe edilerek zikredilmesi de önem arz eder. İlgili hükmün Allah'ın bir taksimi (farz) olduğu beyan edilir. Bu tür konular genellikle helal ve haram kıldı, yazdı, farz kıldı gibi ifadelerle ilgili hüküm belirtilir. Bu sınırlara riayet etmeyenlerin uhrevi sorumlulukları hatırlatılır ve cehennem azabı ihtar edilir. Yine de bu tür ayetlerde ıslahı hal ederek tövbe kapısının açık olduğu hep vurgulanır<sup>2</sup>. İlgili ayet fasılalarının genellikle Allah'ın rahmetini, bağışlayıcılığını, affediciliğini ifade eden isimlerle bitmesi dikkat çekicidir.

Esasen ayetlerin sonunda gelen Allah'ın isimleri birer "kuru klişe" değildir. Hatta bazı müfessirler bu fasılalardan hükümler çıkarmışlardır. Burada sadece örnek kabilinden bir iki ayet fasılasına dikkat çekmek istiyoruz. Mesela, karı-koca münasebetlerinden bahseden ayetin sonunda erkeklere: "...kadınlar size itaat ederlerse, siz de onlar aleyhine bahane aramayın. Muhakkak ki Allah 'Âlidir, Kebir'dir'<sup>3</sup> talimatı verilir. İlk bakışta ayetin sonunda gelen isimlerin, muhteva ile ilgisi kurulmayabilir. Oysa bu isimler şunu anlatır: "Haksız yapmaktan sakının, çünkü ey kocalar, Allah'ın sizin üzerinizdeki kudreti, idareniz altındaki kadınların üzerindeki hâkimiyetinizden daha büyüktür". Yahut "Allah Talaa, şanının yüceliği ve Zatının kemaliyle birlikte sizin suçlarınızı bağışlıyor, tövbenizi kabul ediyor. Öyleyse siz de kadınlarınızın hatalarını önemsemeyin, özür dilediklerinde onları affedin". Yahut "Allah teala hiç kimseye zulmedilmesine razı olmaz, sizden mazlumların intikamını almaya Kadirdir". Yahut "Allah, mutlak yüceliğine ve büyüklüğüne rağmen, size ancak yerine getirebileceğiniz şeyleri yüklemiştir. Öyleyse siz de onlardan, takatlerine göre iş bekleyin" bu tevcihler

<sup>1</sup> Topaloğlu, Bekir, "Din", *DİA*, IX, 324.

<sup>2</sup> Nur, 24/5. Tövbenin cezaları düşürmedeki rolü için bkz. Dalgın, Nihat, *İslam'da Tövbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon 1996, s. 68 vd.

<sup>3</sup> Nisa, 4/34.

göz önüne alınınca, esmayı hünsanın muhteva ile ilgisiz gibi görüldükleri ender yerlerde bile, onların uygun düştükleri anlaşılmaktadır<sup>1</sup>.

Genel bir ifade ile söyleyecek olursak, özellikle aile hukuku, miras hukuku ve ceza hukukuyla ilgili ayetlerin fasılalarının Azîz ve Hakîm, Alîm ve Halîm, Alîm ve Hakîm isimleriyle sona erdiği görülür. Anlatılan konuyla yakından ilgili olan bu isimlerin insan psikolojisi, hukuk sosyolojisi, suç sosyolojisi, hukuk felsefesi vb. boyutlarıyla incelenmesi gerekir. Belki hemencecik kavranamayabilen bu inceliklerin uzun vadeli, geniş ufuklu ve farklı açılardan araştırılması elzemdir<sup>2</sup>.

### Sonuç

Dini hükümlerin vicdani sorumluluk boyutu hem İslam hukuk metodolojisini hem de İslam hukukunu ilgilendirmektedir. İslam hukuk metodolojisinde teklifi hükümlerin bir kısmı dünyevi hükümlerle, bir kısmı uhrevi hükümlerle temellendirilmektedir. Sıhhat, fesat, butlan, nefaz, lüzum gibi hukuki hükümlerden farklı olarak, farz, vacip, mendup, mekruh, haram gibi kavramlar daha ziyade dini hükümleri tanımlamaktadır. Burada sıhhat, fesat ve butlanın dini hükümlerle ilgili olarak kullanıldığını göz ardı etmemek gerekir. Azimet ve ruhsat da hükümler dini hükümlerle irtibatlıdır.

İslam hayatı bir bütün olarak kucaklar. Bundan dolayı İslam hukukunda hukuki bir olayın dini hükmünden soyutlanması hemen hemen mümkün değildir. İbadetlerde olduğu gibi, helal ve haramlarda, evlenme ve boşanmalarda, kefareti gerektiren hükümlerinde ve uhrevi cezalarla tehdit edilen yerlerde hep dini hükümlerin etkisi açıkça görülür. Bu tür hükümlerde hukuken dünyevi bir müeyyide söz konusu değildir. Bununla beraber fıkıh literatüründeki hukukullah kavramı şair ile yakından alakalıdır. Özellikle hukukullahın toplumla ilgili olanlarına şairi İslamiye denilir. Bundan dolayı sünnet kabilinden olanlar bile, büyük bir ehemmiyete haizdir. Umumi olan afet ve musibetlerin bunlarla yakın irtibatından bahsedilebilir.

İslam hukuku açısından dinî mükellefiyetler, kul ile Allah arasındadır, ibadet kategorisinde ve imanî-vicdanî bir meseledir. Bu sebeple, dinî hükümlerde zorlamalar çoğu zaman ya nifak ya da zulüm doğurur. Fert açısından dinî mükellefiyetleri yapmak istemeyenleri zorlamak, en azından ihlâsı zedeler ve sonuçta münafık tipler üretir. Münafığın imanî de ameli de Allah katında makbul değildir. Elbette konunun eğitim ve ahlakî boyutunu istisna etmek elzemdir. Dinî mükellefiyetlerini yaşamak isteyen insanların dinî haklarını kısıtlamak veya engel olmak ise en azından kişinin vicdaniyla çelişki meydana getirir ve çoğu zaman mağdurlar üretir.

Dini hükümler hukukun objektif kriterlerine tabi değildir. Dini hükümler imana dayanır ve kişinin niyeti önem arz eder. Gizli ve kapalıyı bilen Allah kişilerin ihlâsına

<sup>1</sup> bkz. Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, İstanbul 1987, s. 78.

<sup>2</sup> Bazı örnekler için bkz. Bakara, 2/220, 240; Nisa, 4/11, 17, 24, 26, 92, 127; Maide, 38.

göre mükâfat verecek, cezayı hak edenleri ise dilerse affedecek, dilerse cezalandıracaktır. Dini emirlere aykırı davranılması durumunda çekilen vicdan azapları bu sorumluluk bilincinin sonucudur.

Sözün özü iman müminin ayrılmaz parçasıdır ve İslam Müslümanın bütün hayatını kuşatır. Bu yüzden din, ahlak ve hukuk kuralları kesişen daireler şeklinden ziyade, imanın her üç alanı da içerisine aldığı söylenebilir<sup>1</sup>. Esasen dini bir hükmün sosyal ve hukuki boyutu bulunduğu gibi kazai bir hükmün de dini yönü bulunabilmektedir. Hiçbir zaman bu farklılığı birbirine zıt hükümler olarak da görmemek gerekir. Bunlar birbirini tamamlayan, teyit ve tekit eden hükümlere benzetilebilir. Elbette dini ve kazai hükümlerin farklılık arz ettiği yerlerde mümin insan meselenin dini hükmünü esas almalıdır. Esasen fikhın özünü de burası oluşturur.

---

<sup>1</sup> Esen, Hüseyin, “İslam Hukuku ve Uhrevi Sorumluluk”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2006, sy. 8, s. 101-102.





## ŞİİR VE NESİR BAĞLAMINDA ARAPÇA'NIN İSLAM KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ

Yasin KAHYAOĞLU\*

### A- Arap Diline Genel Bakış

Günümüzde yazı, tasnif ve edebiyat dili olarak kullanılan Arapça, Sami ırkının en eski memleketi olan Hicaz ve Necd bölgelerinde ortaya çıkmış, daha sonra birçok lehçeye ayrılarak çeşitli mıntikalara dağılmıştır. Bu lehçeler arasında, dini, iktisadi, siyasi ve dil zenginliği gibi özelliklere sahip olan Kureyş Lehçesi, diğer Arap lehçelerine galip gelmiş, Kur'an da bu lehçe üzere nazil olmuştur. Dil bilim adamları filologların inceleme ve araştırmaları sonucu varılan kanaate göre Arapça, Sami dillerinin en üstün ve en zengin olanıdır.<sup>1</sup> Sami dillerinin şubelerinden olan Arami ve İbri dillerini de geride bırakan Arapça, dil gurupları arasında önemli bir ehemmiyete sahiptir.

(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) "Allah katında gerçek din İslam'dır."<sup>2</sup> İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim, Kur'an ise Arapça olarak Kureyş lehçesi ile nazil olmuştur. Zira Kureyş lehçesi bütün kabilelerce anlaşılabilir ortak bir dildi. Onun fesahati ve belagati bütün Arapları etkilemekteydi. Kur'an'ın nüzülü ile birlikte Arap dilinde büyük değişiklikler meydana gelmiş, daha önce Araplarda bilinmeyen birçok yeni terim, ıstılah ve mana Kur'an'la birlikte Arapça'ya geçmiştir.

Zaman süreci içerisinde çeşitli faktörler neticesinde büyük gelişmeler kaydeden Arapça, farklı dilleri konuşan Türk, İran, Hint, Pakistan, Afganistan gibi Müslüman milletlerin dillerine de nüfuz etmiştir. Başta Kur'an ve Hadis olmak üzere, tefsir, fıkıh akait gibi kitaplar Arapça yazılmış, ibadetlerin pek çoğu (namaz, ezan, hutbeler v.s) bu lisanla icra edilmiştir. Bu ve benzeri sebeplerle Arapça, İslam milletleri arasında hızla yayılma imkânı bulmuş, hatta Arap olmadıkları halde bazı İslam ülkelerinin konuşma ve yazma dili olmuştur. Bugün Arapça konuşan veya Arapçadan etkilenen insanların sayısı bir milyarı aşkındır.<sup>3</sup> Haçlı savaşları esnasında Avrupa dilleri ile tanışan Arapça, bu vesile ile bazı Avrupa dillerini de etkileme imkânı bulmuştur.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ykahyaoglu@hotmail.com

<sup>1</sup> Abdulhamid Ebu Sikkın, Fıkhu'l-luğa, s. 107

<sup>2</sup> Ali İmran: III/19

<sup>3</sup> Ali Abdulvahid Vafi, Fıkhu'l-luğa s. 131

Arapça Müslümanlar için ilim dili olduğu gibi, batılılar için de ilim dili olarak kabul görmüştür. Fransa'nın ünlü Sorbon Üniversitesi, İngiltere'nin Cambridge Üniversitesi ile Amerika'nın birçok Üniversitesinde ileri seviyede (master ve Doktora) Arap dili ve edebiyatı ders olarak okutulmakta ve Arapça üzerinde ciddi ilmi çalışmalar yapılmaktadır. Bugün İslam ülkelerinin kütüphanelerinde yer alan birçok ilmi kaynak ve eserin batılı bilim adamları tarafından hazırlanmış olması bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Bu noktayı bir örnek ile açıklayalım. İslam ülkelerinin edebî, siyasî ve medeniyet tarihi araştırma sahasında Nicholson, İslam hukuk araştırmaları sahasında Browne ve Hitti, Hadis ve Fıkıhın Tedvin Tarihi alanında Goldzhier ve Schacht, Dil, Edebiyat ve Şiir alanında Morgolioth, İslam ülkelerindeki te'lif ve yazı hareketinden, İslam'ın ilmî mirasından, Müslümanların ilmî semerelerinden bahseden Brockelmann bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>1</sup>

Hal böyle olunca; tarih, din, ilim, kültür ve medeniyet dili olan Arapçanın öğrenilmesi ve öğretilmesi Müslüman uluslar açısından son derece önem arz etmiştir. Batı dili İngilizceye karşı duyulan hayranlık aslında Arapçaya karşı duyulmalıdır. Çünkü İngilizce bir Müslüman için lazım ise Arapça elzemdir.

Arapça, Kur'an ve hadis dili olması hasebiyle İslâmî ilimler alanında araştırma yapanlar için anadil konumundadır. N.M.Çetin'in ifade ettiği gibi: "Esasen orta ve yüksek dereceli öğretim müesseselerinde, üniversitelerimizin edebiyat ve ilahiyat fakültelerinde okutulmakta olan Arapça, Türkiye'de alaka ve ehemmiyetini daima korumuştur. Çünkü Arapça, Arap kültürünün en başta gelen unsuru olmak yanında, Kur'an-ı Kerim'in ve Hadis'in dili, İslam medeniyetinin de en belli başlı dillerinden biridir."Abbasi halifesi Me'mun tesis ettirdiği Beytül-Hikme vasıtasıyla Bizans ve Hindistan'dan temin ettiği tıp, anatomi, geometri, biyoloji, mekanik, matematik, kimya, astronomi, coğrafya, ahlak, felsefe vb eserleri Arapçaya tercüme ettirmişti. Tercüme faaliyetlerinin yanında bu ve benzeri sahalarda Müslüman bilim adamları çok sayıda orijinal eserler vermişler ve bize çok zengin bir kültür mirası bırakmışlardır.

Arapça Müslüman ülkelerin evrensel dili olmasının tabii bir sonucu olarak, pek çok Arapça kelime bu ülkelerin dillerine girmiştir. İ.Goldziher'in dediği gibi: "Arapça, İslam'ın kutsal kitabının dili olduğundan, milliyetlerine bakılmaksızın bütün Müslümanların dinî dili haline gelmiştir. Arapça sözcükler; Farsça, Urduca, Türkçe, Malezya'ca gibi linguistik yönden farklı dillere girmiştir. Daha da ötesi, son derece gelişmiş grameri ve zengin kelime hazinesiyle Arapça, bütün Müslüman halklar arasında ilim dili olmuştur. Çeşitli ırktaki Müslüman bilginler, çoğu zaman bilimsel eserlerini Arapça yazmışlardır. Arapça; ırkları ve dilleri farklı bütün Müslümanların ortak bağı durumuna gelmiş olup, bu yüzden Müslümanların dini ve kültürel birliğini temsil etmiştir. Yedinci yüzyılın ilk yarısından bu yana Arapça, İslam'ın üniversal dili

---

<sup>1</sup> Faruk Tuncer, "Batılıların İslami Mevzulardaki Çalışmaları", Zaman gazetesi, 18.5.1994

olmuş olup, gerçekten de onun İslamiyet'teki yeri tıpkı Latincenin Ortaçağ Hıristiyanlığındaki yeri gibidir."<sup>1</sup>

Arapça; sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan da oldukça önemli bir konuma sahiptir. Yalnız Arapça konuşan 200 milyon Arap'ın değil, aynı zamanda Asya, Afrika, Avrupa, Amerika ve dünyanın pek çok yerinde yaşayan yaklaşık bir milyar Müslüman'ın müşterek dilidir. Söz konusu sahalarda Arapçanın değer kazanması; öncelikle İslam'ın kaynak kitabı olan Kuran'ın Arapça olması, İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'in Arap bir kabile olan Kureyş'ten olması, iman ve İslam dairesine giren ve sayıları milyonları aşan Müslümanların ortak kültür ve medeniyetlerinin dili olmasının yanı sıra, Arapların başta petrol olmak üzere büyük maddi servetlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Arapça kendine has pek çok özelliği bulunan bir dildir. Bir i'rab (parsing – عرابيا – ) dili, bir türeme (derivation - اشتقاق) dilidir. Arapça, iki ya da daha çok kökün bir kök halinde kaynaştırılmasıyla (coinage - النحت), yabancı kelimelerin Arapçaya uygun şekle getirilerek kullanılmalarıyla (Arabization - تعريب), Arapçaya giren kelimelerle (Alien word – دخيل), eş anlamlı (synonym – مرادف), zıt iki anlamlı (amloivalent words – الأضداد), birden fazla anlamı bulunan (homonym: homophone – المشترك) kelimeleriyle, sığa ve vezinlerin çeşitleri ve çokluklarıyla müfredat ve tabir (expression- تعبير) zenginliğine sahip bir dildir.<sup>2</sup>

Kelime zenginliği açısından Arapçaya bakıldığında, bu sahada da zengin bir dil yapısına sahip olduğunu görürüz. Örneğin; Arapçada aslanın 500, yılanın 200 kadar ismi vardır. Kamusu'l-muhit adlı kitabın yazarı Feyruz Abadi; balın 80, kılıcın 1000 kadar ismi olduğunu söylemiştir. Ayrıca yağmur, rüzgâr, ışık, karanlık, dere, taş, su ve kuyununun 20 ila 300 arası isminin olduğu rivayet edilir. Çeşitli vasıflarda da durum böyledir. Kısa, uzun, cömert, cimri, cesur ve korkak gibi vasıfların da 10 dan fazla ismi olduğu kaydedilmektedir.<sup>3</sup>

Bu özelliklerin yanı sıra, Arapça ses zenginliğine sahip bir dildir. Kur'an'ı doğru ve güzel okuma amacına yönelik olarak İslam literatüründe yer alan "tecvit" ilmi diğer dillerde bulunmayan Arapçaya has bir ilim dalıdır.

Vahiy dili olması hasebiyle Arapça; ilmi çalışma yapılan alanların başında yer aldı. Arap dili; İlahi mesaj olduğuna inandıkları vahye ulaşabilmeyi isteyen milyonlarca yeni Müslüman'ın ilgisi ile bu özelliği kazandı. Tarihin benzerine şahitlik etmediği bu olayda, yaşları ve etnik kökleri farklı, İslam'a girmiş milyonlarca kişi, Arapça eğitim programına akın etmektedirler.

Dil ve edebiyat alanında; Nahiv, Sarf, Lugat, Aruz, Kafiye, Şiir sanatı, Ahbaru'l-Arab, Neseb ilmi, Meani, Beyan, İmla, İnşa gibi dersler çeşitli İslam medreselerinde (Bağdat Nizamiye Medresesi gibi) okunmaya başladı. Böylece; çok kısa bir dönemde

<sup>1</sup> Mahmut Karaca, Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat fakülteleri Örneği), Basılmamış Doktora Tezi, U.Ü. Bursa -2000, s.6 vd.

<sup>2</sup> Karaca, a.g.e., s. 8

<sup>3</sup> Vafi, a.g.e., s. 169

İslamiyet'ten hemen sonra Arap edebiyatında filoloji, çok erken bir devrede çeşitli şubeleriyle başlamış ve hızla ilerleme kaydetmiştir. Kur'an-i Kerim'in yazılması, kitap haline getirilmesiyle başlayan gramer, Arap dilinin ıslahı ve korunması amacıyla yönelik olarak doğmuştur. Nitekim bu konudaki ilk çalışma Ebu'l-Esved ed-Dueli (ö.48/668) tarafından Kur'an'da kelime sonlarının harekelenmesi ile başlamış, daha sonra gramer ve dil çalışmaları hicri ilk yüzyılın başlarında kurulan Basra ve Küfe şehirlerinde aktif halde devam etmiştir.

Dil çalışmalarının hazırlık safhaları bir yana bırakılırsa, nahiv konusunda Abdullah b. Ebi İshak (ö.125/745) ve İsa b. Ömer es-Sekafi'nin isminin ilk sıralarda geçtiğini görürüz. Bunlardan hemen sonra Arap filolojisine en az yüz yıllık bir merhale kazandıran bir deha olan el-Halil b. Ahmet el-Ferahidi gelir ki, bu da Arap dilinde ele aldığı mevzuların hudutlarını çizmiş, ıstılahlarını hazırlamış ve belli bir dil sistematüğünü geliştirmiştir. Böylece el-Halil dil ve gramer çalışmalarına yön vermiştir. Onun nahve dair bilgilerinin talebesi Sibeveyhi (ö.180/796)'i "el-Kitab" adlı eserinde genişletmiştir. Sibeveyh'in bu eseri; zamanına kadar yazılan nahve dair kitapların en büyüğü ve günümüze kadar gelebilenlerin en eskisi olup, daha sonraki çalışmalarda ve ileri düzeyde nahiv tedrisatında esas kabul edilmiştir.

Basra mektebi mensupları arasında Sibeveyhi'den sonra büyük âlimler birbirini takip etti. Örneğin: el-Ahfeş (ö.207/822), Ebu Ubeyde (ö.210/825), Ebu Zeyd el-Ensari (ö.215/830), el-Esmai (ö.216/831), Ebu Ubeyd (ö.223/837), Sarfla nahvin hudutlarını belirli bir şekilde ayıran el-Mazini (ö.249/863), İbn Dureyd bunların başlıcalarıdır. Yine, Arapların mazideki ve zamanındaki yaşantı ve adetlerini, geniş Abbasi imparatorluğunda cereyan eden kültürleri iyi bilen el-Cahız (ö.255/869) dil ve edebiyat alanında; el-Beyan ve't-Tebyin, Kitabü'l-Hayevan gibi eserleriyle umumi kültür veren edebi tarzın ilk büyük mümessilidir. Bu sahada onu İbn Kuteybe (276/889) ve el-Muberrid (ö.285/898) takip etti.

Küfede de; Basra dil mektebine denk, benzer bir edebi faaliyet örneği mevcuttu. Küfeli dilcilerin en meşhuru Ali b. Hazma el-Kisai (ö.189/804–805) idi. O, önce Basra'da Halil b. Ahmed'den, sonra Küfe'de Küfe mektebinin kurucusu er-Ru'asi'den ders aldı. Ayrıca Ebu Zekeriyâ Ziyad el-Ferra (ö.207/822), Ebu Yusuf Yakub b. Sikkit (ö.243/857), el-Muberrid'in rakibi olan Ebu'l-Abbas Yahya Sa'leb (ö.291/903–904) Küfenin önemli dil ve edebiyat temsilcilerindendi.<sup>1</sup>

## **B. Arap Dili ve Edebiyatı**

Arap dili, Sami diller grubundan biri olup bu grupta yer alan dillerin en gelişmiş olanıdır. Eski Mısır dilini de içine alan Hami-Sami köke bağlı olduğu düşünülmektedir.

Arapçanın tarihi gelişme ve yayılma seyri takip edildiğinde, kısaca şu beş aşamadan geçtiği görülecektir:

<sup>1</sup> İğnace Goldziher, terc.Süleyman Tülücü, "Arap Dili Mektepleri"s. 332. Ayrıca Basra ve Küfe dil mekteplerine geniş bilgi için Bkz: "Arap Dili Mektepleri" trc. Süleyman Tülücü, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi II, 1985

a) Eski Arapça, b) Klasik Arapça, c) Orta Arapça, d) Yeni (Modern) Arapça, e) Mahalli lehçeler.

**1-Eski Arapça:** Araplara ait en eski kitabeler, tahmini olarak milattan önce VI. Yüzyılın ortalarına kadar çıkan metinlerdir. Araplar kendi kitabelerinde daha önce Nebat dili ve yazısını kullanırken, daha sonraları bitişik Nebat yazısından Arap yazısı oluşmuş ve Nebat dilinin yerini de Arap dili almıştır.

**2-Klasik Arapça:** Bu kategoride Arap dilinin ana çatısını oluşturan metinler yer alır. Klasik Arapçayı temsil eden bu metinler; Cahiliye ve İslamî devrin ilk şairlerinin şiirleri, Hadis, Kur'an-Kerim, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in ve ilk halifelerin resmi mektupları, atasözleri ve Arap kabileleri arasındaki savaşları konu alan "Eyyamü'l-Arab" (Arap günleri) ile ilgili nesir örnekleridir.

**3-Orta Arapça:** Bu kategoride yer alan Arapça ise; İslam'dan sonra, özellikle Kur'an tesiriyle dilde meydana gelen üslup değişikliği, yabancı kavimlerle kurulan münasebetler sonucu bilhassa Farsça, Yunanca, Sanskritçe ve Berberi dillerinden önemli oranda kelime ve terkiplerin alındığı bir süreci kapsar.

**4-Modern Arapça:** XIX. Yüzyılın başından itibaren Arap dünyası ile Avrupa arasında yakın bir temas devri başladı. Bir taraftan Arap dili ve edebiyatına ait eski metinlerin korunması ve geliştirilmesi, diğer taraftan Arap dünyası ile Avrupa arasında oluşan bu ilişkilerin ilimi, teknik ve sanat alanında devam ettirilmesi için gerekli ıstılahların tespiti. Bu durum yalnız bir memlekette değil, muhtelif Arap ülkelerinde ortak yazı dilinin kullanılarak bugünkü klasik Arapçanın gelişmesinde geçen süreçtir.

**5-Mahalli lehçeler:** Arapçanın edebi yazı diline paralel olarak, birbirinden uzak ve farklı şartlar içinde yaşayan bazı lehçelerin varlığı söz konusudur. Bugün var olan bu mahalli lehçeler, edebiyat ürünleri olan hikâye, tiyatro, roman, gazete ve yayın gibi eserlerde az da olsa kendini göstermektedir. Ancak ortak yazı diline dayalı Arapçanın hâkim olduğu ve konuşulduğu yerlerde mahalli lehçelerin varlık gösteremeyeceği muhakkaktır.

"Edeb" kelimesi ve edebiyat bilgisinin taşıdığı manaya gelince; Cahiliye döneminde güzel ahlak ve iyi alışkanlıklardan ibaret gelenekler bütünü için kullanılan "Edeb", İslam'dan sonra Hz. Peygamber'in: "Beni Rabbim eğitti ve terbiyemi en güzel yaptı" mealindeki hadisinde çerçevesini bulan "eğitime ve bilgilendirme" unsurlarını da tehzib-i ahlaka ilaveten aldı. Emeviler döneminde ise, geçen manalarla birlikte, soy bilgileri, şiir, lügat ve Arap günleri de edep'e girmiş oldu.

İbn Haldun, edeb kelimesi ve edebiyat bilgisinden bahsederken şunları kaydeder: "Dil bilginlerine göre bu bilgiden maksat, gerek nazımda, gerekse nesirde, Arap üslubuna göre güzel ifadeler elde etmektir"<sup>1</sup>. Şiirlerin toplanması, dağınık olan lügat ve nahiv meselelerinin kaydedilmesi, soy bilgileri, Arap kabileleri arasındaki savaş olayları gibi birçok mevzuyu edebiyat bilgilerinden sayan âlimler, edeb bilgisini tasnif ederken: "Edeb bilgisi Arap şiirlerini ve haberlerini ezberleme ve her bilgiden bir parça

<sup>1</sup> Mukaddime, İbn Haldun (trc: Süleyman Uludağ), II,1331

elde etmek" diye açıklamışlardır. Bu âlimler her bilgi tabirinden dil bilgisi, Kur'an ve hadis metinlerini kastetmişlerdir.

Edebiyat; İslam tarihinin başlangıç döneminde, özellikle Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olmak için Arap hikâyeleri, atasözleri, mahalli lehçeler, şiir, tarih ve kültürel malzemelerin tertibi, toplanması ve yayılması anlamında kullanıldı.

Arap Edebiyatı tarihi âlimleri; geçirdiği safhalar ve tarihi tekâmülü itibarıyla Arap edebiyatını bazı dönemlere ayırırlar. Bu dönemler sırasıyla:

1. Cahiliye devri veya İslamiyetten önceki Arap edebiyatı. Bu dönemin ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kabul edilebilen en yakın ihtimal, İslam'ın zuhurundan iki asır öncesine dayanır.

2. İlk İslami dönem edebiyatı. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği ile başlar (ilk dört halife dönemi dâhil) ve Emevi devletinin kuruluşuna kadar devam eder.

3. Emeviler devri edebiyatı. Emevi devletinin h. 41 de ortaya çıkması ile başlar, 132 h. yılında Abbasi devletinin kurulmasına kadar devam eder.

4. Abbasiler devri ise, 132 h. yılında Abbasi devletinin kurulmasıyla başlar, birinci ve ikinci Abbasi dönemleriyle beraber h.656 yılında sona erer.

5. Daha sonra Memluklar dönemi 656- 922 h., ardından Osmanlı dönemi h. 922- 1220 yılları arasında devam eder.

6. Bu dönemlerden sonra XIX. yüzyıldan günümüze kadar gelen yeni Arap edebiyatı denilen devre gelir ki, bu da kendi içinde tali devrelere, çevre ve edebi faktörlere göre bölümlere ayrılabilir.<sup>1</sup>

### 1- Arap Edebiyatında Şiir

Kur'an ve hadisten sonra, Arap dilinin fesahat ve belagat açısından zirvede temsil edildiği üçüncü kaynak şiirdir. Şiir özellikle Arapların İslam öncesi yaşam tarzlarını günümüze taşıması açısından önemli bir tarihi vesikadır. Bu yönüyle şiir: "Arapların divanı" yani; "kayıt ve sicil defteri" niteliğindedir. Zira Arapların eski tarihleri, bilgileri, adet ve ananeleri şiirle muhafaza edilebilmiştir. Şiir bütün dünya milletlerinin hayatında az veya çok bir yer işgal etmişse de, kanaatimizce Araplar kadar şiir ve saire önem vermiş bir kavim tarihte görülmemiştir.

İbn Haldun'a göre şiir: "İstiare ve onun vasıflarına dayalı olan, vezin ve kafiyeye bakımından biri birine eşit parçalara bölünen, her parçası kendinden önce ve sonraki parçalara muhtaç olmadan maksadı ifade eden ve kendine has Arap üslubu üzerine terkip edilen belagatli sözlerdir."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nihad M. Çetin, "ARAP" DİA, III, 286

<sup>2</sup> İbn Haldûn, a.g.e., I, 573

Eski müellifler, birbirini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak şairleri tabakalara, dolayısıyla Arap şiir tarihini devrelere ayırmışlardır. Kendi içerisinde de tabakalara bölünen ana guruplar şunlardır:

1. Cahiliyyun: İslamiyet'ten önceki devir şairleri. İmriü'l-Kays, Zuheyr, en-Nabiğa, Antere ve Lebid gibi şairler.

2. Muhadremun: Hayatlarının bir kısmını cahiliye, bir kısmını da İslami devirde geçirmiş olan şairler. Hansa ve Hassan b. Sabit gibi şairler.

3. İslamiyyun: İslami devrin ilk şairleri. Bunlar bir evvelki nesli takip eden ve Emeviler devrinin (41-132 / 661-750) sonlarına kadar geçen devrede yaşamış olan şairlerdir. Bu üç guruptaki şairler Arapçanın lügat, dil hazinesini ve gramer kaidelerini tespit etmede, dil ve edebiyat âlimlerinin şiirlerini şahit olarak kullandıkları kudema denilen eski şairlerdir. Nitekim Emeviler devrinin el-Ahtal, el-Ferezdak ve Cerir gibi büyük şairler, eski şiir geleneğini ve fasih Arapçayı sürdürenlerdir.

4. Müvelledun veya Muhdesun: Yani, bedevi'nin aksine yerleşik, şehirli veya yeni şairler.

5. Zamanla muhdes şairler de geride kalınca müellifler kendi zamanlarındaki şairlere genellikle "Asriyyun", yani; muasırlar demişlerdir.

İslam'ın gelişiyile birlikte Arapların sosyal, ekonomik ve siyasal yaşantılarında köklü değişiklikler oldu. Çünkü Kur'an, nübüvvet ve vahiy gibi hususlar onları salt şiirle meşgul olmaktan alıkoymuş, Kur'an'ın üslubu ve nazmı kendilerini dehşete düşürmüştü. Bu durumda çaresiz kalan ilk dönem Arap şairleri bir müddet sükût edip nazma ve nesre dalmaktan uzak durdular. Daha sonra bu fevkalade husus istikrar kazanıp İslam'ın tesiri altında yoluna devam etti. Böylece gelişen şartlar doğrultusunda Arap şiirinde köklü değişiklikler ve etkilenmeler meydana geldi.

Arap edebiyatında üzerinde geniş durulması gereken konuların başında şiir gelir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi; şiir Arapların divanı olup, bu divan onların bütün ilimlerini, tarihlerini ve hikmetlerini ihtiva eder. Bu vesile ile Arap şiiri konusunda öğrencilerin dikkatine sunulması gereken önemli çalışmalara işaret edilmesinde yarar vardır.

Türkiye'de de; Arap edebiyatı tarihi içinde önemli bir yeri olan şiire yönelik araştırmalara ihtiyaç duyulmuş, bu alandaki çalışmaların azlığı ve mevcut boşluğun doldurulması gerektiği konusunda ilim adamlarımız hemfikirdirler. Bu konuda yazılmış olan sınırlı sayıdaki Türkçe eserlerin muhtemelen ilki, Abdurrahman Fehmi'nin "Arap Medeniyeti Tarihi" olarak takdim ettiği "Mederesetu'l-Arab" (İstanbul, 1304/1888), ikincisi ise Osmanlı müderrislerinden Mehmed Fehmi'nin ders takrirlerinden oluşan "Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye" (İstanbul, 1335/1917)dır. Bu çalışmalar faydalı bilgiler içermekle beraber, derleme ağırlıklı oldukları için ilmi ve teknik açıdan istenilen düzeyde oldukları söylenemez.

Ansiklopedilerde Arap şiiri hakkında yazılmış ilgili bazı maddeleri bir tarafa bırakacak olursak, bu alanda yapılmış üç şiir araştırmasından bahsetmek yerinde olur.

Birincisi, Merhum Prof. Dr. Nihat M.Çetin'in "Eski Arap Şiiri" adlı çalışmasıdır. Bir cahiliye dönemi araştırması olan bu eserde şiirin eski Arap cemiyetindeki yeri, intikal ve mevsukiyeti ile şekil ve muhtevası olarak üç ana konusu incelenmiştir. İkincisi, Prof. Dr. Süleyman Tulucu'nun doktora tezi olan "Zuheyr b. Ebi Sülma ve Edebi Kişiliği" (Erzurum,1982)dır. Bu çalışmada yaklaşık 45 sayfa tutan "Giriş" kısmında ana hatlarıyla cahiliye dönemi Arap şiiriyle ilgili bilgiler yer almaktadır. Üçüncüsü ise, Yusuf Sancak tarafından hazırlanan "Hazreti Peygamber Devrinde Şiir" (Erzurum, 1995) adlı doktora tezidir. Yazar bu tezinde ağırlıklı olarak Hz. Peygamberin şiir karşısındaki tavrını ve Arap şiirinin ilk İslami dönemdeki konumunu ele almıştır.<sup>1</sup> Ayrıca Doç. Dr. Kadri Yıldırım'ın, (Hicri Birinci Asır İtibarıyla) "Cahiliye ve İslami Dönem Şiir Mevzularının Mukayesesi" (Şanlıurfa-1998) adlı doktora tezini de bu alanda yapılmış önemli çalışmalar arasında göstermek mümkündür.

#### **a - Cähiliye Döneminde Şiir**

Cahiliye dönemi; tarih öncesinden başlayıp, miladi V. Asra kadar geçen zaman dilimini kapsar. Tarihçiler bu zaman diliminin başlangıç noktasını tespit etme konusunda net bir bilgiye sahip değillerdir. Corci Zeydan bu konuda şöyle der: "Hiç kimse bu dönemin edebiyatı ile ilgili bir araştırma yapmaya, bu dönemin şiirini incelemeye teşebbüs bile etmemiştir." Bunun nedeni olarak ta araştırmacılar şu sebepleri öne sürerler: Okuma ve yazmanın etkin olmadığı bu devirde yaşayan Araplar, meydana getirdikleri şiir ve hitabet gibi edebi ürünleri ezber ve rivayet yoluyla sonraki nesillere aktarmışlardır. Bunu yazılı olarak muhafaza etmeye ve sonraki nesillere aktarmaya imkân bulamamışlardır. Şifahi ve ezber yoluyla aktarılan bu bilgiler zamanla kaybolmuş ya da unutulmuştur. Buna göre bu dönemin tarihi bir fetret dönemi olduğu ve mevcut olan kaynaklara göre ancak İslamiyet'ten 150 yıl öncesine kadar olan zaman diliminin kayıt altına alınabildiği ileri sürülmüştür. El-Cahız bu konuda şu noktaya temas eder: "Aslında bize ulaşan ilk şiir örnekleri fazla eski sayılmaz. Bu örneklerin geçmişi İslam'dan yaklaşık yüz elli sene önceye dayanır."<sup>2</sup>

Cahiliye dönemini ele alırken, "Cahiliye" kelimesinin hangi anlamlara geldiğine bakmak konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

Cahiliye kelimesinin türemiş olduğu "cehl" kökü, klasik dil kaynaklarında "ilm" in zıddı olarak bilgisizlik manasında kullanılmıştır. Ancak başta ünlü Şarkiyatçı Goldziher (ö.1921) olmak üzere, bir grup araştırmacı, cehl kelimesinin ilmin karşıtı olarak kullanılmasını kabullenmekle beraber, bunun kelimenin tali derecede bir anlamı olduğunu ileri sürerler. Bunlara göre cehl kelimesinin asıl manası her türlü saldırgan davranışları, sertlik, kabalık gibi manaları içeren "barbarlık"tır. Buna göre cehl'in karşıtı "ilm" değil, belki "hilm" (sakin, sabırlı ve hoşgörülü olmak"dır.<sup>3</sup> Eski Arap şiirinin bazı örneklerinde bu mana göze çarpmaktadır. Örneğin: Cahiliye döneminin ünlü

<sup>1</sup> Kadri Yıldırım, Cahiliye ve İslami Dönem Şiir Mevzularının Mukayesesi, (yayınlanmamış Doktora Tezi) s. VI-VII

<sup>2</sup> el-Cahız, el-Hayavan, I,74

<sup>3</sup> Goldziher, Klasik Arap Literatürü, s. 16



şairlerinden Antere (ö.m.614)'nin bazı kişileri tehdit bağlamında söylediği şiir, cehl ve hilm kelimeleri birbirine mukabil olarak söylenmiştir.

سأجهل بعد هذا الحلم حتى أريق دم الحواضر والبوادي  
وللحلم أوقات وللجهل مثلها ولكن أوقاتي غلى الحلم أقرب

"Bu hilmimden sonra tam bir cehl göstereceğim

Şehirlerde ve çöllerde yaşayanların kanını dökeceğim"

"Hilme olduğu gibi cehl'e de başvurduğum anlar vardır.

Fakat benim yaşadığım hayat hilme daha yakındır."<sup>1</sup>

Meşhur Cahiliye şairi Amr b. Külsum (ö.m.5849) de aşağıdaki şiirinde geçen cahillik kelimesini hilm'in zıddı olarak kullanmıştır:

ألا لا يجهلن أحد علينا  
فنجهل فوق جهل الجاهلينا

"Sakın kimse bize karşı cahillik etmesin, yoksa biz,

Ona karşı cahillik etmekte cahillerden ileri gideriz."<sup>2</sup>

Arap şiirinin bugün elde bulunan en eski örnekleri hicretten yaklaşık 130 sene öncesine dayanan Besûs<sup>3</sup> harbiyle ilgili olan parçalardır. Ancak bu örneklerde görülen dil, mana, üslup ve teknik alanındaki gelişmişlik bunların çok daha uzun bir geçmişte başlayıp tedricen olgunlaştığını göstermektedir.

Araplar'ın şiire önce Aruz bahirlerinden biri olan "recez" ile başladıkları tahmin edilmektedir. İki uzun, bir kısa ve bir uzun heceden oluşan cahiliye recezlerinden çok azı muhafaza edilmiştir. Çünkü bunlar daha çok deve sürücülerinin söylediği anlık terennümler, kadınların savaşçılara serzenişleri ve savaşçıların birbirine meydan okumaları gibi ani ve irticaili söylenen küçük parçalardır. Uzun bir zaman çok kısa parçalar halinde icra edile gelen recezlerde düzeltme yaparak bunları uzatan ilk şairler Accac oğlu Ru'be ve Ağlebu'l-İclî'dir. Recezlerden sonra birçok mevzûyu içine alan ve dâhilî bir plâna kavuşturulan kasidenin ortaya çıktığını görüyoruz.

Araplar'da ilk kaside söyleyen kişi Muhelhil (ö.525 m.), kasideleri ilk vezinli yapan ve "atlat" üzerinde ağlama geleneği getiren İmruülkays'tır. Kasideye, terkedilmiş bir konak yerinden geriye kalan izler (atlat)'in tasviriyle başlayan şair, birinci kısımda aşk ve ayrılık temalarından bahseder. Nesîb denen bu kısımdan sonra ikinci bölümde çölde geçen uzun ve tehlikeli yolculuktan, doğa ve binek tasvirinden söz edilir. Kasideye asıl hüviyetini veren üçüncü bölümde ise medih, fahr veya hica gibi esas maksatlara girilir. Çoğu kez şair hikmetli birkaç beyitle kasidesine son verir.

<sup>1</sup> Antere, Divan, s. 11

<sup>2</sup> Şavki Dayf, el-Asru'l-Cahili, s. 39

<sup>3</sup> Besûs: Bekr kabilesine ait dişi bir devenin Tağlib kabilesi tarafından yaralanmasıyla patlak veren ve iki kabile arasında tam 40 yıl süren bir savaştır. Bk. el-Mevlabek, Eyyamu'l-Arap, s. 144. vd.

Şiir için kullanılan eski tabirlerden kasid ise; ikişer mısra (şatr) uzunluğunda ve birbiri ile kafiyeli beyitlerden müteşekkil, tam vezinlerle nazmedilen manzumelere delalet eder. Aynı kökten gelen kaside ise, uzun bir şiir olup sadece şekle ait bir özelliği değil, aynı zamanda belirli mevzuların muayyen bir tertip ve nizam içinde işlenmesini de gerektiren bir edebi çeşittir. Arap şiirinin en eski numunelerinde yüksek sanat eserleri bu tarzda söylenmişlerdir.

Cahiliye şiirinin kendine özgü bazı özellikleri vardır. İcaz (maksadı kısa sözlerle ifade etme) ve gerçekçilik bu özelliklerden iki tanesidir. Açık ifadelerin kullanılması ve süsleme sanatlarına yer verilmemesi bu şiirin diğer iki özelliğidir.

Cahiliye Arapları'nın hayatında şiir ve şairin çok ehemmiyetli bir yeri vardı. Bir kabileden bir şair çıktığı zaman diğer kabileler onu tebrik etmeye giderlerdi. Düğünlerde olduğu gibi ziyafet verilir, kadınlar bir araya gelip udlar eşliğinde sevinç gösterilerine katılır, büyük küçük herkes birbirini tebrik ederdi. Araplarda şairlik doğuştan ve umumî idi. İçlerinde şiir söylemeyenler çok azdı. Hatta mecnunlar ve hırsızlardan bile şairler vardı. Erkekler gibi kadınlar da şiire karşı istidatlı doğduklarından, bunlardan da birçok şair yetişmiştir.

Şiirin cemiyet içinde büyük ve hayati bir etkisi vardır. Dolayısı ile cahiliye devri şiiri toplumun en asli tezahürlerinden biridir. Çünkü şiirin asıl kaynağı çoğu zaman şairin hissiyatı ile, bulunduğu muhitin duygularının birleştiği noktadır. Şair kabile veya kabileler birliğinin sözcüsü ve alemdardır. Büyük şairler yetiştirmiş olmak kabileler için gurur ve şeref, buna mukabil şairden mahrum olmak sadece bahtsızlık değil, aynı zamanda hicap ve ayıplanma vesilesidir. Cahiliye devrinde şiir teşvik eden münasebetler tertiplenir, müsabakaya katılacak olan şairler en güzel elbiselerini giyerek, donatılmış binek hayvanları ile gelir ve etraflarını saran halkın ortasında ve hakemin huzurunda şiirlerini okurlardı. Sonuçta galip gelenler orada ilan edilirdi.

Bu bağlamda Arap şiirinin inkişaf edip ilerlemesinde büyük rol oynayan etkenlerden biri olan panayırların ehemmiyeti dikkat çekicidir. Aralarındaki savaşlara haram aylarında (Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep) son veren Arap kabileleri, bu barış sürecinden yararlanarak panayırlara akın ederlerdi. Bu panayırlar arasında Ukaz panayırını özel bir konuma sahiptir. Ukâz, hac güzergâhı üzerinde kurulmuş olup ticarî yönden olduğu kadar, edebî faaliyetler yönünden de büyük bir önemi vardı. Burada, Arabistan'ın muhtelif yerlerinden gelen kitleler önünde şairler şiirlerini sunarlardı. Rivayete göre Ukaz'da meşhur şair en-Nabiğatu'z-Zubyanî (ö.604 m.) için kırmızı bir çadır kurulurdu. Şiirlerini sunan şairleri dinleyen Nabiğa, bunları tenkit süzgecinden geçirir ve derecesini ona göre verirdi. Burada birinci gelen kaside Kâbe duvarına asılırdı ki, meşhur "muallakat" kasideleri bu şekilde birinci seçilmişlerdir.<sup>1</sup>

Klasik Arap şiirinin belli başlı mevzuları ise şunlardır: Medih (bir şahsı veya kabileyi övmek), Fahr ve hamaset (kişinin kendi nefsi veya kabilesiyle övünmesi, yiğitlik ve kahramanlık yönlerini zikretmesi), Hica (her hangi bir kişiyi veya kabileyi yermek), Nesîb (Kadından ve aşktan bahsetmek), Vasef (canlı veya cansız varlıkları

<sup>1</sup> Ukaz panayırını için bk. Mehmet Fehmi, Tarih-i Edebiyat, I, 93 vd.

sanatsal bir şekilde tasvir etmek), Risa (ölünün ardından onun iyiliklerini anarak ağlamak, mersiye ve ağıt yakmak), Hikmet (hayat tecrübesine dayanan ibret ve öğüt verici sözler. İslamiyet'ten önce ve onu takip eden birkaç yüzyılda işlenen mevzuların ayrıntılı bir listesini örnekleriyle birlikte, el-Buhturi'nin el-Hamase'sinde, Ebu Hilal el-Askeri'nin Divan'u-l me'ani'sinde, es-Sealibi'nin eserlerinde görmek mümkündür.

### **b - Sadru'l-İslâm'da Şiir**

İslamiyet'in zuhuru ile birlikte şiir sanatı yeni bir safhaya girmiştir. Müşrikler Hz. Peygamber'e karşı mücadelelerinde bu silahtan yararlanma yoluna gitmişlerdi. Sadece Hz. Peygamberin affını değil, aynı zamanda takdirini de kazanan, meşhur kasidesi ile Arap edebiyatında unutulmaz bir şöret kazanmış olan Ka'b b. Zuheyr ve özellikle Hassan b. Sabit, Abdullah b. Revaha, Ka'b b. Malik el-Ensari, el-Hansa gibi şairler, bu şiir sanatını İslamiyet'in gelişi ve teşvikiyle de devam ettirmişlerdir. Şiirin özellikle hiciv mevzuunun fevkalade tesirine binaendir ki, Efendimiz (s.a.v.) Hassan'a şiir söylemesi için izin verirken Allah'ın Resulü; "onları (müşrikleri) hicvet, zira bu hicivler onlar nezdinde gerçek oklardan daha fazla etkilidir" demiştir.<sup>1</sup> Hz. Peygamberden sonra ilk halifelerin de şiirden çok iyi anlayan şahsiyetler olduğu bilinen bir gerçektir.

Şiirin Araplar için taşıdığı değer bir tarafa, İslamiyet'le beraber başka bir ilgi vesilesi olan Kur'an ve hadis'in dil inceliklerini anlamak, gramer ve lügat güçlüklerini açıklamakta eski şiirden yararlanıldı. Bu devreden sonra şiir önemini korumakla beraber, gelişen sosyal şartlara bağlı olarak şairin mesleği ve hayattaki fonksiyonu değişti.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve dört Raşit halifenin zamanından ibaret olan Sadru'l-İslâm'da, şiirin aldığı vaziyet ve girdiği yeni mecralar hep tartışıla gelmiştir. Hz. Peygamber ve Raşit halifelerin şiir karşısındaki tutumları araştırılmış, Kur'an-ı Kerim'in şiir ve şairlerle ilgili ayetlerine değişik yorumlar getirilmiştir. "Şiir de normal bir söz gibidir; şiirin güzel olanı güzel söz, çirkin olanı da çirkin söz hükmündedir."<sup>2</sup> Diyen Hz. Peygamber, bu konudaki görüşünü veciz bir şekilde belirtmiştir. Ayşe validemiz de; "Şiirin bir kısmı güzel, bir kısmı da çirkindir. Sen çirkin olanını bırak güzel olanını al."<sup>3</sup> Diyerek bu konuda takip edilecek yolu göstermiştir. Allah'ın Resulü (s.a.v.): "Şiirin bir kısmında hikmet vardır."<sup>4</sup> Buyurarak makbul şiirin alınmasına işaret etmiştir.

Hz. Peygamberi ve Müslümanları hicveden müşrik şairlere cevap vermek üzere Hassan b. Sabit (ö.54/674), Abdullah b. Revaha (ö.8/629) ve Ka'b b. Malik (ö.50/670), Rasûlullah (s.a.v.)'ın özel şairleri olarak görev almışlardır. Allah'ın Resulü, kendisini metheden Ka'b b. Züheyr (ö.26/645)'e hediye olarak hırkasını vermiştir. Buna karşılık Hz. Peygamber'e, İslam'a ve Müslümanlara hicivleriyle hakaret eden bazı müşrik şairlerin cezalandırılması da ihmal edilmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi

<sup>1</sup> İbni Hacer, Fethu'l-bari, X, 562

<sup>2</sup> Buharî, Edebu'l-Müfred, I, 220

<sup>3</sup> İbn Reşik, el-Umde, I, 27

<sup>4</sup> Mansûr Ali Nasîf, Tâc, V, 282

Raşit halifeler de şiire muhteva ve kullanım amacına göre yaklaşmışlardır. Dört halifeyi de şair olarak niteleyen İbn Abdurabbih, Hz. Ali'nin diğer üçünden daha şair olduğunu ifade etmiştir. Ancak Suyûtî, İbn Asakir'e dayandırdığı bir rivayette Hz. Ebubekir'in ne cahiliye döneminde, ne de İslamî dönemde hiç şiir söylemediğini nakletmiştir. Buna karşılık İbn Reşik Hz. Ebubekir'e ait olduğunu söylediği bazı şiir örneklerine yer vermiştir. Ancak Hz. Ebubekir'in, döneminin en büyük nesep âlimi olduğu, Hz. Peygamber'in de Kureysi hicvetmek isteyen Hassan b. Sabit'i ona gönderip kimi hicvedeceği hususunda soyunu iyi öğrenmesi için Ebubekir'den ders almasını emrettiği bir gerçektir.<sup>1</sup>

Hz. Ömer'in şiir anlayışı dikkat çekicidir. Şiirleri ezberlemekle kalmayıp, döneminin en büyük şiir tenkitçisi olduğu da herkes tarafından kabul edilmektedir. Şiir ve şairler hakkında açılan bir davada hüküm vermek için başta Peygamberimizin şairi Hassan b. Sabit (ö.54/674) olmak üzere şairlerden bir "bilirkişi" heyeti kurar, onlarla beraber hüküm verirdi. Onun, şiirin öğrenilmesi için valilerine yaptığı şu tavsiye meşhurdur: "Yanınızdakilere şiir öğrenmelerini emredin, çünkü şiir ahlaki yüceltir, düşüncede isabet sağlar ve nesepleri tanımaya yardımcı olur."<sup>2</sup> Halifeler arasında şiir hususunda Hz. Osman'ın ismi çok fazla geçmiyorsa da, Ensar ve Muhacir büyüklerinin kendisiyle beraber meclisler kurup şiir müzakerelerinde buldukları bilinmektedir. Ayrıca Mesûdî, Hz. Osman'ın çoğu kez uzun beyitlerden ibaret şiirler inşad ettiğini ifade ederek bu konuda kendisine ait beyitlerden örnekler vermiştir.<sup>3</sup>

Hz. Ali'yi, "Sadru'l-İslam'ın canlı bir İslâm ansiklopedisi" olarak kabul eden Cabir Kamiha, onu asil bir şair olarak da takdim etmektedir. Hz. Ali'ye ait olduğuna hükmedilen divan hakkında tartışmalar yapılmışsa da, onun şiir gücü ile ilgili hiçbir itiraza rastlamamaktayız.

Sadru'l-İslam'da şiirin duraklayıp duraklamadığı ile ilgili üç görüş vardır. Kimi yazarlar şiirin bu dönemde tam bir duraklama gösterdiğini ifade ederlerken, diğer bir kısım müellifler de bunun aksine şiirin Sadru'l-İslam'da daha da geliştiğini kaydederler. Bu iki görüşün arasında yer alan üçüncü görüşe göre ise; bu dönemde şiirin bazı mevzularında (örneğin fahr, medih) gerçekten bir duraklama yaşanırken, diğer bazı mevzularda (örneğin hica ve mersiye) gelişmeler kaydedilmiştir.

Şiir kaynaklarına gelince; Arap şiirinin mevsukiyetini gösteren ve günümüze kadar gelmiş olan, özellikle ilk numuneleri şunlardır:

Tabakatü'ş-şu'ara: Biyografik bir çalışma olan bu kaynak, Muhammed b. Selam el-Cumahi (ö. 232) tarafından hazırlanmıştır.

Cemheretu Eş'ari'l-Arab: Cahiliye Araçlarının şiir mecmualarından ibaret olan bu eser, Ebu Zeyd el-Kureşi (ö.4/10yy) tarafından tedvin edilmiştir.

El-Mufaddaliyat: el-Mufaddalü'd-Dabi (ö.178/794)'nin, el-Mansur'un teşviki ile, içerisinde seçme şiirleri derlediği bir şiir antolojisidir.

<sup>1</sup> İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte, VII, 308

<sup>2</sup> Ali Fehmi Cabizade, Husnu's-Sihâbe fi Eş'ari's-Sahâbe, s.14-15

<sup>3</sup> Mesûdî, Murûcu'z-Zehab, II, 356

El-Mua'llakat: Cahiliye döneminin seçilmiş uzun kasidelerinden oluşur. Her biri, müellifinin en güzel parçası olarak kabul edilen, yedi şaire ait şiir koleksiyonuna verilen addır. Şiir rivayetçilerinden olan Hammadü'r-Raviye tarafından derlenmiştir.

Kitabu'l-eğani: Ebü'l-Ferec el-İsfahani (ö.356/967) tarafından kaleme alınan Kitabu'l-eğani aslında bestelenmiş şarkı sözlerini derlemek amacıyla telif edilmiştir.

Eş-Şi'r ve's-Şu'ara: İbn Kuteybe ( ö.276/879)'nin bu kitabı şairler hakkındaki biyografik eserlerin en eskilerinden biri olup, müellif şairleri tabakalara ayırmamış ve tasnif esnasında onların yaşadıkları dönemleri esas almıştır.

El-Asma'iyat: Abdülmelik b. Kurayb el-Asma'i (ö.216/831) tarafından derlenmiş, eski Arap şiirlerini ihtiva eden bir antoloji türüdür.

Bunlardan başka İbnu'l-Mu'tez (ö.296/909) tarafından yazılan ve Abbasi döneminde yetişen şairler hakkında bilgi veren "Tabakatu's-şu'ara-il muhdesin" ile şair Ebu Temmam'ın (ö.232/847) "el-Hemmase" adlı eserleri de şiirin önemli kaynaklarıdır.

Bunların yanında başta gramerler, lügatler ve diğer filolojik eserlerden, şiir, tenkit ve tahliline dair teliflerden, edep'e dair kitaplardan, tarih ve tefsirlere kadar çok çeşitli sahalardaki eserler eski şiirin intikaline hizmet etmişlerdir.

Taha Hüseyin eş-Şi'ru'l-Cahili adlı eserinde, Kur'an-i Kerimi de bu dönemin kaynakları arasında sayarak şöyle demiştir: "Cahiliye dönemini araştırmak istediğimde, İmriü'l-Kays, Nabığa, A'şa ve Zuheyr'in şiirlerine bakacak değilim. Çünkü ben bu şairlere nispet edilen şiirlere güvenmiyorum. Bu konuda başka bir yol izliyorum ve Cahiliye hayatını sıhhatinde hiç kuşku ihtimali olmayan metinlerde yani Kuran'da araştırıyorum".<sup>1</sup>

Taha Hüseyin burada Cahiliye şiirinin mevsukiyeti konusunda şiir kaynaklarını sorgularken radikal bir görüş ileri sürmekte, Kuran'ın aynı zamanda bu dönemin edebiyat ve şiir kaynağı olması gerektiğini vurgulamaktadır.

## 2 - Arap Edebiyatında Nesir

Edebiyat literatüründe "nesir" kavramı; genelde şiire şamil "nazım" terimine mukabil olarak düz yazı ve konuşmalar için kullanılır. Bu kavramın içerisine edebî nitelik taşıyan hitabet, karşılıklı konuşmalar (muhavere), tartışma (münazara) ve yazışmalar (kitabet) girer.

Edebiyat; şiir ve nesir olmak üzere iki kısma ayrılır. Şiir: manzum ve kafiyeli olan söze, nesir ise nazım ve kafiyenin olmadığı söze denir. Şiir hayal ve duyguya dayanıp his ve şuuru harekete geçirirken, nesir ise genellikle gerçeğe ve doğru ifadeye dayanır.

---

<sup>1</sup> Taha Hüseyin, Cahiliye Şiiri Üzerine, trc.Şaban Karataş, s. 37

Araplar arasında nazımın yanında nesir de bir sanat olarak çok eskiden beri işlenmiştir. Fakat eski Arap nesirinden şiire nispetle çok az şey kalmıştır. Çünkü nesir, bir dereceye kadar aynen muhafaza ve tekrarını gerektiren nazım kadar bozulmalara karşı dayanıklı değildir.

Günümüze ulaşan cahiliye dönemi nesir örneklerine bakıldığında bunlarda görülen kelime seçimi, ifade tarzı ve belagat unsurları nesrin de şiir gibi normal konuşma dilinden ayrılıp, sanat ağırlıklı edebi bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır. Cahiliye nesri genel olarak üç ana bölüme dayanmıştır. Bunlar: Hitabet, kıssa (hikâye) ve darbimesellerdir.

Edebi nesrin hazırlanışı yolundaki büyük hamlelerin bir kısmı Emeviler devrinde gerçekleşmiştir. Bu devirde hikâye, hitabet vb. gibi neviler geçmişten getirdikleri özelliklerle çeşitli islami ilimlerin doğmaya başlaması, eski bir idari tecrübesi, gelişmiş bir ilim ve fikir geçmişi olan ülkelerle iç içe temas, Yunanca'dan ve Pehlevi dilinden yapılmaya başlanan tercüme, Arapların ve Arapçanın yabancı olduğu ilim şubelerinin kapılarının aralanması gibi hareketler, bir taraftan dilin muhtelif mefhumlarla zenginleştirilmesini sağlarken, diğer taraftan yeni bir ilim ve fikir üslubunun temellerini attı.

Emevilerin kütüphanelerinde Kuran'dan başka; hadis, şiir, Arapların ahbarına ait kitaplar yanında astrolojiye, tıbbı, hatta felsefeye dair olanlar vardı. Emeviler devrinde başlayan tercüme hareketleri Abbasiler devrinde hareketli, sistemli, ciddi bir şekil aldı. Halife el-Memun zamanında (813-833) Bağdat'ta bir akademi mahiyetinde kurulan Beytülhikme, Sehl b. Harun gibi ediplerin idaresinde, özellikle tercüme edilecek eserlerin tespit ve temininde, bunların ehliyetli kimselere dağıtımını ve dil konusundaki üslup birliğini sağlama konusunda önemli bir müessese idi. Burada anonim denilebilecek pek çok tercüme yapılmıştı.

#### **a - Hitabet**

Propaganda için bugünkü medya, özel vasıta mekanizmalarının mevcut olmadığı cahiliye ve İslâmî dönemlerde; fikirlerin yayılması, heyecanların uyandırılması ve duyguların harekete geçirilmesi için hitabet fevkalâde etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Ordu kumandanı kendisine bağlı askerî birliklerin savaşma heyecanlarına hareket kazandırmak için hatiplerden yararlanma yoluna giderdi. Bir eyalet valisi halka vatanseverlik hislerini aşılama için hitabet sanatına başvurmayı ihmal etmezdi.

Araplar, okuma yazma bilmedikleri cahiliye döneminde bile çok fasih ve belagatli nutuklar irad etmişlerdir. Çünkü şiirde olduğu gibi hitabet de onlarda fitri idi. Hutbelerin konusu genellikle özel ve umumi toplantılarda serdedilen haseb, nesep, ahlak ve terbiye ile ilgili övünmelerden ibaretti. Araplar kendilerini temsilen komşu devlet ve krallıklara gönderdikleri elçileri hep hatip olanlardan seçerlerdi. Belagat ve geniş bir hayal gücünü gerektiren hitabete, Araplar çocuklarını küçük yaşta iken alıştırdıkları.

## 1 - Cahiliye Döneminde Hitabet

Cahiliye nesir örneklerinin önemli bir kısmını teşkil eden hutbelerin irad alanları daha çok "vufud" ve "munafere" teşkil ederdi. Bugün modern devletlerin gönderdikleri diplomatik heyetler, cahiliye döneminde vufud olarak tabir edilirdi. Araplar bu iş için fesahat ve belagat ile ün yapmış hatiplerinin gönderirlerdi. Nitekim eski İran krallarından Kısra Enuşirvan, duyduğu Arap fesahat ve belagatini bizzat görmek için Araplardan birkaç hatip talep edince, kendisine Eksem b. Sayfi, Hacıp b. Zürra ve Haris b. Zalim gibi meşhur hatip ve elçiler gönderilip hitabet icrasında bulunmuşlardır. El-İkdü'l-ferid adlı eserde bu tür vufud örnekleri geniş şekilde zikredilmiştir.<sup>1</sup>

Cahiliye hatiplerinin en meşhuru, Benü Eyyad kabilesinden Kuss b. Saide idi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu zatın zamanına yetişmiş ve Ukkaz panayırında kırmızı bir deve üzerinde onu halka hitaben: "Ey insanlar geliniz, dinleyiniz, düşününüz. Yaşayan herkes ölür, ölen de artık geçmiş olur. Meydana gelmesi kesin olan bir şey, er veya geç bir gün gelip çatacaktır" dediğini işitmiştir.<sup>2</sup>

İslâm öncesi olarak bilinen cahiliye dönemi Araplarında hitabetin büyük bir önemi vardı. Sene içinde ele geçen fırsatlar, kabile hatibi tarafından değerlendirilir, kabileler arasında hitabet müsabakaları düzenlenirdi.

Çeşitli fonksiyonları yanında edebî müsabakalara da sahne olan Ukâz, Mecenne ve Zu'l-mecaz gibi panayırlar birer edebiyat akademisi olarak kabul edilirdi. Bu panayırlarda her kabilenin şairleriyle beraber hatipleri de kendi şan ve şöhretlerini yükseltmeye, cömertlik ve konukseverliklerini tanıtmaya çalışırlardı. Bunun yanında düşmanı olan rakip kabileyi de kötölemek için hitabeti bir fırsat olarak değerlendirirlerdi.

Cahiliye döneminde bir zamanlar şairler hatiplerden daha üstün tutulurlardı. Fakat sonraları şairlerin sayısı çoğalmış, şiir bir kazanç vasıtası olarak icra edilmiş, hatta şiir yoluyla halkın ırz ve namusuna bile dil uzatılmış olunca halk şairlerden daha çok hatiplere önem vermeye başlamışlardır.

İslâm öncesi dönemde Arap hatipleri hitabet pozisyonu alıp söze başladıkları zaman başlarına sarık bağlar, ellerinde asa bulundurup ona dayanır ve ayakta nutuklarını irad ederlerdi. Bazen de asa yerine üzerine dayandıkları ok veya mızrak ile söze göre özel işaretlerde bulunarak söyledikleri nutuklar dinleyiciler üzerinde daha fazla tesir ederdi.

Cahiliye döneminde çok sayıda mevcut olan hatipler arasında en meşhur olanları; Kuss b. Sâ'ide (ö.600), Eksem b. Safi et-Temîmî (ö.9/630), Hacıp b. Zerâre (ö.625 m.), Hars b. Zalim (ö.600 m.), Kays b. Mes'ûd, Halid b. Ca'fer (ö.559m.), Alkame b. 'Alâse (ö.603m.) ve Amr b. Ma'dikerib (ö.21/642) sayılabilir.

<sup>1</sup> İbn Abdi Rabbih, el-İkdü'l-ferid, I,266 vd.

<sup>2</sup> Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi, III, 60

## 2 - Sadru'l-İslam'da Hitabet

İslâmiyet geldikten sonra belâgat ve terakkiye mazhar olan hitabet, İslâm'ın ilk yılları olarak bilinen "Sadru'l-islam"da da önemini devam ettirmiş, hatta daha fazla ilerleme kaydetmiştir. İslâmî döneme girildiğinde hatiplere daha çok ihtiyaç duyulmasından dolayı hitabet şiirin önüne geçmiştir. Cahiliye dönemi hitabeti ile İslami dönem hitabeti arasındaki farka gelince, Kur'an-Kerim'in fesahat ve beyan tarzını taklit, ayetlerini de iktibas suretiyle hitabetin İslam'la beraber bir kat daha belagat ve hikmet kazanmasıdır. İslam'ın zuhurundan sonra yetişen hatipler, örneğin; kinaye iradı veya tehdit icrası amacıyla nutuklarını Kur'an-ı Kerim ayetleri ile süslerlerdi. Zira o sıralarda da Araplar henüz bedevî bir halde bulunuyorlardı. Fetihlerin ve muharebelerin yürütülmesi için hitabete daha çok ihtiyaç duyuluyordu. Bundan dolayı hitabet bu dönemde şiirden daha ziyade terakkiye mazhar olmuştur. Zira bilindiği gibi hitabet şiire nazaran elde edilmesi daha kolay bir sanat sayılır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de şiir ve şairlerle ilgili bazı caydırıcı ayetler ve hükümlere rastlanmasına rağmen hitabet hakkında bu türden naslar varit olmamıştır.

Hitabet insanlık tarihi kadar eskidir. Savaş ya da hissi gerilimin yüksek olduğu alışılmadık olaylar, üzüntülü veya sevinçli anlar çoğu zaman hitabeti gerektirmiştir. Müslümanlar, İslam vasıtasıyla uğrunda çaba gösterdikleri bir gayeye sahip olmuşlar ki, şahsi olarak onun parçaları ve tebliğcileri haline gelmişlerdi. Hutbe bu yeni dine toplu davet çabasının bir vasıtası oldu. Siyasi rolünü devam ettirmek için destek sağlamaya çalışan lider ve kitleler arasında bir haberleşme ortamı haline geldi. Böylelikle bunlar konuşmalarının içinde bütün edebi gücünü kullanmaya çalıştı. Kur'an ve hadis'in temaları veya ayetleri ile değişik kelime ve yapıları kullanarak irticalen söz söyleme sanatı (hitabet) doğdu.

İslami dönemde irad edilen hutbelerin üslubu genel olarak; hamd ve sena ile başlaması, ibaresinin etkili olması, lafızlarının kolay olması, Kur'an üslubunu taklit etmesi, cahiliye dönemindeki kâhinlerin sözlerinde görülen seci' yapısına yer verilmemesi, salih ameli teşvik amacıyla kısa hikâye ve temsillere yer verilmesi gibi hususlardan ibaretti. Bu hususlar İslam hitabetini cahiliye hitabetinden ayıran farklar olarak ta kabul edilmiştir.

Hutbelerin mevzularına gelince; Hz. Peygamberin zamanı ile dört büyük halifenin dönemlerinden ibaret olan ilk İslam dönemindeki hutbelerin konuları umumiyetle üç alandan oluşmuştur. Birincisi İslam'a davet alanıdır ki, Allah'ın birliğine çağrı, iyiliği emir edip kötülükten sakındırma, dinle ilgili bir hükmü açıklama gibi noktalara temas edilmiştir. İkincisi İslam ordusuna cesaret. Bu tür hitabelerde ordunun müşriklere karşı nasıl davranacağı, cihada teşvik, bir zaferin ardından Müslümanları tebrik gibi hususlar yer alırdı. Üçüncüsü de daha çok siyasi içerik taşıyan hitabetlerdir. Bu kısım hitabetlere de biat hitabeti, bir şüpheyi giderme konuşmaları, eman ve af ilanı gibi mevzular girmişti.

Sadru'l-İslam dönemin meşhur hatipleri; başta Hz. Peygamber olmak üzere onun halifelerinden özellikle, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin "Nehcu'l-



Belâğasi'başı başına bir hutbeler külliyesidir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün Hz. Ebûbekir'in irâd ettiği etkili hitabetin, başta Hz. Ömer olmak üzere olayın şokunu yaşayan Müslümanları nasıl teskin ettiği bilinen bir gerçektir.

### **b - Kur'an'ın Arap Edebiyatına Etkisi**

Sadru'l-İslam döneminin en büyük edebi olayı Kur'an-Kerim'in nüzulüdür. Kur'an fasih Arapçanın çatisını, esaslarını tespit için mükemmel bir numune olmuştur. Diğer yandan İslamiyet'le birlikte Arapçanın hakim olduğu yerlerde eskisinden farklı bir düşünüş ve yaşayış tarzı ve yeni bir cemiyet yapısı doğmaya ve gelişmeye başladı. Düşünce, duygu ve zevklerdeki bu değişiklik pek tabii olarak dili de etkiledi. Şu bir gerçektir ki, İslam medeniyetinde birçok ilim ve sanat şubesinin hareket noktası Kuran-ı Kerim olmuştur. Bu arada Arap edebiyatında filolojinin çeşitli mevzuları, lügat, gramer, fonetik ve üslup tetkikleri, imla meseleleri, yazının ıslahı vb. ile ilgili çalışmalar Kur'an-i Kerim'e bağlı olarak başlamış, sonra bunlardan bir takım ihtisas şubeleri doğmuştur.

Kur'an gerek lafız, gerekse mana açısından eşine rastlanmaz edebi bir zenginliğe sahiptir. Bu zenginlik onun lafızlarında, manasında, ilminde, mevzularında ve üslubundaki derinlikte mevcuttur. Kur'an'ın bu edebi mucizeviliği bütün Müslümanlar tarafından onun ilahi kaynaktan çıkma olduğuna delil olarak kabul edilmiştir. Ku'an'ın muhatap aldığı insanlar onun bir beşer tarafından yazılmadığını anlayabilecek kadar edebi bilgi ve seviyeye sahip olmalıydılar. Mümkün olan en yüksek edebi anlayışa ve derinliğe sahip Kur'an'ın muhatabı olan insanlar da bu sonuca varmışlardır. Aslında Kur'an, Arapların bildiği bütün edebi mükemmellik kaidelerini yıkmıştır. Her ayeti bilinen edebi kaidelere uyduğu ve onları tamamladığı gibi kat kat da aşmıştır.

Araplar, dillerinin ulaşabileceği edebi idealler hakkında bir fikre sahiptiler. Şiirlerinde, hitaplarında, bu kaidelerin az çok gerçekleştiğine şahit olmuşlardı. Kur'an'ın başarısı ise daha önce bildikleri her şeyi aştı. Onu bir mucize, yani hiçbir zaman eş meydana getirilemeyecek bir meydan okuma olarak görmelerinin sebebi budur. Böylece o, rakiplerini tamamen üstün bir sunuşla aciz bırakmıştı. Okunması, iddialarını öylesine boğdu, onları mümkün olan en yüksek edebi zirveye öylesine çıkardı ki, onun ilahi kaynağını kabul ettiler ve emirlerine boyun eğdiler. Edebi idealler Araplara en büyük hazzı verecek şekilde gerçekleşmiş ve hatta yıkılıp aşılmıştı. Kur'an bir edebiyat çağı başlatmış, cahiliye devri edebiyatı adeta Kur'an'la sona ermiştir.

Kur'an-i Kerim'in gerek şekil gerekse muhteva bakımından, onun eşsiz üstünlüğünü ortaya çıkaran aşağıdaki sebepler konusunda; el-Cahız, (ö.255/868), Ebu'l-Hasan el-Cürçani (ö.366/976), er-Rummani (ö.384/994), el-Hattabi (ö.388/996), el-Bakillani (ö.403/1013), Abdülkahir el-Cürçani (ö.651/1253) ve günümüzde Mustafa Sadık er-Raf'i (ö.1355/1937), Muhammed Ahmed Halefella ve Abdülkerim el-Hatib gibi düşünürler hem fikirdirler. Şöyleki:

<sup>1</sup> Nehcu'l-belağa: eş-Şerif er-Radi (ö.406/1015)'nin Hz. Ali'nin sözlerinden ve hutbelerinden derlediği bir eserdir.

- Kur'an ne şiir ne de seci (kafiyeli nesir) dir.
- Kur'an ayetleri manalara tam olarak uyan kelime ve terimlerden oluşur.
- Kur'an kelimeleri en zengin ve en sağlam manaları en basit şekilde verir. Orada hiçbir zaman gereksiz sözlere yer yoktur ve hiçbir kelime lüzumsuz değildir.
- Kur'an'daki kavram ve kuralların bir araya gelmesi, ya da birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olan en yüksek cazibeyi taşımasıdır.
- Kur'anî kompozisyonun her zaman kesin, iyi yapılmış, doğru canlandırılmış olması.
- Kur'anî üslubun akıcı ve titiz olmasının yanı sıra sağlam, vurgulu ve iddiacı olması
- Kur'anî kompozisyonda terimin alışılmış manasında bir zaman yapısına sahip olması.
- Kur'an taşıdığı manayı muhteva olarak ta bir çok yönden takdim eder
- Kur'an akl-i selimi ve akla uygunluğu insan zekâsının ideal yaklaşımı olarak ele alır.
- Kur'an en güzel şekilde yaratılan insanı olduğu gibi kabul eder.
- Kur'an hayat süreçlerini bereketli kılar ve yüceltir.
- Kur'an mesajı hem belirli bir gayeye matuf, hem de hareketlidir.
- Kur'an'ın mesajı evrensel ve birleştirici, hukuk sistemi de geniş kapsamlıdır.
- Kur'anî mesaj güzellik ve estetikten zevk almayı mutlak terimlerle belirler. Güzelliği vahiy için gerekli ve böylelikle onun bir alameti olarak belirtir.

Kur'an'ın tarihteki tezahürü çok yönlü neticelere yol açmıştır. Dinleyenlerin Arapça konuştukları bir yerde Kur'an'ın doğrudan sunulduğu ile İslam'a dönüş gerçekleşmiştir. Şekil ve muhtevadaki bu ulvilik, üstün bir sonuca yol açmasının mükemmel bir misaldir.<sup>1</sup> Araplar edebi özellikler açısından Kur'an karşısında şaşkınlık içine girmişlerdir. En çok hayranlık duyulan edebiyat üstadının bile şiirleri Kur'an karşısında solmuştur. Bu şaşkınlık edebi üretkenliklerine de geçici bir duraklama getirmiştir. Bazı şairler bir daha şiir yazmayacaklarına yemin ederken, diğerleri ise sürekli olarak göz önünde bulundurarak herhangi bir meseleye ya da soruya cevap olarak her durumda ayetlerini okumayı seçmişlerdir.

Kur'an'ın gelişi Arap dilinin içine yerleşmiş mantık, anlayış ve güzellik kategorilerini olduğu kadar, Arapçanın kendisini de etkilemiştir. Gelişiyile birlikte Kur'an Arapçası, dilin kelime hazinesi, sentaksı, grameri, fesahat ve belagati açılarından Arap dilinin standardı haline gelmiştir. İfade tarzı, hitabı, teşbihleri, tasvirleri, mecazları, tabirleri ve estetik yapıları günlük konuşmanın parçaları haline gelmiştir.

---

<sup>1</sup> el-Faruki, a.g.e., s. 366 vd.

Kur'an'ın etkili olduğu edebi alanların başında hitabet ve şiir gelir. Kur'an üslubundan etkilenen hatipler, topluluğu daha iyi etkilemek için Kur'an ayetlerinden iktibaslar yapmaya önem vermişlerdir. Bazen bir hitabet baştan sona Kur'an ayetleriyle süsleniyordu. Edebi ürünler arasında birinci sırada hep şiir yer alırken, hasmı ilzam etmede kullanılan hitabette Kur'an ayetlerine ağırlık verilmesi şiire bir alternatif olarak onun değerini yükselten bir unsur olmuştur.

Kur'an'ın şiir ve şairler üzerinde de etkisi büyük olmuştur. Şairler Kur'an üslubundan yararlanarak şiirlerinde bol miktarda ayet iktibasında bulundular. İktibas edilen sadece ayetler değil, yeni yeni mefhumlar kazanan ve Kur'an'da birçok yerde ele alınan salât, siyam, zekât, cennet, cehennem, sevap, azap, mahşer gibi daha pek çok kavram şiir beyitlerine hâkim olmaya başladı.

Kur'an her şeyden önce Araplarda bir dil birliği sağlamış oldu. Onları Kureyş lehçesi etrafında birleştirdi. Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazil olması, bu lehçe ile okunup ezberlenmesinin teşvik edilmesi, daha önce farklı lehçelerle konuşan Arapların Kureyş lügatine yönelmelerini kolaylaştırdı. Arap dilini bozulmaktan ve kaybolmaktan kurtaran en büyük güç yine Kur'an olmuştur. Kur'an olmasaydı, daha önce yaşayan ve sonradan yok olup unutulmuş çok sayıda dünya dilleri gibi Arapça da munkariz olabilirdi. Ancak Kur'an bu dilin muhafazasını sağladı.

Fasih Arapça ile nazil olan Kur'an-ı Kerim, edebi mükemmeliyetini kabul ettirmiş, yüksek belagati karşısında Arapları hayrete düşürmüştür. Zira Kur'an Arap dilinin en mükemmel numunesi, dil ve edebiyat çalışmalarının hareket noktasını oluşturmuştur. Cahiliye döneminde kendine has mefhumlarla kullanılan çok sayıda kelime, Kur'an'da daha farklı manalar kazanmış oldu. Örneğin; sadece dua manasında kullanılan "salât" kelimesi Kur'an'daki şekliyle tekbirle başlayıp selamla biten bir ibadet biçimini ifade eder oldu. Herhangi bir şeye mutlak olarak inanmak anlamında kullanılan "iman" kavramı da, "Amentu"nun esaslarına inanan bir müminin vasfı olarak telaki edildi. Küfür, İslam, şirk, nifak, oruç, zekât, teyemmüm ve daha birçok kelimelere yeni mefhumlar kazandırmak suretiyle Arap dilini zengin bir lügat hazinesine kavuşturdu. Ayrıca Kur'an, üstün belagat ve beyanıyla Arap dilini gereksiz lafızlardan, garip manalardan arındırarak onu edebi zirveye taşıdı.

**KAYNAKLAR**

- el-CAHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr,  
**el-Beyan ve't-tebyin**, I-III, Beyrut, ts, Daru'l-Kütübü'l-ilmıyye  
 -----, **Kitabu'l-hayavan**, nşr, Abdusselam Muhammed Harun, I-VII, Beyrut,  
 1950.
- el-CUMAHİ, Muhammed b. Selam,  
**Tabakatu's-Şuara**, Beyrut, ts, Daru'n-nahda  
 ÇETİN, Nihad Mazlum,  
**Eski Arap Şiiri**, İstanbul, 1073  
 -----, "Arap", **DİA**, III, 289  
 DAYF, Şevki,  
**Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**: el-Asru'l-cahili, 18.bs., Kahire, 1960  
 -----, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**: el-Asru'l-İslami, 16. bs., Kahire 1963  
**DİA**, (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), I-XXV...İstanbul, 1988  
 DEMİRAYAK, Kenan-ÇÖGENLİ, Sadi,  
**Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Erzurum, 1995  
 EMİN, Ahmed,  
**Fecru'l-İslam**, 11.bs., Betrut, 1975  
 -----, **el-Mufassal fi tarihi'l-Edebi'l-Arabi**, nşr. Hassan Hallak, Beyrut,  
 1994.  
 FERRUH, Ömer,  
**Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, I-IV, Beyrut, 1984  
 El-FİRUZABADİ, Muhammed b. Yakub,  
**el-Kamusu'l-muhit**, I-IV, 2.bs., Mısır, 1952  
 GOLDZİHER, İgnace,  
**Klasik Arap Literatürü**, trc., Azmi YKSEL- Rahmi ER, 1.bs., Ankara, 1993  
 El-HAMEVİ, Şihabuddin Ebu Abdillah Yakut,  
**Mu'cemu'l-udeba**, I-X, by.y. 1400  
 -----, **Mu'cemu'l-buldan**, I-V, Beyrut, ts., Daru sadr  
 HUART, Clement,

- Arab ve İslam Edebiyatı**, trc. Cemal SEZGİN, Ankara, ts.  
HÜSEYİN, Taha,  
**Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabi**, I-II, Beyrut, 1991  
İBN ABDİLBERR, Abdullah b. Muhammed,  
**Behcetü'l-mecalis ve ünsü'l-mücalis**, nşr, Muhammed Mursi el-Huli, Beyrut, ts., Daru'l-Kütüb.  
İBN ABDİRABBİH, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed,  
**el-İ'kdu'l-Ferid**, I-VII, Beyrut, 1989  
İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed,  
**Vefeyatu'l-A'yan ve Enbaü Enbai'z-Zaman**, nşr, İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut, 1968.  
İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim,  
**eş-Şi'r ve'ş-Şu'ara**, nşr, Hasan Temim ve Ark., 5.bs., Beyrut, 1414/1994  
-----, **Uyunu'l-Ahbar**, nşr., Muhammed Abdulkadir Hatim, I-IV, Kahire, 1383/1963.  
İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mekrem,  
**Lisanu'l-Arab**, I-XV, Beyrut, 1300  
İBN MUNKİZ, Emir Usame b. Munkiz b.Ali,  
**Lubabu'l-Adab**, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, 1.bs., Kahire, 1407/1986  
EL-İSFAHANİ, Ebu'l-Ferec,  
**el-Eğani**, thk. Abduali Muhenna, I-XX, 1.bs., Beyrut, 1407/1986  
el-İSKENDERİ, Ahmed b. Ali Ömer,  
**el-Mufassal fi tarihi'l-Edebi'l-Arabi**, nşr. Hassan Hallak, Beyrut, 1994  
EL-KALİ, Ebu Ali İsmail b. Kasım,  
**Kitabu'l-Emali**, nşr. Muhammed Abdulcevvad el-Asmai, I-III, Kahire 1973  
KAHYAOĞLU, Yasin,  
**Hâricî Edebiyatı**, Uysal yayınevi, Konya 2004  
EL-KALKAŞENDİ, Ahmed b. Ali,  
**Subhu'l-A'şa fisinaati'l-inşa**, I-XIV, Beyrut, ts.  
KEHHALE, Ömer Rıda,  
**el-Edebu'l-Arabi fi'l-Cahiliyeti ve'l-İsalm**, Dimaşk, 1972

MEVLEVİ, Tahir,

**Edebiyat Lugatı**, İstanbul, 1973

El-MUBERRED, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid,

**el-Kamil**, I-IV, nşr. Muhammed Ebulfadl İbrahim, Daru'l-fikri-l-Arabi, Kahire, ts.

Es-SUYUTİ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekir,

**el-Muzhir**, nşr. Muhammed Ahmed Ca'd el-Mevla ve ark., 3.bs., I-II, Kahire, ts.

VAFİ, Ali Abdulvahid,

**Fıkhü'l-luga**, Daru nahdatu Misr, Kahire ts.

..... **İlmu'l-luga**, 9.bs., Daru nahdatu Misr, Kahire ts.

ZEYDAN, Corci,

**Tarihu adabi'l-luğati'l-Arabiyye**, nşr. Şevki Dayf, Kahire, ts.

Ez-ZİRİKLİ, Hayruddin,

**el-A'lam Kamusu teracim**, I-VIII, 11.bs. Beyrut, 1995

## ARAPÇA ÖĞRENMEYİ ÖĞRENMEK YA DA İYİ BİR ARAPÇA ÖĞRENCİSİ OLMAK

Candemir DOĞAN\*

### Özet

Bu makale, yabancı dil olarak *Arapça öğrenmeyi öğrenmenin* dil öğrenim stratejileri içindeki önemini vurgulamayı hedefliyor. Dil öğrenim, yaklaşım, yöntem ve teknikleri ile onların birikiminin öğrenime katkılarını kısaca açıklıyor. Hedef dilin kolay öğrenilmesi için dil öğrenme çalışmalarında, dili öğrenme, uygulama, davranış veya plânlarda öğrenci rolüne dikkat çekiyor. Yabancı dil öğreniminde öğrenenlerin giderek artan rollerinin önemine vurgu yapan önemli bir değişimin olduğuna işaret ediyor. Ayrıca yabancı dilin öğreniminde edinme-öğrenme veya öğretim eylemi içindeki öğrencinin rolünün önemine de vurgu yapıyor.

### Anahtar sözcükler:

Arapçanın yabancı dil olarak öğrenimi, kolay Arapça öğrenimi, Arapça öğrenmeyi öğrenmek, yabancı dil öğreniminde öğrenci, Arapça öğrenim süreci

## ARABIC LEARNING TO LEARN OR TO BE BEST ARABIC STUDENT

### Summary

This study aims at emphasizing the importance of language learning strategies in Arabic as foreign language learning to learn. It summarizes the background of language learning approaches, methods and technique. It also takes into account the student's role in learning training and language learning actions, behaviors or plans to facilitate the learning of the target language. There has been a prominent shift within the field of foreign language learning with greater emphasis being put on learners. It also stresses the importance of language acquisition-learning for foreign language learning and the student's role in language learning.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.  
can.dogan@hotmail.com

**Key words:**

Learning Arabic as a foreign language, easily learning to Arabic; learning Arabic to learn, student's role in foreign language learning, learning process in Arabic

**Giriş**

Tarihte Türklerin öğrenmeye en çok ilgi duydukları yabancı dil Arapça olduğu için, öğrenimiyle ilgili olarak çok farklı yöntemler geliştirdiler. Arapça öğreniminin gelişim süreci ve uygulanan yöntemler öğretim tarihi açısından önemlidir; bununla birlikte, son geliştirilen yabancı dil öğrenim strateji ve yöntemleri uygulanmaktadır. Özellikle son çeyrek yüzyılda yapılan bilimsel araştırmalar ve sonuçlarının öğrenime yansımaları yabancı dil öğrenimi hem kuramda hem de uygulamada önemli ölçüde değişti. Bu gelişmelerle ortaya çıkan yabancı dil öğrenme stratejileri, uygulamada çok daha iyi sonuçlar vermeye başladı. Yabancı dil olarak Arapça öğrenimi de doğal olarak bu gelişmelerden etkilendi ve öğrenimi yeni stratejilere uygun olarak yeniden düzenlenmeye başlandı.

Yabancı dil öğrenimindeki gelişmeler arasında Arapça öğrenmeye başlayacak bir öğrenciye önce *Arapça öğrenmeyi öğretme*, öğrenim uygulamaları içinde özel önemi olan bir olgudur. Arapça öğrenmeyi öğrenmek, Arapça öğretim usul ilminin bir alt dalı gibi çalışan ve öğrenimi çağdaş yöntemlerin gereklerine uygun olarak düzenleyen yeni bir alandır. Arapça öğrenecek bir öğrencinin bilmesi gereken bilgileri öğretir ve gerekli donanım ile öğrenciyi başarılı bir öğrenime hazırlamayı hedefler. Bu yeni öğrenim yöntemi bilimi, öğrencinin geçireceği öğrenim sürecini ve bu süreçte karşılaşacağı tüm olumlu veya olumsuz davranışların analizini yapar, sonuçlarının neler olabileceğini önceden belirleyerek gerekli önlemleri alır. Öğrenmenin niteliğini bilen öğrenci yaptığı her hatanın sonucunun kendisine nasıl döneceğini bilir ve ona göre davranışlar geliştirir. Bir bakıma önceden yapılan hazırlık ve erken uyarılarla ilerde pişmanlık doğuracak hatalar önlenmeye çalışılır.

Arapça öğreniminde başarı neyi, nasıl ve niçin öğreneceğini bilmekle bağlantılıdır. Başarı için Arapça öğrenimi hakkında ne tür bilgilerin öğrenileceği, bu bilgilerin hangi yöntemle öğrenileceğini ve öğrenilen bilgilerin nasıl ve nerede kullanılacağını öğrenci önceden bilmelidir. Bu bilgiler öğretilmeden başlanan Arapça öğrenimi önu kapalı ve rastgele bir öğrenim şekli olacağından başarılı olma ihtimali zayıftır. Öğrenmeyi öğrenme olgusu biçim, hedef ve yöntem olarak nelerin yapılacağı, nasıl uygulanacağı ve uygulamalarla nelerin kazanılacağını öğretir. Öğrenci öğrenim uygulamaları hakkında yeterli bilgi ve donanım ile öğrenme eylemine başlarsa, çoğunlukla daha önceleri yaşanan ve biyografilerde sık sık anlatılan acı tecrübeleri yeniden yaşamaz. “Önce geçen otuz bir yıllık yabancı dil öğrenme çabalarıma ne kadar çok



*zamanımı boşa harcamış olduğumu fark edince neredeyse ağlayacaktım!*<sup>1</sup> örneği bu konuda dikkate alınması gereken önemli bir tecrübedir.

Öğrenci Arapça öğrenmeye başlamadan önce, *Arapçanın nasıl öğrenileceği öğrenilmelidir*. Bu donanımla başlayan öğrenim etkinliklerinde, stratejiler öğrenciye en uygun biçimde belirlenir. Öğrenim stratejileri öğrenci ihtiyaçlarına uygun olarak düzenlenmeden yapılan bir öğrenim, öğrencide gereken ilgi ve isteği uyandıramaz. Yani öğrencinin bireysel özellik, istek ve hedefleri belirlenmeden başlanan öğretim uygulamalarının, öğrenci yetenek, istek ve tercihlerine uygun olması oldukça zordur. Bu sebeple yapılan öğrenim hazırlıklarıyla öğrenci kabiliyet ve hedefleri belirlenmeli ve yürütülecek öğretim uygulamalarının plânı hazırlanmalıdır. Öğrenmeye hazırlık için gerekli bilgiler toplanıp öğrenci de bilgilendirildikten sonra öğretim uygulamalarına geçilmesi durumunda *ne kadar zorluk çektim, ne de çok zamanımı boşa harcadım, bugünkü bilgi ve anlayışım olsaydı şöyle yapardım* gibi pişmanlık ve üzüntü doğuracak hatalı uygulamalardan korunulmuş olur.

Aklın yolu bir olduğuna ve denenenin tekrar denemesi akıllıca bir yol olmadığına göre yapılacak ilk iş, *Arapça öğrenmeyi öğrenerek* derslere başlamaktır. Bu amaca hizmet etmesi için önce Arapça öğrenmeyi öğrenmenin tanımını yapalım, sonra da öğrenim stratejilerini, kullanılacak araçları ve uygulanacak etkinlikleri açıklayalım.

### 1. Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek

Öğrenme kavramı herhangi bir meslek, sanat veya iş için gerekli bilgi, beceri ve alışkanlıkların elde edilmesi amacıyla yapılan çalışma<sup>2</sup> olarak açıklanır. Öğrenme olayı göze, kulağa ve diğer duyu organlarına gelen fiziksel uyarıcıların arasından seçilen bilgilerin özel mesajlara dönüşümüyle başlar, bu özel mesajlar depolanabilme ve hatırlanabilme özelliklerini kazanabilmesi için sinir sisteminde değişimlere uğratarak saklanır, depolanan bu bilgi yeniden hatırlanmak istendiğinde, kasların hareketini kontrol edebilecek bir başka mesaj türüne dönüştürülerek ortaya çıkar.<sup>3</sup>

Öğrenmeyi öğrenme; öğrenme etkinliklerinin öznesi olan öğrenci ile yapacağı etkinlikler arasında sağlanacak koordinasyon teknikleridir. Başarılı bir öğrenim etkinliği için öğrenci, gerçekleştireceği öğrenme eylemini bütün boyutlarıyla bilmelidir. Bu bilgilenme, öğrencinin kendisini öğrenim şartlarına daha iyi ve kolay adapte etmesi sağlar. Öğrenci ile takip edilecek öğrenim stratejileri arasında bir tutarlılık sağlarsa, öğrenci uygulamaları benimser ve öğrenilen bilgi, beceri ve tecrübeler zaman içinde rahat bir biçimde dilsel davranışlara dönüşerek Arapça öğrenim hedefleri başarıyla gerçekleşir.

<sup>1</sup> Barry Farber, *Yabancı Dil Öğrenme Yöntemleri*, (Çev. Cem Şen) İm Yayın Tasarım, İstanbul 1994; s.105-106.

<sup>2</sup> Hasan Eren ve diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, TDK Yay. Ankara 1988, c II, s.1131.

<sup>3</sup> Yrd. Doç.Dr. Ali Murat Sünbül, "Öğrenme-Öğretim Kuram ve Yöntemleri". <http://www.egitim-bilim.com> sitesinden 30 Ekim 2007'de indirildi.

Arapça kolay öğrenilebilir mi? Bu sorunun cevabı, Arapça öğrenmeyi öğrenme ve onu uygulama başarısına bağlı olduğundan hem evet hem de hayırdır. Elbette Arapçayı öğretecek sihirli bir yol vardır, o da öğrencinin stratejik bir plân içinde öğrenmeyi öğrenmek için gereken sistematik çabayı göstermesidir. Belki Arapçayı kolay öğrenme sisteminin kurulması başlangıçta bir parça zor gibi gelebilir, ancak sistem kurulduktan sonra basitçe işleyecek ve bilgilerin artmasına bağlı olarak öğrenim de gittikçe kolaylaşacaktır. Hiçbir şey çabasız, durduk yerde öğrenilmediği gibi sadece *Arapça öğrenme* olarak isimlendirilen plânsız ve düzensiz yalın bir eylemle de Arapçanın öğrenilmesi beklenemez. Yani yöntemine uygun olmayan bir yolla kolay Arapça öğrenilemez. Çünkü öğrenim yöntem gerektirdiğinden, uygulama stratejik plân ve sistemin tüm organlarını kapsayacak bir bütünlük içinde yapılmak zorundadır. “İnsanoğlu, genetik mirasının kendisine sunduğu harika dil edinim kapasitesinin işlevselliğini, teknolojik birikimin sağladığı imkânlarla optimum seviyeye ulaştırma imkânına sahiptir. Bu hedefe ulaşmada önündeki tek önemli engel, dili içgüdüsel kapasitesini kullanarak “edinme” yerine, herhangi başka bir konuyu “öğrenir” gibi talim etmeye çalışmasıdır. Dil edinimi için doğal donanıma sahip insanoğlu için yeni yeni dilleri edinmek bir eziyetten çok bir zevk hâline gelmesi işten bile değildir. Yeter ki, takip edeceğimiz yolu kestirelim; kestirme yol varken dolambaçlı yollarda kaybolup, ümidimizi kesmeyelim.”<sup>1</sup>

Yapılan incelemelerde çok yabancı dil bilen insan veya toplumların başarılı olmalarının, daha zeki oldukları için olmadığını ortaya çıkmıştır. “Okuma yazma oranının en düşük olduğu kıta muhtemelen Afrika’dır. Ancak aynı kıtanın sakinleri, geçmişte olduğu gibi muhtemelen bugün de, yabancı dil bilme yarışında birinci sırayı işgal etmektedirler.” Onlar yabancı dil öğrenme başarılarını, sadece bir dilden daha fazlasını bilmelerini gerektiren coğrafi, kültürel veya diğer sebeplerin zorlamasına borçludurlar. Belki onlarınki kadar etkili doğal zorlayıcıları olmayan, ancak Arapça öğrenmek isteyen bir Türk için başarılı olmak, stratejik plâna uygun öğrenmeyi öğrenerek başlamakla sağlanabilir. Kuşkusuz aynı öğrenme yeteneğine sahip insanların yabancı dil öğrenmelerinde başarıyı belirleyen parametre, dış etmenlerin zorlamasıdır. Dil öğrenim güdülenimi ya yerli Afrika kabilelerinde olduğu gibi kültürel zorlama ya da ne ve nasıl öğreneceğini önceden öğrenerek sistematik bilinçli öğrenmeyle olur. Bu nedenle doğal ortam veya dış zorlayıcıların baskın olmadığı durumlarda yapılacak yabancı dil olarak Arapça öğrenimine *öğrenmeyi öğrenerek* başlamak, öğrenimi kolay ve zevkli bir hâle getirebilecek sihirli bir yoldur.

Arapça öğrenmeyi öğrenme etkinliklerinde öğrencinin pozisyonu ne olmalıdır? Öğretim plân ve stratejileri içinde yeri ve konumu nasıl belirlenmelidir? Öğretim ve öğrenim örgüsü içinde öğrenci rolü ne olmalı ve ona nasıl hazırlanmalıdır? Bunlar gibi öğrenim etkinliklerinin vazgeçilemez nitelikleri ve başarının güvencesi olan şu temel ilkeler öğrenim-edinim uygulamalarında bulunmalıdır.

---

<sup>1</sup> Hasanbey Ellidokuzoğlu, Yabancı Dil Öğreniminde Temel Prensipler.  
<http://groups.yahoo.com/group/narcicegim/> sitesinden\_30 Ekim 2007 de indirilmiştir.

### 1.1. Öğrenim Öğrenci Merkezli Olmalı

Her ne kadar öğrenim ortamında birbirinden farklı unsurlar, etkenler, pekiştiriciler ve diğer araçlar kullanılıyorsa da öğrenci tüm bunları kendine uyarlamalı, şayet varsa aralarındaki çelişkileri uygun yollarla gidermelidir. Öğrenme, öğrenim hedefleri ile ortamı oluşturan unsurlar arasında tutarlı bir yapının oluşturulmasıyla başarılabılır. Öğretmen, kitap, metot veya başka bir aracı tutarsız görmek yerine, bunlardaki eksik veya kusurların giderilmesine çalışmalıdır. Öğrenci, öğrenim unsurlarının eksik ve kusurlarını biliyor ve bu eksiklerin yerini başka destek araçlarıyla doldurmaya çalışıyorsa kendisini öğrenime uyarlayabiliyor demektir ki bu tutarlı bir öğrenim davranışıdır. Bunun aksı bir tutum içine giren bir öğrenci, tutarsızlığı sebebiyle hem öğrenim ortamının ahengini bozar hem de kendisi öğrenimden gereği gibi verim alamaz.

Öğrenme uygulamalarının odağında olan öğrenci, bütün öğretim araçlarını en etkin şekilde kullanmalıdır. Öğrendiği teorik gramer bilgilerini iletişimde aktif bir biçimde kullanarak hayata geçirmeli ve sürekli geliştirmelidir. Hedefi gerçekleştirmek için cesaretle kendisini öğrenim çevresiyle bütünleştirmelidir. Yani öğrenim şartlarına kendisini uyarlayan bir öğrenci derslere aktif katılır, öğrendiklerini uygular ve dilsel faaliyetleri istekle sürdürerek tecrübelerini artırır. Öğrenim çevresiyle uyumlu bir bütünlük oluşturma, bir yandan öğrenimi kolaylaştırır, diğer yandan da dil kullanımını destekleyerek kazanılan bilgileri melekeye dönüştürür. Öğrenci, öğrenmeye verdiği emekten duyduğu tatmin ve onun etkisiyle oluşan teşvikten aldığı ödül hazzının etkisiyle bilgi düzeyini sürekli yükselterek geliştirir.

### 1.2. Öğrenim Tatmin Edici Olmalı

Arapça öğrenimi öğrenci hedefine uygun, tatmin edici nitelikte ve birbirine kenetli olmalıdır. Tatmin ilgi ve alışkanlık gibi basit bir güdülenmeyle başlayan, yalın öğrenme olayına canlılık katar ve kalıcı hâle getirerek melekeleştirir. Çünkü öğrenmenin en iyi motive aracı olan *tatmin edicilik* öğrenim olgusunun ruhu sayılır. Arapça iletişim melekesini tecrübe edip geliştirmesi için öğrenciye yardımcı olabilecek araç, gereç ve özellikle bilgili, tecrübeli, nitelikli kişiler gibi çevredeki pekiştiriciler, tatmin duygusunu güçlendirir. Tatmin öğrenciyi, öğrenmiş olmak için öğrenme gibi çok anlamsız bir iş yapmaktan kurtarır ve yapılan işi ruhsal haz ve lezzet kaynağı hâline getirir. Bu özelliğinden dolayı başarıyı arttırmadaki önemi göz ardı edilemez. Hedef dilsel davranışları kazanan öğrenci, yüksek ruhsal tatmine erişir. Bunda en etkili olan şey, öğrenilen bilgilerin yaşantıya dönük ve uygulamaya elverişli olmasıdır.

Her öğrenci, kendi fizikî ve aklî imkânlarını en verimli bir biçimde kullanarak, öncelikle başarılı olma duygusunu tatmin etmelidir. Başarısını başkalarının başarısıyla mukayese ederek ruhsal eziklik duyması, başarısızlığı daha da artırır ve itibarı zedeler. Ümitsizlik içinde olan bir öğrencinin, Arapçayı rahat ve sağlıklı bir biçimde iletişimde kullanması beklenemez. Öğrenimde tatmin duygusunun ihmali, eğitim psikolojisi ve eğitim ekonomisi ilkelerine uygun değildir. Hatta tatminsizlik, tüm çabaları geri teperek istenmeyen zararlı olabilecek sonuçları dahi doğurabilir. Her öğrencinin Arapça

öğrenme yeteneği farklı olduğundan, kabiliyet ve kapasitesi ölçüsünde başarılı olma yolunu aramalıdır. Özellikle öğrenimden tatmin olmayan öğrenci zayıf not alma, sınıfta kalma gibi baskı araçlarının etkisinde bırakıldığında, öğrenim tam anlamıyla bir çıkmaza girer.

Öğrenilen bilgiler, beklentileri karşılayacak ve iletişime uygun tecrübeleri kazandıracak nitelik kazandığında, Arapça öğrenimi başarıya ulaşmış sayılır. Böyle bir sonuca ulaşmak için öğrenci kendisine düşen sorumluluğu yerine getirmeli ve Arapça bilgisi arttıkça, öğrenmeye ilgisinin de artacağını bilmelidir. Öğrenci, öğrenmenin kendisine mahsus bir cazibe, coşku ve memnuniyet kaynağı olduğunu bilmeli ve bu mutluluğu tatmaya çalışmalıdır. Bir dil konuşabilmenin vereceği hoşnutluk, bir pekiştirici olarak kullanılmalı ve sürekli öğrenme isteğini gayretlendirmelidir. Çünkü öğrenme, ancak arzu ve iştiaqla yapıldığında hedeflenen sonuçlara ulaşılır. Bir çeşit ödül niteliğinde olan tatmin, öğrenmeye isteklendirmede ve kalıcı öğrenimi gerçekleştirmede en önemli bir muharriktir. Nitekim tatmin ortamında gül veren tohumun, tatminsizlik ortamında sadece diken vermesi olağan bir sonuçtur. Behemehal öğrenci tüm edinimleri seviyesine uygun hâle getirmeli ve uygulamalarla gelişimini sağlayacak bir tatmin yolu bulmalıdır.

### **1.3. Öğrenim Seviyesi Şartlara Uymalı**

Başarı, bir yönüyle öğrenimin öğrenci seviyesine uygun olmasıyla bağlantılıdır. Öğrenci seviyesinin üstünde veya altında olan uygulamalar her zaman beklenmeyen sonuçlarla karşı karşıya getirir. Öğrenimi muhtemel olumsuzlukların etkisinden korumak için öğrenci, öğretmenle işbirliğine gitmeli ve kendisiyle bağdaşık bir öğretim düzeyi belirlemelidir. Ancak tüm çabalara rağmen kendi seviyesine uygun olmayan veya gücünün üstünde bir girişimle karşılaştığında bunu kendi çabalarıyla kapama yoluna gitmelidir.

Öğrenim, öğrenciyle bağdaşık olarak düzenlenmeli ve öğrenci de kendi kondisyon ve pozisyonunu öğrenim şartlarına uyarlamaya çalışmalıdır. Bu uyum Arapça öğrenimini etkileyen önemli başarı etmenlerinden biridir. Öğrenimin *öğrenci seviyesine uygun* olması için, öğrenim çevresinin geçmiş yaşantıların farklılığı dikkate alınarak belirlenmelidir. Öğrencilerin bilgi, zekâ, yetenek, ilgi, alışkanlık, tutum, davranış, öğrenime hazır bulunuşluk ve değer yargıları gibi istisnâ özellikler öğrenme seviyelerini farklılaştırır. Genellikle bu farkların kaynağı olan anadil ile hedef dil arasındaki mantıksal nüansları dikkate almayan öğrenim, öğrencinin kavrama seviyesini zorlar, ilgisini çekmez, alışkanlıklarına ters düşer ve öğrenimden beklenen hedefleri gerçekleştiremez.

### **1.4. Öğrenim İsraftan Uzak Olmalı**

Öğrenimde israfi önleyerek ekonomik hâle getirmek için, öğrenciye uygun, iyi hazırlanmış aynı anda birkaç beceri veya hedefi gerçekleştirecek bir stratejinin olması gereklidir. Arapça öğrenecek öğrencinin, kazanması istenen uygulamalar birbirleriyle

bağlantılı ve aşamalı olarak plânlanmalıdır. Bunların belli esaslara uygun örgütlenmesi, öğretimde israfı önler. Bu maksatla belli esaslara göre düzenlenmiş öğrenme yaşantıları, Arapça öğretim plân ve programını meydana getirir. Plâna uygun eğitim faaliyetleriyle, öğrencinin tüm uyarıcılarla uyarılarak aktif katılımı sağlanırsa, dil yaşantılarını kazanmada bir dereceye kadar israf önenebilir. Plânsız çabaların israf olması bir yana, bazen geri teperek öğrencinin öğrenmeye karşı nefret duymasına dahi sebep olabilmektedir. Harcanan millî servet, ders araç ve gereçleri, zaman, gençlik enerjisi ve insan israfını önlemek için öğrenimi ekonomik hâle getirmek tek çözümdür.

Zaman israfını önlemenin başarıya katkısı çok büyüktür. Bu, bir yandan öğrenimi daha geniş bir zamana yayarak sürekliliği sağlarken, diğer yandan da ödevlerin birikip öğrenciyi yorarak ve usandırarak ihmaline sebep olmadan rahat öğrenmesini sağlar. Bunun için günlük hayatın her anı Arapça öğrenimiyle bir şekilde ilişkilendirilmelidir. Günün her anında Arapça öğrenmek için bir şeylerin yapılabileceği asla unutulmamalıdır. Örneğin son yıllarda yayınlanan cümle kalıplarını öğretecek cep kitapları, konuşma öğreniminde kullanılabilir. Aynı şekilde kelime, cümle kartları veya Arapça bir gazeteden kesilecek bir kupür otobüste, trende, postanede veya herhangi bir yerde, boşa geçen vakitler çok önemli dil öğrenme zamanına çevirebilir.

Arapça öğrenmeyi öğrenmek, onun öğreniminde takip edilecek stratejilerin bilinmesini ve belirlenmesini de gerektirir. Arapçanın kolay öğrenimi için öğrenim stratejileri şu esaslar çerçevesinde diğer öğrenim unsurlarıyla koordine edilmelidir.

## 2. Arapça Öğrenim Stratejileri

Dil öğrenim stratejileri 1960'larda, bilişsel psikolojinin gelişimine bağlı olarak, öğrenme yöntemleri üzerinde yapılan araştırmaların sonucu ortaya çıkan<sup>1</sup> yeni bir kuramdır. Henüz ortak bir tanımı olmayan *dil öğrenim stratejileri* terimi için farklı tanımlar yapılmaktadır. Wenden & Rubin: “Öğrencinin bilgi edinimi, bilgi depolama, bilgileri yeniden düzenleme ve kullanımını kolaylaştıracak işlemler dizisi, aşamalar, plânlar ve alışlagelmiş çalışma yöntemleri” olarak tanımlar.<sup>2</sup> Richards and Platt: “Öğrenen tarafından öğrenim süreci boyunca daha iyi anlama, öğrenme, hatırlama ve yeni bilgileri kazanmaya yardım etme niyetli davranış ve kanaatlerin kullanımı” olarak tanımlar.<sup>3</sup> Faerch and Casper: “Hedef dilde dilbilim ve sosyodilbilim becerisi geliştirme girişimi”<sup>4</sup> özelliğini ön plâna çıkararak tanımlarlar. Aslında tanımı yapılmaya çalışılan *yabancı dil öğrenme stratejileri*, her devirde var olan ve yabancı dil öğrenenlerin edinim-kullanım sürecinde rastgele veya çok bilincinde olmadan kullandıkları sistemin bilimsel açıdan yeniden yorumu olduğu söylenebilir.

<sup>1</sup> M. Williams and Robert L. Burden. *Psychology for Language Teachers A Social Constructivist Approach* Cambridge CUP. 1997. 149.

<sup>2</sup> A. Wenden and Joan Rubin. *Learner Strategies in Language Learning*. New Jersey: Prentice Hall. 1987. s. 19.

<sup>3</sup> J. Richards and John Platt. *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*. Essex: Longman. 1992. s. 209.

<sup>4</sup> Claus Faerch and G. Casper. *Strategies in Interlanguage Communication*. London: Longman. 1983. s.67.

Arapça öğrenme eylemlerinin bir bütün olarak işleyiş düzenini sağlayan *Arapça öğrenme stratejisi*; genel olarak Arapçayı öğrenmek için izlenen yol veya amaca ulaşmak için geliştirilen bir plânın uygulaması olarak tanımlanabilir. Bu plân; dilin doğası, öğrenim ve öğretime yönelik varsayımları oluşturan *yaklaşımlar*, seçilmiş bir yaklaşıma dayalı sistematik dil sunumunun genel plânı olan *yöntemler* ve yöntemle tutarlı, dolayısıyla yaklaşımla uyumlu olarak sınıfta uygulanan özel etkinlikler olan *tekniklerden* oluşur. Clark ve Starr'a göre strateji, dersin hedefine ulaşmasını sağlayan oldukça genel bir yaklaşımdır. Belirli ölçüde strateji, sınıf içi öğretim etkinliklerinin belirlenmesinden değerlendirilmesine kadar dersle ilgili öğretim sürecinin tümüne yön verir. Bu anlamda strateji, dersin hedeflerine ulaşmasını sağlayan; yöntem, teknik ve araç-gereçlerin belirlenmesine yön veren genel bir uygulama plânıdır. Yani uzun vadeli öğrenim hedeflerinin nasıl gerçekleşeceği, seçilen yöntemin ana doğrultusunu ve sınırlarını strateji belirler ve tek seçenek değil, birçok yolu olabilir.

Başarılı bir Arapça öğrenimi için önce öğrenme eyleminin odağını oluşturan öğrencinin, öğrenmeye hazırlanması gerektiği açıktır. Öğrenci kendi iç dünyasında zihinsel ve bedensel öğrenme eylemini yüklenmeye isteklendirilmeli ve geçireceği sürece hazırlanmalıdır. Öğrenme stratejisinin öğrenci sorumlulukları belirlenirken şu esaslar dikkate alınabilir.

## 2.1. Öğrenci Rolünü Bilmeli ve Uygulamalı

Öğrenci, bir yandan öğrenim organizasyonunun esin sebebi diğer yandan da ona hareket veren öznedir. Öğrenci, öğrenimin düzenlenme sebebi olduğu için, öğrenim öğrenci ihtiyaç ve yeteneğine göre olmalıdır. Öğrenim organizasyonunu harekete geçirecek motor güç, yine öğrenci olduğu için bu eylemi gerçekleştirmeye hazırlanmalıdır. Yani Arapça öğrenimi hem öğrenciye göre düzenlenmeli, hem de öğrenci Arapça öğrenmeye hazırlanmalıdır. Arapça öğrenimini öğrenciye uygun olarak hazırlama, öğretmenin geleneksel sorumluluklarından biridir. Öğrenci, öğretim hazırlıklarında kendi ihtiyaçlarını belirleyen öğretmene yardımcı olmalı ve ihtiyaçlarının doğru tespit edilmesini sağlamalıdır. Öznesi olduğu Arapça öğrenmeye hazırlık hususu ise öğrencinin kendi sorumluluğundadır. Öğretmen, öğrencinin hazırlıklarını kontrol eder, yönlendirir ve gerektiğinde yardımcı olur. Öğrenci, öğretmenin yardımı olmadan pek çok karışık kelime ve kurallarla ilgili problemleri çözemez. "Eğitim süreci öğretmene saygı ile başlamalıdır. Bu olmadan hiç kimse diğerinden bir şey öğrenemez."<sup>1</sup> Arapça öğrenmenin zor olduğu söylentileri öğretmenin yardımıyla aşılabılır. Öğrenci kendini öğrenime hazırlama ve başarmada, öğretmenin doğrudan ya da dolaylı etkisi olduğunu asla gözardı etmemelidir.

Öğrenci, öğrenim organizasyonu içindeki kendi rolünü kişisel yetenek ve geçmiş deneyimlerine bağlı kalarak belirler. Bu yüzden öğrenim organizasyonu, geçmişlerinden esinlenerek kendilerine farklı roller biçen öğrencilere göre düzenlenmelidir. Çoğu zaman farklı düzenleme gerektiren öğrenci rollerini üç ana

<sup>1</sup> Doç. Dr. Cevat Alkan, Eğitim Felsefesi, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1983; s.22.

grupta toplamak mümkündür. Birincisi; çeşitli sebeplerden dolayı Arapça öğrenmeye doğal yatkınlığı olanlar, ikincisi; daha önce yaşadıkları bir dil öğrenim tecrübesini Arapçaya aktaranlar, üçüncüsü; bu iki grubun dışında kalan ve Arapça öğrenimi hakkında pek bir şey bilmeyenlerdir. Geçmiş deneyimlerine bağlı olarak farklı pozisyonda olan öğrenci bu özelliğini bilip öğrenme rolünü ona göre ayarlamalıdır. Her gruptaki öğrencinin birikimi, ihtiyaç, kabiliyet ve öğrenme hızları farklıdır. Bunların Arapça öğreniminden beklentilerinin farklı olması, aynı rolü yüklenmelerini engeller. Çünkü öğrenim organizasyonu pek çok iç ve dış faktörün bağlayıcı etkisi altında örgütlenen karmaşık eylemler koordinasyonudur. Bunların birlikte gerçekleşmemesiyle oluşan başarısızlığın tek sorumlusu olarak öğrencinin tutulması eğitimin modüler olma ilkesiyle bağdaştırılmaz.<sup>1</sup>

## 2.2. Öğrenci Göstereceği Etkinliği Bilmeli

Arapça öğreniminin dilsel yaşantılar içinde olması, öğrenciyi sadece öğrenmeye motive etmekle kalmaz, aynı zamanda onun ödül beklentisini de karşılar. Yapay veya eksik dahi olsa dilsel ortam, öğrenimi canlı tutan en önemli bir pekiştiricidir. Doğal olarak dil öğrenimi ile ulaşılması hedeflenen en son etkinlik, iletişim liyakatidir. Sosyal bir olay olan iletişim, dilin anadil olarak kullanıldığı toplum ile ustalıkla etkileşimi gerektirir. Öğrencinin öğrenim başansı ise, iletişim hedefinin gerçekleşme düzeyi ile belirlenir. Öğrenci teorik bilgileri iletişimle uygulamaya koymak için öğrendiğini bilmeli ve istemelidir. Şiddetli istek ve arzuya öğrendiği bilgileri uygulamaya koyan yani *aşk olmadan meşk olmaz* prensibiyle çalışan öğrenci, iletişim hedefini yakalar. Bunun için iletişim etkinliklerine uyanan özlem ve cesaret sürekli geliştirilmelidir. Onları baltalayacak, başarısızlık korkusu ve kendine güvensizlik gibi duyguların gelişmesine asla izin verilmemelidir. Unutulmamalıdır ki, başarı ancak öğrencinin kendisini tam bir güven ortamında hissetmesiyle sıkı ilişkilidir.

Dil öğrenme problem çözme mantığıyla değil, öğrenilen bilgileri alışkanlıklara dönüştürme yani *önce dinle, anla ve sonra yaşantıya dönüştürerek öğren* yöntemiyle yapılmalıdır. Öğrenme etkinliklerinin hedefler doğrultusunda, yerinde, yapısal ve iletişimsel bir bütünlük içinde olması gerektiği bilinmelidir. Öğrenim sürecinde öğretmen, hedef dil ve diğer hiçbir öğrenim öğesiyle olumsuz etkileşime girilmemeli, eleştirilmemeli aksine bunlar sevilmeli ve değer verilmelidir. Öğrenci ise, tenkit edildiğinde bunların kendi iyiliği için yapıldığını inanmalı ve teşekkür etmelidir. Her zaman temiz, kibar, tertipli, olgun, içten, dürüst, canlı, dikkatli, sabırlı ve daha iyi öğrenme arayışı içinde olmalıdır.

<sup>1</sup> Modüler Öğretim Yöntemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yrd. Doç. Dr. Tahsin Deliçay, "Arapça Öğretiminde Modüler Yöntem ile Geleneksel Yöntemin Karşılaştırılması" (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), *Harran Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.7, s.1, 2001, Şanlıurfa - Hakemli Dergi. sayfa 89-112.

### 2.3. Öğrenci Başarıyı Yükselten Davranışları Bilmeli

Arapça öğreniminde başarı, bir yönüyle öğrencinin altyapısıyla ilişkilidir. Öğrencinin geçirdiği öğrenim sürecinde kazandığı başarı ve çalışma alışkanlıkları, Arapça başarısını da yükseltir. Bunun için öğrenci, geçmiş başarılarını süzerek yeni başarısı için onları modellemeli, başarısızlık ve olumsuzlukları gözardı etmek zorundadır. “Türk eğitim sistemi, tarihsel toplumsal ve teknolojik olarak ulusal ve özgün değildir. Sistem, Türk-İslam kaynaklarını kullanmak şöyle dursun, bu kaynakların ört-bas edilmesine yöneliktir. Bu tür kaynakların kullanılmasına yönelik araçlar da (eski yazı, Arapça, Farsça, vb.) son derece güç elde edilebilir biçime sokulmuşlardır.”<sup>1</sup> Bunlar gibi öğrenimi olumsuz etkileyecek dış faktörlere karşı temkinli olunmalıdır. Başarı, tüm müktesebatın ortak bir ürünü olduğundan, yanlış enformasyonun çabaları etkilemesi önlenmelidir.

Zihinsel bir fenomen olan öğrenim, iyimserlikten olumlu ve kötümserlikten de olumsuz etkilenir. İnsanın sevinçli anlarında daha iyi öğrendiği ve üzüntülü anlarında ise daha verimsiz olduğu, herkesin bildiği bir gerçektir. Bu sebeple başarısının yükseltilebilmesi için öğrenim hayatında asla karamsarlığa, umutsuzluğa, tedirginliğe ve bezginliğe yer verilmemelidir. “Yabancı dil öğreniminde, öğrenmeye karar vermek kadar kararlılık da çok önemlidir.”<sup>2</sup>

### 2.4. Öğrenci Kendi Sorumluluğunu Bilmeli

Arapça öğretim tarihi incelendiğinde, genel olarak öğretim her zaman *öğrenci merkezli* yapılmıştır. Son yıllarda gelişen çağdaş yabancı dil öğretim yaklaşımlarında *öğrenimin kişiselleşmesine* vurgu yapılmaktadır. Bu bir bakıma öğrencinin geçmişte yüklendiği aynı yükü yüklenmeye devam edeceği anlamına gelir. Ancak yabancı dil öğretiminin doğası, anlatıma dayalı diğer derslerin öğretiminden daha farklı uygulamaları gerektiren bir öğretim alanı olduğundan, öğrenci ne yapacağını bilmeden sorumluluklar yüklenmemelidir. Yapılan araştırmalar, sorumluluğunun bilincinde olan ve bunları nasıl yerine getireceğini bilen öğrencilerin daha başarılı olduklarını ortaya çıkarmıştır.

Dil öğreniminin özelliği, iletişimde kullanılarak öğrenilmesidir. Öğrenim, öğrencinin daha çok derse aktif katılımıyla gerçekleşen bir öğrenim-edinim etkinlikleri sürecidir. Hedef, öğrenim süreci boyunca Arapçanın bir meleke olarak edinimi ise, bu hedef Arapçanın mutlaka uygulamalı, yani kullanılarak ve yaşanarak öğrenilmesiyle gerçekleşir. Kuşkusuz dil melekесinin kazanımı da *iyi bir öğrenci nasıl olunur* esaslarının önce bilinmesi ve sonra uygulanmasını gerektirir. Bu yüzden öğrenim stratejileri, öğrenciyi özel önemi olan öğrenime hazırlama projelerini daha da geliştirmektedirler. Çünkü yabancı dil öğrenim hazırlıklarının başında olmazsa olmaz bir öğe olan *Arapçayı nasıl öğreneceğini öğrenme* misyonu da öğretme-öğrenme görevlerinin içindedir. “Bilindiği

<sup>1</sup> Emre Kongar, *Kültür Üzerine*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1982; s.85.

<sup>2</sup> Yusuf Uralgıray, *Modern Metodlu, Uygulamalı, Tablilli Ve Araştırmalı Arapça İlk Ve İleri Dilbilgisi*, Riyad 1406/1986 (Tıpkı Basımı Tebliğ Yayınları, İstanbul, ts.), cilt 1, sayfa 1.



gibi eğitim ve öğretimde öğrencinin aktif katılımı ne kadar çok olursa, onun ne kadar çok duyu organı harekete geçirilirse, verim ve başarı şansı da o ölçüde artar.<sup>71</sup>

Arapça öğrenim ve öğretim uygulamalarında öğrenci ile öğretmen karşılıklı sorumluluklar taşır. Bunların başında, öğretmenin öğrenciye Arapçayı nasıl öğreneceğini öğretme ve öğrencinin de Arapçayı nasıl öğreneceğini öğrenme görevi vardır. Bu görevin karşılıklı olarak bilinmesi, yerine getirilmesi öğretim ve öğrenimin temel şartlarından biridir. Bunun için ilişkilerin çok samimi ve özverili bir dayanışma ruhu içinde yürütülmesi gerekir. Sorumluluk bilincinin gelişip gelişmediği Arapça öğrenecek öğrencinin, *Arapçaya nasıl çalışıp öğrenmeliyim?* sorusuna bilinçli cevap verebilmesiyle anlaşılır. Öğrencinin cevabı, görev ve sorumluluklarının bilincinde olduğunu gösteriyorsa, öğretime rahatlıkla başlanabilir.

## 2.5. Öğrenci Arapça Öğrenim Alanını Belirlemeli

Öğrenilen Arapça hangi alanda ve niçin kullanılacak? Öğrenilmek istenilen Arapça kullanım alanı ile ona uygun içeriği belirleyecek olan bu soruya açık ve kesin bir cevabın verilmesi, öğrenimin yönünü ve biçimini belirleyeceğinden önemlidir. Her öğrenim eyleminin başarısı içerik ve hedefin netliğiyle bağlantılı olduğundan, kuşkusuz Arapça öğreniminde de öğrenim içeriğinin seçimi ile ulaşılabilecek hedefin açıkça tayin edilmelidir. Çünkü öğrenilen Arapçanın kullanılacağı alana göre öğrenim şekli de biçimlendirilecektir. Bu iki öğrenim ögesinin birbirini destekler ve bütünler olmasıyla, öğrenim daha verimli düzeyde gerçekleşebilir. Yani öğrenimde hedef ile içerik arasındaki birliktelik sağlanmadan, öğrenci Arapça öğrenime isteklendirilemez, öğrenim de verimli hâle getirilemez.

Arapça öğrenim şartları ne kadar iyi olursa olsun, öğrenim hedefleri uygun içerikle desteklenmezse öğrenime motive zorlaşır. Öğrenim faaliyetlerinin içeriği, hedefleri gerçekleştirecek asıl araç olduğundan önemli başarı etkenleridir. Bunun için öğrenci neler öğreneceğini, nerede kullanacağını ve bunun için daha çok hangi içerikteki metinler üzerinde yoğunlaşması gerektiğini bilmelidir. Bu bilgiler aynı zamanda dilsel kullanım alanıyla ilgili doğru seçim yapmasına da yardımcı olacaktır. Öğrencinin öğrenimle ilgili tüm sorularına bulacağı açık cevaplar, öğrenim efor ve verimini artırmaya hizmet edecektir.

Elbette bilimsel kaynakları incelemek için gerek duyulan Arapça ile yabancı bir dil olarak Araplarla konuşmak için Arapça öğrenme arasında farklar vardır. İlk bakışta belki ortak dil tabanına dayandığı için bu farklar çok önemli gibi görülmeyebilir. Ancak farklı hedefler için kullanılacağından uygulamaları da farklılık gerektirebilir. Bunlar bir antrenörün önceden futbol için hazırladığı plânı ile rakipleriyle sahada uyguladığı arasındaki farka benzer. Bilimsel kaynakları incelemek için öğrenilen Arapça çoğunlukla yazılı dille bağlantılı kalır ve yabancı dil olarak iletişimde kullanılmak istendiğinde hayattaki konuşmalara pek benzemediği görülür. Dolayısıyla nazarî bilgi

<sup>71</sup> Prof. Dr. Cahit Kavcar, *Edebiyat ve Eğitim*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara 1994; s.139.

gerektiren bilimsel Arapça ile tatbikî bilgi gerektiren iletişim Arapçası daha farklı yollarla öğretilmelidir.

Arapçayı iletişimde kullanma hep bilinen söz kalıplarıyla olmaz, bazen beklenmedik durumlarla karşılaşıldığında bağlama uygun anlatımların üretiminin becerilebilmesi gerekir. Bilimsel Arapça öğreniminde böyle bir ihtiyaç olmadığından, konuşma Arapçası ile bilimsel Arapçanın farklı boyutları vardır. Ekseriya ülkemizde de iki farklı alanda ve iki farklı amaç için kullanılmaktadır. İki alan arasındaki farkı, kullanım biçimlerini ve buna göre Arapça öğrenimine getireceği biçimsel farklılıkları belirlemeye çalışalım.

**Dilsel Arapça Öğrenimi:** Dilsel Arapça öğrenimi; çoğunlukla dört temel dil beceri olan dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerini geliştirerek bu becerileri iletişimde kullanmak isteyenlerin seçtikleri öğrenim alanıdır. Yani yaşayan bir dil olarak hayatın tüm alanlarını kapsayan Arapçanın iletişim için öğrenilen şeklidir. Dilsel amaçla öğrenilen Arapçayla, ağırlıklı olarak iletişim sorunlarının çözümü hedeflense de diğer alanlarda da kullanılabilir. Gereken nitelikleri taşıyan kombine bir disiplin içinde sağlanan dilsel ve kültürel mirasın birlikte aktarımıyla dilsel Arapça öğrenim başarısı artar.

**Bilimsel Arapça Öğrenimi:** Bilimsel Arapça daha çok yazılı kaynakları incelemek için kullanılır. Ağırlıklı olarak din, tarih, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda yazılan klasik edebi, ilmi belge ve kitapları aslından okuma ve inceleme için öğrenilir. Bunun için öğrenimde dilbilgisi kuralları, edebiyat ve edebi sanatlar gibi daha çok yapısal nitelikli bilgiler ağırlık kazanır. Öğrenim, yazılı metinlerin doğru okunup anlaşılması uygulamalarının hâkim olduğu bir öğrenme stratejisinin uygulanmasını gerektirir.

## 2.6. Öğrenci Hedefi ve Ona Ulaşma Yöntemini Bilmeli

Öğrencinin Arapça öğrenme nedenlerinin açık olması, hedefin gerçekleşmesinde önemli rol oynar. Öğrenim hedefi öğretmen tarafından bilindiğinde, öğretmen bu hedefe uygun stratejileri belirler. Belirlenmiş bir hedefe uygun kitap, araç ve gereçlerin seçimi kolay olur. Öğrencinin hedefi turizm rehberliği için Arapça öğrenmekse, bir Arap üniversitesinde öğrenim amaçlı öğrenenden farklı bir strateji izlemesi gerekecektir. Bundan böyle ders kitapları başta olmak üzere tüm öğrenim araçları da alanlara göre hazırlanmaktadır. Arapça öğrenme hedefi belli olmayan bir öğrenci, dilin hangi alanını öğrenmek istediğini, neleri öğrenmeye ihtiyacı olduğunu bilemez. Böyle bir belirsizlik, takip edilecek yöntem ve kullanılacak araçları doğrudan etkiler ve bunlar uygun olmazsa öğrenim verimsizleşir.

Öğrenimin ilk aşamasında hedef, temel dil becerilerini tekellüfsüz, kolay ve akıcı bir biçimde kullanma becerisini geliştirme olmalıdır. Bunu takip eden aşamada Arapçayı nerede ve niçin kullanacağını açık olarak belirlemeli ve bu alana uygun dil becerilerini öğrenmeye yönelmelidir. Kullanım alanı ve maksadı belli, buna uygun plân, yöntem ve teknikler seçildiğinde öğrenim uygulamaları dil becerilerinin edinimini

kolaylaştırır. Çünkü “plân neyi, niçin ve nasıl yapacağımızı ortaya çıkarır. Her işin üstesinden gelmenin ilk şartı plânlı çalışmaktır. Plânlı çalışmak başarının anahtarıdır.”<sup>1</sup> Buna rağmen nerede ve niçin kullanılacağı belli olmayan rastgele yapılan Arapça öğreniminde zihin bilgi karmaşası içinde boğulur ve öğrenci ümitsizliğe düşebilir.

## 2.7. Öğrenci Öğrenmeye İstekli Olmalı

İsteklilik öğrenmeye güç, hareket ve yön vermekle beraber devamını da sağlayan bir enerji kaynağıdır. Motivasyon, öğrenime aksiyonu kazandıran “iç ve dış eforların öğrenciyi isteklendirme ve derslerine verimli çalıştığı takdirde kişisel öğrenme arzu, amaç, çıkar ve ihtiyaçlarını en iyi şekilde tatmin edeceğine inandıran”<sup>2</sup> başarı parametrelerinden biridir. Şüphesiz başarının temelini her zaman çalışma oluşturur, ancak çalışma eylemi, kendi içinde pek çok düzenlemeyle gerçekleşir. Örneğin bazı öğrenciler az bir çalışmayla başarılı olurken, diğerlerinin niçin daha çok çalışmak zorunda kaldıkları incelendiğinde, başarının küçük yaşta *öğrenmeyi öğrenerek* bilinçli öğrenme yeteneğinin gelişmesiyle ilgili olduğu anlaşılır. Oysa başarıyı oluşturan öğeler arasında motivasyonun önemli bir yeri olduğu açıktır. Çünkü motivasyon başarı öğeleri arasında birleştirici bir harç görevi yapar ve tüm bileşenlere efor ve aksiyon kaynağı olur. Bu özelliğinden dolayı motivasyon, öğrenimin olmazsa olmaz bir esasıdır.

Öğrencinin öğrenmeyi sevmesi ve hevesli olması, öğrendiği şeylerin çoğunun aklında daha uzun süre kalmasını sağlar. Buna bağlı olarak öğrenci daha az çalışma ihtiyacı duyar, fakat verimli çalışmanın bir ürünü olarak daha başarılı olur. Peters and Waterman’a göre, geçmişteki kişisel başarıyla kurulan sıradan bir ilişki bile, insanları daha fazla çaba harcamaya, daha başarılı olmaya motive etmektedir.<sup>3</sup> Öğrencinin geçmiş tecrübesinde Arapçayla iyi ilişkilerin olması ve bu ilişkilerin yeniden canlandırılmasının motive ve başarıya katkısı küçümsenemez. Bunlar yeniden etkinleştirilse öğrenme isteği, daha çok öğrenme isteğini doğuracak o da doğal olarak başarıyı getirecektir. Öğrencinin öğrenmeye motive için “yapması gereken, ne istediğine karar vermesi; onun karşılığında ne verebileceğini tespit etmesi ve önceliklerini belirleyerek işe koyulmasıdır.”<sup>4</sup>

Öğrencinin göstereceği en basit isteksizlik, sadece kendi enerji ve zamanını değil, bununla birlikte öğretmen ve diğer öğrencilerin de enerji ve zamanlarının zıyanına sebep olur. Böyle bir israfı önlemek için henüz işin başında iken öğrenimin hem muhtemel zorluklarını hem de sürekli çaba ve kararlılık gerektirdiğini bilmelidir. Arapça öğreniminde hangi strateji kullanılsa kullanılsın, başarının sadece sistemli ve disiplinli bir çalışma süreci içinde elde edilebileceği düşüncesi yerleştirilmelidir. Sadece Arapçanın öğrenimi hedeflenirse ve öğrenimine mahsus uygun ortam oluşturularak

<sup>1</sup> Savaş Büyükkaragöz - Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metotları*, 7. baskı, Öz Eğitim, İstanbul 1997. s. 165.

<sup>2</sup> Ö.Yüksel, *İnsan Kaynakları Yönetimi*, Ankara, 1998, s.119.

<sup>3</sup> J. T. Peters, and R. H Waterman, *Yönetme ve Yükseltme Sanatı*. (Çev: Selami Sargut), 1995, s.102.

<sup>4</sup> Burhanettin Ez-Zernûci, *Talim’ul- Müteallim*, (Tercüme ve Şerh M. Vehbi Yavuz) Çağrı, İstanbul 1980, s. 118.

uygulamalar çok dikkatli ve özenle yapılırsa, bilgiler melekeye dönüşerek edinilebilir. İyi bir öğrenim ortamının bütünleyicileri ise her zaman düzenli, sürekli, bilinçli ve yöntemli çalışmaktır.

### 2.8. Öğrencinin Beğendiği Bir Modeli Olmalı

Öğrencilere nasihat etme ve eksiklerini söyleme yerine, özelliklerini keşfetme ve bunların farkına varmaları sağlanarak motive edilmeliler. Keşfedilen özelliklerinin farkına varan ve bunları nasıl kullanacağını güzel bir modelde gören öğrenci, belki farkında olmadan onu kendisine örnek alabilir. Sonra modelin yaptıklarını yapmaktan zevk almaya başlar ve başarısı katlanarak artışını sürdürür. Benimsediği model üzerinden hedefe kilitlenen öğrencide öğrenme, büyük bir zevk ve sevinç kaynağı olduğu için derslere az çalışsa da çok başarılı olur. Modeli olmayan veya öğrenmeyi bilmeyen öğrenci dikkatini bir noktaya odaklamayı başaramaz, sürekli ilgisiz şeylerle kendisini meşgul eder ve bu da doğal olarak çalışma verim ve başarısını azaltır. Ancak verim alınmadan yapılan sözde ders çalışmaları, bir süre sonra öğrencinin öğrenme zevkini yitirmesine sebep olur, azmini kırar ve öğrenmeyi bir yük hâline getirir. *Isteksiz yenen aş, ya karın ağrır ya baş* atasözü bu durumu pek güzel açıklar.

### 3. Arapça Öğrenim Araçları

Arapça öğrenimine hazırlık işlemlerinin yarısı öğrenciyi bilgilendirme ise, diğer yarısı da araç ve gereçlerin hazırlanması ve kullanımının öğretilmesi oluşturur. Öğrenme eyleminin öğrenci tarafından gerçekleştirilmesi için kullanacağı araç-gereçlerin seçimi, hazırlanması ve bunların nasıl kullanılacağını öğretimi de önemlidir. Araç-gereçsiz öğrenme olmayacağı gibi, uygun olmayan araçlarla da istenilen başarı sağlanamaz. *Zira alet yapar, el övünür.*

Çoğu zaman hedefe ulaşmak için kullanılan araçlar, bir süre sonra bizzat kendileri hedef hâline gelebilirler. Araç ile hedef arasındaki yanlış olan bu yer değişimi, öğrenimde ciddi hedef sapmasına neden olabilir. Özellikle Arapça öğreniminde araç ve gereçlerin hedef haline gelmesi az görülen bir problem değildir. Oysa sağlıklı bir Arapça öğrenimi için öğrenim hedeflerinin iyi belirlenmesi ve bu hedeflere götürecek en uygun araçların da doğru olarak seçilmesi gerekir. Bunun yapılabilmesi için öncelikle temel öğrenim araçları ile bunların kullanım yöntemlerinin bilinmesi gerekir.

**Temel Ders Kitabı:** Arapça öğreniminde, gramer bilgilerini iletişimde kullanım biçimine uygun öğretecek ve sade bir üslûpla yazılmış temel bir ders kitabı esas alınmalıdır. Kitap, gramer konularını farklı uygulamalar içinde aşamalı olarak bol örneklerle işlemelidir. İlk aşamada gramer bilgisi iletişimde işe yaramıyormuş gibi sanılsa da, ileri aşamalarda yararları görüleceğinden sabırla öğrenilmelidir. Kitap, temel dilbilgisi kurallarını, kelime dağarcığı, anlama ve anlatma bilgilerini geliştirecek özellikte olmalıdır. Temel bilgiler ayrıntılara boğulmadan işlenmeli ve konular birbirini destekler ve tamamlar nitelikte sıralanmalıdır. Genellikle tüm öğrenim faaliyetlerinin odağı olmalı ve ayrıntıları diğer yardımcı araçlara bırakmalıdır.

Bugüne kadar Türk öğrencilere özel, temel ders kitabı niteliği taşıyan bir kitap hazırlanmadı. Bu ihtiyaç, yabancılar için hazırlanmış olan ve gramer konularını Türkçeye uygun olarak işleyen bir kitapla karşılanabilir. Ancak öğrenim hiçbir zaman sadece kitap okuma ve anlama şekline dönüşmemelidir.

**Dilbilgisi Kitabı:** Öğrencinin Arapça dilbilgisi kurallarını öğreneceği iyi bir gramer kitabı olmalıdır. Konular dili iletişimde kullanıma uygun örneklerle açıklamalı ve kesinlikle kuralların filolojik incelemelerine girmemelidir. Sınıf ortamına uygun olmalı, benzer konular birbiriyle bağlantılı anlatılmalı, *temel kurallara geri dönüş* gibi periyodik tekrar özetleri olmalıdır. Arapça öğreniminde dilbilgisi çok önemli olmasına rağmen o tüm gayret ve vakti yutan bir kara delik hâline gelmemelidir. Önemi Mehmet Zihni Efendinin “النحو في الكلام كالملاح في الطعام”<sup>1</sup> ölçüsünde olmalıdır. “Yabancı dil öğrenmek isteyen genç insanlara gramerin yaşamsal öneme sahip olduğunu söyleyen eski gramerciler, bu ısrarlarında son derece haklıdır. Bununla birlikte, yabancı bir dilde iletişime geçmekten zevk almak için önce gramerin öğrenilmesi konusundaki ısrarlarında yanılmaktadırlar.”<sup>2</sup>

Dilbilgisi *kuşatma hareketi* denilen ve sürekli hedef kuralla ilgili kullanım ve bilgileri destekleyen tekrarlarla öğrenilmelidir. “Krashen’a göre anlaşılabilir mesajlar almak suretiyle dil edinimi inanılmaz derecede kolay bir yolla gerçekleşir. Bol miktarda anlaşılabilir mesaja maruz bırakılan bir kişinin edinim cihazı, bu mesajların içindeki dil bilgisi kurallarını, kişi farkına varmadan edinir.” Değişik açılardan takibe alınan gramer kuralı kısa bir sürede ve kalıcı olarak öğrenilebilir.

**Uygun bir Sözlük:** Arapça öğrencisinin herhangi bir kitap, gazete veya dergide geçen kelimeleri içeren, her yönüyle kullanışlı bir sözlüğü olmalıdır. Sözlüğün ilk aşamalarda Arapçadan anadile olması tercih sebebi ise de, zaman içinde öğrencinin gelişim seviyesine uygun olarak Arapçadan Arapçaya bir sözlüğün olması tavsiye edilir.

**Örnek Konuşma Cümleleri Kitabı:** Konuşma becerisi yalnız dilbilgisi kurallarının öğrenimi veya metinlerin okunmasıyla edinilmez. Konuşma kitabı, kendine özgü çeşitli yöntemler kullanarak öğrencinin iletişimde kullanacağı cümleleri bir oyundaki rol gibi ezberletmelidir. Konuşma kitabı, diğer öğrenim araçlarında bulunmayan gerçek hayata ait iletişim ve nezaket ifadelerini öğretmelidir. Öğrencinin zihninde sürekli *Arapça bunları nasıl söyleyebilirim* ilgisini uyandırarak konuşmaya uğraştırmalı ve kelime dağarcığını zenginleştirmelidir.

**Gazete ve Dergiler:** Arapça gazete ve dergilerin öğrenim araçları çeşitliliği açısından ayrı bir önemi vardır. İlk bakışta basit gibi görünen bu araçların uyandırdıkları öğrenme heyecan ve motivasyon beklenenden daha fazla olur. Çoğu zaman diğer öğrenim araçlarında bilinmeyen bir dirence karşı ısrarla verilen öğrenme mücadelesi, gazete ve dergilerde pek görülmez, kelimeler adeta eski bir tanıdık gibi ilgiyle hafızaya alınırlar. Dolayısıyla belirli bir aşamadan sonra günlük yazı dili ortamı olan gazete ve dergilerin etkin öğrenme gücünden faydalanılmalıdır.

<sup>1</sup> Mehmet Zihni Efendi, *el-Muntahab ve'l-Muktaṣab fi' kavā'idi's-sarf ve'n-nahv*, İstanbul, 1991, s.1.

<sup>2</sup> Farber, age, s.142.

**Radio ve Televizyon:** Arap ülkelerinin radyo ve televizyon yayınları uydu alıcılarla yurdumuzda dinlenebilmektedir. Mısır radyosu gibi öğretim yayınlarını kitap ve değerlendirme sınavları göndererek yazılı olarak destekleyenleri de vardır. Kelimelerin anlam ve doğru telaffuzları canlı bir bağlam içinde öğreten bu çağdaş araçlardan mutlaka faydalanılmalıdır.

**Kasetçalar, Walkman veya MP3:** Bu çağdaş araçların Arapça öğreniminde özel bir yeri vardır. Yakın zamana kadar ülkesinde Arapça öğrenen birinin Arapça telaffuzu doğal şekliyle duyma şansı yoktu. Bundan dolayı iletişimde telaffuz ve anlaşma problemi çok oluyordu. Bu araçlar problemin çözümüne büyük katkı sağladılar ve daha da önemlisi her yerde öğrenme fırsatı verdiler. Bugün bu araçların sistemli ve usulüne uygun kullanımıyla tabii konuşma üslupları doğru öğrenilebilir.

**Bilgi Kartları:** Bilgi kartları öğrenmenin sürekliliğini sağlayan ve boş zamanları değerlendirmede önemli bir araçtır. Arapça öğreniminde hazır bilgi kartlarının kullanımı yaygın değildir. Öğrenci kendi ihtiyacına göre, çalışmalarına hazırlık sayılabilecek bilgi kartlarını hazırlamalıdır. Kelime, cümle ve soru kartları şeklinde hazırlanan kartlar daha verimli ve kullanışlıdır. Bir kelime hatırlanmaya çalışılıp hatırlanamadığında cevaba bakmadan ısrarla hatırlamaya çabalamak, hafızaya iyi bir kaydetme yöntemidir. Bilgi kartları zamanla düzenli yenilenirse, ilgi sürekli canlı kalır.

#### 4. Arapça Öğrenim Etkinlikleri

Öğrenci Arapça öğrenmeyi öğrenme, öğrenim stratejileri, uygun araç-gereçleri tanıma ve kullanma konularında gerekli bilgiyi öğrendi. Arapça öğrenim etkinlikleri kısmı, önceki bilgilerin hayata geçirileceği bölümdür. Çünkü öğrenim etkinlikleri, asıl öğrenim-edinim sürecini işletecek temel parametrelerdir. Öğrenci bilgilerini etkinliklere çevirme sürecinde uyması gereken kuralları bu bölümde öğrenecektir. Dolayısıyla öğrenme eylemini bütünleyen öğelerin hazırlığı bittikten sonra şu talimatlarla bilgiler hayata geçirilmelidir.

##### 4.1. Sürekli Aktif Öğrenme Çabası İçine Giriniz

Arapçayı aktif öğrenme; iletişimde kullanma, uygulama yapma ve yaşayarak öğrenmek demektir. Öğrenci öğrenme sürecine etkin katılım ve aktif öğrenme çabaları içine girerek başarılı olabilir. Bu etkinlikler; dinlemeden anlamaya ve okumadan yazmaya varıncaya kadar tüm öğrenme etkinliklerini kapsayacak biçimde veya bunların bir mozaigi niteliğinde düzenlenebilir. Bunları gerçekleştirmek için öğrenci, öğrenime uygun ve gerekli çevre şartlarına kendisini iyi uyarlamalıdır. Örneğin öğrencinin dil aktivitelerine etkin katılımı yeni çabaları, yeni çabalar da yeni katılımlara hazırladığından, öğrenilen bilgiler sürekli pekişir ve edinim kazanılır. Bu işlemler dizisi istenilen her şey öğrenilip hedefler gerçekleşinceye kadar devam etmelidir.

Öğrencinin aktif öğrenme çabası içine girebilmesi için sözcük dağarcığının zengin olması ve dilbilgisi kurallarını öğrenmesi yeterli değildir. “Kişinin dikkatini

sadece manaya odakladığı akıcı konuşma esnasında kullanabileceği gramer bilgisi sadece edinilmiş şuuraltı bilgisidir. Konuşma esnasında öğrenilmiş bilgiyi kullanmak demek, akıcılığın ve doğallığın kaybolması demektir. Zira insan beyni/zihni aynı anda bilinçli olarak iki farklı şeye odaklanamaz. Normal konuşma sürecinde bilincimizin odağı cümlelerin manasıdır. Manaya gramer giydirilmesi bilinçaltında gerçekleşir. Gramere odaklanma beraberinde mananın zayıflamasını getirir ve dolayısıyla üretilen cümleler ya akıcılığını ya da doğallığını kaybederler.” İletişim kurma aracı olan dilsel bilgiyle birlikte Arap toplumunun kültürel anlatım biçimleri, farklı pozisyonlara uygun hitapları, tepki tarzları ve çeşitli bağlamlarda söylenecek uygun sözleri bilmek gerekir. Çünkü dilsel bilgilerin uygulamada diğer bileşenleriyle koordineli kullanımıyla oluşan bütünlük, aktif öğrenmeyi sağlayacak bir girişimdir.

#### **4.2. Öğrendiklerinizi Sürekli Pekiştiriniz**

Öğrenimin temelini oluşturan şey, öğrenilen bilgileri doğrularak pekiştirme ve zihinde sabitlemedir. Pekiştirilen bilgiler özümsemişe beceriye dönüşürler. Pekiştirme düzeyine ulaşan bilgilerin bütünlük oluşturacak biçimde derlenmeleri gerekir. Henüz öğrenilmeyen yönlerin nasıl öğrenileceği belirlenmeli ve eksikler tamamlanmaya çalışılmalıdır. Periyodik aralıklarla yapılan pekiştirme kontrolleriyle bilgiler denetlenmelidir. Bu denetim geri bildirimini sağlayacağı için bir yandan öğrenilen bilgilerin hedeflenen davranışları hazırlayıp hazırlamayacağı denetlenirken, diğer yandan da uygunluk ve geçerliliği denetlenmelidir. Eğer bilgiler istenen davranışa hazırlayacaksa daha önce öğrenilen bilgilerle katıştırılarak kalıcı edinim kazanılmalıdır.

Öğrenilen Arapça bilgileri pekiştirme etkinliklerinde zekâ en aktif şekilde kullanılmalıdır. Çünkü zekâ etkinliği olmadan söyleme, dinleme, okuma ve yazma gibi öğrenim etkinlikleri şuursuzca tekrar düzeyinde kalır ve hedef dil melekesini oluşturamaz. Zekâ etkinliği dilsel yapının gizli şifrelerini çözmeyi ve bilinçli öğrenmeyi sağlayan temel öğrenim aracıdır. Bu özellikten yoksun olan öğrenim şuursuzca bir ezberleme şeklidir ki, bu yolla Arapça öğrenilemez.

#### **4.3. Çok Değil, Verimli ve Kesintisiz Çalışınız**

Arapça öğreniminde zamanın düzenlenmesi ve çalışmaların sürekliliği özel önem taşır. Çalışma zamanları *bir Arapça öğrencisi günün yirmi dört saati Arapça öğrencisidir* ilkesine uygun düzenlenmelidir. Yabancı dil öğrenimini diğerlerinden ayıran önemli özellik, yabancı dil çalışmak için çoğu zaman özel çalışma ortam ve zamanı gibi belirlenmiş kurallara bağlı olmadan her yerde ve her zaman çalışılabilir olmasıdır. Arapça günlük hayatın bir parçası olmalı, her fırsatta öğrenerek yaşama bilinmeli ve hatta hayat tarzı hâline getirilmelidir. İstenilirse her mekân bir şekilde Arapça öğrenmeye uygun bir ortam hâline getirilebilir, böyle bir uygulama ile Arapça öğrenimi tüm zamana yayılmış olur.

Öğrenimle birlikte kesintisiz çalışma ve tekrarlara başlanmalı, bu az ve yavaş bile olsa kesintisiz sürdürülmelidir. Kalıcı bir dil öğrenimi için gününbirlik, düzenli ve

bilgileri hazmederek üretimsel bir çalışma yolunun izlenmesi zorunludur. Öğrenim süreci içinde hiçbir zaman *bugün bu kadarı yeter* bezginliği gösterilmemeli, yolda yürürken, bir yerde beklerken, bulduğu her boş vakitte, önceden hazırladığı bilgi kartlarını tekrar ederek öğrenim kesintisiz hâle getirilmelidir. Günlük işler arsında boşa geçen beş-on dakikalık kısa sürelerin tekrar ve hatırlamalarla geçirilmesi, bilgileri hafızaya kaydetmenin en iyi yolu olarak kabul edilir. Dinlenme, yürüme veya walkman dinlemeye engel olmayan bir meşguliyet sırasında ders kayıtları dinlenerek, en az birkaç kelime veya cümle öğrenilebilir. Atılmış bir kitap sayfası, gazete veya dergi parçası en az birkaç kelimenin öğrenilmesine sebep olabilir. Bu gibi araç ve vesilelerle öğrenim, günlük hayatın bir parçası hâline getirilebilir ve öğrenim etkinlikleri tüm zamana yayılabilir.

Her gün plânlı özel bir vakit Arapça öğrenimine ayrılmalı ve bu süre içinde programa uygun olarak çalışılmalı, çalışma bununla sınırlı kalmamalı günün her uygun vakti fırsat bilinerek *öğrenim için en etkili anlar* olarak değerlendirilmelidir. Bazen önemsiz bir anda, küçük bir çabayla çok önemli bilgiler pekiştirilebilir. Öğrenim sürekli olursa, bilgiler harcanan emeğe uygun bir hız ve artışla gelişirler. Süreklilik sürdürülmezse bin bir emek ve zahmetle öğrenilen kelime, cümle, kural ve deyimler unutulur. Bilgilerin unutulmadan zihinde canlı kalmaları için sürekli tekrar önemlidir.

#### **4.4. Bilgileri Parçalar Hâlinde Öğreniniz**

Arapça doğal olarak yapısal bir bütünlük içinde olan bir dildir. Ancak öğrenirken bu bütünlüğe zarar vermeyecek bir biçimde parçalara ayırarak öğrenmenin bir zararı yoktur. Başlangıçta kelimeler cümle içinde öğrenilmeli ve bütünleyici bir birikim sağlanıncaya kadar öğrenim sürdürülmelidir. Kısa bir metni bir bütün hâlinde öğrenmek öğrenmeyi daha verimli hâle getirebilir, ancak uygulama endişeye sebep olacaksa, uygun birikim oluşuncaya kadar ertelenmelidir. İstenen sonuçların elde edilmesiyle daha uzun parça ve metinlerle daha dikkatli ve sabırla çalışmalar sürdürülmelidir.

Bilgilerin parçalar hâlinde öğrenilmesi, bir defada bir kelime veya cümle öğrenimi üzerinde yoğunlaşma olarak anlaşılmalıdır. Yoksa kelimeyi cümleden, cümleyi metinden soyutlayarak öğrenme gibi yanlış bir parçalama anlaşılmalıdır. Hedef kelime, cümle içinde bilinmeyen tek kelime olmalı ve öğrenme çabaları onun üzerinde yoğunlaşmalıdır. Aynı yöntem cümle öğreniminde de uygulanmalıdır. Yine bazı kelime, cümle ve gramatik yapılar ile kalıpların bölünmez olduğu ve bunları öğrenmek için birimlere ayırma çabalarının daima boşa çıkacağı bilinmelidir. Çünkü doğal yapıya aykırı anlamsız bölme işlemi çoğu zaman öğrenciyi başarısızlığa sürükleyebilir.

#### **4.5. Önce Dinleyiniz, Okuyunuz ve Sonra Anlatınız**

Ülkemizde okuma ve okunanı dinleme en yaygın kullanılan Arapça öğrenme yöntemidir. Etkin dinleme, öğrenmenin en önemli yollarından biri olduğu gibi yabancı dil öğreniminin de vazgeçilemez bir esasıdır. Çünkü dinleme olmadan seslerin doğru



öğretimi, kelimelerin bilinçli kullanımı ve iletilen anlamların tam anlaşılması mümkün değildir. Bilinçli dinleme ve okuma becerileri basit bir dinleme ve okumadan çok farklı özellikler taşımaktadır. Okuma, görme aralığını ayarlamadan başlayan göz, kulak, ağız ve beyin gibi ilgili tüm organlar arasında sağlanan koordinasyona iç ses gibi pek çok etkenlerle birlikte yoğunlaşma olduğu düşünüldüğünde, çok karışık bir eylem olduğu görülür. Dinleme ve okuma her ikisi de temel dil becerilerini oluşturmada öncelikli rolleri olduğundan önemli ve özenle öğrenilmeleri gereken anahtar dil becerileridir.

Arapça çok ve sürekli okuyarak, okuma organları arasında koordine sağlanabilir. Koordine iyi kurulduğunda, okuma eylemi Arapça öğrenme aracı hâline dönüştürülebilir. Ülkemizde yaygın olan okumuş olmak için okuma gibi sadece yalın bir sesletim biçimi olan anlamsız okumayla dil becerileri gereği gibi geliştirilemez. Hâlbuki okuma dilsel yapı içindeki kelime ve cümleleri tanıma ve bunlardan her düzeyde anlamlar çıkarma gibi ileri maksatlar için başvuru bir araçtır. Okumanın bir diğer özelliği de anlatma, anlama ve duygularını yazmaya aşinalık kazandırmasıdır. Çok okumanın sağladığı bol örneklerle karşılaşma, Arapça yapıların keşfedilmesine ve yapısal sistemin farkında olmadan melekeleşmesine yardımcı olur.

#### **4.6. Arapça Rezervinizi Geribildirimle Besleyiniz**

Öğrenilen Arapça bilgiler, belirli zaman aralıklarıyla yeniden gözden geçirilerek pekiştirilmeli ve yanlışlar düzeltilmelidir. Bu yapılmazsa yanlışlar yanlış olarak yerleşir ve daha sonra düzeltilmesi zorlaşır. Verimli bir öğrenim, öğrenilen bilgilerin periyodik aralıklarla sürekli ve düzenli denetimine bağlı olduğu için geçmiş konular düzenli aralıklarla yeniden gözden geçirilmelidir. Öğrenilen bilgilerin her fırsatta çeşitli yollarla iletişime aktarılmalı, bu yolla dil rezervinin oluşumu hızlanır ve bilgiler kalıcı olur. Çünkü bilgilerin kullanıma elverişli ve canlı kalması dilsel uygulamaların sürekliliğiyle bağlantılıdır. Arapça rezervin geribildirimle beslenmesiyle öğrenci kabiliyetleri hızla inkişaf eder ve öğrenim sağlam bir yapı oluşturur.

Arapça dil rezervin geriye dönük periyodik denetlenmemesi, çok zahmetle elde edilen bilgilerin unutulmasıyla kaybedilmesi anlamına gelir. Bilgilerin düzenli tekrarlarının yapılmaması ve zaman içinde dil rezervinin oluşmaması durumunda öğrenci ümitsizliğe düşer ve bütün emeklerin boşa gitmesine neden olabilir. Bunu önlemek ve Arapça dağarcığın zenginleşmesi için geçmiş bilgiler, sanki Türkçe-Arapça simültane tercüme yapıyormuş gibi kontrol edilerek geliştirilebilir. Bilinmeyen kelimelerle karşılaşıldığında bunlar bilgi kartlarına yazılmalıdır. Bu yöntemle çok sık ihtiyaç duyulacak kelimeler öğrenilir ve yapısal bilgiler geliştirilebilir.

#### **4.7. Arapça İletişime Bilinçli Aktif Hafızayla Hazırlanınız**

Dilsel iletişim, dilsel backgroundun oluşturduğu aktif hafızanın iletişimde etkin olarak kullanımınıdır. İletişim için gereken bilgiler önceden hafızaya kaydedilmemişse, makul ölçülerde iletişimin kurulması adeta imkânsızdır. Çünkü Arapça iletişim, kitap, sözlük ve benzer araçların kullanımıyla yapılabilecek bir eylem değildir. Sadece aktif

hafızanın yani ezberlenen kelime ve yapıların kullanımıyla gerçekleşen bir eylemdir. Yabancı dil öğrenimi, öğrenim alanları arasında aktif hafızayı oluşturan ezbere en çok gerek duyulan alanların başında gelir. “Bir bilgiyi ezberleyerek öğrenmeye çalışmak, bilginin kolaylıkla unutulacağı ve anlaşılmayacağı düşüncesiyle küçümsenmektedir. Hâlbuki bazı öğrenme materyallerinin ezberlenerek öğrenilmesi daha yararlı olabilmektedir.”<sup>1</sup> Yalnız bilinçsiz bir biçimde yapılan ezber ile bilinçli olarak aktif bir hafıza oluşturmak için yapılan ezber bir birine asla karıştırılmamalıdır. Nedeni şu ki; bilgilerin alışkanlıklara dönüşmesi için önce hafızaya alınması gerekir. Çünkü hafızada var olan kelime, yapı ve bilgiler uygulamaya konulabilir.

Bilinçli aktif hafıza oluşturmak için her aşamada okunan kelime, cümle veya metinlerde anlatılan anlam, olay vb. şeyle aynı kelimeler kullanılarak özetlenmelidir. Anlatılan şey her ne ise o mümkün olan en az farkla ve sitili kullanılarak yeniden anlatılmaya çalışılmalıdır. Uygun fırsatları değerlendirerek çevrenizdekilere öğrenmeye çalıştığınız konu hakkında ilginç bulduğunuz fikir veya kelimelerle ilgili konuşulabilir. Daha da önemlisi ezberlenmesi hedeflenen kelime veya cümlelerle ilgili notlar alınmalı ve bunları öğrenci yanında taşınmalıdır. Bu notlarla çeşitli yer ve zamanlarda bilinçli veya bilinçsiz olarak karşı karşıya gelinmelidir. Bunun gibi davranışlar alışkanlık hâline getirilmelidir.

#### **4.8. Arapça Konjonktürel İfadeleri Öğreniniz**

Arapça kendi kültüründen soyutlanmış yalın bir dil olarak öğrenilemez. Bütün diller kendi kültürleri içinde neyin nerede söyleneceği ve nasıl ifade edileceğini belirlerler. Kültürel etkiden dolayı söz ancak söylendiği bağlam içinde anlam kazanır ve anlamı belirlemede en etkin rol de kültüre aittir. Kültür, kelimelerin dil içinde hangi bağlamda kullanılacağını belirleyen en önemli yönetsel araçtır. Dolayısıyla Arapça etkili ve doğru iletişim kurabilmek için kültürel bağlamın dilsel öğrenimle koordine edilmesi gerekir. Çeşitli merasim, açılış ve törenlerde söylenen selamlama, kutlama, takdir, taltif, tebrik, övme ve yerme ifadeleri bir bakıma deyimsel anlatıma sahip oldukları için, kullanılış şekil ve konumuyla birlikte öğrenilmelidir. Böyle münasebetlerde söylenecek ifadeler dilbilgisel doğruluktan daha çok kültürel bilgiyle ilişkilidir. Bu sebeple kültürün iletişime etkisinden doğan problemler, Arapça öğrenim problemlerinden farklı düşünülemez. Zira hangi konjonktürde ne söylenip, nasıl davranılacağı çoğunlukla kültürle bağlantılı bir olaydır.

Nerede ne söyleneceğini bilmek için Arapçanın kültürel ve iletişimsel yönüne önem verilmelidir. Arapça bir bakıma İslam kültürünün anahtarı konumundadır. İslâm kültürünün, Arapça iletişimde belirleyici bir unsur olması konjonktürle ilgili ifadelerde önemli bir rol oynar. Deyimsel anlatım ve atasözlerini bilme ve yerinde kullanmanın dile hâkimiyette özel bir önemi vardır. Atasözü ve deyimlerin yerinde kullanımı yabancılik hissini yenmeye yardımcı olduğundan, öğrenciye konuşma cesareti verir, üsluba akıcılık ve güç kazandırır. Kültürel ifadeler doğal konuşma ortamlarında ya da

<sup>1</sup> Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, Atlas Kitabevi, Ankara 1994; s. 131.

benzer konjonktürlerin yapay olarak anlatıldığı diyalog, kısa hikâye ve romanlar yoluyla öğrenilebilir.

#### 4.9. Bilgilerinizi Her Zaman Yenileyerek Canlı Tutunuz

Arapçayı iletişimde kullanma, öğrenme hedefi olduğuna göre, öğrenilen bilgiler sürekli olarak iletişim alanına aktarılmalıdır. Tekrar bir yandan öğrenmeyi kolaylaştırır diğer yandan da bilgilerin kalıcı hâle gelmesini sağlar. Charles Berlitz: “Bir kelimeyi ya da cümleyi sesli bir şekilde on ya da yirmi kez söylemek aynı cümleyi elli kez okumaktan daha etkilidir. Aynı şekilde, bir kelimeyi ya da cümleyi çalışma kitabınızda elli kez görmeyi onu kafanıza, bir gazetede görmeyi, radyoda, kasette, sinemada ya da bir insanla konuşurken birkaç kez duymanız kadar iyi yerleştiremez”<sup>1</sup> görüşündedir. Bilgilerin her zaman canlı kalması için yeni bir alan olan internet veya elektronik mektup gibi araçlar kullanılarak bir Arap ile yazışma yolları mutlaka aranmalıdır.

Bilgileri her zaman canlı tutmanın bir yolu da daima mükemmel doğru ilerlemeyi sürdürme çabasıdır. “Yalnızca anlamak için çalışmayın. Sıradan insanlardan bazıları, başka dillerde, kendi dillerinden daha iyi anlaşılabilirler. Sizi durmadan hedefinize doğru yaklaştıran daha çok kelime öğrenip gelişmek harika bir duygudur.”<sup>2</sup> Arapça öğrenenler sürekli yazılarak tekrarlanmalıdır. Bu teknik bir yandan bilgilerinizi pekiştirirken diğer yandan da Arapça yazı becerinizi geliştirir. Yazılı bir kelimenin okunduğunda veya söylendiğinde anlama, onu iyi bir telaffuzla yerinde kullanma ve doğru bir şekilde yazabilme yeteneği, sizi o kelimenin yöneticisi yapabilir.

#### Sonuç

Öğrenme eyleminin doğrudan muhatabı olan öğrenci, doğal olarak bu eylemi nasıl gerçekleştireceğini çok iyi bilme hakkına da sahiptir. Öğrenci Arapçayı yabancı dil olarak öğrenmeye başlarken mutlaka neyi, nasıl öğreneceğini öğrenmelidir. Öğrenci, kendi merkezli yaklaşım, yöntem ve tekniklerin oluşturduğu bir öğrenim-edinim stratejileri içindeki rolünü çok iyi bilmek zorundadır. Böyle bir süreçten başarıyla geçebilmek, kendini öğrenmeye nasıl hazırlayacağını, araç ve gereçleri nasıl kullanacağını çok iyi bilmekle mümkündür. Öğrenmeyi öğrenme böyle bir süreçten başarıyla geçebilmenin ana esasıdır. Öğrenimde bu esas ihmal edildiğinden çoğunlukla hedef öğrenme ya gerçekleşmez ya da çok zor gerçekleşir. Sağlıklı bir Arapça öğrenimi, öğrenmeyi öğrenmiş ve sorumluluğunun bilincinde olan bir öğrenciyle gerçekleştirilebilir. Öğrenmeyi öğrenme bilgisi eksik olan bir öğrencinin başarısız olması doğal bir sonuçtur.

---

<sup>1</sup> Farber, age, s.82.

<sup>2</sup> Farber,age. s.148.



## ARAPÇA EĞİTİMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Yasin KAHYAOĞLU\*

“Arapça eğitimi veya Arabî ilimler zordur” ifadesi birçok öğrenci, öğretmen ve veli tarafından zaman-zaman terennüm edilen adeta ortak bir söylemdir.<sup>1</sup>

- Öğrenciler Arapçanın zorluğundan şikâyetçi
- Öğretmenler şikâyetçi
- Öğrenci velileri şikâyetçi
- Plan ve program yapıcıları şikâyetçi

Bu şikâyeti dile getiren her gurubun kendine göre bazı gerekçeleri vardır.

Biz burada öncelikle öğrencilerin şikâyeti üzerinde durmak istiyoruz.

Gerek İmam-Hatip okullarında, gerekse ilahiyat fakültelerinde birçok öğrenci, kendilerine verilen Arapça derslerin zor olduğunu, dolayısı ile bu dersleri hazım edemediklerini, hazım etseler bile, bunu sadece sınavlarda başarılı olmak için yaptıklarını söylerler.

Çünkü okudukları şeyler kafalarına girmiyor. Arapça'nın birçok kuralı var, bu kuralları ezberlemek kafalarını karıştırıyor.

Durum böyle olunca da; çalışmalarında istedikleri başarıyı elde edemiyorlar. Başta Sarf ve Nahiv, yani; gramer olmak üzere; doğru okuma, doğru telaffuz etme, konuşma, yazma ve anlama gibi konularda istedikleri seviyeye gelemiyorlar.

Bu olumsuz hava ve psikolojik baskı öğrencileri Arapça dersinden uzaklaşmaya ve onu bir kenara bırakmaya sebebiyet vermektedir.

Öğrencilerin karşı karşıya kaldıkları bu manzara; başta bizzat kendilerini, daha sonra sırasıyla: ders veren hocalarını, Arapça'yı kaçınılmaz gören yetkili kurumları ve ailelerini tedirgin etmektedir.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
ykahyaoglu@hotmail.com

<sup>1</sup> .Abdülvaris Mebruk Said, Ellisanü'l-Arabi: el-Huviyye, el-Ezme, el-Mahrec. Mektebetü'l-Vefa, Mısır ts. S: 131-135 Arası.

Öğrenci merkezli bu şikâyetleri ele alıp, buna sebep olan temel noktaları tespit ederek önlemleri almak ve öğrencilerin başarı düzeylerini sağlamaya yönelik cevaplar üzerinde durmak elbette bizim görevimizdir.

#### **Bu konudaki bazı tespitler şöyledir:**

1- Her şeyden önce Arapça'nın zorluğundan şikâyetçi olan öğrenciler, öğrencilerin tamamı değil, sadece onların bir bölümüdür. Diğer bölümü ise Arapça dersinden şikâyetçi olmadıkları gibi; aksine bu dersi büyük bir zevk ve istekle takip ettiklerini, aynı zamanda iyi bir başarı elde ettiklerini görmekteyiz.

Bu da gösteriyor ki; öğrencilerin Arapça öğrenimindeki şikâyetleri, bizzat Arapça'nın kendisinden değil, belki başka sebeplerden kaynaklanmaktadır.

2- Herhangi bir okul veya fakültede öğrenci olmadıkları halde; sırf Arapça öğrenimine karşı duydukları sevgi ve ilgiden dolayı, bazı kimselerin büyük bir gayret ve çaba ile, Arapça dersi almak için hoca aradıklarını ve onların derslerine katılmaya koştuklarını duymakta ve görmekteyiz.

Bu dersleri almak için uzak mesafelerden, günün erken saatlerinde gidip hazır oluyorlar. İlahiyat Fakültesi öğrencilerimizin belki de anlamakta zorluk çekecekleri; Katru'n-neda, Şerhu ibn Akil, el-Muğni gibi 'kitapları' ders olarak okuyorlar.

Bütün bunları büyük bir azim ve iştiaikle yapmakta; karşılığında ise; sınıf geçme, diploma alma, göreve atanma gibi bir menfaat beklememektedirler.

3- Yine görüyoruz ki; Arapça'ya ilgi duyan bazı kimseler, bir Arap ülkesine giderek; orada elif-ba- ta- sa -cim gibi, sıfırdan başlayarak; konuşmayı, yazmayı, okumayı ve gramer kurallarını, ana dillerinden farklı dahi olsa; büyük bir gayret ve sabırla öğrenmeye çalışıyorlar.

- Şimdi şu soruyu soralım: Bu insanlar bu şekilde Arapça'yı öğrenmeye çalışırken acaba onlar için de bir takım sıkıntı ve zorluklar söz konusu değil midir?

- Karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklar bu insanları öğrenmekten yıldırmıyorsa, acaba fakülte öğrencilerimiz, diğer bir ifade ile yüksek öğrenim seviyesinde eğitim almış bu öğrencilerimiz niçin Arapça'dan basit gerekçelerle şikâyetçi olup bundan feragat ediyorlar.?

Diğer yandan; ilahiyat fakültelerinde uygulanan Arapça ders müfredatı ve okutulan ders kitapları son derece çağdaş ve modern; öğrencilerin yaş ve kültür düzeylerine tamamen uygun durumdadır. Günün şartlarına göre; öğretim elemanları, ders araç ve gereçleri öğrencilerin öğrenim ihtiyaçlarını karşılayacak düzeydedir.

-Öğrencilerimizin yabancı dil öğreniminde şu noktayı göz önünde bulundurmaları gerekir: Hasta bir insan nasıl ki; hastalığını tedavi etmek için doktor arayışı içine giriyorsa, bir öğrencinin de aynı hassasiyeti öğrenme ve bilgilenme konusunda sergilemesi gerekir. Unutmayalım ki; beden hastalığının tedavisi doktor ve

ilaçla sağlandığı gibi, akıl ve ruh hastalığının tedavisi ise ancak okuma ve öğrenme ile sağlanır.

Yine; aç bir insan karnını doyurmak için nasıl büyük bir çaba ve gayretle bu ihtiyacını şöyle veya böyle temin ediyorsa; aynı şekilde; özellikle ilahiyat öğrenimi gören öğrencilerimizin, Arapça'yı öğrenme konusunda aynı çaba ve gayreti göstermeleri gerekir.

Şurası kesin bir hakikattir ki; çalışan insan mutlaka emeğinin karşılığını bulur ve hiç bir zaman sarf ettiği çaba karşılıksız kalmaz. Bu konuda Allah (c.c) şöyle der:

{ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى }

“İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur ve çalışması da ileride görülecektir.”<sup>1</sup>

Bir Arap atasözünde de şöyle denmiştir:

لكل مجتهد نصيب “Her çalışan nasibini alır.”

Konu ile ilgili olarak İslam tarihi pek çok örnekle doludur. İslam’a giren birçok millet, dilleri Arapça olmadıkları halde; Kuran’a olan sevgileri, Peygamber (s.a.v.)e olan bağlılıkları, onların bu dili öğrenmelerine yetmiştir. Dahası; onlar sadece bu dili öğrenmekle yetinmemişler, birçoğu bu dilin âlimi olmuş ve günümüze kadar şöhretleri devam etmiştir.

Mesela; hepimizin bildiği ve duyduğu, Fars asıllı Sibeveyh; Arap olmadığı halde, Arap gramerinin ustası ve âlimi olarak tarihe geçmiştir.

Sibeveyh, Şiraz’a bağlı bir köyde dünyaya gelmiş, daha sonra Basra’ya giderek orada ilim tahsil etmiştir. Arap dilinde yazdığı “el-Kitab” adlı eseri, dil sahasında zirve kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

Sibeveyh ve benzeri pek çok dil âlimi; Arapça’nın zorluğundan şikâyetçi olan, gerek Arap öğrencilere, gerekse Arap olmayan bizim gibi yabancı öğrencilere bu konuda güzel bir örnektir.

Ancak burada şu noktanın altını çizmeden geçemeyeceğim: Bizim, ilahiyat fakültelerinde Sibeveyh gibi hoca veya talebe yetiştirmek gibi bir iddiamız yoktur. Bizim dile getirmek istediğimiz şey sadece; en azından Sibeveyh ve benzeri İslam âlimlerinin yazdıklarını okuyup anlayacak, gerektiğinde bu ve benzeri kaynaktan yararlanarak ilmi çalışma yapacak düzeyde bir Arapça’ya sahip olmaktır.

Arap dilini bütün incelikleriyle ve mükemmel olarak öğrenen bu örnek şahsiyetler, bizim dil öğrenme konusunda sahip olduğumuz, pek çok imkâna sahip değillerdi. Bu insanlar ne düzenli bir okul ve üniversite eğitimi aldılar, ne de sahip olduğumuz bilgisayar ve İnternet ortamından yararlandılar..

<sup>1</sup> Necm: 39

<sup>2</sup> Ali en-Necdi, Tarihu’n-Nahiv s. 22

Yukarıda belirttiğim gibi; sadece İslam'a olan sevgileri, Kuran'a olan bağlılıkları ve sahip oldukları azim ve gayret onları bu noktaya taşımıştır.

Ülkemizde; Arap Dili konusunda karşılaşılan bazı problemleri ortadan kaldırmak amacıyla; İlahiyat fakülteleri, Dil Tarih Fakülteleri ve Doğu Dilleri Bölümlerinde çalışan uzman kişiler pek çok konferans, toplantı, anket ve bilimsel çalışmalar yaparak gözle görülen duraklamanın önüne geçmeye çalışmışlardır. Ankara'da; üç ayda bir yayınlanan; Şarkiyat Araştırmaları Dergisi" (NÜSHA) adıyla Arap Dilinin konularını Akademik seviyede ele alan bir derginin çıkması da önemli bir boşluğu doldurduğu kanaatindeyim.

Ancak bu çalışmaların yeterli düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Burada; Talim ve Terbiye Kurulu Başkanı; Sn. Prof. Dr. Ziya Selçuk'un yabancı dil öğrenimi konusunda yaptığı bir tespiti zikretmekte yarar görüyorum.

"Türkiye'de verilen dil eğitimi" konulu bir konferansta konuşan Sn. Ziya Selçuk; "Türkiye'de verilen yabancı dil eğitim metodunda bir sorun olduğunu belirterek şöyle dedi: "yıllarca yabancı dil eğitimi verdiğimiz öğrencilerimiz dertlerini anlatamıyorlar. Türkiye'de gramer temelli bir yabancı dil eğitim sistemi olduğunu belirterek, orta öğrenimden mezun olan bir öğrencinin bin saat yabancı dil eğitimi aldığı halde konuşma problemi çektiğini söyledi. Yabancı dil eğitiminde uygulanan metodolojide (yöntembilim) bir sorun olduğunu ifade eden Selçuk, yıllarca yabancı dil eğitimi verilen çocukların dertlerini anlatamadıklarına dikkat çekerek: "yabancı dil öğretiyormuşuz gibi yapıyoruz" diyen Selçuk; yabancı dil eğitiminde uygulanan gramer tipi yaklaşımın iyi sonuçlar vermediğini anlattı. (Yeni Asya gazetesi)

Bu itibarla; Yabancı dil eğitiminde Türkiye'nin sınıfta kaldığını yetkili bir ağızdan duymuş olmamız hepimiz için ders çıkarılması gereken önemli bir tespittir.

Arapça öğreniminin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması amacıyla, Arap ülkelerinde önemli bazı faaliyet ve çalışmalar yapılmaktadır.

Örneğin; yakın tarihte (1979); Kuveyt Üniversitesi Arap Dili Bölümü tarafından "Arap Dilinin Problemleri" adlı bir konferans tertiplenmiş, Kuveyt'in içinden ve dışından alanla ilgili çok sayıda dil uzmanı bu konferansa davet edilmiştir.

Bu konferansta Arap dilinin problemleri enine boyuna ele alınmış, sonuçta; a) Öğrenci ile ilgili problemler, b) hoca ile ilgili problemler, c) ders ve metotla ilgili problemler, d) sorumlularla ilgili problemler gibi çeşitli başlıklar altında pek çok tavsiye kararları alınmış, aynı zamanda alınan bu kararların uygulamaya geçirilmesi ilgililerden istenmiştir.

Bizim için de örnek oluşturması açısından, adı geçen konferansta uygulanması istenen kararların bazı maddeleri şöyledir:

1- Kültürlü tabakanın; yani, aydınların kendi aralarında (mahalli Arapçayı değil) fasih Arapçayı konuşmaları, özellikle sınıf ve ders salonlarında buna riayet etmeleri.



2-Arap dili bölümünde okuyan öğrencilerin (seviye tespit sınavı tarzında) ince bir sınavdan geçirilerek bu bölümden sadece dili iyi bilenlerin mezun olması.

3-Medyanın (özellikle görsel ve işitsel) fasih Arapça'yı kullanmaya özen göstermesi.

4-Yayınevi ve matbaa sorumlularının, özellikle gençlerin yöneldiği yayınlarını (gramer kuralları doğrultusunda) hareketli olarak piyasaya sürmeleri.

5-Arap dilinin problemlerini konu alan bir derginin çıkarılması. *Bu bağlamda; "Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi" tarafından Riyat'ta: "Mecelletu'd-dirasatu'l-lugaviyye" adlı bilimsel ve akademik bir dergi düzenli olarak çıkmaktadır.*

6-Bir veya birçok Arap ülkesinde, fasih Arapça konuşmayı sağlayacak özel dil merkezlerinin açılması.

7-Arap dili araştırmaları için Akademik bir merkezin kurulması bu toplantıda tavsiye edilmiştir.

Tabi ki; bu tavsiyeler birinci derecede Arap ülkelerindeki bazı problemleri dile getirmiştir. Ancak; konu itibarıyla Arap dilinin geliştirilmesini sağlamak ve önündeki bazı problemleri gidermek amacına yönelik olduğu için bizi de elbette ilgilendirmektedir.

- Türkiye'de Arap dili konusunda; özellikle İlahiyat Fakültelerinde ve Arap dilini ihtisas alanı kabul eden Dil Tarih Fakülteleri ve Doğu Dilleri Bölümlerinde de çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Örneğin bu çalışmalardan birisi; 1992 yılında Bursa'da, diğeri; 2003 yılında Sakarya'da, başta İlahiyat fakülteleri Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim elemanları olmak üzere bir komisyon tarafından gerçekleştirilen bir çalışma toplantısında; Arapça öğretimi enine boyuna tartışılmış ve aşağıda özet olarak belirtilen tavsiye kararları alınmıştır. Bu tavsiyelerin birer nüshası rapor halinde Türkiye'deki bütün İlahiyat fakültelerine gönderilmiştir.

Bu raporun önemli bazı maddeleri özet olarak şöyledir:<sup>1</sup>

#### **A- Öğretim Elemanları**

Öğretim elemanlarının; Türk dili ve gramerini iyi bilmeleri, pedagojik formasyonu almış olmaları ve Arapça bilgilerinin ihtiyacı karşılaması.

Öğretmenlik bir sanattır. Öğretmen dersi sevdirir ve programı uygular. Hedef, Arapça ile ilgili hususları öğrenciye vermektir.

Bu konuda öğretim elemanının Arapça bilgisi yeterli olmalıdır.

---

<sup>1</sup> Ahmet Bulut, İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi, Bursa 1992  
Bu makale; Türkiye İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretimi ile ilgili, 1992 Bursa'da yapılan çalışma toplantısının bir değerlendirmesidir.

**B- Dersler**

İlahiyat Fakültelerinde, Arapça için; Gramer, metin tahlilleri, tercüme, (Arapça – Türkçe = Türkçe – Arapça), Pratik ( yazma, okuma, konuşma) gibi unsurlar esas alınmalıdır.

Burada belirtilmesi gereken en önemli husus, öğretim elemanı yatkın olduğu derse girmelidir.

Arapça öğretimine uygun, öğrencilerin yaş ve seviyeleri dikkate alınarak ihtiyaca göre ders kitabı hazırlamak veya bir seri takip etmek bir görevdir.

Dersler mümkün olduğu kadar ve doğrudan Arapça işlenmeye gayret edilmelidir.

Ders harici öğrenciyi yetiştirici olması açısından; ödev vermek, roman, hikâye, gazete, dergi okumalarını temin etmek, görme ve işitme dayalı programları izletmek.

**C- Ders Araç ve Gereçleri**

Yabancılara Arapça öğretme konusunda elimizde iki seri vardır.

Birisi el-Arabiyye li'n-naşiiin (6 Öğrenci + 6 öğretmen =12 kitap), diğeri ise el-Arabiyye lil hayat (Nahiv, metin ve mükâleme 3 x 3 = 9 kitap).

Hazırlık sınıfları uygulamada olduğu dönemlerde İlahiyat fakültelerinde bu seri uzun yıllar takip edilmiş, ancak hazırlık sınıflarının uygulamadan kalkması ile ders kredilerinde meydana gelen azalma nedeniyle bu kaynağın yerine; ilgili anabilim dalları tarafından “el-Kıraetul Arabiyyetul Muyessera 1.2.3 kitap ile; el-Kevaidu'l Arabiyyetul Muyessera 1.2.3 (Gramer ve metin) adlı kitap serisi takip edilmesi uygun görülmüştür.

Her iki seri de yabancı öğrencilerin Arapça'yı öğrenmelerine yönelik hazırlandığı için yararlı ve uygun serilerdir.

Şu nokta unutulmamalıdır ki; her serinin kendine has bazı eksik yanları vardır. Bu eksikler zaman içinde ve ihtiyaç oranında tamamlanmalıdır.<sup>1</sup>

Arapça'nın gerçekten önemli bir dil olduğunu göz önüne alındığımızda; bu alanda birçok çalışmanın yapılması gerektiğini kabul etmemiz gerekir.

Aşağıda ana başlıklar halinde verdiğimiz noktalar; Arap dilinin nedenli öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca Arap dili:

- 1- Dini açıdan: K.Kerim, hadis ve ibadet dilidir.
- 2- Kültürel açıdan: Bütün müslümanların ortak dilidir.
- 3- Coğrafi açıdan: Ortadoğu, Asya ve Afrika gibi geniş bir alana yayılmıştır.

<sup>1</sup> İlahiyat fakültelerinde Arapça Öğretimi, a.g.m.

4- Ekonomik açıdan: Dünyanın en zengin bölgesinin konuştuğu bir dildir.

Böyle olunca da, bizim Arapçaya önem vermemiz ve onu geliştirmemiz kaçınılmaz bir gerçektir.

Arapça öğreniminde bazı temel kuralları dikkatlerinize arz etmek istiyorum.

### **DİL ÖĞRENİMİNDE TEMEL KURALLAR**

- Arapça dil öğreniminde; işin odağında bir tarafta öğrenci, diğer tarafta ise hoca yer almaktadır. Bununla beraber;

“Arapça’yı iyi öğrenmek için ne gerekir?” sorusu bu iki şıktan birisi kadar önemlidir.

- Bu çalışmanın amacı; henüz işin başında olan öğrencilerimizin dile getirdikleri: “Arapça’yı nasıl çalışmalı ve nasıl öğrenmeli” konusu ile; bu işi üstlenen biz hocaların: “Arapça’yı nasıl daha iyi öğretebiliriz”? Sorularına yanıt aramaktır.

- Ders hocaları, Arapça öğretimi konusunda yeteri tecrübe ve deneyime sahip oldukları halde; tam aksine öğrencilerin çoğu, buldukları noktada ne dile aşına, ne de dilin nasıl çalışılacağı hususunda tecrübeleri bulunmaktadır.

- Burada şu noktayı belirtmem gerekir: Bazı öğrenciler kendi özel şartlarında veya önceki tecrübelerinden yararlanarak Arapça’yı öğrenmiş olabilirler.

Ancak Arapça öğreniminde genel olarak zayıf olan öğrencilerimizin sayısı çoğunluktadır.

- Bu öğrenciler, Arapça’yı nasıl öğreneceklerini bilmediklerinden (belki de bu konuda kendilerine yardım eli uzanmadığı için) dil öğrenme konusunda başarısız duruma düşmekte.

- Öğrenciler şu soruyu sormakta haklıdır: Kendilerine hiç kimsenin Arapça’yı öğretmeye yanaşmadığı, öğrenmeleri için yapılması gerekenler kendilerine söylenmediği halde, nasıl başarısızlıkla suçlanabilirler?

- Öğrenci, sadece hocanın sınıfta anlattığı derslerle yetinemeyeceği, aynı şekilde vaktini nasıl harcaması gerektiği, durumunu nasıl düzelteceği ve bu işi nasıl yapacağı konusunda hoca ile tam bir diyalog içinde olması gerekir.

- Öğrencilerin ihtiyaçları hususunda duyarlı olan tecrübeli bir hoca, onlara dili öğretme konusunda yapmaları gereken şeyleri hatırlatmakla yetinmeyecek, aynı zamanda bu işi nasıl yapacaklarını da öğretecektir.

- İki tarafı yakından ilgilendiren bu karşılıklı diyalog, öğrencinin olduğu kadar, hocanın da görevidir.

- Hoca ve öğrenci müşterekliği çerçevesinde, aşağıda açıklanan bazı temel kurallar, genel olarak dil öğrenimi, özel olarak ta Arapça öğrenimi konusunda bizleri aydınlatacağını umuyorum.

**Söz konusu kurallar şunlardır:**

1- Arapça öğrenmeye başlayan bir öğrenci öncelikle şu sorulara cevap vermeyi gözden geçirmelidir: <sup>1</sup>

- a) Niçin Arapça'yı öğrenmek istiyorum?
- b) Arapça'yı nasıl kullanmak istiyorum?
- c) Gerçekte neyi öğrenmek istiyorum ve bunu nasıl öğrenmeliyim?
- d) Zamanımı Arapça'ya harcamak mı, yoksa başka bir şeyde geçirmek mi daha iyi?

Öğrenci çoğu zaman dil öğrenme amacını gerçekleştirmek için, neyi öğrenmek istediğine ve neyi öğrenmeye ihtiyacı olduğuna dair açık bir fikre sahip değildir.

Öğrenci öncelikle Arapça'yı öğrenme sebebini gözden geçirmeli ve sonra kendi kendine şöyle sormalıdır: Gerçekten Arapça'yı niçin öğreniyorum ve bu dili nasıl kullanmak istiyorum?

- Eğer bu sorulara tatmin edici cevap veriyorsa, daha sonra şu soruyu kendine sormalıdır:

Dil çalışmamda neye ağırlık vermem gerekir ve hedefime varmak için ne yapmalıyım? Okuyarak mı, yoksa ezberleyerek mi çalışmalıyım? Ve gerçekten fakültede ve fakülte dışında neler yapmalıyım?

- Şayet öğrenci bu sorulara bilinçli cevaplar veriyor ve gerçekten de Arapça'yı öğrenmeye aday ise, o zaman talebenin bir takım zaruri fedakarlıklara hazırlıklı olması gerekir.

2- Öğrenci kendi kendine şunu sormalıdır: Ben Arapça hakkında bilgi sahibi olmak mı istiyorum, yoksa dili kullanmayı mı amaçlıyorum?

Çünkü bir dili öğrenmek; o dil hakkında sadece bilgi elde etmek demek değildir.

Şayet yabancı dili kullanamıyorsan; onu öğrenmiş olduğunu söyleyemezsin. Zira yabancı bir dili öğrenmek demek, onu gerçek hayatta kullanmak demektir. Aksi takdirde o dili bildiğini söylemek doğru olmaz.

Yabancı dil öğrenenlere hep şu nokta hatırlatılır: Eğer sınıfın dışında bütün zamanını ana dilini konuşmakla geçiriyorsan, yabancı dili asla öğrenemezsin.

3- Hiçbir öğretmen sana Arapça'yı öğretmez. Bil ki; dili kendin öğrenmek zorundasın.

Çeşitli araştırmalar göstermiştir ki; öğrencideki arzu ve isteğin başarısı için hocanın kullandığı özel metot, materyaller; sınıfta harcanan zaman kadar önemli bir faktördür.

<sup>1</sup> Richard Showstack, Yabancı Dil Öğrenen Erişkinler İçin On Kural. Çeviri: Adil Özdemir. Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Dergisi. Sayı: 9 Erzurum 1990, S: 349–356 arası.

Eğer Arapça'yı öğrenmek öğrenci için gerçekten önemli ise; onu sınıf haricinde kullanabileceği imkânlar bulmalıdır.

Mesela: Arapça'da yazılmış kitaplar, dergiler, hikâye ve gazeteler okuyabilir. Bu konuda radyo, televizyon veya internetten yararlanabilir.

Bir dili öğretmek; öğretmenin kafasındaki bilgileri öğrencilerin kafalarına aktarmak değildir.

Hoca öğrencinin çalışmasını yönlendirir, ona bu konuda yardımcı olur.

Fakat öğrenciler kendi kendilerine yapmaları gereken hususları hocadan yapmasını istemek suretiyle, hocanın olduğu kadar kendi zamanlarını da israf etmemelidirler.

4- Öğrenci kendi ana dili ile sonradan öğreneceği yabancı dil arasındaki farkı gözetleyerek, karşılaşılabilecek her soru veya alıştırmaların bir tek cevabının olduğunu düşünmemelidir.

Dolayısı ile karşılaşılabilecek her küçük mesele için hocanın hazır bir cevap bulması umulmamalıdır.

5- Öğrenci Arapça'yı bir yıl içerisinde öğrenmeyi beklememelidir. Gerçeği söylemek gerekirse öğrenci dil çalışmasına son vermeyi hiç aklına getirmemelidir.

Sıkı bir şekilde üç yıl yabancı dile çalışan bir öğrenci, ana dilini konuşan birisi ile fikri bir konuda sohbet edebilir. Fakat ne var ki kişi; sonradan öğrendiği yabancı dili ana dili kadar asla iyi bilemeyecektir.

6- Öğrenci; yabancı dilde yaptığı "küçük" hataları görmezlikten gelmemesi gerekir. Ancak bununla birlikte birçok hata yapmaktan da korkmamalıdır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Öğrenci dil çalışmasını mükemmel olarak bitiremeyeceğine göre, dili çabuk öğrenme yerine iyi bir şekilde öğrenmeye göre kendini ayarlamalıdır.



## ADANA ŞER'İYYE SİCİLLERİ ve DİNİ- KÜTÜREL HAYATA İLİŞKİN KAYITLAR

İbrahim İSLAM\*

### Özet

Şer'iyye sicilleri, bir bölgenin idarî, sosyal ve kültürel durumu hakkında belgeler içerir. Adana Şer'iyye Sicilleri, 17. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar 150 defter olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Bu çalışmada Şer'iyye sicilleri esas alınarak; Adana'da dinî-kültürel hayat, gayrimüslimlerin durumları ve Müslümanlarla ilişkileri değerlendirilmiştir. Değerlendirmede kişi ve yer adları, dinî kurumlar, ekonomik-ticarî ilişkiler dikkate alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Adana, Şer'iyye sicili, kadı, kültürel hayat, ekonomik ilişkiler.

## ADANA SHAR'İYA REGİSTERS AND RECORDS RELATED TO RELİGİOUS-CULTURAL LIFE

### Abstract

Shar'ia registers contain documents related to the cultural, social and administrative state of the region. Adana shar'ia registers have reached today beginning from 17th century in the form of 150 notebooks.

In this study shar'ia registers taken as a base the religious, cultural life the relations of non-muslims with Muslims in Adana have been evaluated. In the evaluation location and individual names, religious institutions, economical and commercial relations are taken into consideration.

**Key Words:** Adana, shar'ia registers, qadı, cultural life, commercial relations.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. iislam@mynet.com

## I. ADANA ŞER'İYE SİCİLLERİ

Kadı veya naibi tarafından şer'i mahkemelerde tutulan ve resmi geçerliliği olan her türlü kayıtların toplanmış olduğu defterlere “*şer'iyye sicili, kadı sicili, kadı defteri* veya *şer'i mahkeme defteri*” denilmektedir. Bu defterler XV. yüzyılın ilk yarısından, XX. yüzyılın başlarına kadar geçen zaman dilimi içinde Osmanlı tarihî ve Osmanlı toplumunun sosyal, siyasî, hukukî durumu hakkında önemli kayıtlar içermektedir. Bu defterlerde, mahkemeye intikal etmiş olan dava kayıtları dışında, devlet merkezinden gönderilen ferman, berat, tayin ve atama gibi idarî konular, vergi toplanmasına ilişkin ekonomik kayıtlar, fiyatlar ve narh bilgileri, ölüm ve miras kayıtları, tahrir ve nüfus kayıtları, vakıflarla ilgili kayıtlar da yer almaktadır.

Şer'iyye sicili kayıtları, yukarıda belirtilen zengin içeriği nedeniyle, sosyal, siyasî, hukukî, kültürel ve şehir tarihi araştırmalarında önemli bir kaynak grubu oluşturmaktadır. Şer'iyye sicilleri araştırmacıya, tarih yazıcılarının olası subjektif tarih anlayışından kurtaracak ve kadıların, farkında bile olmadan kaydettiği, objektif tarihî belgeler sunar.<sup>1</sup>

Osmanlı Devleti'nin önemli vilayet merkezlerinden biri olan Adana'ya ilişkin bugün mevcut olan “*Şer'i mahkeme kayıtları*” 1634 tarihinden 1908 tarihine kadar yaklaşık 300 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. 150 defter olarak günümüze ulaşan bu kayıtlar hakkında çalışmalar ise son derece sınırlıdır. Defterlerin listesi ve kapsadığı dönemler *Ekte* tablo halinde verilmiştir. Bu çalışmadaki değerlendirmelere esas teşkil eden ve Adana Şer'iyye Sicilleri hakkında yapılmış olan çalışmalar ise şunlardır:

1. Ömer Faruk TEBER; **Adana Şer'iyye Sicillerine Göre 1150–1160/1737–1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1996.<sup>2</sup>

2. Murat FİDAN; **H. 1167–1169 (M.1753–1755) Tarihli Adana Şer'iyye Sicili**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1996.

3. Feyzi KAPLAN; **6 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili H.1203/M.1788-H.1204/M.1789**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1999.

4. Osman KARLANGIÇ; **73 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili (H.1263-1264/M. 1847-1848) Transkripsiyon ve Değerlendirme**, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2007.

<sup>1</sup> Şer'iyye sicilleri, içeriği ve önemi hakkında bkz. Halit ONGAN; **Ankara'nın I Numaralı Şer'iyye Sicili**, Ank.1958, Osman ERSOY; “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **AÜDTCFD**, XXI/3–4, Ank.1963. Ahmet AKGÜNDÜZ; **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri**, c. I, İstanbul 1992. Yusuf HALAÇOĞLU; “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **İÜEFTD**, sayı:30, İstanbul 1976. Mücteba İLGÜREL; “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **Tarih Dergisi**, sayı:28–29 (1975).

Halil İNALCIK; “*Mahkeme*”, **İA**, c.VII. MARDİN, Ebul Ula; “*Kadı*”, **İA**, c. VI.

<sup>2</sup> Bu çalışmada, 4, 15, 17, 23, 24, 25, 26, 27 numaralı Adana Şer'iyye Sicilleri (8 defter) incelenmiştir.



5. Mahmut KARATEPE; **135 Nolu Adana Şer'iye Sicili Transkripsiyonu ve Kataloğu (H.1266-1267/M. 1859-1860)** İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2000.

6. Osman ÖZKAN; **138 Numaralı Adana Şer'iye Sicili (H.1323-1326/M. 1905-1908) Transkripsiyon ve Değerlendirme**, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2004.

Bu çalışmalarda aralıklı da olsa 25 yıllık bir süreye ait 13 defterdeki 2000'den fazla belge okunarak yeni harflere aktarılmıştır. Bu tez çalışmalarının dışında Adana Şer'iye sicilleri hakkında yapılmış ve yayınlanmış, tespit edebildiğimiz özgün çalışma Yusuf Halaçoğlu'nun makalesidir.<sup>1</sup>

## II. KİŞİ ve YER ADLARI

Adana Şer'iye Sicilleri, bölgede dinî-kültürel yaşantının anlaşılması bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Müslüman erkek isimleri arasında en çok, *Mehmet, Ahmet, Mustafa, Hüseyin, Ali, Hasan, Abdullah, Ömer*, isimleri tespit edilmiştir.<sup>2</sup> Bu geleneksel isimlerin dışında, *Abdulcabbar, Abdülaziz, Abdurrahman, Abdulkadir, Abdullgaffur, Abdurrezzak* gibi dinî motifli isimlerin de kullanılıyor olması, yörede dinî kültürün canlılığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında Adana Şer'iye Sicillerinde sıkça kullanıldığını tespit ettiğimiz; *seyh, seyyid (es-seyyid), seyhb seyyid, hacı(el-hac), molla, hoca* unvan ve lakapları da dinî kültürün etkinliğini göstermektedir.<sup>3</sup>

Adana Şer'iye Sicillerinde bulunan yer adları da, dinî-kültürel yaşantının anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Adana Şer'iye Sicillerinde yer alan ve bu bağlamda değerlendirilen Müslüman yerleşim birimi isimleri şunlardır: *Dindarlı, Durmuş faki, Hızır İlyas, Sofi bahçe, Ağca mescid, Çukur mescid, Cami-i kebir, Cami-i cedid, Şeyh Mustafa, Hoca vezir, Dervişler, Sofulu, Bayram hocalı...* Gayrimüslim mahalleleri arasında da *Kilise* ve *İki Kilise* mahalleleri bulunmaktadır.

Adana Şer'iye Sicilleri, dinî yapılar ve bunların görevlileri bakımından da önemli kayıtlar içermektedir. *Ağamehmed mahallesi, Camuriye medresesi müderrisi Mehmet*'in ölümü ve yerine *Mehmed Halife*'nin tayini,<sup>4</sup> Adana'da "*Mestanzâde Mahmud Efendi Camiinde, vakfiye şartlarına göre yevmiye 2 akçe karşılığı cüz okutmak üzere*" görevlendirilmiş olan Mehmet'in yerine, *ehil* olan oğlu *Seyyid Ali*'ye görev verildiğine

<sup>1</sup>Yusuf HALAÇOĞLU; "*Şer'iye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru, Adana Şer'iye Sicilleri*", İÜEFİTD, sayı:30, İstanbul 1976.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Teber'in, yukarıda belirtilen 8 adet Adana Şer'iye Sicili(Kısaltma: AŞS) üzerinde yaptığı çalışmaya göre, 60 ayrı erkek ismi içinden, yukarıda sayılan, İslam peygamberi ve yakın çevresine ait isimler % 84'lük bir orana sahiptir. Kadın ismi olarak ise en çok, Fatma, Aysel, Hatice isimleri kullanılmaktadır. s.55.

<sup>3</sup> Yine Teber'in tespitlerine göre; *el-hac*(66), *es-seyyid*(42), *molla*(9) defa kullanılmıştır. s.60. Osman Özkan ise, 138 nolu defterde *hacı* unvanının (88) kez kullanıldığını tespit etmiştir. s. 62.

<sup>4</sup> Feyzi KAPLAN; **6 Numaralı Adana Şer'iye Sicili H.1203/M.1788- H.1204/M.1789**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1999, s. 210. (belge:135).

dair berat,<sup>1</sup> Çınarlı mahallesinde el-hac İsa tarafından yapılmış olan caminin imamı Bekir'in ölümü üzerine oğlu *molla İbrahim*'in görevlendirme *berati* ve buranın 5 hücreli *medrese* olarak kullanıldığına dair kayıt<sup>2</sup> bunlar arasında sayılabilir. Adana'da Ramazanoğulları vakıflarından *Kızıldağ yaylası camii* ve *mescidi*,<sup>3</sup> ile yine Ramazanoğulları vakıflarından *camii-i Cedid medresesi*<sup>4</sup> dinî yapılar konusunda önemli örneklerdir. Ramazanoğlu Piri Mehmet Paşa Vakfı, Halil Bey Vakfı, Teslime Hatun Vakfı ve Karasofu Mescidi Vakfı<sup>5</sup> gibi *hayrî* vakıfların varlığı da dinî kültürün canlılığına örnek olarak gösterilebilir.

### III. ADANA'DA GAYRİMÜSLİMLER ve MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLERİ

Adana'daki gayrimüslimlerin Ermeni, Yahudi ve Rumlardan oluştuğu, bunlardan başka az sayıda Arap-Acem, Yezidi ve Zerdüşt unsurun bulunduğu anlaşılmaktadır. Şer'iyye sicillerinde, "*zımmiyan*" mahallesi olarak, *Ermanyan, Babçıyan, Yortan, İki kilise* mahalleleri tespit edilmiştir. Bunların dışında, *Kale kapısı*<sup>6</sup> ve *Tarsus kapısı*<sup>8</sup> mahallelerinde gayrimüslimlerin bulunduğu görülmektedir.

Adana Şer'iyye Sicilleri, gayrimüslimlerin hukukî durumlarıyla ilgili kayıtlar bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda gayrimüslimlerin dinî hak ve hürriyetlerini düzenleyen 4 adet ferman kaydına rastlanılmıştır. Fermanlardan birincisi, *Sis(Kozan), Adana ve Halep Ermeni Katagıçosu Mihail*'in şikâyeti üzerine 1740 tarihinde gönderilmiştir. Mihail, "*kendisine tâbi olan yerlerde kendisi tarafından tayin edilen vekillerine müdabale edildiğini*" Divan-ı Hümayun'a şikâyet etmiş ve bunun üzerine; *kiliseli din adamlarına müdabale edilmemesi ve onların özgürce çalışabilmelerinin temini*, konusunda bir ferman gönderilmiştir.<sup>9</sup> 18 Şaban 1154/28 Ekim 1741 tarihinde Antakya Rumiyyan Patriği Selestros'a gönderilen fermanla; "*Rahip Nikiforos'un Adana Vilayeti, Tarsus ve İskenderun ve bağlı kazalarında Rumlular için metropolit*" olarak görevlendirilmesi uygun bulunmuştur.<sup>10</sup>

Üçüncü ferman 1850 tarihlidir ve 135 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili defterinde 11 numaralı belge olarak kaydedilmiştir. *Eski hamam* mahallesinde meskûn Ermeni papaz Yatoc, kilisesi bulunmadığından bahisle, "*çocukların vaftizi, hasta ve ölümlere İncil okunmasında sıkıntılar olduğunu, o mahalde bir papazın görevlendirilmesini ve bu tür faaliyetlere*

<sup>1</sup> KAPLAN, s. 171(Aynı defter, belge:99)

<sup>2</sup> KAPLAN, s.156 (Aynı defter, belge:89 ve 110)

<sup>3</sup> KAPLAN, s. 63 (Aynı defter, belge:38). Karaisalı'ya bağlı Kızıldağ yaylasında Ramazanoğlu Piri Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bkz. Yılmaz KURT- M. Akif ERDOĞRU; *Adana Evkaf Defteri*, Ank. 2000, s. xxxii.

<sup>4</sup> Aynı defter, belge:113. Ramazanoğlu Halil Bey tarafından 1509'da yaptırılmıştır. Vakfiyesi mevcuttur. Yılmaz KURT- M. Akif ERDOĞRU; *Adana Evkaf Defteri*, s. xx.

<sup>5</sup> Teber, *age*. s. 30

<sup>6</sup> Teber, *age*. s. 90.

<sup>7</sup> "Kale kapusu mahallesinden bakkal Kirkor..." 135 Numaralı AŞS, belge: 59.

<sup>8</sup> "Tarsus Kapusunda meskûn Mahruç..." 135 Numaralı AŞS, belge: 56.

<sup>9</sup>TEBER, *age*, s.32 ( 23 Numaralı AŞS, s.111).

<sup>10</sup>TEBER, *age*, s.79-80 (17 Numaralı AŞS, s.126).

müdabale edilmemesini talep etmiştir. “Adana Valisine Ferman” başlıklı bu fermanla özetle; Hristiyanlara ayinlerini icrada müdabale edilmemesi, patrik ve papazların evlerinde ve ibadet yerlerinde ayinleri gereği mum yakma, kandil asma ve İncil okumalarına mani olunmaması...” istenmektedir.

Gayrimüslimlerin dinsel haklarıyla doğrudan ilgili dördüncü ferman 12 Mayıs 1851 tarihli olup “Katolik Fermanı” başlığını taşımaktadır.<sup>1</sup> Adana’da yaşayan Katolik Hristiyanların dinî haklarını ve ibadet özgürlüklerini düzenleyen bu fermanın içeriği özetle şöyledir:

“Adana ve havalisi Katolik murabbaşlığında, papaz ve karabaş atanması ve azli, papazların hanelerinde ziyade şamatat vuku bulmayarak İncil keratı ve mum yakılması ve kandil asılması, evlenme-boşanma merasimleri, kiliseden aforoz, sadaka toplama, kendi rızasıyla İslâmiyeti kabul edenler dışında, hiç kimse tarafından cebir ve taziyik uygulanmaması, Katolik papazların hayvanatına ve adamlarına ve can ve kışvelerine müdabale olunmayacağına...” Ermeni reayanın Sis manastırında görevlendirilen Piskopos Agop’la ilgili bu ferman, Katoliklerin ayin gelenekleri ve dinî inançlarıyla ilgili hürriyetlerini tanımlamaktadır.

Adana Şer’iyye Sicillerinde, dinî haklar dışında, gayrimüslimlerin idarî haklarıyla ilgili kayıtlar da mevcuttur. Konuyla ilgili olarak, Adana Valiliğine gönderilen 10 Ağustos 1851 tarihli fermanla; “örf olarak abalisi Hristiyan olan kazaların meclislerinde onlardan bir azanın bulunması gerekirken, Adana meclislerinde Katolik aza bulunmadığı, Katolik patriği tarafından seçilecek hayırlı bir kişinin görevlendirilmesinin” uygun olacağı, belirtilmektedir.<sup>2</sup> Gayrimüslimlerden alınan bir vergi olan cizyenin herhangi bir baskı ve ve zulme sebebiyet vermeden toplanması için de tedbirler alınmıştır.<sup>3</sup>

Adana Şer’iyye Sicilleri, Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin anlaşılabilmesi bakımından da, önemli kayıtlar içermektedir. 4 Numaralı AŞS’de bulunan bir kayda göre, Zımmiyan mahallesinden Mikâil veledi Erahil’in, Yortan mahallesinden Fatma oğlu Mustafa hakkında, bir borç ilişkisi yüzünden kadıya yaptığı şikayet haklı bulunmuştur.<sup>4</sup> Başka bir kayda göre, “Adana Tarsus kapısı mahallesinden, Portam oğlu

<sup>1</sup>Mahmut KARATEPE; 135 Nolu Adana Şer’iyye Sicili Transkripsiyonu ve Kataloğu (H.1266-1267/M. 1859-1860) İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2000, s. 91-93 (belge: 58). Osmanlı Devleti, 1831 yılında Ermeni Katolik Kilisesi’ni, 1859 yılında ise Ermeni Protestan Kilisesi’ni tanımış ve bu kiliselerin örgütlenmesine onay vermiştir. Bu ferman, Adana ve çevresindeki Katolik Ermenilerin kilise kurma haklarıyla ilgili olmalıdır. Kamuran GÜRÜN; **Ermeni Dosyası**, Ank. 1983, s.66.

<sup>2</sup>KARATEPE, s. 232 (belge: 194). Osmanlı Devleti’nde Müslüman olmayan toplumlara tanınan haklar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Gülnihal BOZKURT; **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu**, Ank.1989.

<sup>3</sup> Maddi durumu iyi olanlardan alınan cizye “a’la”, muharrem ayı içinde 60 kuruş; orta halli olanlardan alınan cizye “evsat”, muharrem başlangıcından safer ayına kadar 30 kuruş; maddi durumu zayıf olanlardan alınan cizye “ednâ” muharrem ayından Rebiu’l-evvel ayının sonuna kadar 15 kuruştan tahsil edilmektedir. Cizyeleri ödeyenlerden tekrar cizye talep edilmemesi için matbu makbuz senetleri verilmektedir. Bu senetlerde cizyeyi verenlerin her birinin isim ve eşkâli yazılmaktadır. Cizyesini ödeyenler bu matbu senetlerini gösterdiklerinde tekrar cizye talep edilmemektedir. Memurların evsat gurubuna giren reayadan ala cizye almak istediği reayanın memurların zulmüne maruz kaldığı, devletin bu konuda çeşitli tedbirler aldığı görülmektedir. Bkz. 73 Numaralı AŞS, belge:147’de kayıtlı ferman.

<sup>4</sup>TEBER, age, s.31 (4 Numaralı AŞS, s.247-248).

*Arık ve arkadaşları mahkemeye başvurarak, 45 seneden beri orda oturduklarını belirtmişler ve kendilerinden misafir harcı alınmamasını” talep etmişlerdir. Bu talep de mahkemece haklı bulunmuştur.<sup>1</sup> 73 numaralı AŞS’ne yansıyan bir davadan; Ermeni milletinden Pedo oğlu Agop’un, Han-ı kurbî mahallesinde bulunan bir arsayı, Ali oğlu Hacı Ahmet’e sattığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Kuruköprü Mahallesi’nde Ermeni milletinden Mardiros’un, Hüsniye hanımın baba mülkü içindeki kilerinin üstüne kirış atarak ev yaptırdığı yolundaki şikâyeti başka bir dava konusu olmuştur.<sup>3</sup> Adanalı Kasap Kırkor’un oğlu Toros ile Değirmenci Hüseyin’in, Sultaniye pazarında tartıştıkları,<sup>4</sup> şeklindeki kayıt da, Müslim-gayrimüslim ilişkileri konusunda bir kanıttır. Bu kanıtlar, Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin, komşuluk, iş ve mesai ortaklığı gibi insanî ve ticarî konularda canlı ve tutarlı bir zeminde devam ettiğini gösterir.*

Adana Şer’iyye Sicillerinde, Müslim-gayrimüslim ilişkileri bakımından dikkat çekmek istediğimiz bir konu da, gayrimüslimlerin Müslümanlığı kabul etmek suretiyle din değiştirmeleri anlamına gelen “*ibtida*” meselesidir. Bu çalışmada esas alınan 13 defterde, yaklaşık 40 yıllık süre içinde toplam 7 adet ihtida kaydına rastlanmıştır. Bu rakam, bölgede ihtida olayının istisnâî bir durum olduğunu göstermektedir. Bu ise, gayrimüslimlerin günlük hayat ve dinî konularda herhangi bir baskı ya da zorlamayla karşılaşmadıkları şeklinde değerlendirilebilir.

### Sonuç

1630 tarihinden 1908 tarihine kadar, 150 defter halinde günümüze intikal etmiş olan Adana Şer’iyye Sicilleri, bölgenin 300 yıllık tarihinin anlaşılması bakımından önemli bir kaynak grubunu oluşturmaktadır. Henüz büyük bölümü hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış ve yeni harflere aktarılmamış bu sicillerdeki kayıtlar; sosyal, ekonomik, idarî ve kültürel tarihi hakkında önemli bilgiler içermektedir.

Bu etüt çerçevesinde incelenen sicillerden, Adana’nın dinî-kültürel hayatı ile ilgili kayıtların tespitine çalışılmış, örnekler aktarılmıştır. Dinî kültürün günlük yaşam içindeki ve kültür kodlarının oluşumundaki etkileri incelenmiştir. Müslüman olmayan reayanın hak ve özgürlükleri ile bu özgürlüklerin kullanımı, Müslim-gayrimüslim ilişkileri yerel boyutuyla değerlendirilmiştir.

<sup>1</sup> TEBER, *age*, s.31 (17 Numaralı AŞS, s.45). 1737-1747 yıllarını kapsayan 8 defter üzerinde yapılan bir çalışmada tespit edilen 48 alacak davasından dokuzu zimmiler arasında, altısı ise Müslümanlarla zimmiler arasındaki anlaşmazlıklara aittir.

TEBER, *age*, s. 79-80

<sup>2</sup> Osman KARLANGIÇ; 73 Numaralı Adana Şer’iyye Sicili (H.1263-1264/M. 1847-1848) *Transkripsiyon ve Değerlendirme*, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2007. s. 51 (belge:90).

<sup>3</sup> KARLANGIÇ, 73 Numaralı AŞS, s. 52 (belge:92).

<sup>4</sup> KARATEPE, 135 Numaralı AŞS, s. 204 (belge:160)

## BİBLİYOGRAFYA

AKGÜNDÜZ, Ahmet; **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri**, c. I, İstanbul, 1992

\_\_\_\_\_, **Şer'iyye Sicilleri**, c. I, İstanbul 1988.

BOZKURT Gülnihal; **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu**, Ank.1989.

ERSOY, Osman; “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **AÜDTCFD**, XXI/3-4, Ank.1963.

FİDAN, Murat; **H. 1167-1169 (M.1753-1755) Tarihli Adana Şer'iyye Sicili**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1996.

GÜRÜN, Kamuran ; **Ermeni Dosyası**, Ank. 1983

HALAÇOĞLU, Yusuf, “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **İÜEFTD**, İstanbul 1976.

\_\_\_\_\_, **XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı**, Ankara, 1995.

İLGÜREL, Mücteba; “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru*”, **Tarih Dergisi**, sayı:28-29 (1975).

İNALCIK, Halil,” *Mahkeme Maddesi*”, **İA**, c.VII, İstanbul 1991

KANKAL, Ahmet -Kenan Z. Taş,**195 Nolu Mardin Şer'iyye Sicili Belge Özetleri ve Mardin**, İstanbul 2006.

KAPLAN, Feyzi; **6 Numaralı Adana Şer'iye Sicili H.1203/M.1788-H.1204/M.1789**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1999.

KARLANGIÇ, Osman; **73 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili (H.1263–1264/M. 1847–1848) Transkripsiyon ve Değerlendirme**, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2007.

KARATEPE, Mahmut; 135 Nolu Adana Şer'iye Sicili Transkripsiyonu ve Kataloğu (H.1266–1267/M. 1859–1860) İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2000.

KURT, Abdurrahman, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839–1876), Bursa 1998.

KURT, Yılmaz - M. Akif ERDOĞRU; **Adana Evkaf Defteri**, Ank. 2000

MARDİN, Ebul Ula, “*Kadı Maddesi*”, **İA**, c. VI, İstanbul 1977.

ONGAN, Halit; **Ankara'nın I Numaralı Şer'iye Sicili**, Ank.1958.

ÖZKAN, Osman; **138 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili (H.1323–1326/M. 1905–1908) Transkripsiyon ve Değerlendirme**, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2004.

TEBER, Ömer Faruk; **Adana Şer'iyye Sicillerine Göre 1150–1160/1737–1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1996.

### **EK-1 Adana Şer'iyye Sicilleri**

(HALAÇOĞLU, Yusuf, “*Şer'iyye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru, (Adana Şer'iyye Sicilleri)*”, **İÜEFİD**, sayı:30, İstanbul 1976, s. 100–103)

Defter No	Hicri/Miladi	Sahife		Defter No	Hicri/Miladi	Sahife
1	1174-1761	170		23	1154-1155 1741-1742	128
2	1043-1634	154		24	1155-1156	100
3	1114-1115 1702-1703	116		25	1156	66
4	1157-1158 1744-1745	264		26	1159-1160	56
5	1184-1185 1770-171	248		27	1160	50
6	1203-1204 1789-1790	138		28	1163-1167	218
7	1242-1827	200		29	1163	62
8	1245-1249 1830-1834	364		30	1169-1170	234
9	1198-1200 1784-1786	188		31	1124-1171	152

10	1254-1260 1838-1844	178		32	1171-1172	76
11	1290-1293 1873-1876	398		33	1172-1173	236
12	1141-1143 1729-1731	164		34	1175	84
13	1134-1135 1722-1723	168		35	1175	154
14	1143-1145 1731-1733	150		36	1175-1178	116
15	1151-1739	104		37		
16	1165 1752	92		38	1146-1181	256
17	1156-1157 1743-1744	220		39	1125-1158	208
18	1131-1719	272		40	1177-1179	174
19	1123-1124 1711-1712	268		41	1120-1127	118
20	1138 -1726	42		42	1125-1128	146
21	1128-1130	150		43	1194-1195	78
22	1124-1163 1712-1721	124		44	1195-1196	190
45	1197-1198 1783-1784	60		70	1235-1236 1820-1821	76
46	1191-1192	182		71	1237-1239	72

	1777-1778				1822-1825	
47	1186-1188 1173-1775	90		72	1243-1244 1828-1829	86
48	1187-1188 1774-1775	150		73	1262-1264 1846-1848	74
49	1183 1770	72		74	1265 1849	336
50	1181 1768	230		75	1273 1857	374
51	1186-1187 1773-1773	62		76	1278-1279 1862-1863	378
52	1176-1197 1763-1783	288		77	1284 1868	336
53	1124-1125 1712-1713	68		78	1284-1278 1868-1870	248
54	-	82		79	1285-1287 1869-1870	348
55	1212-1213 1798-1799	120		80	1287 1870	140
56	1210-1213 1796-1799	72		81	1287 1870	369
57	1215 1801	214		82	1287-1297 1870-1880	476
58	1213-1217 1799-1803	290		83	1287-1289 1870-1872	550
60	1137-1188 1725-1774	152		84	1289-1290 1872-1873	230
61	1205 1772	142		85	1289 1872	260



62	1208 1794	46		86	1280 1864	278
63	1207-1208 1793-1794	130		87	1281-1283 1865-1866	284
64	1202-1210 1788-1796	184		8	1286 1869	94
65	1202-1203 1788-1789	62		89	1283-1287 1848-1870	276
66	1209-1210 1795-1796	84		90	1283-1288 1848-1870	498
67	1276 1860	368		91	1283 1848	128
68	1288 1871	114		92	1291314 1880-1897	780
69	1229-1230 1814-1815	44		93	1296-1299 1879-1882	420
94	1294 1877	380		118	1303-1304 1886-1887	266
95	1292-1293 1875-1876	164		119	1303-1305 1886-1888	188
96	1297 1880	778		122	1309-1311 1892-1894	374
97	1299-1300 1882	96		121	1309-1311 1892-1894	330
98	1290 1873	304		122	1308-1311 1891-1894	316
99	1295-1296 1878-1879	212		123	1312-1314 1895-1897	328
100	1295-1298	374		124	1313-1316	312

	1878-1881				1896-1897	
101	1111-1113 1878-1881	308		125	1136-1153 1724-1741	118
102	1125-1136 1713-1723	76		126	1139-1145 1727-1733	162
103	1134 1722	124		127	1144-1145 1732-1733	254
104	1117-1119 1706-1708	120		128	1145-1148 1733-1736	174
105	1115-1116 1704-1705	136		129	1143-1145 1731-1733	178
106	1127-1128 1715	152		130	1148-1149 1736-1737	130
107	1306-1318 1889-1901	782		131	1144-1151 1737-1739	164
108	1316-1322 1889-1901	568		132	1166-1171 1753-1758	168
109	1317-1319 1900-1902	184		133	1167-1169 1754-1756	210
110	1311-1316 1894-1899	534		134	1152-1153 1740-1741	174
111	1314-1315 1897-1898	308		135	1266-1267 1849-1851	112
112	1341-1317 1897-1900	526		136	1135-1139 1723-1727	136
113	1287 1870	90		137	1323 1905	510
114	1276-1278 1860-1862	372		138	1323-1326 1905-1908	200

115	1299-1300 1882-1883	200		139	1322-1323 1905-1905	396
116	1300 1883	280		140	1323-1325 1905-1908	396
142	1326 1908	392		147	1319-1320 1902-1903	286
143	1319-1323 1902-1905	294		148	1320-1331 1903-1913	472
144	1317-1319 1900-1902	756		149	1321-1322 1904-1905	364
145- 146	1317-1319 1900-1902	314		150	1319-1320 1902-1903	-



**İSLÂM COĞRAFYACILARINDAN YÂKÛT b. ABDİLLAH el-  
HAMAVÎ'NİN (ö. 626/1229) MU'CEMÛ'L-BÛLDÂN'INA GÖRE SİLVAN  
(MEYYÂFÂRİKÎN/مبىافارقين)<sup>1</sup>**

**Kasım ŞULUL<sup>2</sup>**

**Özet**

Makalemizde, önce -konuya giriş mahiyetinde- İslâm coğrafya literatürü ve Yâkût el-Hamavî ile *Mu'cemü'l-Büldân*'ı hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Sonra İslâm coğrafya literatüründe genelde Meyyâfârikîn diye zikredilen, ortaçağda önemli bir İslâm kenti ve günümüzde Diyarbakır iline bağlı Silvan ilçe merkezi olan bu yerleşim biriminin siyasi tarihine kısaca temas edeceğiz. Daha sonra Meyyâfârikîn hakkında Yâkût el-Hamavî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında bulunan bilgileri tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler**

Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-Büldân*, İslâm coğrafya literatürü, Silvan/Meyyâfârikîn, Diyarbakır.

**SILWAN IN YAQUT AL-HAMAWI'S MU'JAM AL-BULDAN**

**Abstract**

In this paper, introductory information about geography literature in Islam, Yaqut, his work, Mujam, was given. Then, the political history of the town Silwan in Diyarbakir, generally known as Mayyafariqin Islamic geographical literature, was briefly mentioned. Lastly, the accounts in Mujam about Silwan was selected and analyzed.

**Key Words**

Silwan/Mayyafariqin, Yaqut Al- Hamawi, *Mu'jam Al-Buldan*, geography literature in Islam, the political history of the town Silwan, Diyarbakir.

---

<sup>1</sup> Bu makale, Silvan kaymakamlığı tarafından tertip edilen: "ULUSLARARASI SİLVAN TARİHİ SEMPOZYUMU"nda bir tebliğ olarak sunulmak üzere kabul edilmiştir.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, İslâm Tarihi Öğretim Üyesi, kasimsulul@gmail.com

## Giriş

Tirli (Sûr) Marinus (ö. 130 -?-) ile Batlamyus'un<sup>1</sup> o zamanki dünyayı tanıtan kitaplarına ad olarak verdikleri *geographia* kelimesi, Grekçe'de "yeryüzünü anlatan yazı" manasını taşımaktadır. Kelime *cuğrâfiyâ* şeklinde Arapça'ya geçmiş ve Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zührî (12. yüzyıl), İbn Saîd el-Mağribî (13. yüzyıl) gibi Arap coğrafyacıları tarafından da kullanılmıştır. Daha önce ise Harizmî (ö. 232/847'den sonra), eserine *coğrafya* kelimesinin Arapça karşılığı olarak düşündüğü *sûretü'l-arz* adını verirken Mes'ûdî (ö. 345/956), kelimeyi *kat'ü'l-arz* şeklinde anlamlandırmıştır. Başlangıçta -Müslümanlar tarafından geliştirilen- coğrafya ile ilgili bilgiler, astronomi, kozmoğrafya, felsefe, matematikî coğrafya gibi ilimler içinde ve seyahatnamelerde dağınık şekilde bulunurdu. O dönem yazarları, coğrafi eserlere *el-mesâlik ve'l-memâlik*, *kitâbü'l-büldân*, *suverü'l-ekâlâm* ve *kitâbü nüzheti'l-mustâk fi ihtirâki'l-afâk* gibi değişik isimler vermişlerdir.<sup>3</sup>

İslâm öncesinde Araplar, Arabistan ve komşu bölgelere dair bazı coğrafi malumata, gökyüzü, yıldızlar ve gezegenlerin hareketleriyle ilgili günlük gözleme dayanan bazı bilgilere sahiptiler. Seyahat, takvim ve hava tahmini gibi konularda bu bilgilerden yararlanıyorlardı.<sup>4</sup>

İslâm'la birlikte Müslümanların coğrafi bilgilere ihtiyaç hissi; din, çevre, idare, bilim, ticaret ve askeri seferler gibi faktörlerce uyarılıp harekete geçirilmiş ve daha kapsamlı bir coğrafi bilgilendirme süreci başlamıştır.

İslâm coğrafya literatürünün önemli bir kısmını oluşturan coğrafi sözlüklerdir. Bu ansiklopedik coğrafi sözlüklerden biri olan *Mu'cemü'l-Büldân*'ın müellifi Yâkût el-Hamavî'dir. O, uzun ticaret gezilerinden elde ettiği tecrübelerini ve müşahedelerini bu kapsamlı eserinde bir araya getirmiştir. Müellif, eserini telif ederken Merv ve Halep kütüphanelerindeki kitaplardan da yararlanmıştı. Halep'teki çalışmalarında -Halep Eyyubileri (1183-1260) hükümdarı Gıyaseddîn'in (1186-1216) veziri- Cemaleddîn el-Kıftî'nin (1172-1248)<sup>5</sup> büyük yardımlarını gördüğünden eserini ona ithaf etmiştir.

<sup>1</sup> Ptolemaios (ö. 168 -?-).

<sup>2</sup> Yeryüzü araştırması.

<sup>3</sup> Bu müelliflerin kaleme aldıkları eserlerden şehirlerin ve ülkelerin anlatımına özel ihtimam gösterenleri *büldân*, büyük yol arterlerine ve ülkelere tahsis olunanları *el-mesâlik ve'l-memâlik*, haritaya önem verenleri de *sûretü'l-arz* diye isimlendirilmiştir.

<sup>4</sup> Câhiliye devri insanları yıldızları, geceye yol bulmak, meteorolojik olaylar ve iklim değişiklikleri konusunda bilgi edinmek maksadıyla gözlemlemişlerdir. Gündelik hayat içindeki gözlem ve tecrübeler neticesinde yıldızların hareketleriyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, halk astronomisi ve meteorolojisi sayılan "envâ" adlı bir bilgi dalı (ilmü'l-envâ) ortaya çıkmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), *Edebü'l-Kâtib*, Mısır 1312 (el-Hemmâm Ziyâüddin Ebü'l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Mûsılî'nin *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib* adlı eserin kenarında), s. 44; Muharrem Çelebi, "Envâ", DİA, XI,257-258.

<sup>5</sup> Yâkût el-Hamavî, eserinin muhtelif yerlerinde, Cemaleddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf b. İbrahim b. Abdilvâhid e-Şeybânî el-Kıftî'den Halep veziri, el-vezir, el-kebîr, el-âlim ve el-kâdî gibi sıfatlarla ve dua cümleleriyle bahseder. Cemaleddîn el-Kıftî (Kıft 1172 - Halep 1248), Kahire'de öğrenim gördü. Halep'e giderek Halep Eyyubileri hükümdarı olan Selaheddin'in kardeşi Gıyaseddîn'in (iktidar: 1186-1216)

Alfabetik tarzda telif olunan bu ansiklopedi, Kurtubalı Ebû Ubeydullah el-Bekrî'nin (ö. 487/1094 veya 496/1103) eserinin sınırlı alanını oldukça aşmıştır. Zira, *Mu'cemü'l-Büldân*, el-Bekrî'nin eserindeki bütün bilgilere yer vermekle kalmayıp aynı zamanda İslâm literatüründeki bütün yer adlarını kapsamakta ve bu yerlerle ilgili tarihî ve ilmî yeni bilgiler vermektedir. Eserde, evvela her coğrafi adın okunuş şekli verilmektedir, ardından çoğu zaman ele alınan coğrafyayla ilgili daha önceki müelliflerin verdikleri bilgiler aktarılmaktadır. Sunduğu bilgiler nedeniyle *Mu'cemü'l-Büldân*, birinci sınıf bir coğrafya kitabı ve coğrafi sözlük olmanın yanında edebiyat tarihi incelemeleri için de zengin muhtevalı bir eserdir.<sup>1</sup>

*Mu'cemü'l-Büldân*'da Meyyâfârikîn hakkında bulunan bilgilere geçmeden önce bu şehrin, siyasi tarihine kronolojik bağlamda kısaca temas etmekte yarar vardır.

## I. SİLVAN'IN SİYASİ TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

Silvan'ın ne zaman kurulduğu bilinmemekle birlikte oldukça kadîm bir geçmişe sahip olduğu muhakkaktır.<sup>2</sup> Şehir, Persler'in, Romalılar'ın (İ. Ö. 69), Roma İmparatorluğu ikiye bölündükten (İ.S. 395) sonra payına düştüğü Bizans Devleti'nin (Doğu Roma) ve Sâsânîler'in egemenliğinde kaldı.

Suriye ve Irak'ın fethinden sonra Halife Hz. Ömer (634-644), Hz. Peygamber'in ashâbından İran fatihi ve aşere-i mübeşşere (hayattayken cennetle müjdelenen on sahâbî)den <sup>3</sup> olan Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan İyâz b. Ganem komutasında el-Cezîre<sup>4</sup> bölgesine bir ordu göndermesini emretmiş, bunun neticesinde el-Cezîre'nin -aralarında Silvan da olmak üzere- şehirleri sulh yoluyla, toprakları ise savaşla fethedilmiştir (19/640).<sup>5</sup>

---

hizmetine girdi ve onun veziri oldu. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu Aziz Gıyaseddîn döneminde (iktidar: 1216-1237) de görevinde kaldı. *Kitabu İhbari'l-Ulema fi Abhari'l-Hükema* adlı kitabı, tarih ve edebiyat tarihi üzerine yazdığı yapıtların en önemlisidir.

<sup>1</sup> Bkz. İbn Havkal v.dğr., *Müslüman Coğrafyacıların Gözleriyle Ortaçağ'da Türkler*, derleyen ve Türkçe'ye çeviren: Yusuf Ziya Yörükân, Notlarla yayına hazırlayanlar: Mehmet Şeker v. dğr., İstanbul 2004; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998; S. Maqbul Ahmed – Mahmut Ak, "Coğrafya" md., DİA, VIII,50-66; Abdurrahman Fehmi Efendi, *İslam Medeniyeti Tarihi*, haz. Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren, İzmir 2005; Murat Ağarı, *İslâm Coğrafyacıları Ve Müslüman Coğrafyacıları –Doğuşu Gelişimi Ve Temsilcileri-*, İstanbul 2002.

<sup>2</sup> Ahmet Savran, "Meyyâfârikîn", DİA, XXIX,511.

<sup>3</sup> Daha fazla bilgi için bkz. A. Aydın – İ. L. Çakan, "Aşere-i mübeşşere", DİA, III,547.

<sup>4</sup> "سميت جزيرة ألحما بين بحري الفرات ودجلة وهي تشتمل عندهم على ثلاثة أسماخ: أحدها: ديار ربيعة. والثاني: ديار مضر. والثالث: ديار بكر. فأما ديار ربيعة ففيها من البلاد مماليك بلاد الموصل: بلد وأدرمة ونصيبين وهي القصبة ودارا والخابور ورأس العين وسنجان وجزيرة بني " عمر " . وأما ديار مضر: فحران وهي القصبة ، والرها والرقعة وسروج. وأما ديار بكر فأمهات بلادها: ميفارقين وأرزن وأمد، ومادين.

Bkz. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîretu fi Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, (el-Mektebetü's-Şâmîle el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,112.

<sup>5</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 251,252; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîretu fi Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, (el-Mektebetü's-Şâmîle el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,112-113.

Daha sonra Emeviler (661-750), Abbâsiler (749-1258), Hamdaniler (905-1004), Mervaniler (1004-1085), Selçuklular (1085-1194), Artuklular (1202-1220) ve Eyyubiler'in eline geçen kent, Moğol istilası sırasında (1260) büyük hasar gördü. İlhanlı Devleti parçalanınca (1353), bir süre Celayirliler'in yönetiminde kaldı ve Timur istilasından (1395-1405) sonra, önce Karakoyunlular'a (1406-1488), sonra da Akkoyunlular'a (1468-1501) bağlandı. Safeviler'in egemenliği altında bulunduğu sırada Şah İsmail'e karşı Çaldıran zaferini (1514) kazanan Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden dönerken İran üzerine gönderdiği Diyarbakır beylerbeyi Bıyıklı Mehmet Paşa tarafından Koçhisar Savaşı'ndan (1517) sonra alınarak Osmanlı topraklarına katılan Silvan, Diyarbakır eyaletine bağlı bir sancak merkezi oldu. Bugün Türkiye'mizin Diyarbakır ilinin ilçe merkezlerinden biridir.<sup>1</sup>

Silvan'ın siyasi tarihine kronolojik kısa bir temastan ve İslâm coğrafya literatürünün olgun meyvelerinin genelinde hem çeşitli vesilelerle hem müstakil başlıklar altında mutlaka Meyyâfârikîn'den bahsedildiğini belirttikten sonra *Mu'cemü'l-Büldân*'da Meyyâfârikîn ile ilgili bilgilerin tespit ve tahliline geçebiliriz. *Mu'cemü'l-Büldân*'da muhtelif vesilelerle 13 maddede 25 defadan fazla Meyyâfârikîn ismi zikredilir.<sup>2</sup> Eserinin 4. cildinde mim ve yâ harfleriyle başlayan şehirler (باب الميم والياء وما يليهما) hakkında bilgi verirken Meyyâfârikîn'e dört sayfa tahsis eder ve şehrin başta coğrafi durumu hakkında olmak üzere bilgi verir.<sup>3</sup>

## II. Mu'cemü'l-Büldân'da Meyyâfârikîn İsmi'nin Menşei ve Siyasi Tarihiyle İlgili Bilgiler

İslâm kaynaklarında şehrin adı, Meyyâfârikîn, Mâfârikîn, Mefârikîn ve Fârikîn şeklinde de geçen şehir Âramice'de Maypharkath,<sup>4</sup> Grekçe'de Martyropolis (şehidler şehri), Süryânîce'de Miphkerket, Muhârikîn, Muphargin ve Ermenice'de Nphkert adlarıyla tanınır.<sup>5</sup> İslâm kaynaklarında kelimenin menşei ilgili olarak da farklı görüşlere yer vermişlerdir.<sup>6</sup> Yâkût el-Hamavî, –ilgili maddede– şehrin ismini Meyyâfârikîn diye zapt eder ve kelimenin yazılış ve okunuşu ile ilgili bilgi verir.<sup>7</sup> O, Meyyâfârikîn'in -

<sup>1</sup> Besim Darkot – W. Barthold, “*Meyyâfârikîn*”, İ. A. (MEB), VIII,195-201; A. Savran, “*Meyyâfârikîn*”, DİA, XXIX,511-512.

<sup>2</sup> Bkz. Yâkût b. Abdillâh el-Hamavî (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,91,452; II,217,222,407,415; III,307,495; IV,190,191,192,193,309.

<sup>3</sup> *Mu'cemü'l-Büldân*, IV,190-193.

<sup>4</sup> *Ta'rif bi A'lâmi'l-Vârideti fi'l-Bidâyeti Ve'n-Nihâyeti Li İbn Kesîr*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), II,346.

<sup>5</sup> A. Savran, “*Meyyâfârikîn*”, DİA, XXIX,511.

<sup>6</sup> Bkz. *Ta'rif bi A'lâmi'l-Vârideti fi'l-Bidâyeti Ve'n-Nihâyeti Li İbn Kesîr*, II,346; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'camu Mâ İsta'cem*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,348; Muhammed b. Abdilmünim el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mu'târ fî Haberî'l-Aktâr*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1980 (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), s. 567; İbnü'l-Verdî, *Harîdetu'l-Acâib ve Ferîdetu'l-Garâib*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,21; el-Makdisî el-Bişârî, *Absenu'l-Takâsîm fî Ma'rîfeti'l-Akâlim*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,48,49; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîretu fî Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, (el-Mektebetü's-Şâmile el-İsdârü's-Sânî, 2.09), I,112,113.

<sup>7</sup> ميافارقين: بفتح أوله وتشديد تانيه ثم فاء وبعد الألف راء وقاف مكسورة وياء ونون



Erzen,<sup>1</sup> Âmid ve Mardin gibi- Diyârubekr<sup>2</sup> bölgesinin en meşhur yerleşim birimlerinden biri olduğunu belirtir. Yâkût el-Hamavî, Meyyâfarikîn'in Câhiliye şairinde zikredildiğini gösteren örnekler de kaydeder. O, Meyyâfarikîn, kelimesinin menşei ile ilgili iki görüşe yer verir:

1- İsim mürekkep bir kelime olup Farsça menşelidir. Buna göre şehrin kurucusu “Meyâ” adında bir bayan olup şehri Farsça’da “بارحين” denilen yoğun dikenlik, kamışlık ve çalılıklarla kaplı bir bölgede kurmuştur. Böylece şehre kurucusunun ismi verilmiştir. Bu görüşün devamı olarak Yâkût el-Hamavî, şehirdeki taş yapıların Enûşîrvân b. Kubât’tan, kerpiç yapıları Pervîz’den kalma bir gelenek olduğunu kaydeder.

eş-Şarkî b. el-Kutâmî, buna muhalif bir şekilde “Meyâ”nın bir grup vadinin, “Farikîn” ise şehri kuran bayanın ismidir. Ve kelime “Farikîn Vâdileri” (أودية فارقين) anlamına gelir.<sup>3</sup>

2- Yâkût el-Hamavî’nin -teferruatlı bir şekilde- naklettiği hikayeye göre şehrin eski adı Medûr-Sâlâ’dır (مدورصالا) ve anlamı “din kurbanlarının şehri”dir. Şehre bu ismi, piskopos Mârûsâ b. Layûtâ (tarihi faaliyetleri takriben 383-420 yılları arasında olmuştur) vermiştir. Denildiğine göre, zamanla bu kelime –aralarında tezat olsa da- Meyyâfarikîn şeklini almıştır.<sup>4</sup>

Yâkût el-Hamavî, Meyyâfarikîn’den bahsederken bazen buranın siyasi tarihi hakkında az da olsa bilgi vermiştir. Şöyle ki:

Diyârubekr bölgesinin iki önemli kenti olan Meyyâfârikîn ve Âmid, İran Sâsânî İmparatoru Enûşîrvân’ın babası Kubât b. Feyrûz tarafından Bizanslılar’ın elinden (589) alınmıştır.<sup>5</sup> Meyyâfârikîn, İmparator Maurikios’un II. Hüsrev’e yaptığı yardıma

<sup>1</sup> Ajanslar, 24 Ekim 2007 Çarşamba günü, “kayıp kent Erzen bulundu” şeklinde bir haber geçmişlerdir. Haberin bir kısım ayrıntıları şöyledir: “Batman Kozluk ilçesi Oyuktaş köyü Yeşilyurt mezrasındaki ören yerinde yüzey araştırması yapan tarihçiler, Hasankeyf ile aynı döneme ait Antik kent Erzen’in kalıntlarına ulaştı. XIII. yüzyıl ortalarında söz konusu şehri ziyaret eden meşhur İslam coğrafyacılarından İbn Şeddâd’ın zikrettiği balıklı havuzdan yola çıkan tarihçiler, yüzeyde açıkça görülebilen bir takım kalıntıların, Dilmaçoğullarının başkentinin yani, XII. ve XIII. yüzyıl kaynaklarında tasvir edilen Erzen’in burası olması gerektiğini ileri sürdü. Çalışmalarla ilgili bilgi veren proje yürütücülerinden Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Adnan Çevik, XI. yüzyılın sonlarından itibaren yaklaşık üç asır boyunca Dilmaçoğullarına başkentlik yaptığı ileri sürülen kent, dönemin kaynaklarına göre, bu süre zarfında zengin ve mamur görüntüsüyle Amid (Diyarbakır), Mardin ve Hasankeyf ile birlikte Yukarı Dicle Havzası’nın dört büyük şehri arasında yer aldığını ifade etti. Çevik, ayrıca, kentin Güney Doğu Anadolu Bölgesinde Artuklular’dan sonra en uzun ömürlü ikinci Türkmen beyliği olduğunu ileri sürdü”.

<sup>2</sup> ديار بكر: هي بلاد كبيرة واسعة تسب إلى بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دُعَمى بن جدبلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان وحدها ما غرب من دجلة إلى بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة ومنه حصن كيفا وأمد ومبارقين وقد يتجاوز دجلة إلى سعرت وحيران وحبيني وما تخط ذلك من البلاد ولا يتجاوز السهل.

Bkz. *Mu’cemü’l-Büldân*, II,258.

<sup>3</sup> İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatiretu fî Zikri Umerâ’ş-Şâm ve’l-Cezîre*, I,155.

<sup>4</sup> Ayrıca bkz. el-Kazvinî, *Âsârü’l-Bilâd ve Abbâru’l-İbâd*, (el-Mektebetü’ş-Şâmile el-İsdârü’s-Sânî, 2.09), I,232;

B. Darkot – W. Barthold, “*Meyyâfârikîn*”, İ. A. (MEB), VIII,196.

<sup>5</sup> *Mu’cemü’l-Büldân*, I,91.

karşılık olarak 591'de Bizanslılar'a iade edildi ve İmparator Herakleios burayı İslâm fethine kadar (640) elinde tuttu.<sup>1</sup>

Hamdânîler'in (905-1004) Halep şubesi emiri Seyfûddevele Ali b. Ebi'l-Heycâ b. Hamdân, İhşidîler'le (935-969) yapılan anlaşma neticesinde Kuzey Suriye'nin Rebûlâhîr 336/Kasım 947 tarihinde Hamdânîler'in tasarrufuna bırakılmasından itibaren, Bizans ile devamlı bir mücadeleye girmiştir. Seyfûddevele Ali, (suğûr)<sup>2</sup> 349-351/960-962 yıllarında, sınır bölgelerinde meydana gelen mücadelelerde aldığı yenilgiler üzerine Meyyâfârikîn'e çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>3</sup> Seyfûddevele Ali, başlangıçta ve yukarıda zikredilen tarihlerde Bizans'a karşı başarı elde edemediyse de 953'ten itibaren önemli zaferler kazanmış ve kumandan Bardas Phokas'ın oğlu Kostantinos'u esir almıştır.<sup>4</sup>

### III. Mu'cemü'l-Büldân'da Meyyâfârikîn Coğrafi Konumu ve Çevresiyle İlgili Bilgiler

Bugünkü coğrafi veriler doğrultusunda Meyyâfârikîn'in, Diyarbakır havzasının kuzeyini kuşatan Güneydoğu Torosları'nın eteğinde, Diyarbakır'ı Bitlis'e bağlayan ana yol üzerinde ve deniz seviyesinden 825 m. yükseklikte bulunduğu kısaca ifade edilebilir. Şehir Muş ovasında genişleyen Murat ırmağı (Doğu Fırat) vâdisini, suları Dicle nehrine dökülen Diyârbekir havzasından ayıran Güneydoğu Toros dağlarının yüksek seddi önünde uzanan, kısmen meşe çalılıkları ile örtülü alçak dağlar (Hazro ve Erbat dağları) ile güneye doğru genişleyen ovanın temas sahasında, deniz seviyesinden 850 m. yükseklikte, dağ eteğini batı-doğu genel istikametinde takip eden kadîm yol üzerinde bir merhale teşkil etmekte olup, Diyarbakır'ın 84 km. kuzeydoğusunda, Dicle nehri vâdisininin 40 km. kuzeyinde, bu nehrin başlıca kollarından Batman çayı vadisininin 22 km. batısında bulunmakta, kuzeydeki tepelerden doğan küçük bir dere (Farkîn suyu), buradan geçerek, 25 km. kadar güneyde Batman çayına karışmaktadır.<sup>5</sup>

Yâkût el-Hamavî, Batlamyus'u kaynak göstererek Meyyâfârikîn'in boylamı 74 derece - 40 dakika, enlemi 37 derece – 30 dakika olup beşinci iklimde<sup>6</sup> yer aldığını

<sup>1</sup> B. Darkot – W. Barthold, “Meyyâfârikîn”, İ. A. (MEB), VIII,196; A. Savran, “Meyyâfârikîn”, DİA, XXIX,511.

<sup>2</sup> Yâkût el-Hamavî'nin konuyla ilgi ifadeleri şöyledir: “كل موضع قريب من أرض العدو يسمى نغراً. النغرة: بالفتح ثم السكون وراء. كل موضع قريب من أرض العدو يسمى نغراً. وهو في مواضع كثيرة منها نغرة الشام وجمعه نغور وهذا الاسم يشتمل بلاداً كثيرة Bkz. *Mu'cemü'l-Büldân*, I,451.

<sup>3</sup> *Mu'cemü'l-Büldân*, I,452.

<sup>4</sup> Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdânîler”, DİA, XV,446-447; C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. E. Merçil – M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 63.

<sup>5</sup> B. Darkot – W. Barthold, “Meyyâfârikîn”, İ. A. (MEB), VIII,195; A. Savran, “Meyyâfârikîn”, DİA, XXIX,511.

<sup>6</sup> İslâm coğrafya literatüründe iklim, ekvator dan kuzey kutbuna doğru yeryüzünün ayrıldığı yedi bölgeden her biri; coğrafi alan, mıntıka, diyar. İklim, Grekçe "meyil" anlamındaki klima kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir (çoğulu ekâlîm). Gerçekten de iklim sistemi, güneşin ekvatora göre az veya çok kazandığı eğilim üzerine dayandırılmıştır. Kelime Arapça'ya Farsça aracılığıyla "bölge" anlamını da kazanarak girmiş ve bu anlamıyla coğrafya ile ilgili birçok kitap adı içerisinde yer almıştır. "Felekü'l-burûc" yerine kullanılan

kaydeder. Sâhibuzzâc'e<sup>1</sup> göre ise Meyyâfarikîn'in boylamı 57.75 derece, enlemi 38 derecedir.

Yâkût el-Hamavî'nin naklettiği Hıristiyan efsanesinde şehrin Mârûsâ b Layütâ zamanında inşa edilen binalar hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bundan önce ise o, dönemin astronomik ve astrolojik veriler muvacehesinde Meyyâfarikîn'in konumuna dair bilgi verilmektedir.

Yâkût el-Hamavî, Diyârubekr bölgesinde bulunan yerleşim birimleri, dağ, nehir vs. gibi yerler hakkında bilgi verirken Meyyâfarikîn'e atıflar yapar ve ele aldığı konu hakkında Meyyâfarikîn ile ilişki kurarak açıklamalar yapar. Şöyle ki:

Yâkût el-Hamavî, Dicle nehri hakkında bilgi verirken Meyyâfarikîn'den bahseder. Meyyâfarikîn ile Âmid (Diyarbakır) arasında yer alan Salb Vadisi'nde ( وادي صلب ) bulunan küçük çaplı birçok akarsuyun Dicle'ye aktığını kaydeder.<sup>1</sup>

"iklimü'r-rü'yâ" tabirinde de geçen terim günümüzde daha çok hava şartlarını ifade etmektedir (Mahmut Ak, "İklim", DİA, XXII,28-30). İbn Haldûn'un konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Bil ki, âlemin hâllerini araştıran filozofların kitaplarında, yeryüzünün, etrafı sularla kaplı ve küre şeklinde olduğu açıklanmıştır. Ancak Allah, diğer bütün canlıların üzerinde yeryüzünün halifesi olacak insanla birlikte orada canlıların yaşamasını dilediğinden, küre şeklindeki dünyanın, tıpkı suyun üzerine çıkmış bir üzüm tanesi gibi, bazı yerlerinden sular çekilmiştir. Bu durumdan (bu tasavvurdan), suyun yeryüzünün altında olduğu sanılabilir. Ancak bu doğru değildir. Yeryüzünün doğal olarak altı, onun iç kısmı ve merkezidir. Yani herkesin ondaki madenleri çıkarmak için yöneldiği kısım. Yeryüzünü kaplayan sular ise onun üzerindedir. Eğer suların bir kısmının yeryüzünün altında olduğu söylenirse, bilinmeli ki bu ancak yeryüzünün diğer taraflarına nispetle alttır. Dünyanın, suların çekilmiş olduğu yerleri, ki yerküre yüzeyinin yansıdır, daire şeklindedir ve her taraftan denizle kuşatılmıştır. Karaları her taraftan kuşatan bu denize "muhit" (çevreleyen, kuşatan) denir. Diğer dillerde, "leblâye" ve "okyanus" gibi adlarla isimlendirilir. Yine "yeşil deniz" ve "kara deniz" de denir. Dünyadaki karaların, yer kürenin yarısı kadar veya daha az olduğunu söylemişlerdir. Meskun yerler ise bu miktarın dörtte biridir ve yedi kuşağa ayrılır. Hattu'l-İstivâ (ekvator çizgisi), doğudan batıya doğru yerküreyi ikiye ayırır. Yerkürenin uzunluğu (çapı) bu çizgi kadardır ve "Feleku'l-Burûc" mıntkasının (Güneş'in bir senede gökyüzündeki burçlardan geçerek kat ettiği yol/yörünge) ve "muaddilu'n-mehâr" dairesinin (gece ve gündüzün eşit olduğu dairenin) yörüngedeki en uzun çizgi olması gibi, yerküredeki çizgilerin en uzununu da budur. Feleku'l-Burûc mıntkası, üç yüz altmış dereceye ayrılır. Bir derece, dünya mesafesiyle yirmi beş fersahtır. Bir fersah on iki bin zira'dır (arşındır) ki bu da üç mil yapar. Çünkü bir mil dört bin zira' eder. Bir zira yirmi dört parmakdır. Bir parmak da sırt sırta dizilmiş altı adet arpa tanesi kadardır. Yörüngeyi ortadan ikiye ayıran ve yerküredeki ekvator çizgisine karşılık gelen muaddilu'n-nehâr dairesi ile her iki kutup arasında doksan derece vardır. Ancak ekvatorun kuzeyinde, meskun yerler ancak altmış dördüncü dereceye kadardır. Ondan sonrakiler şiddetli soğuk ve buzullar nedeniyle boştur. Aynı şekilde güney tarafı da şiddetli sıcaklık yüzünden boştur. İnşallah bütün bunları açıklayacağız. Yeryüzünü ve yeryüzündeki meskun yerleri, sınırlarını, şehirleri, dağları, denizleri, nehirleri ve çölleri inceleyen (M.S. 2. yüzyılda yaşamış Yunanlı coğrafya ve astronomi bilgini) Cloude Ptoleme (Coğrafya kitabında) ve ondan sonra da "Rojer Kitabı"nın müellifi gibi bilginler, yeryüzündeki meskun yerleri, doğuyla batı arasında genişlikleri eşit, uzunlukları farklı olan hayali çizgilerle yedi iklime ayırmışlardır. Buna göre birinci iklim ikinciden, ikinci üçüncüden ve aynı şekilde sonra gelenler bir öncekinden küçüktür. Suyun çekilmesiyle ortaya çıkan (karasal) dairenin durumundan dolayı yedinci iklim en kısasıdır. Sonra bu iklimlerden her birini, doğudan batıya doğru birbirini takip eden on kısma ayırmışlar ve her bir kısım ve orada yaşayan toplumlar hakkında bilgi vermişlerdir." Bkz. *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, İstanbul 2004, I,82-83.

<sup>1</sup> Yâkût el-Hamavî, eskiden hem gökbilim hem de yıldız hareketlerini ve yerlerini göstermek için düzenlenmiş cetvel anlamına gelen zâc müellifi olarak eserinin ilk başlarında (bkz. I,2) Muhammed b. Mûsâ el-Havârizmî'yi, iletleyen sayfalarda bir yerde (bkz. I,234) ise Muhammed b. Câbir el-Bettânî'yi kaydeder.

Darbü'l-Kilâb (Köpekler Yolu: دَرْبُ الكلاب), Diyârubekr'de Sâtîdmâ'nın (ساتيدما) yanında ve Meyyâfârikîn'e yakındır.<sup>2</sup>

Zûr (زور), Meyyâfârikîn'e yakın bir yerde Dicle'ye akan bir nehirdir.<sup>3</sup> Sâtîdmâ (ساتيدما), Meyyâfârikîn ve Siirt (سعرت) arasında yer alan bir dağdır.<sup>4</sup>

Fâfân, Dicle'ye yakın, Meyyâfârikîn'in alt kısmında bir mevki (موضع) olup bu mevkide Tel Fâfân (تل فافان) diye meşhur olmuş bir tepe de bulunmaktadır ve yine bu mevkiye yanı başında Dicle'ye akan er-Razm vadisi (وادي الرزم) bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Kekle (كلك), Meyyâfârikîn ile Ermeniye arasında bir mevki olup, bir zamanlar Patrik Bukrât (بقراط البطريق) burada yaşardı ve buradan çıkıp Dicle'ye akan bir nehir bulunmaktaydı.<sup>6</sup>

el-Hettâc (العتاخ), Diyârubekr'de korunaklı sağlam bir kale olup Meyyâfârikîn'e yakındır.<sup>7</sup>

Yukarıda nakledilen bilgilerin güncelleştirilmesi ayrı bir araştırma konusu olduğunu hatırlatmamız gerekir ki maalesef biz bunu şimdilik yapamadık.

#### IV. Mu'cemü'l-Büldân'da Meyyâfârikîn İle İlgili Bölüm:<sup>8</sup>

ميافارقين: بفتح أوله وتشديد ثانيه ثم فاءٍ وبعد الألف راءٍ ووقف مكسورة وياء ونون، قال بعض الشعراء:

فإن يكُ في كيل اليمامة عُسرة ... فما كيلُ ميافارقين بأعسرا  
وقال كُتير:

مشاهد لم يعفُ التثائي قديمها ... وأخرى بميافارقين فموزن<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Mu'cemü'l-Büldân, II,217.

<sup>2</sup> Buraya Darbü'l-Kilâb, denilmesinin nedeni şudur: Bir hileyle -savaş meydanında- Sâsânî İmparatoru Enûşîrvân'ın elinden kurtulan Bizans İmparatoru Kayser'i - Enûşîrvân'ın emriyle- İyâs b. Kabîse b. Ebi't-Tâî (إياس بن قبيصة بن أبي الطائي) izlemiş ve onu Sâtîdmâ'da yakalamış, köpeklerin öldürülüşü gibi ordusunu kılıçtan geçirmiş, bu karşılaşmadan Kayser özel maiyetiyle beraber zor bela canını kurtarabilmiştir. Bkz. Mu'cemü'l-Büldân, II,222.

<sup>3</sup> Mu'cemü'l-Büldân, II,407.

<sup>4</sup> Mu'cemü'l-Büldân, II,415.

<sup>5</sup> Mu'cemü'l-Büldân, III,307.

<sup>6</sup> Mu'cemü'l-Büldân, III,495.

<sup>7</sup> Mu'cemü'l-Büldân, IV,309.

<sup>8</sup> Mu'cemü'l-Büldân, IV,190-193.

<sup>9</sup> "ميافارقين" بتشديد الياء، بعدها فاء وألف وراء مهملته، ووقف مكسورة بعدها ياء ونون: بلد معروف بديار بكر، بينته وبين آمد ثلاثة برد، أنشد نعل عن عمرو عن أبيه: فإن يكُ في كيل اليمامة عُسرة ... فما كيلُ ميافارقين بأعسرا. قال: والكيل هنا: السعرة، يقال كيف الكيل عندكم: أي كيف السعرة والكيل: والجازرة. قلت له: أي جازيته. Bkz. Ebû Ubeyd el-Bekrî, Mu'camu Mâ İsta'cem, I,348.

ميفارقين: أشهر مدينة بديار بكر، قالوا سميت بميا بنت لأنها أول من بناها وفارقين هو الخلاف بالفارسية يقال له بارجين لأنها كانت أحسنت خندقها فسميت بذلك وقيل ما بُني منها بالحجارة فهو بناء أنوشروان بن قباد وما بُني بالأجر فهو بناء أبرويز، قال بطليموس

مدينة ميفارقين طولها أربع وسبعون درجة وأربعون دقيقة وعرضها سبع وثلاثون درجة وثلاثون دقيقة داخلية في الإقليم الخامس طالعتها الجبهة بيت حياتها ثلاث درج من العقرب لها شركة في السماك الشامي وحرب في قلب الأسد تحت أربع عشرة درجة من السرطان يقابلها مثلها من الجدي بيت ملكها مثلها من الحمل رابعها مثلها من الميزان، وقال صاحب الزيج طول ميفارقين سبع وخمسون درجة ونصف وربع وعرضها ثمان وثلاثون درجة، والذي يعتمد عليه أنها من أبينة الروم لأنها في بلادهم وقد ذكر في ابتداء عمارتها أنه كان في موضع بعضها اليوم قرية عظيمة وكان بها بيعة من عهد المسيح وبقي منها حائط إلى وقتنا هذا قالوا وكان رئيس هذه الولاية رجلاً يقال له ليوطا فتزوج بنت رئيس الجبل الذي هناك يسكنه في زماننا الأكراد الشامية وكانت تسمى مريم فولدت له ثلاثة بنين كان اثنان منهم في خدمة الملك ثيودسيوس اليوناني الذي دار ملكه برومية الكبرى وبقي الأصغر وهو مروثا فاشتغل بالعلوم حتى فاق أهل عصره فلما مات أبوه جلس في مكانه في رياسة هذه البلاد وأطاعه أهلها وكان ملك الروم مقيماً بدار ملكه برومية وكان تحت حكمه إلى آخر بلاد ديار بكر والجزيرة وكان ملك الفرس حينئذ سابور ذو الأكتاف وكان بينه وبين ملك الروم ثيودسيوس منازعة وحروب مشهورة وكان ثيودسيوس قد تزوج امرأة يقال لها هيلانة من أهل الرها فأولدها قسطنطين الذي بنى مدينة قسطنطينية ثم مات ثيودسيوس فملكوا هيلانة إلى أن كبر ابنها قسطنطين فاستولى على الملك برومية الكبرى ثم اختار موضع قسطنطينية فعمرها هناك وصارت دار ملك الروم، وبقي مروثا بن ليوطا المقدم ذكره مقيماً بديار بكر مطاعاً في أهلها وكان له همة في عمارة الأديرة والكنائس فبنى منها شيئاً كثيراً فأكثر ما يوجد من ذلك قديم البناء فهو من إنشائه وكان رب ماشية وكان الفرس مجاوريه فكانوا يُغيرون عليه ويأخذون مواشيه فعمد إلى أرض ميفارقين فقطع جميع ما كان حولها من الشوك والشجر وجعله سياجاً على غنمه من اللصوص الذين يسرقون أمواله فيقال إنه كان لملك الفرس بنت لها منه منزلة عظيمة فمرضت مرضاً أشرفت منه على الهلاك وعجز عن إصلاحها أطباء الفرس فأشار عليه بعض أصحابه باستدعاء مروثا لمعالجتها فأرسل إلى قسطنطين ملك الروم يسأله ذلك فأنفذه إليه ووصل إلى المدائن وعالج المرأة فوجدت العافية فسار سابور بذلك وقال لمروثا سل حاجتك فسأله الصلح والهدنة فأجاب إليه وكتب بينه وبين قسطنطين عهداً بالهدنة مدة حياتهما فلما أراد مروثا الرجوع عاود سابور في ذكر حاجة أخرى فقال إنك قتلت خلقاً كثيراً من النصارى وأحب إن تعطينه جميع ما عندك في بلادك من عظام الرهبان والنصارى الذين قتلهم أصحابك فرتب معه الملك من سار في بلاده ليستخرج له ما أحب من ذلك بعد البحث حتى جمع منه شيئاً كثيراً فأخذه معه إلى بلده ودفنها في الموضع الذي اختاره من دياره ومضى إلى قسطنطين وعرفه ما صنع بالهدنة فسار به وقال له سل حاجتك فقال أحب أن يساعدني الملك في بناء موضع في ذلك الدوار الذي جعلته لغنمي ويعاونني بجاهه وماله فكتب إلى كل من يجاوره بمساعدته بالمال والنفس ورجع مروثا إلى دياره فساعده من حوله حتى أعار عوضاً عن الشوك حائطاً كالسور وعمل فيه طاقات كثيرة سدها بالشوك ثم سأل الملك أن يأذن له أن يبني في جانب حائطه حصناً يأمن به غائلة العدو الذي يطرق بلاده فأذن له ذلك فبنى البرج المعروف ببرج الملك وبنى البيعة على رأس التل وكتب اسم الملك على أبنيته ووشى به قوم إلى الملك قسطنطين وزعموا أنه فعل ما فعل للعصيان فسير الملك رجلاً وقال له: انظر فإن كان بناؤه بيعة وكتب اسمي على ما بناه فدعه بحاله وإلا فانقض جميع ما بناه وعُد فلما رأى اسم الملك على السور رجع وأخبر قسطنطين بذلك فأقره على بنائه وأعجبه ما صنع من كتابة اسم الملك على ما جده وأنفذ إلى جميع من في تلك الديار من عماله بمساعدة مروثا على بناء مدينة بحيث بنى حائطه

وأطلق يده في الأموال فعمرها وجعل في كل طاقة من تلك الطيقان التي ذكرنا أنه سدها بالشوك عظام رجل من شهماء النصارى الذين قدم بهم من عند سابور فسميت المدينة مدورصالا ومعناه بالعربية مدينة الشهداء فعربت على تطاول الأيام حتى صارت ميفارقين هكذا ذكروه وان كان بين

اللفظتين تباين وتباعد وحصنها مروثا وأحكمها فيقال: إنها إلى وقتنا هذا وهو سنة 620 لم تؤخذ عنوة قط وأمد بالقرب منها وهي أحسن منها وأحسن قد أخذت بالسيف مرارا، قالوا وأمر الملك قسطنطين وزرائه الثلاثة فيبنى كل واحد منهم برجاً من أبرجتها فبنى أحدهم برج الرومية والبيعة بالعقبة وبنى الآخر برج الراوية المعروف الآن ببرج علي بن وهب وبيعة كانت تحت التل وهي الآن خراب وأثرها باق مقابل حمام النجارين وبنى الثالث برج باب الربيض والبيعة المدورة وكتب على أبراجها اسم الملك وأمه هيلانة وجعل لها ثمانية أبواب منها باب أرزن ويعرف بباب الخنازير ثم تسير شرقاً إلى باب قلونج وهو بين برج الطبالين وبين برج المرأة ومكتوب عليه اسم الملك وأمه وإنما سمي برج المرأة لأنه كان عليه بين البرجين امرأة عظيمة يشرق نورها إذا طلعت الشمس على ما حولها من الجبال وأثرها باق إلى الآن وبعض الضبات والحديد باق إلى الآن ثم عمل بعد ذلك باب الشهوة وهو من برج الملك ثم تسير من جانب الشمال إلى أن تصل إلى البرج الذي فيه الموسوم بشاهد الحمى وهناك باب آخر وهو من الربيض إلى المدينة ومقابل أرزن القبلي نصباً ثم تسير إلى الجانب الشمالي وكان هناك باب الربيض بين البرجين ثم تنزل في الغرب إلى القبلة وهناك باب يسمى باب الفرح والغم لصورتين هناك منقوشتين على الحجارة فصورة الفرح رجل يلعب بيديه وصورة الغم رجل قائم على رأسه صخرة جماد فلذلك لا يبيت أحد في ميفارقين مغموماً إلا النادر والآن يسمى هذا الباب باب القصر العتيق الذي بناه بنو حمدان ثم تسير إلى نحو القبلة إلى أسفل العقبة وهناك باب عند مخرج الماء وفي جانب القبلي في السور الكبير باب فتحه سيف الدولة من القصر العتيق وسماه باب الميدان وكان يخرج في الفصيل إلى باب الفرح والغم وليس مقابله في الفصيل باب، وفي برج علي بن وهب في الركن الغربي القبلي في أعلاه صليب منقور كبير يقال إنه مقابل البيت المقدس وعلى بيعة قمامة في البيت المقدس صليب مثل هذا مقابله ويقال إن صانعهما واحد وقيل إنه كان مدة عمارتها حتى كملت ثماني عشرة سنة فإن صح هذا فهو إحدى العجائب لأن مثل تلك العمارة لا يمكن استتمام مثلها إلا في أضعاف هذه السنين وقيل إنه ابتدئ بعمارتها بعد المسيح بثلاثمائة سنة وكان ذلك لستمائة وثلاث وعشرين سنة من تاريخ الإسكندر اليوناني وقيل إن أول عمارتها في أيام بطرس الملك في أيام يعقوب النبي عليه السلام وقيل إن مروثا بنى في المدينة ديراً عظيماً على اسم بطرس وبولس اللذين هما في البيعة الكبرى وهو باق إلى زماننا هذا في المحلة المعروفة بزقاق اليهود قرب كنيسة اليهود وفيها جرن من رخام أسود فيه منطقة زجاج فيها من دم يوشع بن نون وهو شفاء من كل داء وإذا طلي به على البرص أزاله يقال إن مروثا جاء به معه من رومية الكبرى عند عودته من عند الملك، وما زالت ميفارقين بأيدي الروم إلى أيام قباذ بن فيروز ملك الفرس فإنه غزا ديار بكر وربيعة وافتتحها وسبأ أهلها ونقلهم إلى بلاده وبنى لهم مدينة بين فارس والأهواز فأسكنهم فيها وجعل اسمها أبزقباذ وقيل هي أرجان ويقال لها الأستان الأعلى أيضاً، ثم ملك بعده ابنه أنوشروان بن قباذ ثم هرمز بن أنوشروان ثم أبرويز بن هرمز وكان أبرويز مشتغلاً ببلداته غافلاً عن مملكته فخرج هرقل ملك الروم صاحب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فافتتح هذه البلاد وأعادها إلى مملكة الروم وملكها بأسرها ثماني سنين آخرها سنة ثمانية عشرة للهجرة، وبعد أن فتحت الشام وجاء طاعون عمّاس ومات أبو عبيدة بن الجراح أنفذ عمر رضي الله عنه عياض بن غنم بجيش كثيف إلى أرض الجزيرة فجعل يفتحها موضعاً موضعاً، ووجدت بعض من يتعاطى علم السير قد ذكر في كتاب صنفه أن خالد بن الوليد والأشتر النخعي سارا إلى ميفارقين في جيش كثيف فنازلاها فيقال إنها فتحت عنوة وقيل صلحاً على خمسين ألف دينار على كل محتلم أربعة

دنانيير وقيل دينارين وقفيز حنطة ومد زيت ومد خل ومدّ عسل وأن يضاف كل من اجتاز بها من المسلمين ثلاثة أيام وجعل للمسلمين بها محلة وقرر أخذ العشر من أموالهم وكان ذلك بعد أخذ آمد، قال وكان المسلمون لما نزلوا عليها نزلوا بمرج هناك على عين ماء فنصبوا رماحهم هناك بالمرج فسمي ذلك الموضع عين البيضة إلى الآن، وإياها عنى

المتنبي في قوله يصف جيشاً: في قوله يصف جيشاً:

ولما عرضت الجيش كان بهاؤه ... على الفارس المرخي الذؤابة منهم  
حواليه بحر للتجافيف مانج ... يسير به طود من الخيل أيهم  
تساوت به الأقطار حتى كأنه ... يجمع أشتات الجبال وينظم  
وأدبها طول القتال وطرفه ... يُشير إليها من بعيد فتفهم  
تجاوبه فعلاً وما تسمع الوحي ... ويسمعها لحظاً وما يتكلم  
تجانف عن ذات اليمين كأنها ... ترق لميافارقين وترحم  
ولو زحمتها بالمناكب زحمة ... درت أي سُورِيتها الضعيف المهدم

### Sonuç

Netice itibariyle Yâkût el-Hamavî, oldukça kadîm bir geçmişe sahip olan ve İslâm'ın ilk asrının ikinci çeyreğinin başlarında, başka bir deyişle Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin üzerinden henüz 19. yılında İslâm hakimiyeti altına giren Meyyâfârikîn hakkında *Mu'cemü'l-Büldân*'ında önemli bilgiler vermiştir. Bu bilgilerin merkezinde o günkü ilmi gelişmeler muvacehesinde verilen coğrafi malumat yer almaktadır. Bunun yanı sıra şehrin isminin menşei, mimari yapısı ve siyasi tarihi hakkında da önemli bilgilerde vermiştir.





## İSLAM MEZHEPLERİNİN GELİŞİMİNİN İNCELENMESİ\*

Prof. Dr. W. Montgomery WATT

Terc.: İbrahim Hakkı İNAL\*\*

Yaklaşık son bir asırlık süre zarfında, beşeri bilimlerle ilgili metodolojik tartışmalara baktığımızda, Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarının evrim ya da gelişme kavramına büyük önem atfettikleri görülür. Teolojik bir sistemin, her ne kadar nispeten durağan dönemleri olsa da, başka özellikleri yanında, esas itibarıyla büyüme ve gelişme aşamalarından geçtiği günümüzde genel kabul görmüş bir husustur. Her hangi bir dinin mensupları açısından, sözü edilen bu gelişme fikri, bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Söz konusu bu insanlar, özellikle dinin teolojisinde -ve muhtemelen toplumsal hayatın diğer alanlarında da- sürekli değişimler olurken, dinin ya da dindar toplumun bizzat kendisinin nasıl olup da kimliğini muhafaza edebildiği sorusuna cevap bulmak zorunda kalmaktadırlar. Bu gelişme kavramına paralel bir diğer husus da, ayrılıkçı ya da sapık düşüncelerin gelişmeye katkısı meselesidir. Bir diğer ifadeyle, gelişme kavramı, bir bütün olarak reddedilmesi gereken her hangi bir fikrin, aslında bazı olumlu unsurlar taşıyabileceği ihtimalini görmemizi sağlar. Söz konusu edilen bu 'sapık düşüncelerin gelişmeye katkısı fikri', hem Hristiyanlıkta hem de başka diğer geniş alanlarda 'evrensel' (ekümenik) düşünce tarzlarının çokça yaygın olduğu günümüzde daha da bir önem arz etmektedir.

Gelişim ve katkı kavramlarının İslam kelimelerine uyarlanmasının önünde ciddi zorluklar bulunmaktadır. Çünkü, Avrupalı bilim adamlarının İslam kelamıyla ilgili kullandıkları kaynakların çoğu, gelişme kavramından şiddetle nefret eden alimler tarafından kaleme alınmıştır. Ortaçağ Müslüman entelektüellerinin bu konuda ortaya koyduğu alternatif bakış açısını iki başlık altında toplayabiliriz: Birincisi, İslam itikadının daha İslamın başlangıcında bütün samimi Müslümanlarca kabul edildiği şeklindeki faraziye. Böyle bir anlayış, daha o dönemde Sünni anlayışa sahip Müslümanların mevcut olduğunu ima eder. Meselâ, aksi bir görüşe sahip olduğu ifade edilen çok küçük bir grubu istisna edecek olursak, birinci ve ikinci hicri asır Müslümanları, Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Halku'l-Kur'an

---

\* Bu metin Watt'ın Oryantalistler Kongresinde sunduğu "The Study of the Development of the Islamic Sects" isimli tebliğin terümesidir. *Acta Orientalia Neerlandica*, ed. P. W. Pestman, Leiden 1971, 82-91.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı. inalibrahim@yahoo.com

meselesi ile ilgili tartışmanın ancak ikinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış olduğu ve o dönemden önceki İslam alimlerinin en fazla ima yoluyla bu hususa temas ettikleri gerçeği üzerinde fazla durulmamıştır. Peygamberin hadislerinin kelimesi kelimesine sahabilerden daha sonraki nesillere aktarıldığı düşüncesi, bu birinci faraziyeyle destekleyen bir başka unsurdur. Yukarıda zikrettiğimiz ilk faraziyeyle paralel ikinci önkabul ise, ana çizgiden farklılık arz eden mezhep görüşlerinin sapıklık addedilmiş olmasıdır. Bu, İslamın kendisine olan müthiş öz güven duygusuyla ilişkilendirilebilir ki, bu öz güven sonucunda Müslümanlar, Kur'an ve hadislerin gerçek, bunlarla uyum arz etmeyen görüşlerin ise yanlış olduğuna inanmaktadırlar. Bu sebeptendir ki, Müslümanlar diğer dinleri hemen hemen hiç araştırma gereği duymamışlardır.

Bu iki faraziye ya da ön kabul, mezheplerle ilgili eserlerini kaleme alırken ve mezhepleri tasnif ederken müslüman alimleri etkilemiştir. Bu etkiyi öncelikli olarak Bağdâdî ve Şehristânî'de görüyoruz; fakat, aynı durum diğer yazarlar için de söz konusudur. el-Hayyât'ın *Kitâbu'l-intisârı* gibi ilk döneme ait reddiye eserler, kısmen bu etkilerden uzaktır. Fakat bu türden bize ulaşan eser sayısı çok az olup, verilen misalde bu etkinin görülmeşi, müellifin Sünnî değil Mutezili olmasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü, bahsettiğimiz faraziyeler ya da ön kabuller, esas itibarıyla Sünnî görüşü yansıtmaktadır. Yine bu bağlamda, Eş'arî'nin mezhepleri objektif bir şekilde tasvir etmeye çalışması, Mu'tezilî geçmişinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte, genel olarak Mezhepler Tarihçileri ve mezhepleri ele alan diğer müellifler, sanki ilk üç hicri asırda, doğru akideyi benimseyen çok geniş bir toplum kesimi ve bunun yanında sapık görüşlere sahip küçük bir azınlığın var olduğu ön kabulünden hareket ederler. Bu tebliğin ilerleyen sayfalarında, bunun gerçeği yansıtmadığı delilleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu noktada, daha sonraki dönemde İslam alimlerinin, her hangi bir mezhebe izafe edilen kişileri göz önünde bulundurarak, sapık olmayan küçük çaplı farklılaşmaları göz ardı etmek suretiyle, bu faraziyeyle destek vermiş oldukları ifade edilmelidir. Mesela, IV./X. yüz yıl itibarıyla Eş'arî ve Mâturîdî kelâm okulları oluşum aşamasındaydı ve birbirleriyle ilmi tartışmalar yapıyorlardı; fakat, Bağdâdî bu farklılıkları tamamen yok saymakta,<sup>1</sup> Şehristânî ise, Eş'arîler, Müşebbihe ve Kerrâmîler'den oluştuğunu söylediği Sıfâtiyyeyi anlatırken, bu konuya çok kısa bir şekilde değinmektedir.<sup>2</sup> Bağdâdî, Ehlü's-sünne ve'l-cemâa olarak adlandırdığı bu ana gövdenin sekiz gruptan oluştuğunu söylemektedir ki, bunlar kelamcılar, fıkıhçılar, Hadis taraftarları, Arap Dili ile uğraşanlar, Tefsirciler, sûfiler, zanaat erbabı ve sıradan halk yığınlarıdır.<sup>3</sup> Ana toplumsal gövdedeki farklılıkları göz ardı etmesi hasebiyle bu görüş özellikle tenkide tabi tutulmuştur.

Bu noktada, daha sonraki Sünnîlerce imam ya da lider kabul edilen kişilere sapık fikirler izafe edildiği bilinen bir husustur. Mezhepler Tarihi yazarlarının böyle durumlarda nasıl bir yol izlediklerini ortaya koymaya çalışmanın faydalı olacağını

<sup>1</sup> En azından *el-Fark beyne'l-fırak*' da durum böyledir. *Usûlü'd-Din*'de ise bu iki mezhep arasındaki bazı konulardaki görüş farklılıklarına, mesela duyularla elde edilen bilginin mi yaksa akli bilgini mi daha üstün olduğu konusundaki görüş ayrılıklarına değinilmektedir.

<sup>2</sup> *Milel*, nşr. Cureton, 64-85.

<sup>3</sup> *Fark*, 300-3.

düşünüyoruz. Bu konuda verilebilecek en meşhur örnekler olarak Ebû Hanîfe ve Hasan-ı Basrî'yi zikredebiliriz. Hasan-ı Basrî'yi ele alacak olursak, Şehristânî'nin elinde ona atfedilen bir *Risâle* olduğunu biliyoruz ki bu muhtemelen H Ritter tarafından neşredilen eserdir. Şehristânî bu *Risâle*deki fikirlerin Kaderiyye'nin görüşleriyle paralellik arz ettiği yargısına varmakta ve buradan hareketle, bu eserin Hasan-ı Basrî'ye değil, muhtemelen Vâsıl b. Atâ'ya ait olabileceğini söylemektedir. Bu yargısını, risalede yer alan 'hayrın da şerrin de Allah'tan geldiği' şeklindeki selef görüşüne aykırı bir fikrin Hasan-ı Basrî tarafından ileri sürülmüş olmasının mümkün olamayacağı görüşüne dayandırmaktadır.<sup>1</sup> Şehristânî'nin, İslamda gerçek müminlerden oluşan bir ana gövdenin olduğu görüşünü benimsemiş olması ve itikâdî fikirlerin gelişimi gibi bir fikre yabancı olması göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir sonuca ulaşması neredeyse kaçınılmazdır. Modern bilimsel metotlar açısından meseleye yaklaştığımızda, işin aslının şu olduğu söylenebilir: Hasan-ı Basrî'nin görüşlerinin bazı noktalarda Kaderiyye'nin görüşleriyle benzerlik arz ettiği görülür; fakat, Emevî Hanedanının ve onun taraftarlarının Kur'an'daki cebri anlayışı destekler gözüken ayetleri, kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için kullanma yönündeki gayretleri, Hasan-ı Basrî'nin bu noktaları vurgulamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, gerçek Kaderiyye, Emevilere karşı fiilî ya da potansiyel bir tehdit oluştururken Hasan, böyle durumlarda isyanın meşru olmadığını söylemekte ve onun görüşleri bazı Kaderî aleyhtarları olumsuz ifadelerle dengelenmiş olmaktadır; tıpkı, taraftarlarını musibetlerin Allah'ın bir imtihanı olduğunu kabule davet etmesi gibi. Emevî hanedanlığının yıkılmasıyla birlikte, onların savunuculuğunu yaptığı cebri kader anlayışının da tartışma konusu olmaktan çıkmasının ardından, bu görüş, Sünnîliğin öncülere tarafından daha da detaylı olarak ele alındı.

Ebû Hanîfe'nin durumu, Mürcie gibi 'sapık bir mezhebe' ait görüşleri benimsemiş olmasından dolayı menfi bir şöhrete sahip olması açısından, Hasan-ı Basrî'nin durumundan farklılık arz etmektedir. Onuncu asrın başlarında kaleme aldığı eserinde Eş'arî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Murciî olarak tavsif etmekte bir beis görmemiştir.<sup>2</sup> Bir asır sonra Bağdadi, Gassân isimli bir Mürciînin, kendi fikirlerinin Ebû Hanîfe'nin fikirleriyle aynı olduğu şeklindeki iddiasını, teferruatla ilgili iki delil öne sürerek reddetmiştir.<sup>3</sup> Bunun üzerinden de bir asır geçtikten sonra bile, Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu 'hayaleti' hala yok olmadığını ve Şehristânî bu iddiayı boşa çıkarmak için değişik yollar denemeye çalıştığını görmekteyiz. Bağdâdî gibi o da, Gassân'ın iddiasını reddediyordu. Onun bulduğu çıkar yola göre, Ebû Hanîfe belki 'Sünnî Mürciyye' mensup biri olarak görülebilirdi. Yaptığı izahlar içinde kavranılması en kolay olanı ise, Mürcie isminin, Mu'tezile ve diğerleri tarafından, kader ve özgür irade konusunda kendi görüşlerini reddedenlere verdikleri bir takma ad olduğu şeklindeki görüştür.<sup>4</sup> Modern araştırmacıların Ebû Hanîfe hakkındaki görüşleri, Hasan-ı Basrî hakkındakilerden daha karmaşıktır ve tebliğde daha sonra ele alınacaktır.

<sup>1</sup> *Milel*, 32.

<sup>2</sup> *Makâlât*, 138 vd.

<sup>3</sup> *Fark*, 191.

<sup>4</sup> *Milel*, 105.

Bu iki faraziyeden ikincisi, yani ayrılıkçı ya da sapık fikirlerin yanlış ve değersiz olduğu şeklindeki görüş, bizi Müslüman kelâmcıların sapık mezheplerin görüşlerini açıklamaktan çok bu görüşleri reddetmeye zaman harcamış olduklarını tahmin etmeye sevk ediyor. Bu tahminin doğru olduğu bir çok eserde müşahede edilmektedir. Mesela Malatî'nin *et-Tenbîh*'inde, Huşeyş'ten yapılan bir alıntının % 10'u ele alınan mezhep ya da görüşle ilgili izah cümlelerinden oluşmakta, geriye kalan %90'ı ya da daha fazlası ise, bu görüşü savunanlara karşı yazılan reddiye kısmını teşkil etmektedir. Ahmet b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi, okuyucuyu uyarıcı mahiyette ya da reddiye babında görüşler serdetmeksizin, Mu'tezile ile ilgili detaylı bilgi vermiş olması dolayısıyla eleştirmesini yine bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ahmet b. Hanbel, her hangi bir kişinin Muhâsibî'nin bu eserini okurken önce kitapta Mutezileyle ilgili verilen bu bilgileri okuyup etkileneceği ve muhtemelen takip eden bölümde yer alan reddiye faslını okumaya gerek duymayabileceği endişesi taşımaktadır. Diğer mezheplere karşı böylesine negatif bir tavrın yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insan, bir grup eserin –yani mezhepler tarihi eserlerinin- sapık mezheplerle ilgili objektif bilgi vermiş olması icap ederdi, demekten kendini alamıyor. Bu tür eserlerin neden ortaya çıkmış olması gerektiğinin sebeplerini izah etmeden önce, bu eserlerin ortaya çıkışıyla ilgili bir diğer hayati konuya, yani 72 fırka ile ilgili hadisin ya da hadislerin yaygınlık kazanmasına göz atmamız faydalı olacaktır.

Söz konusu hadisin önemli olduğuna ilk dikkat çeken kişi I Goldziher'dir. Bu konuda söyleyeceklerim büyük ölçüde onun söylediklerinin bir anlamda tekrarı mahiyetinde olacaktır. Hadisin değişik versiyonları vardır ve bunlardan en erken olanının Dârimî'nin (ö. 869) rivayeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadiste Peygamberin 'Ehl-i Kitap 72 gruba ayrıldı mı? (bazı hadislerde *mille* bazılarında *fırka* kelimesi geçmektedir). Şüphesiz bu ümmet de bir gün gelecek, 73 fırkaya ayrılacaktır ve bunlardan 72'si cehenneme ve yalnızca biri cennete gidecektir,' dediği iddia edilmektedir.<sup>1</sup> Hadisin yaygın versiyonlarından birinde ise Yahudilerin 71, Hristiyanların 72 ve müslümanların ise 73 fırkaya ayrıldığı söylenmekte ve bu 73'ten 72'sinin cehenneme, yalnızca birinin cennete gideceği ifade edilmektedir. Muhammed'in ya da herhangi samimi bir müslümanın İslamda diğer dinlerden daha çok sapık grup bulunmasıyla övüneceklerini düşünmek pek mümkün değildir. Bu noktadan hareketle, Goldziher, bu hadisin Yahudiliğin 71, Hristiyanlığın 72 ve İslamın da 73 fazilete sahip olduğundan bahseden diğer hadislerle karıştırıldığını söylemektedir. Yine O, Buhârî ve Müslim'de yer alan ve 'iman 60 küsur şubeden oluşmaktadır ve tevazu imanın şubelerinden biridir' şeklindeki hadisten de bahseder.<sup>2</sup> Bununla birlikte, 72 fırka hadisinin kaynağı her ne olursa olsun kesin olan şudur ki, bu hadis mezhepler tarihi müelliflerinin mezhepleri tasnifinde büyük rol oynamıştır. Bağdâdî *el-Fark beyne 'l-firak'*'in girişinde, bu hadisin değişik varyasyonlarını aktarır ve eserinde öncelikle 72 sapık fırkayı ele alacağını ve onların hatalarını ortaya koyacağını, ardından da hadiste kurtuluşa ereceği söylenen *fırka-i nâciyenin* görüşlerini açıklayacağını söyler. Bağdâdî 72 sayısını tutturmak için değişik yollara başvurur. Bu cümleden olarak, bazen önemli her

<sup>1</sup> Goldziher, 'Le dénombrement des sectes musulmanes'. *Revue de L'Histoire des Religions*, XXVI, 129 vd.; krs. *Vorlesungen über den Islam*, Heilderberg, 1925, 188 vd.

<sup>2</sup> Krs. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927. 'Modesty' maddesi.

Mu'tezilî alimi sanki bir Mu'tezilî grubun kurucuymuş gibi gösterirken, sayının 72'yi aşması söz konusu olduğunda ise, bazı grupların İslam dışı kabul edilmelerini gerektirecek derecede sapık görüşlere sahip olduklarını söyleyerek onları 72'ye dahil etmez. Böylece 72 limitinin aşılmasını engellemiş olur. Bu bağlamda Şehristânî'nin takip ettiği usul de ana hatlarıyla Bağdâdininki ile aynıdır.

72 fırka hadisinin mezhepler tarihi müellifleri açısından pratik bir önemi olması göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu hadisin faziletler konusundaki hadisle ilgili bir yanlış anlamadan kaynaklandığını söylemek doğru olmasa gerektir. Aksine, Ahmed b. Hanbel gibi kişilere karşı, İslam mezheplerini anlatmanın bir faydasının olacağını savunmak zorunda kalan kişiler tarafından söz konusu hadise önem verildiğini ve yaygınlaştırıldığını söylemek daha makul gözükmektedir. Bu hadisin yaygınlaşmasını sağlayanlar, muhtemelen hayırlı bir iş yaptıklarının farkında değillerdi. Farkında olmadıkları anlaşılabilir bir diğer husus da, bu müelliflerin farklı sapık fırkaları izah etmek suretiyle aslında doğru akideyi daha da bir merkezi konuma çekmiş oldukları gerçeğidir. Mezhepler tarihi müelliflerinin fiiliyatta takip ettikleri prosedür ya da usul incelendiğinde, hassaten onların sapık görüşleri reddetme endişesi taşımadıkları yerler göz önünde bulundurulduğunda, bu farkında olmayışla ilgili söylediklerimizin doğru olduğu görülecektir. Mezhepler tarihçilerinin, mezhepleri tasnif ederken sürekli sistematik ya da şematik kaygılar taşıdıklarını, mezheplerin tarihi gelişiminin ortaya konulması gibi bir kaygılarının hemen hemen hiç olmadığı görülmektedir. Yine onlar mezhep mensuplarının görüşlerini tasnif etmekte ve mezhepleri ana mezhepler ve alt mezhepler olmak üzere sınıflandırmaktadırlar. Bir mezhebe mensup bir kelimacının biyografisinin mezhepler tarihi müellifleri açısından hemen hemen hiçbir önemi yoktur. Ancak diğer mezheplerin görüşleriyle mukayese söz konusu olduğunda ya da görüşlerini doğru akideyle karşılaştırmak gayesiyle bu kişilerin görüşleri ele alınmaktadır. Mezhepler Tarihi müelliflerine eserlerinde zikrettikleri mezheplerin uydurma olduğu, ya da, en iyi ihtimalle, çok silik bir tarihi geçmişe sahip olduğu söylenebilir, muhtemelen bundan ciddi bir rahatsızlık duymazlardı. Son derece önem arz etmesi hasebiyle, tebliğin bundan sonraki bölümü bu sistematik ve mantıki ilgi konusuna ayrılacaktır.

Bu konunun ekstrem örneği Cehmiyye'dir. Bir mezhep olarak Cehmiyye'nin mezhepler tarihçilerinin bir uydurması olduğunu söylersek çok fazla abartmış olmayız. Bu konuyla ilgili ana konular *Encyclopedia of Islam*'daki ilgili maddede tarafımdan ortaya konulduğu için burada konuya kısaca değinilecektir. Emevilerin son döneminde Cehm diye isimlendirilen birisinin yaşamış olduğu tarihi bir realitedir. Fakat, Cehm dışında bu mezhebe mensup olduğu ifade edilen ya da kendisini Cehmî diye isimlendiren ikinci bir şahsın olmadığı da bir başka tarihi realitedir. Bazı kelimacılar 'Cehmî' nisbesini ya da sıfatını muarızları için bir hakaret ifadesi olarak kullanmışlardır. 'Cehmî' diye isimlendirilmenin bu kadar istenilmeyen bir niteleme olarak algılanması, muhtemelen, Cehm'in bir ara Müslümanlara karşı savaşan gayr-i müslim Türklerle ittifak halindeki isyancı Müslüman gruplarla irtibat halinde olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Cehmî oldukları söylenen insanlar aslında ya Mutezili olarak bilinen insanlar ya da Ebû Hanîfe'nin taraftarlarıdır. Kısacası Cehmî lakabı hakaret amacıyla kullanılmış bir takma addır ve genellikle Hanbeliler tarafından Kur'ân'ın mahluk olduğuna inananlar ve

özellikle de Mutezililer için kullanılmıştır. Buna karşılık olarak Mutezililer ise, ancak Cehm'in cebrî kader anlayışını savunanların Cehmî olarak nitelenebileceğini öne sürerek kendilerini savunmuşlar ve Dırâr'ı buna örnek olarak göstermişlerdir. Sonuç olarak, öyle anlaşılıyor ki kader konusunda ılımlı bir cebrî görüşü savunanlar, Cehmin aşırı bir cebrî anlayışı savunduğunu ve kendileriyle mukayese edilemeyeceğini söylemek suretiyle, Cehmî olarak nitelenmekten kurtulmaya çalışmışlardır. Aşırı Cehmî cebir anlayışına göre, 'güneş battı' dediğimizde, güneşe bir fiil izafe etmek ne kadar mümkünse bir insan hakkında 'şu işi yaptı', dediğimizde de o insana ancak benzer şekilde, yani mecazi anlamda, bir fiil izafe etmiş oluruz.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerindeki bilgiler incelenecek olursa görülür ki, bu müelliflerin Cehmiyeye ilgi duyması, hiç kimsenin savunmadığı her hangi bir görüşü izafe edecek bir mezhebe ihtiyaç duyulduğu durumlarda Cehmiye'nin bu iş için çok uygun olmasından kaynaklanmaktadır. Şehristânî Cehmiye'nin Kur'anın mahluk olduğuna inandığını net bir şekilde iddia etmez; fakat, bu mezhebin aşırı cebrî bir görüşe kail olmasıyla ilgilenir. Şehristânî mezhepleri tasnifinde, önemli bir grubu Cebriyye olarak niteler ve bu grubun içinde yer alan saf-pür Cebriileri (ki bu grupta yalnızca Cehmin takipçileri vardır) Neccâr ve Dırâr'ın takipçilerinden müteşekkil ılımlı Cebriilerden ayırır. Daha da ileri giderek, Eş'arîlerin *kesb* doktrininin asla *cebr* demek olmadığını iddia eder.<sup>1</sup> Bu suretle, Cehmiye aşırı cebrî görüşü savunanlar olarak önem arz eder ve böylece diğer görüşleri mukayese etmek açısından bu faydalı bir şeydir. Şehristânînin ortaya koyduğu şekliyle her hangi bir kişinin bu aşırı cebrî görüşü benimseyip benimsemediği son derece şüpheli bir konudur. Benim şahsi kanaatim, Şehristânî konuları izahta yardımcı olur gayesiyle bu teoriyi ortaya atmış olduğu şeklindedir. Yani, bu sayede, ele alınacak zıt fikirleri daha kolay izah etme imkanı elde edilmiş olmaktadır.

Mezheplerin isimlendirilmesinde diğer başka bir çok ismin de kullanıldığını görmekteyiz; zira, bu mezheplerin ortaya koyduğu görüşler de mezhepler tarihi müelliflerine ele aldıkları konuları izahta yardımcı olmaktadırlar. Meselâ Hâricî ismi dikkatlice incelenmesi gereken bir isimdir. Zira Havâric teriminin, yaygın olarak algılandığı şekliyle, ne dereceye kadar Emevîler dönemi için kullanılabilirliği hususu, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu, böylece bir araya getirilen fenomenler arasında ne dereceye kadar bir organik bağlantı olduğunun tespiti demektir. O dönemde yaşayanlar, Hâricilik için genellikle Harûriyye tabirini kullanırlar. Hâricî isminin geçtiği en eski yazılı belge Hâricî lider İbn İbâd'ın Halife Abdü'l-Melik'e gönderdiği ve otantik olduğu anlaşılan mektuptur. Halifenin Hâricî terimini daha önce isyancılar anlamında kullandığı (ve ayrıca İbn İbâd'ı onlardan biri olarak görmediği) anlaşılmaktadır. Bu arada, İbn İbâd, Hâricî terimini devrimci anlamında olmamak kaydıyla 'aktivist' manasında kullanmış olmalıdır.<sup>2</sup> Muhtemelen II./VIII. asırda meydana gelen kalamî tartışmalar sürecinde, Havâric büyük günah işleyenlerin toplumdan ihraç edilmesi gerektiğini savunanlar hakkında kuşatıcı şemsiye kavram

<sup>1</sup> *Milel*, 59-64.

<sup>2</sup> Nakleden el-Berrâdî, *Rivista degli Studi Orientali*, XXVI, 46.

olarak kullanılmıştır. Zıtlıkları göstermek açısından bu görüş önemlidir ve bu bunun için de tek bir terim seçmek uygundur.

Şia teriminin oluşum sürecinin arka planında da benzer şekilde karışık bir tarih vardır ve muhtemelen yaygın kullanımını ancak 900'lü yıllarda kazanmıştır. Emevî döneminde bu grubu ifade için kullanılan isim Sebeiyye ve Keysâniyye idi. Bununla birlikte, Şî'a terimi, muarızlar tarafından verilen bir isim olmayıp Şî'ilerin kendileri için kullandığı bir niteleme olması yönüyle Hâricî teriminden farklılık arz eder. Dahası, daha önce de gördüğümüz gibi, burada da bir mezhebe ad olarak verilen bir terimin, bir fıkrı açıklamak için, yani Ali'nin Muhammed'den sonra meşru halife olduğuna işaret etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Fakat yine de Şia terimi tarihi süreci açıklamak için yeterli değildir. Bu terim Emevî döneminde ve Abbasilerin ilk dönemindeki bir çok fenomenle irtibatlandırılabilir. Fakat bu fenomenlerin ortak Şii adının çağrıştırdığı kadar birbiriyle organik bağları olduğunu söylemek zordur. Nevbahî'ye izafe edilen *Fıraku 'ş-Şî'a* isimli eser, mezhepler tarihçilerinin mezhep fenomenini mantiki bir temelde sistematize etme gayretlerinin en bariz örneğini oluşturur.

Daha derli toplu bir değerlendirme Mürcie hakkında yapılabilir; zira, bu mezhep söz konusu olduğunda, mezhepler tarihi müelliflerinin takip ettiği yöntemin zayıflığı daha net bir şekilde görülür. İslam düşüncesinin tarihi gelişim sürecinde Mürcî trend büyük önem taşımaktadır. Fakat mezhepler tarihi müelliflerinin elinde Mürcîliğin bu önemi neredeyse yok farz edilmektedir. Şüphesiz bunun nedeni Mürcie'nin kesin bir şekilde sapıklık olarak nitelenebilecek bir görüşe sahip olmamasıdır. Zira Mürcîlik büyük ölçüde Sünniliğin selefi ya da öncüsü olarak görülebilecek bir mezheptir.

Mürcîliğin ya da Arapların ifadesiyle *irjâ*'nın temel kavramı Kur'ân'daki bir ibareden, 'bazılarının durumu Allah'ın hükmüne ertelendi (ya da te'cil edildi)'. (et-Tevbe, 9/106) ayetinden kaynaklanmaktadır. Ayette kastedilenin 631 yılında yapılan Tebuk Seferi'ne katılmayan üç sahâbî olduğu ve bu kişilerin toplumdan dışlanmak suretiyle cezalandırıldıkları kabul edilir. Bu konuda genel düşünce şudur: Bazı durumlarda birinin suçlu mu masum olduğu konusunda karar vermeyip onun durumunu Allah'a havale etmek gerekir. Bu konudaki kavramsal tartışma sonucunda *irvân*'ın anlamı ya da uygulamasıyla ilgili şu dört farklı durum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre –ki bunun bu terimin en eski kullanımı olduğu anlaşılmaktadır- *irvâ* Ali ve Osman hakkındaki hükmün ertelenmesi ve bu ikisinin mümin mi yoksa kafir mi olduğu konusunda fikir beyan etmekten kaçınılmasıdır. İkinci anlamıyla *irvâ*, Alinin Peygamberden sonra fazilet sıralamasında dördüncü sıraya tehir edilmesi anlamına gelir. Üçüncü anlamıyla *irvâ*, sadece büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili hükmü tehir etme ve günah işleyene mümin *muamelesi yapmak* anlamına gelmekle kalmaz, olumlu bir yaklaşımla, büyük günah işleyeninin doğrudan mümin *olduğunu* iddia etmek anlamı taşır. Dördüncü olarak *ircâ* kelimesi, *racâ*'dan türemiş bir kelime olarak değerlendirilir ve 'ümit vermek' manasında kullanılır. Bu son anlamıyla *irvâ*, şirke düşmemiş olmak ya da puta tapmamak kaydıyla, bütün müminlerin kesin olarak cennete gireceği anlamına gelir.

Tebliğin bundan sonraki kısmında, Mürcie tabirinin nasıl kullanıldığına ve bunun *ircâ* teriminin farklı kullanımlarıyla nasıl ilişkilendirildiğine bakabiliriz. Mutezile'yle başlamamız uygun olacaktır. Mutezililer büyük günah meselesiyle ilgilenmişler ve mürtekib-i kebirenin ne mümin ne de kafir olduğunu ve fakat orta bir konumda bulunduğunu iddia etmişlerdir (*el-menzile beyne'l-menziletayn*). Mutezililer böylece kendilerini, 'büyük günah işleyen kafirdir Haricilerden, münafıktır diyen Hasan-ı Basrî'den ve mümindir' diyen gruplardan ayırt etmiş olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Mutezililer Müslümanların çoğunluğunu mürtekib-i kebireyi mümin kabul eden gruba yerleştirmekte, daha sonra da, büyük günah işleyeni tekfir etmeme anlamında, ırcanın üçüncü anlamıyla paralel bir şekilde, bu çoğunluğu Mürcie olarak görmektedirler.

Tekrar Şî'a'ya döndüğümüzde –*Fıruku's-Şî'a'*da söylenenlerden hareketle ifade edecek olursak- onların, Hâriciler ve Mutezililer hariç, fazilet sıralamasında Ali'yi Osman'dan önde gören herkesi Mürcü olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nevbahî açık bir şekilde, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şafî gibi daha sonraki dönemlerde Sünnilerin imam kabul ettiği şahısların adlarını Mürcie'ye mensup şahsiyetler listesinde zikreder.<sup>1</sup> Muhtemelen daha sonraki nesiller tarafından Sünni kabul edilenlerin hemen hemen tamamı bu kategoriye girmektedir. Hz. Ali'ye büyük muhabbet besleyen Ahmet b. Hanbel gibileri bu listeden hariç tutulmuş olabilir; fakat, bunu bir şekilde kesin olarak söyleyemiyoruz. Şu halde, Şî'a açısından, söz konusu olan ırcâ'nın birinci ve ikinci anlamlarıdır; yani, onlar ırcadan Hz Osman ve Ali meselesini Allah'a havale etmek ve fazilet sıralamasında Ali'yi [dördüncü sıraya] ertelemeyi anlarlar. Bununla birlikte, ilk anlam öncelikle Hâricilerin anladığı anlamdır ve Hâriciler Hz. Osman'ın büyük günah işlediğine inanmayan herkesi ve hatta Hanbeliler'i bile Mürcü olarak görürler.<sup>2</sup>

Hanbeliler ise Mürcie deyince şu ana kadar bahsettiğimiz gruplardan farklı kişileri kastederler. Ahmed b. Hanbel'e atfedilen akaide dair bir eserde, Mürcie'nin savunduğu söylenen bazı fikirler mahkum edilmiştir ki bu fikirler özellikle Hanefilerin ve sonraki Mâtürîdilerin Hanbelilerden farklı düşündüğü konularla ilgilidir. Bu farklılıklar Hanefilerin imanı öncelikle topluma bağımlılık olarak telakki etmesinden kaynaklanmaktadır. Onlar *imanı* kişiyi *mümin* yapan şey olarak tarif ederken diğer tarafta Hanbeliler, ameli imanın asli unsurlarından biri olarak telakki ederler. İmanla ilgili bu iki farklı kavramsallaştırma neticesinde şöyle bir durum ortaya çıkar: Hanefilere göre iman 'ya şu ya bu' meselesidir: Yani, Hanefilere göre bir kişi ya toplumun içindedir ya da dışındadır. Bir başka ifadeyle, ya toplumun üyesidir veya değildir. Halbuki Hanbelilere göre ise, bir kişinin imanı, amellerine bağlı olarak farklı derecelerde olabilir. Bunun kelam terminolojisinde karşılığı, imanun artıp artmayacağı meseledir. Bilindiği üzere Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini ifade etmektedir. Eş'arî, *Makâlât*'ta, Mürcie'nin genel bir tanımını yapmaz; fakat, Onun Mürcie'nin alt grupları hakkında verdiği bilgiler arasında bizzat Ebû Hanife ve bir

<sup>1</sup> Nevbahî, s. 15, 17.

<sup>2</sup> Laoust, *Profession de Foi*, 73, dn 2.



Hanefî olan Bîşr el-Merîsî'yi Mürcîler arasında saydığını görmekteyiz.<sup>1</sup> O halde Hanbelîler, ırcâ kelimesini yukarıda bahsedilen üçüncü ve dördüncü anlamda, yani mürtekib-i kebîreyi mümin kabul etme ve böyle bir kişiye ümit verme anlamında kullanmaktadırlar. Fakat bu anlamdaki sapıklık *ırcânın* açık seçik izah edilen bu şekilde, yani bu fikrin çok rafine ifade şeklinde olduğu gibi, yer almamaktadır.

Hanbelîlerin Mürcie algılaması, el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi daha sonraki Eş'arî mezhepler tarihçilerinin ve onlar yoluyla da batılı oryantalistlerin Mürcie algılamasında belirleyici olmuştur. Bu yüzden, mezhepler tarihçilerinin bu konuda uyguladığı metodu ve ön yargıları detaylı olarak incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu bakımdan Şehristânî iyi bir örnek teşkil etmektedir. Şehristani, Mürcie konusuna ırcânın farklı anlamlarını ana hatlarıyla zikrederek başlar. Onun tasnifi bizim az önce yaptığımız ayırımdan farklılık arz eder. Şehristânî daha sonra, Haricîler, Kaderîler ve Cebrîler arasında irca doktrinine inanan gruplar olduğundan söz eder ve ardında da kendisinin bahsedilen bu gruplar içinden yalnızca 'saf Mürcie'yi' ele alacağını söyler. Bununla birlikte Kaderî-Mürcie ile ilgili bazı bilgiler verir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Ebû Hanîfe'yi savunurken 'O Sünnî Mürcie'ye mensuptu' demektedir. Fakat Şehristânî'nin, 'Mürcî şahsiyetler' listesinde yalnızca Ebu Hanîfe değil, iki yakın talebesi, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de yer almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Kaderî-Mürcîler ve Saf Mürcîler'le ilgili verdiği her iki listeye baktığımızda, Gaylân ve muhtemelen iki kişi daha hariç tutulacak olursa, Şehristânî'nin isimlerini zikrettiği diğer kişilerin, haklarında hemen hemen hiç bilgimizin olmayan sıradan ve önemsiz kişiler olduğu görülür. Dahası, bu grupların farklılaşmasına sebep olduğu söylenen konular son derece önemsiz konulardır. Mukâtil b. Süleymân'ın 'iman olduğu sürece günah zarar vermez' şeklindeki aslında makul bir izahı yapılabilecek görüşü bir tarafa bırakılacak olursa, esasen Mürcîler arasında, 'işte bu sapıklıktır' diye niteleyebileceğimiz aykırı bir görüşe sahip olan yoktur. Mukâtil b. Süleymân'ın bu görüşünün bile kabul edilebilir makul bir yorumu olabilir.<sup>2</sup> Bağdâdî'nin konuyu ele alış tarzı Şehristânî'yle benzerlik arz eder; fakat onun, bir vesileyle, Mürcie'nin hatasının ameli ikinci plana itmek olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir.<sup>3</sup> Ancak, bahsedilen bu görüş abartılacak bir görüş olmadığı gibi, buradan hareketle bir kimseyi sahih akideye muhalefet ettiği gerekçesiyle, sapık ilan etmek de mümkün değildir. Mezhepler tarihçileri açısından Mürcie'nin, bir mezhebin önemsiz bir gölgesi konumunda olduğunu söylersek konuyu çok abartmış olmayız.

Eş'ari müelliflerin ifade edemedikleri şey, Mürcie'ye izafe ettikleri birçok fıkrin, aslında, Sünniler tarafından savunulan görüşler olduğu hususudur. Bütün Sünnîler, büyük günah işleyenin din dışına çıktığını iddia eden Harici doktrinini sakat bir bakış açısı olduğu konusunda ittifak halindedir. Aslında bu, Sünnîlerin büyük günah işleyenle ilgili hükmü erteleme ve onu mümin kabul etme anlamında bir *ırcâyı* benimsedikleri anlamına gelir. Bununla birlikte, birçok Sünnî daha da ileri gitmiş ve mürtekib-i kebire mümindir ve eğer Allah'a inandığını ikrar ederse sonunda cennete de gidecektir,

<sup>1</sup> *Maqâlât*, 138-41.

<sup>2</sup> *Milel*, 103-8.

<sup>3</sup> *Fark*, 190.

demişlerdir.<sup>1</sup> *El-Vasiyye* (madde 25) ve *el-Fikhu'l-Ekber II* (madde 20)'de<sup>2</sup> görüleceği üzere, aslında bu, bilinen bir Hanefî görüştür. Fakat Eş'arî'nin kendisi bile, mürtekb-i kebîrenin ebedî cennete kalmasının değişmez bir hüküm olmadığını, eğer Allah'ın dilemesi ya da Peygamberin şefaati söz konusu olursa bu kişinin affedilebileceğini söylemektedir. Gazâlî ve sonraki dönem diğer Eş'arî müelliflerin bu konudaki Hanefî fikre daha da yakınlaştıkları görülür.<sup>3</sup> Bu, ümit vermek anlamında, yani dördüncü anlamda ırcâdır. İrcânın ilk iki anlamı da Sünnî düşünceye katkıda bulunmuştur; zira, Osman'ın haksız yere öldürüldüğü ve dört halife arasındaki tarihi sıralamanın aynı zamanda fazilet sıralaması olduğu düşüncesi Sünnîlerce de kabul edilen bir görüştür.

Bütün bunların bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Bütün anlamlarını göz önünde bulundurduğumuzda, *ırcâ* Sünnî düşüncenin ana unsurlarından biridir. Dolayısıyla, Mürcie'ye atfedebileceğimiz yegâne sapık düşüncenin, tanınmayan silik şahsiyetlere atfedilen önemsiz sapık fikirler olması şaşılacak bir durum değildir. Müslüman yazarların tarihi gelişim gibi bir konseptleri yoktur. Onların ilgilendikleri esas konu, değişmez olarak kabul ettikleri sapık fikirleri, mantıksal tasnife tabii tutmaktan ibarettir. Sonuç itibarıyla, onlar Mürcü teriminin uygulanacağı fenomene yabancıydılar. Bununla birlikte, Mürcie ile ilgili çok fazla ifadeler olması sebebiyle, mezhepler tarihi müellifleri cesurca yazdıkları şeylerin ön kabulleriyle uyumlu bir görünüm arz etmesi için gayret sarfetmişlerdir.

Cehmiyye, Havâric, Şî'a ve Mürcie mezheplerinin ele alınışı meselesiyle ilgili bu tasvirler, mezhepler tarihi müelliflerinin uyguladığı metodun nasıl da konuyla ilgili materyallerin güvenilemez hale gelişi sonucunu doğurduğunu göstermesi ve modern araştırmacıyı buna karşı önlemine almaya zorlaması açısından yeterli delilleri teşkil etmektedir. Tekrar geriye dönüp mezhepler tarihi müelliflerinin ilk faraziyesini yeniden hatırlamak faydalı olacaktır: Onlara göre, İslam inancının temel unsurları İslamın başlangıç döneminde bütün Müslümanlarca, yani bütün Sünnîlerce, benimsenmiştir. İslamın ilk üç hicri asrıyla ilgili malzeme incelendiğinde görülecektir ki, herkes tarafından kabul görmüş ortak bir akideden bahsetmek mümkün değildir. Hatta, işin aslının tam da bunun tersi olduğu anlaşılmaktadır: Özetle söylemek gerekirse: (1) herkes şu ya da bu mezhebe mensuptu; (2) bilinçli bir tercih olarak benimsenmiş Sünnîlik konsepti ya da algılaması ancak zamanla oluşmuştur.

Her teoloğun bir şekilde şu ya da bu mezhebe mensup olduğu faraziyesi Nevbahtî'nin bir ifadesinden hareketle ele alınıp incelenebilir. Nevbahtî İslam toplumunda ana mezheplerin Şî'a, Mu'tezile, Mürcie ve Havâric olmak üzere dört mezhepten oluştuğunu söylemektedir.<sup>4</sup> Bu sözü söylerken o, ne Sünnîleri unutmuştur ne de Sünnîliği diğer mezheplerden üstün ve hak bir mezhep olarak görmektedir. Kendisinin Şî'î olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir şeyin zaten mümkün olmadığı ortadadır. Bilakis o, başkalarının Sünnîlik diye isimlendirdiği mezhebi,

<sup>1</sup> A. J. Wensink, *The Muslim Creed*, 130, 194

<sup>2</sup> Krş. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Asb'ari*, Beirut 1953, 244 vd.

<sup>3</sup> Krş. D. MacDonald, *Development*, 307.

<sup>4</sup> Nevbahtî, s. 15. Onun daha önceki ifadeleri muhtemelen daha sonra gelecek Sünnîlerin bazı iddialarının eleştirisi gibidir.

saydığımız bu dört mezhep içinde bir yerlere serpiştirmiş olmalıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, muhtemelen bu serpiştirilen Sünnîlerin çoğu Mürcîiler arasındadır. Fakat ayrıca not edilmesi gerekir ki O, Ebû Hanîfe'yi Mâsriyye diye isimlendirdiği ayrı bir alt-grubun mensubu olarak göstermektedir. Bahsettiği diğer alt gruplara diğer Sünnî imamlar mensup olarak gösterilmektedir ki bu alt gruplar Şükkâk, Bütriyye ve Haşviyye'dir. Aynı husus Ahmed b. Hanbel'in Mürcie terimini kullanışıyla ilgili söylenenlerde de zımnen mevcuttur; zira o Mürcîî ifadesini açıkça Hanefîlerin benimsediği bilinen fikirlerden söz ederken kullanmaktadır. Hanefîlerin Mürcîilik terimini kullanması söz konusu olduğunda, el-Mâturîdî'ye atfedilen *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*'den hareketle konuşacak olursak, Mürcîilerin sapıklık olarak sunulan cebri görüşü benimsemekle suçlandıklarını görürüz. Bu karşılıklı sapıklık suçlamasında, ilave olarak, Sünnîlerin sahiplendiği kişiler arasında daha bir çok küçük ölçekli fikrî uyuşmazlık söz konusudur. Bu yüzden, Hammâd b. Zeyd (Hârûn Reşit zamanında vefat etmiş Basralı bir alimdir) "bizim fakihlerimiz Eyyûb (Sahtiyânî), İbn Avn ve Yûnûs (b. Ubeyd)'tur" dediğinde, Kûfeli olan Süfyân-ı Sevri de "bizimkiler de İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrümedir" diye mukabelede bulunmuştur.<sup>1</sup>

Eğer şimdi söylediklerimizle ilgili olarak; 'söz konusu edilen farklılıklar çok geniş sayıdaki alimin, geniş bir yelpazedeki inanç esasları konusundaki uzlaşmasıyla çelişkili bir durum teşkil etmez' şeklinde bir itiraz yapılacak olursa, buna ikinci bir önerme ya da iddia ile cevap verilebilir ki o da şudur: Ortak bir kimlik olarak bir Sünnî bilincin oluşması, bilinçli olarak benimsenen ortak bir Sünnîlik düşüncesinin oluşması ancak yavaş işleyen bir süreç sonunda mümkün olabilmıştır. Louis Massignon, Hammâd b. Ziyâd'ın Süleymân et-Teymiy'le birlikte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kurucusu olarak tavsif ettiği üç kişiden söz eder.<sup>2</sup> Bu kişiler bu zamana kadar anlaşılacağı anlamıyla, Sünnîliğin öncüleri olarak görülebilir. Bununla birlikte, bu büyük çaplı soru üzerinde yeterince durulmamıştır ve şimdi öne sürülecek olan şeyler ise bu konuda başlangıç kabilinden söylenmiş şeyler olmaktan öteye gitmeyecektir.

Öncelikle söz konusu ismin tahlilini yapmamız gerekir. Bu grubu ifade etmek üzere İngilizcede 'the Sunnites (Sünnîler)'ya da 'Sunnite Islam' (Sünnî İslam) tabiri kullanılmaktadır. Peki Arapça söz konusu olduğunda durum nedir? Hicri IV., miladi onuncu yüzyıldan önce, yani İbn Batta (ö. 997)'nın *Akâid*<sup>3</sup> eserinden önce bu ismin kullanıldığına şahit olmuyoruz. İngilizce the *Sunnites* ifadesinin Arapçada muhtemelen en yakın karşılığı Ehlü's-Sünne ve'l-cemâa'dır ve yaygın olarak kullanılmaktadır; fakat, bu tabirin ne zaman kullanılmaya başlandığı çok net değildir. Ayrıca, bu kullanım tedrici bir süreç sonunda bu haliyle kabul görmüştür. Söz konusu terimin tam hali olan *Ehlü's-Sünne ve'l-Asâr*, Ahmed b. Hanbel'in yazdığı akaid eserinde görülür. İlk dönem Hanbelîler tarafından kullanılan diğer isimler şunlardır: *Ehlü's-Sünne*, *Asbâbu'l-badis*, *Ehlü'l-kitâb ve's-sünne*, *Ehlü'l-bak*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İbn Sa'd, VII, 2.15.

<sup>2</sup> *Essai*, 168.

<sup>3</sup> İbn Batta, *Aqaid*, Nşr., Laoust, s. 21

<sup>4</sup> Laoust, (ed.). 11. dn. 1.

Eşârî'nin *Makâlât*'ında birçok defa *Ehli's-sünne ve'l-istikâme* ifadesi geçmesine karşılık, *Ehli's-sünne ve'l-cemâa* ifadesi yalnızca bir yerde yer almaktadır. Ayrıca eserde bu isimle ilgili diğer varyasyonlara da yer verilmektedir.<sup>1</sup> *Makâlât*'ta ortaya konulan itikâdi görüşlerin, *Ehli's-sünne ve'l-hadis*'in görüşlerini yansıttığı ifade edilmekte; buna mukabil, *İbâne*'deki görüşlerin Ehlü'l-hak ve's-sünne'ye ait görüşler olduğu daha başta, eserin adında belirtilmektedir. İbn Kuteybe *Ashâb* ya da *Ehli'l-hadis* terimlerini tercih ederken İbn Huzeyme ise Ehlü'l-eser tabirini kullanmaktadır.<sup>2</sup> Şüphesiz ilk zamanlarda yaygın olan kullanım Ehlü's-sünne veya Ashâbu'l-hadis idi ve yine şüphesiz *cemâ'a* kelimesi toplumsal birlik ve dayanışmayı ve muhtemelen de toplumun *icmâ'mu*, yani 'mutabakatını' göstermek için ilave edildi.<sup>3</sup> Bu konuda değişik isimlerin kullanımında cüzi faklılıkların olduğu ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Lakin, bu isimler kullanılmaya başladıktan sonra bile, Sünnilerin tamamı arasında dayanışma bilinci yerleşmiş değildi. Ahmed b. Hanbel ve el-Eş'arî'nin, Ebû Hanîfe'yi ve takipçilerini sapıklıkla suçladıkları görülmektedir. Benzer bir şekilde, *Şerhu' -l-fiqhi' l-ekber* isimli eserin Mâtürîdî müellifi, kendi mezhebi *Ehli's-sünne ve'l-cemâa*'dan (üçüncü maddenin tartışmasında) bahsetmekte ve böyle yapmak suretiyle dolaylı olarak Eş'arî'leri bu tabirin dışında tutmuş olmaktadır.

Bir diğer ifadeyle, bir grubun diğer bütün sapıklarla karşılaştırılması gayesiyle kullanılan 'Sünnet ehli insanlar' terimi, tedricî bir şekilde ortaya çıktığı; fakat bazılarının kelimî konulardaki muarızlarının da bu şemsiye altında yer alması noktasında tereddütlü davrandıkları anlaşılmaktadır. Şüphesiz Ehlü's Sünne ve'l-Cemâa'dan bahseden el-Bağdâdî de Ebu Hanîfe'yi temize çıkarmaya çalışmaktadır. Fakat bundan yarım asırdan fazla bir süre sonra el-Gazâlî *Faysali't-tefrika* adlı eserinde hala ulema grubunun birbirine karşı olan adavetini ve bunun neticesinde insanların birbirlerini suçlama nedenlerden dolayı tekfir etmekte olduğunu görmekteyiz.<sup>4</sup>

Bir grup olarak 'Ehl-i Sünnet'in ortaya çıkışı meselesi, mihne olaylarının sona ermesi başta olmak üzere, Mütevekkil ve sonrası dönemdeki değişik olayların mütâlaa edilmesi suretiyle de ele alınabilir. Her ne kadar isimler bu dönemde henüz tam olarak yerleşmiş olmasa da, bu Şî'î ve Sünnî olarak adlandırılacak gruplar arasında bir uzlaşma politikasıydı. Mihne politikasının kaldırılması o andan itibaren merkezi hükümetin temelde yalnızca Sünnilere bel bağlayacağı anlamına geliyordu. Bu atmosfer içindedir ki, büyük hadis eserleri tedvin edilmiş ve bu eserler şer'i kaynak statüsüne kavuşmuştur. Benzer bir şekilde, Kur'ân kıraatları konusunda kesin bir sonuca varılmış olup, çok küçük bir oranda da doktrin konusunda uzlaşmaya varılmıştı. Ehl-i Hadis, bir dereceye kadar, hadislerin sıhhati ya da sınırsız sayıda hadis ravileriyle ilgili tedricî olarak bir uzlaşma noktasına ulaşmış bulunuyordu. Bu sebeple, Eşârîlerle Hanbelîler arasında olduğu gibi, gruplar arasında rekabetin devam ettiği bir sırada bile, rakipler ciddi oranda ortak tarihi geçmişi paylaşıyorlardı ve şüphesiz bu orijinal yeknesak bir yapının var olduğu hayalini (ya da illüzyonunu) besliyordu. Böylece, birçok düşünce

<sup>1</sup> 471.12; Krş. 3.7; 455.11; 473, 10; 474.5, 9; 475. 6; ayrıca 473.13.

<sup>2</sup> *Tevhîd*, 35.

<sup>3</sup> Krş. L. Gardet, 'Djama'a' *Encyclopedia of Islam*.

<sup>4</sup> Krş. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh 1963. 114 vd.

akımının yek vücut olması bize, Sünnîlerin kimliklerinin farkında bir grup haline gelmelerinin ancak dördüncü hicrî (miladi X.) asırda mümkün olabildiğini göstermektedir.

Bu arada ‘ortodoks İslam’ ve benzeri tabirlerin kullanılmasına şiddetle karşı çıktığımı belirtmek istiyorum. Bu bağlamda ‘ortodoksluk’ ‘Sünnîlerin büyük ekseriyeti tarafından kabul gören’ şeyler olarak tarif edilebilir. Fakat bu, iki sebepten dolayı yetersiz bir tariftir. Birincisi, dördüncü hicri (onuncu miladi) asra kadar, bahsedilen anlamda bile bir ortodoksluğun mevcut olduğundan bahsetmek mümkün değildir. İkincisi, ve daha da önemli olanı, ‘ortodoksluk’ terimi insanların itikadi fikirleriyle değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder: halbuki, Sünnî olmanın kriteri çok daha geniştir ki bu da Peygamber’in sünnetini takip etmek demektir.

İslam Düşüncesinin gelişimini inceleyen modern araştırmacılar açısından bu tebliğin ulaştığı sonuç şudur: Modern araştırmacının, İslamın ilk döneminden itibaren hepsi Sünnî doktrine inanmış büyük bir grubun mevcut olduğu şeklindeki faraziyeyi reddetmesi; tam aksine, böyle bir Sünnî yapının ancak üç ya da daha fazla yüzyıl sonra ortaya çıkmış olduğunu bilmesi gerekir. Bu arada üç yol gösterici prensip daha formüle edilebilir: Bu üç prensip, mezhepler tarihi literatürünün yol açtığı çarpıtmaları düzeltme konusunda modern araştırmacıya yardımcı olacaktır. Bunlar sırasıyla: 1) Mezheplerle ilgili bu tür ifadelerle rastladığımızda, mezhebin kimin adıyla anıldığının tespiti gerekir. 2) Mümkün olduğu kadar isimleri bilinen şahıslar üzerinde yoğunlaşılması ve mezheple ilgili verilen bilgilerin de şahıslarla ilgili bilgilerle uyum arz etmesi koşuluyla kabul edilmesi icap eder. 3) Ehl-i Hadîs arasındaki cüzî farklılıklar gelişme kavramının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar müslüman alimler tarafından çok nadiren ehemmiyet atfedilmiş olsa da, bu konuda daha fazla bilgi mevcuttur. Şüphesiz bütün bunlarda öngörülen şudur: Kaynak olarak kabul edilen malzeme bilinen yaygın kriterle test edilmelidir. Bahsettiğimiz bu üç yol gösterici prensip, özellikle mezhepler tarihçilerinin bu tebliğde ortaya konulmaya çalışılan ön kabullerini ve eserlerinde uyguladıkları metodun yanlışlığını ortaya koymak gayesine matuf olarak formüle edilmiştir.



