

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

42.
SAYI

YIL: 24 TEMMUZ - ARALIK 2019
ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

YIL: 24 SAYI: 42 TEMMUZ - ARALIK 2019 ŞANLIURFA

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz - Aralık 2019

| 1

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054e-ISSN: 2564-7741

Yayıncı / Publisher

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Şanlıurfa, TÜRKİYE

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Celil ABUZAR

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Alan Editörleri/ Field Editors

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi, İslâm Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin Yer Aldığı İndeks ve Platformlar:

TR DİZİN Tübitak Ulakbim Türkiye Dergileri Dizini / Turkish Journals Index
(Kabul / Accepted: 09.05.2019)

OpenAIRE: (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

ResearchBib: Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

Miar: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted:
18.02.2018).

İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

Index Copernicus International (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social
Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Google Scholar: Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç/ S. Date :14.07.2017).

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul /Accepted: 01.03.2017).

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database
(Başlangıç /S. Date:1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında
Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ortak olarak kullandığı İsnad Atıf Sistemini
kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki linklerden ulaşabilirsiniz.

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

<http://www.isnadsistemi.org>

Adres / Address

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

Aralık 2019 – Şanlıurfa

Baskı

SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.

İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49

İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67

uzun@uzundijital.com

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITORVII

Abdullah KARTAL

Araştırma Makaleleri / Research Articles

ŞİDDETİ BENİMSEYEN VE DİNİ REFERANS ALAN ÖRGÜTLERİN KUR'ÂN'İ DAYANAKLARI / THE QUR'ANIC REFERENCES OF THE ORGANIZATIONS WHO ADVOCATE VIOLENCE 1

Hüseyin İhtibar

KUR'ÂN-I KERİM VE HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) ARAP DİLİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ / IMPACT OF THE QUR'AN AND THE PROPHET (PBUH) ON ARABIC LANGUAGE 27

Ahmet Aslan

KERÂHET VAKİTLERİNDE NAMAZ KILINMASI KONUSUNA USÛLÛ YAKLAŞIM /METHODOLOGICAL APPROACH TO PERFORM PRAYER IN KERÂHE HOURS..... 57

Rifat Yıldız

KUR'ÂN VE SÛNNETE GÖRE SOSYAL HAYATTA KADIN ERKEK İLİŞKİSİ / THE RELATIONSHIP BETWEEN WOMEN AND MEN IN SOCIAL LIFE ACCORDING TO THE QUR'AN AND SUNNAH..... 83

İbrahim Yıldız

MUHAFAZAKÂR TÜKETİM: TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN TÜKETİM EKSENLİ DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ / CONSERVATIVE CONSUMPTION: TRANSFORMATIVE DYNAMICS OF CONSERVATISM WITH CONSUMPTION AXIS IN TURKEY..... 111

Ali Baltacı

MÜSLÜMAN OSMANLI AİLESİNDE MÛSİKİ / THE MUSIC IN THE MUSLIM OTTOMAN FAMILY..... 137

Tacetdin Bıyık

İSLAM TARİHİNDE HZ. ALİ'NİN VAKFİYESİNİN YERİ VE ÖNEMİ / THE IMPORTANCE AND THE PLACE OF CALIPH ALİ'S WAQFIYYA IN THE HISTORY OF ISLAM..... 157

Bahattin Turgut

ARAPÇA VE TÜRKÇEDEKİ ANLATIM BOZUKLUKLARININ ORTAK NOKTALARI
/ COMMON POINTS OF AMBIGUITIES IN ARABIC AND TURKISH 179

Selman Yeşil

MÜFESSİRİN İHTİYAÇ DUYDUĞU KAİDELER ÜZERİNE SİSTEMATİK BİR
İNCELEME DENEMESİ / A SYSTEMATIC ANALYSIS ESSAY ON THE BASIS NEEDED
BY THE COMMENTATORS 205

Muhammet Çol

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ÂHÂD HABERİN
EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ / EPISTEMOLOGICAL VALUE OF AHBÂR AL-ÂHÂD IN THE
METHODOLOGICAL UNDERSTANDING OF ABU ISHAQ AL SHIRAZI..... 227

Hamit Sevgili

TEFTÂZÂNÎ'NİN BİLGİNİN TANIMLANMASI PROBLEMİNE YAKLAŞIMI / AL-
TAFTÂZÂNÎ'S APPROACH TO THE PROBLEM OF DEFINITION OF KNOWLEDGE 257

Ziya Erdiç

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN XXI. YÜZYIL ÖĞRENER VE ÖĞRETERİN
BECERİLERİNİ KULLANIM DÜZEYLERİ / USING LEVEL OF 21ST CENTURY KEY
SKILLS OF STUDENTS OF FACULTY OF THEOLOGIES 287

Aybıçe Tosun

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

HADİSLERİ HİKÂYELERLE ANLATMAK..... 311

Ömer Faruk Akpınar

Sempozyum Değerlendirme Yazısı / Symposium-Conference Reviews

XVI. TEFSİR ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE
“ULUSLARARASI HZ. İBRAHİM (A.S.) VE NÜBÜVVET” SEMPOZYUMU
(ŞANLIURFA, 8-9 KASIM 2019) 317

Soner Aksoy, Sakin Taş, Samed Yazar, Muhammet Çol

YAYIN İLKELERİ..... 331

EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Aralık 2019'de 42. sayısıyla değerli akademisyen, ilim erbabı ile meraklılarının istifade ve değerlendirmesine sunulmuştur. Ülkemizde akademik ve bilimsel dergiciliğin önemli bir kalite ölçütü haline gelen TR Dizin'e kabul edilmenin, dergimize teveccühü arttırdığını memnuniyetle görmeye başladık. Bu dönemde dergimize başvuruların yaklaşık %50 oranında arttığını belirtmek isteriz. Bu münasebetle de dergimizi tercih eden yazarlarımıza teşekkür ederiz. Elbette bilimsel bilginin gelişiminde önemli rolleri olan ve yalnızca ilmi bir saikle kendilerine gönderilen makaleleri değerlendirmek için zaman ve emek harcayan hakemlerimizi unutmamız mümkün değildir.

Dergimizin akademik kalitesini arttırmak için yayın ekibimiz özverili ve yoğun çalışmalarına devam etmektedir. Dergimize yapılan başvuruların önemli derecede artması yayın ekibinin iş yükünü de önemli miktarda arttırmıştır. Artık yayın ekibimiz, kendi uhdelerindeki yoğun hususi akademik ve eğitsel faaliyetlerinin yanı sıra derginin yayıma hazırlanması için hakikaten daha da fazla çalışmak zorundadır. Bu durumun tabii bir neticesi olarak dergimize gönderilen çalışmalarının değerlendirme ve yayım süreci, önceki dönemlere kıyasen, bir miktar daha uzun sürebilmektedir. Bu durumu yazarlarımızın anlayışla karşılayacağına inanıyor, müsamaha ve sabırları için teşekkür ediyoruz. Ayrıca şunu tekrar etmekte yarar görüyoruz ki, yazarlarımızın dergimizin yazım kurallarını dikkatli bir şekilde incelemeleri ve makalelerini göndermeden önce birkaç kişiye okutmaları yerinde olacaktır. Böylece hem makale değerlendirme süreci hızlanacak hem de hakemlerin sunacağı akademik katkı artacaktır.

Dergimizin üst düzey uluslararası indekslerde taranması için gerekli olan ön koşulları sağlamak üzere çalışmalarımız devam etmektedir. Önümüzdeki dönemlerde dergimizin hem şekil hem de içerik bakımından bazı değişikliklere gitmesi ve bazı yenilikleri uygulamaya başlaması beklenebilir.

Dergimizin bugünlere gelmesine katkı sağlayan tüm editör ve destekçilere, yayın ve danışma kurullarına, dergimizin yayıma hazırlanma sürecini titizlikle takip eden başta yazı işleri müdürü ve alan editörümüz Arş. Gör. Selim Yılmaz'a, alan editörlerimiz Arş. Gör. Havva İslam Çelik, Arş. Gör. Coşkun Borsbuğa ve Arş. Gör. Mahmut Sabuncu'ya Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**ŞİDDETİ BENİMSEYEN VE DİNİ REFERANS ALAN
ÖRGÜTLERİN KUR'ÂN'İ DAYANAKLARI ***

THE QUR'ANIC REFERENCES OF THE ORGANIZATIONS WHO
ADVOCATE VIOLENCE

Hüseyin İHTİBAR

huseyinihtibar@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1749-6367

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tefsir Ana Bilim Dalı

Atıf@ İhtibar, Hüseyin. "Şiddeti Benimseyen ve Dini Referans Alan Örgütlerin Kur'ân'î Dayanakları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 1-26.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 03 Nisan 2019 / 03 April 2019
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 1-26
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 548861

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı'nda 2019 yılında yapılan "Şiddet ve terör bağlamında kullanılan ayetlerin ilk dönem tefsirlerinden günümüze yorum farkları." başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Şiddeti savunan kişi ve kesimler, bu anlayışlarının Kur'an kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir. İddialarıyla ilgili olarak da Kur'an-ı Kerim'de yer alan müşriklere şiddet uygulanabileceğini belirten ayetleri dayanak olarak kullanmış, söz konusu ayetlerin Müslümanlar için de geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Zira Müslümanların çoğunun şirk içerisinde olduklarını söyleyerek, bu ayetleri onlara şiddet uygulamanın gerekçesi olarak kullanmışlardır. Bu anlayış doğrultusunda da kendi inanç gruplarına mensup olmayan Müslümanlara şiddet uygulamayı, bir tür cihad olarak değerlendirmişlerdir. Şiddeti savunan kişi ve kesimlerin dayanak olarak kullandıkları ayetler, tarihsel süreçte birçok müfessir tarafından yorumlanmıştır. Genel bir bakış yapıldığında, şiddeti savunan kişi ve kesimlerin söz konusu ayetlere yükledikleri anlamların, önde gelen müfessirler tarafından yapılan yorumların tamamen dışında olup, marjinal bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışmamızda, ilk dönemden başlamak üzere günümüzdeki bazı araştırmacıların, müşriklere yönelik ayetlerin yorumlanma biçimleri ve buna mukabil şiddeti özümseyen kişi ve kesimlerin ilgili ayetleri anlayış tarzları üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmamızda şiddeti savunan kişi ve kesimler tarafından özellikle ayetler üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Müşrik, Mü'min, Şiddet.

Abstract

Some people and groups who defend violence claim that this is Qur'an-centered. In this regard, they used the verses as the basis for the idolaters. They have also used these verses as a justification for the use of violence by Muslims. According to them, most Muslims are idolaters. In line with this understanding, they have considered violence as a religious duty to Muslims who do not belong to their faith groups. The verses used by the people and groups who defend violence are not compatible with the views of the famous Qur'an commentators in the historical process. Their Qur'anic interpretation has a marginal quality. In this study, we will focus on the ways in which some of the commentators and interpreters of the verses, starting with the first commentators. On the other hand, it will emphasize the ways of understanding the religious verses and the people who think about violence. In this study, we study verses particularly referenced by people and groups who defend violence.

Keywords: Qur'an, Polytheists, Mu'min, Violence, Tafsir.

Giriş

İslam'da Şiddetin Muhatabı Meselesi

Kur'an-ı Kerim'de, inanç bakımından insanlar, mü'min, kâfir, müşrik ve münafık olarak tasnif edilmiştir. Kur'an'da her üç kesime yönelik hitaplar yer almaktadır. Mü'minlere yönelik hitaplarda daha çok, dini ve ahlaki, bireysel ve toplumsal sorumluluklar yer almaktadır. Söz gelimi, "Ey iman edenler! İçinde hiçbir alışverişin, dostluğun ve iltimasın bulunmadığı bir gün gelmeden evvel, size verdiğimiz rızıktan harcayın. Kâfirler, zalimlerin ta kendileridir" (el-Bakara 2/254) ayetinde belirtildiği şekilde, dini ve ahlaki bazı hasletlere sahip olmanın gerekliliği belirtilmiştir. Özellikle "Ey iman edenler" şeklinde başlayan ayetlerde, inancın sağlamaştırılması yanında İslam'ı kabul eden bir kimsenin, faizden uzak durma veya namaz kılma gibi, uyması gereken kurallar çerçevesinde buyruklar bulunmaktadır.

Kur'an'daki "Ey insanlar" hitabı, daha çok evrensel niteliklerle bezenmiştir. "Ey mü'minler" nidasında ise, birey ve toplumun sosyal hayatını düzenleyici, psiko-sosyal gelişimini şekillendiren ilkeler üzerinde yoğunlaşmıştır.¹ Bu doğrultuda "Ey insanlar" hitabı genellikle Mekkî ayetlerde; "Ey inananlar" hitabını içeren ayetler ise tamamen Medine döneminde nazil olmuştur.

Buna rağmen şiddetin Kur'an merkezli olduğunu düşünen bazı kişi ve kesimler, kendi inançlarını pekiştirmek ve doğrulamak amacıyla bazı Kur'an ayetlerini referans olarak kullanmışlardır. Kendi ilke ve uygulamalarının doğruluğunu kanıtlamak amacıyla da müşrikleri tanımlayan ayetleri mü'minlere hitap edenler şeklinde anlamışlardır. Zira onlara göre söz konusu kişiler, müşriklerin tutum ve tavırlarına sahiptirler.² Onların temel dayanak olarak kullandıkları ayetlerin başında, Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin küfre nispet edildiği (el-Maide 5/44) ilahi beyanı gelmektedir. Bu doğrultuda İslami yönetim sistemini uygulamayan ve demokrasi ve benzeri sistemlerle halkını yöneten liderler, Allah'ın emirleri yerine insanların yönetim biçimlerini ikame etmekle, küfre girmekte aynı zamanda alternatif Tanrı kabul etmekle de şirke düşmüşlerdir.³

¹ Enver Bayram, "Kur'an'da Geçen 'Ey insanlar' ve 'Ey İman Edenler' Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017), 182.

² Ramazan Biçer, "İŞİD Düşünce Yapısının Teolojik Arkapları", *Kader* 13/1 (2015), 1-11.

³ Ramazan Biçer, "Why Muslims Become Instruments of Terror?" *Kader* 16/2 (2018), 229-240.

Sözelimi silahlı eylem ve şiddeti, dini bir buyruk olarak kabul eden Ömer Abdülhakim'e göre İslam'ın dışına itilen ve kâfir-müşrik olarak tanımlanan kesimler başta Amerika olmak üzere, Haçlılar; yine İsrail merkez olmak üzere, Siyonist Yahudiler; Müslüman diyarlardaki mürted yöneticiler, Ehl-i sünnet'in düşmanı münharif kesimler, Ehl-i sünnet'in resmi dini çatısı ve demokratik İslamcı hareketlerdir. O bu kesimlere karşı tevhid ilkesini koruyan ve kendi ölçütleri doğrultusunda mü'min olarak kabul ettiği kimseleri, ümmetin selameti için var olduklarını kabul ettiği, "Silahlı Cihadi Yapılanmalardır" şeklinde kayıtlamıştır.⁴

Türkiye'deki terör eylemlerinin bir kısmını DEAŞ'ın üstlenmesiyle birlikte ülkemizde de bu alanda çalışmalar yoğunlaşmıştır. Üniversitelerde de bu örgüt ile ilgili tez çalışmaları ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu tür çalışmalar inanç ilkeleri açısından olduğu gibi, uluslararası ilişkiler, siyaset ve güvenlik bağlamında farklı bilim dalları alanlarında gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda Serra Can tarafından yazılan "DEAŞ'ın Jeopolitik Tahayyülünü Anlamlandırmak" adlı çalışma, Ufuk Ulutaş'ın hazırladığı "Daiş: Mesihyanik Şiddet Yanlısı Devlet dışı Aktörün Suriye'deki Siyasi Tarihi" ve Çiğdem Ergin'in kaleme aldığı "Cihatçı Hareketlerin Medya Kullanımlarının Semiyotik İncelemesi: Deaş Örneği" başlıklı çalışma, Aydın Erdoğan'ın hazırladığı "Dini Motifli Terörizm ve Finansal Kaynakları: El Kaide, IŞİD ve Boko Haram" gibi eserler farklı bilim dalları arasında hazırlanmıştır. Yine Erol Bulut'un kaleme aldığı, "Din Temelli Terör", Enes Öç'ün hazırladığı "The Concept of Islam and the 'Other' in Post Colonial Context after 9/11: A comparative Analysis of the Novels the Reluctant Fundamentalist by Mohsin Hamid and the Terrorist by John Updike" ve Ali F. Arslanoğlu'nun kaleme aldığı "Radikal Selefî Terör Örgütleri" bu konuda yapılan çalışmalar arasındadır.

Söz konusu örgütlerin dayanak noktası ve fikri yapısının dini referanslar olması nedeniyle konu, doğrudan İlahiyat alanıyla ilgili olmuştur. Bu doğrultuda da İlahiyat Fakültelerinde bu ve benzer örgütlerle ilgili tez çalışmaları yoğunluk kazanmıştır. Nitekim Beyza Okumuş tarafından yapılan "DAİŞ'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi" ve Muhammed Naim Naimi'nin hazırladığı "Din ve Terör (Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi-Taliban Örneği)" adlı tezler, Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda gerçekleşmiştir. Yine Mevlüt Eren'in hazırlamış olduğu "Terörün Temelleri ve İslam'ın Teröre Bakışı" adlı çalışma Kelam Bilim Dalı'nda yapılmıştır. Öte yandan Yusuf Çetin tarafından yazılan

⁴ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çığı*, trc. La Tedri (İstanbul: Anlatı yayınları, 2014), 68.

“Dinin Meşrulaştırma Gücü Bağlamında Şiddet ve Terör”, Din sosyolojisi anabilim dalında gerçekleştirilmiştir. Muhammet Çakır’ın hazırladığı “İslam Hukuku Açısından Şiddet ve Terör Olgusu” ise, İslam hukuku Bilim Dalı’na aittir. Mahmut Kazmaoğlu tarafından yazılan “Cihat ve Terör Açısından Haricilik” , İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı’nda yapılmıştır. Söz konusu alanla ilgili farklı bağlamlarda ciddi anlamda kitap, makale ve tebliğler bulunmaktadır.

Yüksek Öğretim Kurulu Tez veri sistemi bilgileri doğrultusunda ulaşılan bu verilere göre, dini istismar eden terör ve terör örgütleri, hemen hemen tüm bilim dallarının ilgi alanına girmektedir.

Kur’an’da yer alan, bir takım kimse ve gruplar tarafından şiddete gerekçe için referans olarak kullanılan ayetler vardır. Bunlar genelde müşriklerin, şirk koştuktan vazgeçmek gibi yapmaları gereken ve yapılmadığı takdirde dünyevi ve uhrevi müeyyideleri icap ettiren ayetlerdir. Söz konusu kesimin dayanak olarak kullandığı ayetlerin klasik ve modern müfessirlerin yorum ve yaklaşımları şöyledir:

1. Müşrikleri Tanımlayan Ayetler

Kur’an-ı kerimde müşriklere hitap eden ayetlerde iki boyut dikkat çekmektedir. İlki, müşrikler inanç bakımından Allah’a ortak koşan kimselerdir. O nedenle de ahirette cezalandırılacaklardır. İkincisi ise, müşrikler dünyada kötülük sahipleridir. Onlar bu dünyada da karşılık göreceklerdir. Müşriklerin ahirette ceza görecekleri konusunda Müslüman âlimler arasında herhangi ciddi bir ayrılık söz konusu değildir. Bu bölümde marjinal kişi ve kişilerin benimsediği son anlayış tarzı, önde gelen müfessirlerin ilgili ayetleri tefsirleriyle değerlendirilecektir.

1. 1. Bakara Suresi 191 Ayet

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir”.

Şiddeti özenle savunan ve bunun dini kaynakların bulunduğunu ileri süren Ömer Abdülhakim’e göre bu ve benzeri ayetler, küresel savaşta kayıp vermenin kaçınılmaz olduğunu, bu nedenle de her türlü kayba rağmen

onlarla her şekilde cihad edilmesi gerektiğini kaydeder.⁵ Şiddeti zorunlu gören ve İslam'ın hakimiyeti için bunu tasvip eden Abdullah Azzam'a göre ise bu ayetten anlaşılın, esirler, imamların yetkisine göre muamele görülür. Buna göre ya öldürülür, ya sakat bırakılır ya da kör edilir veyahut fidye karşılığı salıverilir. Yazara göre cihat, yeryüzündeki söz konusu fesadı kırmak, bitirmek içindir.⁶

Şiddeti benimseyen ve bu konuda dini referans alan Abdülkadir b. Abdülaziz'in yaklaşımına göre "Allah, günah nedeni olan ma'siyet ile küfür sebebi olan ma'siyeti, şu ayette birleştirerek zikretmiştir: "Üzerine Allah'ın adının anılmadığı şeyden yemeyin, çünkü bu fısıktır. Hiç şüphesiz şeytanlar dostlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara itaat ederseniz, müşrikler olmuş olursunuz". Yazara göre günah, "ya vacibi terk ya da haramı işlemek şeklinde olur ki, bu da küfre düşürücü günah ile fısıktan olan günah olma üzere iki kısımdır".⁷

Ayetin zahiri anlamını hareket noktası kabul ederek, müşriklerin buldukları yerlerde öldürülmesi gerektiğini belirten kesime göre onlar namazlarını kılincaya ve zekâtlarını verinceye kadar onlarla savaşılır. Bu ise kıyamete kadar devam edecektir. Âlimlerin bu hükme, harflerin delaletiyle değil, nassın makası doğrultusunda vardıklarını belirten kimseler, bunu ümmet için bir zorunluluk olarak görür. Bu doğrultuda bazı kesimlerin ayeti kendileri gibi düşünmeyen herkese yönelik bir savaş emri olduğunu düşündüklerini belirten ve İslam dünyasında şiddetin gerekli olduğunu ısrarla müdafaa eden Muhammed Habeş, bu ayetin anlamının genelleştirilemeyeceğini ve belirli kesimlere ait olduğunu vurgular.⁸

Taberî'ye (ö. 310/923) göre ayetteki fitne, şirk anlamındadır.⁹

Ayete, "Kâfirleri nerede ve ne zaman yakalarsanız öldürün" şeklinde anlam veren Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Mescid-i haram ve haram ayların dışında herhangi bir zaman ve mekân kaydı bulunmamaktadır. Ancak bunların da savaşın daha önceden başlamasıyla bu aylarda devam edebileceğini belirten Mâtürîdî, söz konusu fitnenin özü olan şirk olursa, haram aylarında da öldürülebilir. Zira şirk, en büyük günahdır. "Mescid-i

⁵ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direnişe çağrı*, 83, 239, 323.

⁶ Abdullah Azzam, *Şehid Abdullah Azzam Külliyyatı* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2013), 148.

⁷ Abdülkadir b. Abdülaziz, *İman ve Küfür* (t.y, y.y.), 38.

⁸ Muhammed Habeş, *Nusûsu'l-Unf ve't-Ta'zir ale'l-Kitâle fi'l-Kur'âni ve'l-hadîs*, 2018, (<https://newsyrian.net/ar/content>) (Giriş: 10/10/2018)

⁹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 3:295.

haram'da onlardan birisi bir mü'mini öldürürse, onun öldürülmesi gerekir" diyen Mâtürîdî, onlardan bir saldırı gelmedikçe, mü'minlerin bu eylemi gerçekleştiremeyeceklerini belirtir.¹⁰

"Onları gördüğünüz yerde öldürün" ayetini, göz ile görmek şeklinde açıklayan Begavî (ö. 516/1122), gördükten sonra peşlerine düşüp, yakaladığınız yerde öldürün demektedir. Zira onlar mü'minleri Mekke'den atmışlardır. Fitnenin öldürmekten daha kötü olması ise, şirkin tüm kötülüklerin üzerinde olduğuna işaret etmektedir.¹¹

Ayette geçen fitnenin, "Allah'ı inkâr etmek" olduğunu belirten Râzî (ö. 606/1210) küfrün, adam öldürmekten daha büyük günah olduğunu belirtir. Ayetin nüzul sebebi doğrultusunda anlam veren Râzî'ye göre bir sahabi, kâfirlerden birini haram ayda öldürdü. Bu olay üzerine mü'minler, onu kınadılar. Bu nedenle ayet nazil oldu. Râzî'ye göre bu ayet doğrultusunda, "Kasten adam öldüren kimsenin tövbesi kabul edilmez" denilemez. Zira şirk, adam öldürmekten daha kötüdür. Çünkü Allah'ın kâfirin tövbesini kabul etmesi gösteriyor ki, O, kasten adam öldürenin tövbesini daha çok kabul eder.¹²

Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre bu ayet, mensuh değil de muhkem kabul edilirse, buradan esirlerin öldürülebileceğine işaret çıkmaktadır. Yine ona göre buradaki fitneden amaç, şirkir.¹³

Ayetin, mü'minlerin çaba ve gayretlerinin saikinin, kâfirleri öldürmek olmasını anlattığını söyleyen İbn Kesîr (ö. 774/1373) kâfirler, mü'minleri memleketlerinden çıkardığı ve onlara zulmettiği için, mü'minlerin de onlara karşı acımasız davranması gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte mü'minler bu ayete göre duygularını öne çıkarıp, sınırı da aşmamaları gerekir. Diğer birçok müfessir gibi İbn Kesîr de fitneyi, şirk olarak tanımlamıştır.¹⁴

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. A. Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), I:375.

¹¹ Ebu Muhammed Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl* (Beyrut: Darü'l-marife, 1987), 1:213-214.

¹² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefatîhü'l-Gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 5:141, 143.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tsh. Hişam Semîr el-Buhari (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3:242.

¹⁴ Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 1: 524-525.

Bu ifadeler doğrultusunda ayetteki fitnenin şirk olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımlara göre bir kimse, kendi anlayışına uygun olmayan davranışlara sahip olan kişi ve kesimleri, fitne unsuru olarak görüp, şiddet kullanmak suretiyle cezalandıramaz. İlgili ayet ifadelerinde yer alan fitne teriminin de daha çok Müslümanlara hayat hakkı tanımayan kimselere yönelik olduğu anlaşılabilir. Aksi takdirde Müslüman olmayan tüm kesimleri kapsadığı düşünülebilir ki, bu durum Hz. Peygamberin bir methoduyla bağdaşmamaktadır.

Dini istismar ederek, kutsal metinleri bağlamından kopararak ve özellikle ilgili ayetleri mü'minlere yönelik olarak 'şirk' içerisinde değerlendirerek şiddetin hedefi gösterilen gerekçeler, daha çok amel bağlamında işlenmiştir. Oysa ki, ilk dönemden itibaren Ehl-i sünnet, ameli, iman kapsamının dışında değerlendirmiştir.¹⁵ Yukarıda bahsi geçen tefsirlerde de temel savunma merkezi, amel-iman ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda şiddeti tasvip eden kesimlerin, ameldeki noksanlıkları, iman kapsamına dahil ederek, şirk kategorisinde görmeleri tutarlı görünmemektedir.

1. 2. Enfâl Suresi 39. Ayet

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"(Yer yüzünde) bir fitne kalmayınca ve din tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar onlarla muharebe edin. Eğer vaz geçerlerse (onları bırakın). Şübhesiz ki Allah, ne yapacaklarını hakkıyla görücüdür".

Ferec, Ömer Abdülhakim ve Abdullah Azzam gibi şiddeti tasvip eden kimselere göre, dine itaat demek; dinin tüm buyruklarına boyun eğmek anlamındadır. Bir kısmıyla amel edip diğer kısmını görmezden gelmek, büyük bir suçtur. Böyle olunca da yukarıdaki ayeti kullanarak durumu düzeltmek için savaşmak gerekmektedir. Onlara göre bu ayetle, ister Müslüman olsun, ister olmasın, ayetin belli bir dönemdeki kimseler için indirildiğine itibar etmeden, din ile amel etmeyenlere karşı savaş ilan etmeyi gerektirmektedir.¹⁶

¹⁵ Ziya Erdinç, İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akidetu't-Tahaviyye Örneği", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 305-307.

¹⁶ Ferec, Muhammed Abdussalam. *el-Cihâd el-Ferîdetü'l-Gâiba* (b.y, 1981), 9; Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş çağrısı*, 186; Abdullah Azzam, *Şehid Abdullah Azzam külliyatı*, 54-58, 720-722.

Söz konusu kimselerin düşünce ve tutumlarındaki temel vurgu, tevhid olmuş ve bu tevhid anlayışı da İbn Teymiyye'nin tevhid ilkesine yaklaşım biçimine göre şekillenmiştir.¹⁷

İbn Kesîr, bu ayeti tefsir ederken, birtakım değişik rivayetler sunmuştur. Bunlardan birisi; İmam Buhârî'nin rivayetidir. Buna göre İbn Ömer'e bir adam gelir ve ona: "Neden savaşta (Cemel savaşı) yer almıyorsun?" demiştir. Bunu İbn Ömer de şöyle yanıtlamıştır: "Biz peygamber zamanında Müslümanlar azken savaştık, çünkü kâfirler bizi rahat bırakmıyorlardı. Bir Müslümana ya işkence ederler ya da onu öldürürlerdi. Biz o zamanda bu fitne ortadan kaldırılınsın diye savaştık. Sonunda fitneden kurtulduk"¹⁸.

Hammâd b. Selama rivayetinde İbn Ömer, soran adama şöyle demiştir: Biz Allah'ın dini için savaştık ama siz mülk ve makam için savaşıyorsunuz ki fitne yeniden ortaya çıksın ve şirk yayılsın".¹⁹

Usame b. Zeyd ise rivayetinde: "Ben lâ ilâha illellâh diyene karşı savaş açmam" demiştir.²⁰

Sa'ad b. Mâlik de Usame'nin sözünün aynısını söyledikten sonra, orada bulunan birisi yukarıda geçen söz konusu ayeti okur. Ona karşıt olarak şöyle bir yanıt verilir: "Biz önceden fitne olmasın ve bütün din Allah'ın olsun diye savaştık".²¹ Bunun anlamı ise şimdi böyle bir savaşa gerek yok demektir.

Taberî (ö. 310/923) ise, bu ayetin öncesiyle bağ kurup şöyle izah eder: "Seni ve sahabilerini rahat bırakmayıp savaş açarlarsa, siz de onlarla savaşın ta ki bu fitne ortadan kaybolsun"²². Alûsî de ayeti aynı şekilde açıklamıştır.²³

Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre buradaki fitne, şirk demektir. Buna göre ayet, yeryüzünde şirk kalmayınca kadar savaşınız demektir. Fitne kalmayınca kadar demek ise, savaşı gerektirici bir durum ortada olmayınca kadar anlamındadır. Bu ise kıyamet gününe kadar demektir.²⁴

¹⁷ Berat Sarıkaya, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:7 (2015), 92-93.

¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4:49.

¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5:49.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4:49.

²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 49.

²² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 4:38.

²³ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-Meanî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1854), 4:194.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* 5:202.

Matüridi burada İslam'ın kılıç zoruyla yayılmadığı konusunu vurgular görünmektedir.²⁵

Râzî (ö. 606/1210), ayetteki "fitneyi", İbn Kesîr ve Taberî'nin dediği gibi açıklamaktadır. Ona göre İslam'ın ilk çıkışında Müslümanlara çokça eziyet edilmişti ve kâfirler, insanlar Müslüman olmasın diye engeller koymuşlardı.²⁶

Râzî'ye göre Kur'an'daki savaş emri ikiye ayrılmaktadır:

1- Bu savaş Müslümanlara Mekke ve civarındaki köylerden gelen fitneyi sonlandırmak için olacak, yani yerel bir alana ve bölgeye mahsustur.

2- Genel bir emir olup her çağ için geçerlidir. Bu durumda ise Allah'ın dinini galip kılmak için her zaman fitne çıkaranlara karşı savaşmak gerekmektedir.²⁷

Şevkanî (ö. 1250/1834) ise, ayetteki fitnenin diğer müfessirler gibi, şirk ve Müslümanlara engel olmak anlamına geldiğini söylemektedir.²⁸

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ayetin anlamı onlar, Müslümanlarla savaşmaktan vazgeçmezlerse, fitne iyice ortadan kalkıncaya ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar kâfirlerle savaşın. Allah'ın kullarını başkalarına mahkûm etmeye, fitne ve eziyetle kimse, gerçek mabuddan başkasına itaat ve boyun eğmeye zorlanmasın".²⁹

Süleyman Ateş'e göre bu ayetteki fitnenin anlamı, ibadet sadece Allah için oluncaya dek, kâfirlerle savaşılması gerekir şeklindedir. O, konuyla ilgili Yahya b. Muaz'ın, "Bir saatlik tevhid, yetmiş yıllık küfrü yıkıyor da, yetmiş yıllık tevhid, bir saatlik günahı nasıl yıkamaz" şeklindeki sözünü aktarır. Buna göre tüm geçmiş günah ve hatalar Allah tarafından affedilebilir. Yazara göre bu ayet, herkesi kapsamıyor. Burada muhatap, Mekke'li müşriklerdir. Bu

²⁵ Recep Önal, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017), 51-53.

²⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefatîhü'l-Gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 15:169.

²⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefatîhü'l-Gayb*, 15:169.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyî'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964), 1:346.

²⁹ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Basım Dağıtım, 1995), 4:230-231.

ayet, müşrikler tarafından baskı altında kalan Müslümanların inanç tercihlerinin engellenmesiyle bağlantılıdır.³⁰

M. Esed'e göre bu ayet, bazılarının anladığı şekilde, şiddetin kaynağı olarak kullanılamaz. Zira bu ayetin muhtevası, insanların can, mal ve inançlarını korumak amacıyla gösterdikleri meşru bir tepkidir.³¹

1. 3. Nisa Suresi 89-90 Ayet

فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسُهُمْ بِمَا كَسَبُوا أُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِئَاتٌ أَوْ جَاوَوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا.

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِئَاتٌ أَوْ جَاوَوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿

“Sizin de kendileri gibi inkâr etmenizi istediler ki onlarla eşit olasınız. O halde Allah yolunda göç edinceye kadar onlardan hiçbirini dost edinmeyiniz. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayınız, bulduğunuz yerde öldürünüz ve hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyiniz. Arzu ettiler ki kendilerinin küfre saptıkları gibi siz de sapasınız da beraber olasınız. Bu sebeple, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin. Eğer bundan yüz çevirirlerse onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün. Onlardan ne bir dost edinin ne de bir yardımcı. Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. Eğer Allah dileseydi, onları size musallat kılardı da sizinle savaşarlardı. Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir”.

Kendi istekleri ve düşünce yapıları doğrultusunda şiddeti tasvip eden ve bu türlü ayetleri de kendilerine dayanak olarak kullanan Ömer Abdülhakim, Abdullah Azzam ve bunlar gibi düşünenlere göre bu ayet, Müslümanların dışındaki kimselere silahlı mücadeleyi emretmektedir. Aynı

³⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 5:511.

³¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret yayınları, 1996), 330.

zaman Batı gibi Müslüman olmayan devlet ve halklara karşı da şiddeti buyurmaktadır. Bu doğrultuda Müslüman olmayanlarla işbirliğine giren Müslüman toplumları yöneten devlet ve hükümetlere karşı da şiddet ve silah kullanmayı emretmektedir.³²

Bu ayetle ilgili olarak bazı kesimler, “Yahudi ve Hristiyanların kendilerine tam olarak benzemedikçe, Hz. Peygamberden razı olmayacaklarını ifade eden ayete (el-Bakara 2/120) dayanarak, buldukları bölgede ikamet etmenin haram; hicretin vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir.³³

Müslümanların dışındakilerin dost edinilmemesi ile ilgili değerlendirmede bulunan Ebu Muhammed Asım el-Makdisî ve benzerlerine göre demokratik parlamentolar, şirk sarayları ve putperestlik merkezlerinden başkası değildir. Allah Teâlâ'nın, kulları üzerindeki hakkı olan Tevhid'i gerçekleştirmek için, bu parlamentolardan kaçınmak gerekir. Hatta bu parlamentoları ortadan kaldırmak, dostlarını düşman edinmek ve onlara karşı Allah yolunda cihad etmek gerekir.³⁴

Mâtürîdî'ye göre, münafıklar hicretten yüz çevirerek evlerine dönmek istemişlerdir. Onlarla savaşılmasının gerekçesi ise, daha önce söz verdikleri halde hicret etmemekle, imanlarını terk etmişlerdir. Bu durumda onları, tövbe etmedikleri veya hicret etmedikleri takdirde öldürün. Ancak antlaşma vuku bulursa, onları öldüremezsiniz.³⁵

Ayette yer alan hicretin, Mekke'nin fetholunmasına kadar bir süre için farz olduğunu, Mekke fetholdükten sonra da bu ayetin neshedildiğini belirten Râzî, ayette öldürülmesi gereken kimseler olduğunu ve bunların da “Sizinle aralarında anlaşma olan kavme iltica edenler ile her iki taraftan uzak durup, savaşmak istemeyip, göğüsleri daralarak mü'minlere gelenler olmak üzere iki kesim olduğunu belirtir.³⁶

Kâfirlerin sevgisini kazanmak amacıyla mü'minlerin de küfre dönmelerini istediklerini belirten Begavî, “eğer yüz çevirirlerse” ifadesini, tevhidden ve hicret etmekten yüz çevirme” şeklinde yorumlamıştır.³⁷

³² Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağırısı*, 68, 204-205, 208; Abdullah Azzam, *Şehid Abdullah Azzam Külliyyatı*, 63, 156, 338.

³³ Habeş, *Nusûsu'l-Unf ve't-Ta'zir ale'l-Kitâli fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs*, 9.

³⁴ Ebu Muhammed Asım, *Demokrasi Dindir* (t.y, y.y), 5, 12, 35; Abdulkadir b. Abdulaziz, *İman ve Küfür* (t.y, y.y), 10, 93; Abdulmun'in Mustafa, *Taifetu'l-Mansura'nın Özellikleri* (t.y, y.y), 106; Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağırısı*, 259-267.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3:375.

³⁶ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefatîhü'l-Gayb*, 10:227-229.

³⁷ Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl* (Beyrut: Darü'l-marife, 1987), 2:260.

İbn Kesîr'e göre bu ayette anlatılan husus, o kimseler mü'minlere karşı o kadar büyük düşmanlık ve kin beslemektedir ki mü'minler, tamamen kendileri gibi olmadıkça, onlara karşı hoşgörülü olamayacağını göstermektedir. O nedenle onlarla asla dostluk kurulamaz.³⁸

Bu yaklaşımlar doğrultusunda müfessirlerin büyük çoğunluğu burada vurgulanan şiddetin mü'minlerin korunması ve savunmasına yönelik olduğunu anlamışlardır.

1. 4. Nisâ Suresi 91 Ayet

سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِنُصْرَتِكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رُدُّوْا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ
لَمْ يَعْتَزِلُواكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا
لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

“Diğer kimselerin de hem sizden emin olmak, hem de kavimlerinden emin olmak istediklerini göreceksin. Bunlar küfre her döndürüldüklerinde ona atılırlar. Eğer bunlar sizden uzak durmazlar, sizinle barış içinde yaşamak istemezler, ellerini savaştan çekmezlerse, onları yakalayın ve onları nerede bulursanız öldürün. İşte bunlara karşı size apaçık bir yetki verdik.”

Ömer Abdülhakim ve Abdullah Azzam gibi şiddeti dini naslarla desteklemeye çalışan kimselere göre bu ayet, İslam'ı benimsemeyen veya İslam toprakları içerisinde olup da küfür ile işbirliği yapan kişilerin öldürülmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁹

İmam Mâtürîdî'ye göre savaş esnasında karşıdaki düşmanın öldürülmesi gerekir. Ancak savaşı bıraktığında, eman istemiş olduğu için, o kimse öldürülmez. Ona göre buradaki fitne, şirk demektir. Öldürülme gerekçeleri ise, onların şirke çağırmak amacıyla sizinle savaşmalarıdır. Bundan vazgeçmezlerse katledilirler. Mâtürîdî, mü'minlerle savaşan kimselerle savaşılmasının vacip olduğunu vurgular.⁴⁰

Râzî'ye göre bu ayetin iniş sebebi şudur: Esed ve Gatafan kabilelerinin bir kısmı Medine'ye geldiklerinde Müslüman olduklarını söyler ve güvenli bir şekilde işlerini yürütmek için sözleşme yaparlar, daha sonra beldelerine dönünce, sözleşmelerini bozarlardı. Buna göre ayetin anlamı, “onlar sizinle savaşmaya devam eder, anlaşmaya yanaşmazlarsa, onları nerede bulursanız öldürün” demektir. Zira onların düşmanlıklarının apaçık belirginleşmesi,

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 2:371-272.

³⁹ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direnış Çağırısı*, 119-126, 220-234; Abdullah Azzam, *Şehid Abdullah Azzam Külliyyatı*, 45-46, 308.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3:380.

küfür ve zulümlerinin açıkça belli olması ve Müslümanlara zarar vermeleridir".⁴¹

Bu ayete göre, bir mü'mini öldürmenin kesinlikle yasaklandığını belirten Begavî (ö. 516/1122), yanlışlıkla öldürüldüğünde ise, mutlaka diyet keffareti verilmesi gerekir. Eğer öldürülen zimmi kâfir ise, ona da diyet verilmesi icap eder.⁴²

Ayette tasvir edilen kesimin münafıklar olduğunu belirten İbn Kesîr, buradaki fitnenin şirk olduğunu, münafıkların da İslami görünüm altında şirk sahibi olduklarını vurgular.⁴³

Bu yaklaşımlara göre müşrikler, şirki belirginleşmiş ve mü'minlere de şirkin propagandasını yaparak onlara karşı harekette bulunan ve de saldırganlaşan kimselere yönelik hükümler bulunmaktadır. Ancak İbn Kesîr'in yapmış olduğu yorum, genelde kabul görmemiştir. Zira böyle bir anlayış toplumsal kargaşa ve karışıklığa yol açabilir.

1. 5. Enfâl Suresi 60. Ayet

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ
مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ

"Ve onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve bazı atlardan hazırlayınız. Bununla Allah Teâlâ'nın düşmanını ve sizin düşmanınızı ve onlardan başkalarını, (ki bunları siz bilmezsiniz, Allah Teâlâ bilir) korkutursunuz. Ve her neyi ki, Allah yolunda infak edersiniz, size tamamen ödenir ve siz asla zulme uğratılmazsınız".

Şiddetin İlahi bir buyruk olduğunu ileri süren Ömer Abdülhakim, Abdullah Azzam ve benzer şekilde düşünenlere göre bu ayet, Müslümanlara zulmeden mevcut devlet ve güçlere karşı mümkün olduğu kadar her türlü şiddet ve silahlı eyleme girmeyi gerekli kılmaktadır.⁴⁴

Taberî'ye göre savaş hazırlığı, Rabbi inkâr edenlere yöneliktir. Bu savaş, mü'minlerle düşmanları arasındadır. Onların hıyanetlerinden ve mü'minlere saldırmaları neticesi karşılık vermek söz konusudur. Bu doğrultuda ayetin sibaki, "Ey Allah ve elçisine iman edenler" şeklindedir.⁴⁵

⁴¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefatîhü'l-Gayb*. 10:231-232.

⁴² Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl*, 2: 263.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2:373.

⁴⁴ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 90; Abdullah Azzam, *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, 200-202.

⁴⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 9/468.

İmam Begavî, bu ayetin Bedir'de hezimete uğrayan müşrikler hakkında olduğunu kabul etmiştir.

Zemahşerî, ayette geçen düşmanların, Yahudi ve Hristiyanlar, Farslılar ve hatta Cinler olduğu ileri sürülmesini rağmen, öncelikle Mekke'nin müşrikleri olduğunu belirtir.⁴⁶

Râzî'ye göre bu ayette vurgulanan husus, müşriklerin ahitlerini bozmasıdır. Onlara, sözünde durmayınca ve bunun sonucunda da korku başlayınca, Allah Hz. Peygambere savaşa hazırlıklı olmasını emretmiştir.⁴⁷

Bu ayeti bir önceki ayet ile birlikte açıklayan Elmalılı, buradaki "نَبَذَ" kelimesi üstünde durur. Ona göre nebz, bir devletin antlaşma yaptığı başka bir devletle ilişkilerini kestiğini bildirmesidir. Bunun gerekçesi olarak da, bir hiyanetin göstergeleri ortaya çıktığında, antlaşmanın geçersizliğini kendilerine resmen bildirir. Böylece taraflar ona göre davranır. Söz konusu bu belirginlik kazanılmadan, savaşa tutuşmakta acele edilmemelidir. Buradaki temel sorun, Allah'ın, hainleri ve hainlik edenleri sevmemesidir. Karşı tarafın yaptığı gibi şeklen dost ve müttefik görünüp de gizlice ahdi bozmak, antlaşmayı çiğnemek bir hainliktir. Burada asıl olan barıştır. Nitekim şöyle denmiştir: Barış ve uzlaşma ortamında sen dilediğini seçer alırsın/ Savaş ise onun esintisinin bile sana getirdiği acı yeter".⁴⁸

1. 6. Tevbe Suresi 5. Ayet

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضِرُوا أَعْيُنَهُمْ
وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"O haram olan aylar (Zilhicce, Muharrem, Safer, Rebiul'evvel) çıktığı zaman, artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün; onları yakalayıp esir edin, onları hapsedin ve onların geçit yerlerini tutun. Eğer tevbe ederler, namaz kılıp zekâtlarını verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Gerçekten Allah Gafûr'dur, Rahîm'dir".

Şiddetin gerekliliğini dini kaynaklar doğrultusunda değerlendiren Ömer Abdülhakim ve Abdullah Azzam'a göre bu ve benzeri ayetlerin, hükümleri doğrultusunda şeriatın hükümleri günümüzde yaşanana benzer ahval ve şerait içinde cihadın her Müslümanın üzerine farz-ı ayn olacağını takrir eder. Ahkâm-ı şeriatın takrir ettiği budur. Aynı şekilde akıl, mantık ve

⁴⁶ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrû'l-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vücuhi't-Te'vil*, thk. Muhammed Mürsi Amir (Kahire: Dârü'l-Mushaf, 1977), 2:232.

⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebir: Mefatîhü'l-Gayb*, 11:347.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4:248.

fehmi selim de bu ahval ve şerait içinde varlık gösteren krizlere bir dur diyebilecek olan çözümün silahlı cihad olduğunu göstermektedir. Ona göre İslam diyarları düşman tarafından ya doğrudan doğruya veya dolaylı yollarla işgal edilmiş bir haldedir. Onlara karşı cihat etmek, bir farz-ı ayndır. Yine İslam ülkelerinin hükümetleri, günümüzde, Allah'ın hükümlerini değiştirdiği ve Allah'ın indirdikleri dışında şeylerle hükmettikleri ve de Allah'ın resulü ve mü'minlere ihanet edip, kâfirleri dost edindiği, onlara bağlılık gösterdikleri için mürtet ve kâfirdirler. Onlara kıyam ise, icma ile farzdır.⁴⁹

Taberî'ye (ö. 310/923) göre buradaki müşrikler, Kureyş kabilesinden olan kimselerdir. Kurbandan sonra onlara dört ay gibi bir süre verildi. Muharrem ayı çıkınca, onlardan sözünü tutmayanlar kelime-i şehadeti getirmedikleri sürede öldürülmekle cezalandırıldılar.⁵⁰

Bu haram ayların Receb, Şa'ban, Zü'l-hicce ve Zü'l-ka'de olduğunu belirten Begavî, bu ayların çıkmasıyla müşriklerin esir alınıp, hapsedilip daha sonra gerektiğinde Mekke ve İslam beldeleri dışına sürülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵¹

Öldürülmesi gereken kimselerin sözlerinden dönen ve vaatlerinden cayan müşrikler olduğunu belirten Zemahşerî, müşriklerin İslam ülkesinde herhangi bir tasarrufta bulunmaması için, sürülmeleri gerektiğini vurgular.⁵²

Râzî ise bu ayeti, müşriklerin görüldüğü yerde ve zamanda hemen öldürülmesi gerekli olur şeklinde açıklamıştır. O, öldürme eyleminin haram ayların çıkmasıyla gerçekleşeceğini vurgular. Zira onlarla önce bir anlaşma yapılmıştır. Ancak onlar ahitlerine bağlı kalmamışlardır. Buna rağmen düşünüp yanlıştan dönmeleri için haram aylar içerisinde süre verilmiştir.

Elmalılı'ya (ö. 1361/1942) göre sözleşme yapılan ve antlaşma imzalanan aylar, tıpkı haram ayları gibidir. Bu durumda haram aylar ve antlaşma ayları tamamlanınca artık savaş bilfiil başlamış olmaktadır.⁵³

Şiddeti tasvip edenlerin kendi inançlarının doğruluğunu kanıtlamak amacıyla istimal ettikleri ayetlerin yorumu, müfessirlerin ileri gelenleri tarafından farklı olduğu görülmektedir. İlgili ayetlerin bağlamından

⁴⁹ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 180-181, 185, 187; Abdullah Azzam, *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, 339.

⁵⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 10/328.

⁵¹ Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzil*, 2: 126.

⁵² Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vücuhi't-Te'vil*, 2:247.

⁵³ Elmalılı, *Hak dini Kur'an dili*, 4:268; Ayetle ilgili genel bir değerlendirme için bk. Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'a Göre Birlikte Yaşamının İlkeleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 167-191.

koparılarak yorumlanması, farklı sonuçları doğurmaktadır. Zira bir kimsenin dini anlayışı, bir başkasına göre şirk olarak değerlendirilebilir. Günümüzdeki Müslümanların yönetimlerinin de farklı dini-siyasi-idari yöntemleri bulunabilir. Bu durumda farklılıklar isabetli olabilir veya olmayabilir de. Ancak farklı bir anlayışta olmanın tekfiri doğurmayacağı ve şiddeti de gerektirmeyeceği Kur'an'ın temel ilkeleriyle bağdaşmaktadır.

1. 7. Tevbe Suresi 14 Ve 15. Ayetler

فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ وَيُدْهَبْ
عَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Onlarla çarpışınız. Allah, onları sizin ellerinizle azablandırınsın, hor ve aşağılık kılsın ve onlara karşı size zafer versin, mü'minler topluluğunun göğsünü şifaya kavuştursun ve kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah dilediğinin tevbesini kabul eder. Allah alîmdir, hakîmdir”.

Şiddetin gerekliliğini dini kaynaklar ile besleyen Ömer Abdülhakim'e göre bu ayet, tüm ümmeti silah başına çağırılmaktadır. Buna itaat ise, vaciptir. Kâfirlerin saldırması durumunda tüm ümmet, İslam dinini muhafaza, Müslüman ümmeti savunma için savaşmak zorundadır. Bu konuda imamın cihad çağrısına uymak da vaciptir. Yine ona göre Allah'a ortak koşmakla ilgili pek çok şirk çeşidi, Müslümanlardan pek çok kimsenin akidesine sirayet etmiştir. “Nihayetinde ise insanı eseflere salan şu pespaye zamanlara ulaştık. Mevzubahis şirk çeşitlerinden ve birçok kimseye bulaşanlardan biri, hiç şüphesiz Allah'tan başkasına kulluktur. Bunun sonucu ise Allah'a isyan ve O'nun ahkâmını inkâr ve Allah'ın yanında başkalarına ve onların hükümlerine itaattir”.⁵⁴

Yine Abdülhakim'e göre şeriatın hükmü ve Allah'ın dininin – günümüzdeki Müslümanların içinde bulunduğu gerçekliğe, şer'i veya dünyevi anlamdaki tüm krizlerine ilişkin ahkâmının iktizası, çözümün ancak cihad olduğunu ve bunu tek yolunun da bir silahlı küresel İslami direniş başlatmak, işgalci düşmanlarımızın ve onların müttefikleri mürtetlerle münafıkların karşısına kitlesel bir karşı çıkmak olduğunu göstermektedir. Buna göre şehadet yollarından gayri bir çözüm yoktur. Bu ümmetin gençlerinin, hem kendilerine hem de ümmetlerine hayat bahşolunsun diye ölüme talip olmalarından gayri bir çözüm yolu yoktur. Zira Allah Tevbe suresi 14. Ayette böyle buyurmuştur.⁵⁵

⁵⁴ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 189, 191, 266, 267.

⁵⁵ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 266.

Kendi algı ve anlayışları doğrultusunda kafir ve müşrik statüsü oluşturan Abdülkadir b. Abdülaziz gibilerine göre ise kâfirlerin her hâlükârda öldürülmelerinde büyük maslahat vardır. Bu hem mü'minlere destek hem de kâfirlere hezimet ve eziklik oluşturması bakımından anlamlıdır.⁵⁶

Ayetteki müşriklerin, sözlerinden cayanlar ve ahdini yerine getirmeyenler ile imandan yüz çevirenler olduğunu belirten Taberî (ö. 310/923), Allah, sizin ellerinizle onları öldürsün ve yine onları en aşağı bir ceza ile rezil etsin, böylece sizin onlar üzerinde zaferinizi taçlandırın şeklinde Hz. Peygamberin zamanındaki müşrikler kastedilmekte olduğunu belirtir. Zira ona göre Kureyş müşrikleri sözlerine uygun hareket etmemişlerdir.⁵⁷

Ayette belirtilen ve öldürülmesi gereken müşriklerin, Kureyş müşrikleri olduğunu ifade eden Begavî, onların esir alınmak suretiyle ezileceğini, zira bunları daha önce de bir araya gelip, Hz. Peygamber'in Mekke'den sürülmesini konuşan ekip olduğunu kaydeder.⁵⁸

Zemahşerî'ye göre bu ayet, Daru'n-Nedve'de toplanarak, anlaşmalarını bozan ve Hz. Peygamberin Mekke'den sürgün edilmesine karar veren müşrik grubu hakkındadır. Bu doğrultuda bu ayet, anlaşma ve sözleşmelerini bozarak Hz. Peygamberi yurdundan süren kimselerinin niteliklerine yönelik bir savaş içermektedir. Yine bu ayet, Hz. Peygamberi yurdundan sürmek isteyen Mekkeli müşrikler hakkında olup, onların esir edilmesi, hapsedilmesi ve öldürülmesini gerekli kılmaktadır.⁵⁹

Suçluyu ve saldırganı cezalandırmanın "tazib" olduğunu kaydeden Elmalılı, ayette geçen "ihza"nın da saldırganı başkaldıramaz bir hale getirmek olduğunu belirtir. Savaşın belirli bir amacının bunların gerçekleşmesi olduğunu belirten yazar, tüm bunların "umulur ki onlar saldırganlığa son verirler" hedefine yönelik olduğunu belirtir.⁶⁰

1. 8. Tevbe Suresi 73. ve Tahrir Suresi 9 Ayetler

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

"Ey Peygamber! İnkârcılarla ve münafıklarla mücadele et, onlara karşı sert davran! Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir!"

⁵⁶ Abdülkadir b. Abdülaziz, *İman ve Küfür*, 103.

⁵⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 11:415.

⁵⁸ Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl*, 2:136.

⁵⁹ Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşaf*, 2:252.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5:286.

Bu ayeti dayanak olarak kullanarak, şiddetin gerekliliğini savunan Ömer Abdülhakim'e göre İslam toplumlarında münafıkların olması realitede bir olgudur. Allah, kâfirlerle savaşmayı genelde emretmektedir. Ancak münafıklarla savaşmak ve onlarla cihat etmek ise bu ayette özellikle vurgulanmıştır. Münafıklar, kâfirlerle birlikte değerlendirilir ve kâfirlere uygulanan hükümler, münafıklar için de geçerlidir. Müslüman olduğunu söylemekle birlikte, Müslümanlara karşı savaşan kimseler, Allah'a, rasülüne ve mü'minlere karşı savaşmak ve adaletle emreden insanları kovuşturmak, hapsetmek, işkenceye tabi tutmak ve öldürmek gibi yollarla icra ettikleri vazife açısından birbirlerinden farksızdırlar. Bu durumda kâfirlerle birlikte olup da Müslümanlara karşı savaşan kimselerle savaşmak, vaciptir. Nitekim İslam dünyasının liderleri ve yöneticileri bu konumda olup, onlarla savaşılması cihaddır.⁶¹

Benzer şekilde düşünen Ebu Muhammed Asım'a göre de kâfirlerle birlikte olan kimseler, münafık statüsündedir. Şirk yasalarının kulları, korumaları ve destekçileri, bu statüdedir.⁶²

İmam Mâtürîdî'ye göre bu ayette geçen cihadda çetin olma, ya kılıçla savaşta olur veya kesin delillerle (hüccet ve bürhan) onlarla mücadelede olur. Ayetten çıkarılabilecek bir başka anlam ise, kâfirlere kılıçla mücadele, münafıklara karşı da hadlerin bildirecek şekilde ağır sözlerle cihad etmektir. Zira münafıklar, mü'minler arasında fitne ve ayrılık çıkarmakta, bölücülük yapmaktadırlar. Ancak müellife göre bu ayetteki asıl anlam, hem kâfirlere hem de münafıklara karşı kesin akli delillerle mücadele etmektir.⁶³

Dahhak'ın görüşü doğrultusunda kâfirlerle savaşmak ve münafıklara ağır sözler söylemenin cihad olduğunu aktaran Râzî, buradaki cihadın, gayret ve gücün adamakıllı sarfedilmesi anlamında olduğunu kabul eder. Ona göre ayette cihadın kılıçla mı yoksa lisanla mı ya da başka bir yolla mı yapılacağına delalet edecek herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Buna göre ayet, kâfir ve münafıklarla cihad etmenin vacib olduğuna delalet ediyor. Ancak bunun şeklini belirleyen herhangi bir işaret yoktur.⁶⁴

Begavî bu ayetin tefsirinde, "kâfirlere karşı kılıç ve öldürmekle cihad edilmeli, münafıklara yönelik ise bazı görüşleri aktardıktan sonra el, dil ve kalp ile mücadele edilmelidir" şeklinde bir görüş üzerinde durmuştur.⁶⁵

⁶¹ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 237-245.

⁶² Ebu Muhammed Asım, *Demokrasi Dindir*. 120.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6:412.

⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefatîhü'l-Gayb*, 16:138.

⁶⁵ Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl*, 4:74.

Allah'ın bu ayette, mü'minlere karşı koruyucu ve kollayıcı olması gerektiği gibi peygamberin kâfir ve münafıklara karşı da şiddetli olması gerektiğini bildiren İbn Kesîr, nifak ortaya çıktığında onlara karşı kılıç ile cihad edilmesinin gerekliliğini vurgular. Müellif bu ayetin yorumu ile ilgili olarak İbn Abbas'ın, kâfirlere kılıç; münafıklara karşı da dil ile cihad edilmesi gerekir şeklindeki görüşünü aktarır.⁶⁶

Kurtubî'ye göre buradaki şiddet, kalpte ve hükümde olan yüksek tepkidir. Ancak bu dilde gerçekleşmez.⁶⁷ Taberî de ayetteki bu ifadeyi, "kâfirlere karşı kılıç ve silahla olur, münafıklara yönelik olarak da bu el ve dil ile gerçekleşir" şeklinde açıklamıştır.⁶⁸

1. 9. Muhammed Suresi 4. Ayet

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخَذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَدًّا بَغْدًا وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْكُمْ مِنْهُم مِّنْهُم وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ

"Küfre sapanlarla (savaşta) karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Epey öldürdükten sonra da (yakaladığınız esirleri) bağı sıkıca bağlayın. Sonra savaş, yüklerini atıp sona erince de onları ya karşılıksız olarak ya da fidye ile salverin. Buyruk budur! Allah dileyeydi, onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenler (var ya), Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz".

Ferec, Ömer Abdülhakim ve benzeri kişi ve kesimler İslam'da şiddetin zorunluluğunu ispatlamak için hiçbir bağlam olmadan bu ayeti kullanmaktadırlar. Ona göre Yahudi, Hristiyan ve onların İslam ülkelerindeki kâfir, münafık ve mürtet müttetiklerine karşı takınılması gereken tavır, bu ayetin anlamı doğrultusunda olmalıdır. Başka bir deyişle, kâfirlerle anlaşma olmaz.⁶⁹ Çünkü bu ayetin son kısmı, 'Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salverin' şeklindedir. Tevbe suresinin 5. Ayeti, "Artık haram olan aylar çıkınca, (o diğer) müşrikleri nerede bulursanız öldürünüz ve onları yakalayınız ve onları hapsediniz ve onlar için bütün geçit yerlerine oturunuz. Fakat tövbe ederler, namaz kılarlar, zekâtı da verilerse

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4:178.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10:300-301.

⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 11:566.

⁶⁹ Ferec, *el-Cihâd el-Ferîdetü'l-Gâiba*, 16-17; Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrısı*, 234-238, 277.

artık yollarını açık bırakınız. Şüphesiz ki, Allah Teâlâ Gafûrdur, Rahîmdir” buyrulmaktadır.⁷⁰

Şiddetin benimsendiği ve bu konuda dini kaynakların referans alındığı bir düşünceye sahip olan Habeş gibi bazı kimselere göre bu ayetin zahiri anlamı, Müslümanların diğerleriyle karşılaşması, tabiatıyla savaş ve çarpışma şeklinde olmalıdır. Yine Habeş’e göre bu yaklaşım aynı zamanda Zahirilik ve Haricilik’in düşüncesi olduğu gibi, günümüzde birçok fukaha da aynı düşüncededir. Buna göre Müslümanların, Gayr-i Müslimlerle alakası, ancak ve sadece harp ile olur. İnsanlar İslam dinine geçinceye kadar, savaş farzdır.⁷¹

Habeş’e göre bu ayette, kâfirlere karşı savaşın meşru olduğu buyruğu bulunmaktadır. Ancak müfessirlerin ezici çoğunluğuna göre, bu savaş belli gruplara yönelik olmalı ve savaş sahasında gerçekleşmelidir.⁷² Bu durumda genelleme yapmak, ayetin zahirine aykırıdır.

Mâtürîdî (ö. 333/944), ancak savaşırken bu ayetin geçerli olacağını görüşündedir.⁷³ Buna göre buradaki savaş, savaş sahasında olan bir durumdur. Bu doğrultuda kâfirlerin her görüldüğü yerde öldürülmesi anlamı çıkmamaktadır.

Bu ayetin, savaş esnasında kâfirleri öldürmeyi ifade ettiğini kabul eden Kurtubî, bu konuyu Bakara suresinde ele aldığı için, burada, esirlerin akıbeti gibi, savaştan sonraki olaylara odaklanmaktadır.⁷⁴

Alûsî, ayetle ilgili olarak, ‘savaşırken öldürebilirsiniz’ yorumunu yaptıktan sonra, Zemahşerî’nin, “ayette yer alan ‘lakîtum’ ifadesinin sıradan bir karşılaşma değil, savaş demek olduğu” şeklindeki rivayetini aktarmıştır.⁷⁵

Elmalılı Hamdi Yazır’a (ö. 1361/1942) göre düşmanı iyice alt etmek, onları tekrar toparlanamayacak bir şekilde bozguna uğratmak demektir. Boyunlarını vurmaktır ise, acımaksızın öldürmek manasındadır. Bu konuda karar verici merci ise, imam yani komutandır. Elmalılı’ya göre bu ancak

⁷⁰ Abdullah Azzam, *Şehid Abdullah Azzam Külliyyatı*, 150-153

⁷¹ Habeş, *Nususul-Unf ve't-Tahrizi ale'l-Kitali fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, 1.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7:283; Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr: Mefatîhül-gayb*, 11:28, 43; Şevkânî, *Fethül-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, 5:38; Taberî, *Câmiül-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 7:31.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, 9:264.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19:242-248.

⁷⁵ Alûsî, *Ruhül-Meani*, 9:196.

savaşta söz konusudur. Öte yandan müellif bu ayete dayanarak, savaşta alınan esirlerin öldürülemeyeceğini vurgular.⁷⁶

Süleyman Ateş, tefsirinde bu ayette yer alan “Boyunlarını vurun” ibaresini, ‘öldürün’ şeklinde açıklamıştır. Zira o dönemde öldürme bu şekilde oluyordu. Bu boyunları vurulacak kimselerden, kendi halinde ve zararsız kimseler kastedilmemektedir. Hedef kitle, hem kâfir olup, hem de Müslümanlara saldırarak, Allah yoluna engel olan kâfirlerdir.⁷⁷ Ayetin doğrudan muhatabı ise, Mekke müşrikleridir. Müellife göre buradaki fitne ise, saldırı anlamındadır.⁷⁸

Sonuç

Günümüzde şiddeti savunan ve bunun Allah'ın emri olduğunu anlatan kesim ve kimselerin kendi düşünce ve hareket tarzlarını desteklemek amacıyla referans olarak kullandıkları Kur'an ayetlerinden oluşan nasları, kendi eylemlerinin haklılığına gerekçe olarak sunmaktadırlar. Kendilerine taraftar toplama veya mensuplarını zinde tutmak amacıyla nasları bir propaganda aracı olarak istimal etmektedirler. Ancak söz konusu nasların bir kısmını oluşturan Kur'an ayetlerini anlayış biçimleri, Selef-i salihin, klasik dönem müfessirleri ve çağımızdaki âlimlerin çoğu tarafından kabul görmemiştir.

Kur'an'da mü'min, müşrik ve Ehl-i kitab'a yönelik şiddet kullanma amacıyla referans olarak kullanılan bazı ayetlerin onların anladığı şekilde değerlendirilmesi, Kur'an'ın genel ilkeleri ile çelişmektedir. Nitekim “Gerçek Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf, 18/29), “Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa hepsi birden iman ederdi. Yoksa insanları imana gelinceye kadar zorlayacak mısınız?” (Yûnus, 10/99) gibi ayetler, şiddet ve zorlama kullanarak insanların Müslüman yapılması şeklindeki yaklaşımlara müsaade etmemektedir. Zira konuyla bağlantılı Kur'an ayetleri arasında anlam bütünlüğünü sağlamak gerekmektedir. Buna göre de öne çıkarılan ayetlerin, diğer ayetler doğrultusunda anlamlandırılması zorunlu görünmektedir. Kur'an'ı temel referans olarak kabul eden kimselerin, söz konusu belirli ayetlere odaklanması ve diğer ayetleri gözardı etmeleri de kendi içlerinde çelişki ve tutarsızlık olduğunu göstermektedir.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak dini Kur'an dili*, 7:127.

⁷⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3:413.

⁷⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3:418.

Şiddet yanlısı ve hatta bunu bir zorunluluk gören dini kesimlerin kaynak olarak kullandıkları tüm nasları, bağlamından kopuk olarak anladıkları görülmektedir. Nitekim günümüzde mevcut olan bu tür oluşumların benzerinin, İslam tarihinin daha ilk dönemlerinde de var olduğu bilinmektedir. Tarihsel süreçte bunun en belirgin örneği Hâricîler olmuştur. Kur'an ayetlerinin te'vil ve tefsirinden uzak bir şekilde onları anlamada akla yer vermeyerek, nassa doğrudan bağlılıklarını gösteren Hariciler hakkında Hz. Ali'nin, "Hak sözle, batıl murad etmektedirler" şeklindeki tespiti, günümüzdeki bu yönlü yaklaşımların anlaşılmasında önemli bir veri sunmaktadır.

Şiddeti benimseyen ve bu konuda dini nasları referans alan marjinal nitelikli bu tür oluşumların düşünsel arkaplanında, kendi kabul ve ilkeleri doğrultusunda dini anlama ve yaşama olduğu gibi, başkalarına da kendi algı ve ilkelerini dayatma suretiyle yaşatma bulunmaktadır. Bu doğrultuda da kendisi gibi düşünmeyenleri, dini açıdan dışlama; sosyal açıdan da kendisi gibi olmadığı ve yaşamadığı sürece hayat hakkı tanımama, temel bir ilke olmuştur. Bu amaçla kendi anlayış biçimi doğrultusunda sosyal hayatı düzenleme, yani "Allah'ın hükümlerinin hâkim olduğu" ortamlar oluşturma, en öncü idealleri arasına girmiştir.

Bu amaçları doğrultusunda "el-Cihad fi sebilillah" ilkesiyle hareket ederek, uygun zeminlerde eylem imkânı bulmuşlardır. Gayelerinin tamamen Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu anlatmak amacıyla, konuyla ilgili olduğunu kabul ettikleri Kur'an ayetlerini referans olarak kullanmışlardır. Bu doğrultuda Müslüman bölgeler onların yerleşme mekânları olmuştur. Ancak bu tercihlerinde, öbeklendikleri yerlere bakıldığında, o bölgelerin ya savaş halinde olan topraklar olduğu ya da herhangi bir devlet yönetim ve otoritesinin bulunmadığı sahalar olduğu görülmektedir.

Hâlihazırda varlık mücadelesi verdikleri söz konusu topraklarda savaşın ve iç karışıklığın ortadan kalkmasıyla, devlet otoritesi olmayan bir başka topraklara gittikleri onların tabiriyle "hicret ettikleri" görülmektedir. Öte yandan bu tür marjinal örgütlerin, Afganistan, Irak, Suriye ve Afrika'da yeşermesi de yine söz konusu bölgelerdeki devlet otoritesinin yokluğu, zayıflığı veya yetersizliği sonucu olduğu da belirgindir.

Bu tür düşünce mensuplarının çeşitli gerekçelerle bu oluşumlara "iradi" katılımın, dini açıdan geçerli bir mazereti olmamalıdır. Zira öncelikle Kur'an'a bütüncül bakmamaktadırlar. Kur'an-ı Kerim'de onca bağışlama, iyi davranma ve haksızlık yapmama, müminleri din dışına itmeme gibi ayetler bulunmasına rağmen, seçmeci ve algıda seçici bir yaklaşım sergileyerek,

arzularına muvafık ayetleri referans olarak kullanmaktadırlar. Ancak bu ayetlere de yine kendi önyargıları ekseninde yorumlamaktadırlar. Bu doğrultuda da müşriklerle ilgili ayetleri, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara uyarlamaktadırlar. Oysaki Hz. Peygamber hiçbir Müslümanı şirke nispet etmemiştir. Yine Hz. Peygamber, etrafında bulunan münafıkları deşifre etmemiştir. Zira kelime-i şehadet getirdikleri halde bazı kimselerin münafık olduklarını Hz. Muhammed bilmesine rağmen, onların bilgisini kendi özünde saklı tutmuştur. Oysaki marjinal düşünce mensupları, kelime-i şehadet getiren, namaz kılan ve oruç tutan ama kendileri gibi düşünmeyen müminleri, müşrik olarak tanımlamışlar ve Kur'an ayetlerini bağlamından koparmak suretiyle oluşturdukları "dini gerekçelere" dayanarak, rahatlıkla öldürmüşlerdir.

Ümmetin ve âlimlerinin ezici çoğunluğunun söz konusu kesim ve kimseleri ve onların biat ettiği önderlerinin anlayışlarını tasvip etmediği görülmektedir. Bu doğrultuda "marjinal", "aykırı" ve "protest" yaklaşımçı zihniyetin ürünü olan bu tür örgütlerin Kur'an'a yönelik yaklaşım, tefsir ve yorumlama biçimleri, marjinal olarak kalmaktadır.

Kaynakça

- Abdülkadir b. Abdülaziz. *İman ve Küfür*. t.y, y.y. erişim: 12/02/2019. www.davetvecihad.com.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhü'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1854.
- Arslanoğlu, Ali F. *Radikal Selefi Terör Örgütleri*. Yüksek Lisans tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Asım Ebu Muhammed. *Demokrasi Dindir*. Erişim: 03/01/2019. www.davetvecihad.com. (t.y, y.y).
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 1-12, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Azzam, Abdullah. *Şehid Abdullah Azzam külliyyatı*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2013.
- Bayram, Enver. "Kur'an'da Geçen 'Ey insanlar' ve 'Ey iman edenler' Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:1 (2017), 161-184.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Tefsîrû'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl*. Beyrut: Darü'l-marife, 1987.
- Biçer, Ramazan. "İŞİD Düşünce Yapısının Teolojik Arkapları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015):1-11.
- Biçer, Ramazan. "The approach of Muslim Turkish People to Religious Terror". *The World's Religions after September 11. Religion, War, and Peace*. ed. Arvind Sharma. (USA: Greenwood Publishing, 2009) 1:87–114.

- Biçer, Ramazan. "Why Muslims Become Instruments of Terror?" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018): 229-240.
- Bulut, Erol. *Din Temelli Terör*. Yüksek lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Can, Serra. *DEAŞ'ın Jeopolitik Tahayyülünü Anlamlandırmak*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü, 2017.
- Çakır, Muhammet. *İslam Hukuku Açısından Şiddet ve Terör Olgusu*. Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Çelik, Oktay. "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/22, (2015):101-104.
- Çetin, Yusuf. *Dinin Meşrulaştırma Gücü Bağlamında Şiddet ve Terör*, Yüksek Lisans tezi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Basım Dağıtım, 1995.
- Erdoğan, Ziya. "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhü'l-ekber ile el-Akidetu't-Tahaviyye Örneği" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 295-310.
- Erdoğan, Aydın. *Dini Motifli Terörizm ve Finansal Kaynakları: el Kaide, IŞİD ve Boko Haram*. Yüksek Lisans tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Eren, Mevlüt. *Terörün Temelleri ve İslam'ın Teröre Bakışı*. Yüksek Lisans tezi, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Ergin, Çiğdem. *Cihatçı Hareketlerin Medya Kullanımlarının Semiyotik İncelemesi: DEAŞ örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret yayınları, 1996.
- Ferec, Muhammed Abdussalam. *el-Cihâd el-Ferîdetü'l-gâiba* (b.y, 1981).
- Habeş, Muhammed. *Nusûsu'l-unf ve't-Ta'zir ale'l-Kitâl fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs*, 2018, erişim: 24/12/2028. <https://newsyrian.net/ar/content>.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 1-14. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'a Göre Birlikte Yaşamın İlkeleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018): 167-191.
- Kazmaoğlu, Mahmut. *Cihat ve Terör Açısından Haricilik*. Yüksek Lisans tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*. tsh. Hişam Semîr el-Buhari. 1-20. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. A. Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 1-17. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Naimi, Muhammed Naim. *Din ve Terör: Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi-Taliban örneği*. Doktora tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

- Okumuş, Beyza. *DAİŞ'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi*. Yüksek Lisans tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Öç, Enes. *The concept of Islam and the 'Other' in post Colonial Context After 9/11: A Comparative Analysis of the Novels the Reluctant Fundamentalist by Mohsin Hamid and the Terrorist by John Updike*. Yüksek Lisans tezi, Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Ömer Abdülhakim, Ebu Musab es-Suri. *Küresel İslami Direnişe Çağrı*. trc. La Tedri. İstanbul: Anlatı yayınları, 2014.
- Önal, Recep. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:31 (2017): 47-80.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefatîhü'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Sarıkaya, Berat, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:7 (2015):91-114.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *Fethü'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*. 1-5. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 1-30. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- Ulutaş, Ufuk. *Daış: Mesiyaniik Şiddet Yanlısı Devletdışı Aktörün Suriye'deki Siyasi Tarihi*. Doktora tezi, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah. *Tefsîrü'l-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vücuhi't-Te'vil*. thk. Muhammed Mürsi Amir. 1-6. Kahire: Dârü'l-Mushaf, 1977.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**KUR'ÂN-I KERİM VE HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) ARAP
DİLİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ**

IMPACT OF THE QUR'AN AND THE PROPHET (PBUH) ON ARABIC
LANGUAGE

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ASLAN

ahsalan@harran.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7634-7543

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağati Ana Bilim Dalı

Atıf@ Aslan, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arap Dili Üzerindeki Etkileri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 27-55.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25 Temmuz 2019 / 25 July 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 27-55
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 596862

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapça hem İslâm hem de dünya medeniyetinin önemli bir dilidir. İslâmiyet'ten önce farklı lehçelere ayrılmış, Ârâmîce ve Süryânîce'nin baskısı altına girmiş, bu nedenle yazılı edebiyat oluşturamamış olan Arap dili, Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'in etkisiyle yeni bir misyon kazanarak dünyanın önemli dili haline gelmiştir. İslâmiyet'in verdiği ruh ve heyecanla devlet kuran Araplar, kurdukları devletlerde Arapçayı resmî dil olarak kullanmaya başlamışlar ve dillerini etkin bir yazı dili haline getirerek yabancı dillerinin baskısından kurtarmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Kureyş lehçesi, dinî ve siyasî nedenlerle diğer lehçelere baskın gelerek bütün Arapların yazı ve edebiyat dili haline gelmiş ve Arapçanın dil birliğini sağlamıştır. Arapların dinî ve fikrî hayatlarında yenilik yapan Kur'ân-ı Kerim, Arapçaya yeni kelimeler, terkipler ve anlamlar kazandırmış, onun anlatım ve belâğat özelliklerini etkilemiştir. İslâmiyet'ten önce kullanım alanı bulamadığı için gelişmemiş olan Arap yazısı, İslâmiyet'le beraber kullanım alanı kazanarak, İslâm medeniyetinin gelişmesine paralel bir şekilde gelişim göstermiş ve yaygın bir yazı haline gelmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i anlamak ve şerh etmek maksadıyla başlayan Arapça dilbilgisi çalışmaları, yazılı hale gelmemiş Arap edebiyatının derlenmesine ve bu dilin söz ve edebiyat külliyyatının kayıt altına alınmasına vesile olmuştur. İslâmiyet'ten önce Arap coğrafyasına münhasır olan Arap dili, İslâmî fetihlerle beraber geniş coğrafyalara yayılarak bir dünya dili haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Dilinin Gelişimi, İslâmiyet'in Arap Diline Etkisi, Kur'ân-ı Kerim'in Arap Diline Etkisi,

Abstract

Arabic, the language of the Quran, is an important language of both Islamic and world civilization. Before Islam, it was divided into different dialects and came under the pressure of Aramaic language and Syriac. Arabic language, which could not create a written literature before Islam, gained a new mission with influence of the Quran and the Hadith Sharif and became an important language of the world. The Arabs, who established a state with the spirit and excitement of Islam, began to use Arabic as an official language in the states they established, and they saved their language from the pressure of foreign languages by making it an effective written language. The Quraysh dialect, which is the revelation language of Quran, dominated other dialects for religious and political reasons, became the written and literary language for all Arabs and ensured the language unity of Arabic. The Quran, that made innovations in the religious and intellectual lives of the Arabs, introduced new words, compositions and meanings into Arabic and affected its narrative and rhetoric features. The Arabic script, that did not develop because it could not find an area of usage before Islam, gained an area of usage with Islam, developed in parallel with

the development of Islamic civilization and became a widespread script. Arabic grammar studies, which began with the aim of understanding and glossing the Quran, led to the compilation of Arabic literature, that did not become a written language, and the recording of the collection of speech and literature of this language. The Arabic language, which was exclusive to the Arab geography before Islam, became a world language by spreading to wide geographies along with the Islamic conquests.

Keywords: Arabic Language, Development of Arabic Language, The effect of İslam on the Arabic Language, The effect of the Holy Quran on the Arabic Language,

Giriş: İslâm Öncesi Arap Dili ve Edebiyatı

Arap dili, Sâmi dil ailesinin yaşayan en önemli kollarından birisidir. Arap dili ve Arap kelimesinin menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.¹ Bir görüşe göre Arap kelimesi fesahat ve beyânı ifade eden bir kelimedir.² Bazı araştırmacılara göre ise Arap kelimesi “batı” manasına gelen bir Sâmi kökten türemiş olup ilk önce “Mâbeyne’n-Nehrayn” (Mezopotamya) kavimleri tarafından Fırat nehrinin batısında oturan kavim için kullanılmıştır. Arap kelimesi ilk kez Asur kaynaklarında geçmiştir. Bunun yanında Arap kelimesinin steplerde yaşayan göçebe kavimleri ifade ettiğini ileri sürenler de olmuştur.³ Büyük dilci “el-Ezherî’ye” (ö.380/981) göre Araplar عربية(engebesiz düz alan)’da yaşadıkları için bu ismi almışlardır.⁴ Arapların konuştuğu dil de öteden beri Arapça olarak bilinmektedir.

İslâmiyet’ten önceki Arap dili başta Güney Arapçası ve Kuzey Arapçası olmak üzere birbirinden farklı iki ana lehçeye bölünmüştür. Kuzey Arapçası Semûdî, Lihyânî ve Sefevî gibi lehçelere ayrılmıştır. Bugün Fusha Arapçası denilen Arapçanın temelini oluşturan Kuzey Arapçası ise gelişmeye müsait bir potansiyele sahip olmasına rağmen İslâm öncesi dönemde dünya medeniyeti tarihi içinde etkinliği olan bir yazı ve medeniyet dili değildi. Siyasî ve kültürel yönden zayıf ve dağınık bir halde yaşayan o dönemdeki

¹ Bk. Cevvâd ‘Ali, *el-Mufasssal fi Târihi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 10 cilt. 2. bs. (Bağdâd: Câmî’etu Bağdâd, 1993), 1: 13-36.

² Mahmûd Şükrî el-Elûsî, *el-İreb fi Me’rifeti Ahvâli’l-‘Arab*, 3 cilt. 2. bs. (Beyrût: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyyeti, 1314), 1: 11.

³ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3: 272-276.

⁴ İbn Manzûr Ebu’l-Fazl Celâlu’d-Din Muhammed b. Mukrim el-Afrîkî el-Mısırî. *Lisânu’l-‘Arab*, 15 cilt.1. bs. (Beyrût: Dâru Sâdir, tarihsiz), 1: 588.

Kuzey Araplarının dili de Ârâmîce⁵ ve Süryânîce⁶ dillerinin baskısı altına girmiştir. Bunun sonucu olarak Orta ve Kuzey Arabistan'da tarih sahnesine çıkmış bazı Arap devletleri, Ârâmî-Süryânî kültürünün etkisinde kalmış ve kitâbelerini Ârâmî-Süryânî alfabeleri ile yazmışlardır.⁷ Bugün ölü bir dil olan Güney Arapçası, Kuzey Arapçasından çok Habeşçeye benziyordu. Bu dilin, Hıristiyanlık öncesi ile Miladî VI. asra kadar geçen zamana ait Müsned hattıyla yazılmış birçok kitâbesi günümüze kadar ulaşmıştır. Güney Arabistan Arapçası da Meinî, Sebeî, Kıtbanî, Hadramî ve Himyerî gibi farklı lehçelere ayrılıyordu.⁸ Güney Arapları yazıda Müsned alfabetesini kullanmışlardır. Bu alfabe sessiz harflerden müteşekkil olup en eski Samî alfabetesinden alınmıştır. Müsned alfabeti, sesli harflere sahip olmadığından eski Mısır yazısına benzerlik gösteriyordu. Güney Arapları tarafından kullanılmış olan Müsned yazısının ne zaman ortadan kalktığı bilinmemektedir. İslâmiyet ortaya çıktığı sıralarda bu yazı güney Arabistan'da da kullanılmaz duruma gelmiş olduğundan Kuzey Arap alfabeti onun yerini almıştır.⁹

Kuzey Arapları yazılarında başta Semûdî¹⁰ daha sonra Nabâtî¹¹ ve Süryânî alfabelerini kullanmışlardır. Kuzey Araplarının kullandıkları Nabâtî yazısı bugünkü Arap alfabetinin aslını oluşturmuştur. el-Belâzûrî (ö.279/893) ve İbnü'n-Nedîm (ö.385/995) gibi Müslüman müelliflere göre bugünkü Arap yazısı, Enbâr'dan Hîre'ye ve oradan Hicâz'a geçmiştir. Ancak bu konuda yapılan yeni araştırmalar, Arap yazısının Nabâtî ülkesinin bir bölgesi olan

⁵ Ârâmîce, Sâmi dil ailesinin batı grubuna mensup bir dildir. m.ö. VI. yüzyılda bütün Ortadoğu coğrafyasının yazı dili haline gelmiştir. (Faruk İsmail, *el-Luğatu'l-Ârâmiyyetu l-Kadimetu*, Halep: Menşurât Câmî'eti Haleb, 2001), 57-68.

⁶ Süryânîce, Ârâmîcenin bir lehçesidir. Bu dil Doğu Hıristiyanlığın dinî edebiyat dili haline gelmiştir. (E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç. 1. bs. (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), 21-46.

⁷ Bu devletler için bk. Cevvâd 'Ali, *el-Mufasssal Fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 2:605-622, 3: 5-443.

⁸ Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhilîyye Çağı*, 4. bs. (Ankara: A. Ü. İlah. Fak. Yay., 1982), 35-36.

⁹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er. (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 12.

¹⁰ Semûd kabilesine nispetle bu ismi almıştır. Medâin Salih, el-'Ula, Hail, Teyma ve Tebûk'ta bu yazının örnekleri bulunmuştur. (M. Nihad Çetin, "Arap (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları., 1991), 3: 276-282; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsetun Min el-Kur'ânî'l-Kerim Fi'l-Biledi'l-'Arabiyyeti*. 2. bs. (Beyrût: Dârun-Nahzeti'l-'Arabiyyeti, 1968/1408), 263-286.

¹¹ M.Ö. VII. yüzyılda Arap yarımadasının kuzey-batısında yaşayan Arap kabilelerinin dilidir. Bu kabileler er-Rukaym (Petra) şehrini alarak Nabâtîler devletini kurmuşlardır. ('Abbâs İhsân. *Târihu Devleti'l-Anbât*. 1. bs. ('Ammân: Dâru's-Şurûk li'n-Neşri ve't-Tevzi'i 1987), 1-30.

Havrân'dan Enbâr'a oradan da Hîre'ye ve Hicâz'a geçtiğini göstermektedir. Hicâzlılar, Nabâtîlerden aldıkları harfleri geliştirerek bugünkü Arap alfabesini meydana getirmişlerdir.¹² Câhilîyye dönemi Arapları yazıyı bazı dinî metinler dışında soy kütüğü, zubar¹³, köle mülkiyeti senetleri, antlaşmalar, emânlara dair belgeler, önemli vesileler için yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitâbelerinde kullanmışlardır. O günkü Arap yazısının düzeyini gösterecek uzun metinli kitap veya yazılı metinler meydana getirememişlerdir.

İslâmiyet'ten önceki Arap edebiyatına gelince, Câhilîyye dönemi diye isimlendirilen dönemde özellikle Arap şiirinin büyük bir gelişme gösterdiği bilinmektedir. Klasik Arap edebiyatının en güzel örnekleri kabul edilen el-Mu'allâkat şiirleri, bu dönemde meydana getirilmiş edebî yapıtlardır. Yazı kültürünün yaygın olmadığı Câhilîyye dönemi Arapları için şiir, insanların duygu ve düşüncelerini ifade eden en önemli ifade vesilesi olmuştur. Özellikle panayırlarda şiir yarışmalarının yapılmış olması, kabileler arasında bitmek tükenmek bilmeyen Eyyâmü'l-'Arab adıyla bilinen siyasî çekişmeler, kaliteli bir şiirin doğmasına zemin hazırlamıştır. Ancak bu şiir külliyyâtı, o dönemde yazıya geçememiş, dilden dile dolaşan şifahî bir anlatımla varlığını sürdürebilmiştir. Câhilîyye dönemi Arap edebiyatında şiirin yanında hitâbet, emsâl (atasözleri), hikem (hikmetli sözler) ve vasâya (öğütler) gibi nesir türü edebî sanatlar da mevcut idi.¹⁴

Aşağıda göreceğimiz gibi var olan bu edebî külliyyâtın derlenmesi ve kayıt altına alınması İslâmiyet'in ortaya çıkmasından sonra olmuştur. Arap edebiyatı tarihçisi Taha Hüseyin, Câhilîyye şiiri dediğimiz şiirin aslında İslâmî dönemde başlayan dil çalışmaları sonucunda Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'in diline örnekler yakıştırmak için sonradan uydurulup yazıldığını iddia etmiştir.¹⁵ Bunun yanında هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. "Çünkü ümmîlere içlerinden kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur." (Cum'a 62/2; Âli 'İmrân 3/20) âyeti ile "Ben ümmî bir

¹² İbrahim Cum'a, *Kıssatu'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif , 1947), 6-30.; Süleyman b. Abdurrahman ez-Zîb. *Nukûşun Nabatiyyetun Kadîmetun* (Riyad: Matbu'âtu Mektebeti'l-Melik Fehedi' -Vataniyyeti ,1415/1995), 15-26.

¹³ Zubûr kelimesi, kitap anlamındaki zebûr kelimesinin çoğuludur. (Mukbil et-Tâm 'Amir el-Ahmedî, "es-Sicillât ve ez-Zubûru'l-Mutevârisatu Min el-Câhiliyyeti fi'l-Yemen", *Mecelletu Mecme' ul-Luğati'l-'Arabiyyeti bi Dimaşk*, (Dimaşk: 2007), 83/2: 301-326.

¹⁴ İslâm öncesi Arap edebiyatı için bk. Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, 11. bs. (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 398-410; Gâzî Tuleymât-İrfân el-Eşkar, *el-Edebu'l-Câhilî*, 1. bs. (Hıms: Dâru'l-İrşâd, 1992), 538-583.

¹⁵ Taha Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 10. bs. (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif 1928), 132-168.

topluluğa gönderildim."¹⁶ ve "*Biz ümmî bir topluluğuz. Okuma-yazma ve hesabı bilmeyiz.*"¹⁷ hadisleri de Câhilîyye Araplarının okuma yazmayı çokça bilmediklerini ifade etmektedir. Neticede şunu diyebiliriz ki İslâm öncesi Arap dili ve edebiyatı gelişmeye müsait bir potansiyele sahip olmasına rağmen, gelişmesine vesile olacak siyasî ve kültürel ortamı bulamadığından şifahî bir çerçevenin içinde kalmıştır. İslâmiyet'ten önce dünya kültür tarihinde etkin yeri olmayan Arap dili bugünkü durumunu Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'e borçludur.¹⁸

1. Kur'ân-ı Kerim'in Dili, Üslubu ve Arap Dili İçin Hüccet Değeri

İslâm âlimleri, Kur'ân kelimesinin anlamı konusunda çeşitli görüşleri sürmüşlerdir.¹⁹ Ancak Kur'ân kelimesi Ârâmîceden Arapçaya geçmiş, okumak anlamına gelen قرأ filinden türetilmiş mastar bir kelimedir.²⁰ İslâmiyet ile beraber bu kelime Allah'tan vahyolunan kitaba özel bir isim olmuştur. Kur'ân ayetlerinin yazılı olduğu Mushaf'ın tümüne Kur'ân denildiği gibi bir kısmına da Kur'ân denilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in istilâhî manası ise Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet olunan, Mushaflarda yazılan ve Fatıha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile son bulan bir Allah kelimidir.²¹

Kur'ân-ı Kerim'in hangi Arap lehçesi ile nazil olduğu konusu âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Ancak Kureyş lehçesi ile nazil olduğu genel kabul gören bir görüştür.²² Kureyş lehçesi de Arap dilinin en fasih ve gelişmiş lehçesidir. Arapların dinî hayatlarında önemli bir yere sahip olan Kâbe'nin bulunduğu Mekke'de oturan Kureyşlilerin dinî, siyasî ve ticarî şartların verdiği imkânlar sebebiyle kültürel düzeyleri artmış ve lehçeleri gelişmiştir. Hz. Ebu Bekr "Kureyş kabilesi Arapların tam ortasında ikamet etmektedir. En iyi komşulara sahiptir ve en fasih lehçeyi konuşur."²³ demiştir. İbn-i Haldûn, "Her taraftan yabancı milletlere uzak olması hasebiyle Kureyş'in lehçesi en

¹⁶ Ahmed b.Hanbel. *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992),5: 132.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, 2: 43,52,122,139.

¹⁸ el-Feyruzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, 2. bs. (Beyrût: Muessesetu'r-Risâleti, 1987/1407), 1729.

¹⁹ Bk. es-Sûyutî, Abdurrahman b. Bekr, *el-İttikân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*, 4. bs. (İstanbul: Dâru Kahraman li't-Tibe'eti, 1978/1398), 1: 67-68.

²⁰ Muhammed Se'id -Bilâl Cunejdî, *Mu'cemu's-Şâmil fi'l-Lügâti'l-'Arabîyyeti ve Mustalahâtihe*, 2. bs. (Beyrût: Dâru'l-'Avdeti, 1985), 669.

²¹ İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'ân*, 2. bs. (İstanbul: Çağ Yayınları.,1990), 89; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 10. bs. (Ankara: TDV Yayınları., 1995), 34.

²² Bk. 'Abdü'l-Celil, 'Abdü'l-Mün'im, *Lügatü'l-Kur'âni*, 1. bs. ('Ammân: Mektebetu'r-Risâleti'l-Hadîseti, 1981/1401), 39-86.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1. bs. (Beyrût:Dâru Sâdir, tarihsiz) 1: 588.

fasih lehçedir.”²⁴ diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. es-Suyûtî, İshak b. İbrahim el-Farâbî'nin (ö. 350/961) el-Elfâz ve'l-Hurûf adlı eserinde “Arapların içinde en fasih kelimeleri kullanmaya çalışan, insanın duygusuna güzel bir şekilde hitap eden kelimeleri kullanan kabile Kureyş kabilesidir.”²⁵ dediğini nakletmiştir. “er-Râğıb el-İsfahânî'ye” (ö.502/1108) göre Kur'ânı-Kerim Arap dilinin özüdür.²⁶ Her halukarda Kur'ân-ı Kerim Arap diliyle nâzil olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in Arap dili ile nâzil olması Cenab-ı Hakk'ın وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ “Biz, her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (Allah'ın emirlerini) iyice anlatsın.” (İbrahim 14/4) âyetindeki ilâhî hikmete dayanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in Arap dili üzerine nâzil olduğunu ifaden eden ayetlerin bazıları şunlardır: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ “Biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'ân kıldık.” (Zuhruf 43/2) “(Resulüm!) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ “Onu Ruhu'l-Emin (Cebrail) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.” (Şu'arâ 26/193-195)

Yüce Allah'ın insanlığa son tebliğini taşımak için Arap dilinin özellikle seçilmiş olmasının kendisine has hikmetleri vardır. Arapça, sahip olduğu ahenk, kelime yapısı, fiil çekiminde ve telaffuzundaki kaideleri bakımından oldukça gelişmiş bir dildir. Bu dil, en küçük bir teferruatı ve açıklığı vecîz ve özlü ifadelerle açıklama özelliğine sahiptir. Sadece zamirler değil, aynı zamanda fiiller çekilirken şahıslar dahi müennes (dişil) ve müzekker (eril) şeklinde birbirinden ayrılmaktadır. Kelimelerin son harflerinin cümle içindeki konumlarına göre hareke almaları (irap) imkânı yanında, kelime zenginliği, her çeşit düşünceyi ve en ince farkları takdire şayan bir zarafetle ifade etme özelliği bu dili kudretli hale getirmiştir.²⁷ Şüphesiz Kur'ân-ı Kerim, kaynak itibarıyla ilahî olmakla birlikte ontolojik anlamda dilsel bir metindir. Ancak ilk muhataplarının konuşup anlaştıkları dil düzeyinde apaçık bir Arapça ile indirilmiş olsa da gerek muhteva gerek nazım ve gerekse üslup açısından eşsiz ve ayrıcalıklı bir özelliğe sahiptir. Dili ve anlatım şekliyle Kur'ân-ı Kerim'in kendisine has bir üslubu vardır. O zamanki Arapların tanıdığı mevcut edebî türlerin hiçbirisine benzemiyordu. Câhilîyye dönemi Araplarında bilinen edebî türler nazım ve nesirdi. Kur'ân-ı Kerim'in üslubu bunlardan hiçbirisinin çerçevesine tamamen girmemekle beraber,

²⁴ İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Haldûn, *Mukaddimatu İbn-i Haldûn*, thk. 'Adullah ed-Derviş. 1. bs. (Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004), 764.

²⁵ es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulumu'l-Luğati ve Envâ'ih* (Beyrût: Menşurâtu'l-Mektebeti'l-'Asriyyeti, 1986), 1: 210-211.

²⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'âni*, thk. Safvân 'Adnân Dâvudî. 1. bs. (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002/1423), 55.

²⁷ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 321-345.

üslubundaki büyüleyicilik hem şiirin hem de nesrin özelliklerini bir arada toplamıştır. Her iki türün özelliklerini kendine has bir şekilde birleştirerek kullanmıştır. Ses nizamından ve dilsel güzelliklerden kaynaklanan eşsiz bir ahenge sahiptir. Ondaki fonetik hususiyet genellikle mânaya da uygunluk gösterir. Âyetlerinde mânâ ve lafız dengesi bulunmaktadır. Kullandığı farklı edebî türlerin hepsinde fesahatin ve belâğatın en iyi örneklerini vermiştir. Muhtevastaki farklı konuları hiçbir kitapta olamayacak şekilde iç içe işlemiştir. Çeşitli beyân ve ifade tarzları kullanmıştır. Emir, nehiy, teşvik, müjdeleme, korkutma, sakındırma gibi zıt anlamlı ifadeleri yan yana getirebilmiştir. Kur'ân-ı Kerim insanın aklına ve duygularına dengeli bir şekilde hitap ederek insan fitratına uygun bir şekilde bir taraftan insanın aklına hitap ederken diğer taraftan insanın duygularına da hitap ederek tatmin olmasını ihmal etmemiştir.²⁸ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّي حَكِيمٍ حَبِيرٍ

"Bu sana indirilen kitap, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır." (Hûd 11/1) âyeti, Kur'ân-ı Kerim'in beşer üstü özelliklerini ifade etmektedir. Bu özelliklerinden dolayı mu'ciz bir Allah kelâmıdır.

İ'câz kelimesi sözlük anlamı ile "acze düşürmek, aciz bırakmak" manasına gelmektedir. Mu'cize ise bir şeyin benzerini yapmakta karşıdaki rakibi aciz bırakan şeydir.²⁹ Kur'ân-ı Kerim'in i'câzı ise onun bütün insanları kendi benzerini getirmekten aciz bırakmasıdır. Dolayısıyla hiçbir beşer onun bir benzerini getirebilme gücüne sahip değildir. İ'câzı, beşer kelâmı olmayıp Allah'a izafe edilen bir kelâm olduğu esasına dayanmaktadır. Kur'-ı Kerim'in mu'cize oluşunun üç temel delili bulunmaktadır. Bunlar, beşer üstü bir kitap oluşu, muhaliflerine meydan okuması ve benzerinin getirilememiş olmasıdır. Kur'ân-ı Kerim güçlü, zengin ve şaşırtıcı güzellikteki üslubu ile Araplara meydan okumuş ve onlardan benzer sözler söylemelerini istemiştir. Bir âyetinde وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا صَادِقِينَ

"Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir süre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın." (Bakara 2/23) demektedir. Bir benzerini getiremeyeceklerini فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ

"Bunu yapamazsınız- elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının çünkü o ateş kafirler için"

²⁸ Bedru'd-Din, Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'âni*, thk. Yusuf 'Abdurrahmân el-Mar'âşli v.d. 2. bs. (Beyrût: Dâru'l-Me'rifeti, 1944/1415), 1: 32-35.

²⁹ el-Feyrûzabâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmusu'l-Muhît*, 2.bs. (Beyrût: Muessesetu'r-Risâleti, 1987), 663.

hazırlanmıştır.” (Bakara 2/24) âyeti ile ifade etmiştir. Diğer bir âyette *قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا* “ De ki: *And olsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini getiremezler.*” (İsrâ 17/88) demektedir. Buna binaen Kur’ân-ı Kerim mucizeliği ile edebî üstünlüğünü bütün Araplara kabul ettirmiş, yüksek belâğatı karşısında Arapları hayrete düşürmüştür. Beşer üslubundan farklı olarak kullandığı dil ve belâğat özellikleri ile muhataplarını etkilemiştir. Ünlü Arap şairi Lebîd b. Rabi’a (ö.61/661), Bakara ve Âl-i ‘İmrân surelerini duyup dinledikten sonra şiir söylemeyi bırakmıştır.³⁰ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) en şiddetli muhalifi, Arap dili ve edebiyatını iyi bilen el-Velid b. el-Muğire (ö.1/622), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân-ı Kerim’den bazı âyetler okuduğunu duyunca “Muhammed’den (s.a.v.) insan ya da cin kelâmına benzemeyen kelimeler duydum. Muhammed’in (s.a.v.) okumuş olduğu kelâmda farklı bir tatlılık ve farklı lezzet vardır”³¹ demiştir. Kur’ân-ı Kerim sadece Arapları değil bazı Ehl-i Kitâp alimlerini de etkilemiştir. *قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الدِّينَ أُوتِيَ الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا* “De ki: *Ona ister inanın ister inanmayın Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur’an kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.*” (İsrâ 17/107) *وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا* “ *Onlar ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar. Bu da onların derin saygısını arttırır.*” (İsrâ 17/ 109) *وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ* “ *Peygamber’e indirilene (Kur’ân)’ı dinledikleri zaman hakkı tanımlarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. “Ey Rabbimiz! İnanmış olduk. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenler ile beraber yaz.” derler. (Mâide 5/83)* Kur’ân’ın mucizevî özellikleri sadece Arapça lafızlarındaki büyümlü üslup ve ifadeyle sınırlı değildir. Onun mâna yönü, geçmiş ve gelecekle ilgili verdiği haberler, beşeriyetin ihtiyaç duyduğu ilkeler, toplum için ortaya koyduğu ahlakî esaslar, âhiret hayatıyla ilgili ortaya koyduğu prensipler ve diğer yönleriyle de mu’ciz bir Allah kelâmıdır.

Kur’ân-ı Kerim metin olarak Arapların sahih ve ilmî bir şekilde yazıya geçirdikleri ilk Arapça metindir. Bundan dolayıdır ki Arap dili için en güvenilir kaynak metin olarak kabul edilmiştir. Buna binaen bütün Arap dilbilimcileri Kur’ân-ı Kerim’i Arap dili için kendisi ile istidlal yapılabilen birinci temel kaynak kabul etmişlerdir. Kufe dil ekolünün en önemli hocalarından olan el-Ferrâ (ö.207/822) “Kur’ân-ı Kerim Arap dili için şiirden daha sağlam ve

³⁰ Şevkî Dayf, *Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî, el-‘Asru’l-İslâmî*, 7. bs. (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif,1964), 30-34.

³¹ Şevkî Dayf, *el-‘Asru’l-İslâmî*, 30.

kuvvetli hüccet ve delildir” demiştir.³² es-Suyûtî (ö. 911/1505) “İster mutevatir, ister Ahadî, isterse şaz okunuş şekli ile Kur'ân-ı Kerim'de geçen kelimeler Arap dili için bir hüccet kabul edilir” demiştir.³³

2. Hadis-i Şerif ve Arap Dili İçin Hüccet Değeri

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin sözlü veya yazılı bir şekilde ifadesi olan “Hadis”³⁴ ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Müslümanlar için örnek teşkil eden davranışları olan “Sünnet”,³⁵ başta din olmak üzere bilgi, kültür ve İslâm medeniyetinin temel kaynaklarıdır. Hadis ve sünnetin önemi şuradan kaynaklanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim, İslâm dininin esaslarını ve hükümlerini özet bir şekilde verirken, hadis ve sünnet ise bu esas ve hükümlerin tafsilatlı bir şekilde anlatım ve uygulamalarını göstermektedir.

Başlangıçta sahâbîlerini Kur'ân-ı Kerim üzerinde odaklanmalarını isteyen Resûlullah (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerim ile karışır endişesiyle hadislerinin yazılmasına müsaade etmemiştir. Ancak sahâbîleri, Resûlullah 'ın (s.a.v.) hadislerini ezberleyip öğrenmeye çalışmışlardır. Hadisin ve sünnetin dindeki yüksek mevkii ve pratik değeri, sahâbîleri her konuda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) takip etmeye zorluyordu. Resûlullah'tan (s.a.v.) aldıkları her kelime ve bilgi, onların adeta beyinlerine işliyordu. Onlar bu bilgileri amel ve uygulama olarak ortaya koyuyor, fiilen yaşıyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden sonra mesajını tebliğ edecek olan ashabını bu görevlerini başarıyla yapabilecek kıvama gelmeleri için eğitirdi. Onun sözleri ne uzun ne de kısa olurdu. O tane tane konuşurdu. Hz. Aişe “Yanında bulunan herhangi bir kişi onun sözlerini kolaylıkla ezberleyebiliyordu.”³⁶ demiştir. Kuşkusuz Hz. Peygamber (s.a.v.) Arapların en fasihi (net ve açık konuşan) idi. Resûlullah (s.a.v.) “*Ben Arapların en fasihiyim. Çünkü ben Kureyş kabilesindenim ve Beni Sa'd kabilesinden olan sütannemin yanında kaldım.*” demiştir.³⁷ Hadislerinin yanında onun fesahatini gösteren çok sayıda özlü sözleri de bulunmaktadır. Bazı Arap dil bilimcileri bazı hadislerin lafzî değil de mâna itibarıyla rivayet edildiklerini öne sürerek hadislerin Arap dili için hüccet olamayacağını söylemişlerdir.³⁸ Buna karşılık bazı dilbilimcileri bazı şartları

³² Yahya b. Ziyâd Ebu Zekerîyye el-Farrâ, *Me'âni'l-Kur'âni*, 3. bs. (Kâhire: Dâru'l-İlmi, 1955), 1:14.

³³ Celâlu'd- Din es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 2. bs. (Dimeşk:Dâru'l-Beyrûtî, 1428/2006), 39-92.

³⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları* 2. bs. (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1985), 121.

³⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 400.

³⁶ Buhârî, *Menâkıb*, 23.

³⁷ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 209.

³⁸ Konu için bk. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 43-46.

esas olarak hadislerin de Arap dili için bir hüccet sayılabileceğini kabul etmişlerdir.³⁹ Arap edebiyat tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan el-Câhız (ö. 255/869), *el-Beyân ve et-Tebyîn* adlı eserinde Resûlullah'ın (s.a.v.) belîğ sözlerinden örnekler verirken "Resûlullah'ın (s.a.v.) sözlerinde bambaşka bir sanat görüyorum. Söylediği sözlerin harfleri az ancak mânaları çok geniştir."⁴⁰ demiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri belâğat (uygun ve etkili söz) açısından Kur'ân-ı Kerim'in düzeyinde değilse de Arap edebiyatının en veciz ve belîğ sözleridir.⁴¹ Bu nedenle Arap edebiyatı tarihine baktığımızda birçok şair ve yazarın hadislerden alıntı yaptığını görmekteyiz. Türkçede bile bazı atasözü dediğimiz birçok özlü sözün aslı hadistir. Resûlullah (s.a.v.) vefat ettikten sonra onun sahâbileri gittikleri yerlerde Kur'ân-ı Kerim ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini insanlara öğretmeye başlamışlardır. Sahâbilerden sonra gelen tâbîiler de duydukları hadisleri öğrenmeye ve insanlara öğretmeye çalışmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Sözümü dinleyip belleyen ve bellediklerini aynı şekilde başkalarına tebliğ edenlerin Allah yüzlerini ağartsın.*"⁴² demiştir. Buna binaen hadisler rivayet ve senetlerle nesilden nesile aktarılmıştır. Hadislerin sistemli bir şekilde tedvin faaliyetleri h. II. asırda, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (ö.101/720) emriyle başladığı kabul edilmektedir. Bu alandaki ilk çalışmayı yapan İbn Şihâb ez-Zuhrî'dir. (ö.124/742) Ondan sonra yapılan çalışmalarla hadis, edebiyatı ve terminolojisi ile başlı başına bir ilim haline gelmiştir.⁴³

3. Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'in Arap Dili Üzerindeki Etkileri

3. 1. Arap Dilinin Etkin Bir Yazı Dili Haline Gelmesi

İslâm öncesi Araplar siyasî ve kültürel bir birlik meydana getiremedikleri için o dönemdeki Arap coğrafyası Roma-Bizans, Fars ve Habeşistan'ın siyasî baskısı altına girmiştir. Bizans imparatorluğu Suriye, Fars imparatorluğu ise Irak ve daha sonra Habeşistan'ın egemenliği altındaki Yemen bölgelerini işgal etmiş ve kendilerine bağlı nüfuz alanları

³⁹ Konu için bk. 'Abdü'l-Kâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edebi ve Lubbi Lubâbi Lisâni'l-'Arabi*, thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, 4. bs. (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997/1418), 1: 9-10

⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Fevzî 'Atavî (Beyrût: eş-Şeriketu'l-Lubnâniyetu li'l-Kitâbi, 1968), 2: 220-228.

⁴¹ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1, 209.

⁴² Ebu Dâvûd. *İlim*, 10.

⁴³ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 2. bs. (İstanbul: Maramara Ü. İlah. Fak. Vakfı Yay., 1989.), 1-18.

oluşturmaya çalışmışlardır.⁴⁴ Bu siyasî durum Arapların ve Arap coğrafyasının kültürel durumunu da etkilemiştir. Bir kısmı putperest olan Arapları kendi dinlerine çekmek için Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında büyük bir rekabet vardı. Bizans imparatorluğu nüfuz ve ticaretini geliştirmek amacıyla Hıristiyanlığı, Arap yarımadasında yaymak için büyük çaba sarf ediyordu. Bizans'ın siyasî egemenliği altına giren ve dinî sebeplerle Bizans ile bütünleşen Ortadoğu coğrafyasının Ârâmî-Süryânî halkları, bölgeyi Hıristiyanlaştırma çalışmalarında büyük rol üstlenmişlerdir. Hıristiyan misyonerlerin bu gayretleri etkili olmuş, özellikle Suriye ve Irak bölgelerinde yaşayan Ğassânî, Menâzira, Tenuh, İyad ve Tağlib gibi Arap kabileleri Hıristiyan dinini benimsemiş ve Süryânî kültürünün etkisi altına girmiştir. Bunun sonucu olarak Suriye bölgesinde kurulmuş olan Ğassânî emirliği, Irak bölgesinde kurulmuş olan el-Menâzira emirliği ile Şanlıurfa bölgesinde kurulmuş olan Abğarlar (Abcarlar) emirliği Araplar tarafından kurulmuş olmalarına rağmen yazı ve dinî merasimlerinde Süryânîce dillerini kullanmışlardır.⁴⁵ İslâmiyet'in ilk fetih hareketlerinde Irak ve Suriye bölgelerindeki Arap kabilelerinin Müslüman Araplara karşı Bizans ve Farslıların yanında yer almaları bu kültürel nüfuzun varlığını açıkça gösteriyordu.⁴⁶

İslâmiyet'ten kısa bir süre önce Bizans'ın siyasî nüfuzu Arabistan'ın kalbi sayılan Hicâz bölgesine kadar yayılmak üzere idi. Mekkeli Hıristiyan Osman b. Huveyris'in Bizans imparatoru ile irtibat kurarak Mekke'yi Bizans'a bağlamak için gizli çalışmalar yapmış olması Bizans'ın siyasî etkinliğini gösteriyordu.⁴⁷ *عَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ* "Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Oysa onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de sonra da hüküm Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir." (Rûm 30/2-3-4) âyetinde ifade edildiği gibi Farslıların Ehl-i Kitap olan Bizanslılara karşı galip gelmesi Kureyş müşrikleri arasında sevinç yaratmıştı. Yemen'de ise Negrân bölgesi Hıristiyanlığın ana merkezlerinden birisiydi.⁴⁸ Yahudîliğe gelince özellikle Hicâz bölgesinin Medine şehrinde ve

⁴⁴ Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, 10-80.

⁴⁵ Bu Arap emirlikleri için bk. Cevvâd 'Ali, *el-Mufassal Fi Târihi'l-'Arab Kablu'l-İslâm*, 2: 155-443.

⁴⁶ Bk. Julius, Wellhausen, *İslamın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 33-80.

⁴⁷ Ahmed b. Habib el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Munemmak fi Ahbâri Kureyş*, tsh. Hurşid Ahmed Farik. 1. bs. (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutubi, 1985/1405), 154-159.

⁴⁸ Cevvâd 'Ali, *el-Mufassal Fi Tarih'il-'Arab Kable'l-İslâm*, 3: 532-537.

etrafındaki Fedek ve Hayber’de yaygın bir halde bulunmaktaydı. Bunun yanında Kinâne ve Kinde kabillerinden bazı insanlar Yahudî dinine girmiştir. Hicâz bölgesinin yanında Yemen’de yoğun bir Yahudî nüfusu vardır. Yemen kralı Zu Nuvvâs Yahudîliği yaymak için büyük çabalar göstermiş hatta Negrân Hıristiyanlarına büyük zulümler yapmıştır.⁴⁹ Yahudî baskısına karşı Hıristiyanları korumak isteyen Habeş imparatoru, Bizans imparatorluğunun teşvik ve destekleriyle Yemen’i işgal etmiştir. Yemen’in Habeşistan valisi Ebrehe, Yemen’de büyük bir kilise yaptırmış ve Hıristiyanlığın yayılmasına engel gördüğü Kâbe’yi yıkmak istemiştir. Fakat Ebrehe’nin gücü Mekke önünde çığnemiş ve yenilmiş ekin yaprakları gibi olmuştur.⁵⁰ Araplar ve Arabistan coğrafyası üzerindeki bu yabancı siyasî nüfuz beraberinde kültürel nüfuzu da getirmiştir. Câhilîyye döneminde Arap diliyle yazıya geçmiş kültürel varlıkların az olmasının bundan kaynaklandığını düşünüyoruz. m. 512 yılına ait olduğu söylenen Zebed kitabesinde Arapça ile beraber Süryânîce ve Yunancanın kullanılmış olması kültürel baskının en önemli delillerinden biridir.⁵¹ Bizans, İran gibi güçlü devletler ve bu devletlere bağlı olan bölgedeki Süryânî kiliseleri gibi örgütlü kültürlerin tazyiki altında kalan Arap dili yok olmakla karşı karşıya kalmıştır. Hatta Emevîlerin ilk dönemlerine kadar fethedilen yerlerde divanlar Farsça, Yunanca ve Kıptîce yazılıyordu. Bu durum da kültürel baskının etkisini açık bir şekilde gösteriyordu. İslâm devletinin gelişmesi ile beraber Müslüman Araplar, söz konusu devletlerle mücadele ederken sosyal ve siyasî müesseseler oluşturmaya başlamışlardır. Oluşturdukları bu sosyal ve siyasî müesseselerde Arapçayı resmî dil olarak kullanmaya başlamışlar ve dillerini etkin bir dil haline getirmişlerdir. Bu durum Arap dilinin bir kimlik kazanmasına, etkin bir yazı dili haline gelmesine vesile olmuş ve onu yabancı dillerin etkisinden kurtarmıştır.⁵²

3. 2. Arap Dil Birliğinin Sağlanması

İslâm öncesi Arap dili Kuzey Arapçası ve Güney Arapçası olmak üzere iki ana lehçeye ayrılmıştır. Hatta Yemen’deki Himyerî lehçesi farklı harflerle yazılan ve Kuzey Arapçasından çok farklı özelliklere sahip bir dil haline gelmiştir. Bu konuda Ebu ‘Amr b. el-‘Ala (ö.154/771), “ Himyer ve Yemen’in uzak dilleri bizim dilimize benzememekte, onların Arapçaları bizim

⁴⁹ Bk. (Burûc 85/ 3-4-5).

⁵⁰ Bk. (Fil 105 / 5); Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, 17-24.

⁵¹ Nihad M. Çetin, “Arap (Edebiyat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları., 1991), 3: 276-282.

⁵² Bk. Ahmed Hasan el-Bâkûrî, *Eseru’l-Kur’âni’l-Kerimi fi’l-Lügati’l-‘Arabiyyeti* (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 1969), 28-32.

Arapçamız gibi değildir.”⁵³ demiştir. İslâm öncesi var olan bu iki ana lehçe de kendi içinde bölgesel şive ve ağızlara ayrılmıştır. Kuzey Arapçası coğrafi ve sosyal sebeplerden Kureyş, Temim, Huzeyl, Ezd, Rabi'a ve Kuza'a, Havâzin gibi lehçelere ayrılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzerine kıraatinin olması bu lehçe farklılığını gösteriyordu. Bununla beraber Câhilîye döneminde Kureyş lehçesinin diğer lehçelere nazaran öne geçtiği ve bir edebiyat dili haline gelmeye başladığı görülmektedir.⁵⁴ Mekte'nin dinî, ticarî ve kültürel bir merkez haline gelmesi, Kureyş lehçesinin düzeyini arttırmış ve bir edebiyat dili haline gelmesine neden olmuştur. Bundan dolayı İslâm öncesi dönemde meydana getirilen Arap edebiyatı, Kureyş lehçesi ile söylenmiştir. Ancak diğer lehçeler de kullanılıyordu.⁵⁵ Özellikle Hıristiyan kültür muhitine girmiş olan Irak ve Suriye'deki Araplar dinî sebeplerin etkisiyle Süryânî dili ve kültürü etkisinde kalarak farklı lehçeler kullanıyorlardı. Arabistan'daki bazı kabileler bile farklı özellikler taşıyan lehçeler ile konuşuyorlardı. Kureyş lehçesinin üstünlüğü sadece edebiyat ve şiir yarışmalarında kendisini gösteriyordu.⁵⁶

İslâmiyet ile beraber Kureyş kabilesinin Arabistan coğrafyasındaki siyasî ve ekonomik üstünlüğü, kültürel ve dinî alanları da kapsamaya başlamıştı. Peygamber efendimizin (s.a.v.) Medine'ye hicreti ile temelleri atılan İslâm devleti, Kureyş lehçesini, devletin hem dinî hem de resmî dili haline getirmiştir. Peygamber efendimiz (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra burada bir mescit inşa ettirmiş ve burada ibadetin yanı sıra eğitim ve öğretim faaliyetlerine de başlamıştır. İslâm dinî eğitim ve öğretim faaliyetleri üzerinde önemle durmuştur. İlk ayeti “Oku” ile başlayan Kur'ân-ı Kerim ve onu tebliğ eden Hz. Peygamber (s.a.v.) yazı ve eğitime büyük ehemmiyet veriyordu. Toplumun eğitilmesi ve geliştirilmesi için eğitim faaliyetlerinin nedenli önemli olduğunun farkında olan Resûlullah (s.a.s.) “Allah beni bir muallim olarak gönderdi.”⁵⁷ demiştir. Kur'ân-ı Kerim de bu konuya temasla Peygamber'in vazifesinin öğreticilik olduğu belirtilmektedir. *“رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ”* *“Ey rabbimiz onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi gönder.”* (Bakara 2/129) âyeti bu hususa işaret etmektedir. Bedir Gazvesi'nde esir edilen ve yazı bilen

⁵³ Gâzî Tuleymât- 'İrfân el-Eşkar, *el-Edebu'l-Câhilî*, 12.

⁵⁴ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 209-213; İbrahim Enîs, *Fi'l-Lehcâti'l-'Arabiyyeti*, 3. bs. (Kâhire: Mektebetu'l-Enclu el-Mısriyyetu 2003),31-41.

⁵⁵ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, 131-137.

⁵⁶ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, 131-137.

⁵⁷ İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

müşriklerin, Ensâr çocuklarına okuma yazma öğretilmeleri karşılığında serbest bırakılmaları Medine’de eğitim faaliyetlerinin ne denli hızlı bir şekilde başladığını göstermektedir.⁵⁸

Hulefa-i Raşidin döneminde dinî ve idarî hayatta okuma ve yazmanın ehemmiyeti daha da artmaya başlamıştır. Hz. Ömer zamanında medreseler açılmış ve bu medreselere hocalar tayin edilmiştir. Bu çalışmalar Arap yarımadasının şimdiye kadar alışık olmadığı okuma ve yazma faaliyetlerinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Hz. Ömer zamanında başlayan Kur’ân-ı Kerim’i okumak ve öğretmek amacıyla kurulan medreselerde Kureyş lehçesi, dinî eğitim ve öğretimin dili olmuştur. Bu dönemde Arapların çoğu İslâm dinine girince Kur’ân-ı Kerim’i okumaya ve ezberlemeye başlamışlardır. Çünkü Kur’ân’ı okumak bir ibadet kabul edilip, Allah’ın bir emri sayılıyordu. وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى “Kur’ân’ı tertil ile oku” (Muzemmil 73/ 4) ve “Her kim benim zikrimden (Kur’ân’dan) yüz çevirirse, mutlaka yaşamı zor olacaktır. Onu kıyamet gününde kör olarak hasrederiz.” (Tâ-Hâ 20/ 124) âyetleri bu hususa işaret etmektedirler. Yine Peygamber efendimiz (s.a.v.) bir Hadis-i Şerif’inde “Kim Kur’ân-ı Kerim’den bir harf okursa, onun için bir iyilik sevabı vardır. Her bir iyiliğin karşılığı da on sevaptır. Ben elif lam mim bir harftir demiyorum; Bilakis elif bir harftir, lam bir harftir mim de bir harftir.”⁵⁹ diyerek Kur’ân’ı okumanın bir ibadet olduğunu ifade etmiştir. Müslüman dinine giren Araplar yeni bir dine girmenin verdiği heyecan ve imanla Kur’ân metnini ezberliyorlar ve onu gece gündüz okuyorlardı. Kur’ân-ı Kerim’in etkisinde kalan insanlar kendi lehçelerini unutup Kureyş lehçesini kullanmaya başlamışlardır. Emevîler ve Abbasîler zamanında İslâm devlet hâkimiyetinin etkin hale gelmesiyle oluşan kültürel ortam, devletin resmî ve yazı dili olan Kureyş lehçesini daha da hâkim hale getirmiştir. Bunun yanında h. II. yüzyılda dil çalışmalarını yaban âlimler Kureyş lehçesini esas alarak buna muhalif olan kelimelerden sarf-ı nazar etmişlerdir.⁶⁰ Böylece Kureyş lehçesi diğer lehçelere baskın gelerek Fusha Arapçası dediğimiz Arapçanın esasını teşkil etmiştir. Bu durum Arapçanın dil birliğini sağlamıştır.

3. 3. Arap Dilinin Yeni Terimler ve Mânalar Kazanması

Her dil onu konuşan toplumun yaşam biçimini ve düşünce düzeyini yansıtır. İslâmiyet’ten önceki Arap edebiyatı metinlerine baktığımızda bu

⁵⁸ İbn Se’ed, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, thk. ‘Ali Muhammed ‘Umer. 1. bs. (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 2001/1421), 2: 23.

⁵⁹ Tirmîzî, *Fezâilu’l-Kur’âni*, 16.

⁶⁰ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 210-213.

metinlerdeki kelime ve anlamların genelde günlük hayatla ilgili kelime ve mânalardan oluştuğunu görmekteyiz. İslâmiyet öncesi Arap dili yazıyı pek kullanmayan göçebe bir toplumun dil özelliklerini taşıyordu. Kelimeleri ve anlamları o günkü Arap toplumunun yaşam biçimini ifade eden kelime ve anlamlardan oluşuyordu. Mesela devenin çok farklı isimlerinin olması, devenin hayattaki önem ve etkinliğini gösterirken o toplumun yaşam düzeyini ve şeklini de açıklıyordu. Buna karşılık Câhilîyye dönemi Arapça metinlerde insanın dinî ve manevî dünyası ile ilgili terimler oldukça azdır. İslâm öncesi Arap şiirinin en büyük temsilcisi İmru'l-Kays'ın mu'allakası bile şairin günlük hayatı ve sevgilisine olan aşkını anlatmaktan başka bir şey içermemektedir.

İslâmî dönem Arap edebiyat metinlerinde günlük hayatın yanında insanın ruh dünyası ile ilgili konu ve terimlerin yer almaya başladığını görmekteyiz. Çünkü İslâmiyet Arapların dinî, siyasî ve sosyal hayatlarında bir yenilik yaptığı gibi düşünce hayatlarında da bir yenilik ve canlılık yapmıştır. Tabi ki toplumun hayatındaki bu yenilik diline de yansımaya başlamıştır. Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif, Arap dilini göçebe bir toplumun dilinden medenî ve misyonu olan bir toplumun dili düzeyine yükseltmiştir. Arapların daha önce tanımadıkları Allah'a ibadet etmek, insanları sevaba çağırarak, cennet, cehennem, kiyâmet günü, ölümden sonra âhiret hayatı hakkındaki söylemleri ile insanları yeni bir hayat ve yaşama tarzına çağırmaya başlamıştır. İşte bu yeni düşünce ve yaşam tarzı beraberinde kendisine ait terminolojisini de getirmeye başlamıştır. Bunun yanında Arapçadaki lafızların birçoğu eski genel anlamlarından sıyrılarak, ibadet, şiir, idarî işlerle ilgili ya da ilim ve fen ile ilgisi olan özel anlamlar kazanmaya başlamıştır. Sıv, zekât, hac, kadı, halife gibi kelimeler İslâmiyet ile beraber yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Örneğin salâ kelimesi dua anlamında iken İslâmiyet'le beraber belirli rükunları olan bir ibadet şeklini ifade eder hale gelmiştir. Arap dili, İslâmiyet'ten önce tanımadığı yeni terim ve terkiplerle de tanışmaya başlamıştır. Mesela “ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ” Bismillahirrahmanirrahim, لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْمِ Azim ve yüce olan Allah'tan başka sığınacak başka sığınak yoktur. مَا شَاءَ اللّٰهُ Maşallah , تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ Allah'a tevekkül ettim.” terkipleri İslâm ile ortaya çıkmış terkiplerdir. Bunun yanında İslâm medeniyetinin gelişmesi sürecinde, İslâmî

ilimler kendi terminolojilerini oluştururken Arapçaya birçok ilmî ve edebî kelime kazandırmıştır.⁶¹

3. 4. Arap Yazısının Gelişmesi ve Yayılması

İslâmiyet'ten önce Güney Arapları, Güney Arabistan'da geliştirdikleri Müsned denilen bir yazıyı, Kuzey Arapları ise önce Semûdî daha sonra Nabâtî yazısını kullanmışlardır. Bugünkü Arap yazısı ise Arapların Nabâtîlerden alıp geliştirdikleri bir yazı çeşididir. Hicâz bölgesi Araplarının geliştirdikleri bu yazı m. III. yüzyıl ile VI. yüzyıl arasındaki devrede ilk şeklini almaya başlamıştır.⁶² Ancak bu yazı fazla kullanım alanı bulamadığından yeterince gelişmemiştir. O zamanın Arapları yazının yaygınlık kazanıp gelişmesine vesile olacak siyasî ve kültürel ortamı oluşturamamışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in ifadesiyle Araplar ümmî bir topluluktan ve yazıyı kullanacak alanları yoktu.el-Belâzûrî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) nübüvvetini ilan ettiği sırada Mekke'de Kureyş kabilesi içinde sadece on yedi kişi okuma yazma biliyordu.⁶³ İslâmiyet Arap yazısının gelişmesine ve yayılmasına vesile olmuştur. Çünkü İslâmiyet yazıyı zarurî kılan, kullanma sahalarını genişleten etkenleri de beraberinde getirmiştir. Yazı İslâm'ın tesis ettiği bütün maddî ve manevî cepheleriyle yeni sosyal nizamın en önemli tespit, tescil ve yayma vasıtası olarak kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyeti yazıyı daima ilahî bir kaynağa bağlıyor ve kullanılmasını emretmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bilginin yazı ile tespit ve muhafaza edilmesini istiyor, çocuklara okuma ve yazmayı öğretmenin babaların kaçınılmaz vazifeleri olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'de İslâm risâletinin tebliğ ve tatbiki için yazı faaliyetlerine hızlı bir şekilde başlamıştır. Medine'de bulunan dokuz mescit, yazının öğrenilmesi ve ilmin yazıya geçirilmesi için okul olarak kullanılmıştır.⁶⁴ İslâmiyet'in ilk yıllarında Hicâz bölgesinde Kufî yazıya benzer Ma'kilî (dik ve köşeli) yazı ve Samî denilen Nabâtî (yuvarlak) bir yazı kullanılıyordu. Bunlardan Kufî yazı, Kur'ân-ı Kerim ve dini metinleri yazmada, Nabâtî yazı ise diğer normal yazışmalarda kullanılmıştır.⁶⁵

⁶¹ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 294-303; Bilgi için bk. Ebu Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-Zineti fi'l-Kelime'ti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyyeti*, thk. Huseyn b. Feyzullah el-Hemedeni, 1. bs. (San'a: Merkezi'd-Dirâseti ve'l-Buhusi'l-Yemeni, 1994/1415), 1:134-158.

⁶² İbrahim Cum'a, *Kıssatu'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti*, (Kâhire:Dâru'l-Me'ârif, 1947), 18-20.

⁶³ el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, trc. Mustafa Fayda. (Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 691-693.

⁶⁴ Bk. Şakir Gözütok. *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*, 1. bs. (İstanbul: Ensar Yayınları., 2017), 124-150.

⁶⁵ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, 38.

Hulefa-i Raşid'in döneminde dinî ve idarî hayatta yazının ehemmiyeti daha da artmıştır. Hz. Ömer zamanında mektepler açılmış ve bu mekteplere hocalar tayin edilmiştir. Diğer taraftan İslâm devletindeki siyasî ve sosyal gelişmeler yazının yaygın bir şekilde kullanılmasını zarurî hale getirmiştir. Devletle beraber oluşan idarî ve kültürel kurumlar yazıyı hayatın her alanında yaygın bir şekilde kullanılmasını mecburî hale getirmiştir. Bu gelişmeler okuma ve yazma faaliyetlerinin yaygınlaşmasına da vesile olmuştur. Yazının yaygınlaşması ile beraber Arap yazısı hem şekil bakımından hem de imla bakımından gelişmeye başlamıştır. Başta noktasız ve harekesiz kullanılan Arap yazısı ihtiyaçların doğması sonucunda noktalarla ve hareketlerle kullanılmaya başlanmıştır. Haccâc b. Yusuf'un (ö. 95/714) teşvikleri ile Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) Asım el-Leysî ve Yahya b. Ya'mur'a görev vererek benzerlik gösteren harflerin noktalanmasını ve harekelenmesini emretmiştir. Daha sonra el-Halil b. Ahmed (ö.175/791) hemze, şedderevm ve işmamı koymuştur.⁶⁶ Böylece başta pek gelişmemiş, noktasız ve harekesiz olarak kullanılan Arap yazısı, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine paralel bir şekilde gelişerek güzel sanat olan hat sanatını dahi doğurmuştur.⁶⁷ Bugün dünyada Latin alfabesinden sonra en çok kullanılan Arap yazısı sadece Arap ülkelerinde değil aynı zamanda Asya'nın ve Afrika'nın birçok Müslüman ülkesinde alfabe olarak kullanılmaktadır.

3. 5. Arapça Dilbilgisi Çalışmalarının Başlaması

Müslüman âlimleri Arapçayı ilâhiyât ilimlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı Arap edebiyatındaki filoloji ve gramer ile ilgili bütün çalışmalar Kur'ân-ı Kerim'e endeksli olarak erken bir dönemde başlayarak son derece hızlı bir şekilde gelişme sürecine girmiştir. Son din olan İslâmiyet'in kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması ve anlaşılması, her türlü bozulmalara karşı korunabilmesi, daha sonraki nesillere aslının olduğu gibi aktarılabilmesi maksadıyla Kur'ân-ı Kerim'in dilini koruma isteği, Arap dil bilgisi çalışmalarının ana sebebi olmuştur. Başka bir deyişle Arapça dilbilgisi araştırmalarını başlatan ana sebep Kur'ân-ı Kerim'in bizzat kendisi olmuştur.

İslâm öncesi Araplar, dillerini fitrat üzere konuşuyorlardı. Yani dilbilgisi eğitimi almadan, anadilleri olan Arapçayı doğru telaffuz eder ve doğru konuşuyorlardı. Ancak İslâmî fetihlerle beraber dünyanın çeşitli

⁶⁶ Bk. Şevkî Dayf, *el-Mederisu'n-Nahviyyetu* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif,1982), 31-38.

⁶⁷ Suheyle Yâsin el-Cuburî, *el-Hattu'l-'Arabî ve Tetavvuruhu fi'l-'Usuru'l-Abbâsiyyeti fi'l-İrâk*, (Bağdad: Matba'atu'z-Zehrâ, 1381/1962), 62-104.

bölgelerine dağılan Araplarla beraber Arap dili de uzak bölgelere yayılmaya başlamıştır. Müslüman Arapların siyasî egemenliği altına giren yabancı unsurların çoğu Müslüman olunca Arapçayı öğrenme ihtiyacını hissetmeye başlamışlardır. Başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere dinî konuları öğrenme ve anlamının Arap dilini bilmekle mümkün olduğunu anlamışlardır. Bunun yanında İslâm devletinin egemenliği altında yaşayan ve Müslüman olmayan insanlar da Arapça konuşmaya başlamışlardır. Çünkü İslâmî fetihlerden sonra fethedilen bölgelerde Arapça devletin resmî dili olması hasebiyle baskın bir dil haline gelmiştir. Arapçayı sonradan öğrenen bu insanlar onu eksik veya yanlış telaffuzla konuşmaya başlamışlardır. Diğer taraftan anavatanlarından uzaklaşan ve yabancılarla iç içe yaşamaya başlayan Araplar da yabancıların etkisinde kalarak anadillerini yanlış telaffuz etmeye başlamışlardır. Kültürel kaynaşmanın neticesinde Arapçada bozulmalar ve yanlış telaffuzlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Arap edebiyatı literatüründe "Lahn" yani kelimeleri yanlış telaffuz etme olayı ortaya çıkmıştır.⁶⁸ Bu yanlış telaffuzun varlığını Resüllulah'ın (s.a.v.) dönemine kadar götürülenler de vardır. Bilindiği üzere İslâmiyet'in ilk yıllarında Mekke ve Medine'de yaşayan fakat Arapçayı sonradan öğrenen insanlar vardı. Arapçayı yanlış bir şekilde telaffuz eden birisini gören Resülullah (s.a.v.) bu duruma işaret ederek sahâbîlerine "Arkadaşınızı düzeltiniz çünkü yanlış yoldadır."⁶⁹ demiştir. İslâmiyet'in ilk yıllarında Lahn olayının varlığını gösteren başka bir olay ise şöyledir: Valilerden birisi halife olan Hz. Ömer'e bir mektup yazmıştı. Mektupta bazı yanlış ifadeler gören Hz. Ömer, valiye bir cevap yazarak "Kâtibine bir kamçı vur ve onun maaşını geç ver"⁷⁰ demiştir. Ancak İslâmiyet'in ilk yıllarındaki lahn olayı çok yaygın bir halde değildi. İslâmî fetihlerden sonra daha yaygın hale gelmeye başlamıştır. Bu durumun Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapçayı bozacağına farkına varan âlimler, Kur'ân-ı Kerim'in dilini korumak amacıyla nahv ve sarf ile ilgili çalışma ve araştırma yapmaya başlamışlardır.

Nahv (sentaks), kelimenin cümle içindeki konumunu ve bu kelimenin konumu gereği son harfinin alacağı harekeyi inceleyen bir dilbilimi dalıdır. Arapçada kelimelerin son harfleri cümle içindeki fonksiyonuna göre değişmektedir. Dolayısıyla Arapçayı doğru okumak ve doğru telaffuz etmek açısından nahiv ilmini bilmek büyük önem arz etmektedir. Arap nahvi ile

⁶⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2: 318-323; Şevkî Dayf, *el-Mederisu'n-Nahviyyetu*, 11-12.

⁶⁹ 'Usman İbn Cinnî, *el-Hasais*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr.3 cilt. (Beyrût:Dâru'l-Huda Lî't-Tiba'eti ve'n-Neşri), 2: 8.

⁷⁰ İbn Cinnî, 2: 8; Mustafa Çatal, *en-Nahv ve's-Sarf I* (Halep: Menşurât Câmî'eti Haleb, 1989), 13.

ilgili ilk ilmî çalışmalar hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kimselere göre nahiv ilminin kurucusu dördüncü halife Ali b. Ebu Tâlib'tir. Bunlara göre Hz. Ali, yanına gelen Ebu'l-Esved ed-Dualî'ye (ö.69/688) "Sizin memlekette Arapçayı yanlış telaffuz eden insanların çok olduğunu gördüm. Bu yüzden Arapçanın kuralları konusunda bir kitap yazmayı düşünüyorum" diyerek Ebu'-Esved'e nahiv ile ilgili bir sahife vermiştir.⁷¹ Diğer taraftan Ebu'l-Esved ed-Dualî'nin Kur'ân-ı Kerim'in harflerini noktalamasını ve kelimelerini harekelemesini nahiv ilminin başlangıcı olarak görenler de vardır. Nahiv ilmine hazırlık olarak görülebilen bu çalışmaları bir kenara bırakacak olursak, bu ilimle ilgili ilk çalışmayı yapan 'Abdullah b. Ebi İshâk'tır. (ö.117/735) el-Halil b. Ahmed ile devam eden nahiv çalışmaları onun öğrencisi Sibeveyh (ö.180/796) ile olgunluk devresine girmiştir.⁷²

Sarf(etimoloji), Arapça kelimelerin kalıplarını, irap ve bina dışındaki durumlarını yani kelimenin iç yapısındaki değişimleri araştıran bir ilim dalıdır. Sarf ilmi başta nahiv ilmi ile beraber başlamıştır. H. II. asırda Kufe nahiv mektebinin kurucularından Mu'âz b. Müslim el-Herrâ (ö.187/802), sarf konularında yoğunlaşmıştır. Daha sonra 'Ali b. Mubârek el-Ahmer (ö.194/809), Ebu Zekeriyye el-Ferrâ (ö.207/822) ve Ebu'l-Hasen el-Ahfeş (ö.215/830) sarf ilmi alanında eserler yazmışlarsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Günümüze kadar gelebilen ilk eser Ebu 'Usman el-Mâzî'nin (ö.249/863) yazmış olduğu *Kitâbu't-Tasrif* adlı eserdir. Ebu'l-Feth 'Usmân b. Cinnî (ö.392/1002), *el-Munsif fi Şerhi't-Tasrif* adıyla bu kitabı şerh etmiş ve bu ilmin esaslarını ortaya koymuştur. Daha sonraki dönemlerde sarf ilmine dair birçok eser yazılmıştır.⁷³

3. 6. Sözlük Çalışmaları

Mu'cem (sözlük) kelimesi, dilin kelimelerini belirli bir düzen içinde açıklayıp anlamlarını veren kitaba verilen isimdir.⁷⁴ İslâm öncesi Arap yazın hayatında sözlükler bilinmiyordu. Kur'ân-ı Kerim'in Arap yazın hayatına büyük bir canlılık kazandırmasıyla beraber Araplar arasında yazıyı kullanma ihtiyacı hızlı bir şekilde artmaya başlamıştır. Müslüman Araplar gerek Kur'ân'ı Kerim'i anlamak gerekse öğrendiklerini başkalarına anlatmak

⁷¹ Abdü'l'âl Sâlim Mukrim, *el-Kur'âni'l-Kerim ve Eseruhu fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyyeti*, 1. bs. (Kâhire: el-Mektebetu'l- Ezheriyyetu li't-Turâsi, 1484/1965), 49-50; Şevkî Dayf, *el-Mederisu'n-Nahviyyetu*, 13-14.

⁷² Şevkî Dayf, *el-Mederisu'n-Nahviyyetu*, 22-33.

⁷³ Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları., 2009), 36-37; Hüseyin Turhal, *Temel Sarf Bilgileri*, 1. bs. (İstanbul: Ensar Yayınları., 2011), 9-14.

⁷⁴ el-Feyruzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, 1447.

maksadıyla okuma ve yazmayı çokça kullanmaya başlamışlardır. Bununla beraber Kur'ân'ı Kerim'in getirmiş olduğu yeni kelimelerin anlamlarını araştırmak ve öğrenmek durumuna düşmüşlerdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de herkesin anlayamadığı bazı kelimeler mevcuttur. İşte bu durum herkes tarafından anlamları bilinmeyen kelimeleri açıklama düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Arap dilinde sözlük yazma düşüncesi sahâbilerin bilhassa anlamlarını bilmedikleri kelimeleri sormakla başladığını söyleyebiliriz. Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve herkes tarafından anlaşılmayan bazı kelime ve ibarelerin tefsir ve şerh edilme ihtiyacı Arap dilindeki sözlük çalışmalarının başlangıcı olmuştur. Bazı araştırmacılara göre Kur'ân-ı Kerim'in bazı kelimelerini tefsir etmeye başlayan 'Abdullah b. 'Abbâs (ö. 68/687) sözlük çalışmalarının öncüsü olmuştur.⁷⁵ İbn 'Abbâs herkes tarafından anlamları bilinmeyen kelimelerin izahlarını vererek dar anlam da olsa sözlük görevini yerine getirmeye çalışmıştır. İbn 'Abbâs Arap şiirini, atasözlerini ve hitabetini çok iyi bilen birisiydi. Bu özelliğinden dolayı kendisine sorulan kelimelerin anlamlarını doğru bir şekilde verebilmiştir. İbn 'Abbâs'a *Ğaribu'l-Kur'ân* adlı bir eser isnat edilmiştir.⁷⁶ Kendisine *Ğaribu'l-Kur'ân* isnat edilen diğer kişi Ebbân b. Tağlib b. Rabâh el-Cerirî'dir. (ö.141/758) Yakut, Ebbân b. Tağlib'in *Ğaribu'l-Kur'ân* adlı bir eser yazdığını ve eserinde şirden deliller getirdiğini zikretmiştir.⁷⁷

Diğer taraftan Araplar ve özellikle Arapçayı sonradan öğrenen Müslümanlar arasında Arapça kelimeleri yanlış telaffuz yani literatürdeki ismi ile lahn olayının yaygınlık göstermesi, sözlük çalışmalarının başlamasını zarurî hale getirmiştir. İslâmî fetihlerle beraber Araplar, fethettikleri bölgelerde şehirlere yerleşerek Arap olmayan insanlarla beraber yaşamaya başladılar. Bu sosyal kaynaşma neticesinde dillerinde bozulmalar meydana gelmeye başlamıştır. Bu yanlış telaffuz Kur'ân-ı Kerim'i yanlış okumaya kadar gidebiliyordu. Bu durumun farkına varan âlimler Kur'ân-ı Kerim'in dilini muhafaza etmek maksadıyla sözlük çalışmalarını yapmanın zorunluluğunu hissetmişlerdir. Arapçadaki ilk sözlük çalışmaları sınırlı konularla ilgili kelimeleri belirli bir yerde toplama çalışmaları şeklinde başlamıştır.⁷⁸ H. II. yüzyılda başlayan Arapça sözlük çalışmalarının öncüsü ve

⁷⁵ 'Abdü'l-Hamîd, Muhammed Ebu Sikkîn, *el-Me'âcimu'l-'Arabiyyetu Mederisuhe ve Menehicuhe*, 2. bs. (Kâhire: el-Fâruku'l-Hadis lit'Tibe'âti ve'n-Neşri, 1403/1982),12-18.

⁷⁶ Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî Neşetuhu ve Tetavvuruhu*, 4. bs. (Kâhire: Dâru Mısır Lî't- Tibe'âti, 1988), 1:33.

⁷⁷ Yakût, *Mu'cemu'l-Udebâ*,.3. bs. (Kâhire: Dâru'l-Fikri, 1980/1400), 1: 107-108.

⁷⁸ Bk. Muhammed Ebu Sikkîn, *el-Me'ecimu'l-'Arabiyyetu Mederisuhe ve Menehicuhe*, 19-20.

lideri el-Halil b. Ahmed el Ferahidî'dir.⁷⁹ Ondan sonra gelen âlimler şekil itibariyle ondan farklı çalışmalar yapmışlarsa da özde onun izinde gitmişlerdir. Bu sözlük çalışmaları Arapçanın kelime hazinesini kayıt altına almanın yanında kelimelerin sahih şekillerini de koruma altına almıştır.⁸⁰

3. 7. Arap Edebiyatının Derlenmesi

Giriş bölümünde Câhilîyye döneminde zengin bir Arap edebiyatının varlığından söz etmiştik. Ancak bu edebî külliyat yazıya ve kayda geçmemiş, dilden dile dolaşan şifahî anlatımlarla varlığını sürdürebilmiştir. Bundan dolayıdır ki Câhilîyye dönemi Arap edebiyatı hakkında bilinenler çok azdır. Bu hususta Ebu 'Amr b. el-'Ala "Arapların dediklerinin az bir kısmı size ulaşmıştır. Eğer hepsi bize ulaşsaydı, ilim ve şiir daha geniş olurdu."⁸¹ demiştir. Var olan bu edebî külliyatın derlenip yazıya geçirilmesi de İslâmiyet'in ortaya çıkmasından sonra meydana gelmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'e endeksli olarak başlayan İslâmî ilimler Arap dilini çok iyi bir şekilde bilme zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i anlamak maksadıyla başlayan tefsir çalışmaları, dil bilimi çalışmalarını da doğurmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in bilinmeyen kelimelerini tefsir etmek için Arap şiir ve edebiyatına müracaat etmeyi zorunlu hale getirmiştir. Arap dil bilimcileri, dil ve sözlük çalışmalarına giriştiklerinde Arap dilinin en güvenilir numuneleri olan şiir ve atasözlerinden yararlanma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu ihtiyaç o zamana kadar şifahî olarak bilinen Arap edebiyatının derlenmesine vesile olmuştur. Bir rivayete göre İbn 'Abbâs bir gün Kâbe'nin avlusunda oturuyordu ve etrafında toplanmış olan insanlara Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ediyordu. Bu durumu gören Nafi' b. el-Ezrak (ö.64/684), yanında bulunan Necde b. 'Umeyr'e " Kalk, bilmediği halde Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmeye çalışan şu adamın yanına gidelim" dedi. Nafi' b. el-Ezrak ve Necde b. 'Umeyr, İbn 'Abbâs'ın yanına gelerek şöyle dediler: "Sen Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmeye çalışıyorsun. Biz de sana Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı kelimelerin anlamlarını soracağız. Ancak senden söylediklerini teyit edecek kelimeleri Arap şiirinden ve dilinden getirmeni isteyeceğiz. Çünkü Allah Kur'ân-ı Kerim'i fasih bir Arapçayla indirdi." demişlerdir. İbn 'Abbâs bu konuda istediğinizi sorabilirsiniz diyerek,

⁷⁹ Bk. Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî Neşetuhu ve Tetevuruhu*, 2: 174-195; Ahmet Aslan, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şanlıurfa-1997, III, 348-357.

⁸⁰ Emil Ya'kûb, *el-Me'ecimu'l-luğaviyyetu'l-'Arabiyyetu*, 2. bs. (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Meleyîn, 1985), 23-32.

⁸¹ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* 2. bs. (Mısır: Şeriketu't-Tiba'âtî'l-Fenniyyeti'l-Muttedideti, 1975), 52.

sorularına Arap şiiri ve atasözlerinden örnekler getirerek cevaplar vermiştir. İbn ‘Abbâs, “Şiir Arapların divanıdır. Yani en önemli bilgi kaynağıdır. Kur’ân-ı Kerim’de anlamını bilmediğimiz bir kelime ile karşılaştığımızda, kelimenin anlamını öğrenmek için şiire başvuruyorduk.” demiştir. Başka bir rivayette İbn ‘Abbâs, “Kur’ân-ı Kerim’de anlamını bilmediğiniz bir kelime ile karşılaştığınızda şiire müracaat ediniz. Çünkü şiir öz Arapçadır.”⁸² demiştir. Bu sebepten Kur’ân-ı Kerim’in dil inceliklerini, gramer ve lugat güçlüklerini açıklamak ve öğrenmek için Arap şiir ve edebiyatı araştırılıp yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Bu alandaki ilk çalışma, Hammâd er-Râvî’nin derlediği el-Muallakâtu’s-Seb’atu adlı eserdir.⁸³

3. 8. Arapçanın Bir Dünya Dili Haline Gelmesi

İslâmiyet’ten önceki Arap dili Arabistan yarımadasına münhasır, yazılı edebiyatı olmayan bir dil durumundaydı. İslâmiyet ile beraber Arabistan coğrafyasının dışına taşarak, eski medenî dünyanın hem resmî hem de kültürel dili haline gelmiştir. Hz. Ömer döneminde başlayan İslâmî fetihler, Emevîler zamanında zirve noktasına ulaşmıştı. Bu fetihlerin sonucunda dünyanın en eski kültür ve medeniyet havzaları olan Akdeniz havzası, Batı ve Orta Asya ile Kuzey Afrika bölgeleri İslâm devletinin egemenliğine girmiştir. Kısa bir süre zarfında bu bölgeye hâkim olan Müslüman Araplar siyasî egemenliklerinin yanında dinlerini, kültürlerini ve dillerini de hâkim kılmaya başlamışlardır.

Hz. Ömer döneminden itibaren teşekkül etmeye başlayan İslâm devletinde siyasî, idarî ve kültürel gelişmeler Emevîler döneminde daha da hız kazanarak yeni ufuklara doğru yol almaya başlamıştır. Gelişmeye müsait şartların oluşması ile beraber İslâm devletine malî ve idarî alanlarda Müslüman Arap kimliği kazandırmak amacını güden teşebbüslere de başlanmıştır. Müslüman Araplar ilk yıllarda fethettikleri bölgelerde var olan idarî nizamı sürdürmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla fethedilen bölgelerdeki idarî sistem yerel dillerle kullanılmaya devam ediyordu. Ancak Emevîler zamanında durum değişmeye başlamıştı. Eski medenî dünyanın önemli bir kısmını idare etmeye başlayan Müslüman Araplar, Bizans ve İran’ın kültürel baskısından kurtulmak ve oluşturdukları devlete kimlik kazandırmak amacıyla idarî kurumlarda Arapçalaştırma çalışmalarına da başlamışlardır. Irak valisi el-Haccâc b. Yusuf es-Sekaffî’nin yardımıyla Emevî halifesi

⁸² Bk. Muhammed Fuad ‘Abdü’l-Bakî, *Mu’cemu Ğaribu’l-Kur’âni* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985), 234-291.

⁸³ ‘Abdü’l-Hamîd Muhammed Ebu Sikkîn, *el-Me’ecimu’l-‘Arabiyye Mederisuhe ve Menehicuhe*, 18.

Abdûlmelik b. Mervan, kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasının belirli bölgelerinde kullanılan Bizans paralarının yerine üzerinde vahdaniyet ifade eden sembollerin bulunduğu İslâm devletinin paralarını basmaya başlamıştı. Diğer taraftan fethedilen ülkelerdeki malî divanların resmî dilleri belirli bir süre için Irak'ta Farsça Suriye'de Rumca ve Mısır'da Kıptîce olarak kaldı. Abdûlmelik b. Mervan halife olunca Irak ve Suriye divanlarını Arapça ile yazdırmaya başlamıştı. Mısır ve Horasan divanları daha sonraki yıllarda Arapça ile yazılmaya başlanmıştı.⁸⁴ Emevî halifesi Abdûlmelik b. Mervan'ın bu girişimleri devlete bir kimlik kazandırmayı amaçlıyordu. Dolayısıyla bu girişimler Arapçanın bütün İslâm coğrafyasının resmî dili olmasını ve yayılmasını sağlamıştır.

Bu siyasî gelişmelerin yanında Arapçanın yayılmasında asıl etkili sebep Arapçanın Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'in dili olmasıdır. Kur'ân-ı Kerim nedeniyle Arapçaya kudsîyet atfeden Müslüman kavimler, Kur'ân-ı Kerim'i okumak ve anlamak için kendi ana dillerini bırakıp Arapça öğrenmeye ve Arapça ile yazmaya başladılar. Abbasî halifeliğinin ilk dönemlerinden itibaren Arapça, yalnızca Arap yarımadasının değil, doğuda İran, Türkistan ve Müslüman Hint coğrafyasının, batıda Anadolu, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün resmî ve kültürel dili olmuştu. Bu dönemde İslâm coğrafyasında başlayan ilmî ve edebî çalışmalar Arapçanın bir edebiyat ve kültür dili olarak düzeyini daha da yükseltmiştir. Bunun neticesinde dünyanın en önemli kültür ve medeniyet dili haline gelen Arapça eski dünyanın kültürel ve medeniyet dilleri olan Süryanîce, Rumca ve Farsçanın yerini almıştır. Özellikle Abbasîler döneminde eski dünyanın ilim ve kültürel birikiminin Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber insanlığın ilim, kültür ve edebiyat birikiminin taşıyıcısı da olmuştur. Böylece eski medeniyetlerinin beşiği olan Ortadoğu ve Akdeniz havzasının bütün bilgi ve irfan birikimi Arap diliyle yazılmış kaynaklarla günümüze taşınmıştır.⁸⁵ Arapça bugün 22 Arap ülkesinin resmî dili ve 1,5 milyar Müslüman insanın ibadet ve kültürel dilidir. Bu özelliğinden dolayı Birleşmiş Milletlerin resmî dilleri arasında yer almıştır.

Sonuç

Arap dili, Sâmi dil ailesinin güney grubuna mensup bir dildir. İslâmiyet'ten önceki dönemlerde gelişmeye müsait bir potansiyele sahip

⁸⁴ Yusuf el-İş, *ed-Devletu'l-Emeviyyetu* 2. bs. (Dimeşk: Dârul'Fikri, 1988) 238-240.; Fazıl Halil İbrahim, *Halid b. Yezid Siretuhu ve İhtimemetuhu'l-İlmiyyeti "Diresetun Fi'l-'Ulum 'inde'l-'Arab*, (Bağdad, el-Cumhuriyyetu'l-'Irakiyyetu Vezeratü's-Sekafati ve'l-'İlâmi, 1984) 23-59.

⁸⁵ Bk. Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Fikri'l-'Arabî İle Eyyem ibn Haldûn*, 4. bs. (Beyrût: Dârul-'İlm li'l-Meleyîn, 1983), 270-287.

olmasına rağmen, Arap toplumunun sosyal ve siyasî şartları nedeniyle dünya kültür tarihinde etkin bir yeri olmamıştır. Bugün dünyanın en gelişmişmiş dillerinden biri kabul edilen Arap dili, gelişmişliğini ve zenginliğini Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'e borçludur. İslâmiyet ile beraber gerek kelime hazinesi gerekse anlam genişliği bakımından büyük bir gelişmenin içine giren Arap dili, Ârâmîce, İbrânîce ve Süryânîce'nin yerini alarak, sadece Sâmi kültür havzasının değil, dünyanın en önemli kültür ve medeniyet dili olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif, Arap dilinin etkin bir yazı dili olmasına sebep olmuştur. İslâm öncesi dönemde Bizans, İran ve Habeşistan gibi devletlerin siyasî ve sosyal baskısı altında kalan Arapların dili de yabancı dillerin gölgesinde kaldığından yazılı edebiyat oluşturamamıştır. İslâm devletinin kurulması ile beraber Müslüman Araplar sosyal ve siyasî müesseseler oluşturmaya başlamışlar ve oluşturdukları bu sosyal ve siyasî müesseselerde Arapçayı resmî dil olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu durum Arap dilinin bir kimlik kazanmasına, gelişmesine ve etkin bir yazı dili haline gelmesine vesile olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif, Arapçanın dil birliğini sağlamıştır. Kur'ân-ı Kerim, edebî mükemmeliyetini bütün Araplara kabul ettirmiş, yüksek belâgatı ve i'cazı ile bütün Arapları etkilemiştir. Kur'ân-Kerim'i okumak ve ezberlemek çabasına giren Müslüman Araplar onun etkisinde kalarak yazı ve edebiyatlarında Kureyş lehçesini temel almaya başlamışlardır. Bilhassa İslâm devletinin kurulmasıyla beraber Kureyş lehçesi devletin hem resmî hem de eğitim dili olması hasebiyle diğer lehçelere baskın hale gelmeye başlamıştır. Bu sebepten Hicrî I. ve II. yüzyıllarda dil çalışmalarına başlayan dil âlimleri Kureyş lehçesini esas olarak Arapça kelimeleri toplayıp kayda geçirmişlerdir. Kureyş lehçesine muhalif olan kelimelerden sarf-ı nazar etmişlerdir. Bunun sonucu olarak Kureyş lehçesi bütün Arap coğrafyasına yayılarak bugünkü Fusha Arapçasının esasını teşkil etmiş ve Arapçanın dil birliğini sağlamıştır.

Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif, Arapçaya gelişmiş yeni kelimeler, yeni terkipler ve yeni anlamlar da kazandırmıştır. İnsanlığın en yüce prensip ve ilkelerini taşıyan Kur'ân-ı Kerim ve alemlerin efendisi Hz. Peygamber (s.a.v.) Arap diline insanın inanç dünyası, bu kainât ve insanlarla olan ilişkilerini ifade eden yeni kelimeler ve anlamlar kazandırmıştır. Kur'ân-ı Kerim getirmiş olduğu ince ve belîğ üslubu ile Arap dilinin hem anlatım hem de belâgat özelliklerini geliştirmiştir.

Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif Arap yazısının gelişmesine vesile olmuştur. İslâm devletinde siyasî ve sosyal kurumların oluşması ve yazının yaygınlaşması ile beraber Arap yazısı hem şekil bakımından hem de imla bakımından gelişmeye başlamıştır. Başta pek gelişmemiş, noktasız ve harekesiz olarak kullanılan Arap yazısı, noktalarla ve hareketlerle kullanılmaya başlanmıştır. İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesi ile beraber daha da gelişerek güzel sanat olan hat sanatını dahi doğurmuştur. Arap yazısı bugün sadece Arap ülkelerinde değil Asya'nın ve Afrika'nın birçok Müslüman ülkesinde alfabe olarak kullanılmaktadır.

Kur'ân Kerim ve Hadis-i Şerif, Arapça dilbilgisi çalışmalarının başlamasına ve daha önce şifahi bir şekilde ezberlenen Arap edebiyatının derlenmesine vesile olmuştur. Fasih diliyle ve beliğ üslubu ile Kur'ân-ı Kerim, edebî Arapçanın mükemmel numunesi olmuş, dil ve edebiyata dair çalışmaların da hareket noktası olmuştur. Arap edebiyatındaki ilk dilbilgisi, luğat ve belâğât çalışmaları Kur'ânî ilimlerle beraber başlamıştır. Kur'ân-ı Kerim'in ve Hadis-i Şerif'in dil inceliklerini ve dil güçlüklerini öğrenmek ve açıklamak için Câhilîye döneminin şiir ve edebiyatı derlenip yazıya geçirilmiştir.

Kur'ân Kerim ve Hadis-i Şerif, Arap dilinin bir dünya dili haline gelmesine sebep olmuştur. İslâmî fetihlerin genişlemesiyle beraber Arapça sadece Arapların değil, İslâm dinine giren bütün kavimlerin de edebiyat ve kültür dili haline gelmiştir. Arapçaya kudsîyet atfeden Müslüman kavimler, Kur'ân-ı Kerim'i okumak ve anlamak için kendi ana dillerini bırakıp Arapça öğrenmeye ve Arapça ile yazmaya başlamışlardır. Bunun neticesinde dünyanın en önemli kültür ve medeniyet dili haline gelen Arapça, eski dünyanın kültürel ve medeniyet dillerinin yerini almıştır. Özellikle Abbasîler döneminde tercüme faaliyetleriyle eski dünya ilim ve kültürel birikiminin Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber insanlığın ilim, kültür ve edebiyat birikiminin taşıyıcısı olmuştur.

Kaynakça

- 'Abdü'l-Celîl, 'Abdü'r-Rahîm. *Luğatu'l-Kur'âni'l-Kerim*.1. Baskı. 'Ammân: Mektebetu'r- Risâleti'l-Hadiseti, 1981/1401.
- 'Abdü'l-Hamîd, Muhammed Ebu Sikkîn. *el-Me'âcimu'l-'Arabîyyetu Mederisuha ve Menehicuhe*. 2. Baskı. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadis li't-Tibâ'eti ven'-Neşri, 1982/1403.
- Abdü'l-'âl, Sâlim Mukrim. *el-Kur'ânu'l-Kerim ve Eseruhu fi'd-Dirâseti'n Nahviyyeti*. 1. Baskı. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâsi, 1995/1448.
- Ahmed Emîn. *Fecru'l-İslâm*. 2. Baskı. Mısır: Şeriketu't-Tibâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Muttehideti, 1975.

- Ahmed b. Hanbel, Ebu 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1992.
- Ahmed Hasan el-Bâkûrî. *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerimi fi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1969.
- Aslan, Ahmet. "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Şanlıurfa 1997): 348-357.
- A. Mukbil et-Tâm 'Amir el-Ahmedî. "es-Sicillât ve'z-Zubûru'l-Mutevarisetu Mine'l-Câhilîyyeti fi'l-Yemen". *Mecelletu Mecme'il-Lüğğâti'l-'Arabiyyeti bi Dimeşk*. 82 (Nisan 2007/ Rabi'ul-Evvel 1467): 301-326.
- el-Bağdâdî, 'Abdü'l-Kâdir b. 'Umer. *Hizânetu'l-Edebi ve Lubbi Lubâbi Lisâni'l-'Arabi*. thk.'Abdü's-Selâm Hârun. 19 cilt.4. Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997/1418.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Habîb. *Kitâbu'l-Munemmak fi Ahbâri Kureyş*. tsh. Hurşid Ahmed Fârik. 1. Baskı. Beyrût: 'Alemlü'l-Kutubi, 1985/1405.
- el-Belâzûrî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Buldân*. trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Buhârî, Ebu 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câm'us-Sahîh*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- el-Câhîz, 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Fevzi 'Atavi. 3 cilt. Beyrût: eş-Şeriketu'l- Lübnâniyyetu li'l-Kitâbi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulu*. 10. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevvâd 'Ali. *el-Mufasssal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâmi*. 10 cilt. 2. Baskı. Bağdâd: Câmî'etu Bağdâd, 1993.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhilîyye Çağı*. 4. Baskı. Ankara: Ankara Ü. İlah. Fak.Yayınları, 1982.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Ü. İlah. Fak. Yayınları,1989.
- Çetin, M. Nihad. "Arap (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 3: 276-282.
- Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Aş 'es b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebu Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsiru'd-Din el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1988.
- Ebu Hâtim, Ahmed b. Hamdân er-Râzî. *Kitâbü'z-Zineti fi'l-Kelime'ti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyyeti*. thk. Huseyn b. Feyzullah el-Hemedeni. 2 cilt. 1. Baskı. San'â: Merkezu'd-Dirâseti ve'l-Buhusi'l-Yemeni, 1994/1415.
- el-Elûsî, Mahmûd Şükrî. *el-İreb fi Me'rifeti Ahvâli'l-'Arab*. 3 cilt. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyyetî, 1314.
- Emil Ya'kûb. *el-Me'ecimu'l-Luğaviyyetu'l-'Arabiyyetu Bideyetuhe ve Tetavvuruhe*. 2. Baskı.Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîni, 1985.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap literatürü*. çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları,1993.
- Gözütok, Şakir. *Hiz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*. 1. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

- Ğâzî Tuleymât- 'İrfân el-Aşkar. *el-Edebu'l-Câhilî*. 1. Baskı. Hıms: Dâru'l-İrşâd, 1992/1412.
- Fâruk İsmail. *el-Luğatu'l-Ârâmiyyetu'l- Kadimetu*. Haleb: Menşurât Câmi'eti Haleb, 1421/2001.
- Fazıl Halil İbrahim. *Hâlid b. Yezid Siretuhu ve'htimemâtuhü'l-'ilmiyyeti "Dirasetun fi'l-'Ulûmi 'İnde'l-'Arab"* Bağdâd: Vezarat'üs-Sakâfati ve'l-İ'lâmi, 1984.
- el-Feyruzabâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-Muhît*. 2. Baskı. Beyrût: Muessesetu'r-Risâleti, 1987.
- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Me 'âni'l-Kur'âni*. nşr. Ahmed Yusuf Necâti vd. 3 cilt. 3.bs. Kâhire: Dâru'l- 'İlm, 1955.
- el-Hatibu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. 'Ali. *Takyidu'l-'İlmi*. thk. Se'id Abdulğaffâr 'Ali. 1. Baskı Kâhire: Dâru'l-İstikâmeti, 2008/1429.
- Hayes, E.R. *Urfa akademisi*. çev. Yaşar Güneç. 1. Baskı. İstanbul: yaba Yayınları, 2002.
- Huseyin Nassâr. *el-Mu'cemu'l-'Arabî Neşetuhu ve Tetavvuruhu*. 2 cilt. 4. Baskı. Kâhire: Dâru Mısır li't-Tibâ 'eti, 1988/1408.
- İbrahim Cum'a. *Kissatu'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1947.
- İbn Cinnî, 'Usmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr. 3 cilt. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Hudâ li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri, tarihsiz.
- İbn Haldûn, 'Abdü'r-Rahmân b. Haldûn. *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Thk. 'Abdullah ed-Dervîş 1. Baskı. Dimeşk: Dâru Ya 'rub, 2004.
- İbn Mâce, Ebu 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn-i Mâce*. thk. Yâsır Hasan v.d. Beyrût: Muessesetu'r-Risâleti, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlu'd-Din Muhammed b. Mukrim el-Afrikî el-Misrî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. 1. Baskı. Beyrût: Dâru Sâdir, tarihsiz.
- İbn Se'ed. Muhammed b. Se'ed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk.'Ali Muhammed 'Umer. 11 cilt. 1. Baskı. Kahire: Mektebü'l Hâncî, 2001/1421.
- İbrahim Enîs. *Fi'l-Lehcâti'l-'Arabiyyeti*. 3. Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Encluel-Misriyyetu, 2003.
- İhsân 'Abbâs. *Târihu Devleti'l-Anbâti*. 1. Baskı. 'Ammân: Dâru's-Şurûk, 1987.
- Karaçam, İsmail. *Sonsuz Mucize Kur'ân*. 2. Baskı. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36: 136-137.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Muhammed Fuad 'Abdü'l-Bakî. *Mu'cemu Ğaribu'l-Kur'âni*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Muhammed Beyyumî Mehrân. *Diresâtun Târihiyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerim fi Biledi'l-'Arabi* 1. 2. Baskı. Beyrût: Dârun-Nahzati'l-'Arabiyyeti, 1988/1408.
- Muhammed Se'id Esbâr- Bilâl Cuneydî. *Mu'cemu's-Şâmil fi 'Ulumu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve İstilâhâtihe*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-'Avde, 1985.
- Mustafa Çatal. *En-Nahvu ve's-Sarfı* 1. Halep: Menşurâtu Câmi'eti Haleb, 1989.
- Ömer Ferruh. *Târihu'l-Fikri'l-'Arabî ile Eyyâm İbn Haldûn*. 4. Baskı. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1983.

- er-Râğıb el-İsfahânî el-Huseyn b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'âni*. thk. Safvân 'Adnân Dâvudî. 3. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002/1423.
- es-Suyûtî, 'Abdü'r-Rahmân Celalu'd-Din. *el-Muzhir fi 'Ulumu'l-luğati, ve Envâ'ihe*. 2 cilt. Beyrût: Menşurâtu'l-Mektebeti'l-'Asriyyeti 1986.
- es-Suyûtî, 'Abdü'r-Rahmân Celalu'd-Din. *el-İttikân fi 'Ulumi'l-Ku'ân*. 2 cilt. 4. Baskı. İstanbul: Dâru Kahraman li't-Tibâ 'ti, 1978/1398, 1: 67-68.
- es-Suyûtî, 'Abdü'r-Rahmân Celalu'd-Din. *el-İktirâh*. thk. Ahdülhekim 'Atiyye. 2. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûti, 1428/2008.
- Süheyla, Yâsin el-Cubûrî, *el-Hattu'l-'Arabî ve Tetavvuruhu fi'l-'Usûri'l-'Abbasîyyeti fi'l-'Irâk*. Bağdâd: Matba'atuz-Zehrâ, 1962/1381.
- Süleymân. Abdurrahmân ez-Zîb, *Nukuşun Nabatiyyetun Kadimetun*. Riyâd: Matba'atu Mektebeti'l-Melik Fehedi'l-Vataniyyeti, 1415/1995.
- Şevkî Dayf. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhilî*. 11. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- Şevkî Dayf. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî*. 7. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Şevkî Dayf. *el-Mederisu'n-Nahviyyetu*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1972.
- Taha Hüseyin. *Fî'l-Edebi'l-Câhilî*. 10. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1927.
- Tirmîzî, Ebu 'İsa Muhammed b. Savra. *Sünenu't-Tirmîzî*. thk. Yâsir Hasan v.d. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâleti, 2009.
- Tural Hüseyin. *Temel Sarf Bilgileri*. 1. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yakût, el-Hemevî. *Mu'cemul-Udebâ*. 20 cilt. 3. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Fikri, 1980/1400.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3:272-276.
- Yusuf el-İş. *ed-Devletu'l-Emevîyyetu ve'l-Ehdâsu'l-leti Sebekathe ve Mehhedet lehe İbtideen min Fitneti'Usmân*. 2. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Fikri, 1985.
- ez-Zerkeşî, Bedru'd-Din Muhammed. *el-Burhân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*. Thk. Yusuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî v. d. 4 cilt 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Me'rifeti, 1994/1415.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**KERÂHET VAKİTLERİNDE NAMAZ KILINMASI KONUSUNA
USÛLÎ YAKLAŞIM**

METHODOLOGICAL APPROACH TO PERFORM PRAYER IN THE KERÂHE
HOURS

Dr. Öğretim Üyesi Rifat YILDIZ

r.yildiz@alparslan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3126-7854

Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Atıf@ Yıldız, Rifat. "Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019):57-82.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 03 Eylül 2019 / 03 September 2019
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 57-82
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi.614729

Öz

Namaz İslam'ın temel ibadetlerinden biridir. Bu ibadetin Şâri' tarafından belirlenen sınırları, sahih olarak yerine getirilmesinin nasıllığı, fıkıh literatüründe önemli yer tutmaktadır. Birçok meselede olduğu gibi namaz vakitlerinin tespitinde fakihler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Fakihlerin farklı görüş belirttikleri meselelerden biri de namaz vakitleriyle ilintili kerâhet vakitleridir. Bu farklılıklar, bu konuda nakledilen rivayetlerin fakihlere ulaşım ulaşmamasından kaynaklanabildiği gibi bazen de rivayetleri yorumlarken fakihlerin esas aldıkları usûlî kaidelerden kaynaklanabilmektedir. Bu nedenle bu çalışmanın amacı kerâhet vakitleriyle ilgili görüş farklılıklarını ve bunların dayandıkları usûlî esasların incelenmesi, fakihlerin bu konuda farklı hüküm verme nedenlerinin ortaya konması ve bu hükümlere varırken izlemiş oldukları yöntemleri tespit etmektir. Bu nedenle namaz vakitleri, namaz vakitlerini tayin eden rivayetler, bu rivayetlerin hamledildiği manalar ve bunun sonucunda fakihlerin vakitlerle ilgili ulaştıkları/vardıkları görüşler incelendi.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Namaz Vakti, Kerâhet, Usul, Tahsis,

Abstract

The prayer is one of the basic worships of Islam. The framework of the boundaries determined by Shari of this worship, how to perform correctly has an important place in the fiqh literature. As in many issues, there are differences of opinion among the jurists in the determination of prayer times. One of the issues that the jurists set different views on is the prayer times related to kerâhet. These differences may arise from whether the narrations conveyed in this regard reach the jurists or sometimes they may arise from the procedural rules that the jurists take as a basis when interpreting the narrations. Therefore, the aim of this study is to examine the differences of opinion about the times of kerâhet t and the procedural principles on which they are based, to determine the reasons for different judgments of the jurists and to determine the methods they have followed in reaching these provisions. In the study, prayer times, narrations that determine the prayer times, the meaning of these narrations and the meaning of the jurisprudence of the jurists, the opinions about the times were examined.

Keywords: Prayer, PrayerTime, Kerâhet, Method, Tahsis.

Giriş

İslam'ın beş şartından biri olan/ kabul edilen namaz, imandan sonra üzerinde en fazla durulan mesele olmuştur. Namaz ibadetinin yerine getirilmesi Kur'an ve sünnette önemli bir şekilde emredilmiş (el-Bakara, 2/77; en-Nisa, 4/103; el-En'am, 6/72) mazeretsiz yerine getirmeyenler ise

kınanmıştır (en-Nisa, 4/142; Meryem, 19/59)¹ Bu nedenle namaz, mükellef açısından Allah ve Resulü'nün (s.a.v) emrettikleri şekilde ve tayin ettikleri vakitlerde yerine getirmek Allah'ın rızasını kazanmak için önemlidir/gereklidir. Namazın sahih olması onun hangi vakitlerde ve ne şekilde ifa edileceğinin bilinmesine bağlıdır. Bu açıdan kerâhet vakitleriyle ilgili gerekli bilgi sahibi olmak mükellefler için önem arz etmektedir.

“Kerâhet”, sözlükte “çirkin buldu, kötü gördü, istemedi; meşakkate katlandı, sıkıntı gördü, zorluk çekti” gibi anlamlara gelen “کره” “krh” fiilinin mastarlarından biridir.² Ayrıca caiz olmayan, yapılmaması istenen şeyleri de kapsar. Bu anlamıyla “kerâhet” kelimesi usûl-i fıkihta “Şâri'in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir şekilde talep ettiği fiil” manasına kullanılan “mekruh” terimiyle aynı anlama gelmektedir. “Mekruh” kelimesi fakihler arasında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu ifade genelde “haram kılınan (mahzûr)”, “tenzîhen yasaklanan”, “yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terk edilmesi” ve “haram kılındığından şüphe ve tereddüt bulunan” anlamına gelmektedir.³ Fakihler dayandıkları usûl ve gözettikleri gayelere göre bu ifadeyi namaz vakitleriyle ilgili olarak “haram kılınan” anlamına gelecek şekilde kullandıkları gibi “tenzîhen yasaklanan” anlamında da kullanılmaktadırlar.⁴

Bu çalışmada namaz vakitleriyle ilgili gerekli bilgiler verildikten sonra namaz kılmanın yasaklandığı kerâhet vakitleriyle ilgili Sünni mezheplerin görüş ve delilleri incelenecektir. Daha sonra bu görüş ve deliller değerlendirilip varılan kanaat sonuç olarak sunulacaktır.

1. Namaz Vakitleri ve Yasaklı Vakitler

1. 1. Namaz Vakitleri

Kur'an kendine has üslûbuyla bazı namaz vakitlerini açık biçimde bazılarını da işaret yoluyla ifade etmiştir. Örnek olarak Kur'an sabah ve yatsı namazlarının adını zikrederken (en-Nur, 24/58) diğer vakitlereyse sadece işaret etmiştir. Ancak bu vakitlerin tayini Peygamber (s.a.s) tarafından yapılmıştır. Kur'an'ın namaz vakitlerine delâletleri için bazı müfessirler Rûm

¹ Buhârî, “Mevâkîtu's-sala”, 15.

² Ebû Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, “krh”, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr) 13:534-535.

³ Muhammed b. Muhammed Ebû Hamid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız, (Medine) 1: 215-216; eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitâbu't-tarîfat*, (Beyrut: Dâru kütubi'l-ilmîyye, 1995-1416), 228.

⁴ Muhammed Emin b. Abidin, *Reddü'l-muhtar alâ'd-dürrü'l-muhtâr şerhi tenvirî'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavved, Özel Baskı, (Riyad: Daru alemlî'l-kütub, 2003-1423), 2: 30.

suresi 17 ve 18. Ayetlerinde yer alan “akşam vaktine eriştiğinizde” ibaresinin akşam ve yatsı namazlarına, “sabahladığınızda/sabah kalktığınızda” ifadesinin sabah namazına, “gündüzün sonunda/akşamüstü” deyiminin ikindi namazına ve “öğle vaktine ulaştığınızda” ifadesinin de öğle namazına işaret ettiğini söylemişlerdir.⁵ Bunun yanı sıra bazı müfessirler namazın farz kılındığı mi’rac olayından sonra inen İsrâ suresinin 78. ayetinde yer alan “dülûkü’ş-şems” ifadesinin öğle ve ikindiye, “gasaku’l-leyl” ifadesinin akşam ve yatsıyı, “kur’ânü’l-fecr” ibaresinin de sabah namazını ifade ettiğini söylemişlerdir.⁶

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerde, mi’rac hadisesini takip eden günlerde Cebrâil’in (a.s) Kâbe’de Hz. Peygamber’e imamlık yapmak suretiyle beş vakit namazı kıldırıldığı, her bir namazın başlangıç ve bitiş vakitlerini uygulamalarıyla gösterdiği ve bunları ayrıca sözlü olarak da açıkladığı kaydedilmiştir. Konuyla ilgili nakledilen hadiste İbn Abbâs (r.a) şunları söylemektedir: "Resûlullah (s.a.s) buyurdular ki: ‘Cibrîl (a.s) bana, Kâbe’de iki kez imamlık yaptı. Bunların ilkinde öğleyi, gölge ayakkabı bağı kadarken kıldı. Sonra, ikindiye her şey gölgesi kadarken kıldı. Sonra akşamı güneş battığı ve oruçlunun orucunu açtığı zaman kıldı. Sonra yatsıyı, ufuktaki aydınlık kaybolunca kıldı. Sonra sabahı şafak sökünce ve oruçluya yemek yasak olunca kıldı. İkincisinde öğleyi, dünkü ikindinin vaktinde her şeyin gölgesi kendisi kadar olunca kıldı. Sonra ikindiye, her şeyin gölgesi kendisinin iki katı olunca kıldı. Sonra akşamı, önceki vaktinde kıldı. Sonra yatsıyı, gecenin üçte biri geçince kıldı. Sonra sabahı, gün ağarınca kıldı. Sonra Cibrîl (a.s) bana yönelip: ‘Ey Muhammed! Bunlar senden önceki peygamberlerin (a.s) vaktidir. Namaz vakitleri de bu iki vakit arasında kalan zamandır!’ dedi.”⁷

Namaz vakitlerinin tespiti hususunda yukarıda zikredilen Cibrîl (a.s) hadisi önem arz ettiği gibi İslam’la yeni tanışan insanların namaz vakitlerinin tespitiyle ilgili Hz. Peygamber’e soru sormaları üzere onun da açıklama yapması da namaz vakitlerinin tespitinde büyük bir önem arz etmektedir.⁸ Zira konuyla ilgili aktarılan bu hadislerin delâletiyle namaz vakitlerinin

⁵ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahru’l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavved, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 1993-1413), 7:161.

⁶ Ebû Hayyan, *Bahru’l-muhît*, 5: 68-69; Ebû Suud Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *İrşâdu’l-akl ilâ mezâyâ’l-Kur’ani’l-Kerim*, (Kahire: Daru’l-mushaf) 5:189.

⁷ Tirmizî, “Salât” 1; Ebû Dâvud, “Salât” 2; Müslim, “Mesâcid”, 176, 179.

⁸ Ebû Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endelüsî, *el-İstizkâr*, 1. Baskı, (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 2012-1433), 1:28.

sınırları belirlenmiştir. Bu hadislerde geçen lafızların bir kısmının birden fazla anlama gelmesi ve rivayetlerde birtakım ifade farklılıklarının olması bazı namaz vakitleriyle ilgili detaylarda fakihler arasında az da olsa ihtilafa neden olmuştur. Ancak temel hususlarda fakihler ittifak etmişlerdir.

1. 2. Namaz Kılmanın Mekruh olduğu Vakitler

Fakihler, birçok konuda olduğu gibi namaz kılmanın mekruh görüldüğü vakitler hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Fakihlerin kerâhet vakitleriyle ilgili ihtilaf ettikleri meselelerden biri kerâhet vakitlerinin tayini diğeri ise bu vakitlerde kılınması yasaklanan namazların türüdür. Fakihler güneş doğarken, güneş batarken ve sabah namazının farzı kılındıktan sonra güneş doğuncaya kadar, namaz kılmanın mekruh oluşu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunun yanı sıra Mâlikîler, ikindi namazının farzından sonra da namaz kılmanın mekruh olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfiî de bu dört vakte ilaveten Cuma günü hariç diğer günlerin zevâl vaktinde de namaz kılmanın mekruh olduğunu belirtmiştir. Hanefiler de zevâl vaktinde ve ikindinin farzından sonra namaz kılmanın mekruh olduğunu söylemişlerdir.⁹

Namaz vakitleriyle ilgili bu ihtilafların nedeni ise konuyla ilgili rivayet edilen hadislerin birbirleriyle çelişiyor olması yahut her mezhebin kendi sistematiği içinde haberlere yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hanefiler, konuyla ilgili rivayet edilen âmm ifadelerin yer aldığı hadisleri sahih kabul etmekte ve bu haberleri tahsis eden rivayetleri şâz görüp kabul etmemektedirler. Malikîler de bunları tahsis eden rivayetler ve Medine ehlinin uygulamalarıyla bazı hususlarda çeliştiği için bu genel lafızları daraltmış ve bu yasakları bazı namazlarla sınırlandırmışlardır. Şafiîler de hem gelen rivayetlerden daha genel bir kaideyi ifade eden Allah'ı anmak için zaman ve mekân olarak belirli bir sınırlamanın olamayacağını ifade eden (Tâhâ, 20/14) ayetini delil göstererek hem de ilgili hadisleri tahsis eden konuyla ilgili haberleri aktararak kerâhet vaktinde kılınması uygun olmayan namazlar hususunda kendi görüşlerini ifade etmişlerdir. Yasakla ilgili hadislerin yanı sıra bu vakitlerde namaz kılınabileceğini bildiren başka hadislerin bulunması ya da konuyla ilgili Medinelilerin uygulamalarının olması konunun farklı değerlendirilmesine yol açmıştır.

1. 3. Namazın Sebepleri

Namaz vakitleri namazların ifası açısından önemli bir yere sahiptirler. Belirli bir farz namazın yahut sünnet namazın mükellef açısından farziyeti ya da sünnet oluşu bu vakitlere göre belirlenmektedir. Yani nafiler dışında

⁹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*, 6. Baskı, (Dâru'l-marife, 1982-1402), 1:101-102.

kalan namazların farziyeti veya sünnetliği ancak vaktin girmiş olmasıyla oluşur. Vakti gelmeyen hiçbir namaz mükellef açısından bir sorumluluk oluşturmaz. Bu nedenle vakit, namaz sorumluluğunun sebebi durumundadır. Sebep gerçekleşmediği sürece sorumluluk oluşmaz.¹⁰ Ayrıca Şâri' tarafından bazı vakitlerde değişik nedenlerle namaz kılınması uygun görülmemiştir.¹¹ Dolayısıyla namaz vakitlerinin tespiti mükellef açısından bilinmesi gereken önemli bir husustur.

1. 4. Kerâhet Vakitleri

Konuyla ilgili nakledilen rivayetlere göre gün içerisinde beş vakit "kerâhet vakitleri/mekrûh vakitler" olarak değerlendirilmiştir. Bu vakitlerin ilki güneşin doğumundan yaklaşık bir mızrak boyu yükselinceye kadarki süreye tekabül etmektedir ki bu da yaklaşık 40-45 dakikalık bir süredir. İkincisi de gün ortasında güneşin yükselip de gökyüzünün tam tepe noktasına geldiği yani zevâl vaktinin olduğu zamandır ki bu kısa bir süreye karşılık gelmektedir. Üçüncüsü ise ikinci vaktinden sonra güneşin sararmasından ve gözleri kamaştırıramaz bir duruma gelmesinden itibaren güneşin batımı zamanına kadar olan süredir. Kerâhet vakitlerinin dördüncüsü ise sabah vaktinin farz namazı kılındıktan sonra güneşin doğacağı zamana kadar geçen vakittir. Bu vakitlerin sonuncusu da ikinci namazı ifa edildikten sonra güneşin batmasına kadar geçen süredir.¹²

Hanefilere göre ilk üç kerâhet vaktinde ne kazaya kalmış farz namazlar, ne vitir gibi vacib olan namazlar, ne de önceden hazırlanmış bir cenaze namazı kılınabilir; ne de önceden okunmuş bir secde ayeti için tilâvet secdesi yapılabilir. Hanefilere göre zikri geçen namazlar kılınsa da daha sonra iade edilmesi gerekir.¹³ Cumhura göre kerâhet vakitlerinde nafie namazı kılmak mekruhtur. Fakat farz, kaza ve bazı sünnet namazları kılmakta bir beis bulunmamaktadır. Bu vakitlerde kılınan farz, kaza ve sünnet namazları iade etmeye gerek yoktur.

2. Kerâhet Vakitleriyle İlgili Mezheplerin Delilleri ve Görüşleri

Fakihler, kerâhet vakitlerinin tespitinde nakledilen farklı rivayetleri, kendi usulleri açısından değerlendirdiklerinden konuyla ilgili birbirinden farklı görüşlere ulaşmışlardır/varmışlardır. Çalışmanın bu bölümünde

¹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Usûli'l-fıkıh*, (Dâru'l-fikri'l-Arabî), 56.

¹¹ Buhârî, "Mevâkîtu's-sala", 30.

¹² Buhârî, "Mevâkîtu's-sala", 30; Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû şerhu'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutiî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd), 4:75-77.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-asl* (el-Mebsût), 1. Baskı, (Beyrut: Âlemü'l-kütub, 1990-1410), 1:149-150.

mezheplerin kerâhet vakitleriyle ilgili görüşleri ve bu farklı görüşleri ileri sürmelerine/bildirmelerine yol açan deliller tartışılacak/incelenecektir.

2. 1. Hanefîlerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Deliller

Yukarıda da değindiğimiz gibi Hanefilere göre güneşin doğuşu, batışı ve zevâl vakitlerinde namaz kılmak sahih değildir. Ancak günün kılınmayan ikinci namazı güneşin batışına doğru kılınabilir. Bu vakitlerde vacip olan tilavet secdesi yapılamayacağı gibi cenaze namazı, adak namazı gibi bu vakitlerin dışında kılınabilen, kılınması zorunlu olan namazlar da kılınmaz. Ayrıca sabah ve ikinci namazlarının farzları kılındıktan sonra da sabahın sünneti hariç sünnet/tatavvu' cinsinden olan namazları kılmak bu vakitlerde mekruhtur. Tatavvu' olmayıp vacip, farz ve kaza olan namazların bu vakitlerde kılınmalarında bir beis olmadığı gibi bu vakitlerde tilavet secdesi de yapılabilir. Bu vakitlerin dışında vaktin kendisinden kaynaklanmayan bazı kerâhet durumları/vakitleri de bulunmaktadır. Nitekim imam minberde hutbe okurken hutbe dinleme dışında başka bir şeyle meşgul olduğu ve akşam namazının farzından önce de namazın kılınışının gecikmesine sebep olacağı için bu durumlarda namaz kılmak Hanefilere göre mekruhtur.¹⁴ Ebû Yusuf (ö. 182/798) zevâl vaktinin kerâheti hususunda mezhep içinde farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre zevâl vaktiyle ilgili kerâhet, Cuma günü için söz konusu değildir. Yani ona göre Cuma günü zevâl vaktinde nafîle ibadette bulunmakta bir sakınca bulunmamaktadır. Ebu Yusuf'un bu görüşü cumhurun bu konudaki görüşüyle örtüşmektedir. İbn Abidin (ö. 1252/1836) de bu görüşün bazı Hanefî fakihler tarafından tercih edildiğini nakletmektedir.¹⁵

Kerâhet vakitleriyle ilgili Hanefîler temel olarak şu rivayetleri kendilerine delil olarak getirmektedirler. Bunlardan biri Ukbe b. Amir'in (ö. 58/678) (r.a) rivayet ettiği şu hadistir: "Üç vakit vardır ki Hz. Peygamber (s.a.s) bizleri o vakitlerde namaz kılmaktan ve cenaze defnetmekten/(namazı kılmaktan) menetti. Bu vakitler, güneşin doğuşundan yükselmesine kadar olan vakit, güneşin zevâlinde (tam tepedeyken) batıya doğru meyletmesine kadarki vakit ve batmaya doğru yönelmesinden batımına kadarki vakittir."¹⁶ Bu hadisin genel ifadesine göre Hanefîler güneşin doğuşu sırasında beyazlaşınca kadarki sürede ve zevâl

¹⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-asi*, 1: 149-150.

¹⁵ Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-marife), 1:151; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 31-32.

¹⁶ Müslim, "Salat", 51; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 50-51; Nesâî, "Mevâkît", 31; İbn Mâce, "Cenâiz", 30; Tirmizî, "Cenâiz", 41.

vaktinde hiçbir namazın kılınmayacağı ileri sürmekte, kılınması halinde batıl olacağını iddia etmektedirler. Ayrıca güneşin batımı sırasında sadece o günün henüz kılınmayan ikindi namazının kılınabileceği başka bir namazın kılınmayacağı görüşünü ileri sürmektedirler.¹⁷

Ayrıca bu hadise ek olarak güneşin doğuşu-batışı ve zevâl vaktinin durumuyla ilgili olarak da Sunabihi'nin (ö. ?) şu rivayetini delil olarak getirmektedirler: "Resulullah (s.a.s) güneşin doğuşu sırasında namaz kılmayı nehyetti ve şöyle buyurdu: 'Güneş, beraberinde şeytanın boynuzu bulunarak doğar. Sanki şeytan bu vakitte güneşi ona ibadet edenlerin gözünde süslü gösterir ve onlar da güneşe secde ederler. Yükseldiği zaman ondan ayrılır. Sonra tepe noktasına geldiği zaman o (boynuz) yine ona yaklaşır sonra batı tarafına yöneldiğinde tekrar ondan ayrılır. Sonra güneş batmaya yüz tuttuğunda o (boynuz) tekrar ona yaklaşır, battığı zaman yine ondan ayrılır. Bu vakitlerde namaz kılmayın!'"¹⁸ Bu rivayete dayanarak Hanefiler hadiste bahsi geçen vakitlerde güneşe tapanlara benzeme riskinden kaçınma maksadıyla bu vakitlerde namaz kılmayı uygun görmezler.

Konuyla ilgili dayandıkları bir diğer delil de Amr b. Anbese'in (r.a) (ö. ?) meseleyle ilgili rivayetidir. Amr b. Anbese şöyle diyor: "Resulullah'a (s.a.s) gece ve gündüz vakitlerinde namaz kılınmayan vakitler var mıdır? diye sordum. O da bana şöyle buyurdu: Akşam namazını kıldıktan sonra sabah namazını kılincaya kadarki sürede kılınan namaz makbuldür. Sabah namazından sonra güneş yükselinceye kadar namaz kılma! Daha sonra zevâl vaktine kadar kılınan namaz makbuldür. Zevâl vaktinde namaz kılma! Çünkü o vakitte cehennem hararetlenir/azar. Sonra ikindiye kılincaya kadar namaz kılmak makbuldür. İkindiyi kıldıktan sonra güneş batıncaya değin namaz kılma!"¹⁹

Yukarıda zikrettiğimiz hadislerle dayanarak Hanefiler güneş doğarken ve batarken, zevâl vakti, sabah ve ikindi namazlarının farzını kıldıktan sonra hiçbir nafîle namazın kılınmayacağı görüşünü benimserler. Ayrıca güneş doğarken yükselinceye kadar ve zevâl vaktinde, farz veya nafîle olsun hiçbir namazın kılınmayacağını, güneş batmak üzereyken sahih bir rivayetten dolayı sadece o günün henüz kılınmamış olan ikindi namazının kılınabileceğini, başka bir namazın kılınmayacağını iddia ederler. Onlara

¹⁷ Şeybânî, *Asl*, 1: 149-150

¹⁸ Muvatta', "Kur'an", 44; Nesâî, "Mevâkît", 31; İbn Mâce, "İkâmeti's-sala ve sünnetu fihâ", 148.

¹⁹ Serahsî, *Mebûât*, 1:151.

göre cenaze namazı ve tilavet secdesi de aynı hükümlere tabi olduğundan güneş doğarken ve batmak üzereyken ve de zevâl vaktinde ifa edilemezler.²⁰ Yalnız Hanefîlerden İmam Ebû Yusuf'a göre Cuma günü zevâl vaktinde nafîle namazı kılınması caizdir.²¹

Hanefîlerden Serahsî (ö. 483/1090) diğer mezhep fakihleri tarafından delil olarak kullanılan ve yukarıda geçen hadisleri tahsis eden rivayetlerin şâz olduğunu ve meşhur rivayetleri tahsis edemeyeceği görüşünü ileri sürer. Ayrıca Hanefîler, Hz. Peygamber'in Hayber seferi dönüşünde yaşanan olayı kendi anlayışlarına göre yorumlayarak tahsis deliline karşı itiraz etmektedirler. Şöyle ki "Hz. Peygamber Hayber seferi dönüşü gece yarısı dinlenmek için bir vadide konaklamış. Hz. Peygamber 'Kim bizi namaza uyandırmak için bekleyecek?' demiş. Bunun üzerine Bilal (r.a) 'ben' demişti. Bunun üzerine Bilal (r.a) beklemeye başlamış fakat onlar uyuduktan sonra Bilal de (r.a) uyuya kalmıştı. Onları ancak güneşin sıcaklığı uyandırabilmişti. (Başka bir rivayete göre uyandıklarında güneş doğmak üzereydi.) Hz. Peygamber namazı kaçırdığından dolayı ürkmüştü. Hz. Peygamber Bilal'e (r.a) 'Bize verdiğin söz nerde, niye bizi uyandırmadın?' diye seslenmiş. Bilal de (r.a) : 'Ya Resulallah! Seni uyutan beni de uyuttu.' diye cevap vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber de 'Ruhlarımız Allah'ın elindedir.' demiş. Sonra vadiden çıkmaları için emretmiş ve yola koyulmuşlar. Vadiden çıktıktan sonra Hz. Peygamber konaklamalarını istemiş. Abdest aldıktan sonra Bilal (r.a) ezan okumuş, Hz. Peygamber de sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra onlarla beraber cemaatle sabah namazının farzını kaza olarak kılmıştır. Namazı kıldıktan sonra Hz. Peygamber: "Kim namaz kılmayı unutursa hatırladığında kılsın. Çünkü Allah şöyle buyuruyor: "Beni anmak için namaz kıl."²² Serahsî bu hadisi kendi görüşlerine uygun olarak/düşecek şekilde tevil ederek şöyle demektedir: Hz. Peygamber sabah namazını uyanır uyanmaz kaza etmeyip kerâhet vaktinin çıkması için bir süre beklemiş kerâhet vakti çıkınca da namazı kaza etmiştir. Eğer durum aksi şekilde olsaydı Hz. Peygamber namazı geciktirmez uyandıktan hemen sonra kılardı.²³

2. 2. Malikilerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Deliller

Malikilere göre rivayetlerde belirtilen yasak; sünnet, nafîle ve tatavvu' namazlarla ilgili olup farz ve kaza namazları kapsamamaktadır. Ayrıca Cuma

²⁰ Şeybânî, *Asl*, 1: 149-150; Serahsî, *Mebûât*, 1: 150-153.

²¹ Serahsî, *Mebûât*, 1: 151.

²² Muvatta', "Vükûti's-salat", 25.

²³ Serahsî, *Mebûât*, 1: 151-152.

olsun Cuma'nın dışındaki diğer günler olsun istiva vaktinde namaz kılmakta bir beis yoktur. Sabah ve ikindi namazlarının farzları kılındıktan sonra güneş doğuncaya yahut batıncaya kadar nafil namazı kılınmaz. Tilavet secdesi sünnet kabul edildiğinden onlara göre kerâhet vakitlerinde tilavet secdesi yapmak da doğru değildir. Ayrıca Kâbe'yi tavafta bulunan kişinin de kerâhet vakitlerinde tavaf namazını kılması doğru olmayıp tehir etmesi daha uygundur.²⁴

İmam Mâlik (ö. 179/795), kerâhet vakitleriyle ilgili birçok rivayetle birlikte tâbiînden olan Sunabihî'nin mürsel olarak rivayet ettiği, daha önce aktardığımız hadisi nakletmektedir: "Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdular: "Güneş, beraberinde şeytanın boynuzu bulunarak doğar. Sanki şeytan bu vakitte güneşi ona ibadet edenlerin gözünde süslü gösterir ve onlar da güneşe secde ederler. Yükseldiği zaman ondan ayrılır. Sonra tepe noktasına geldiği zaman o (boynuz) yine ona yaklaşır sonra batı tarafına yöneldiğinde tekrar ondan ayrılır. Sonra güneş batmaya yüz tuttuğunda o (boynuz) tekrar ona yaklaşır, battığı zaman yine ondan ayrılır. Bu vakitlerde namaz kılmayın!" İmam Mâlik bu rivayete ve konuyla ilgili rivayet ettiği diğer hadislere dayanarak güneş doğarken ve batarken farz ve kaza namazları dışında sünnet ve nafil namaz kılmanın caiz olmadığını söylemekte ve zevâl vaktini bu yasağın dışında tutmaktadır. İbnü'l-Kasım'ın (ö. 191/806) aktardığına göre İmam Mâlik Cuma olsun diğer günler olsun zevâl vaktinde namaz kılmayı kerih görmemektedir.²⁵ Zevâl vaktini diğerlerinden istisna etmesinin dayanağı ise Medine ehlinin amelinin dayanağını oluşturan Hz. Ömer dönemindeki uygulamayla ilgili rivayettir. Nitekim Hz. Ömer (r.a) dönemindeki uygulamayla ilgili şunları aktarmaktadır: "Hz. Ömer zamanında insanlar Cuma günleri, Ömer (r.a) evden çıkıp mescide gelinceye kadar namaz kılarlardı. Bilinen odur ki Ömer (r.a) zevâlden sonra evden çıkardı. Zira caminin batı duvarı dibine bir kilim serilirdi. Duvarın gölgesi kilimin tamamını kaplayınca Ömer (r.a) çıkagelirdi."²⁶

Malikiler kerâhet vakitlerinin tahsisıyla ilgili Medine ehlinin uygulamalarına ve konuyla ilgili rivayet edilen diğer hadislere dayanmaktadırlar. Nitekim bu rivayetlerden biri de İmam Mâlik'in aktardığı: "Kim kılmadığı bir namazı hatırlarsa hatırına geldiği vakit onu kılsın."²⁷

²⁴ Sahnun b. Saîd et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübra*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1994-1415) 1: 215, 264; İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikî*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru kütubi'l-ilmîyye, 1992-1413) 36-37, 53; İstizkâr, 1: 99-103.

²⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta' mine'l-meâni ve'l-esânid*, 4:17.

²⁶ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 44,81

²⁷ Muvatta', "Vukûtu's-sala", 25-26.

hadisidir. Bu hadise göre hatırlanan vakit kılınmayan namazın vakti kabul edilmiş ve hangi vakitte olursa olsun fark etmez unutulmuş veyahut kılınmayan namaz hatırlanan vakitte geciktirilmeden kılınmalıdır.²⁸ Ayrıca daha önce aktardığımız, bir sefer dönüşünde Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin gece uyuyup güneş doğuncaya kadar uyanamadıkları hadiseyle ilgili rivayet edilen hadisin sonunda aktarılan "Kim namaz kılmayı unutursa hatırladığında kılsın! Çünkü Allah Kitabında şöyle buyuruyor: 'Beni anmak için namaz kıl!'" ifadesine dayanarak yasağın kaza ve farz namazları kapsamadığını söylemiştir.²⁹

2. 3. Şafiîlerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandığı Deliller

Şafiîlere göre kerâhet vakti olarak belirtilen vakitlerde sadece nafîle namazları kılınmaz. Farz, kaza, sünnet ve tahiyetü'l-mescid, tavaf namazı gibi bir sebebe bağlı olarak kılınan namazlar kerâhet vaktinde kılınabilir. Ayrıca Şafiîler kerâhet vakitleriyle ilgili yasağın harem bölgesi için geçerli olmadığını ve Cuma gününün zevâlinin de bu yasak kapsamında bulunmadığını söylerler.³⁰

İmam Şâfiî (ö. 204/820), namaz kılmanın mekruh olduğu vakitlerle ilgili şu hadisleri nakletmektedir. Bunların ilki Ebû Hureyre'nin (r.a) Hz. Peygamber'den aktardığı şu hadistir: "Resulullah (s.a.s) ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar ve sabah namazından sonra da güneş doğuncaya kadar namaz kılmaktan nehyetti."³¹ İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili aktardığı bir diğer hadis de İbn Ömer'in (r.a) meseleyle ilgili rivayetidir: "Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: 'Sizden hiç biri güneşin doğuşu ve batışı sırasında namaz kılmaya niyetlenmesin/göz dikmesin!'"³² Kerâhet vakitleriyle ilgili aktardığı bir başka rivayet de Sunabihî'nin yukarıda aktardığımız hadisin farklı bir tarikidir/varyantıdır: "Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: 'Güneş beraberinde şeytan boynuzu bulunduğu halde doğar. Güneş yükselince ondan ayrılır. Sonra istiva vakti girince onunla beraber olur. İstiva vakti geçince ondan ayrılır. Güneş batmaya yüz tutunca onunla

²⁸ Sahnûn, *Müdevvene*, 1: 215; İbn Abdilber, *Kâfi*, 36-37.

²⁹ Sahnûn, *Müdevvene*, 1: 215.

³⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi İmam el-Şâfiî*, 1. Baskı, (Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1996-1416), 1: 305-308 ; Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbinî, *Muğniu'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-marife, 1997-1418) 1: 199-202.

³¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, 1. Baskı, (el-Mansûra: Dârü'l-vefâ, 2001-1422), 1: 144; Muvatta', "Kur'an", 48; Müslim, "Salati'l-müsâfirîn", 285.

³² Şâfiî, *Ümm*, 1: 144; Muvatta', "Kur'an", 47; Müslim, "Salati'l-müsâfirîn", 285.

beraber olur. Güneş batınca ondan ayrılır. Resulullah (s.a.s) bu vakitlerde namaz kılmaktan nehyetti.”³³

İmam Şâfiî, konuyla ilgili bu rivayetleri aktardıktan sonra hadislerin delâletlerini tespit hususunda şunları söyler: “Hz. Peygamber’in bu vakitlerde namaz kılınmasını yasaklaması iki ihtimalden biriyle olmuş olabilir. Bunlardan biri ve en genel ihtimal, unutmama veya uykudan uyanamama nedeniyle kılınamamış farz namazların veyahut herhangi bir sebepten dolayı zorunlu hale gelen namazların tümünü kapsamış olma ihtimalidir. Bu durumda hiç kimse bu vakitlerde namaz kılamaz. Kılrsa da vakit girmeden önce kılınan namazlarda olduğu gibi bu kılış ondan sorumluluğu düşürmez.”³⁴

Diğer bir ihtimal de bu yasakla kastedilen namazların tümü değil bir kısmıdır. İmam Şâfiî’ye göre bu konuda namazlar birbirinden iki açıdan/yönden ayrılmaktadır. Bunlardan biri farz olup hiçbir Müslüman’ın vaktinde terk etmemesi gereken namazlardır. Şayet vaktinde kılamayıp terk ederse bunları sonradan kaza etmesi gerekir. Diğeri ise zorunlu olmayıp yerine getirilmesiyle Allah’a yaklaşılacak olan namazlardır.

İmam Şâfiî’ye göre nakledilen rivayetler bahsi geçen iki ihtimale açık olması nedeniyle ilim ehli kimselerin bu rivayetlerin delâletlerini âmm üzere değil de has üzere yorumlaması gerekir. Âlimlerin bu ifadeleri has değil de âmm üzere yorumlayabilmeleri ya Resulullah’ın (s.a.s) sünnetinin veya onun sünnetine muhalif bir uygulama üzere birleşmeleri mümkün olmayan Müslüman âlimlerin icmânının delâletiyle ancak olabilir. Ona göre, Hz. Peygamber’den gelen bir rivayet olmadan veya Müslüman âlimlerin icma bulunmadan Hz. Peygamber’in hadislerinin âmm değil de has, zâhir değil de bâtın olarak yorumlanması doğru olmaz. Şâfiî’ye göre fakihlerin nasları delâletin geliş şekline göre yorumlamaları ve bu iki hususta da sünnete ve icmâya uymaları gerekir.

İmam Şâfiî, daha sonra yukarıda geçen genel anlamlı hadisleri tahsis eden ve zahir anlamlarını açıklayan/kayıtlayan, meseleyle ilgili rivayetleri nakleder. Bu rivayetlerden biri Ebû Hureyre’nin (r.a) şu hadisidir: “Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: Kim güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtını kılsa sabah namazının vaktine yetişmiştir. Kim de güneş batmadan

³³ Şâfiî, *Ümm*, 1: 145.

³⁴ Şâfiî, *Ümm*, 1: 145.

önce ikinci namazının bir rekâtını kılsa ikinci namazının vaktine yetişmiştir.”³⁵

İmam Şâfiî bu hadisi yorumlarken şöyle söylemektedir: “Konuyla ilgili ulaşılan bilgiye göre güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtının kılınıp ikinci rekâtının da güneş doğduktan sonra kılınması ve ikinci namazının da bir rekâtının güneş batmadan diğer rekâtlarının da güneş battıktan sonra ifasıyla, bu iki namazın bir kısmı, namazların kılınması yasaklı/haram olan vakitte kılınmıştır. Yani namazlar güneşin doğuşu ve batışı sırasında sabah ve ikinci vaktinden sonra kılınmıştır. Bu da namaz kılmanın yasaklandığı dört vakittir. Ne zaman ki Resulullah (s.a.s) bu vakitlerde namaz kılanları sabah ve ikinci namazının vaktine yetişmiş kabul etti/saydı, biz de buna dayanarak bu vakitlerdeki namaz yasağının zorunlu olmayan nafîle namazlarıyla ilgili olduğu sonucuna vardık. Çünkü kişinin, nafîlenin bir kısmını kılmasıyla, namazın yasaklandığı vakitteki namaza yetişmiş olması söz konusu olamaz.”³⁶

Bu açıklamalarıyla İmam Şâfiî, konuyu geniş bir çerçevede, birçok delille/argümanla değerlendirmeye çalışmakta, konuya sadece tek bir yönden yaklaşmamakta bu da bu meselede ona daha bütüncül bir yaklaşım imkânı sunmaktadır. Bunun neticesinde yasağın sadece nafîlelerle ilgili olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

İmam Şâfiî, kerâhet vaktinde kılınması yasaklanan namazın türünün tespiti için ayrıca Saîd b. Müseyyeb’in (ö. 94/713) naklettiği bir hadisi de aktarıyor: Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: “Kim vaktinde namaz kılmayı unutursa hatırladığında onu kılsın. Çünkü Allah (cc) şöyle buyuruyor: ‘Beni hatırında tutmak/beni anmak için namaz kıl.’ (Tâhâ, 20/14)”³⁷ Resulullah (s.a.s) “hatırladığında namazı kılsın” diyerek bu hatırlanan zamanı, unutulup da kılınmayan namazın vakti saymıştır. Hatırladığında namazın kılınması hususunu “Beni anmak için namaz kıl.” ayetini zikrederek Allah’tan aktarmış ve kılınacak vakit hususunda hiçbir vakti istisna etmemiştir.³⁸

İmam Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber Mekke’yi kerâhet vakitleri hususunda istisna etmiştir. İmam Şâfiî delil olarak da konuyla ilgili sahîh olarak rivayet edilen şu hadisi nakletmektedir: “Ey Abdumenâf oğulları

³⁵ Muvatta, “Vükûtu’s-sala”, 5; Şâfiî, Ümm, I: 147; Buhârî, “Mevâkîtu’s-sala”, 17, 28; Müslim, “Mesâcid ve mevâdi’s-sala”, 163.

³⁶ Şâfiî, Ümm, 1: 147

³⁷ Muvatta, “Vükûtu’s-sala”, 25; Şâfiî, Ümm, 1, 147; Müslim, “Mesâcid ve mevâdi’s-sala”, 309.

³⁸ Şâfiî, Ümm, 1: 148.

sizden kim insanları yönetecek konuma gelirse, gece veya gündüz dilediği vakit Kâbe'yi tavaf edip namaz kılmak isteyen kişiyi namaz kılmaktan alıkoymasın!"³⁹ Ayrıca birçok sahabînin uygulamasını da örnek göstererek Mekke'nin yasak kapsamında olmadığını ispatlama yoluna gitmektedir.⁴⁰

İmam Şâfiî, Cuma günü zevâl vaktinin kerâhet kapsamında bulunmadığını ifade ederken de kendisinin rivayet ettiği şu hadisi aktarmaktadır. Ebû Hureyre'den (r.a) rivayetle "Hz. Peygamber, Cuma günü hariç zevâl vaktinde/gün ortasında güneş batıya meyledinceye kadar namaz kılmaktan nehyetti."⁴¹ İmam Şâfiî, ayrıca konuyla ilgili görüşünü desteklemek amacıyla Hz. Ömer döneminde Cuma günü istivâ/zevâl vaktinde uygulanan ve Medine ehlinin ameli olarak da nakledilen haberi aktarmaktadır.⁴² Mâlik, İbn Şihâb'dan o Sa'leb b. Ebî Mâlik el-Kurzî'den şunları nakletmektedir: "Hz. Ömer zamanında insanlar Cuma günleri, Ömer (r.a) evden çıkıp mescide gelinceye kadar namaz kılarlardı. Bilinen odur ki Ömer (r.a) zevâlden sonra evden çıkardı. Zira caminin batı duvarı dibine bir kilim serilirdi. Duvarın gölgesi kilimin tamamını kaplayınca Ömer (r.a) çıkagelirdi." İbn Abdilber (ö. 463/1071) bu rivayeti değerlendirirken bu konuda nakledilen haberlerin en sağlamı olduğunu söylemekte ve İmam Mâlik'in bu haberi Sunabihî'nin rivayetine tercih ettiğini aktarmaktadır.⁴³

2. 4. Hanbelîlerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Deliller

Hanbelîlere göre de kerâhet vakitleri beştir. Bunlar daha önce ifade ettiğimiz gibi sabah namazının farzının edasından sonra güneş doğuncaya kadarki vakit, güneş doğduktan bir mızrak yükselinceye kadarki vakit, istiva vakti, ikinci namazının farzı kılındıktan sonra güneş batıncaya kadarki vakitle güneş batmaya yüz tuttuğu vakitlerdir. Onlara göre bu vakitlerde nafil ve bazı sünnet namazları kılınmaz. Ancak kaza namazı, cenaze namazı, Kâbe'yi tavaf ettikten sonraki tavaf namazı, vakitlerinde mescitte iade edilen sabah ve ikinci namazları için kerâhet söz konusu değildir.⁴⁴

³⁹ Şâfiî, *Ümm*, 1: 148; Ebû Dâvud, "Menâsik", 53; Tirmizî, "Hac", 42; Nesâî, "Menâsik", 138; İbn Mace, "İkâme", 149.

⁴⁰ Şâfiî, *Ümm*, 1: 150.

⁴¹ Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru kütûbi'l-ilmîyye), 63, 269; Ayrıca bu hadisin mürsel bir şekilde rivayeti için bk. Ebû Davud, "Salat", 215-216; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 97.

⁴² İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 97.

⁴³ İbn Abdilber, *Temhîd*, 4:26; *İstizkâr*, 1:97.

⁴⁴ Muvaffikuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî, *Umdetu'l-fıkh fi mezhebi'l-Hanbelî*, thk. Ahmed Muhammed Azûz, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003-1423), 28; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*

Bu vakitlerdeki namaz yasağı ile ilgili dayandıkları deliller diğer mezhep âlimlerinin de delil olarak getirdikleri, Ömer b. Hattab, Ebû Hüreyre, Ebû Said el-Hudrî, Amr b. Anbese ve Ukbe b. Amr'ın konuyla ilgili rivayet ettikleri hadislerdir.⁴⁵

Hanbelîlere göre her ne kadar konuyla ilgili nakledilen bazı hadisler genel bir ifadeyle bu vakitlerde mutlak olarak namaz kılma yasağını ifade ediyorsa da konuyla ilgili aktarılan ayet ve başkaca hadisler onları tahsis ederek anlamlarını daraltmıştır.

3. Değerlendirme

Konuyla ilgili fakihlerin ileri sürdükleri görüşler incelendiğinde, bunları iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Konuyla ilgili görüşlerinin benzerlikleri sebebiyle Cumhur diyebileceğimiz Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler arasında her ne kadar az da olsa görüş farklılıkları bulunsa da Hanefilerle onlar arasındaki görüş farklılığı daha belirgin ve fazladır. Bu nedenle değerlendirme “Hanefilerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Delillerinin Değerlendirmesi” ve “Cumhur’un Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Delillerinin Değerlendirmesi” şeklinde iki ayrı başlık altında ele alınacaktır.

3. 1. Hanefilerin Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Delillerin Değerlendirilmesi

Yapılan araştırma sonucunda Hanefilerin delil olarak getirdikleri Ukbe b. Amr ve Sunabihî'nin rivayet ettikleri hadislerin sahih oldukları ve bunları nesheden herhangi bir nassın bulunmadığı görülmektedir. Muhaddisler bu hadisleri birçok tarikten rivayet etmektedirler. Ayrıca yapılan araştırmada konuyla ilgili dayandıkları hadisleri destekleyen ve aynı manaya gelen başka rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁶ Fakat Sunabihî, tâbîinden olup Hz. Peygamber'i görmediğinden rivayet ettiği hadis mürseldir. Hanefiler, konuyla ilgili kendilerinin dayanak kabul ettiği meşhur olan rivayetleri makbul/kabul edip diğer rivayetleri kendilerince şâz addetmektedirler. Nitekim Serahsî, Cuma günü zevâl vaktinin kerâhet içermediği yönündeki Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî'nin dayandığı hadisi bu minvalde değerlendirmektedir.⁴⁷

alâ metni'l-Hırakî, 3. Baskı, (Mekke: Mektebetü'l-esedî, 2009-1430), 1: 380-383; Şerefüddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ'l-Heccavî el-Makdisî, *el-İknâ' litâlibi'l-intifâ*, 3. Baskı, (Riyad: Dâretü'l-melik Abdulaziz, 2002-1423), 1: 242.

⁴⁵ Zerkeşî, *Şerh*, 1: 382.

⁴⁶ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 94.

⁴⁷ Serahsî, *Mebûât*, 1: 151.

Hanefîlere göre kerâhetle ilgili rivayetlerde belirtilen yasak; farz, sünnet ve nafilâ bütün namazları kapsamaktadır. Onlara göre rivayette geçen yasak ifadesi genel bir anlam ifade etmekte ve belirli bir namaz çeşidiyle sınırlı olmamaktadır. Dolayısıyla farz olsun veya nafilâ olsun hiçbir namaz yasaklanan vakitlerde kılınmaz. Sadece güneşin batışına doğru o günün henüz kılınmamış ikinci vaktinin farzı kılınabilir.⁴⁸

Hanefî fakihler konuyla ilgili gelen haberleri değerlendirirken kendi usullerine göre hareket etmekte ve görüşlerine uygun olmayan rivayetleri şâz kabul etmektedirler. Bunu yaparken de bazen çelişkiye düşmektedirler. Nitekim bu durum Hanefîlerin, rivayetlerde kerâhet vakti olarak belirtilen güneşin batışını, istisna gören/tutan görüşleriyle, rivayetleri değerlendirme kıstaslarında/biçiminde görülmektedir. Hanefî fakihlerin yasakla ilgili aktardıkları hadis, sabah ve ikinci namazlarının her ikisinin de bu vakitlerde kılınmasını yasakladığı halde onlar ikinci namazını tahsis eden rivayeti dikkate alarak sabah namazının tahsisıyla ilgili gelen rivayetleri bunun dışında tutmaktadırlar. Onlara göre bunun nedeni güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtına yetişen kişi ikinci rekâtı yasak vakitte kılmakta, bu da namazın bâtil olmasına yol açmaktadır. İkinci namazında ise bu durum söz konusu olmadığı için güneş batmadan önce o günün farz olan ikinci namazının bir rekâtını güneş batmadan kılıp, kalan rekâtları akşam namazı vaktinde kılan kişinin namazı geçerli olur. Nedeni ise ikinci vaktinin çıkmasıyla girilen akşam vaktinde kılınan diğer rekâtlar namaz kılmanın mekruh/yasaklı olmadığı bir vakitte kılınmış olmasıdır. Bu yoruma şöyle bir soruyla itiraz etmek mümkündür: Sabah namazında, meşrû' bir vakitte kılınıp yasaklı bir vakitte namaza devam ediliyorsa ikinci vaktinde de yasaklı vakitte başlanmakta ve yasaksız vakitte devam edilmektedir. Dolayısıyla bu her iki durumda da namazların bir kısmı yasaklı vakitlerde kılınmaktadır. Bu nedenle kerâhet vakitlerindeki yasak hükmü farz namazlarıyla ilgili olmayıp farz dışındaki mutlak nafilâlarla alakalı olduğu söylenebilir.

Hanefîlerin dayandıkları rivayetlerin sahih olduklarını ve neshin de söz konusu olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Fakat bu rivayetleri tahsis eden hadislerin varlığından da söz etmiştik. Ayrıca bu rivayetlerle birlikte bu rivayetleri tahsis eden hadis malzemelerinin, dinin genel ilke ve prensiplerinin yanı sıra Medine ehlinin uygulamalarıyla daha genel/bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde daha uygun sonuçlara ulaşılacağı/varılacağı umulur. Nitekim konuyla ilgili gelen hadisler sahih oldukları vakit mensuh

⁴⁸ Burhânuddîn Ebû Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, (Pakistan Karatşi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslamiyye, 1417), 1: 266-268.

olduklarına ve daha sahih delillerle çelişir duruma düşmedikleri sürece bütün rivayetleri delil olarak kullanmanın daha tutarlı bir yöntem olacağı söylenebilir.

Genel ifadeli rivayetleri tahsis eden hadislerden biri İmam Mâlik'in iki tarikle aktardığı hadistir. Bunlardan birini Zeyd b. Eslem'den o da Ata b. Yesar'dan o da Ebû Hureyre'den diğerini de Büsr b. Said'ten o da Arec'ten o da Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir. Bu rivayette Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “Kim güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtını kılsa o sabah namazını eda etmiştir/namaza yetişmiştir. Ve kim de güneş batmadan önce ikindi namazının bir rekâtına yetişirse/kılsa o ikindi namazını eda etmiştir/namaza yetişmiştir.”⁴⁹ Hanefî fakihlerden Tahavî (ö. 321/933) kendi mezhebinin görüşünü savunmak adına, bu ve bu manaya gelen hadislerin Ukbe b. Amr ve Sunabihî'nin rivayetleriyle neshedilme ihtimalinin bulunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁰ Tahavî'nin sözlerinden anlaşıldığı kadar kesin olarak nesihten değil de nesihten bahsedilmektedir. Bu hadisi ve râvilerini değerlendiren İbn Abdilber ise her iki tarikin râvilerinin de sika/güvenilir ve emin olduklarını aktarmaktadır. Ayrıca hadisin başka varyantında “yetişmiştir” ifadesi yerine “kaçırmamıştır” ibaresinin geçtiğini söylemektedir. Bu rivayetin ve benzerlerinin sahih hadis kitaplarında rivayet edilmesi ve sıhhatlerine vurgu yapılması ve İbn Abdilber'in yaptığı bu değerlendirmeler, bu hadisin birçok yoldan birbirine yakın ifadelerle sahih bir şekilde rivayet edildiğini göstermektedir. Ayrıca neshedildiğine dair bir delilde mevcut değildir. Serahsî'nin de ifade ettiği gibi ihtimale binaen nesihten bahsedilemez.⁵¹

Bu ve “Kim uyuya kalıp ya da unutup da kılamadığı namazları hatırladığında kılın!”⁵² hadislerinin ki bu hadislerin ifadeleri de geneldir ve hiçbir şekilde de kayıtlanmamışlardır. Bu delilleri birlikte

⁴⁹ Muvatta, “Vükûtu's-sala”, 5; İbn Abdilber, *Temhid*,3: 273-276, Ayrıca bu hadisin yorumunda İmam Malik güneşin doğuşu ve batışına yakın namaza yetişenlerden kastın özür sahibi olduklarını söylemektedir. Özür sahibi kimseler de hayızdan ve nifastan çıkan veya daha namaz kılmadan hayız ve nifasa giren bayanlarla, yolculuğa çıkıp da namaz kılmadığını hatırlayan yolcu, yeni Müslüman olmuş kişi, ergenlik çağına ulaşan kişi, bayılıp da o vakitte kendine gelebilenlerdir. Zira bu vakitte temizlenen bayan, yeni iman etmiş kişi, yeni ergen olmuş kimse ve ayılan kişinin o vaktin namazını kılmaları gerekir.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ* (İhtisar eden Ebû Bekir Ahmet Ali el-Cessas er-Razî), thk. Abdullah Nezir Ahmed, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru beşairi'l-İslam, Beyrut 1995-1416), 1: 264.

⁵¹ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, Thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-İlmiyye, 1993-1414.), 2;21.

⁵² Muvatta', “Vukûtu's-sala”, 26.

değerlendirdiğimizde yasak ifade eden hadislerin ifadelerinin/manalarının mutlak olmayıp farz ve farz mesabesinde olan kaza namazlarını kapsamadığı, nafil türünden kişinin yerine getirmede sorumlu duruma düşmeyeceği tatarvü' türünden namazlar olduğu görülebilir/anlaşılabilir.⁵³ İbn Abdilber, bu hadisi ve râvilerini değerlendirirken İmam Mâlik'in rivayetinin mürsel olduğunu söylemekte ve hadisin başka râviler vasıtasıyla muttasıl olarak rivayet edildiğini bildirmektedir. Ayrıca bu hadisin birçok sahabeden birkaç tarikle/yolla rivayet edilmesi, sahih olduğuna delalet etmektedir.⁵⁴

Bu değerlendirmelere göre "Kim güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtına yetişirse sabah namazına yetişmiştir." ve "Kim güneş batmadan ikinci namazının bir rekâtına yetişirse ikinci vaktine yetişmiştir." hadislerinde belirtildiği gibi bu vakitlerde kılınan farz ve kaza namazları sahihtir.

Tahsisi ifade eden hadisler ve bu vakitlerde namaz kılınmasını yasaklayan rivayetler birlikte değerlendirildiğinde aralarını şöyle uzlaştırmak mümkündür. Kişinin durumu müsait olduğu ve meşru bir özü bulunmadığı durumlarda namazını bu vakitlere sarkıtmamalı, mümkün olduğu kadar ilk saatlerde kılmalıdır. Yani yasakla ilgili bazı rivayetler, gevşeklik gösterilip namazın vaktin sonuna doğru erteleme ihtimalinin bu konuda gevşekliğe yol açabileceği endişesiyle ihtiyatlı olmayı hatırlatmakta ayrıca namaz vakitlerine riayet edilmesini tembihlemektedir. Nitekim Enes (r.a) konuyla ilgili naklettiği bir hadiste şunları söylüyor: "Bu vakitlerde namaz kılmanın münafıkların namazı olduğunu Resulullah'dan (s.a.s) öğrendim/dinledim. Şöyle ki vakit genişken namaz kılmaz oturup güneşi gözetir, güneş şeytanın boynuzları arasındayken (batmak üzereyken) kalkıp yeri dört kez gagalar ve Allah'ı da çok az anar."⁵⁵ Bu ifadelerle göre namazların geciktirilmemesi ve zamanında kılınması tavsiye edilmektedir. Bunların yanı sıra yasakla ilgili bazı rivayetler diğer milletlere benzemekten uzak durma hususunda hassasiyet gösterilmesini tavsiye eden sedd-i zeraî türünden uyarılardır.

Ayrıca bir sefer dönüşü Hz. Peygamber'in ve sahabîlerin uyuya kalıp sabah namazını kaçırdıkları olayla ilgili konakladıkları yerden çıkıp biraz ötede tekrardan konaklamalarıyla ilgili Serahsî'nin yapmış olduğu yorum kesin bir delile dayanmadığından tahmin ifade etmektedir. Nitekim fiili

⁵³ Bu konuda Şâfiîler nafil namazların kazalarının da bu vakitlerde kılınmasının bir sakıncasının bulunmadığını belirtmektedirler. Bk. Şirbîni, *Muğniu'l-muhtaç*: 1: 200.

⁵⁴ İbn Abdilber, *Temhîd*, 6: 386.

⁵⁵ Müslim, "Mesâcid", 622.

sünnetlerle kavli sünnetlerin delâletlerinin/ifadelerinin aynı olmadığı bilinen bir husustur. Bu hadiste Hz. Peygamber'in konakladıkları yerde namazlarını kaza etmemesini güneşin bir miktar yükselip kerâhet vaktinin geçmesini beklemekle alakalı olduğunu söyleyen Searahsî'nin isabet etme olasılığı bulunmakla birlikte hadisin rivayet edildiği tariklerden birini aktaran ve rivayetin sahih olduğunu vurgulayan Ebû Dâvud, Hz. Peygamber'in konak yerini değiştirmesi sebebinin açıklayan şu sözlerini aktarmaktadır. "Gaflete düştüğünüz yeri değiştirin/yani buradan çıkın!"⁵⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in namazı geciktirmesinin sebebi kerâhet vaktinin çıkışını beklemek olmadığı, namazı kaçırdıkları mekânda namaz kılmaktan hoşlanmadığı hususu olduğu anlaşılmaktadır.

Zevâl/istivâ vaktinin yasaklığıyla ilgili genel ifadeleri tahsis eden İmam Şâfiî'nin naklettiği hadis, Ebû Davud'un mürsel olarak aktardığı rivayet, Medine ehlinin uygulamaları ve Cuma gününün ibadet günü olduğu hususiyeti birlikte değerlendirildiğinde tahsis delillerinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim Mâlikîler mutlak olarak, Şâfiîler ve Ebû Yusuf Cuma gününe has olarak istivâ/zevâl vaktinde namaz kılınabileceğini söylemişlerdir.

Cenaze namazının mekruh vakitlerde kılınmasının yasaklığıyla ilgili hadisler de genel ifadelidirler. Bu hadislerde geçen lafızları tahsis eden rivayetler, cenazenin hazır olması durumunda defnin geciktirilmemesi yönündeki rivayet⁵⁷, hava sıcaklığının yüksek olduğu beldelerdeki hava durumunun cenazeye olumsuz etkisi ve İslam beldelerinde uygulama olarak bu vakitlerde cenaze namazlarının aksatılmadığının nakli, ihtiyaç olması halinde bu vakitlerde cenaze namazının kılınabileceğini göstermektedir.⁵⁸

3. 2. Cumhur'un Kerâhet Vakitleriyle İlgili Görüşleri ve Dayandıkları Delillerin Değerlendirilmesi

Cumhur'un görüş ve dayandıkları deliller, meseleyle ilgili takip ettikleri yöntemin; gelen bütün rivayetleri/delilleri mümkün olduğu kadarıyla muattal bırakmayıp değerlendirmeye çalışmak, nesihle ilgili kesin delil bulunmayan delilleri umum husus açısından değerlendirerek genel anlamlı delilleri tahsis yoluna gitmek olmuştur. Bunu yaparken de bazen konuyla ilgili daha genel kaideleri içeren/ifade eden nasslara başvurmakta ve bazen de zayıf kabul edilen rivayetleri Medine ameliyle destekleyerek bir çözüm yoluna gitmektedirler. Nitekim sabah namazının kazaya kaldığı

⁵⁶ Ebû Dâvud, "Sala", 11.

⁵⁷ Tirmizî, "Sala", 13: İbn Mâce, "İkâmeti's-salavât ve ve's-sünnetu fihâ", 18.

⁵⁸ Şâfiî, *Ümm*, 1: 149; Zerkeşî, *Şerh*, 1: 383.

rivayette/hadiste Hz. Peygamber'in ifade ettiği gibi namazın geciktirilmeyip uyandıktan hemen sonra kaza edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber "Beni hatırında tutmak/beni anmak için namaz kıl!" (Tâhâ, 20/14) ayetini okumuş ve "Kim kılmadığı namazı hatırlarsa hemen kılsın." diyerek de Allah'ı anma olan namazın hatırlandığı vakitte kılınmasını istemiş ve vakit hususunda da herhangi bir kısıtlama da getirmemiştir. Ayrıca cumhurun genel ilke olarak dayandıkları bir başka ayette Allah şöyle buyurmaktadır: "Hayır işleyin/hayırda bulunun!" (el-Hac, 22/77) Namaz da hayır işi olduğu için teâruz eden daha güçlü bir delil olmadıkça kişi hiçbir vakit namaz kılmaktan menedilemez.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler belirli vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan rivayetleri, nafil namazlara yönelik olarak değerlendirdikleri, farz ve kaza namazları bu yasağın dışında tutukları daha önce ifade edilmişti. Bunu yaparken de genel ifadeli yasak bildiren/getiren rivayetleri tahsis eden hadislerle, Medine ehlinin uygulamaları ve daha genel anlam ifade eden ve genel kural olarak görülen naslara/ayetlere dayandıkları da söylenmişti.

İstivâ vaktinde namaz kılmakla ilgili Hanefilerin çoğunluğu kendi genel kaidelerine bağlı kalarak bu vakitte herhangi bir namaz kılmanın doğru olmayacağını söylemektedirler.⁵⁹ Hanbelîler de nafil namazları hususunda ister Cuma günü ister haftanın başka günleri olsun istivâ/zevâl vaktinde nafil namazının kılınmayacağını söylerler.⁶⁰ İmam Mâlik, Şâfiî ve Hanefîlerden Ebû Yusuf ise bu hususta farklı bir tutum sergilemektedirler. Mâlikîlere göre ister Cuma günü ister Cuma dışında başka bir gün olsun istiva vaktinde namaz kılmakta bir beis yoktur.⁶¹ Bunu da daha önce aktarmış olduğumuz/bulduğumuz Medine ehlinin uygulamalarına dayanarak söylemektedirler.

Ebû Yusuf ve Şâfiî de Cuma günü istivâ vaktinde namaz kılmakta bir sakınca görmemektedirler. Şâfiîler bu konuda zayıf bir hadisle bu hadisi destekleyen sahabe uygulamalarına dayanmaktadır. Şâfiîlerin dayandığı hadis ise Ebû Hureyre'nin (r.a) şu rivayetidir. "Hz. Peygamber Cuma günü hariç, gün ortasında (zevâlde) güneş meyledinceye kadar namaz kılmaktan nehyetti." İmam Şâfiî'ye göre bu hadis her ne kadar zayıf olsa da manası sahabe uygulamalarıyla desteklendiğinden amel edilebilecek bir seviyeye çıkmaktadır.⁶²

⁵⁹ Serahsî, *Mebûât*, 1: 151

⁶⁰ Zerkeşî, *Şerh*, 1: 380-383.

⁶¹ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 44,81

⁶² Şâfiî, *Müsned*, 63, 269; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1: 97.

İmam Mâlik'in 'Gerek Cuma'nın gerekse diğer günlerin istivâ vaktinde herhangi bir namaz kılmakta sakınca bulunmamaktadır' görüşünün dayanak açısından zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Mâlikîler bu konuyla ilgili görüşlerinde yalnız kalmakta diğer mezhep fakihleri istivâ/zevâl vaktinde namaz kılmanın doğru olmadığını söylemektedirler. Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî sadece Cuma günü zevâl/istivâ vaktinde herhangi bir namaz kılma hususunda bir sakınca görmediklerini söylemişlerdir. Bu görüşlerini ifade ederken de yukarıda aktardığımız hadisle konuyla ilgili Medine ehlinin amelinin dayandığı Hz. Ömer'in Cuma günü namaza çıkıncaya kadar cemaatin namaz kılmaya devam ettiğiyle ilgili rivayettir. Bu rivayette bahsi geçen namaz kılma olayının Cuma günü gerçekleştiği görülmekte dolayısıyla bu hususu Cuma gününün dışındaki istivâ/zevâl vakitleriyle ilişkilendirmenin isabetli olmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla Mâlikîlerin zevâl/istivâ vaktiyle ilgili görüşlerinin karşısında yer alan fakihlerin görüşünün dayanağı olan delil daha güçlü gibi durmaktadır. Çünkü yasakla ilgi gelen hadislerle birlikte sadece Cuma gününün bu yasağın dışında olduğunu ifade eden rivayet ve Hz. Ömer dönemindeki Medine halkının uygulaması da buna delâlet etmektedir.

Ayrıca Şâfiîlere göre Harem bölgesi de namaz yasağı kapsamı dışında bulunmaktadır. Yani konuyla ilgili rivayet dolayısıyla kerâhet vakti bu bölgede söz konusu olmadığından harem bölgesinde her vakit namaz kılınabilir. Konuyla ilgili rivayet edilen hadislerin sahih olması ve birkaç tarikten/yoldan rivayet edilmeleri⁶³ hasebiyle bir de Harem bölgesinin ibadet yönünden ayrıcalığı düşünüldüğünde bu görüşünde isabetli olduğu söylenebilir.⁶⁴

Cenaze namazının kerâhet vaktinde kılınması meselesinde de diğer namazlarda takip edilen/gösterilen tutum fakihlerce devam ettirilmektedir. Yani Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre, cenaze namazı gerektiğinde her vakit kılınabilir. Hanefilere göre ise cenaze namazı da belirtilen yasaklı vakitte kılınmaz. Cenazenin defninde acele edilmesi yönünde rivayet edilen hadisleri de dikkate aldığımızda kifaî farz olan cenaze namazı için herhangi bir vakit kısıtlamasının olmamasını anlaşılabilir bir görüş olduğu söylenebilir. Ayrıca bazı sıcak bölgelerde cenazenin defninin geciktirilmesinin yol açacağı

⁶³ İbn Abdilber, *Temhîd*, 13: 45; *İsrizkâr*, 1: 105.

⁶⁴ Şah Veliyullah b. Abdurrahim ed-Dehlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sabık, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-cil, 1426/2005), 2; 33; ed. Sezai Engin, "Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehiyelerin Değeri Kerahet Vakitleri Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İ. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu Bildirileri*, Yusuf Suiçmez, (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 378.

cenazenin bozulması/kokması gibi sıkıntıların da göz önünde bulundurulması konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Çoğu fakihlere göre sabah ve ikindi namazının farzlarından sonraki yasağın vakitle ilgilisi olmadığı söylenmektedir. Bu vakitlerin farzları kılınmadan önce bu vakitlerde sünnet ve nafîle namazları kılınabilir. Bu âlimlere göre yasaklı vakitler güneşin doğuşu, batışı ile zevâl vaktidir. Yani sabah ve ikindinin farzından sonra namaz yasağı vakit sebebiyle değil bu namazların kılınmasıyla.⁶⁵

İmam Şâfiî'ye göre rivayetlerde geçen kerâhet vakitlerindeki, sabah ve ikindi vaktinin farz namazlarından sonraki yasaklar, nafîle ve tatavvu' namazlarla ilgilidir. Bu yasaklar farz, sünnet ve Hz. Peygamber'in kılmayı alışkanlık haline getirdiği namazları kapsamamaktadır. Dolayısıyla bu vakitlerde bahsi geçen namazları kılmakta bir sorun bulunmamaktadır. İmam Şâfiî bu görüşünü de sebepli namazların kılınmasına izin veren hadislerle tahiyetü'l-mescid namazıyla ilgili rivayetlere dayandırmaktadır. Bu rivayetlerden biri Kays (ra) ve Hişam b. Sa'd'tan (ra) gelen haberdir/hadistir. Kays (ra) şöyle rivayet etmektedir: "Hz. Peygamber, onu sabah namazının selamından sonra sabah namazının iki rekât sünnetini kıldığını görür. Hz. Peygamber kıldığı namazın hangi namaz/ne namaz olduğunu kendisine sorduğunda Kays (r.a) sabah namazının sünneti olduğunu bildirir. Kays (r.a) bunun üzerine Resulullah (s.a.s) bu konuda ona bir şey söylemeyip sustuğunu söylemektedir." Konuyla ilgili dayandığı/ileri sürdüğü bir diğer delil ise Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'den (r.a) rivayet edilen hadislerdir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Ey Abdumenafoğulları bu evi tavaf eden hiç kimseyi günün ve gecenin hangi vakti olursa olsun namaz kılmaktan alıkoymayın!" Bu delillerin yanı sıra bu yasaklı vakitlerde kılınabilecek sebepli sünnetlerle ilgili Ebû Katâde'den (r.a) gelen rivayet de delil olarak gösterilebilir. İmam Mâlik tarafından iki farklı tarikle aktarılan hadiste Ebû Katâde (r.a) şunları söylüyor: Hz. Peygamber "Sizden biri mescide girdiğinde oturmadan önce iki rekât namaz kılın!"⁶⁶ diye buyurmaktadır. Bu hadisin daha detaylı bir şekilde rivayetinde Ebû Katâde (r.a) şunları aktarıyor: "Hz. Peygamber insanların arasında oturmuş bir vaziyetteyken mescide girdim ve oturdum. Bunun üzerine Hz. Peygamber bana 'Oturmadan önce seni iki rekât namaz kılmaktan men eden nedir? diye sordu?' Ben de 'Siz ve cemaat oturuyordunuz o nedenle kılmadım' dedim.' Bunun üzerine 'Sizden biri mescide girdiğinde iki rekât

⁶⁵ Nevevî, *Mecmû*, 4: 76.

⁶⁶ Muvatta', "Sala", 57; Buhârî, "Sala", 60; Müslim, "Sala", 714-69.

namaz kılmadan oturmasın!' buyurdu."⁶⁷ Bu hadislerle ilgili yapılan incelemede birçok farklı tarikten/yoldan aynı manaya gelen birden fazla rivayete rastlandı. Dolayısıyla bu hadislerin sıhhati konusunda bir tereddüdün olmadığı görüldü. Yani bu hadislerin sıhhat sorunu bulunmamaktadır. Sahih olarak rivayet edilen bu hadislerde tavsiye ifadesi de genel bir mana taşıdığından/kayıtlanmadığından her ne vakit mescide girilirse girilsin bu namazın kılınabileceğini göstermektedir. Çünkü bu tavsiyede bir kayıt ve kısıtlama bulunmamaktadır. Hatta bu rivayete dayanarak bazı Zahirîler tahiyetü'l-mescid namazının farz olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸ Diğer fakihlerse farz namazların, beş vaktin namazı olduğunda icmâ bulunması sebebiyle hadiste geçen emrin nedb ifade ettiğini ve bu namazın sünnet/mendûb bir namaz olduğunu söylemektedirler.

İmam Mâlik'e göre Kâbe'yi tavaf etmek isteyen kişi şayet tavafı, sabah namazından sonra yapacaksa sünnet olan tavaf namazını güneşin doğuşundan sonraya erteleyip kılması daha doğru bir tutum olacaktır. Aynı şekilde tavafı ikindi namazından sonra yapacaksa namazı güneşin batımından sonraya ertelemesi gerekmektedir. İmam Mâlik, bu görüşünü yasakla ilgili hadislerin genel ifadesine dayandırmaktadır. Fakat yapılan araştırmada sahabenin tavaftan sonra, tavaf namazını yasaklı vakitlerde kıldıklarına dair birçok rivayet tespit edildi.⁶⁹ Tavaf namazının sebepli bir namaz olması ve harem bölgesinde ifası nedeniyle yasak kapsamında olmayabileceğinin daha isabetli olacağı söylenebilir.

Sonuç

Fakihler sebepsiz olan yani mutlak nafilelerin belirtilen beş kerâhet vaktinde kılınmasının mekruh olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Hanefî fakihlere göre güneşin doğuşu, batışı ve istiva vaktinde o günün ikindi vaktinin namazı hariç hiçbir namaz kılınamaz, kılınsa da batıl olur. Cumhur'a göre ise bu vakitlerde sadece nafile namazları kılınmaz. Bu namazların dışındaki farz, kaza veyahut nezredilmiş namazlar kılınabilir. Şâfiîlere göre ise yasak, sebepli namazları kapsamadığından bu vakitlerde sadece mutlak nafileler kılınmaz.

Fakihlerin konuyla ilgili gelen nasları değerlendirirken de şöyle bir usûl takip ettikleri görülmektedir. Hanefiler kerâhet vakitleriyle ilgili görüşlerini ifade ederken nasların genel ifadelerini temel/baz almakta,

⁶⁷ Müslim, "Sala", 714-70.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1: 208-209.

⁶⁹ İbn Abdilber, *Temhîd*, 13: 45; *İstizkâr*, 1: 105.

tahsisle ilgili nakilleri ya şaz olarak değerlendirmekte ya da kendi usûlî anlayışlarına uygun bir şekilde tevil etmektedirler. Bu konularda kıyasa genelde başvurmadıklarından namaz türlerini de birbirine kıyas etme yoluna gitmemektedirler. Aslında Hanefilerin ibadetlerle ilgili bazı konularda kıyasa başvurmaktan kaçındıkları da bilinen bir husustur. Bu nedenle bu hususu da başka meselelere kıyas etmekten imtina ederek bu konudaki nasları âmm anlamları üzere bırakarak tahsisten kaçınmışlardır.

Bu konuda Cumhur ise kerâhet vakitleriyle ilgili gelen sahih rivayetlerin âmm ifadelerini dinin genel kaide ve ilkelerine göre yorumladıkları gibi âmm gelen ifadeleri tahsis eden rivayetlere dayanarak/başvurarak kendi görüşlerini oluşturmuşlardır. Ayrıca ibadetler hususunda da kıyas işlemi kullanarak ibadetlerle ilgili âmm ifadeleri tahsis etmişlerdir. Nitekim İmam Şâfiî nafile namazların kılınışıyla farz namazların kılınışlarındaki hususları biri birine kıyas ederek kerâhet vakitlerinin bu iki namaz türü için aynı şekilde söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Mâlikîler de zevâl vaktiyle ilgili Medine ehlinin ameline dayanarak görüş belirtmiş ve bu vakitte kerâhetin söz konusu olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûliFahri'l-İslam el-Pezdevî*. 1.Baskı. Beyrut: Dâru kütubi'l-ilmîyye, 1997-1418.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'lil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahihu'l-Buhârî*. 2.Baskı. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2006-1427.
- Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-tarîfat*. Beyrut: Dâru kütubi'l-ilmîyye, 1995-1416.
- Dehlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahim. *Hüccetü'llahi'l-bâliğa*. Thk es-Seyyid Sabık. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cil, 1426/2005.
- Engin, Sezai. "Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehiylerin Değeri Kerahet Vakitleri Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu Bildirileri*. ed. Yusuf Suiçmez, 367-385. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'es es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavved, 1. Baskı, Beyrut: Dârukütubi'l-ilmîyye, 1993-1413.
- Ebû Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî. *İrşâdu'l-akl ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire:Dâru'l-mushaf, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hamid. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medine: b.y, ts.
- Heccavî, Şerefüddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ'l-Heccavî el-Makdisî. *el-İknâ' li tâlibi'l-intifâ*. 3. Baskı. Riyad: Dâretü'l-melik Abdulaziz, 2002-1423.
- İbn Abdilber, Ebû Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endelüsî, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikî*, 2. Baskı. Beyrut: Dâru kütubi'l-ilmîyye, 1992-1413.
- İstizkâr. 1. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2012-1433.
- et-Temhîd limâ fi'l-muvatta' mine'l-meâni ve'l-esânid*. Thk. Muhammed el-Fellâh. b.y. :y.y, ts.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürü'l-muhtâr şerhi tenviri'l-ebâr*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavved. Özel Baskı. Riyad: Dârualemi'l-kütub, 2003-1423.
- İbn Kudame, Muvaffikuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Umdetu'l-fıkh fî mezhebi'l-Hanbelî*. Thk. Ahmed Muhammed Azûz, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003-1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. b.y. : Dâru ihyai'l-kütubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim. "krh". *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*. 6. Baskı. b.y.: Dâru'l-marife, 1982-1402.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. b.y. : Dâru ihyâi't-türası'l-Arabî, 1985-1406.
- Merğînânî, Burhânuddîn Ebû Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Pakistan Karatşi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslamiyye, 1417.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccacel-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahihi Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-devliye, 1419-1998.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü'l-mearif, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî. *Kitâbu'l-mecmûşerhu'l-mühezzeb*. Thk. Muhammed Necîb el-Mutiî. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2016.
- Sahnun b. Saîd et-Tenûh., *Müdevvenetü'l-kübra*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1994-1415.
- Serahsî, Şemsuddîn. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Serahsî, Şemsuddîn. *Usûlu's-Serahsî*. Thk. Ebu'l-vefâ el-Afğânî, 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1993-1414.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, 1.Baskı. el-Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001-1422
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Müsnedü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru kütûbi'l-ilmîyye, ts.

- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *Kitabu'l-asl (el-Mebsût)*. 1. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütub, 1990-1410.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fıkhi İmam el-Şâfiî*, 1. Baskı. Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1996-1416.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Luma fî usûli'l-fıkh*. Thk. Muhyiddin Dîb Mitû ve Yusuf Ali Bidîvî, 5. Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011-1432.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'u'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-marife, 1997-1418.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî. *Muhtasaruihtilâfi'l-ulemâ*. (İhtisar eden Ebu Bekir Ahmet Ali el-Cessas er-Razî). Thk. Abdullah Nezir Ahmed, 1. Baskı. Beyrut: Dâru beşairi'l-İslam, 1995-1416.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *el-Câmiu'l-kebîr*, 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslamî, 1996.
- Zerkeşî, Şemsuddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ metni'l-Hırakî*, 3. Baskı. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009-1430.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**KUR'ÂN ve SÜNNETE GÖRE SOSYAL HAYATTA KADIN
ERKEK İLİŞKİSİ**

THE RELATIONSHIP BETWEEN WOMEN AND MEN IN SOCIAL
LIFE ACCORDING TO THE QUR'AN AND SUNNAH

Dr. Öğretim Üyesi İbrahim YILDIZ

ibrahimbursevi@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0438-6994

Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı

Atıf@ Yıldız, İbrahim. "Kur'ân ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 83-109

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 16 Eylül 2019 / 07 September 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 83-109
DOI	:10.30623/harranilahiyatdergisi. 620538

Öz

Geçmiş yüzyıllara nazaran gerek ekonomik gerekse kültürel ihtiyaçlardan dolayı insanlar arasındaki sosyal ilişkiler çok yoğun ve karmaşık bir hal almıştır. Ailesinden ayrılıp başka şehirlere giden gençlerin, bu karmaşık ve zorlayıcı ilişkilerden uzak durmaları ise adeta imkânsızlaşmıştır. Çağdaş yaşam koşullarının zorladığı bu hayat tarzında müslüman bireyi bekleyen en önemli sorunlardan biri, sosyal ilişkilerinde İslâm'ın koyduğu ölçülere uygun davranışlar sergileyip sergileyemeyeceği meselesidir. Çünkü bireyin dinî kimliği ile sosyal ortamlarda sergilediği davranışlarının uyumlu olması, gerek kendi dinî ve psikolojik dengesi gerekse toplum tarafından samimi bir birey olarak kabulü için elzemdir. Özellikle üniversite eğitimi için başka şehirlere gitmek zorunda kalan müslüman gençler, kadın erkek ilişkileri açısından farklı sorunlar ile karşılaşır. Bu sorunlar, bazı durumlarda özellikle kadınları eğitimden uzaklaştıracak seviyeye varabilmektedir. İslâm, hayatın her alanında olduğu gibi kadın erkek ilişkilerinde de her iki tarafa eşit sorumluluklar yükleyen belli ölçüler koymuştur. Yoksa kadını bizatihi fitne sebebi görerek ezen, onun hareket alanını olabildiğince daraltan bir anlayışın İslâmî olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu noktada özellikle zinaya giden yolları kapatmak için kadın ve erkek ilişkilerinde konulan kurallar, her iki taraf için de bazı kısıtlamalar getirmesine rağmen bu durum, asla onları sosyal hayattan engelleme amacı gütmemektedir. İslâm, özellikle kadınların okula, camiye, çarşıya, vakıf ve derneklere, gitmesine herhangi bir yasak koymamış, sadece bu ortamlarda nasıl davranacağına, nasıl giyineceğine dair erkeklere koyduğu kurallar gibi onlara da bazı kurallar ve ölçüler koymuştur. Kur'ân ve sünnetin koyduğu bu kurallara riayet edildiği takdirde kadın erkek ilişkilerinin normal seyrinde devam etmesinde dinen bir sakıncanın olmadığı görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sünnet, Kadın Erkek İlişkileri, Sosyal Hayat, Zina, Süslenmek.

Abstract

Compared to the past centuries, social relations between people have become very intense and complex due to both economic and cultural needs. It is almost impossible for young people who leave their families and go to other cities to stay away from these complicated and compelling relationships. One of the most important problems for Muslim individual in this lifestyle that is imposed by modern living conditions is whether he can exhibit behave in accordance with Islamic roles in his social relations. Because it must be suitable individual's religious identity and its behaviors in the social society. This is necessary for its balance of religious and psychological, as well as acceptance by community as a sincere individual. Muslim youths, who have to go to other cities especially for university education, are exposed to some problems in terms of male and female

relationships. These problems can reach a level that will take women away from education in particular. Islam, as in all aspects of religious life, has established certain rules that place equal responsibilities on both sides in the relations between men and women. Otherwise, it is impossible to say that an understanding that crushes the woman by seeing itself as a cause of sedition and narrows her life field as much as possible is Islamic. At this point, even though the rules established in the relations between men and women, especially in order to close the routes to adultery, impose some restrictions on both sides, this situation never aims to prevent them from social life. Islam has not prohibited women from going to schools, mosques, bazaars, foundations and associations in particular, but has imposed certain rules and standards on them, such as the rules it has imposed on men for how to behave and dress in these settings. If these rules established by the Qur'an and the Sunnah are followed, it will be seen that there is no religiously objectionable in maintaining the normal course of relations between men and women.

Keywords: Commentary, Tradition, Female-Male Relations, Social Life, Adultery, Titivate.

Giriş

Günümüzde batılı yaşam ve düşünce tarzı ile özdeşleşen ve yer yer içeriği boşaltılmış dinî motifleri de kullanan modernizmin müslüman gençler tarafından benimsenmesi, kadın erkek ilişkilerinde dinî ilkelerden oldukça uzaklaşılmasına neden olmuştur. Aliya İzzetbegoviç (1925-2003), bu durumu şöyle eleştirir: “Medeniyet, kadından kullanılan veya tapılan bir nesne yarattı, ancak bu esnada, tek saygıdeğer özelliği olan şahsiyetini aldı. Anneliği ihmal ederek kadını temel ve yeri doldurulamaz rolünden yoksun bıraktı.”¹ Bu açıdan bakıldığında sosyal alanlarda kendini müslüman olarak tanımlayan fakat tesettüre aykırı giyinen kızların, yine aynı şekilde kendini müslüman olarak tanımlayan fakat mahrem davranışları sokaklara taşıyan delikanlıların sayılarının artmış olması, İslâmî kesimin modernizmden ne kadar çok etkilendiğini göstermektedir. Oysa bir insanın sahip olduğu dinî kimlik, onun toplumsal ilişkilerde sergilediği davranışların temel referanslarından biridir. Bireyin kimlerle, nasıl ve hangi ölçüleri kıstas olarak ilişki kurduğu, sosyal ilişkilerde takındığı tavır ve kullandığı iletişim üslûbu, o kişinin şahsiyeti ve dinî kimliği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Özellikle sosyal hayatta müslüman erkek ve kadın arasındaki ilişki düzeyi, onların dinî kimliklerini ortaya koymaktadır. Bu açıdan kadın ile erkek

¹ Aliya İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, trc. Rahman Ademi, 4. Bs (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 64.

arasında dinî açıdan sağlıklı bir ilişki modelinin ve bu ilişkinin dayandığı temel ilkelerin belirlenmesi elzemdir.

Sosyal hayatta kadın ve erkek arasında aşılmaz sınırlar çizen, kadını şeytan olarak gören, sesini haram kabul eden, toplum hayatına katılmasını yasaklayan anlayış, realiteden uzak olmakla birlikte aynı zamanda dinin de uygun görmediği, sosyal hayatın akışını durduran, çarpık bir kadın erkek ilişkisini ortaya koymaktadır.² Geleneksel değerlere sahip olduğu görüntüsü veren bazı gençlerin fırsat bulduklarında sergiledikleri din dışı tavırlar, bu çarpık dinî anlayışın neden olduğu kimlik buhranının bir dışa vurumu olarak dikkatleri çekmektedir. Bu anlayış, fitneye sebep olabilecek durumları ortadan kaldırma konusunda aşırı hassas davranmakta, bazen kötü sonuç doğurma ihtimalinin çok zayıf olduğu durumlarda dahi fitneden söz edilebilmektedir. Aslında meydana gelmesi muhtemel bu türden bir fitnenin temelinde, -kadınların herhangi bir katkısı olmamasına rağmen- erkeklerin, kötü düşüncelerine onları bahane ederek toplumda huzursuzluk çıkarmaları yatmaktadır.³ Öte yandan, herhangi bir durumdan veya davranıştan fesat çıkma ihtimali varsa, Kur'ân'ın emir ve yasakları göz önünde tutularak bu konuda kadın kadar erkeğin de sorumlu tutulması ve hassasiyet göstermesi beklenmelidir. Çünkü fitneye yol açmak her iki kesim için de haramdır.⁴ Dolayısıyla hangi davranışların fitneye sebep olduğu, hangi sonuçların fitne sayılacağı konularında elde net bir kıstas olmamasına rağmen yasak/günah olmayan birçok davranışın fitneye sebep olabilir endişesiyle yasak sayılması ve terk edilmesi, birçok fayda ve maslahatın da kaybolmasına sebep olabilmektedir. Örneğin günümüzde fitne endişesi ile kadınları ibadet edecekleri camiden, eğitim alacakları okuldan ve vakıf, dernek gibi hayır işleri yapacakları diğer sosyal alanlardan uzak tutmak, buna birer örnektir.⁵ Gerçekte İslâm, kadını ne modern hayatta olduğu gibi çalışan bir işçi gibi görür ne de gelenekte olduğu şekilde onu sosyal hayattan tamamen soyutlar. İslâm kadını fiziksel anlamda yatkın olduğu işlerde ve zaruri kaldığı durumlarda çalışmaktan men etmez. Ayrıca İslâm, kadının eğitim hakkını önemser ve hepsinden önemlisi anneliği kutsal göstererek kadını bu yeteneği sebebiyle sosyal hayatta ayrıcalıklı kılar.⁶

² Bu anlayışın kendine referans aldığı kaynakların eleştirisi için bk. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000).

³ Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 66.

⁴ Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997): 244.

⁵ Mahmut Yeşil, "Kadınların Cemaate İştiraki ile İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *SÜİF Dergisi* 17 (2004): 60-61.

⁶ Erdal Baykan, *Aliya Okumaları İslam Deklarasyonu* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 123.

İslâm'da kadının sosyal hayata katılması belli kurallar dâhilinde caizdir. Aynı şekilde erkeklerin de belli kurallara uyması şarttır. Dolayısıyla sosyal hayatta uyulması gereken kurallar her iki tarafı da içine almaktadır. Fakat kadınların gerek fiziksel gerekse psikolojik olarak daha narin ve kırılğan olmaları, sosyal hayattaki kadın erkek ilişkilerinde genellikle incinen taraf olmalarına neden olmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân, özellikle kadınların incitilmemelerine yönelik tedbirler almış ve bu yönde daha net kurallar koymuştur.⁷ Örneğin; "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, vücutlarını örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınıp incitilmemelerine daha uygundur. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir" (el-Ahzâb 33/59) âyeti, tesettürün aslında kadınları koruyan ve yücelten bir emir olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıca bu âyet, kadının sosyal hayata katılmasını yasaklayan çarpık anlayışın aksine kadınların ihtiyaçlarını karşılamak için topluma katılmalarına izin verildiğine dair bir delildir. Çünkü dışarı çıkmaları caiz olmasaydı dış örtülerini giymeleri de emredilmezdi; aksine dışarı çıkmalarının yasak olduğu belirtilirdi. Bu durum, ihtiyaçlarını karşılamak üzere kadınların sosyal hayata katılmalarının caiz olduğunu göstermektedir.⁸

Kur'ân, kadın erkek ayırt etmeksizin mü'minlerden yeryüzünde gezerek geçmiş kavimlerin günümüze bıraktığı eserlerden ibret almalarını istemektedir.⁹ Bu ibret alma tavsiyesi ise evden çıkıp hayata karışmadan mümkün değildir. Ayrıca kadınların mahkemelerde şahitlik yapabilecekleri,¹⁰ erkeğin, iddet bekleyen bir kadına üstü kapalı olarak evlenme isteğini söyleyebileceği,¹¹ çobanlık yapan kızların, hayvanlarını diğer çobanlarla aynı sudan suladıkları ve yabancı bir erkek olan Hz. Mûsâ ile sulama konusunda konuştukları haber verilmektedir.¹² Bu davranışlardan kadınların sosyal hayata katılmalarının dinen yasak olmadığı anlaşılmaktadır.¹³ Ayrıca Kur'ân, mü'min erkek ve kadınların birbirlerinin velisi olduklarını, birbirlerine iyiliği

⁷ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1995), 186.

⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8: 415.

⁹ Örn. bk. Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11; Yûsuf 12/109; el-Hac 22/46; er-Rûm 30/9; el-Mü'min 40/21, 82.

¹⁰ el-Bakara 2/282.

¹¹ el-Bakara 2/235.

¹² el-Kasas, 28/23-28.

¹³ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 16: 258.

emredip, kötülükten sakındırdıklarını¹⁴ bildirir ki bu durum ancak onlar arasında karşılıklı bir ilişki olduğunda gerçekleşir. Ayrıca Kur'ân'ın ayrı ayrı her iki cinse de gözlerini harama bakmaktan men etmeleri ve avret yerlerini örtmeleri için verdiği emirlerin¹⁵ uygulanabilmesi, onların toplumsal ortamlarda bir arada bulunmaları durumunda mümkündür.

Hız. Ömer (ö. 23/644), halifeliği zamanında bir gün minbere çıkıp kadınlara çok fazla mehir verilmemesini istemiştir. Cemaatte bulunan bir kadın ayağa kalkmış, âyetlerden örnekler vererek¹⁶ ona itiraz etmiş ve görüşünü de ispat etmiştir. Bunun üzerine Hız. Ömer kendi fikrinden vaz geçmiştir.¹⁷ Bu hadise, sahabe döneminde kadınların mescide gittiklerini ve orada fikirlerini açıkça ve rahatlıkla ortaya koyarak savunduklarını göstermektedir. Bu olay, İslâm'ın ilk yıllarında kadının cemiyet içindeki konumunu tespit etme, onların hak arama konusundaki tavırlarını belirleme ve idarecilerin onların görüş ve kararına ne ölçüde saygı duydukları açısından önemli ipuçları vermektedir. Özellikle devlet başkanının bulunduğu mecliste kadınların da bulunduğu ve orada söz hakkı olduğu gözden kaçırılmaması gereken önemli bir durumdur.¹⁸ İmam Mâlik'e (ö. 179/795) sorulan şu soru, bize sosyal alanda kadın erkek ilişkileri hakkında bir ölçü verebilir: "Bir kadın, nâmahrem bir erkekle veya kölesiyle beraber yemek yiyebilir mi?" İmam, bu soruya: "Eğer o yörede kadınların erkeklerle beraber yemek yemesi, bir örf haline gelmişse bunda bir sakınca yoktur. Kadın, kocasıyla beraber yabancılarla birlikte yemek yiyebilir" şeklinde cevap vermiştir.¹⁹ Bir davranışın veya uygulamanın örf haline gelmesi, artık onun toplum tarafından yadırganmayacağı anlamına gelmektedir. Yadırganmayan bir davranışın yapılması ise karşı cinsin dikkatini çekme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Kadınlar, içinde yaşadıkları toplumların ataerkil aile yapısına rağmen İslâm dininin sağladığı olanakları kullanmışlar ve çeşitli ilim dallarında

¹⁴ et-Tevbe 9/71.

¹⁵ Bk. en-Nûr 24/30-31.

¹⁶ Bk. en-Nisâ 4/20-21.

¹⁷ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme, 2. Baskı (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 2: 243-244.

¹⁸ Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", *Şarkiyât* 11/2 (Ağustos 2019): 847-848.

¹⁹ Muvatta', "Sıfatu'n-nebiyy", 35; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde naklettiği şekilde Hız. Ömer'in yanında yabancı bir erkek varken eşini sofraya davet etmesi de bu konuda bir örnektir. Bk. Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1990), 7: 131.

kendilerini yetiştirmişlerdir.²⁰ Kadınların hadis ilmindeki yeri hakkındaki şu bilgiler, İslâm toplumlarında kadının sosyal konumu hakkında somut veriler sunmaktadır. Örneğin mü'minlerin annelerinden Hz. Âişe (ö. 58/678) 2.210, Hz. Ümmü Seleme (ö. 62/681) 378, Hz. Meymûne (ö. 51/671) 76, Hz. Ümmü Habibe (ö. 44/664) 65, Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]) 60 hadis rivayet etmiştir.²¹ Hz. Âişe'den hadis öğrenip rivayet edenler arasında kadın hadisçilerden Umre binti Abdurrahmân,²² Safiyye binti Şeybe, Âişe binti Talha, Âişe binti Abdurrahmân, Hafsa binti Sîrîn öne çıkmaktadır.²³ Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Kitâbü's-Şemâil*'indeki yaklaşık 400 hadisi rivayet eden 83 sahabîden 12'si kadındır.²⁴ Memlükler zamanında yaşamış olan meşhur hadis âlimi İbn Hacer'in (ö. 852/1449) kendisinden ders aldığı, kitap okuduğu, rivayette bulunduğu hocalarının yaklaşık altmışa yakını kadın hadisçilerdir. Ayrıca en fazla rivayette bulunduğu on üç hocasından dördü kadındır. Bunun da ötesinde onun en fazla rivayette bulunduğu hocası Fâtıma b. Muhammed adlı muhaddisedir.²⁵

Ronald C. Jennings (1942-1996) ve Yossef Rapoport gibi yabancı araştırmacıların, Osmanlı ve Memlûklü arşivlerinde yaptıkları araştırmalardan elde ettikleri sonuçlar, her iki müslüman toplumda kadının konumunu göstermesi açısından çok değerlidir.²⁶ Örneğin Mehmet Paçacı'nın aktardığına göre Jennings, Osmanlı kadınlarının tuttuğu dava kayıtlarının, sosyal hayattaki kadın erkek ilişkileri bağlamında 17. yüzyıl Kayseri halkının dindar sayılamayacak bir toplum olduğunu bile düşündürebileceğini belirtir.²⁷ Ayrıca arşivlerden kadınların vakıf hizmetlerinde aktif rol aldıkları görülmektedir. Osmanlı döneminde sadece Üsküp şehir merkezinde kadınların kurdukları vakıf sayısı ondan fazladır.²⁸ Kadınlar, sadece vakıf kurmakla kalmamışlar, aynı zamanda birçok vakfın

²⁰ Kadınların ilim öğrenmesi ile ilgili bir değerlendirme için bk. Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 848-850.

²¹ Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlimine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 85.

²² Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih*, trc. Kemâl Kuşçu (İstanbul: Bahar Yayınları, 1967), 40-41.

²³ Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hâdis İstilahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, 5. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 313.

²⁴ Ali Yardım, *Hadîs I*, 2. Baskı (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992), 65.

²⁵ Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008), 10.

²⁶ Bk. Mehmet Paçacı, "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (2010), 559-585.

²⁷ Paçacı, "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi", 563.

²⁸ Hasan Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 197-228.

mütevelli heyetlerinde görev alarak vakıfların idaresinde de söz sahibi olmuşlardır.²⁹

Tüm bu örnekler, İslâm dininin kadını sosyal hayattan koparmayıp onu bu hayatın bir parçası olarak kabul ettiğini göstermektedir.³⁰ Bunun dışındaki görüş ve anlayışlar ise -bazen seslerinin çok çıkmasına rağmen- İslâm toplumlarının gündelik hayatlarında kendilerine yer bulamamıştır.³¹ Müslüman kadın, özellikle eğitim³² ve müslüman bir toplumun inşası için sosyal hayata katılmak zorundadır. Bu noktada İzzetbegoviç'in şu isabetli tespitini paylaşmak yerinde olacaktır: "Erkeklerin gözden kaçırdıklarını eğitilmiş müslüman kadınlar, başarılı bir şekilde tamamlayacaklardır. Bugün İslam toplumları kendilerini bulma mücadelesini vermekte ve sonu olmayan birçok sorunu çözmeye çalışmaktadır. Bu mücadelede zaferler de vardır, yenilgiler de. Ancak gittikçe daha çok zafer ve daha az yenilgi olabilmesi için, İslam dünyasının yarısını oluşturan müslüman kadının eli, kalbi ve aklıyla bu mücadeleye katkıda bulunmasına ihtiyaç vardır. Müslüman kadın, yeni nesli doğurmalı, yetiştirmeli ve onlara, İslâm ve geleceğe olan imanı vermelidir. O, ancak eğitilmiş ve yetiştirilmiş olursa eğitebilir ve yetiştirebilir."³³

Sosyal hayatta kadınlar ile erkeklerin bir arada olmaları dinen yasak değildir, fakat bu birliktelikte uyulması zorunlu olan kurallar vardır. İslâm, kadın ile erkek arasında dengeli bir sosyal ilişki düzeyi ortaya koyar. Bu düzey, ne kadını sosyal hayattan koparıp evine kapatan ne de sonsuz bir serbestlikle onu değersizleştirerek bir ticârî meta haline getiren bir seviyededir. Bu çalışmamızda sosyal hayatın kaçınılmaz bir sonucu olan kadın erkek ilişkilerinde Kur'ân'ın ve sünnetin belirlediği bazı ilkeleri tespit etmeye çalışacağız.

1. Kadın Erkek İlişkisinde Ölçüler

1.1. Temel Ölçü: Takvâli Olmak

Kadın erkek ilişkilerinde en önemli husus, insanın, karşısındaki kişi hakkında iç dünyasında bulundurduğu düşüncelerinin saf ve temiz

²⁹ Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*, 337.

³⁰ Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde kadının sosyal konumu hakkında geniş bilgi için bk. Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 28-38.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 5. Baskı (Ankara: Otto, 2014).

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Tayyip Okıç, *İslâmiyette Kadın Eğitimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979).

³³ Aliya İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, trc. Rahman Ademi, 3. Baskı (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 58-59.

olmasıdır. Takvâ, insanın iç dünyasında başka insana karşı art niyet, kötü düşünce, sûizan, desise, hile, tuzak kurma ve kötülük planlama gibi haram olan düşüncelerden uzak durmasını, karşısındaki insana iyi niyet, hüsnüzan ve güzel düşünceler beslemesini sağlayan önemli bir dinî değerdir. İslâm, kadın erkek ilişkilerinde takvâyı öne çıkarmak suretiyle insanın sağlıklı bir psikolojiye sahip olmasını istemiştir. Bunun için insanın iç dünyasını güzelleştiren iyi düşünceleri emretmiş ve kötü düşünceler beslemesini de yasaklamıştır.³⁴

Kur'ân, "Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz" (el-Bakara 2/187) buyurmak suretiyle kadın ve erkeği evlilik yoluyla birbirlerinin eksiklerini gideren, ayıplarını örten, günahlardan koruyan birer elbiseye benzetmiştir. Ayrıca Kur'ân, elbiselerin en hayırlısının takvâ elbisesi olduğunu hatırlatmıştır: "Ey Âdemoğulları, size avret yerlerinizi örtecek giysi, süsleneyeceğiniz elbise indirdik. Takvâ elbisesi ise daha hayırlıdır" (el-A'râf 7/26). Takvâ elbisesi hakkında İbn Abbas (ö. 68/687-88) "o, sâlih ameldir"; Osman b. Affân (ö. 35/656) "o, doğru yoldur", Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745) "o, imandır"; Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) "o, hayâdır"; Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) "o, Allah korkusudur"; Kelbî ise (ö. 146/763) "o, iffettir" demiştir.³⁵ Dolayısıyla takvâ elbisesi, insanı kötülükten ve yanlış davranışlardan koruyan, insanın iç âlemini örten bilinç, iman, sorumluluk ve korunma duygularının müştereken meydana getirdikleri manevî bir elbisedir.³⁶ Kadın ve erkek, birbirlerinin örtüsü olmak istiyorlarsa öncelikle âyette belirtilen takvâ elbisesini kendilerinin giymeleri gerekmektedir. Çünkü bir eş, ancak kendini günahlardan koruyabildiği ve eşinin iffetini korumasına yardım edebildiği ölçüde eşinin örtüsü olabilir.³⁷ Bu açıdan Kur'ân, müslümanlardan öncelikle takvâlı olmalarını istemektedir. Takvâ, hayatın tümünü kapsayan bir durum olduğundan doğal olarak kadın erkek ilişkilerini de kapsar. Bu nedenle kadın erkek ilişkilerinde Kur'ân'ın koyduğu ilk ve temel ölçü, her iki tarafın da takvâlı olmaları ve hayatın her alanında Allah'tan sakınmalarıdır. Çünkü bir kadın, isterse tesettürlü iken bile erkeklerin dikkatini çekecek şekilde cazibesini ön plana çıkarabilir. Bir erkek de kadınlara masum umutlar verecek şekilde davranıp onları nefsânî isteklerine alet etmeye çalışabilir. Bu açıdan Kur'ân, öncelikle takvâ

³⁴ Bk. Yûnus 10/36; en-Nûr 24/12; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28.

³⁵ Ebû Muhammed Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Heyet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 3: 222.

³⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 2: 451.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 50.

elbisesinin giyilmesini ve ahlâkî davranışların öncelikle kişinin zihninde yerleşmesini istemektedir.

İslâm dini, kadın ve erkeğin fitraten birbirlerine meyilli olduğunu haber verir³⁸ ve bunun doğurabileceği çeşitli günahları bertaraf etmek için önlemler alır. Bir müslümanın, bu önlemleri hayatında uygulayabilmesi için öncelikle takvâlı olması ve kendisine yakışmayan her türlü çirkinlikten ve gûnahtan sakınması gerekmektedir. Takvânın gereği olarak bir müslüman, konuşurken sesinin tonuna, davranışlarındaki tavırlarına, jest ve mimiklerine varıncaya kadar takvâyâ riayet etmelidir ki, kimse kendisi hakkında kötü söz söylemeye ve hakkında kötü fikirler beslemeye cesaret edemesin.³⁹ Dolayısıyla Kur'ân, kadın erkek ilişkilerinde şehvetin karşısına takvâyı koymaktadır. İnsanların, kadın erkek ilişkilerinde takvâdan uzaklaşmaları şehvetin hâkimiyeti ile sonuçlanır. Bu durum ise sapıklığa, azgınlığa ve toplumun temel taşı olan aile kurumunun işlevini yitirmesine neden olacaktır.⁴⁰

Takvâ, kadın erkek ilişkilerinde temel ölçüdür. "Takvâ olmadığında diğer ölçülerin bir fayda sağlamayacağı, dolayısıyla ilk ve temel ölçü olmadan diğerlerini uygulaması için kişiyi zorlamanın gereksiz olduğu" itirazı akla gelebilir. Diğer ölçülerin uygulanması ve sosyal çevrenin İslâmî hayat tarzına elverişli bir hale getirilmesi, zamanla takvânın yerleşmesine neden olabileceğinden bahisle Bekir Topaloğlu (1932-2016), bu itiraza şöyle cevap vermektedir: "Bu, yersiz bir iddiadır, çünkü "Fazilet, biraz da cebir (zorlama) iledir" sözünde büyük bir gerçeklik payı vardır. Müeyyide olmadan ve imkân hazırlanmadan iyi alışkanlıkları elde etmek mümkün değildir. Müeyyide sebep olur ve kişiyi korur, böylece alışkanlık kazanılır ve fazilet teşekkül eder. Örneğin tesettür, kötü sebepleri ortadan kaldırır, çevreyi hazırlar. Bunun aksini düşünmek insanın yaratılış ve kabiliyetlerini zorlamaktır."⁴¹

1.2. Bakışta Ölçü

Kur'ân, bakışların neden olacağı manevî yıkımı engellemek için önce erkeklerden başlayarak mü'minleri uyarmaktadır: "Mü'min erkeklere söyle,

³⁸ Âl-i İmrân 3/14; er-Rûm 30/21.

³⁹ Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 4: 381.

⁴⁰ "Allah, sizin tövbenizi kabul etmek istiyor. Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa düşmenizi istiyorlar." (en-Nisâ 4/27); "Sonra arkalarından öyle nesiller geldi ki, namaz (kılma duyarlılığın) kaybettiler ve şehvetlerine kapıldılar. Böylece bunlar azgınlıklarının cezasıyla karşılaşacaklardır." (Meryem 19/59).

⁴¹ Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 187.

gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha temizdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır.” (en-Nûr 24/30). Bu âyetin hemen devamında kadınlara hitap ederek; “Mümin kadınlara söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar, ırzlarını korusunlar ...” (en-Nûr 24/31) buyurulmuştur. Ayrıca kadınlara, tesettürü emrettiği gibi erkeklerin dikkatini çekecek tarzda konuşmaktan ve yürümekten sakınmaları gerektiği de hatırlatılmıştır. Burada kadınlara örtünmelerini emreden âyetten önce, erkeklere bakışlarını kısımlarının emredilmesi dikkat çeken bir husustur. Bu iki durum, birbirlerini tetikleyecek etkilere sahiptir. Yani erkekler bakışlarını kontrol etmedikleri takdirde kadınlar, onlara güzel görünmek için tesettürlerine dikkat etmeyebilirler. Yine kadınların tesettüre dikkat etmemeleri erkeklerin bakışlarına neden olabilir. Kur’ân’da ilk emrin erkeklere verilmesi, öncelikle onların bakışlarını kısımlarının bu soruna kökten çözüm olacağı intibahı vermektedir. Her iki ayette de, ırzı korumaktan önce gözü haramdan sakınmak emredilmiştir. Çünkü harama bakmak, zinanın habercisi ve günahın öncüsüdür.⁴² Bakışlar, kalbe açılan en büyük kapı ve oraya giden hislerin en mükemmelidir ve bu yolla günaha düşenler çok olur. Tüm haramlarda ve fitneye sebep olabileceğinden korkulan her konuda gözlerin hain bakışlarından sakınmak gereklidir.⁴³ Dolayısıyla bu konudaki asıl ölçü, iffetli olmaktır. İffetin korunması sabit olup değişkenlik göstermez.⁴⁴ Ama tesettürün nasıl sağlanacağı bölgelere ve örfe göre değişebilir. Nirengi noktası iffeti korumak olursa tesettür ile hedeflenen de elbise ile süslenmek değil iffeti korumak olacaktır.

Nûr sûresinin 30. âyetinin devamındaki “Bu davranış onlar için daha nezihtir” bölümü, böyle davranılmasının yani gözü haramdan sakınmanın ve mahrem yerleri korumanın hem dinî hem de dünyevî bakımdan daha temiz ve pisliklerden daha sakındırıcı olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanın davranışlarının, gönüllerinin ve ruhlarının daha temiz olabilmesi ve daha temiz kalabilmesi, bu emrin tatbiki ile mümkündür. Çünkü insanın fiilleri, onun ruhunun ve kalbinin temiz kalıp kalmaması ile yakından alakalıdır: “Hayır, Bilakis onların yapmakta oldukları (kötülükler), kalplerini kirletmiştir” (el-Mutaffifîn 83/14). İlgili âyetin “Allah onların yaptıklarından

⁴² Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 726; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 2: 493.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15: 203; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6: 412.

⁴⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 3: 357.

hakıyla haberdardır” (en-Nûr 24/31) bölümü ise “Allah, insanın gözleriyle nerelere baktığını, diğer duyularını nasıl kullandığını, nasıl davrandığını ve davranışlarıyla neyi kastettiğini en iyi bilendir. Bu açıdan her durumda kendine dikkat etsin ve harama düşmesin” demektir.⁴⁵

Nûr sûresinin 31. âyeti, kadınlara bakışlar konusunda gözlerini haramdan sakınmalarını emretmiştir: “Mü’min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ...” Dolayısıyla bu emir, erkekler için olduğu gibi kadınlar için de aynen geçerlidir. Bu konuda şu hadis, âyeti tefsir etmektedir: Ümmü Seleme (r.a.) şöyle demiştir: Ben, Meymûne ile birlikteyken Resûlullah’ın (s.a.v.) yanına gözleri görmeyen İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) geldi. Bu olay, örtünme ayetleri geldikten sonra idi. Resûlullah (s.a.v.) bize “ona görünmeyin ve ondan sakının” buyurdu. Ben de “Ey Allah’ın Resûlü! Onun gözleri görmez ve bizi tanıyamaz” dedim. Bunun üzerine Resûlullah: “Siz kör müsünüz, onu görmüyor musunuz?” buyurdular.⁴⁶

Hz. Peygamber, ashabını yollarda oturmaktan sakındırdığı zaman ona; “Ey Allah’ın Resûlü! Biz yollarda sohbet ettiğimizden dolayı oralarda oturmamız bizim için kaçınılmaz bir şeydir, dediler. “O halde yolun hakkını veriniz” buyuran Hz. Peygamber, yolun hakkı olarak da gözü harama bakmaktan korumayı, rahatsızlık verici şeyleri yoldan kaldırmayı, verilen selâmı almayı, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmayı saymıştır.⁴⁷ Ayrıca Hz. Ali’ye (ö. 40/661) şöyle demiştir: “Ey Ali, yabancı kadınlara ansızın bakışının ardından bakışını devam ettirme, çünkü önceki bakış senin için bağışlanmış ise de sonraki bakışa hakkın yoktur.”⁴⁸ Cerîr b. Abdullah (ö. 78/697); “Resûlullah’a ansızın bir kadına bakmanın hükmünü sordum; gözümü hemen ondan çevirmemi emretti” demiştir.⁴⁹ Kurtubî, bu hadislerin ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَيْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ “Mü’min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar ...” (en-Nûr 24/30) âyetindeki “gözlerini” kelimesinde bulunan “min” edatının teb’îz (kısmîlik) için olduğunu söyleyenlerin⁵⁰ görüşlerini desteklediğini, çünkü insanın ilk bakışına hâkim olamayacağını, bu yüzden de o bakışın günah olmadığını,

⁴⁵ Ebû'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselam M. Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3: 292; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 493.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Libas”, 34; Tirmizî, “Edeb”, 29.

⁴⁷ Buhârî, “Mezâlim”, 22; “İsti'zân”, 2; Müslim, “Libâs”, 114; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12.

⁴⁸ Tirmizî, “Edeb”, 28; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 44.

⁴⁹ Müslim, “Edeb”, 17; Tirmizî, “Edeb”, 28.

⁵⁰ Örn. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 726; Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 23: 203.

sonraki bakışın ise iradî bir bakış olarak günah olduğunu kaydetmektedir.⁵¹ Fakat dikkat edilirse “ırzlarını korusunlar” bölümünde “min” edatı yoktur. Çünkü yabancı bir kadının yüz ve ellerine bakmaya cevaz verildiği halde zinaya hiçbir şekilde cevaz verilmemiştir.⁵²

Kur’ân, bazı bakışları hain olarak vasıflandırarak, “Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediklerini bilir” (el-Mü’min 40/19) buyurmuştur. İbn Abbas der ki: “Bu bakış, bir kişinin topluluk içindeyken yanlarından geçen bir kadına kimseye fark ettirmeden gizlice bakmasıdır. İşte Allah, bunu dahi bilir.” Mücâhid (ö. 103/721), “gözlerin hain bakışı, Allah’ın yasakladığı şeylere gözün gizlice bakmasıdır”⁵³; Mâtürîdî (ö. 333/944), “tekrar tekrar ve insanların gaflet anını bekleyerek onların farkında olmadıkları anlarda arzu ettiği ve bakması helâl olmayan kişiye bakmaktır” demiştir.⁵⁴ Beyzâvî (ö. 685/1286) ise hain bakışı, “mahremi olmayan kadına ilk defa baktıktan sonra ikinci defa bakışını çevirip bakmak ve kaçamak bakışlara devam etmektir” diye tarif etmektedir.⁵⁵ Kalplerin gizlediği şeyin ne olduğu hakkında İbn Acîbe (ö. 1224/1809), şunları söylemiştir: “Bir kimse, yabancı bir kadına şehvetle gizlice bakar, sonra kalbinde onun güzelliğini düşünür. Yanında olanlar onun bakışını ve düşüncesini bilmezler; hâlbuki Allah, bunların hepsini bilmektedir.”⁵⁶ Müfessirlerin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere kötü niyetli bakış, bakılması helâl olmayan şeylere bakmak; kalplerin gizlediği ise insanın içinde sakladığı fakat çeşitli nedenlerden dolayı eyleme dönüştüremediği niyet ve düşüncelerdir. Dolayısıyla bu âyet, hiçbir halin Allah Teâlâ’ya gizli kalmadığını ve o hale uygun karşılığının mutlaka verileceğini gösterir.

1.3. Konuşmada Ölçü

Konuşma, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. İnsanın konuşma tarzı, onun hayatı yorumlayış biçiminin bir göstergesi, duygularının etkili bir dışı vurumudur. Bu açıdan insanın kendini ifade etmesinin en etkili yolu, konuşmasıdır. Kullanılan kelimeler, jest ve mimikler, sesin yüksek veya alçak oluşu, tonu aracılığıyla karşıdaki insana bilgi vermenin yanında birçok duygu ve düşünce de iletilmiş olur. Dolayısıyla Yaratıcı tarafından insana

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi’*, 15: 204.

⁵² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil)*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 499.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 18: 343.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 16.

⁵⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 205.

⁵⁶ İbn Acibe, *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012), 8: 473.

bahşedilmiş olan ses, mutlak olarak haram ve günah sınıfına sokulamaz. Hiçbir âyet ve hadis, erkeğin veya kadının sesinin haram olduğu hakkında bir hüküm bildirmemiştir. Bu nedenle cumhura göre kadın sesi mutlak olarak avret değildir. Hanefîlerde râcih olan görüş de bu minval üzeredir.⁵⁷ Şâfiî âlimleri ve diğer mezheplerden bazı müçtehitler şöyle demişlerdir: “Kadının sesi avret değildir. Çünkü onlar çarşılarda alışveriş yaparlar, mahkemelerde şahitlikte bulunurlar. Bunları yapabilmeleri için ise seslerini yükseltmek ve konuşmak zorundadırlar.”⁵⁸

Konu ile alakalı olarak Hz. Peygamber’in uygulamalarına bakıldığında onun, kadınlar ile hayatın gereklerine uygun olarak iletişim kurduğu görülecektir. Hz. Peygamber’in sahâbî hanımlarla konuşmaları, onların çeşitli konulardaki sorularına cevap vermek, şikâyetlerini ve taleplerini dinlemek şeklindedir.⁵⁹ Örneğin, Havle bint Sa’lebe (ö. ?), kocasının kendisini boşaması üzerine onu Hz. Peygamber’e şikâyet etmiş ve derdini açıkça anlatmıştır. Bunun üzerine Mücâdile sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuştur. Hz. Peygamber, bir gün huzuruna çıkan kadınların kollarında altın bilezikler görünce onlara bileziklerinin zekâtlarını verip vermediklerini sormuştur. Kadınların vermediklerini söylemeleri üzerine: “Kıyamette bu iki bilezik yerine Allah’ın size ateşten iki bilezik taktırması hoşunuza gider mi?” demesi üzerine kadınlar “Bunlar artık Allah’a ve Elçisine aittir” diyerek bilezikleri zekât olarak vermişlerdir.⁶⁰ Ayrıca Hz. Âişe’nin Esmâ b. Şekel’in, Hz. Peygamber’e hayızdan sonra nasıl yıkanılacağını sorması üzerine Esmâ’nın cesaretine hayran kalarak; “Ensâr kadınları ne iyi kadınlardır. Hayâ duyguları dinlerini öğrenmelerine mani olmuyor” demesi,⁶¹ kadınların ilim öğrenmelerinin önünün kapatılmayacağını göstermektedir.

Ebû Saîd el-Hudrî’nin (ö. 74/693-94) rivayet ettiği bir hadise göre kadınlar, Hz. Peygamber’e gelerek “erkekler her zaman senin yanındalar, seni dinleyip ilim öğreniyorlar, biz ise onlardan fırsat bulamıyoruz, bize de bilmediklerimizi öğreneceğimiz bir gün tahsis etsen” demeleri üzerine Resûlullah, onlar için bir gün tahsis ederek onlara dinî öğretmiştir.⁶² Buhârî şârihi Aynî (ö. 855/1451), bu hadisin şerhinde “dinî konuları öğrenmek

⁵⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *Mevsûatü’l-fıkhî’l-İslâmî ve’l-kadâyâ’l-muâsara*, 3. Baskı (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 2012), 1: 647.

⁵⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâ’i’u’l-Beyân fî Tefsîri Âyâti’l-Ahkâm*, 3. Baskı (Dimeşk: Mektebetü’l-Gazzâlî, 1980), 2: 167.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Aslan, “Kadınların Hz. Peygamber’e Yöneltiltikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011): 51-64.

⁶⁰ Tirmizî, „Zekât“, 12.

⁶¹ Müslim, “Hayız”, 331; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 122; İbn Mâce, “Tahâret”, 122.

⁶² Buhârî, “İlim”, 36.

amacıyla kadınların erkeklere soru sorup onlarla konuşmalarının caiz olduğuna dair delil vardır, çünkü kadınların dinî hükümleri öğrenmeye ihtiyaçları vardır” demektedir.⁶³ Ahzâb sûresinde geçen “Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir ...” (el-Ahzâb 33/53) âyeti de Hz. Peygamber’in hanımları ile konuşmayı, onlardan bir şey istemeyi yasaklamamış sadece perde arkasından konuşulmasını emretmiştir.

İslâm’da şer’an sakıncalı sonuçlara götürmesi muhtemel bazı durumlar, günaha giden yolları kapatmak amacıyla yasaklanabilir. Kadınların yabancı erkekler ile gayri ciddi konuşması, çeşitli günahlara kapı aralayabilecek ortamların oluşmasına neden olabilir. Kur’ân, günaha sebep olabilecek bu ortamların oluşmadan önüne geçmek için müslüman kadınları Hz. Peygamber’in hanımları şahsında uyarmıştır: “Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah’a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin” (el-Ahzâb 33/32). Bu âyetlerin nâzil olduğu toplum, Hz. Peygamber’in eğittiği⁶⁴ ve Allah’ın kendilerinden razı olduğu⁶⁵ insanlığın en seçkin toplumdur. Ne var ki insanları yaratan Allah, tatlı, yumuşak ve ince edalı kadın sesinin erkekleri etkileyebileceğini, ayrıca Peygamber’in hanımı da olsa herhangi bir kadına karşı kötü niyet besleyebilecek insanların her zamanda ve her toplumda olabileceğini bildirmektedir. Bu nedenle tahrik edici sebeplerin tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir ki pisliliklerden temizlenmek mümkün olsun.⁶⁶

Yukarıdaki âyette dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. İlki Hz. Peygamber’in hanımlarının sosyal hayata katıldıkları ve başka erkekler ile konuştukları gerçeğidir. İkinci husus ise problemin kadında değil karşısındaki kötü niyetlere sahip erkekte olduğudur. Âyette kadınlara verilen bu tavsiye, kendilerini bu tür kötü niyetli erkeklerle karşı koruyabilmeleri içindir. Bu nedenle Kur’ân’da kadınların konuşmaları değil erkeklerin dikkatini çekecek ve onları farklı düşüncelere sevk edecek tarzda konuşmaları yasaklanmıştır. Bir insana Allah tarafından bahşedilen özellikler, bir başkasının yanlış duygulara sevk ederek günaha girmesine neden olmamalıdır. Çünkü

⁶³ Bedreddin Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdullah M. Ömer (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2: 203.

⁶⁴ el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum’a 62/2.

⁶⁵ et-Tevbe 9/100.

⁶⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2003), 5: 2859.

kadınların normal konuşmalarının dışına çıkarak yumuşak bir tonda ve edada konuşmaları, karşısındaki erkeğe farklı fikirler uyandırması açısından birtakım mahzurları beraberinde getirir. Bu nedenle kadınların, yabancı erkeklerin duyacağı şekilde nağmeli olarak Kur'ân okumaları, sesli olarak zikretmeleri, ezan ve kamet okumaları mahzurludur. Eğer bu okumalar kendi aralarında olursa haliyle herhangi bir mahzur olmaz.⁶⁷

Sonuç olarak, kadın, sesini erkekleri tahrik etmek için bir araç olarak kullanırsa, bu fitneye sebep olacağından haram olur. Vakarlı bir tarzda konuşması ise haram değildir.⁶⁸ Ayrıca konuşmada ölçü, meramını anlatacak kadar kısa ve öz olmalıdır. Hz. Mûsâ ile konuşan Medyenli kızların, tüm sorunlarını iki cümle ile anlatmaları gibi; "... Çobanlar sulayıp çekilinceye kadar biz koyunlarımızı sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir adamdır, dediler." (el-Kasas 28/23). Veya Hz. Mûsâ'nın kız kardeşinin dediği gibi; "... Size onun bakımını, sizin adınıza üstlenecek ve ona içtenlik ve şefkatle davranacak bir aileyi size bildireyim mi?" (el-Kasas 28/12).

1.4. Giyim Kuşamda Ölçü

Müslümanın sosyal hayata katılmasının dinî açıdan ilk şartı, tesettüre riayet etmesidir. Tesettür emri, sadece kadınlar için değil erkekler için de vardır. Bu nedenle yalnız kadınlar değil erkekler de toplum içinde insani faaliyetlerini sürdürebilmek için dikkatli hareket etmelidirler. Kur'ân, insanların nefislerini düzelterek fitneden kaçınmaları için ölçüleri ve yaptırımları belirlemiştir. Tesettür de toplum içine çıkabilmenin bir ölçüsüdür. Bir başka ifadeyle, örtü olgusu zaten özünde toplumsal olanla ilgilidir.⁶⁹ İnsanın fitrî, tabii, örfî veya dinî bir gerekçeyle vücudunun belli yerlerini örtmesi anlamına gelen tesettür, terim olarak İslâm dininde ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğünü ifade eder.⁷⁰ Örtünmenin insan tabiatında var olduğu, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette yasak meyveden yediklerinde açılan ayıp yerlerini derhal cennet yapraklarıyla kapatmalarından anlaşılmaktadır.⁷¹

Süslenmek, kadın için fitrî bir istek olup kadınlar, güzel olmaya ve görünmeye önem verirler. Süslenme araçları zaman içinde değişse de

⁶⁷ Mustafa Adevî, *Câmiu ahkâmî'n-nisâ* (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Dâru's-Sünne, 1992), 1: 302.

⁶⁸ Faruk Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal*, 17. Baskı (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997), 354.

⁶⁹ Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", s. 244.

⁷⁰ H. Yunus Apaydın, "Tesettür", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 538.

⁷¹ el-A'râf 7/22.

süslenmenin hedefi, her zaman güzel olma ve bunu diğer insanlara göstermektir. İslâm dini, bu fitrî arzuya karşı çıkmaz fakat onu kontrol altına alır ve kurallar koyar. Modernite ise insan bedenini olabildiğince kutsamıştır. Moderniteye göre bugün ideal bireyden anlaşılması gereken, büyük oranda ideal bir bedendir. Kişinin bedeniyle yüzleşmesi, varoluşsal manada kendi ile yüzleşmesi demektir. Bu bedeniyet çağında ten, aşkın bir değer kazanmış ve insanlığın manevî ritüellerinin yerine kendini ikame etmiştir.⁷² Aslında müslüman birey, bedenini teşhir etme konusunda modernitenin bu yozlaştırıcı etkilerine direnmeyi büyük ölçüde başarabilmiştir. Aynı şekilde bedenini teşhirden koruyan kıyafetler konusunda da onun etkilerinden korunmalıdır. Bedenini hain bakışlardan koruduğu gibi kıyafetlerini de özenle seçerek hain bakışlara fırsat vermemelidir.

Müslümanlar, kadın olsun erkek olsun gerek günlük hayatta gerekse namaz kılacakları zaman ölçüleri belli olan tesettüre riayet etmek zorundadırlar. Tesettür, kadın ve erkeğin toplum hayatına katılması için bir ön şarttır. Kur'ân'da bu emir; "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınıp incitilmemelerine de daha uygundur. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (el-Ahzâb 33/59) şeklinde geçmektedir. Ayrıca "Mümin erkeklere söyle, gözlerini kıssınlar ve avret yerlerini örtünler ..." (en-Nûr 24/30) emrinden sonra devamındaki âyette, "Mümin kadınlara söyle, gözlerini kıssınlar ve avret yerlerini örtünler. Görünenler dışında kalan ziynetlerini açmasınlar. Başörtülerini yakalarını da kapatacak şekilde örtünler. Ziynetlerini kimseye göstermesinler" (en-Nûr 24/31) buyurulmuştur. Her iki âyette de ortak nokta, gözleri kısmak ve avret yerlerini örtmek olup hem erkeklere hem de kadınlara ayrı ayrı emredilmiştir. Dolayısıyla iffeti koruma ve tesettüre riayet etme açısından erkek ile kadın arasında herhangi bir fark yoktur.

Kadının ziyneti, yaratılıştan gelen ve kesbî olan şekilde ikiye ayrılır. Yaratılıştan gelen ziynet, kadının fizikî güzelliğini yani yüzünü ve bedenini ifade eder. Kesbî ziynet ise kadının kendini güzelleştirmek amacıyla kullandığı kıyafetler, takılar, sürme, kına gibi süsleri ifade eder.⁷³ Âyette, bu gibi kadını güzelleştiren malzemelerin bizzat kendilerinin görülmesi değil takılı olduğu vücut organlarının görülmesinin kast edilmesi daha uygundur.

⁷² Sertaç Timur Demir, *Ten Medeniyeti Modern Kültürde Beden ve Ötesi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 14.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15: 214.

Çünkü kadının taktığı ziynet eşyalarını göstermek yasaklanınca o ziynetlerin takılı olduğu organların gösterilmesinin de yasaklandığı anlaşılmaktadır.⁷⁴

Müslüman kadının sosyal hayata katılmasının ön şartı olan tesettür, el ve yüz dışında bütün vücudu örtmesi şeklinde gerçekleşir.⁷⁵ Elbisenin tesettürü sağlayabilmesi için altını gösterecek şekilde ince ve şeffaf olmaması gerekir. Bu ölçüyü şu hadisler koymaktadır: Hz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre, Esmâ bint Ebû Bekr (ö. 73/692), üzerinde ince bir elbise olduğu halde Hz. Peygamber'in huzuruna girdi. Resûlullah, yüzünü çevirerek şöyle dedi: "Ya Esmâ, bir kadın buluş çağına girince -kendi yüzünü ve ellerini işaret ederek- bunlardan başka bir tarafının görünmesi uygun değildir."⁷⁶ Hz. Peygamber, Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği bir hadiste, giyinmiş çıplak kadınların yani ince ve şeffaf elbiseler giyen kadınların cehennemlik olduklarını, bu gibilerin cennetin kokusunu bile alamayacaklarını bildirir.⁷⁷ Dolayısıyla bir elbisenin tesettür sayılabilmesi için tenin rengini belli etmemesi gereklidir. Bakıldığında ten görünüyorsa elbisenin ince ya da kalın olmasının bir önemi yoktur. Bu hadisler, "... Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar ..." (en-Nûr 24/31) ve "... Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir..." (el-Ahzâb 33/53) âyetleri ile birlikte ele alındığında tesettürde ölçünün karşı cinsin dikkatini çekecek bir tarzda olmaması gerektiği anlaşılır. Bu nedenle tesettürün vücudu gösterecek tarzda ince ve şeffaf olmamasının yanında dikkatleri üzerine çekecek kadar süslü ve renkli olmaması ve vücut hatlarını belli edecek kadar da dar olmaması gerekmektedir.

Kur'ân, tesettür konusunda: "Mümin kadınlara söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Kendiliğinden görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler..." (en-Nûr 24/31) buyurmaktadır. Kadının ziynetlerini göstermemesi ancak tesettür ile mümkündür. Bu, hem kendi iffetlerini korumaları hem de yabancı erkeklerin kendilerinden etkilenecek haram yollara tevessül etmemeleri açısından çok önemlidir. Bu

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 726; Hâzin, *Lübâb*, 3: 292.

⁷⁵ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17: 261-262; Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 5: 172.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Libâs", 34.

⁷⁷ Müslim, "Libâs", 125.

âyete göre kadınlar, tüm bu ziynetlerini, kendiliğinden görünenler veya istemsizce görünenler hariç yabancı erkeklere gösteremezler. Yani bilerek ve kasıtlı olarak ziynetlerini açığa vuramazlar. Kur'ân, özellikle bu noktada tesettür emrinin hikmetinin karşı cinsin dikkatini çekmemek olduğunu belirtmekte ve kadına gizlemek zorunda olduğu ziynetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmaması, örtünmenin yanı sıra vakar ile yürünmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu noktada erkeklerin iffetli tavırlarının da kadınların tesettür konusundaki titizliğine etki edeceği âyetin sonundaki "Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz" (en-Nûr 24/31) bölümünden anlaşılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), toplumun bozuk olmasının nedenini öncelikle erkeklerin kusur ve hatalarına bağlamaktadır. Bu açıdan başta erkekler olmak üzere herkes, günahlarından tövbe etmeli ve Allah'ın emirlerine uymalıdır ki tüm toplum kurtuluşa erebilsin.⁷⁸

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), "(Ey Peygamber'in hanımları) Evlerinizde vakarla oturun, önceki cahiliye (kadınları)nın süslerini açığa vurma gibi, siz de süslerinizi açığa vurmayın ..." (el-Ahzâb 33/33) âyetinde geçen "teberrüc/تَبَرُّجٌ" kelimesine "kadının başının üzerinden örtüsünü çıkarması ve böylece küpelerinin ve gerdanlığının görülmesi"⁷⁹ manasını vermiştir. Âyet, cahiliye kadınlarının açık saçıklığına işaret ederek bunun bir cahiliye âdeti olduğu mesajını vermektedir. Cahiliye ise sadece geçmiş zamanlardaki bir dönemi anlatmaz, bilakis İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat anlayışlarının uygulandığı herhangi bir yer ve zamandaki toplumsal veya ferdî bir durumdur. Örneğin, günümüzde kadınların iffetlerini korumaları hususunda gösterilen hassasiyetin erkekler açısından gösterilmemesi adeta cahiliyenin yeniden hortlamasıdır. Kadınlar ne kadar namuslu olmak zorunda ise erkekler de o kadar namuslu olmak zorundadır.⁸⁰ Bu konuda aralarında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla kendi cahiliye dönemini geride bırakmak isteyenlerin o döneme ait bu tür duygu, düşünce ve davranış biçimlerini de geride bırakmaları gerekmektedir.

Müslüman bir kadın, toplum içinde dişiliği ile değil bir müslümana yakışan kişiliği ile ön plana çıkmalıdır. Sürekli olarak bir kadının dişiliğine

⁷⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5: 3509.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezi Tahkiki't-Türâs, 1979), 3: 488.

⁸⁰ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3: 484.

dikkat çekmek, onun kişiliğini geride bırakır.⁸¹ Kadın, kişiliğini ön plana çıkarabilmek için tesettürüne dikkat etmek zorundadır. Günümüzde kadının bedeni üzerinden yapılmak istenen sömürülerin temelinde, çıplaklık ve teşhirin toplumda meydana getirdiği bilinç sapması ve bunun neticesinde oluşan kadının cinsel obje olduğu fikri yatmaktadır. Sonuçta kadın, bedeni ile ön plana çıkmakta ve bu da onu, bir tüketim ve reklam nesnesi konumuna indirgemektedir. Bunun önüne ancak kadının cinsel uyarıcılığını azaltmak ile geçilebilir ki bu, ancak yasaların değişmesinden çok, zihinlerin değişmesi ile gerçekleştirilebilir. Bu konuda İslâm'ın teklifi ise tesettür ve takvâdır.

1.5. Davranışta Ölçü

Sosyal hayatta aynı ortamda bulunmak zorunda kalan ve birbirlerine mahrem olan müslüman kadın ve erkekte beklenen, müslümanca davranışlar sergilemeleridir. Müslüman bir kadın, topluluk içinde gayrimüslim kadınlardan sadece kıyafeti ile değil davranışlarıyla da ayırt edilebilmelidir. Davranışlardaki ölçü ise karşı cinsin dikkatini çekerek onu kötü düşüncelere sevk etmemektir. Kur'ân, bu ölçüyü bir davranış örneği vererek şöyle ifade etmektedir: "... Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar ..." (en-Nûr 24/31). Ayakları yere vurarak yürümek haddizatında helal bir davranıştır. Fakat bu hareket, kadının sahip olduğu güzelliklerini belirginleştirerek erkekleri tahrik edecek şekilde yapıldığında haram hükmünü almaktadır. Çünkü ziynetin sesini duymak, onu görmek mesabesindedir.⁸² Dolayısıyla burada haram olma sebebi, bizâtihi davranışın kendisi değil, o davranış ile varılmak istenen hedefin münker oluşudur.

Kur'ân, müslümanlara genel prensipler vaz eder ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için bu genel prensiplere ait tikel örnekler verir. Bu noktada vaz edilen genel prensip, müslüman kadın ve erkeğin karşı cinsin dikkatini çekerek onu kötü düşüncelere ve bunun sonucunda günahlara sürükleyebilecek olan davranışlardan kaçınması gereğidir. Bu genel prensip, kadınların ayaklarını yere vurarak yürümesi örneği üzerinden açıklanmıştır. Dolayısıyla kadınların var olan güzelliklerini açığa çıkaracak, dikkatleri ve bakışları üzerine çekecek şekilde herhangi bir davranış sergilemeleri de bu kapsama girmektedir. Ayrıca aynı hedefe hizmet eden bakış, konuşma ve

⁸¹ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 4. Baskı (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 129.

⁸² Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998), 4: 40.

kılık kıyafet de bu kapsama alınabilir. Söz konusu yasaklama aynen erkekler için de geçerlidir. Kadınların bakışlarını ve dikkatlerini çekmek, onları farklı düşüncelere sevk etmek amacıyla yapılacak tüm davranışlar, bu genel prensibe aykırı olacağı için haramdır.

Kasas sûresindeki, “Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, ‘Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor’ dedi...” (el-Kasas 28/25) âyetinde sözü edilen kızın davranış ve konuşmasındaki “utanma / اِسْتِحْيَاءُ” ayrıntısı çok dikkat çekicidir ve bizlere önemli bir ölçüyü bildirmektedir. Seyyid Kutub (1906-1966), âyette sözü edilen kızın davranışıyla alakalı şunları söylemektedir: “Kızlardan biri, iffetli ve terbiyeli kızlara yakışan bir tavırla utanarak gelir. Ne bir kırıntı, ne bir gösteriş, ne de baştan çıkarma çabası içine girer. Kısa ve öz cümlelerle babasının davetini ulaştırır. Kızın davranışlarındaki utangaçlığın yanı sıra sözlerindeki açıklık ve anlaşılabilirlik de göze çarpmaktadır. Kız, kelimeleri ağzında gevelemeyip olduğu gibi söyler ki bu, temiz bir fitratın belirtisidir. Çünkü iffetli kızlar, fitratları gereği utanırlar ve asla karşısındakini tahrik edecek bir tarzda konuşmazlar.”⁸³

Kadın ve erkek arasındaki fitrî eğilim, onların beden yapılarından kaynaklanan köklü bir eğilimdir.⁸⁴ Allah Teâlâ, hayatın devamını bağladığı bu eğilim, sürekli olup giderildiği halde bir süre sonra tekrar kendini hissettirir. Bu eğilimi normal sınırların dışında kışkırtmak, sınırları yorar, azgınlığı arttırır ve sonuçta kişiyi saldırganlığa iter. Davetkâr bir bakış, baştan çıkarıcı bir gülücük, insanı tahrik edebilir. İslâm’a göre en güvenli yol, bu eğilimi tahrik eden davranışları mümkün olduğu ölçüde azaltmaktır. Bunun yanında insanın karakterini terbiye etme ve enerjisini hayat için gerekli olan başka alanlara yönlendirme de bu konuda önemli birer çıkış yoludur.⁸⁵

1. 6. Fizikî Temasta Ölçü

İslâm dini, sosyal hayatta kadınla erkeğin birlikteliğinin ve birbirleriyle münasebetlerinin belli bir disiplin içerisinde olmasını ister ve bu yüzden bazı davranışları tedbir amaçlı olarak yasaklar. Bu açıdan aralarında evlenme yasağı bulunmayan kadın ve erkeğin birbirlerine dokunmaları, sonuç olarak büyük günahlardan olan zinaya götürmesi muhtemel olduğundan caiz değildir. İsrâ sûresinde, “zinaya yaklaşmayın” (el-İsrâ 17/32) buyurulmakta olup bu, “zina etmeyin” demekten çok daha belîğdir.⁸⁶ Çünkü bu yasaklama

⁸³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5: 2686-2687.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/14.

⁸⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4: 2511-2512.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 13: 72.

dokunmanın, öpmenin, bakmanın, göz işareti yapmanın ve zinaya davet eden diğer hareketlerin de yasaklandığını ifade eder. Yaklaşmayı yasaklamak, yapmayı yasaklamaktan çok daha vurguludur.⁸⁷ İslâm'ın nâmahrem olan kadın ile erkeğin arasındaki ilişkilerde var olan ve bu çalışmamızda sıraladığımız ölçüleri ve kısıtlamaları koymasının temel nedeni de zinayı ortadan kaldırmaktır. Mevdûdî'ye (1903-1979) göre bu âyet, bireye ve topluma birlikte hitap eder. Bireyi zinaya ve fizikî temas dâhil zinaya yol açabilecek her türlü davranışa karşı uyarır. Topluma ise zinayı önlemek ve ona yönelten sebepleri ortadan kaldırmak için gereken tedbirleri almasını emreder. Mevdûdî, bu nedenle toplumun, zinaya götürecektir sebeplerin olmadığı bir çevreyi oluşturmak için tüm eğitim ve hukuk araçlarını kullanması gerektiğini belirtir.⁸⁸

Fizikî temasta ölçüyü gösteren bir hadis-i şerifte Hz. Peygamberimiz, kendisine biat eden kadınların; "Ey Allah'ın Resûlü, biat ederken elimizi tutmadınız" demeleri üzerine: "Ben kadınlar ile tokalaşmam" buyurmuşlardır.⁸⁹ Hz. Âişe de kadınların biatini anlatırken Resûlullah'ın elinin hiç bir kadının eline dokunmadığını, onlardan sadece söz ile biat aldığı aktarmaktadır.⁹⁰

1. 7. Aynı Mekânda Bulunma Ölçüsü

Birbirlerine mahrem olan erkek ve kadınların aynı mekânda bulunmaları, ölçülü davranıldığı ve birtakım kurallara riayet edildiği takdirde mümkündür. Resûlullah (s.a.v), mescide gelmek isteyen kadınlara izin vermiş ve şöyle buyurmuştur: "Kadınlarınız mescitlere gitmek için sizden izin istediklerinde onları mescitlere gitmekten alıkoymayın."⁹¹ "Allah'ın kadın kullarını Allah'ın mescitlerinden menetmeyiniz. Ancak onlar, süslenmemiş

⁸⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2: 159.

⁸⁸ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr., 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3: 107.

⁸⁹ Nesâî, "Bey'at", 18; İbn Mâce, "Cihâd", 43.

⁹⁰ Buhârî, "Ahkâm", 49, İbn Mâce, "Cihâd", 43; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421), 13: 217.

⁹¹ Müslim, "Salât", 135; Hadisin tamamı şöyledir: "Salim b. Abdullah'ın rivayet ettiğine göre Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: Resûlullah: "Kadınlarınız mescitlere gitmek için sizden izin istediklerinde onları mescitlere gitmekten alıkoymayın" buyururken işittim. Bunun üzerine oğlu Bilâl b. Abdullah: 'Vallahi biz onları pekâlâ menederiz' dedi. Salim b. Abdullah der ki: Müteakiben Abdullah, ona dönerek kendisine öyle ağır bir söz söyledi ki ben, onun böyle ağır söz söylediğini hiç işitemiştim. Abdullah dedi ki: "Ben sana Resûlullah'tan hadis haber veriyorum, sen hâlâ: 'Vallahi biz onları menederiz diyorsun', dedi." Aynı konu hakkında bk: Müslim, "Salât", 136, 137, 138, 139, 140; Ebû Dâvûd, "Salât", 54.

ve koku sürünmemiş olarak camiye gelsinler.”⁹² Dolayısıyla verilen izin ile beraber onlar için bazı kurallar da konulmuştur. Saf düzeninin tespiti, kadınların selam verir vermez hemen kalkıp evlerine gitmeleri, namazdan sonra erkeklerin kadınlar çıkıp evlerine dağılıncaya kadar onları beklemesi, mescidin kapılarından birinin kadınlara ayrılması, kadınların yolun kenarlarından yürümeleri bu kurallardan bazılarıdır.⁹³ Ayrıca bu kurallar, “Âilesinden başkaları arasında süslenip salınarak yürüyen kadının örneği, kıyamet günü karanlığı gibidir, onun için nûr yoktur.”⁹⁴ hadisinde olduğu gibi kadınların gündelik ihtiyaçlarını giderebilmeleri için çarşıya çıkmaları durumunda yollarda nasıl yürüyeceklerini de içermektedir.

İslâm’da evlenmeleri dinen caiz olan bir kadın ile bir erkeğin kapalı bir mekânda baş başa kalmaları (halvet), tarafların isteyerek veya istemeyerek günaha düşmelerine yol açacak durumların önlenmesi ve her iki tarafın da namus ve iffetlerinin korunması amacıyla yasaklanmıştır. Bu konuda rivayet edilen hadisler, meseleyi şöyle izah etmektedir: “Sakin bir erkek, yanında mahremi olmadıkça yabancı bir kadınla baş başa kalmasın.”⁹⁵ “Bir adam (yabancı) bir kadınla yalnız kalmasın, çünkü onların üçüncüsü şeytandır.”⁹⁶ Bu hadisler kapalı bir ortamda baş başa kalındığı zaman şeytanın boş durmayacağını, her iki tarafa da vesveseler vereceğini hatırlatmaktadır. Bu açıdan böyle bir durumda kalan müslüman kadın ve erkek, mutlaka o ortamı terk etmelidir. Eğer görüşme mecburiyeti hâsıl olursa kapalı ortamdan halka açık bir ortama çıkılması, üçüncü bir şahsın ortama davet edilmesi gibi çözümler üretilmelidir. Böyle bir ortamın oluşması muhtemel ise daha baştan tedbir alınarak baş başa kalma ortamına izin verilmemelidir. Ayrıca aynı ortamda bulunan kadın ve erkeklerin çalışmamızın geçen bölümlerinde sıraladığımız tüm ölçülere riayet etmeleri elzemdir. Fakat güvenilir bir erkek ile güvenilir bir kadının insanların gördüğü bir ortamda baş başa kalıp konuşmaları ve birbirleriyle istişare etmeleri caizdir. Buhârî’nin “Erkeğin, insanların yanında bir kadınla yalnız kalmasının caiz olacağı babı” adını verdiği bölümde rivayet ettiği bir hadiste Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ensâr’dan bir kadının, Hz. Peygamber’in yanına gelerek insanların görebileceği bir mekânda baş başa konuştuğunu haber vermektedir.⁹⁷ Askalânî (ö. 852/1449), hadisi şerh ederken, burada zikredilen baş başa

⁹² Ebû Dâvûd, “Salât”, 53.

⁹³ Buhârî, “İdeyn”, 7-8; Ebû Dâvûd, “Salât”, 53; “Edeb”, 183.

⁹⁴ Tirmizî, “Radâ”, 13.

⁹⁵ Buhârî, “Nikâh”, 111; Müslim “Hac”, 424.

⁹⁶ Tirmizî, “Radâ”, 16; “Fiten”, 7.

⁹⁷ Buhârî, “Nikâh”, 113.

kalmanın kadın ve erkeğin gözlerden uzak olmayan fakat seslerinin işitilmeyeceği bir mekânda konuşmaları olduğunu söylemektedir.⁹⁸

Sonuç

Allah Teâlâ, aile yuvasının kurulabilmesi, kadın ve erkeğin bu yuvada hayatın zorluklarına göğüs gerebilmeleri için aralarında sevgi, muhabbet ve cazibe var etmiştir. Zaten erkek ve kadın arasındaki bu cazibe kuvveti olmasaydı, aileler kurulamaz ve insan nesli devam edemezdi. İslâm, ailenin İslâmî kurallara göre oluşabilmesi, neslin sağlıklı bir biçimde devam edebilmesi ve toplumda fitne ve fesadın ortadan kalkması için hayatın her alanında olduğu gibi kadın erkek ilişkilerinde de belli kurallar koymuştur. Bu kurallar, hem erkek hem de kadın için geçerlidir. Şeriat, dinî hayatın her alanında olduğu gibi bu konuda da her iki cinse eşit yükümlükler yükleyecek tarzda ölçüler koymuştur. Yoksa kadını bizatihi fitne sebebi görerek ezen, onun hareket alanını olabildiğince daraltan bir anlayış İslâmî değildir. Kur'ân'ın önce erkekler hakkında emir vermesi, her şeyden önce erkeklerin kendilerine çeki düzen vermeleri gerektiğini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla kadın erkek ilişkilerinde vaz edilen bu emir ve yasaklar, hem İslâm'ın büyük günahlardan saydığı zinaya götürebilecek tüm yolların kapatılması hem de özellikle kadınların kötü niyetli erkeklerin rahatsız edici bakışlarından ve fiillerinden korunduğu huzurlu bir aile ve güvenli bir sosyal ortam oluşturulmasını hedeflemektedir.

Sosyal alanlarda kadın ve erkek ilişkilerini düzenleyen kurallar, her ne kadar hem kadın hem de erkek için bazı kısıtlamalar getiriyorsa da asla onları sosyal hayattan engelleme amacı gütmemektedir. Bu kuralların özellikle kadınlar ile ilgili yönünün erkeklerden daha kapsamlı olmasına bakarak kadınları sosyal hayattan men etmek isteyen çarpık din anlayışı, İslam toplumlarında pek kabul görmemiş, var olan uygulamalar ise hep yerel olarak kalmıştır. Çünkü toplumlar, kadın ve erkekten müteşekkildir ve özellikle kadını eğitim, sağlık, ticaret gibi alanlardan çıkarmak toplumsal dengenin bozulmasına yol açabilecek derecede sıkıntılar doğurabilir.

İslâm, kadınların ilim ve meslek öğrenmek için okula, ibadet etmek için camiye, sosyal faaliyetlerde bulunmak için vakıf ve derneklere, ihtiyaçlarını temin için çarşılarına gitmesine herhangi bir yasak koymamıştır. Fakat bu ortamlarda nasıl davranacağına, nasıl giyineceğine, nasıl konuşacağına dair erkekler koyduğu kurallar gibi onlara da bazı kurallar ve ölçüler koymuştur. Yoksa yapılmasında şer'an sakınca olmayan her bir işte

⁹⁸ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9: 244.

İslâmî ölçülere riayet edilmemesi, o işi gayr-i meşru yapar. Sosyal alanda kadın ve erkek ilişkilerinde uyulması zorunlu olan bu ölçülere dikkat edilmesi, meşru olan durumların gayr-i meşru hale dönüşmemesi için gereklidir.

Kaynakça

- Adevî, Mustafa. *Câmiu ahkâmî'n-nisâ*. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Dâru's-Sünne, 1992.
- Aktaş, Cihan. "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997): 241-248.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Aynî, Bedreddin. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah M. Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Baykan, Erdal. *Aliya Okumaları İslam Deklarasyonu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Begavî, Ebû Muhammed Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Heyet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beşer, Faruk. *Hanımlara Özel İlmihal*. 17. Baskı. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi'u's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1352.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l Kur'an*. Trc. Muhammed Çoşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Demir, Sertaç Timur. *Ten Medeniyeti Modern Kültürde Beden ve Ötesi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Thk. Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlmine Katkıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (2003): 83-110.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih*. Trc. Kemâl Kuşçu. İstanbul: Bahar Yayınları, 1967.
- Hayrettin Karaman ve dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Thk. Abdüsselam M. Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Acibe. *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Trc. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. 2. Baskı, 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Nâsirüddin el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. Trc. Rahman Ademi. 4. Bs. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*. Trc. Rahman Ademi. 3. Baskı. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Kadın". *Şarkiyât* 11/2 (Ağustos 2019): 841-859.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Baskı, 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîr'ul-kebîr*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezu Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *es-Sünen*. Thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. Thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okiç, Tayyip. *İslâmiyette Kadın Eğitimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Paçacı, Mehmet, "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (2010): 559-585.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâ'i'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm*. 3. Baskı. Dimeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Sâlih, Subhî. *Hadîs İlimleri ve Hâdis İstilahları*. Trc. M. Yaşar Kandemir. 5. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. 4. Baskı. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Telli, Hasan. *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû İshâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif lin-Neşri ve't-Tevri', 1417.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm'da Kadın*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1995.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. 5. Baskı. Ankara: Otto, 2014.
- Yardım, Ali. *Hadîs I*. 2. Baskı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yeşil, Mahmut, "Kadınların Cemaate İştiraki ile İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *SÜİF Dergisi* 17 (2004): 47-62.
- Yılmaz, Muhammet. *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüçûhi't-te'vîl*. Thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zuhaylî, Vehbe. *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kadâyâ'l-muâsara*. 3. Baskı. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**MUHAFAZAKÂR TÜKETİM: TÜRKİYE'DE
MUHAFAZAKÂRLIĞIN TÜKETİM EKSENLİ DÖNÜŞÜM
DİNAMİKLERİ**

CONSERVATIVE CONSUMPTION: TRANSFORMATIVE DYNAMICS OF
CONSERVATISM WITH CONSUMPTION AXIS IN TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI

baltaci7@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2550-8698

Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Atıf@ Baltacı, Ali. "Muhafazakâr Tüketim: Türkiye'de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 111-135.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 16 Eylül 2019 / 16 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019

Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019

Sayı – Issue : 42

Sayfa / Pages : 111-135

DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 620817

Öz

Bu çalışma Türk muhafazakâr çevrelerinin tüketim toplumu eksenli radikal dönüşümünü ele almaktadır. Bu kapsamda gündelik hayatın tüketim temelli değişim dinamikleri incelenmiş; muhafazakâr kesimin gündelik hayatında tüketim alışkanlıklarının ve buna bağlı farklılaşmanın izleri sürülmüştür. Türkiye’nin yaşadığı sosyal, kültürel ve iktisadi değişimlerin tüketim toplumuna geçişi nasıl tetiklediği; muhafazakâr kesimi nasıl dönüştürdüğü; tüketim eksenli yeni muhafazakârlık olgusunun gündelik yaşamda nasıl karşılık bulduğu gibi soruların yanıtlanması, bu çalışmanın öncelikli amacıdır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden kavramsal analiz metoduyla tasarlanmıştır. Çalışmada ele alınan temel kavramlar: muhafazakârlık ve tüketim toplumdur. Çalışmada tüketim toplumuna uyum sağlama çabasında olan muhafazakârların giyim, eğlence ve boş zaman alışkanlıklarındaki değişim pratikleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Muhafazakârların kendi habituslarını oluşturdukları gerçeğini dikkate alan çalışma, tüketim toplumuna dönüşümün kaçınılmaz olduğunu ve muhafazakârların zamanla neoliberal akımlardan daha fazla etkilenerek tüketim kültürü içinde çözüleceği yönündeki tartışmaları test etmiştir. Muhafazakâr tüketim ve tüketim toplumuna dönüşümün süreçleri ve dönüşümün somut örneklerinin de yer aldığı bu çalışmanın, gündelik yaşam ve tüketim toplumu tartışmalarına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yaşam Biçimi, Muhafazakârlık, Habitus, Tüketim, Tüketim Toplumu.

Abstract

This study deals with the radical transformation of Turkish conservative circles in the context of consumer society. In this context, the dynamics of consumption-based change of daily life were examined; marks of consumption habits and related differentiation have been traced in the daily life of the conservative segment. The primary objective of this study is to answer questions such as "How does Turkey's social, cultural and economic transition trigger the change of the consumer society?"; "how it transforms the conservative circles?"; "how the new consumption-based conservatism phenomenon meets in daily life?". The study was designed with conceptual analysis method, which is one of the qualitative research methods. The main concepts discussed in the study are conservatism and consumer society. In this study, it is tried to analyze the practices of change in fashion, entertainment and leisure habits of conservatives who are trying to adapt to consumption society. Considering the fact that conservatives create their own habitus, the study tested the debate that transformation into consumer society was inevitable and that conservatives would be more influenced by neoliberal currents over time and resolved within the consumption culture. It is hoped that this study, which includes the

processes of transformation into conservative consumption and consumption society and concrete examples of transformation, will contribute to the discussions of daily life and consumer society.

Keywords: Lifestyle, Conservatism, Habitus, Consumption, Consumption Society.

Giriş

12 Eylül 1980 askeri darbesi ve sonrasında hâkim olan liberal ekonomik anlayış, Türkiye'nin iktisadi kapasitesinin artmasına neden olmuştur. Kapitalist iktisadi değişim, hane halkının refah seviyesinin de yükselmesini tetiklemiş; dünya ile uyumlu bir biçimde yürütülen politika ve pratikler, muhafazakâr kesimin de iktisadi olarak gelişmesi ve artan refahtan payını almasıyla devam etmiştir. Bu noktada Türkiye siyasi geleneğinde kökleri oldukça eskiye dayanan ve 1996 yılında iktidar olan Refah Partisi'nin muhafazakâr tutumu, kimi çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Görünüşte bu kırılma, muhafazakâr çevreler için etkileri uzun yıllar devam edecek olan 28 Şubat sürecine neden olmuş; bu kesimin siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik olarak kısıtlanması, yalnızca laik ideolojinin muhafazakâr kesimlere karşı kazandığı bir zafer değil, aynı zamanda yükselen muhafazakâr sınıfın bastırılması ve kamusal alandan yalıtılması anlamına da gelmiştir. 2002 yılında Refah Partisi içinden kopan ve muhafazakâr yönelimleri ile bilinen Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara gelmiş; böylece kamusal alandan yalıtılan muhafazakâr çevreler, iktidarın çekim kuvveti ile kamusal erkin merkezine doğru hareketlenmiştir. İktidara yakın olmak muhafazakârlar için ekonomik, kültürel ve sosyal pek çok gelişmenin kolaylaştırıcısı olmuş; bu dönemde anılan çevrelerin ekonomik etkinlikleri ve refah düzeyleri yükselmiştir.

Kapitalist küreselleşme döneminin ilk aşamasının 19. yüzyılın ikinci yarısından I. Dünya Savaşı'na kadar olduğu ve bu dönemde kapitalist ekonomik anlayışın dünyada egemen şekilde kabul gördüğü bilinmektedir. Kapitalizmin kültürel, sosyal, ekonomik ve bireysel anlamda yıkıcı sonuçlarına bir tepki olarak 20. Yüzyılın ilk yarısından itibaren sosyalist, komünist ve karma ekonomik anlayış gibi farklı ekoller ortaya çıkmıştır.¹ 1980'lerde başlayıp 2008 küresel ekonomik krizine kadar devam eden kapitalist iktisadi anlayışın ikinci büyük küreselleşme dönemi, emeğin ve sermayenin küreselleştiği ve gündelik hayatta liberal düşüncenin egemen

¹ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 32-33.

olduğu bir süreçtir.² 1980 askeri darbesi sonrasında Anavatan Partisi özelinde Türkiye’nin uyguladığı neoliberal iktisadi reçeteler, çeşitli ekonomik, siyasi, kültürel ve sosyal krizlere sebep olmuştur. Krizler ve küreselleşme bazı kesimlerin refah seviyesinde artış yaratırken, bazılarının görece fakirleşmesi gibi değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Sonuçları itibarıyla bu değişimlerden en önemlisi, Türkiye’nin üretim dinamiklerinin değiştirilmesi ve tüketim toplumuna dönüştürülmesidir.³ Tüketim toplumu, geleneksel değerlerden farklılaşmış kendine özgü değerler ihtiva eden tüketim kültürünün de yaygınlaşmasına neden olmuştur. Tüketim toplumunda yaygın bir metalaşma söz konusu iken diğer yandan metaların medya ve diğer iletişim kanalları aracılığıyla kültürün bir parçası haline gelmesi söz konusudur. Böylelikle metaların, fiziksel ihtiyaçları karşılamaktan öte bir statü göstergesi veya kültürel sembol olarak tüketildiği; zamanla hayatın estetik yanına vurgu yapan, gündelik yaşamı başkalaştıran, bireylere özgü yaşam tarzlarını öne taşıyan bir yönünün olduğu ifade edilebilir.⁴ Son yıllarda özellikle postmodernizmin etkisiyle özelde muhafazakâr kesimde genelde ise tüm toplumda gösterişçi tüketim artmış; insanlar tükettiklerini sosyal medya veya diğer iletişim kanallarıyla yayma imkânı bulmuşlardır. Bu durum giderek tüketim toplumuna dönüşen Türkiye için tartışılması gereken sosyal bir gerçekliktir.

Tüketim toplumunun değiştirici etkisi muhafazakâr kesimlere de yansımaktadır. Bilindiği üzere muhafazakârlık farklı inanç ya da görüş biçimlerine eklenilebilen bir kavramdır. Muhafazakârlık, genel olarak iki biçimde anlaşılabilir. Bunlardan ilki, bir tutum anlamında kullanılan muhafazakârlık kavramıdır ki bu değişime duyulan bir tepkiyi ifade etmek için kullanılır. İkincisi ki konumuzla asıl ilgili olanı budur, muhafazakârlığın bir fikir ve bir ideoloji olarak sahip olduğu anlamı ifade eder. Bu anlamda “muhafazakârlık: insanın akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlılığın inanan, bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu aile, gelenek ve din gibi değer ve kurumlarını temel alan, radikal değişimleri ifade eden bir kavramdır. Ayrıca muhafazakârlık, sağ ve sol siyasi projeleri reddederek ılımlı ve tedrici değişimi savunan ve siyaseti, bu değer ve kurumları sarsmayacak bir çerçeve içinde sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören bir düşünce stili, bir fikir geleneği

² Richard Sennett, *The Culture of the New Capitalism* (New Haven: Yale University Press, 2007), 12.

³ Özlem Eştürk, *Türkiye’de Liberalizm: 1983-1989 Turgut Özal Dönemi Örneği* (Yüksek Lisans, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 29-33.

⁴ Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (New York: Sage, 2016), 19-23.

ve bir siyasi ideolojidir".⁵ Bu metinde kast edilen kavramsallaştırma ise Türkiye'de "muhafazakâr" denilince ilk akla geldiği şekliyle yani "dindar muhafazakârlık" anlamını taşımaktadır.

Muhafazakârların iktisadi alandaki görünürlüğünün ve refah düzeylerinin artması, tüketim toplumunun gereklerine ayak uydurmalarını kolaylaştırmış; tüketimin kendine özgü dinamikleriyle şekillenen yeni bir muhafazakâr sınıf oluşmaya başlamıştır.⁶ Dini değerler ile tüketim toplumunun kendine özgü dinamiklerini birleştirmeye çalışan, eklektik bir hibrit kültürün oluşmasına imkân tanıyan yeni muhafazakârlar, gündelik hayatın geleneksel biçiminden farklılaşan kendine özgü yeni bir yaşam biçiminin de doğmasını sağlamışlardır.⁷ Bu yaşam biçimi, zaman zaman başörtüsünün bir moda ikonuna indirgenmesi veya Hac ve Umre gibi ibadetlerin inanç turizmine dönüşmesi gibi pratiklerle belirginleşmektedir.

Bu çalışma temelde Türk muhafazakâr çevrelerinin tüketim toplumu eksenli dönüşümüne odaklanmaktadır. Bu kapsamda gündelik hayatın tüketim temelli değişim dinamikleri incelenmiş; muhafazakâr kesimin gündelik hayatında tüketim alışkanlıklarının ve buna bağlı farklılaşmanın izleri sürülmüştür. Türkiye'nin yaşadığı sosyal, kültürel ve iktisadi değişimlerin muhafazakâr kesimi nasıl dönüştürdüğü; tüketim eksenli yeni muhafazakârlık olgusunun gündelik yaşamda nasıl karşılık bulduğu gibi soruların yanıtlanması bu çalışmanın öncelikli amacıdır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle tüketim toplumunun temel dinamikleri, gündelik hayata etkileri bakımından incelenecek; özellikle, Türkiye'nin son kırk yıllık dönüşüm süreci ele alınacaktır. Sonrasında muhafazakâr kesimin gündelik yaşamında yakın dönemde geçirdiği değişimler, sosyal ve kültürel unsurlar bağlamında tartışılacaktır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden kavram analiz metodu ile tasarlanmıştır. Bu bağlamda muhafazakârlaşma ve tüketim toplumu kavramlarının doğası ve kendi aralarındaki etkileşimler çözümlenmeye çalışılacaktır.

⁵ Hüseyin Şeyhanlıoğlu, *Türk siyasal muhafazakârlığının kurumsallaşması ve Demokrat Parti* (Ankara: Kadim Yayınları, 2011), 13.

⁶ Ülkü Doğanay, "AKP'nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasi ve Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 62/1 (2007): 72-73.

⁷ Semiray Yücebaş, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği", *İnsanbilim Dergisi* 1/2 (2012): 74.

1. Gündelik Yaşamın Yapısal Dönüşümü

Muhafazakâr kesimin gündelik yaşamında söz konusu olan değişimin izlerini, Pierre Bourdieu’nun “Habitus” kavramında bulmak mümkündür. Gündelik yaşamın sosyal açıdan inşa edilebilirliği görüşünü öne süren Pierre Bourdieu, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann gibi, toplumsal olguların sadece objektif veya sübjektif bağlamlarında anlaşılamayacağını, sosyal gerçekliğin oldukça karmaşık diyalektik bir birleşimin sonucu olarak yeniden inşa edildiğini iddia etmektedir.⁸ Bourdieu’nun kavramsallaştırdığı habitus, kişinin sosyalleşmesi sonucu tecrübe ettiği bilgi ve deneyimler olmasının yanında varlığı doğrudan gözlenmeyen ancak orada olduğu bilinen zihinsel süreçler veya sosyal yapılar içine sirayet etmiş pratiklerdir.⁹ Toplumsal alana giren bireyin tecrübe ve pratikleri habitus alanında biçimlendirilir; habitus ayrıca bireyi dönüştürücü çeşitli nesnel oluşumları da üretir. Böylesi bir üretim biçimi, yeni bir sosyal çevreye katılan bireyin, yeni çevrenin sahip olduğu şartlara adapte olması ve kendi varlığını bu yeni çevre üzerinden tanımlamasıdır. Böylece habitus, farklı sosyal alanlardaki tecrübelerimizin bütünüdür.¹⁰ Bireyin çeşitli durumlar karşısında gösterdiği tepkiler ve deneyimleri, toplumsal alana bakışını da yoğun bir şekilde etkilemektedir. Habitus, bir yandan geçmiş tecrübeye dayanmakla birlikte diğer yandan bireyin gelecekte yapma potansiyeli olan eylemlere yön verir.

Bourdieu’ya göre habitus, içselleştirilmiş toplumsal yapılar veya kişinin toplumsal yapılara uygun davranmasıdır.¹¹ Bu bağlamda toplumsal dinamiklerin dışına çıkmama eğilimi gösteren kişi, tutum ve davranışlarında genele uyar veya genel ile birlikte hareket eder. Böylelikle toplum katmanlarının, sınıfsal ayrımların veya gündelik yaşamın devamı sağlanır. Yani kişinin içinde olduğu toplumsal sınıf hem habitusun oluşumunu etkilerken hem de habitusun yeniden üretimine olanak tanır. Söz konusu yeniden üretim, toplumsal sınıfa uygun yaşam tarzının kişi tarafından daha kolay benimsenmesine ve benimsenen yaşam tarzının devamına da katkı yapar.¹²

⁸ Pierre Bourdieu, “Habitus”, *Habitus: A Sense of Place* (New York: Routledge, 2017), 60.

⁹ Ali Baltacı, “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2018): 7.

¹⁰ Omar Lizardo, “The Cognitive Origins of Bourdieu’s Habitus”, *Journal For The Theory of Social Behaviour* 34/4 (2004): 379.

¹¹ Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 16: 53.

¹² Craig Calhoun V.Dğr., *Bourdieu: Critical Perspectives* (Chicago: University Of Chicago Press, 1993), 22-25.

Habitus, kişinin bilinci dâhilinde toplumsal düzene uyması ve toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlamasıdır.¹³ Bu yönüyle habitusun bir çeşit sosyal etki biçimi olduğu söylenebilir. Yalnız bu etki “mahalle baskısı” gibi bilinç dışı bir tahakküm mekanizmasından farklı olarak bilinçli tercihleri de içermektedir. Bu noktada kişinin bilinci, rasyonel seçimlerinden ayrı değildir ve gündelik yaşamın oluşumunda sosyal etkinin yanında rasyonel seçimler de etkilidir.¹⁴ Yani kişinin yaşam biçimini belirlemede habitus kadar özgür irade ile yaptığı bilinçli seçimler, tutum ve davranışlar da etkilidir. Bunun yanında kişinin yaşam biçiminin, davranışları üzerinde yoğun bir kontrolü söz konusudur. Bu kontrol kişinin davranış ve seçimlerini, kişiye başka bir seçim şansı bırakmaksızın etkiler. Aksi düşünülemez yapılar olarak tanımlanan bu kontrol kalıpları, kişinin habitus alanı içinde kalmasını sağlar.¹⁵ Yani muhafazakâr bir kişi, kendi anlayışına uygun bir yaşam biçimine sahip olmaktadır; bu yaşam biçimi dışına çıkmak kişi için aksi düşünülmezdir.

Kişinin gündelik yaşam biçimi, bireysel tercihler gibi görünse de esasen habitus tarafından kodlanan tutum ve davranışlarla oluşturulur. Bu bağlamda kişinin yeme alışkanlıkları, giysi seçimleri, tüketim eğilimi, konuşma ve düşünme biçimi gibi faktörler, yaşam biçimini belirlemektedir. Anılan faktörler, kişinin sosyal statüsü neticesinde beliren habitus tarafından oluşturulmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla kişinin yaşam biçimi aynı zamanda habitusun da kendisidir. Kişi yaşam biçimini belirleyen faktörlere göre tercihler yapar ve yaptığı tercihler yardımıyla yine bu yaşam biçimini sürdürmeyi ister. Bu döngü etkileşimli bir süreçtir ve rasyonel kararların yanında dindarlık, toplumsal konum ve çalışma biçimi gibi diğer sosyolojik yapıları da etkiler.

Muhafazakâr kesimin içinde bulunduğu habitusu anlamlandırmak için bireylerin yaşam tarzlarının yanında dindarlık yönelimleri ve dini grup etkileşimleri gibi unsurların da dikkate alınması gereklidir. İslam, kendisine inananlara belirli bir yaşam biçimi önermekte ve yaşam biçimlerinin

¹³ Susan A. Dumais, “Cultural Capital, Gender, and School Success: The Role Of Habitus”, *Sociology of Education* 75/1 (2002): 55.

¹⁴ John Scott, “Rational Choice Theory”, *Understanding Contemporary Society: Theories of The Present* 129 (2000): 680.

¹⁵ Alistair Mutch, “Communities of Practice And Habitus: A Critique”, *Organization Studies* 24/3 (2003): 389.

¹⁶ Diane Reay, “Feminist Theory, Habitus, and Social Class: Disrupting Notions of Classlessness”, *Women’s Studies International Forum* (London: Elsevier, 1997), 20: 228.

oluşumunda etkili olabilmektedir.¹⁷ Ayrıca İslam’ın önerdiği yaşam biçimi kendi habitusunu oluşturmakta; kişinin dini yönelimi, dindarlık şekli ve yoğunluğu, sosyalleşme biçimi ve kültürel etkileşimleri, tüketim davranışlarını etkileyebilmektedir. Bu açıdan İslam, kendi iktisadi etki alanını oluşturmakta; inananlar için kendine özgü üretim ve tüketim davranışlarını gerekli kılmaktadır.¹⁸ Türkiye’deki liberal dönüşümün henüz tamamlanmaması ve muhafazakâr çevrelere kapitalizmin daha geç sirayet etmesi sebebiyle muhafazakâr değerlerin bir meta haline dönüşmesi yakın zamanlara tarihlenebilir. Her geçen gün daha fazla İslami değere ve yaşam biçimine uygun meta üretilmekte; reklamlar ve medya aracılığıyla muhafazakâr hassasiyeti olanlar tüketime özendirilmektedir. Tüketim arttıkça yapay ihtiyaçlar oluşturulmakta; İslam kültürüne ait hemen her değer ikame değeri kazanmakta ve metalaştırılabilmektedir.¹⁹ Muhafazakâr tüketim toplumunun dine olan yaklaşımının aslında bir pazar oluşturma çabası olduğu; bu pazar koşullarında inanan kişilerin daha fazla tüketmeleri sağlanarak hemen her dini değerın tüketilebilir bir meta olarak yapılandırıldığı ve gündelik yaşamın tüketim eksenli bir değişime zorlandığı söylenebilir.

Gündelik yaşamının yapısal dönüşümünün söz konusu olabilmesi için toplumun değişim dinamiğine odaklanmak gereklidir. Bu noktada öncelikle toplumsal yapıda belirgin bir değişim ivmesinin izlenmesi önemlidir. İhtiyaç dâhilinde olmasa dahi tüketim yapmak veya sosyal konumu arttıracığı gibi sanal düşüncelerle lüks tüketime yönelmek gibi tüketim eksenli davranış eğilimleri, sosyal yapının tüketim toplumuna dönüştüğünü tescil etmektedir.²⁰ İkinci olarak toplumun dindarlık algıları, dini yönelimleri ve dinin yaşamlarındaki etkisinin tüketim temelli bir dönüşüme uğramasıdır. Toplumda dini pratiklerin yerini tüketime yönelik pratiklerin alması, dinin sosyal alanlardaki görünürlüğünün azalması bu yeni durumun varlığına işaret etmektedir.²¹ Örneğin geçmişte kutsal mekânlar olan camiler, şehrin merkezi yerlerinde iken bugün şehirlerin merkezinde alış-veriş

¹⁷ Michela Franceschelli - Margaret O’Brien, “Islamic Capital and Family Life: the Role of Islam in Parenting”, *Sociology* 48/6 (2014): 1192.

¹⁸ Cihan Tuğal - Ferit Burak Aydar, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2014), 164-167.

¹⁹ Mücahid Pişkin, “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı”, *İnsan Ve Toplum* 6/2 (2016): 139-141.

²⁰ Sut Jhally, *The Codes Of Advertising: Fetishism and The Political Economy of Meaning in The Consumer Society* (New York: Routledge, 2014), 26-27.

²¹ François Gauthier, *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets* (New York: Routledge, 2016), 32.

merkezlerinin olduğu gözlenmektedir. Son olarak tüketime özgü bir sosyal statünün oluşması ve yeni statüye geçişin büyük ölçüde tüketim davranışına bağlı olmasıdır.²² Belirli muhafazakâr çevrelerin olduğu semtlerde ikamet etmek için daha fazla maddi kaynağı gözden çıkarmak bu duruma örnek verilebilir.

Tüketim toplumun dinamikleri ve geleneksel toplum düzenini dönüştürme gücünün incelenmesi, günümüzde muhafazakâr kesimlerin yaşam biçimlerindeki dönüşüm pratiklerini anlamak için elzemdir. Muhafazakâr kesimin gündelik yaşamındaki değişimin anlaşılabilmesi için gerek tüketim toplumunun temel niteliklerinin gerekse muhafazakâr kesimin tüketim toplumuna eklenmesinin tarihsel çözümlemesinin yapılması gereklidir. İlerleyen bölümde tüketim toplumuna muhafazakâr kesimin eklenme pratikleri tartışılacaktır.

2. Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşümü

1960'lı yıllarda yaşanan ve genellikle 68 kuşağı olarak anılan dönemin önemli sonuçlarından birisi, sosyal değişim hareketlerinin yapılandığı liberal düşünce pratikleridir. Bu dönemde üretim eksenli toplumsal yapılar çözünerek tüketim eksenli toplumsal yapılar kurulmaya başlanmış; toplumsal birleşim, bireyselliği öne çıkartan tüketim kültürüyle bozulmaya başlamıştır.²³ Toplumsal yapıdaki değişimi Jean Baudrillard, tüketim toplumu olarak kavramsallaştırmış; toplumun tüketme eğiliminin, nihayetinde kendi varlığını tehlikeye sokacak denli büyük bir tutkuyu barındırdığını dile getirmiştir.²⁴ İlk örnekleri 2. Dünya savaşı sonrasında Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) görülen Alış Veriş Merkezleri (AVM), 1970'lerden itibaren daha fazla görünür olmuş; önceleri şehir dışına konumlanan AVM'ler, zamanla şehir merkezine taşınmıştır. Böylelikle şehir merkezlerinin uzun yıllardır süregelen tüketim dinamikleri yeni kurulan AVM'ler tarafından değiştirilmeye başlanmıştır. AVM'ler yalnızca merkezi konumlara gelmekten öte toplumda tüketilen metaların çeşit ve sayısında da artışa neden olmuştur.²⁵

²² Jennifer Rindfleish, "Consuming The Self: New Age Spirituality As 'Social Product' in Consumer Society", *Consumption, Markets And Culture* 8/4 (T.Y.): 354.

²³ Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1988), 116-117.

²⁴ Baudrillard, *The Consumer Society*, 53.

²⁵ Feyzan Erkip, "The Rise of The Shopping Mall in Turkey: The Use and Appeal of A Mall in Ankara", *Cities* 22/2 (2005): 98-100.

Tüketim toplumunun esasen üç özelliği vardır: (1) Yaşam alanında yer alan her çeşit mal, hizmet ve değerın metalaşması; (2) metaların kültürün bir parçası halini alması ve (3) yapay ihtiyaçların yaratılması.²⁶ Tüketim toplumunda gündelik yaşam, aynı zamanda bir pazaryeridir ve hemen her şeye biçilmiş maddi bir değer söz konusudur. Böylelikle toplum, hiçbir şeyin bedelsiz olamayacağı, elde edilen her kazanım için bir bedel ödemesi gerektiğine inandırılır. Bu sayede geçmişte değişim değeri olmayan şeyler bile iktisadi değer kazanırlar.²⁷ İktisadi değer kazanan şeyler zamanla gündelik yaşam içinde yer ederler. Gündelik yaşamın düzenlenmesinde takas değeri olan şeyler ön plana çıkar ve bu takas süreci kültürün bir parçası haline gelir. Bu durum kapitalizmin alt propaganda söylemi olan “her şeyin bir bedeli vardır”, “yaşamak için tüketmelisin” gibi söylemlerin gündelik hayattaki görünürlüğünü arttırır.²⁸ Son olarak ise toplum sürekli bir tüketim haline sevk edilir. İnsanlar ihtiyaç hissetmeseler de tüketmeye başlarlar.²⁹ İhtiyaçtan fazla tüketim, geleneksel olarak insanların kaçındıkları israfın da sosyal bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Ancak tüketim olgusu zamanla “itibardan tasarruf olmaz” gibi banal söylemlere başvurarak ihtiyaç fazlası tüketimi meşru kılmaya çalışır.³⁰ Anılan aşamalar toplumların tüketim biçimindeki radikal değişimlerin sonucudur; kapitalist iktisadi tahayyülün son aşaması olan tüketim toplumu, israfın meşrulaştırdığı, insanların tüketim malzemesi haline gelerek bireyselleştiği, toplumu bir arada tutan din ve değerlerin silikleştiği bir sürece de vurgu yapmaktadır.

Kapitalist üretim biçiminde medya, bağımsız bir güç haline gelerek toplum üzerindeki sosyal etkisini arttırmış, tüketim toplumunun temel taşıyıcısına dönüşmüştür. Özellikle reklamlar, diziler ve filmler kanalıyla insanların ihtiyaç duymadığı metalar, sanki bir ihtiyaçmış gibi pazarlanmıştır. Yapay ihtiyaçların hayati olduğu vurgusunu sıkça yineleyen medya, zamanla insanların tüketim eğilimlerini yönlendiren başat aktör haline gelmiştir.³¹ Bu noktada Frankfurt Okulu’nun tüketim eğilimlerini sıradanlaştıran modern kültür eleştirisi önemlidir. Herbert Marcuse, tüketim toplumu ve tüketim kültürünün, bireyleri tüketime dayalı yaşam biçimlerini “satın almaya”

²⁶ Tim Edwards, *Contradictions of Consumption: Concepts, Practices, and Politics in Consumer Society* (Buckingham: Open University Press, 2000), 182-184.

²⁷ Gauthier, *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, 56.

²⁸ Jhally, *The Codes of Advertising*, 69.

²⁹ Baudrillard, *The Consumer Society*, 106.

³⁰ Alejandro Néstor García Martínez, *Being Human in A Consumer Society* (New York: Routledge, 2016), 61.

³¹ Lan Ang, *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences* (New York: Routledge, 2006), 33.

zorlayan “yanlış ve sahte ihtiyaçlar” ürettiğini ileri sürmüştür. Marcuse, post endüstriyel kapitalizmin beraberinde getirmiş olduğu tüm nimetleri farklı bir gözle ele alarak, diğer arkadaşları gibi oldukça kötümser bir perspektif sunmuştur. Yeni oluşmaya başlayan yapının karşı tarafında bulunan şeylerin tümünden farklılaştığına inanmaktadır. Marcuse göre artan cinsel özgürlüğün, daha geniş maddi bolluk ve tüketimin, kültüre daha kolay ulaşmanın, daha iyi barınma koşullarının, artan toplumsal hareketliliğin, düşüncenin kontrol edilmesinde gittikçe artan manipülasyona ve karmaşık biçimlere, entelektüel ve manevi yaşamın gittikçe daha çok alçaltılmasına, varlığın değer yitirmesine ve insanlıktan çıkmasına eşlik eden şeyler bu toplumun temel karakteristikleri arasında yerini almıştır. Ona göre modern birey ne kadar mutlu ise, farkında olmadan kurulu sosyo-ekonomik sistemin iktidarına o kadar şaşmaz bir biçimde teslim olmaktadır.³²

Tüketimdeki söz konusu dönüşüm Keynes’in tüketiminin temel yönlendiricisinin piyasa olduğu, insanların pazaryerinde bilinçli seçimler yaparak tüketim davranışında bulduklarına yönelik söylemini, medyanın baskın bir aktör olarak önem kazanmasıyla birlikte, bir mite dönüştürmüştür. Çünkü medya yarattığı sanal dünyada belirli mal, hizmet ve değerleri öne çıkarmakta, toplumu manipüle ederek insanların özgür seçimlerine müdahale etmektedir.³³ Söz konusu müdahale süreci, medyanın bir satış aygıtı olarak iktisadi değer kazanmasını sağlamış, piyasadaki mal ve hizmetlerin satış tasarımları genellikle medya üzerinden gerçekleştirilmiştir. Ayrıca tüketicilerin bir ürüne ilgi ve dikkatlerinin çekilmesi, mevcut tüketicilerin elde tutulması ve tüketicilerin değişen ihtiyaçlarına göre yeni ürünlerin geliştirilmesi de medya kanalıyla gerçekleştirilmektedir.³⁴ Anılan tartışmalardan hareketle medyanın, tüketim kültürünü topluma yayma noktasında en önemli aktör olduğu söylenebilir.

Tüketim toplumunda metalar, kültürün bir parçası haline gelirken; topluma içkin gelenekler, töre ve yaşam biçimi gibi olgular da metalaşma, iktisadi değer kazanma sürecine girer. Önceleri bir meta olarak görülmeyen, takas piyasalarında önemsenmeyen veya değişim değeri olmayan olgular, ticarileşme sürecine girmeye, takas değeri kazanmaya başlar.³⁵ Muhafazakâr yaşamın göstergelerinden olan tesettür, dini müzik ve umre

³² Neil Nehring, *Popular music, gender and postmodernism* (New York: Sage, 1997), 119-120.

³³ Adam Arvidsson, *Brands: Meaning and Value in Media Culture* (New York: Routledge, 2006), 16.

³⁴ Russell W. Belk, *Collecting in A Consumer Society* (New York: Routledge, 2013), 26-29.

³⁵ Baudrillard, *The Consumer Society*, 94.

ziyaretleri gibi olgular ile pek çok dini değer, serbest piyasanın egemen olduğu koşullarda takas değeri kazanmakta, ticarileşmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de tüketim toplumunun izleri 1980’lerin erken dönemlerinden itibaren sürülebilir. 12 Eylül darbesi sonrasında neoliberal ekonomi politikalarını hayata geçiren iktidarlar, bir yandan ekonomik kalkınmayı hedeflemiş, diğer yandan toplumun refahını arttırmak için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerden biri gümrük tarifelerinin düşürülmesi sonucunda lüks tüketim mamullerinin ulaşılabilir hale gelmesidir.³⁶ Türk iktisadi yapısının neoliberal politikalarla şekillenmesi, tüketim toplumuna dönüşüm için gerekli motivasyonu sağlamıştır.

1990’lı yıllar Türkiye’nin tüketim toplumuna geçişinde ve tüketim kültürünün yaygınlık kazanmasında önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde neoliberal dönüşüm özellikle medya alanında kendini göstermiş, özel televizyon ve radyo kanallarının yayınları başlamıştır. Böylece tüketim toplumunun taşıyıcısı olan medya oluşmuş ve yaygınlaşmıştır.³⁷ Türkiye’nin yaşadığı bu deneyim geleneksel alanların yıkılarak yerine tüketim toplumunun gerektirdiği kültürel alanların inşa edilmesiyle devam etmiştir. Giderek yaygınlaşan tüketim kodları, toplumsal alanda kabul görmüş; toplumun sahip olduğu değerler çözülerek takas değeri olan metalara dönüşmüştür. Tüketilen metalar kültürün bir parçası gelmeye başlamış ve artık metalar veya tüketim eğilimleri sosyal statü göstergesi haline gelmiştir.³⁸ 90’lı yıllarda Türkiye’nin yaşadığı söz konusu dönüşüm kültür endüstrisinin oluşumuna da vurgu yapmaktadır.

Yeni bin yılla birlikte tüketim toplumuna dönüşümün evreleri tamamlanmıştır. 2000’li yıllar ülkenin idari ekseninde önemli kaymaların olduğu bir döneme tekabül eder. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin 2002 yılında iktidara gelmesiyle birlikte muhafazakâr kesimin ekonomik refahı artmış; artan refah, sosyal statü göstergesi olarak lüks tüketim eğiliminin de bu kesim içinde artmasına neden olmuştur.³⁹ Böylelikle geleneksel olarak tüketim kültürüne karşı çıkan muhafazakâr kesim, tüketim toplumunun

³⁶ Ceyhun Haydaroglu - Satı Tatlısu, “Turgut Özal Dönemi Yeni Sağ Devlet ve Ekonomik Liberalizm: Devlet ve Piyasa İlişkisinin Politik Ekonomisi.”, *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2016): 32-34.

³⁷ Vehbi Bayhan, “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım” (Sosyoloji Konferansları, İstanbul, 2011), 226-228.

³⁸ M. Cem Şahin, “Türkiye’de Gençliğin Toplumsal Kimliği ve Popüler Tüketim Kültürü”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005): 164.

³⁹ Şebnem Oğuz, “Türkiye’de Kapitalizmin Küreselleşmesi ve Neoliberal Otoriter Devletin İnşası”, *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 12/1 (2012): 45-46.

dönüştürücü etkisiyle erozyona uğramış ve tüketim kültürüne uyum sağlamaya başlamıştır.

3. Muhafazakâr Yaşam Biçiminin Dönüşümü

Tüketim kültürünü içselleştirmeye başlayan muhafazakârların, yaşam biçimlerinde radikal dönüşümlerin olduğu söylenebilir. Metaların kültürün bir parçası haline gelmesi ve kültürel etkileşimin yayılcı doğasından etkilenen muhafazakârlar, yeni yaşam biçimine uyum sağlamaya çalışmakta; yeni kültürel kodları kabul etmektedirler. Böylelikle muhafazakâr kesim için yeni bir gündelik yaşam inşası söz konusu iken, alt metinde geçmiş deneyimlerin, geleneklerin ve dini değerlerin tüketim davranışları ile farklılaştığı bir yaşam alanı kurgusu da söz konusudur. Bu noktada yaşam biçimindeki dönüşümün farklı zeminlerde gerçekleştiği ifade edilebilir. İlk olarak muhafazakâr kesimin giyim tarzında gözle görülür bir farklılaşma söz konusudur.

Tesettür defileleri, başörtüsünün bir moda ikonu haline gelmesi, tesettür markalarının dini sembolleri markalarına taşıması gibi durumlar, gerek giysinin dini değerini gerekse kullanım amacını önemsizleştirmektedir. Bu açıdan muhafazakâr kesimin giyim tarzını şekillendiren kadın ve erkek modasının giderek kurumsallaştığı, moda dergilerinin veya kadın/erkek yaşamı hakkında ipuçları verdiği iddia eden aile dergilerinin yayımlandığı da görülmektedir.⁴⁰ Ayrıca muhafazakâr kesimin boş zaman etkinliklerinde de tüketim kültürünün izleri görülebilir. Özellikle tüketim kültürünün etkisiyle dönüşen tatil anlayışı önemlidir. Kadın ve erkekler için ayrılmış havuz ve plajların olduğu muhafazakâr otel ve tatil köylerinden, içinde VIP hac ve umre gezilerinin olduğu inanç turizmi seçeneklerine kadar değişen bir yelpazede tatil imkânı muhafazakârlara sunulmaktadır.⁴¹ Ayrıca muhafazakâr gençlerin gittiği kafeteryaların biçim ve içeriği değişmiş, yoğun bir nargile kültürü muhafazakâr gençler arasında egemen olmuştur.⁴² Muhafazakâr kesimin evlilik törenlerinin olmazsa olmazı olan semazenler, dini değerlerin takas değeri olan bir gösteri malzemesine dönüştürüldüğünün en güzel örneklerindedir. Muhafazakârların kullandığı gıdalarda yaşanan değişim de tüketim kültürünün dini değerleri nasıl bir meta olarak pazarladığını gözler önüne sermektedir. Çeşitli gıda

⁴⁰ İlknur Meşe, "İslami Bir Moda Dergisi Örneğinde Moda ve Tesettür: Ne Türden Bir Birliktelik?", *FE Dergi* 7/1 (2015): 150.

⁴¹ Pişkin, "Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerler", 132.

⁴² Uğur Çağlak, "Boş Zaman Alışkanlıklarında Nostaljik Bir Trend: Yeni Nargile Kültürü ve Nargile Mekânları", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/13 (2018): 70.

maddelerinin “helal” veya “organik helal” etiketleriyle damgalanarak pazarlanması; bazı gıda maddelerinin paketlerinin üzerine, üretildiği ülkelerin “ecnebi ülkelerde üretilmiş, helal gıdadır” şeklinde ibarelerin konulması gibi durumlar, muhafazakâr tüketim olgusunun yaygınlığını gözler önüne sermektedir.⁴³

3. 1. Muhafazakâr Moda: Kadın ve Erkek Modasının Dönüşümü

Önemli bir tüketim göstergesi olarak moda, sosyal sınıflar arasındaki farklılığı belirlemenin ve kişilerin hangi sosyal sınıfa dâhil olduğunu anlamının en önemli araçlarından biridir. Bu açıdan muhafazakâr kesimin yaşam biçimindeki farklılaşmanın, giyim seçimini de etkilediği; toplumun genel eğilimleri ile muhafazakâr değerleri birleştirme çabasının bu kesimin giyim anlayışında radikal değişimlere yol açtığı belirlenebilir. Moda’nın toplumu kendine has bir biçimde farklılaştırdığını düşünen George Simmel, toplumsal yaşantının ve sosyal gerçekliğin parçalayıcı doğasının bireyleri etkileyerek onlarda toplumun diğer üyelerinden ayrılma eğilimi oluşturduğunu düşünmektedir.⁴⁴ İnsan hareket ve sükûnet arasında bir ihtiyaç alanı olduğunu düşünen Simmel, bilişsel olarak bir taraftan toplumun genelinde var olan eğilimlere yönelen insanın, diğer taraftan kendine özgü olanı kavramak istediğini savunmaktadır. Simmel benzer bir durumun duygusal yaşantıda da görüldüğünü, insanın bir yandan kendini diğerlerine ve şeylere teslim etme öte yandan diğerleri ve şeylerle iddialaşma/çekişme içinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Modern insan için Simmel’in tahayyül ettiği bu durum, bir taraftan süreklilik, bütünlük ve eşitliği arayan, diğer yandan değişme, özgürlük ve kendine özgünlük talebini vurgulamaktadır.

Simmel’in kavramsallaştırdığı söz konusu tezatlıkların toplumsal alandaki bir görüntüsü de taklittir. Taklit, kendine özgünlüğe, kişiselliğe ve yaratıcılığa zıtlık oluştursa da birey için amaçlı ve kendine has anlam ifade eden bir eylemdir. Bir gruba bağlanma ve o grubun ortak değer ve kimliğini kazanma temelde sosyal bir etkileşim ve öğrenme olan taklitte vücut bulur. Bireysel farklılaşmayı ön plana çıkaran diğer eğilim ise verili olandan ya da tarihsel olandan değil, gelecekte beklenenleri temsil eder. Her iki eğilim,

⁴³ İlgar Seyidov, “Tüketicilerin Davranışlarında Şekillendirici Bir Faktör Olarak İslami Bağlılık”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 9/1 (2015): 390-391.

⁴⁴ David Frisby, “Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu”, *Modern kültürde çatışma*, ed. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 39.

⁴⁵ Georg Simmel, “Moda Felsefesi”, *Modern Kültürde Çatışma*, ed. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 102.

modaya sosyal alanda yaşam alanı sunmaktadır.⁴⁶ Simmel'e göre taklidin fonksiyonel bir araç olarak kullanıldığı moda, verili olanın taklit edilmesiyle oluşmakta ve bireyi, toplumun diğer üyeleri gibi görünmeye, onlar gibi eylemlerde bulunmaya veya onlar gibi düşünmeye sevk etmektedir. Ayrıca moda, bireyin toplum içinde farklı olma, diğerlerinden ayrışma, kendine özgü ve biricik olma gibi psikolojik ihtiyaçlarını da karşılamaktadır. Modanın bireylerin psikolojik yönüne atıf yaptığı alan ise sürekli içerik değişimidir, zira moda sürekli olarak değişerek bir yandan kendine has biriciklik yaratmakta diğer yandan toplumsal sınıflar arasındaki çizgileri belirginleştirmektedir. Üst sınıflar, moda yardımıyla kendilerini toplumun daha alt sınıflarından ayırmakta, alt sınıf üst sınıfın modasına erişme imkânı bulduğunda üst sınıf o modadan vazgeçerek kendine yeni bir moda oluşturmaktadır. Yani moda, toplumsal olarak eşitlenme eğilimi ile diğerlerinden farklılaşma eğilimini bünyesinde barındıran bir sosyolojik gerçekliktir.⁴⁷

Simmel'e göre moda belirli toplumsal çevreleri bir arada tutan, kendine has kapalı yaşam alanları oluşturarak diğer toplumsal çevrelerin bu kapalı alana erişmesini zorlaştıran bir gerçekliktir. Bu kapalı alanda beden, taşıdığı kıyafetler nedeniyle toplumsal gerginliklerin de merkezinde konumlanır. Moda, içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç olan, ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya ilgi çekmeye biricikliğe gereksinim duyan bireylerin asli faaliyet alanıdır. Moda, en önemsiz bireyi bile, bir bütünlüğün temsilcisi, birleşik bir ruhun cisimleşmesi haline getirerek öne çıkartır.⁴⁸ Simmel'e göre moda, birey ve toplum için farklı işlevleri ve anlamları olan bir yaşam formudur. Kimi zaman moda bireylere dış görünüşlerini, toplumun isteği doğrultusunda düzenleyerek toplumsal itaatin önemli göstergelerinden birisi olabilir. Çoğu durumda ise birey kendi biricikliğini topluma rağmen gösterme imkânı bulamaz ve kendi yaşam alanına kapanır. Ancak her durumda toplumun moda ile uyguladığı tahakküm, bireyin bir topluma ait olduğunun da işaretidir. Görünüşte özgürlüğünü moda ile topluma devretmiş görünen birey, bu algı pahasına içsel özgürlüğünü yaşayabilir. Böylece moda, modern yaşamın bireye dayattığı önemli bir tahakküm aygıtı olarak öne çıkmaktadır.⁴⁹

⁴⁶ Frisby, "Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu", 39.

⁴⁷ Simmel, "Moda Felsefesi", 104.

⁴⁸ Simmel, "Moda Felsefesi", 112.

⁴⁹ Simmel, "Moda Felsefesi", 115-119.

Modanın yaşam bulduğu toplumsal alanlardan birisi olan muhafazakâr kesim, kendi moda anlayışını tarihsel olarak yaratmaya çalışan özelliği ile dikkat çekmektedir. Geleneksel olarak bir dini inancın gerektirdiği şekilde giyinmenin mümkün kılındığı bu toplumsal alanlarda bireyler bir yandan dini inançlarına uygun şekilde bedenlerini örterken diğer yandan kendi habituslarına uygun bir sınıf oluşturmaktadırlar. Söz konusu habitus içinde geleneksel dini kıyafetlerden modern kıyafetlere evrilen bir moda anlayışı görülür. Muhafazakâr erkek ve kadınların giyim biçimlerinde değişimler olmasına karşın, temel dönüşümün kadın giysilerinde olduğu söylenebilir. Hedef kitlesini muhafazakâr kadınların oluşturduğu tesettür defilelerinin yapılması⁵⁰ ile muhafazakâr kadınlara yönelik moda dergilerinin yayımlanması, tüketim kültürünün muhafazakâr kesime sirayet ettiği temel göstergeleridir. Defileler ve moda dergileri, tesettürün dini değerinden sıyrılarak metalaştığını, metaların kendi değer sistemlerini oluşturduğunu ve değişen değer algısının, tesettürün dini bir sembol olarak algılanmasında bozulmaya yol açtıkları ifade edilebilir.⁵¹ Böylelikle dini anlamı olan bir değer metalaşmış, tüketim kültürünün bir parçası haline gelmiştir.

Tüketim toplumunun kültürel kodlarıyla muhafazakâr yaşam biçimi, moda üzerinden tanımlanmakta; muhafazakârlık, tüketim toplumuna uyum sağlamaya, tüketim toplumunun bir parçası haline gelmeye başlamaktadır. Var oluş amacı örtünmek olan giysi, dinin emirlerinin ötesine geçmiş, kadınlar için yeni bir anlam alanı oluşturmuştur. Tüketim kültürünü içselleştirmiş muhafazakâr kadınların büyük bölümü, estetik bir kaygı ile çoğu durumda dinin “israf etmeyiniz” şiarının zıttı bir şekilde ihtiyaçları dışında giysi alış verişini yapmakta; toplum içinde diğerlerinden farklı görünmek ve kendi farklılıklarını diğerlerine hissettirmek adına aşırı giysi tüketimine yönelmektedir.⁵² Bu durum tam da kapitalist tüketim kültürünü tanımlamaktadır. İsrâf boyutlarında ihtiyaç dışı tüketimle belirginleşen değişim dinamiği, muhafazakâr yaşam biçiminin estetikleşmesi olarak ifade

⁵⁰ "Muslima Wear", "Refka", "Mayovera", "Selma Sarı", "Tekbir", "Tuğba", "Modanisa" ve "Minel Aşk" gibi muhafazakâr giyim markaları çeşitli dönemlerde tanıtımlar yapmakta, defileler düzenlemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: <https://www.independentturkish.com/node/23501/ya%C5%9Fam/Muhafazakar-Moda-Nedir-Ve-Neden-Ana-Ak%C4%B1m-Olmaya-Ba%C5%9Fad%C4%B1>

⁵¹ Ali Akdoğan - Erol Sungur, "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016): 71-74.

⁵² Alev Erkilet, "Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit Ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında 'İslami' Moda Dergileri", *Birey Ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2012): 26-28.

edilebilir.⁵³ Muhafazakâr kesimin de uyum sağlamaya çalıştığı gündelik yaşamın moda eksenli estetikleşmesi, erkek ve kadınların giyimlerinde önemli değişimlerin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu değişimler bir yandan muhafazakâr moda gibi yeni üretim alanları oluştururken diğer yandan muhafazakâr tüketimi arttırıcı davranışları da desteklemektedir.⁵⁴ Günlük yaşam içinde farklı mekânlar için farklı giysi kombinleri⁵⁵ yapan, bir giydiği kıyafeti bir daha giymek istemeyen veya sadece belirli renk kıyafetler ile giyilebilecek ayakkabıları satın alan, bu yönü ile “itibardan israf olmaz” mottosunu yaşamın anlamı haline getiren muhafazakâr tüketim neslinin varlığından söz edilebilir.

Muhafazakâr moda akımlarını eleştirenler olduğu gibi destekleyen çevreler de vardır. Muhafazakâr modayı destekleyen kesimler, muhafazakâr modanın günlük hayatta tesettürün görünürlüğünü arttırdığı, toplumun tesettüre karşı olumsuz tutum ve davranışlarını azalttığı ve tesettür giyim markalarının sayısı ve ulaşılabilirliğinin artmasıyla kişilerin tesettür giyimine geçmesini kolaylaştırdığı gibi söylemler içindedirler.⁵⁶ Buna karşın muhafazakâr modayı eleştiren çevrelerin temel dayanağı, dini değerlerin metalaşarak değersizleşmesidir. Ayrıca tüketim toplumuna uyma çabasında olan ve geleneksel muhafazakârlığın önerdiği yaşam biçiminden farklı bir yaşantı kurgulamaya gayret gösteren muhafazakâr bir tabanın varlığı da sosyal bir gerçekliktir.⁵⁷ Bu noktada muhafazakâr modanın, bir yandan yaşam biçiminin tüketim eksenli dönüşümüne katkı sağladığı, diğer yandan yaşam biçiminin estetikleşmesine olanak tanıdığı aşikârdır. Yaşam biçiminin tüketim eksenli değişimi, dinin sosyal alanlardan geri çekilmesine ve dindarlık eğilimlerinin silikleşmesine yol açmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla giyim biçiminin değişimi, muhafazakâr yaşam biçiminin sekülerleşmesine katkı sağlamaktadır.

⁵³ Yücebaş, “Gündelik Yaşamın Estetiği”, 75.

⁵⁴ Fatma Zehra Fidan, “Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler”, *Bilig* 75 (2015): 111-113.

⁵⁵ Giysi kombinleri, genellikle yer ve zamana göre değişen ve belirli giysileri birleştirerek yapılan kıyafet kombinasyonlardır.

⁵⁶ Hanife Güz, “Kadın Kimliğinin Medyada Öteki Üzerinden Yeniden İnşası ve Yeni Formu: Yeşil Moda ve Yeşil Defileler”, *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/20 (2013): 35-36; Fidan, “Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler”, 114-115; Meşe, “İslami Bir Moda Dergisi Örneğinde Moda ve Tesettür: Ne Türden Bir Birliktelik?”, 150-152.

⁵⁷ Merve Aydoğan, *Muhafazakâr İnanç ve Değerlerin Tüketime Etkisi* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2018), 32.

⁵⁸ Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 2. Bs (Ankara: Orient Yayınları, 2015), 42.

3. 2. Muhafazakâr Yaşam Perspektifi: Soyut Dönüşümün Göstergesi

Gündelik yaşamın dönüşüm dinamiğini anlamak için toplumun ve bireylerin düşünüş biçimlerinin, yaşam felsefelerinin ve yaşam yönelimlerinin kısaca hayata bakış açısı olarak ifade edilen yaşam perspektiflerinin çözümlenmesi gereklidir. Yaşam perspektifi, sosyal gerçekliği algılamaktan ziyade, bireyin sosyal statüsüne göre oluşan habitusun bir parçasıdır.⁵⁹ Bununla birlikte, sosyal alandaki güç ilişkilerine ve iktidarın üretim dinamiklerine de vurgu yapan yaşam perspektifi, kişinin sosyalleşme süreçlerinde önemli bir pay sahibidir.⁶⁰ Perspektif, yaşama dair düşünüş biçimi ile temel pratiklerin bir bileşimi olarak ele alındığında, sosyal öğrenme sonucu oluşan ve sosyal sınıf ile kültürel etkileşimlere göre değişiklik gösterebilen bir olgudur. Toplum ve bireyler genellikle belirli bir perspektife sahiptir ve sınıf, etnik köken, yaş, eğitim ve cinsiyet gibi belirgin kalıpları dikkate alarak dünyaya bakarlar. Bu yönü ile perspektifler ön yargı ve kalıp yargıların filtre edici pratiklerinden ayrı değildir.⁶¹ Böylelikle perspektifler, baskın kültürün etkisiyle şekillenen filtre edilmiş veya yalıtılmış pratiklerdir. Filtrelerden veya yalıtım araçlarından ayrı bir perspektif düşünülemez ki bu filtreler yardımıyla sosyal gerçeklik anlamlandırılır ve gündelik yaşam biçimi inşa edilir.⁶² Moda, mobilya seçimi, eğlence anlayışı veya boş zamanların değerlendirilmesi gibi tüketime yönelik pratiklerin yanı sıra, dini eğilimler, dindarlık algısı ve dinin sosyal alanlardaki görünürlüğü gibi olguların oluşumunda söz konusu filtre ve yalıtım mekanizmaları etkilidir. Bu noktada muhafazakâr kesimin yaşam biçiminin dönüşümünün, temelde yaşam perspektiflerindeki değişikliklerden kaynaklandığı söylenebilir.⁶³ Önceleri muhafazakâr çevrelerin, geleneksel düşünce ve yaşam pratiklerinin etkisiyle olumsuz yaklaştıkları pek çok olgu, son dönemde farklılaşan yaşam perspektifleri, değişen sosyal sınıf ve habitusları bağlamında radikal değişime uğrayabilmektedir. Muhafazakârların önceleri olumsuz yaklaştıkları ancak son dönemde rağbet ettikleri olgulardan birisi de eğlence anlayışı ve tatil olgusudur.

⁵⁹ Baltacı, “Habitus”, 18.

⁶⁰ Latif Tokat, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006): 46-47.

⁶¹ Talcott Parsons, “On The Concept of Value-Commitments”, *Sociological Inquiry* 38/2 (1968): 143-146.

⁶² Lizardo, “The Cognitive Origins of Bourdieu’s Habitus”, 366.

⁶³ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2006): 331.

Tatil yapmanın muhafazakârlığa yakışmayacağına yönelik geleneksel görüş, şimdilerde rafa kaldırılmış görünmektedir. Muhafazakârların refah düzeylerinin artmasıyla birlikte, tatillerini nasıl değerlendirecekleri yönünde arayışa girmelerinin bir sonucu olarak “muhafazakâr otel” olgusu belirmiştir. İhtiyacın/talebin belirdiği her yerde arz/talep dengesinin kurulması adına bir mal veya hizmet arzının sunulması kapitalist iktisadi anlayışın gereğidir. Kapitalist sistemin yapay ihtiyaç alanları oluşturduğu ve insanları medya ve diğer aygıtlarla bu yapay ihtiyaçları tüketmeye yönlendirdiği de bilinen bir gerçektir. İslam’ın sila-i rahim emrini yerine getirmek amacıyla geleneksel olarak tatillerini memlekete giderek veya akraba ziyaretleriyle geçiren muhafazakâr kesimin tatil anlayışı değişmiş; tatillerinde çok yıldızlı oteller ve tatil köylerini tercih eden muhafazakârların sayısı artmıştır.⁶⁴ Bu değişim elbette yaşam perspektifinin bir sonucudur. Tüketim toplumuna uyma çabasındaki muhafazakâr kesimin önce yaşam perspektifi değişmiş, daha sonra geleneksel boş zaman değerlendirme biçimleri farklılaşmıştır.

Boş zamanların değerlendirilme biçimindeki bu değişim, bireysel bir tutum ve davranış değişiminden öte, sosyal olarak kurgulanmış ve sosyal öğrenme ile içselleştirilmiş bir değişime vurgu yapar. Muhafazakâr kesimin eğlence kültürünün, tüketim toplumunun hedonist/hazcı değerleriyle biçimlendirilmesi, bir yandan kültürel dönüşümün yıkıcı etkisine vurgu yaparken diğer yandan tüketim kültürünün dışında yer almanın ne derece güç olduğunu göstermektedir.⁶⁵ Çünkü muhafazakârlar ne kadar kaçınırlarsa da yaşamlarının bir döneminde, tüketim kültürünün kapsayıcı dinamiklerine teslim olmaktadır.

Lüks tüketim haline getirilen hac ve umre ziyaretleri, dini değerlerin tüketim kültürünün yıkıcı etkisiyle dönüşümünün göstergesidir. Çok yıldızlı ve Kâbe manzaralı otel odalarından çekilen fotoğrafların paylaşıldığı sosyal medya hesapları, muhafazakâr gençler arasında ilgi görmektedir. Bu durum tüketim toplumunun hemen her şeyi metalaştıran ve dini değerleri hiçe sayan doğasına uygun bir şekilde ilerlemekte; muhafazakâr kesimden tepki çekse de hemen her yıl daha lüks bir ibadet konsepti satışa sunulmaktadır.⁶⁶ Bugünlerde inanç turizmine dönüşen hac ve umre ibadetlerine karşı muhafazakâr kesimden cılız eleştiriler de gelmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı bir raporda, toplumu bekleyen en büyük

⁶⁴ Hüseyin Pamukçu - Mehmet Sarıışık, “Helal Turizm Kavramı ve Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi* 3/1 (2017): 84.

⁶⁵ Erol Sungur, “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014): 137-140.

⁶⁶ Pişkin, “Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerler”, 143-145.

tehlikenin hac ve umre ibadetlerinin inanç turizmine dönüşmesi olduğu dile getirilmektedir. Aynı raporda inanç turizminin İslam medeniyetine uygun bir kavram olmadığı, kutsal alanların metalaşmasının dinin manevi boyutuna zarar verdiği, yakın gelecekte kutsal mekânların serbest piyasa ekonomisinin etkisi ile daha da metalaşacağına yönelik korkular dile getirilmektedir.⁶⁷ Dine ait kutsal değer, ilke ve mekânların, tüketim kültürünün dönüştürücü etkisinden uzak tutulması gerektiğine yönelik düşünceler, kapitalizmin yıkıcı doğası karşısında girilen saf dilli bir talep olmaktan öte değildir.

3. 3. Muhafazakâr Eğlence Alanlarının Dönüşümü: Nargile Kafeler

Tüketim toplumu, sosyal alanları kendi dinamikleri bağlamında yeniden düzenler. Bu dinamiklerin önem arz edenlerinden biri de gençliğin eğlence mekânları olan kafelerdir. 1950’lerden itibaren İslami camiada, bir araya gelen gençler, dünyayı değiştireceklerine veya fark yaratacak düşüncelerle toplumu düzeltereklerine inanır, bir davaları olduğunu düşünür, bu dava uğruna toplanır, tartışmalar yaparlardı. Adına “dava” denen bu gelenek, yıllar içerisinde bir kuşaktan diğerine aktarıldı. Ancak geçmişteki muhafazakâr gençler, muhalif yönü olan ve iktidarın kendi görüşlerine ters gelen politikalarını eleştirebilen bir yaklaşıma sahipti. Bu dönemlerde muhafazakâr gençlerin muhalif olduğu konuların başında “başörtüsü sorunu” yer almaktaydı. Davanın bir parçası olduğunu düşündükleri başörtüsü sorunu gençlerin muhalif heyecanlarını tetikliyor; onları daha fazla muhalif fikir ve eylem pratiğine sevk ediyordu.⁶⁸ 2000’li yıllarda muhafazakâr kesimin kırmızıçizgisi olan başörtüsü, kamusal alanın bir parçası haline gelerek sorun olmaktan çıktı. Bu değişim, gençliğin uğruna uzun yıllar mücadele ettiği “dava” kavramının kayıtsız bir zaferiydi. Ancak gençlik zafer sarhoşluğunun etkisiyle yeni dava unsurları aramak yerine, kendini tüketim kültürünün dönüştürücü pratiklerine teslim etti.⁶⁹

Geçmişte bir davası olan muhafazakâr gençliğin toplanma alanları çoğunlukla çay ocakları, çay evleri veya kiraathaneler olmuş; zamanla bu mekânlar dönüşerek kafelere evrilmiştir. Kafeler, zamanla tüketim kültürünün ambiyansını daha fazla yansıtır olmuş; özellikle İslam ülkelerinden gelen turist ve sığınmacıların eğlence mekânları haline

⁶⁷ DiB, *İnanç Turizmi Günleri Kitabı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002).

⁶⁸ Binnaz Toprak v.dğr., *Türkiye’de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, 4. Bs (Metis Yayınları, 2012), 29-35; Ali Çarkoğlu - Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset* (TESEV, 2006), 16-18.

⁶⁹ İrem Begüm Paker Tükel, *Yeni Muhafazakâr Gençlik Kültürü: (İzmir’deki Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)* (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2017), 53-55.

gelmişlerdir.⁷⁰ Muhafazakâr kafe olarak anılan bu mekânlar, tüketim kültürünü biraz daha yaygınlaştırmış; sosyal medya, dizi ve film gibi iletişim araçlarıyla bu mekânların cazibesi arttırılmıştır. Günümüzde her gelir grubuna hitap eden muhafazakâr kafeler bulunmakta; bu kafeler, muhafazakâr olsun olmasın gençler tarafından yoğun ilgi görmektedir. Bu dönüşüm özelinde muhafazakâr gençlerin anılan mekânlarda apolitik tavır sergiledikleri, zamanın ruhuna uygun olarak tüketim kültürüne nasıl teslim olduklarını da gözler önüne sermektedir.⁷¹

Sonuç

Muhafazakâr kesimin, tüketim toplumuna uyum sağlamasında etkili olan dinamiklerin incelendiği bu çalışmada, tüketim toplumunun dönüştürücü doğası ele alınmış; moda, turizm ve eğlence sektörleri üzerinden muhafazakâr dönüşüm tanımlanmaya çalışılmıştır. Türkiye'nin küresel tüketim evreninin bir parçası haline gelmesi ve geleneksel üretime dayalı toplumsal düzenden, tüketim eksenli topluma evrilmesi esasen refah seviyesinin artmasıyla mümkün olmuştur. Bu noktada kamusal alanın önemli bir parçası olan muhafazakâr kesim, karşı çıktığı değerleri terk ederek zamanla tüketim toplumuna uyum sağlamaya başlamıştır. Uyum süreci, muhafazakâr kesimlerin gündelik yaşamında önemli değişimler meydana getirmiş; onların yaşam perspektiflerinde radikal dönüşümler yaratmıştır.

Tüketime dayalı toplumsal yapı, geleneksel kültürü de değiştirmiş, tüketim kültürünü egemen kılmıştır. Baskın bir kimliği olan tüketim kültürü, gündelik yaşamın estetikleşmesi ve yaşama dair tüm değerlerin metalaşmasını gerektirmiştir. Bu metalaşma sürecinden muhafazakâr kesim de payını almıştır. Muhafazakârların önemsedikleri kutsal değer ve semboller, tüketim kültürünün ve kapitalist serbest piyasanın etkisiyle metalaşmıştır. Metalaşma süreci, dinin gündelik yaşamda silikleşmesi ve dindarlık biçimlerinin farklılaşmasını sağlamıştır. Böylelikle muhafazakâr kesimin gündelik yaşam pratikleri, tüketim eksenli bir mutasyona uğramıştır.

Tüketim kültürünün yaygınlaşmasıyla birlikte serbest piyasanın dışında yer alan tesettür gibi pek çok dini değer ve semboller, takas değeri kazanarak ticarileşmiştir. Öte yandan muhafazakârların yaşam biçimleri

⁷⁰ Çağlak, "Yeni Nargile Kültürü", 68-70.

⁷¹ Gülten Adalı Aydın - Zeynep Nihan Bakır, "Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Mekân Değerlendirmesi Olarak Kahve Kafelerin Üniversite Öğrencileri Tarafından Tüketimi.", *Journal Of Strategic Research In Social Science* 2/3 (2016): 62-64.

estetikleşmiş, daha lüks evleri, daha lüks mobilyaları, daha lüks araçları, daha lüks kıyafetleri tercih eder olmuşlardır. Tesettür özele dikkate alındığında, örtünme sadece bir dini emir olmaktan çıkarak estetik bir kaygıya dönüşmüş; yere ve zamanın ihtiyaçlarına göre değişen özelliklerde giysiler satın alınır olmuştur. Tüketim kültürünün ve gündelik eğilimlerin etkisiyle muhafazakâr kesime yönelik tasarlanan ürünlerde “Osmanlı” ve “İslam” vurgusu ortaya çıkmış; bardak, kalem, tabak gibi gündelik yaşamda sıklıkla kullanılan eşyaların üzerine bu logolar işlenir olmuştur. Bu durum ihtiyaç olmasa dahi muhafazakâr kesimde yer almanın bir gereği olarak bu ürünleri satın alma davranışını da tetiklemiştir.

Bu çalışma özelinde muhafazakâr kesimin tüketim toplumuna dönüşümü üç tema üzerinden incelenmiştir. İlk olarak tesettürün metalaşması üzerinde durulmuş; tesettürün bir dini emir olmaktan çıkarak estetik metalaşma süreci ele alınmıştır. Bu noktada modanın tüketimi destekleyen doğası kadın özelinde tartışılmış; tesettürün ihtiyaçtan öte bir estetik kazandığı ve kadınları israfa sürüklediği gerçeği tespit edilmiştir. İkinci olarak muhafazakâr kesimin tatil anlayışındaki değişime odaklanılmış; tüketim eksenli boş zaman pratikleri ele alınmıştır. Bu noktada çok yıldızlı otellerde yapılan tatiller ve hac, umre ziyaretlerinin değişen kimliği çözümlenmiştir. Kanaatimize göre muhafazakâr kesim, hac ve umre ziyaretlerini inanç turizmi olarak anlamlandırmakta; bu ziyaretleri sosyal konumlarını yükseltmek için bir araç olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca ekonomik refah düzeyi yüksek olan muhafazakârların, sosyal konumlarını korumak için lüks tatil merkezlerini tercih ettikleri belirlenebilir. Üçüncü olarak incelenen dönüşüm dinamiği muhafazakâr eğlencedir. Özellikle muhafazakâr gençlerin gittikleri kafeler ve bu mekânların zamanla anlamını nasıl değiştirdiği üzerinde durulmuştur. Geçmişte politik bir anlam taşıyan kafeler, günümüzde haz merkezli nargile kafelere dönüşmüş, tüketim kültürünün muhafazakâr gençler arasında yaygınlaşmasında başat rolü üstlenmişlerdir.

Bu çalışmada temelde muhafazakâr tüketim olgusu üzerinde durulmuş, muhafazakârlığın değişen dini pratikleri kapsam dışında tutulmuştur. Ayrıca tüketim eksenli değişimin din ve dindarlık olgusu ile nasıl etkileştiği, bu olguları nasıl dönüştürdüğü gibi sorgulamalar bu çalışma kapsamında ele alınmamıştır. İleride yapılacak çalışmalarla anılan eksiklikler giderilebilir. Bunun yanında helal gıda, muhafazakâr semt, muhafazakâr AVM gibi olguların tüketim toplumu tartışmaları kapsamında ele alınması gereklidir. İleride yapılacak çalışmaların toplumsal dönüşümün izlerini anılan olgularda sorgulaması önemli görülmektedir.

Teşekkür: Makalenin oluşum sürecinde değerli fikirlerini, görüş ve eleştirilerini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Daron Acemoğlu, Prof. Dr. Ejder Okumuş ve Prof. Dr. Asım Yapıcı ile Mustafa Dönmez ve Mehmet Ali Demir beylere; ayrıca makaleyi okuyup düzeltmeler yapan değerli anonim hakemler ile dergi editörlerine katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

- Adalı Aydın, Gülten - Bakır, Zeynep Nihan. "Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Mekân Değerlendirmesi Olarak Kahve Kafelerin Üniversite Öğrencileri Tarafından Tüketimi." *Journal of Strategic Research in Social Science* 2/3 (2016): 59-84.
- Akdoğan, Ali - Sungur, Erol. "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016): 67-78.
- Alejandro Néstor García Martínez. *Being human in a consumer society*. New York: Routledge, 2016.
- Ang, Ian. *Living room wars: Rethinking media audiences*. New York: Routledge, 2006.
- Arvidsson, Adam. *Brands: Meaning and value in media culture*. New York: Routledge, 2006.
- Aydoğan, Merve. *Muhafazakar İnanç ve Değerlerin Tüketime Etkisi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Baltacı, Ali. "Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2018): 1-24.
- Baudrillard, Jean. *The consumer society: Myths and structures*. New York: Sage, 2016.
- Bayhan, Vehbi. "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım". 221-248. İstanbul, 2011.
- Belk, Russell W. *Collecting in a consumer society*. New York: Routledge, 2013.
- Boratav, Korkut. *Türkiye iktisat tarihi, 1908-1985*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1988.
- Bourdieu, Pierre. "Habitus". *Habitus: A sense of place*. 59-66. New York: Routledge, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Calhoun, Craig - LiPuma, Edward - Postone, Moishe. *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Çağlak, Uğur. "Boş Zaman Alışkanlıklarında Nostaljik Bir Trend: Yeni Nargile Kültürü ve Nargile Mekânları". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/13 (2018): 67-83.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz. *Değişen Türkiye'de din, toplum ve siyaset*. TESEV, 2006.
- DİB. *İnanç Turizmi Günleri Kitabı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002.

- Doğanay, Ülkü. “AKP’nin demokrasi söylemi ve muhafazakârlık: muhafazakâr demokrasi ve eleştirel bir bakış”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 62/1 (2007): 65-88.
- Dumais, Susan A. “Cultural capital, gender, and school success: The role of habitus”. *Sociology of education* 75/1 (2002): 44-68.
- Edwards, Tim. *Contradictions of consumption: Concepts, practices, and politics in consumer society*. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Erkilet, Alev. “Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında ‘İslami’ Moda Dergileri”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2012): 27-40.
- Erkip, Feyzan. “The rise of the shopping mall in Turkey: the use and appeal of a mall in Ankara”. *Cities* 22/2 (2005): 89-108.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. 2. Bs. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- Eştürk, Özlem. *Türkiye’de Liberalizm: 1983-1989 Turgut Özal Dönemi Örneği*. Yüksek Lisans, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Fidan, Fatma Zehra. “Tesettürlü kadınlarda öz bakım ve estetik yönelimler”. *Bilig* 75 (2015): 103-126.
- Franceschelli, Michela - O’Brien, Margaret. “‘Islamic capital’and family life: The role of Islam in parenting”. *Sociology* 48/6 (2014): 1190-1206.
- Frisby, David. “Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu”. *Modern kültürde çatışma*. Ed. Ali Artun. 9-55. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Gauthier, François. *Religion in consumer society: brands, consumers and markets*. New York: Routledge, 2016.
- Güz, Hanife. “Kadın Kimliğinin Medyada Öteki Üzerinden Yeniden İnşası ve Yeni Formu: Yeşil Moda ve Yeşil Defileler”. *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/20 (2013): 31-46.
- Haydaroğlu, Ceyhun - Tatlısu, Satı. “Turgut Özal dönemi yeni sağ devlet ve ekonomik liberalizm: Devlet ve piyasa ilişkisinin politik ekonomisi.” *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2016): 27-41.
- Jhally, Sut. *The codes of advertising: Fetishism and the political economy of meaning in the consumer society*. New York: Routledge, 2014.
- Lizardo, Omar. “The cognitive origins of Bourdieu’s habitus”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34/4 (2004): 375-401.
- Meşe, İlnur. “İslami bir moda dergisi örneğinde moda ve tesettür: Ne türden bir birliktelik?” *FE dergi* 7/1 (2015): 146-158.
- Mutch, Alistair. “Communities of practice and habitus: a critique”. *Organization Studies* 24/3 (2003): 383-401.
- Nehring, Neil. *Popular music, gender and postmodernism*. New York: Sage, 1997.
- Oğuz, Şebnem. “Türkiye’de Kapitalizmin Küreselleşmesi ve Neoliberal Otoriter Devletin İnşası”. *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 12/1 (2012): 45-46.
- Okumuş, Ejder. “Toplumsal değişme ve din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2006): 323-347.
- Paker Tükel, İrem Begüm. *Yeni muhafazakar gençlik kültürü: (İzmir’deki üniversite*

- öğrencileri üzerinde bir araştırma). Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2017.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye iktisadî tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Pamukçu, Hüseyin - Sarıışık, Mehmet. "Helal Turizm Kavramı ve Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3/1 (2017): 82-98.
- Parsons, Talcott. "On the concept of value-commitments". *Sociological Inquiry* 38/2 (1968): 135-160.
- Pişkin, Mücahid. "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016): 131-154.
- Reay, Diane. "Feminist theory, habitus, and social class: Disrupting notions of classlessness". *Women's Studies International Forum*. 20: 225-233. London: Elsevier, 1997.
- Rindfleisch, Jennifer. "Consuming the self: New Age spirituality as 'social product' in consumer society". *Consumption, Markets and Culture* 8/4 (t.y.): 343-360.
- Scott, John. "Rational choice theory". *Understanding contemporary society: Theories of the present* 129 (2000): 671-685.
- Sennett, Richard. *The culture of the new capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Seyidov, İlgar. "Tüketicilerin Davranışlarında Şekillendirici Bir Faktör Olarak İslami Bağlılık". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 9/1 (2015): 388-409.
- Simmel, Georg. "Moda Felsefesi". *Modern Kültürde Çatışma*. Ed. Ali Artun. 101-132. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014): 131-165.
- Şahin, M. Cem. "Türkiye de Gençliğin Toplumsal Kimliği ve Popüler Tüketim Kültürü". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005): 157-181.
- Şeyhanlıoğlu, Hüseyin. *Türk siyasal muhafazakarlığının kurumsallaşması ve Demokrat Parti*. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Tokat, Latif. "Dünya Görüşü-Din İlişkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006): 41-63.
- Toprak, Binnaz - Şener, Nedim - Bozan, İrfan - Morgül, Tan. *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. 4. Bs. Metis Yayınları, 2012.
- Tuğal, Cihan - Aydar, Ferit Burak. *Pasif devrim: İslami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2014.
- Yücebaş, Semiray. "Türkiye'de muhafazakarlığın gündelik yaşam estetiği". *İnsanbilim Dergisi* 1/2 (2012): 62-80.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

MÜSLÜMAN OSMANLI AİLESİNDE MÛSİKİ

THE MUSIC IN THE MUSLIM OTTOMAN FAMILY

Dr. Öğr. Üyesi Tacetdin BIYIK

tacettinbiyik@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2204-7814

Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı

Atıf@ Biyık, Tacetdin. "Müslüman Osmanlı Ailesinde Mûsiki". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 137-155.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 17 Eylül 2018 / 17 Sebtember 2018

Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019

Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019

Sayı – Issue : 42

Sayfa / Pages : 137-155

DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 621303

Öz

Bu makalede; mûsikinin, -meşruiyetine dair tartışmalardan mümkün olduğu kadar uzak kalarak- girişte Hz. Peygamber'in hâne-i saâdetlerinde mûsiki icralarına temas edilip daha sonra da Osmanlı'daki Müslüman ailelerinde ne şekilde yer aldığı tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Her toplumun ailevî ve sosyal hayatında tarih boyunca var olan ve bünyesinde mûsikiyi de barındıran oyun, eğlence ve kutlamaların Peygamber ailesinde de mevcut olduğu görülmektedir. Peygamber ailesinde görülen bu eğlenceler, Müslümanca eğlenme; Hz. Peygamber ve eşi arasındaki muhabbet; ailenin diğer fertlerinin makul isteklerinin bir eş olarak yerine getirilmesi; kadının toplum içerisindeki konumu; Hz. Peygamber'in hoşgörüsü, tevazuu, sabrı, halim selim ve sakinliği karşısında sahâbenin serbest ve rahatça hareket edip düşüncelerini dile getirebilmeleri vb. hususlarda Müslüman ailelere yol göstermektedir.

Osmanlı'da başta padişah ailesi olmak üzere diğer Müslüman ailelerin de Hz. Peygamber'i örnek edinerek onun getirmiş olduğu İslâm hukuku ve ahlâkına, Türk âdet ve örfüne ters düşmeyecek şekilde -sınırların aşıldığı zamanlar da olmuştur- ailecek merasimler, eğlenceler tertip ettikleri, bu merasimlerde dinî veya dünyevî gayelerle mûsikiden de istifade ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Peygamber Ailesi, Osmanlı Ailesi, Harem, Eğlence, Mûsiki.

Abstract

In this study -while staying as far away as possible from debates about the legitimacy of music- it was tried to determine and evaluate how music took place in the private house (the house of bliss) of the Prophet Muhammad and then in the lives of the muslim families within the Ottoman Empire.

It can be seen that games, entertainment and celebrations which include music as well and which have existed in the family and social lives of every society throught the history, also existed in the family of the Prophet Muhammad. These entertainments seen in the family of the Prophet, guide the Muslim families for matters such as having fun as a muslim, the fondness between the Prophet and his wife, fulfilling the reasonable wishes of other members of the family as a spouse, the position of the woman in society, and the reality that the companions of the Prophet could easily and freely behave and express their thoughts in return for the tolerance, humility, patience, benignness and calmness of the Prophet.

In the Ottoman period, it was seen that the Muslim families, especially the sultan's family, taking the Prophet as an example and not being against the Islamic law and morality brought by Him, and the Turkish customs and traditions, -there were times when the limits were crossed-organised family ceremonies and entertainments, and also that they benefitted from music for religious or secular purposes.

Keywords: Family of the Prophet, Ottoman Family, Harem, Entertainment, Music.

Giriş

Dinî ve/veya din dışı mûsikinin doğuşunu ilk çağlara kadar götürmek mümkündür.¹ Tarih boyunca bütün insanlar hayatın her safhasında mûsikiye yer vermişlerdir. Hz. Peygamber, ailesi ve ilk Müslümanlar da dinî veya dünyevî amaçlar güderek günlük hayatlarında mûsiki ile içli dışlı olmuşlardır. Hz. Peygamber zamanında var olan, Kur'ân-ı Kerîm ve ezanın nağme ile okunması, düğünlerde ve bayramlarda def çalarak eğlenme geleneği vb. mûsiki ile ilintili faaliyetler sonraki dönemlerde de gelişerek devam etmiştir.²

Burada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hâne-i saâdetlerinde icra edilen bazı mûsiki faaliyetlerinden bahsedilmesinde, meşruiyetine dair tartışmaların günümüzde de devam ettiği mûsiki konusunun Müslüman Osmanlı ailesindeki mevcudiyetine mesnet teşkil etmesi bakımından fayda görülmektedir.

Hz. Âişe (r.a.) tarafından tertip edilen bir mûsiki programını hatırlatarak giriş yapalım. Olay şöyle cereyan eder: Medine'de bir Kurban Bayramı günüdür. Hz. Peygamber'in evinde Hz. Âişe ve yanında Ensar'ın cariyelerinden / kızlarından ikisi def çalarak Medine'nin İslâm olmazdan önceki dönemlerinde kabileler arasında yaşanan Buâs Savaşı'na dair şarkılar söylemektedirler. Aynı odada bulunan Hz. Peygamber örtüsüne bürünüp yatağına uzanmış, sırtı dönük olarak istirahat etmektedir. Derken Hz. Peygamber'in kayınpederi Hz. Ebû Bekir (r.a.) kızı ve damadının evine girer. Bir tarafta kızı ve cariyelerin çalgı çalıp şarkı söylediklerine şahit olurken diğer tarafta da Hz. Peygamber'in yattığını görür. Onun istirahat ettiği bir esnada mûsikili eğlence programı yapılmasına anlam veremeyerek, "Resûlullah'ın evinde şeytan işi çalgılar ha!" diyerek kızını azarlar. Kayınbabasının bu tepkisi üzerine Hz. Peygamber yüzünü açıp ona döner ve

¹ Nebi Bozkurt, "Eğlence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 483.

² Bozkurt, "Eğlence", 10: 484.

“Yâ Ebû Bekir! Onlara karışma! Her kavmin bir bayramı vardır. Bugün de bizim bayramımızdır. Bu günler bayram günleridir.” buyurur.³

Hz. Peygamber ve Hz. Âişe annemizin yine bir bayram gününde beraberce izleyip dinledikleri müzikli / ritimli bir dans gösterisi de hadis kaynaklarında yer almaktadır. Olay şöyledir: Habeşli veya Sudanlı olduğu belirtilen siyâhî bir grup Mescid-i Nebevî'nin toprak zemininde kılıç kalkan gösterisi yaparlar. Bu olayda da Hz. Ömer (r.a.) öfke ile göstericilerin yanına sokularak onları azarlayıp kovmak ister. Neye uğradıklarını anlamayan grubun halini gören Hz. Peygamber Hz. Ömer'e dönerek, “Bırak onları.” der. Siyâhîlere de, “Güven içerisinde oynayabilirsiniz.” diyerek onları rahatlatır. Hz. Âişe bu oyunu seyretmek ister veya Hz. Peygamber ona, “Seyretmek ister misin?” diye teklifte bulunur. Onun, “Evet” şeklindeki cevabı üzerine Hz. Peygamber onu kırmaz bu isteğini yerine getirir. Bu oyuncular, Hz. Âişe Hz. Peygamber'in arkasında ellerini onun omuzlarına koyarak veya yanak yanağa vererek veya sırtındaki ridasıyla onu örterek yan yana oldukları halde Hz. Âişe usanıncaya kadar izlerler. Hz. Peygamber göstericilere ara sıra, “Haydi Erfide oğulları, görevim sizi!” diyerek onları teşvik edip cesaretlendirir.⁴

Efendimizin ailesi ile birlikte müzikli dans gösterileri izlemesi, kendisinin de bulunduğu odada eşinin kızlara / cariyelere def çaldırıp şarkılar söyleterek dinlemesi, icra edilen bu programlara Hz. Peygamber'in kayınpederleri tarafından itirazlar edilmesine onun cevaplar vererek yapılan işleri onaylaması, Peygamber ve ailesi nezdinde mûsikinin yerini, onların mûsikiye bakışını açıkça gösteren örneklerdir.

Hz. Aişe annemizle Hz. Peygamber'in beraberce çalgı eşliğinde icra edilen şarkı dinlediklerini gösteren şu iki rivayetle devam edelim. Hz. Âişe'nin anlattığına göre; bir gün kendisinin yanında bir kız çocuğu (cariye) şarkı söylerken Peygamber (s.a.v.) içeri girer. Kız şarkı söylemeye devam eder. Biraz sonra Hz. Ömer de (r.a.) içeri girmek için izin ister. Şarkıcı kız hemen sıçrayarak ayağa kalkar. Bunun üzerine Hz. Peygamber güler. Hz. Ömer (r.a.), “Bu günahkâra neden güldün Yâ Resûlallah?” diye sorarak “O kızın söylediklerini -ya da Peygamber'in (s.a.v.) dinlediklerini- dinlemeden

³ Buhârî, “İdeyn”, 2, 25; Müslim, “İdeyn”, 16, 17, 19.

⁴ Buhârî, “İdeyn”, 2, 25; “Nikâh”, 115; “Cihad”, 79, 81; “Enbiyâ”, 15; Müslim, “İdeyn”, 4, 18, 19; Nesâî, “İdeyn”, 35; Ebû Davûd, “Edep”, 51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 61.

buradan ayrılmayacağım.” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber şarkıcı kıza tekrar şarkı söylemesini emreder. Kız şarkısını söyler, Hz. Ömer de dinler.⁵

Kadının birisi Peygamber’e (s.a.v.) gelir. Resûlullah (s.a.v.), “Ya Aişe, bu kimdir biliyor musun?” diye sorar. Hz. Aişe, “Hayır Ey Allah’ın Elçisi!” diye cevap verir. Hz. Peygamber, “Bu falan sülalenin şarkıcı cariyesidir. Sana şarkı söylemesini ister misin?” diye Hz. Aişe’ye tekrar sorunca Aişe annemiz Hz. Peygamber’e “Evet” karşılığını vererek cariyeye de (şarkı söylerken def gibi çalması için) bir tepsi verir. Cariye de Hz. Aişe’ye şarkı söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Şeytan bu cariyenin burun deliklerine üfürmüştür.”⁶ buyurur.

Peygamber ailesinden rivayet edilen bir başka örnekten de çocuklu bir ailede annenin çocukları için yapacağı en güzel işlerden birisinin ona ninni, şarkı türünden bir şeyler söyleyerek onu eğlendirmek olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fâtıma’nın (r.a.) oğulları Hasan ve Hüseyin’in ellerinden tutup ninni türünden bir şeyler terennüm ederek ayakları üzerinde ritmik hareketlerle oynatması hadisesi kaynaklarda yer almaktadır.⁷

Gerek bu rivayetler ve gerekse Hz. Peygamber’in evinde güzel ve yüksek bir sesle nağme ile Kur’ân okuduğuna dair rivayetler⁸ Peygamber ailesinde mûsikinin dinî ve dünyevî (örfî, folklorik, eğlence vb.) amaçlarla bir araç olarak kullanıldığının açık göstergeleridir.

Türkler ise eskiden beri -dinî, din dışı- muhtelif vesilelerle resmî, gayri resmî birçok eğlence programları tertip etmişler, bu programların büyük bir kısmında sazlı, sözlü mûsikîye yer vermişlerdir. Özellikle, tahta çıkma, av, beşik kertme, nişan, düğün, bayram, karşılama, uğurlama, ant verme veya oç alma gibi vesilelerle tertiplenen toy⁹ adı verilen eğlencelerde mûsikî ve ziyafet bir arada görülmüştür.¹⁰

⁵ Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heşemî, *Mecmaü’z-zevâid ve menbau’l-fevâid* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-Arabî, ty), 8: 130-131.

⁶ Heşemî, *Mecmaü’z-zevâid*, 8: 130.

⁷ Bk. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelüsî, *el-Ikdü’l-ferîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 2: 274; Nebi Bozkurt, *Hadis’te Folklor Eğlence* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 96.

⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 52; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ”, 34; Ebû Dâvud, “Salât”, 355; Nesâî, “İftitah”, 83.

⁹ Toy hakkında daha geniş malumat için bkz. Salim Koca, “Toy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 270-272.

¹⁰ Bozkurt, “Eğlence”, 10: 483

Osmanlı'da da durum pek farklı değildir. Osmanlı toplumu, saray ve konaklardan tutun da kışlalara, camilere, tekkelere, çarşılarla ve sokaklara varıncaya kadar her zaman ve her mekânda mûsiki ile içli dışlı olmuştur. Doğum merasimi, kına gecesi, beşik alayı, ninniler, sünnet merasimleri, okula başlama merasimleri, düğün merasimleri, esnaf şenlikleri, dinî günler ve geceler, hacı uğurlama ve karşılama merasimlerinde olduğu gibi doğumdan ölüme, ibadetten eğlenceye ve eğitimden savaşa varıncaya kadar hayatın her alanında mûsikiye yer vermişlerdir.¹¹

Bu makalede; “bir duygu, bilgi veya düşüncenin izhar edilmesi, karşı tarafa aktarılması gibi bir maksada binaen farklı frekanstaki birbirine uygun seslerin belirli kurallara bağlı kalınarak, belli bir sanat anlayışı içerisinde bir araya getirilmesi” olarak tarif edilebilecek mûsikinin meşruiyetine dair tartışmalardan mümkün olduğu kadar uzak kalarak, Osmanlı'daki Müslüman ailelerinde ne şekilde yer aldığı tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Müslüman Osmanlı Ailesinde Mûsiki

1. 1. Padişah Ailesinde Mûsiki

Hz. Peygamber'in evinde gerçekleştirilen bayram eğlencesinin bir benzeri, Osmanlı padişahının kendisi ve ailesinin yaşadığı mekân, ev olan 'harem'de¹² de görülmektedir. Şöyle ki; Topkapı Sarayı'nın harem kısmında bulunan Hünkâr Sofası'nda¹³ padişah ailesi (kendisi, eşleri, annesi, kızları ve onların küçük çocukları) özellikle bayram günlerinde bir araya gelerek cariyeye sâzende ve hânendeler tarafından icra edilen, başta mûsiki fasılları olmak üzere çeşitli eğlencelere iştirak ederlerdi. Bir nevi aile toplantısı da sayılabilecek bu programlara yabancı erkek ve kadın hatta yetişkin şehzadeler bile katılamazdı. Padişahın kendi cariyelerinden oluşan hânende ve sâzendelerin daha rahat hareket etmeleri ve hünkârın ve ailesinin saygınlığının korunması açısından, sofanın iki üç metre üst tarafında sedef kakmalı parmaklıkları olan, padişah ailesinin onları, onların da padişah ailesini göremeyecekleri şekilde tasarlanmış bir mekânda sanatlarını icra

¹¹ Bu konularla ilgili daha geniş bilgiler için şu eserlere bakılabilir: Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiye-i Osmaniye*, haz. Kazım Arısan, Duygu Ansan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Pehlul Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014).

¹² İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 2. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 73; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı'da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997), 28.

¹³ Daha geniş malumat için bk. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1: 870.

ederlerdi.¹⁴ Bu icralarda klasik Türk mûsikisinin dinî ve din dışı, sazlı ve sözlü her türünden eserleri seslendirilirdi.¹⁵

Padişahın eşi ve cariyeleriyle gerçekleştirdiği, aile toplantısı ve aile halkı ile muaşeret ve sohbet toplantıları da denilebilecek Has Bahçe'deki halvetlerde de mûsikili eğlenceler tertiplenirdi.¹⁶

Osmanlı haremünde ramazan ayı diğer aylara göre daha farklı geçerdi. Ramazanın ilk gecesi yapılan merasimlerde bir imam ve iki güzel sesli müezzinin iştirakiyle ilahiler okunarak namaz kılınırdı.¹⁷ Teravih namazından sahur vaktine kadar muhtelif eğlence ve sohbetler yapılır, gecenin ramazan ayının ruhuna uygun bir tarzda geçirilmesine çalışılırdı. Bu eğlenceler harem kadınlarının ve mahrem olan insanların katılımıyla çoğunlukla sazlar eşliğinde ilahilerin seslendirilmesi şeklinde gerçekleşirdi.¹⁸

Ramazanın 15'inde padişah ve kadın erkek bütün ailesi güzel sesli müezzinlerin icra ettiği Kur'ân-ı Kerîm kıraati eşliğinde "Hırka-i Saadet" dairelerini ziyaret ederlerdi.¹⁹

Ramazanın 27.ci gecesinde haremde bulunan kadınlar ve sultanlar, kadir gecesine özel olarak düzenlenen "Kadir Alayı"na katılırlar, meydanda kendilerine ayrılan yerde durarak atılan fişekleri izlerlerdi. Daha sonra şehirde yapılan diğer şenlikleri de seyrederek hareme dönerlerdi.²⁰

Bayram kutlamaları için saray bahçesinde atlıkarınca, dönme dolap ve salıncaklar kurulurdu. Padişahın erkek ve kız çocukları (şehzadeler ve sultanlar) buralarda eğlenirlerdi. Harem odalarında, kadınlar birbirlerini tebrik ederlerken, harem avlusunda da bayram eğlenceleri yapılırdı. Bir taraftan zurnasıyla ve çifte narasıyla Zuhurî kolu,²¹ diğer taraftan köçekler,

¹⁴ Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 870; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, s. 251; Murat Sarıcık, "Hünkâr Sofasında Geçilen Musiki Fasılları ve Oynanan Oyunlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002): 21-22.

¹⁵ Sarıcık, "Hünkâr Sofasında Geçilen Musiki Fasılları ve Oynanan Oyunlar", 22-23.

¹⁶ Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, s. 358; Halil İncalcık, *Has-bağçede 'Aş-u Tarab*, 2. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 290.

¹⁷ Safiye Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1964), 123; Naciye Sultan, *Acı Zamanlar*, haz. O. Gazi Aşiroğlu (İstanbul: Burak Yayınları, 1990), 19; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 364.

¹⁸ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 18, 85; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 379.

¹⁹ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 73; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 811; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 366.

²⁰ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 110; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 131; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 366.

²¹ Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 665.

bir diğer taraftan da hokkabaz ve kukla, karşılarında toplanan çocukları eğlendirirlerdi. Harem kadınları, bu eğlenceleri kafes arkalarından ve pencerelerden seyredereklerdi.²² Gece de misafirler ve harem halkı, mabeyne davet edilir ve burada da meşru dairede eğlenceler tanzim olunurdu.²³

Haremde çok hareketli geçen kandil geceleri için özel salonlar hazırlanırdı. Bu salonlarda kadınlar için de kafesli yerler tahsis edilir ve davetli kadınlar ile birlikte padişahın eşleri ve kızları da bu programa katılırlardı. Bu programda dinî mûsikinin en özel ve zengin formlarından birisi olan mevlid okunur, dualar edilir, tebrikleşmeler gerçekleşirdi.²⁴

Yukarıda zikredilenlere ilaveten Osmanlı haremde, padişah ailesinin iştirakiyle gerçekleştirilen içerisinde dinî veya din dışı mûsiki formlarının icra edildiği, dinlendiği “Cuma Selamlığı”,²⁵ “Surre Alayı”,²⁶ doğum, nişan ve düğün merasimleri dışında tamamen eğlenceye yönelik programlar da tertiplenirdi. Bu programlarda da diğerlerinde olduğu gibi İslâm hukuku ve ahlâkının kurallarına, Müslüman-Türk âdet ve geleneklerine riayet hususunda son derece hassas davranılırdı.²⁷

Harem kadınları bazı geceler büyük bir sofa veya odada mûsiki faslı yaparlardı. Bu gibi toplantılar hususî mahiyette kalırdı. Bir de mensup oldukları şehzade ve sultandan izin alarak ayrıca büyük saz âlemleri yaparlardı. Bu fasıllar bazen gece saat 12’ye kadar devam ederdi.²⁸

Harem kadınları (padişah ve şehzadelerin eşleri, kızları, cariyeleri) son derece terbiyeli ve dindar idiler. Bunların tamamına yakını mûsiki kabiliyetleri olan, bu ilmi gayet iyi bilip ona önem veren kişilerdi. Hatta birçoğu henüz ders almadan ud, keman çalabiliyordu. Bunlar mûsiki ile yoğun olarak meşgul olurlardı.²⁹

²² Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 98, 121, 126; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 3. Baskı (Ankara: Selçuk Yayınları, 1986), 80; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 365-366.

²³ Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 365-366.

²⁴ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 103; Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 65-68; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 379.

²⁵ Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 304-308. Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 62-64.

²⁶ Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 280-285; Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 67-68; İskender Pala, “Surre Alayları”, *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 2: 124; Şit Tufan Buzpınar, “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 483-488.

²⁷ Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 362, 403.

²⁸ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 81-82; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 406.

²⁹ Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 396, 398, 399.

Bazı fakihlerin fetvalarına binaen Osmanlı haremde def, ney, ud, keman ve tambur gibi çalgı âletleri çalınmıştır. Bu sazlarla mûsiki icraları gerçekleştirmeleri için cariyelerden hânende ve sâzende takımları kurulmuştur. Bu takımları oluşturmak için genellikle kalfalık payesine gelmiş ve padişah veya diğer hanedan erkekleriyle aralarında herhangi bir mahremiyet bulunmayan cariyeler seçilmişlerdir. Son zamanlarda yapılan bazı eğlenceler hariç, mûsiki takımlarının ulvî duyguları harekete geçiren dinî içerikli güftelere sahip eserleri seslendirdikleri, bu eserlere uygun def, ud ve ney gibi sazları tercih ettikleri ve İslâm hukuku ve ahlâkına ters düşebilecek olayların çok az meydana geldiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda batılılaşmanın tesiriyle klasik Türk sazları arasına piyano da girmiştir. Öyle ki, piyano çalmak, Osmanlı haremının modası haline gelmiş padişahın eşleri, erkek ve kız çocukları piyano çalmaya başlamışlardır.³⁰

Osmanlı padişahının ve ailesinin yaşadığı mekân, ev olan haremde, Hz. Peygamber'in ailesinde görülenlere benzer şekilde, onun getirdiği şeriata ve onun sünnetine ters düşmeyecek mûsikili eğlenceler tertip edilmesinin, padişah ailesini oluşturan kişilerin maddi, manevi neşelerini ve hazlarını, yaşama sevinçlerini artırmada ve böylelikle toplumun diğer ailelerine örneklik teşkil etmede büyük katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

1. 2. Diğer Ailelerde Mûsiki

Padişah ailesine özenen varlıklı aileler başta olmak üzere Osmanlı toplumundaki bütün Müslüman aileler kendi imkanları nispetinde gerek İslâm'dan gerekse örften beslenen ritüel ve alışkanlıklarla hayatın birçok alanında dinî veya din dışı içerikli çok sayıda mûsikili program gerçekleştirmişlerdir. Bu eğlencelerde İslâm hukukunun ve ahlakının kurallarına riayet hususunda hassas davranılmış, içki, kumar, fuhuş gibi kesin yasaklardan kaçınılmıştır. Bunun dışında kalan eğlenceler illegal olup Osmanlı kültüründen gelmemektedir.³¹ Doğumdan ölüme kadar aile hayatının hemen hemen her safhasında rastlanılabilecek bu merasimlerden bazılarını zikrederim.

Ailede yeni bir çocuk doğduğunda ebe çocuğu dizine alır, Kur'ân-ı Kerîm'i rastgele açarak, parmağını sayfasına değdirip çocuğun ağzına sürer ve kulağına üç kere ezan okurdu. Bunlar yapılmadan çocuğa süt verilmezdi. Doğumdan üç gün sonra da çocuğa isim konurdu. Çocuğun babası, dedesi

³⁰ Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, 126; Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 23, 28, 36-37, 53, 119; Naciye Sultan, *Acı Zamanlar*, 12, 17; Akgündüz, *Osmanlı'da Harem*, 361-362.

³¹ Erol Özbilgen, "Osmanlılar'da Gündelik Hayat", *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 2: 255.

veya ninesi abdest alıp besmele çekerek çocuğun bulunduğu odaya girer annenin hal ve hatırını sorduktan sonra yüzünü kible tarafına çevirir, diz üstü oturur ve çocuk kundaklı olarak kendisine verilir. O da çocuğu besmele ile dizinin üstüne koyar, hamdele ve salveleden sonra çocuğun sağ kulağına önce ezan okur, daha sonra takacağı ismi üç kere söyleyip üç kere de kelime-i şahadeti telkin ederdi.³²

Yeni doğum yapmış anne için “kına gecesi”³³ veya “beşik alayı”³⁴ gibi bazı eğlenceler tertip edilirdi. Kına gecesi denilen gece eğlencesi için lohusanın akran ve arkadaşları ve pek yakın akrabalarıyla komşu hanımlar akşam yemeğine davet edilirdi. Davetliler içinde saz çalmayı bilen ve sesi güzel hanımlar varsa saz çalar, türkü ve şarkılar söyler ve aralarında sohbet edip şakalaşarak hoşça vakit geçirip eğlenirlerdi. Gece eğlencesiyle beraber ertesi günü akşam da beşik alayı tertiplenirdi.³⁵

Genellikle büyük ailelerde yapılan beşik alayı yeni doğan çocuğun anne ve babasının akrabaları ve çok sık görüşülen kimselerin de katılımıyla gerçekleştirilirdi. Bu merasim için özel olarak davet edilen müzisyen ve dansçılardan oluşan ekiplerin gerçekleştirdikleri programda belli kurallar çerçevesinde şarkılar, türküler ve çalgılar eşliğinde davetlilerin toplandığı salona çıkarılan beşik, salonda okunan bazı şiirlerden sonra aynı şekilde çalgılar ve türküler eşliğinde tekrar odasına götürülürdü. Beşiğin odaya alınmasından sonra da dansçıların gösterisi başlardı. Bu programda aynı zamanda yemek ziyafeti de olurdu.³⁶ Kimi zaman mevlid de okutturulan bu programların sonunda beşiği hazırlayan hanımlar tarafından manzum beşik duaları okunurdu.³⁷

Yeni doğum yapan kadının hane halkı, yakın akraba ve dost hanımlarının katılımıyla gerçekleştirilen bir diğer program da lohusa hamamıdır. Programda yemek ve kahve ikramının yanı sıra hamam ustaları

³² Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 13-14.

³³ Evlilik düğünleri öncesi yapılan kına geceleri için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 267-268.

³⁴ Şehzadeler için tertiplenen beşik alayı için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 211.

³⁵ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 17.

³⁶ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 17-23.

³⁷ Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1997), 28-29.

ve natırlar tarafından deflerin çalınıp türkü ve manilerin söylendiği mûsiki kısmı da mevcuttu.³⁸

Çocuk biraz büyüyüp kundaktan çıkarılma vakti gelince uygun kıyafetler giydirildikten sonra henüz yürüyemediği için, ayakta, koltuklarından ve göğsünden tutularak aşağı yukarı sallanarak “dandini dandini danalı bebek” ezgileri söylenirdi.³⁹

Osmanlı ailesinde çocuk uyku problemi yaşadığında uyku getiren, sinirleri yatıştıran bir ses tonu ve eda ile ninniler (uyku mûsikisi) söylenirdi. Çocuğun ninni ile uyutulması eskiden beri var olan ve her çocuk için başvurulan bir yoldu. Ninniler, annenin çocuğuna yüreğinden geçen duyguları ifade edebilmesi ve çocuk ile anne arasında nağmelerle sağlanan bir iletişim vasıtası olması, ayrıca ezan ve Kur’ân nağmelerinden / makamlarından oluşması bakımından önem arz etmekteydi. Sanat, ilim, edebiyat ve siyaset alanında ün yapmış, savaşlarda büyük başarılar sağlamış birçok kişinin çocukken annelerinden dinledikleri şefkat ve sevgi dolu sözlerden ve naif nağmelerden meydana gelen ninnilerin onları derinden etkilediği muhakkaktır.⁴⁰

Çocuk yedi, dokuz veya on bir yaşına geldiğinde sünnet ettirilirdi. Sünnet düğünü için yapılan onlarca hazırlıktan birisi de mûsiki grubu ayarlamaktı. Düğün günü çocuk sünnete hazır duruma getirilir, bu arada sünnet çocuğunun arkadaşlarından oluşan ilahici sınıfı, ilahici başının yönetiminde özenle seçilmiş marşlar ve ilahiler okuyarak önceden belirlenen bazı sokaklarda dolaşılır ve yine düzenli bir şekilde düğün evine dönülürdü. Sünnet esnasında ve sünnetin hemen akabinde hokkabazlar ellerindeki defleri çalarak velvele koparırlar, türlü tuhafıklar yaparak sünnet çocuklarını avutmaya çalışırlardı.⁴¹

Sünnet münasebetiyle çeşitli eğlenceler de tertip edilirdi.⁴² Hokkabazlık, orta oyunu, Hacivat-Karagöz, kukla gibi oyunların yanı sıra saz

³⁸ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 23-25; Mustafa Uzun - Nurettin Albayrak, “Hamam (Kültür ve Edebiyat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 431.

³⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 29.

⁴⁰ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 30-31; Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 30-38.

⁴¹ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 295-296; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 46-47.

⁴² Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, trc. Elif Kılıç, 5. Baskı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 197.

takımlarının fasılları da olurdu. Bu eğlencelere hane halkı ile beraber misafirler de iştirak ederdi.⁴³

Sünnetin üçüncü günü sadece hane halkı ile akrabalara yönelik bir eğlence daha tertip edilirdi. Bu eğlenceler konağın harem tarafındaki uygun bir salonda yapılırdı. Başta yemek olmak üzere yapılan çeşitli ikramların ardından tamamen bayanlardan oluşan müzisyen, oyuncu ve dansçılar sanatlarını icra ederlerdi.⁴⁴

Osmanlı'da okul çağı erkek veya kız çocukları için beş yaşında başlardı. Çocuk okula başlayacağı zaman, önemli pedagojik değerler taşıyıp bilhassa çocuklarda büyük bir okuma arzusu uyandıran⁴⁵ "Mektep Cemiyeti" veya "Âmin Alayı" denilen bir merasim yapılırdı. Mektep hocasının idaresinde okula daha önceden devam eden çocuklardan oluşan bir grup okulda toplanıp en önde mektep hocası, mektep halifesi, okulun ilahici başı, arkalarında ilahiciler, onların arkasında erkek çocuklar ve sonra da kız çocuklar olmak üzere saf saf dizilerek intizam içinde okula yeni başlayacak çocuğun evine gelirler. Önceden belirlenen sokaklarda yürüyerek okunan ilahiler ve "âmin" nidaları arasındaki programın ikinci aşaması evde yapılırdı. Çocuğun ilk dersi olan bu merasime "bed'-i Besmele" denmekte olup babasının ve diğer davetli kimselerin huzurunda yapılırdı. Bu programda mektep hocası ve çocuk birlikte ilk derslerini yaparlar. Okunan aşr-ı şerifler, yapılan dualar ve çocukların yüksek sesle söyledikleri âmin nidalarıyla çocuk okula başlamış olurdu.⁴⁶

Erkek çocuklarının mesleğe başlatılması için düzenlenen merasimlerde çocuğun babası da hazır olup dualarla beraber mutlaka yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm okunurdu.⁴⁷

⁴³ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 295-296; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 50-51.

⁴⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 295-296; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 53; Sünnet merasimleri sadece bu anlatılanlardan ibaret olmayıp mevlid okutularak veya nevbe vurdurularak icra edilenleri de mevcuttu. Bk. Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 39.

⁴⁵ Mustafa Öcal, "Amîn Alayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 63.

⁴⁶ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 58-59, 193; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 60; Öcal, "Amîn Alayı", 3: 63; Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 45-56.

⁴⁷ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 79, 95; Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 60-66.

Kız çocuklarının iyi bir ev hanımı olarak yetiştirilmesi hususunda çok hassas davranan Osmanlı ailesi ister ekâbir olsun isterse fakir aile olsun yemek pişirmeden gergef işlemeye, biçki nakıştan oya yapmaya kadar kızlarına evin büyük küçük her ihtiyacını öğretmeye büyük gayret göstermiştir. Tezgâh başında bez dokuma işiyle meşgul olan kızların sıkılmamaları için yaşlı ve usta hanımlar türküler söyler, kendilerine mahsus bir ezgi ile kızların hoşlarına giden aynı zamanda nasihat veren manzumeler okurlardı.⁴⁸

Osmanlı'da nikâh merasimleri eskiden beri evlenecek kızın evinde yapılırdı. Nikâh tamamlandıktan sonra sesi güzel iki kişi yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm okur, daha sonra dua yapılır ve merasim sona ererdi.⁴⁹ Bazı nikâh merasimleri sonunda ilahiler de okunurdu.⁵⁰

Evlerin hem harem hem de selamlık kısmında yapılan düğünlerde de güzel sesli imam ve müezzinlerin icrasıyla gerçekleştirilen cemaatle namaz, Kur'ân-ı Kerîm kıraati gibi dinî içerikli formların yanı sıra⁵¹ hem gelin ve damadı hem de davetlileri eğlendirmek maksadıyla çalgı ve çengi takımları çeşitli oyunlar ve fasıllar icra ederlerdi.⁵²

Özellikle kış mevsiminde akşamları komşular toplandığında gençler bir başka odaya geçip sohbet eder, çeşitli oyunlar oynayarak eğlenirler aynı zamanda hafif sesle türkü ve mani söyleyerek vakit geçirirlerdi.⁵³ Tandır başı sohbetleri de denilen diğer bir eğlencede ise okuma bilen bir hanım tarafından halk arasında meşhur olan vaaz ve nasihate dair dinî eserler okunurdu. Genç hanımlar ise başka bir odadaki tandır etrafında toplanarak, hafif sesle türkü söyler, fiske, daire çalar, eğlenirlerdi.⁵⁴

Yaz mevsiminde ise köşklerde sazlı sözlü eğlenceler tertip edilirdi. Zengin ailelere ait bu köşklerin itina ile tanzim edilmiş bahçelerini hem ailenin erkekleri hem de hanımları kullanırlardı. Genellikle ikindiden sonra güneş çekilince veya mehtaplı gecelerde hanımlar da bu bahçelere çıkarak

⁴⁸ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 103.

⁴⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 112.

⁵⁰ Özdamar, *Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 76.

⁵¹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 129.

⁵² Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 132-133; Osmanlı sarayı tarafından düzenlenen evlilik ve sünnet düğünleri için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 278-279.

⁵³ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 161.

⁵⁴ Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014), 155-159; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 215.

dolaşırlar, salıncaklara binerler, türküler ve maniler söylerlerdi. Bazen de sazlı eğlenceler tertip edilirdi.⁵⁵

Osmanlı ailesinin yaz mevsiminde gerçekleştirdiği eğlencelerden birisi de mesirelere gitmekti. Mesirelerde erkekler, kadınlar ve çocukların hepsinin güzel ve hoş vakit geçirebileceği mutlaka bir şey bulunurdu. Mesirelerde genellikle kır gezileri, çiçek toplama, şakalaşma, oyun oynama, salıncaklara binme, yemek yeme, kahve ve çubuk içme, buralarda satılan kâğıt helva, susam helvası, koz helvası, horoz şekeri, oyuncak, su, şerbet, kavun, karpuz, marul, pişmiş mısır, kestane vb. şeylerden satın alınan yanı sıra bu tür eğlencelerde mutlaka karşılaşılan şarkı, türkü, mani söyleme, çalgı çalma / dinleme ve raks etme / seyretme gibi aktiviteler bulunuyordu.⁵⁶

Ekâbirden olan kişilerin dairelerinde hane sahibi ve daire halkına sabah, akşam ve yatsı namazını kıldırın bir de imam görev yapardı. İmamların mutlaka hafız, güzel sesli ve kıraatlerinin düzgün olması şarttı. İmam olarak alınanlar iyi eğitim görmüş ve sohbet edilebilir kişilerden seçtikleri için hane sahibi çoğunlukla imamı yanına çağırır, onunla sohbet eder, ondan naat ve ilahi okumasını isterdi. Aynı zamanda iyi birer mûsikîşinas olan imamlardan öğretme kabiliyeti olanlar, görev yaptıkları dairede hizmet edenlerden arzu edenlere bildiği eserlerden öğretmek suretiyle çok sayıda mûsikîşinas yetiştirmişlerdir. Bu hanelerde özellikle ramazan aylarında cemaat ile kılınan teravîh namazları, aralarında okunan ilahilerle, tevşihlerle, yapılan müezzinliklerle, namaz öncesi okunan devirler ve namaz sonunda okunan mihrabiyelerle manevi coşkunun artmasına büyük katkı sağlardı.⁵⁷

Osmanlı ailesi dinî gün ve geceleri değerlendirme konusunda pek titiz davranmıştır. Peygambere duyulan sevginin bir göstergesi olarak başta mübarek gün ve geceler olmak üzere hemen hemen her fırsatta mevlid okutulmuştur.⁵⁸ Mevlid mûsiki makamlarıyla ve özel bir tarzda okunduğu için mevlid okutmak isteyen kimseler bu işte şöhret sahibi mevlidhan ve yine mûsikîşinas ilahicilerden oluşan grubu evine davet eder, hane halkı ve davetliler huzurunda mevlid okutturdu. Çeşitli ikramların yapıldığı bu merasimlerde evvela cemaatle namaz kılınır, usulüne uygun olarak mevlid

⁵⁵ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 216-217.

⁵⁶ Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, 133; Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*, 63-65, 232, 233-235; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 293-294.

⁵⁷ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 176-177, 252, 255.

⁵⁸ Saray tarafından düzenlenen resmî mevlid alayı hakkında bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 521-522; Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 64-67.

okunur, herkes diz çökmüş vaziyette sükûnetle ve saygıyla okunan mevlidi dinlerdi.⁵⁹

Mübarek gecelerde yapılan faaliyetlerden birisi de Hz. Peygamber'in lihye-i saadetinin ziyaret edilmesidir. Lihye-i saâdetin muhafazası için bazı konakların en üst katında özel olarak yaptırılmış ayrı bir daire bulunurdu.⁶⁰ Mübarek gecelerden birinde yatsı namazı vakti gelince, hane sahibi, çocukları ve yakınları hepsi o daireye çıkar, burada cemaatle yatsı namazı kılınır, dua edilir, sonra başta hane sahibi olduğu halde lihye-i saâdet'in bulunduğu oda kapısına gelinir, ağır ağır salât-ü selam getirilerek ziyaret işlemi gerçekleştirilirdi.⁶¹

Aile halkının hep beraber iştirak ettiği dinî içerikli faaliyetlerden birisi de hacı uğurlama ve karşılama merasimleridir. Yolcu uğurlanırken yapılan dualara ilaveten yüksek sesle tekbir ve salavat da getirilirdi. Karşılama esnasında da defler çalınır yüksek sesle tekbirler getirilerek hacı hanesine kadar götürülürdü.⁶²

2. Konu ile Alakalı Osmanlı Fetvaları

Buraya kadar Peygamber ailesinde farklı gayelerle icra edilen mûsiki faaliyetlerinden yola çıkarak mûsikinin Müslüman Osmanlı ailesinde ne şekilde var olduğu ortaya konuldu. Bugün olduğu gibi geçmişte de Müslüman ailelerde mûsiki dinî ve din dışı amaçlarla yukarıda anlatıldığı şekilde mevcudiyetini korumuşken yani gerçekler böyle iken Osmanlı fetvalarında durum çok farklıdır. Hanefî mezhebine mensup ulema (şeyhülislâm, müftü) herhangi bir meselede fikir beyan edeceklerinde mezhebin muteber kaynaklarına dayanırlardı. Osmanlıda özellikle resmî olarak iftâ makamında bulunan müftülerin fetvalarını verdikten sonra fetvaya destek, dayanak olacak mahiyette muteber fıkıh kaynaklarından nakil getirme mecburiyetleri de vardı.⁶³ Hanefîlerin güvenilir temel eserlerinde ise genellikle *kerâhiyye*, *hatar* ve *ta'zîr* gibi bölümler içerisinde yer alan mûsiki konusu hakkında olumsuz hükümler verilmiş, hoş karşılanmamış, günah sayılmıştır. Hanefîliği devletin resmî mezhebi olarak kabul eden Osmanlı Devleti müftüleri de meseleler hakkındaki görüşlerini

⁵⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 247-248.

⁶⁰ Camilerde gerçekleştirilen lihye-i şerif ziyaretleri için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 366.

⁶¹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 248, 249.

⁶² Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1: 270.

⁶³ Bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019), 26-27.

bu mezhebe dayandırmışlardır. Hal böyle olunca Osmanlı fetvalarında genel olarak mûsiki özel olarak ise aile içerisindeki mûsiki hakkında resmî müftüler ve şeyhülislâmlar -bir iki isim hariç- tarafından olumsuz görüşler serdedilmiş, konu hakkında olumlu görüşe sahip olanlar genellikle resmî görevi olmayan tekke mensubu âlimler arasından çıkmıştır.⁶⁴ Şimdi aile içerisindeki mûsiki faaliyetlerini ele alan fetvalardan bazılarına göz atalım.

“Mes’ele: Zeyd zevci Hind’iñ yanında saz çalsa Hind’in nikâhına zarar olur mı? el-Cevâb: İstihlâl tārīki ile iderse olur.”⁶⁵

“Mes’ele: Zeyd zevcesi Hind’e çeng alvirüb çeng çaldırırsa diñlese şer’an Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta’zire müsteħak olur.”⁶⁶

“Mes’ele: Zeyd karşusunda zevcesi Hind’e tanbūr çaldurub diñlese Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ile zecr ve men’ olunur.”⁶⁷

Fetvalar incelendiğinde evli çiftlerden birinin çalgı çalması diğerrinin dinlemesi şeklinde aile içerisinde vuku bulan bir eğlence faaliyetinden söz edildiği görülmektedir. İlk fetvadaki sorunun içeriğine bakıldığında kocanın karısına saz çalmasının aralarındaki nikâh bağıni zedeleyecek bir unsur olup olmadığı sorulmuş cevapta ise “haram” olan bu işin “helal” kabul edilerek işlenmesi durumunda aralarında talakın vaki olacağı belirtilmiştir. İkinci fetvada ise -işin talak boyutuna temas edilmeden- karısının çaldığı sazı dinleyen kişiye ne gerekeceği sorulmuş, cevapta ise ta’zîri hak edeceği belirtilmiştir. Üçüncü fetvada da karısına saz çaldırıp dinleyen kocanın ta’zîr-i şedid (ağır ceza) uygulanarak bu işten vazgeçmesi temin edilir, şeklinde cevap verildiği görülmektedir.

Sonuç

Mûsiki insan hayatının her safhasında, kişisel, ailevi ve toplumsal alanın tamamında var olmuştur ve var olmaya da devam etmektedir. Hz. Peygamber’in şahsî ve ailevi hayatı incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülecektir. Onun aile hayatında da mûsikinin farklı amaçlarla kullanıldığı açıktır.

⁶⁴ Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, 430-431.

⁶⁵ Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, 59b.

⁶⁶ Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ*, 80a.

⁶⁷ Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Ma’mûreti’s-Sultâniyye, 1243/1827), 1: 122; ; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, London: British Museum, nr. 135, 42b.

Peygamber ailesinde görülen bu faaliyetlerden, öncelikli olarak Hz. Peygamber ve eşi arasındaki sıkı muhabbete vakıf olunabilmektedir. Hz. Peygamber, eşinin hoşnutluğunu, eşi ile arasındaki sevginin, mutluluğun, ahengin ve huzurun devamını temin etmek için zaman zaman yuvasında sazlı, sözlü eğlenceler tertip edilmesine -itirazlara rağmen- rıza göstermiş, çalınıp söylenen eserleri, oynanan oyunları ve dansları hem eşine dinletmiş izletmiş hem de kendisi dinlemiş ve izlemiştir. Bazen Hz. Peygamber'in arzusuyla bazen de eşinin arzusuyla iştirak edilen bu tür programlar bir açıdan Müslüman ailelere Müslümanca eğlencenin nasıl olması gerektiği hakkında fikirler de vermektedir. Gerçekleştirilen bu tür eğlence programlarına yapılan itirazlar ve Hz. Peygamber'in itirazlara yönelik söz ve fiilleri (onun hoşgörüsü, tevazuu, sabrı, halim selim ve sakinliği), onun huzurunda sahâbenin serbestçe ve rahatça hareket edip düşüncelerini özgürce dile getirebildiklerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in kızının bir anne olarak yavrularını eğlendirmek için onları çeşitli melodiler eşliğinde oynatması da Müslüman annelere Peygamber ailesinden gelen çok hoş bir örnek/hediye olsa gerektir.

Hz. Peygamber'in evinde gerçekleştirilen mûsiki faaliyetlerinin benzerleri Türk örfü ve zevki ile mezcedilerek başta padişah ailesi olmak üzere toplumdaki hemen hemen bütün Müslüman Osmanlı ailelerinde de dinî, örfî, folklorik ve eğlence gibi farklı amaçlar gözetilerek hedeflenen noktalara ulaşmak için etkili bir araç olarak kullanılmıştır.

Günümüzde çoğunluk tarafından neredeyse tamamen elektronik aygıtlar vasıtasıyla (cansız olarak) dinlenen mûsiki teknolojik icatlardan önce canlı olarak icra edilir / üretilir, dinlenirdi. Aile ortamlarında elektronik cihazlardan değil de -kabiliyet olmasa bile- fertlerin kendi çabaları ile icralarda bulunmaları en azından tüketimden kurtularak üretime teşebbüs etme, üretimin zorluklarını anlama gibi açılardan fayda sağlayacaktır.

Aile içerisinde zaman zaman farklı münasebetlerle –İslâm hukuku ve ahlakına, Müslüman-Türk âdet, gelenek ve göreneklerine ters düşmeyecek şekilde gayrimeşruluklardan arındırılmış olarak- dinî veya din dışı mûsiki faaliyetlerine yer verilmesi, din ve örften beslenerek şekillenen Müslüman-Türk kültürünün yeni nesillere aktarımının yanı sıra ailedeki fertlerin sağlıklı iletişimde, birbirlerine karşı sevgi ve saygılarını temin edip artırmada, kısacası yaşam sevinci yüksek olan mutlu bir aile oluşturmada büyük katkılar sağlayacaktır. Mesela, annenin yeni doğan yavrusuna ninniler söylemesi, evde yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm okunması, ara sıra cemaatle namaz kılınması, mevlid okutturulması, şarkı, türkü, ilahi vb. şeylerin söylenmesi,

bir çalgı aletinin çalınması veya en azından bunların toplu olarak dinlenmesi; evin dışında da ailecek camilerde cemaatle namaza iştirak edilmesi, mevlid vb. programların canlı olarak dinlenmesi, bazı tekkelerde ve cemiyetlerde gerçekleştirilen âyinlerin dinlenmesi, şer-i şerifin çizdiği sınırları aşmayan bazı mûsiki icralarının takip edilmesi vb. faaliyetler de biraz önce zikredilen hususlarda tesirli olacaktır.

İnsanın güzel sese olan meyli ve mûsikiden yoksun olarak yaşayamayacağı âşikârken, hele hele günümüzde hemen hemen her şeyin doğru-yanlış farklı amaçlarla insanları etkilemek için araç olarak kullanıldığı bir ortamda mûsikiye “haram”, “günah”, “küfür” gibi hüküm vermek, yüzlerce yıldır sahip olunan paha biçilemeyecek değerdeki tecrübe ve bilgi birikiminin bir anda çöpe atılması anlamına gelecektir. Günümüzde birçok art niyetli kesim tarafından bilinçli bir şekilde sosyal, siyasal, eğitim, ticaret, din, siyaset ve kültür gibi alanlarda propaganda aracı veya silah gibi kullanılan mûsikiden Müslüman birey, aile veya toplum olarak hangi alanda ne şekilde istifade edilebilir konusunda düşünmek, ulusal ve uluslararası arenada tesirli olabilecek, dinî ve dünyevî yaşantıya azami derecede katkılar sağlayacak projeler üretmenin gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiye-i Osmaniye*. Haz. Kazım Arısan, Duygu Ansan Günay. 2 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Abdürrahim Efendi, Menteshâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûreti's-Sultânîyye, 1243/1827.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Bozkurt, Nebi. “Eğlence”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 483-488. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi. *Hadis'te Folklor Eğlence*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. 1-631. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000. *el-Kütübü's-Sitte*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdülazîz)
- Buzpınar, Şit Tufan, “Surre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 483-488. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Düzenli, Pehlul. *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. 1223-1608. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000. *el-Kütübü's-Sitte*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdulazîz)

- Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587. Şehid Ali Paşa, 1028: 1a-360b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. Trc. Elif Kılıç. 5. Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ty,
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-Ikdü'l-ferîd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İnalçık, Halil. *Has-bağçede 'Ayş-u Tarab*. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Koca, Salim. "Toy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 270-272. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. 135: 1a-379a. London: British Museum.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 673-1202. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000. *el-Kütübü's-Sitte*, (*Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf* içinde, haz. Sâlih b. Abdülazîz)
- Naciye Sultan. *Acı Zamanlar*. Haz. O. Gazi Aşıroğlu. İstanbul: Burak Yayınları, 1990.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. 2087-2453. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000. *el-Kütübü's-Sitte*, (*Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf* içinde, haz. Sâlih b. Abdülazîz)
- Ortaylı, İlber. *Son İmparatorluk Osmanlı*. 2. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid*. 3. Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, 1986.
- Öcal, Mustafa. "Amîn Alayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 63. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Özbilgen, Erol. "Osmanlılar'da Gündelik Hayat". *Osmanlı Ansiklopedisi*. 2: 147-267. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Özdamar, Mustafa. *Doğumdan Ölüme Mûsikî*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1997.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. "Surre Alayları", *Osmanlı Ansiklopedisi*, 7 Cilt. 2: 124. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sarıçık, Murat. "Hünkâr Sofasında Geçilen Musiki Fasılları ve Oynanan Oyunlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2002/9: 21-43.
- Sevengil, Refik Ahmet. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014.
- Uzun, Mustafa, - Albayrak, Nurettin. "Hamam (Kültür ve Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ünüvar, Safiye. *Saray Hatıralarım*. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1964.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**İSLAM TARİHİNDE HZ. ALİ'NİN VAKFİYESİNİN YERİ VE
ÖNEMİ**

THE IMPORTANCE AND THE PLACE OF CALIPH ALI'S WAQFIYYA
IN THE HISTORY OF ISLAM

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

bahattinturgut02@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4289-1350

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Atıf@ Turgut, Bahattin. "İslam Tarihinde Hz. Ali'nin Vakfiyesinin Yeri ve Önemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 157-178.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 28 Eylül 2019 / 28 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted : 10 Aralık 2019 / 10 December 2019

Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019

Sayı – Issue : 42

Sayfa / Pages : 157-178

DOI :10.30623/harranilahiyatdersisi. 626262

Öz

İslam tarih ve medeniyetinin ilk vakfiyelerinden biri olan Hz. Ali'nin vakfiyesi, Hz. Ali tarafından 11 Cemadiye'l-Ülâ 39 (4.10.659) tarihinde kaleme alınmıştır. Hz. Ali, vakfiyesinde Yenbu', Vâdilkura, Üzeyne ve Ra'd'daki arazilerini satılamayacak, hibe edilemeyecek ve kimseye miras bırakılamayacak şekilde Allah Teâlâ'nın rızası için vakfettiğini belirtmiştir. Vakfın kendi neslinden gelenler tarafından idare edilmesini, arazilerin titizlikle korunarak imar edilmesini ve ağaçlandırılmasını şart koşmuştur. Vakfiyesinde Hz. Peygamber'e ait arazilerin de vakıf olduğunu, idaresi ve işletilmesi hususunda Hz. Peygamber'in uygulamasının esas alınacağını ayrıca belirtmiştir. Vakıf gelirinin topluma faydalı hizmetlere, fakirlere, yoksullara, yolda kalmışlara ve akrabalarından muhtaç durumda olanlara her türlü ihtiyaçları için harcanmasını vakfın bir şartı olarak kaydetmiştir. Kölelerini, vakıf arazide beş yıl çalışmaları şartıyla azat ettiğini, cariyelerinin de özgür olduğunu bildirerek vakfiyesini tamamlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Ali'nin Vakfiyesi, Hz. Peygamber'in Vakfiyesi, Yenbu', Vâdilkurâ.

Abstract

One of the first waqfiyyas of Islamic history and civilization was penned by Caliph Ali on Djumada'l-Ula 11, 39 (November 4, 659). Along with the core principles of waqfiyya, the waqfiyya written by Caliph Ali consists of fundamental principles leading to the development of waqf culture. In his waqfiyya, Caliph Ali stated that for Allah's sake, he donated his lands in Yanbu, Vadilkura, Uzayna and Ra'd and these lands were not to be sold, gifted or legated. He also conditioned that his waqf should be administered by his own descendants and the lands should be properly preserved, taken care of and afforested. He also added that the lands of Prophet Mohammad would be a part of waqf and implementation of Prophet Mohammad was to be applied in the administration of the lands. The income from waqf was mandated to be distributed to the socially beneficial services, the poor, the impoverished, the stranded and the relatives needing money in a way that all these groups would meet their needs. He concluded the waqfiyya by announcing that the slaves of Caliph Ali were emancipated on the condition that they were going to work for five years and his odalisques were freed.

Keywords: Islamic History, Waqfiyya of Caliph Ali, Waqfiyya of Prophet Mohammed, Yanbu, Vadilkura.

Giriş

Kişinin sahip olduğu malı satılmamak, hibe edilmemek ve miras bırakılmamak üzere kendi mülkünden çıkararak Cenâb-ı Allah'ın mülkü hükmünde olmak üzere insanlığın hizmetine sunması anlamına gelen vakıf,¹ Kur'an'ın infakta bulunmaya teşvik eden ayetlerine,² Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve tavsiyelerine³ dayanmaktadır.

Hz. Peygamber, Medine,⁴ Hayber,⁵ Fedek⁶ ve Vâdilkurâ'da⁷ bulunup ve mülkiyetinde olan arazilerin gelirlerinden az bir miktarını ailesinin geçimine ayırmış, arta kalanını da İslam'ı korumaya ve yaymaya yönelik

¹ Ömer Hilmi Efendi, *İthafü'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l-Evkaf*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları 1977), 13.

² Örnek olarak, "Sevdiklerinizden infak etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz." (Âl-i İmran 3/92). "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın en iyisinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz." (Bakara, 2/ 267)

³ Örnek olarak, "İnsanoğlu öldüğünde üç şey müstesna amel defteri kapanır; devam eden sadaka veya faydalanılan ilim veyahut da kendisine dua eden salih bir evlat" (Müslim, "Vasiyye", 14; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 14; Tirmizî, "Ahkâm", 36).

⁴ Hz. Peygamber, Uhud'da şehit olan Yahudi kökenli sahabî Muhayrik'in kendisine vasiyet edilen Medine'deki yedi parça hurma bahçesini hicretin 7. yılında amme hizmetlerine vakfetmiştir. Bilgi için bkz. İbrahim Hatipoğlu, "Muhayrik en-Nadrî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 22. Ayrıca Medine'de Benû Nadir'in sürgün edilmesinden sonra onlardan geriye kalan araziler de Hz. Peygamber'e has kılınmıştır. Bkz. Aynî, *Umdetu'l-Karî Şerh-u Sahihî'l-Buhârî*, (Kahire: Şirketü Mektebeh, 1392/1972) 15: 23.

⁵ Hayber, Medine'nin 180 km. kuzeyinde eski bir ticaret ve ziraat merkezi olup Yahudilerin oturduğu yedi ayrı kaleden müteşekkildi. İçinde bulunduğu vadinin verimliliği ve su bentlerinin çokluğu ile meşhur bir yerleşim yeri idi. Bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, "Hayber", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 17: 20; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dar-u Sâdir, 1979), 2: 410.

⁶ Fedek, Medine'ye yaklaşık 150 km. mesafede Medine ile Hayber arasında, bir Yahudi yerleşim yeri idi. Fedek halkı, Hayber'in fethi sonrası hicretin 7. yılında topraklarının yarısı karşılığında Hz. Peygamber ile anlaşma yapmış, sulhen fethedilmiştir. Bilgi için bkz. Hüseyin Algül, "Fedek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 294; Fedek günümüzde Arabistan'ın Hail vilayetine bağlı bir köydür. Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Sa'd el-Huceylî, *el-Evkafu'n-Nebeviyye ve Evkafu'l-Hulefai'r-Raşidîn*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011), 439.

⁷ Amr b. Haris'in rivayetine göre: "Hz. Peygamber, beyaz katırı, silahı ve sadaka (vakıf) olarak bıraktığı arazisi dışında bir şey miras bırakmadı". Bilgi için bkz. Buhârî, "Vesâyâ", 1; Hz. Peygamber'in sadaka (vakıf) olarak bıraktığı araziden kastedilen Fedek'in yarısı, Vâdilkurâ'nın sülüsü, Hayber'in humusu ve Benî Nadir arazisinin tümüdür. Bkz. Aynî, *Umdetu'l-Karî*, 14: 163.

faaliyetlere ve ümmetinin fakirlerine harcanmak üzere vakfetmiştir.⁸ Ölümünden sonrası için de terekisinin vakıf olarak devam edeceğini bildirmiştir.⁹ Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in arazilerinin vakıf statüsünde devamını sağlamış, Hz. Peygamber'in uygulamasında olduğu gibi Peygamber ailesinin geçim masrafları haricindeki miktar vakıf cihetlerine harcanmaya devam etmiştir.¹⁰ Hz. Ömer ile Hz. Osman da Hz. Peygamber'in arazilerinin vakıf statüsünü aynen devam ettirmişlerdir.¹¹ Hz. Ali de vakfettiği arazileri ile ilgili düzenlediği vakfiyesinde Hz. Peygamber'in malının (arazilerinin) vakıf olduğunu belirtmiştir.¹² Hayatın her alanında Hz. Peygamber'in izinde yaşamayı kendisine prensip edinen raşit halifeler¹³ başta olmak üzere ashabın malî açıdan varlıklı olanları en verimli arazilerini, en kıymetli mallarını Allah Teâlâ'nın rızası için infak ederek sonraki nesillere örnek olarak vakıf kurumunun temellerini atmışlardır.¹⁴

Bir hayır kurumu olan vakıf, esas itibarıyla vakfiye denilen bir senet ile hukukî bir mahiyet kazanmaktadır. Sahabe tarafından akdedilen vakfiyeler, Hz. Ali'nin vakfiyesinde de olduğu gibi genellikle "kitap" veya "sahife" şeklinde isimlendirilmişlerdir.¹⁵ Daha sonraki dönemlerde bu isimlendirme

⁸ Hz. Peygamber'in sadaka kıldığı arazileri hakkında bkz. Buhârî, "Cihad", 86; Ebû Dâvûd, "imâre", 18,19; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003) 6: 490).

⁹ Buhârî, "Farzu'l-Humus", 56; Müslim, "Kavlu'n-Nebi", 16.

¹⁰ Ömer ibn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvera*, thk. Fehim Mahmud Şeltut, 2. Baskı (Cidde: Daru'l-İsfahanî 1393), 3: 1360.

¹¹ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *Müsnedu Emiri'l-Mü'minin Ebî Hafs Ömer b. el-Hattab*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, (Mansure: Daru'l-Vefa 1991), 2: 611.

¹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2. Baskı, (Beyrut: Daru't-Te'sil, 2016), 9: 507 (H. No: 20468).

¹³ Hz. Ebû Bekir'in Mekke'deki evini, Hz. Ömer'in Semğ arazisini, Hz. Osman'ın da Hayber'deki arazisini, Hz. Ali'nin Yenbu' ve diğer yerlerdeki arazilerini vakfetmesi hakkında bkz. Hassaf, *Kitabu Ahkâmi'l-Evkaf* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye 1322), 5-9; Buhârî, "Vesâyâ", 33; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505-509 (H. No: 20466-9).; Yine Hz. Ali'nin Medine'deki bir evini azat ettiği kölesi /mevlası Zürayk'ın zürriyetinden gelenlere vakfetmesine dair bkz. Salim Ravzan el-Musavî, *Ahkâmu'l-Vakf ve't-Tevliyah*, (Beyrut: Menşurâtu'l-Halebî, 2016), 14.

¹⁴ Sahabeden Sa'd b. Ubade'nin açtığı su kuyusu hakkında bkz. Ebû Dâvûd, "Zekât", 41; Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın evini oğullarına vakfetmesi hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dar-u Sadır 1968), 3: 243; Sa'd b. Ebî Vakkas'ın evini kızlarına vakfetmesine dair bkz. İbn Şebbe, *Tarihu Medine*, 1: 236; Ebî Talha'nın "Beyruha" adlı bahçesini vakfetmesine dair bkz. Buhârî, "Vesâyâ", 10.

¹⁵ Hz. Ali'nin vakfiyesini "sahife" ve "kitap"; Hz. Ömer'in, "kitap", Amr b. Âs'ın ise "kitab" olarak nitelendirdiğine dair bkz. Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505-509 (H. no: 20466-9).

yerine “vakfiye” terimi yaygınlık kazanmıştır.¹⁶ Osmanlı döneminde ise “vakıfname”¹⁷ de “vakfiye” anlamında kullanılmıştır. Vakfiye, kurulan vakfın nasıl idare edileceğini, nerelere ne gibi harcamalar yapılacağını, kaç kişinin çalışacağını, çalışanlara ne kadar maaş ödeneceğini, vakıftan kimlerin ne şekilde faydalanacağını ortaya koyan hukukî bir belgedir.¹⁸ Vakıf kurumunun hukuka uygun bir şekilde idaresi, idamesi, toplumun ve ferdin hukuka uygun bir şekilde vakıftan istifade edebilmesi vakfın yönetmeliği niteliğindeki vakfiyeye bağlıdır.

Hz. Peygamber, vakfettiği mallar ile ilgili bizatihi bir vakfiye tanzim etmemiştir. Bununla beraber onun vakıf konusunda ortaya koyduğu ilkelerden ve yaptığı açıklamalardan hareketle bir vakfiye oluşturulabilir.¹⁹ Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi vakıf kuran sahabeden bazıları vakfettikleri malları ile ilgili prensipleri Hz. Peygamber’den öğrenerek vakfiyelerini oluşturmuşlardır. Bir malı vakfetme işleminin vasiyete dönük bir yönü vardır. Bu sebeple vakfiyelerin akdedilmesinde vasiyet ayetinin (el-Bakara, 2/180) ve Hz. Peygamber’in bu konudaki tavsiyesinin²⁰ etkili olduğu söylenebilir.

Nitekim vasiyet ayetinin etkisi dolayısıyla Müslümanlar arasında vasiyetname tanzim etmek bir teamül haline gelmiştir. İnsanların öldükten sonraki mirasçılarında başkalarına yönelik bir takım vasiyetlerini de ifade eden vasiyetnameyi İslam kültür ve medeniyetinde Müslümanların titiz bir davranışı olarak değerlendirmek mümkündür. Vakfiye de bir yönüyle vasiyetnameyle benzerlik göstermektedir. Vasiyetname, öldükten sonraya yönelik iken, vakfiye genellikle hayatta iken akdedilen bir vakfın belgesi olmaktadır. Bazı vakfiyeler, ölüm sonrasına atfedilerek tanzim edildiklerinden vasiyetnelere benzerler. Hz. Ali’nin vakfiyesini ölümüne yakın bir zamanda kaleme alarak öldükten sonrasına atıfta bulunması bu belgenin “vasiyetname” olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.²¹

¹⁶ Osmanlı dönemi Ahıska Ahmediye Evkafı vakfiyeleri için bkz. VGMA, 1629 nolu vakfiye defteri; Urfa’da Firuz Paşa vakfiyesi için bkz. *Urfa Şer’iye Sicili (UŞS) 205 nolu defter, s. 288, belge no: 625.*

¹⁷ Urfa Yusuf Paşa vakfiyesinin “vakıfname” başlığı ile akdedilmiş olmasına dair bkz. Osmanlı Arşivi (OA), Evkaf Vakfiye (Ev. Vkf.),18: 62.

¹⁸ Osman Gazi Özgüdenli, “Vakfiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012) 42: 465; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları 1993) 3: 577; Bahattin Turgut, “İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50 (Aralık 2018): 278

¹⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

²⁰ Buhârî, “Vesâyâ”, 1.

²¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

İslam Tarihinin önemli bir kurumu olan vakıf, vakfiye ile hukukî geçerlilik kazandığından İslam kültür ve medeniyetinde vakfiyeye büyük bir değer verilmiştir. Vakfedilen malın tapusu ve vakıf mal varlıklarının kullanım kılavuzu gibi bir fonksiyona sahip olan vakfiye, vakıftan ortaya çıkan hakların herkes tarafından hukuka uygun bir şekilde kullanılmasını sağlayan önemli bir belge niteliğindedir. Vakıf kurucuları ölse, devletler, yönetimler ve nesiller değişse de vakfiye, vakfın uygulamalarında esas alınacak başvuru kaynağı olmaya devam etmektedir. Vakfiyenin şartları itibarıyla süreklilik ve bağlayıcı hüküm ihtiva etmesi onu ihtilaf anında başvurulacak bir hakem durumuna getirmektedir.

Vakfiyeler, sahip oldukları önem itibarıyla tarih boyunca koruma altına alınmış, devletlerin arşivlerinde, ailelerin sandukalarında muhafaza edilmiş ve "kıymetli belge" muamelesi görmüşlerdir. Bu değerinden dolayı Müslüman toplumlar, olağanüstü hallerde bile vakfiyelerini korumayı sürdürmüşlerdir. Tarih boyunca İslam coğrafyasında kurulan devletler genellikle vakıf malların korunması, idaresi ve idamesi gibi hususları vakfiyelere göre gerçekleştirmişlerdir. İslam coğrafyasının gayrimüslimlerce işgal edilen bölgelerinde vakıf mallar üzerinde ortaya çıkan problemlerin halinde de yine vakfiyeler başvuru kaynağı olmaya devam etmektedir.

İslam tarihi boyunca oluşturulan devlet kurumlarında vakfiyelerin arşivlenmesi geleneği ve benzer kayıt sistemleri devreye girmiştir. Kayıtları arşivlemek tüm İslam devletlerinde bir gelenek haline gelmişse de evrak tanzimi ve arşivlemenin zirveye ulaşması Osmanlı Devleti döneminde olmuştur. Osmanlı Devletinin dünyanın en büyük arşivine sahip olması, İslam'dan aldığı ilhamla arşivini oluşturup korumasına bağlanabilir. Bu bağlamda Osmanlı arşivlerinin önemli bir kısmını vakfiyelerin oluşturduğu söylenebilir.

1. Hz. Ali'nin Vakfyesinin Önemi ve Kaynakları

Hz. Peygamber'in himayesi altında yetişen Hz. Ali, İslam'a önemli hizmetleri dolayısıyla Müslümanlar nezdinde saygın bir önder ve örnek bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir.²² Müslümanlar indinde saygınlık görmesi onun icraatlarını da önemli kılmaktadır. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in halifesi sıfatıyla Müslüman toplum için pek çok icraatta bulunmuştur, Şüphesiz bunların en önemlilerinden biri arazilerini vakfetmesi ve buna dair ayrıntılı bir vakfiye düzenlemiş olmasıdır.

²² Hz. Ali'nin hayatına dair bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2: 375-378.

H. Ali'nin, vakfiyesini ayrıntılı bir şekilde kayıt altına almış olması İslam medeniyetinde vakfiye kültürünün gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştır. O, vakfiyesinde neleri vakfettiğini, kimlerin müteveli olarak görev yapacağını, kimlerin vakfedilen arazide hangi şartlarda çalışacağını, çalışmanın bedelinin nasıl karşılanacağını belirtmiştir. Vakfiyede ayrıca vakıf maldan istifade ile kölelerinin ve cariyelerinin âzat edilişlerinin de hangi şartlarda gerçekleşeceğini açıklaması vakfiyenin önemini gösteren bir diğer ayrıntıdır.

H. Ali'nin vakfiyesini diğer vakfiyelerden farklı kılan en önemli özellik, H. Peygamber'in arazisinin de vakıf olduğuna dair bilgiyi içermesidir. Bu farklı içeriğiyle H. Ali'nin vakfiyesinin aynı zamanda H. Peygamber'in vakfiyesi olduğu da söylenebilir. İslam tarih ve medeniyeti açısından önemli bir belge niteliği taşıyan H. Ali'nin vakfiyesi analiz edildiğinde "vakıf" ve "vakfiye"nin tarihî temellerinin tespiti daha da mümkün olacaktır.

H. Ali, vakfiyede "yaşasam da ölsem de bu benim malım hakkındaki hükmümdür, kararımdır" şeklinde ifade ederek yaşamaya devam etse de, ölse de malının vakfedildiğini ilan etmiş olmaktadır.²³ Vasiyetname, öldükten sonra geçerlilik kazandığı halde H. Ali'nin bu ifadesiyle vakfiye, tanzim edildikten sonra yürürlüğe girmiş olmaktadır. Aynı zamanda bu belge, ölümden sonrasına da taalluk ettiği için bir vasiyetname özelliği taşımaktadır.

H. Ali, bu vakfiyeyi vefatından yaklaşık bir yıl önce kaleme almıştır. Okuma-yazma oranının ve imkânlarının oldukça kısıtlı olduğu bir dönemde H. Ali tarafından kaleme alınan vakfiye daha sonraki Müslümanlar tarafından muhafaza edilmiştir. Daha sonra tedvin edilen ilk hadis kitaplarından biri olan Abdürrezzak (211/826)'ın *el-Musannef*'inde ayrıntılı bir rivayet şeklinde "Vasiyyetu Ali ibn Ebî Talib"²⁴ konu başlığı ile yer almıştır. Söz konusu vakfiye H. Ali'nin vakıflarıyla ilgili bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca H. Ömer'in meşhur vakfiyesi "Vasiyyetu Ömer ibn Hattab",²⁵ Amr b. As'ın vakfiyesi ise "Vasiyyetu Amr ibn 'Âs"²⁶ başlığı ile peş peşe aynı kaynakta yer almıştır. Aynı şekilde Hassaf'ın *Kitabu'l-Ahkâm* adlı eserinde de H. Ali'nin vakfiyesine mahiyeti itibarıyla işaret edilmiştir.²⁷

²³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

²⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

²⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 508 (H. No: 20468).

²⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 509 (H. No: 20469).

²⁷ Hassaf, *Ahkamu'l-Evkaf*, 3.

Ömer ibn Şebbe “Târîhu Medîneti'l-Münevvera” adlı eserinde Hz. Ali'nin vakfiyesinden ve vakıflarından ayrıntılı bir şekilde bahsetmekte²⁸ ise de bu araştırmanın temel konusu Hz. Ali'nin vakfiyesi olduğundan vakıfları ile ilgili ayrıntılar üzerinde durulmamıştır. Hz. Ali'ye nispet edilen “Nehcü'l-Belâğa” adlı eser üzerinde yapılan araştırmada ise Hz. Ali'nin vakıflarına ve vakfiyesine dair bir bilgi tespit edilememiştir.²⁹

2. Hz. Ali'nin Vakfiyesinin Metni

Abdurrezzak'ın nakline göre bu belge *Amr b. Dinar*³⁰ kanalıyla gelmiştir. “*Bu (yazı) Ali b. Ebû Talib'in malı (arazisi) hakkındaki ikrarı ve hükmüdür*” diyerek aktarılan metni şöyledir:

“Beni cennetine koymas, ateşi benden, beni ateşten uzaklaştırması için Allah (c.c.)'ın rızasını elde etmeyi umarak Yenbu (arazisi) sadaka kılınmıştır (vakfedilmiştir). O, Allah (c.c.) yolunda onun rızasını elde etmek için savaşta, barışta hayra, akrabalara, yakınlarla ve uzakta olanlara her bir ihtiyaç için Allah Teâlâ yolunda onun rızası için harcanır. Yenbu'daki (vakfedilen) arazi satılamaz, hibe olunamaz ve miras bırakılamaz. Ancak başıma bir hal gelirse (ölürsem) Rebah, Ebû Neyzer ve Cübeyr (isimlerindeki kölelerim) üzerinde kimsenin bir salahiyeti yoktur. Onlar, azat edilmiş kölelerdir. O arazide beş yıl çalışacaklardır. Onların ve ailelerinin nafakaları ve rızıkları oradan karşılanacaktır. Ölsem de yaşasam da özellikle Yenbu'daki malım hakkında hükmüm budur. Bununla birlikte ölsem de yaşasam da Vâdilkurâ'daki malım ve kölem hakkındaki hükmüm de böyledir. Ölsem de yaşasam da Üzeyne ve halkı ile Ra'd ve halkı hakkında da kararım böyledir. Ancak Züreyk'a gelince Ebû Neyzer, Rebah ve Cübeyr için yazdığım (şartlar) onun için de geçerlidir. Yenbu' ile birlikte Vâdilkurâ, Üzeyne ve Ra'd'da olan arazim, bir takım yüzlerin kararacağı bir takım yüzlerin de sevinçten parlayacağı günde Allah Teâlâ yolunda onun rızası için her bir ihtiyaç için infak edilecektir. Fakat bunlar satılamaz, hibe edilemez ve Allah Teâlâ'nın

²⁸ Hz. Ali'nin vakıfları ve mevkileri ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Şebbe, Târîhu'l-Medine, 3: 1360.

²⁹ Araştırma için gözden geçirilen nüsha için bkz. İmam Ali, *Nehcü'l-Belağa*, thk. Subhi Salih, (İran-Kum: Dâru'l-Hicre 1967).

³⁰ Amr b. Dinar, aslen İranlı olup 45 (665)'te doğmuştur. Hz. Ali, Cabir b. Abdullah, Ebû Hureyre gibi sahabilerden ve tabiundan olan Said b. Müseyyeb gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Fıkıh ve hadiste temayüz etmiştir. Atâ b. Ebû Rebah'tan sonra Mekke'de fetva mercii olan ve Ali b. Medîni'nin, hadis sahasında eser veren altı kişiden biri olarak zikrettiği Amr b. Dînâr'ın sika oluşu ve rivayetlerinin sıhhati konusunda hadis otoriteleri ittifak etmişlerdir. Bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, “Amr b. Dînâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3: 83.

yolundan başkasına miras bırakılamaz. Allah (c.c.), onları kabul eder, fakat miras bırakmaz. İşte bu, yaşasam da ölsem de Mesken'e vardığım günden yarına Allah Teâlâ ile benim aramdaki hükümdür. - Bu, Ali'nin, malı hakkında dönülmez bir şekilde verdiği kesin bir hükümdür.- Sonra Ali'nin çocukları bu malı koruyarak ve kendi mallarını imar ettikleri gibi imar ederek idare edecekler. Onu ekecekler ve kendi mallarını imar ettikleri gibi imar edecekler. Ali'nin çocukları, önceki ve sonraki müminler için bu dört köyü imar etmeye devam ederek, ekilen ağaçlar arazinin hepsini kaplayıncaya kadar tek bir fidanı dahi satmayacaklardır. İnsanlardan kim onun mütevellisi olursa sadece çalışması, istişarede bulunması ve emaneti koruması için ona Allah'ı hatırlatıyorum. -Bu, Ali b. Ebî Talib'in Mesken'e geldiğinde kendi eliyle yazdığıdır.- Ben, kesin bir vazife olarak Allah rızası için Fakreyn'i³¹ vasiyet ediyorum.

Resûlullah (s.a.v.)'in malı onun yaptığı gibi Allah Teâlâ yolunda ve onun rızası için akrabalara, fakirlere, yoksullara, yolculara infak edilmiştir. Onun çalışanları araziye ekerek, imar ederek ve hakkıyla çalışarak güvenilir bir şekilde araziye herhangi bir zarar vermeden, kendi arazilerine baktıkları gibi bakımını yaparak örfe uygun olarak ondan yerler. Bu, Ali b. Ebî Talib'in bu sayfada yazdığı mallar hakkındaki hükümdür. Her halükarda yardım Allah Teâlâ'dan istenir.

Sahip olduğum on dokuz cariyeme gelince, onlardan bazıları çocuk annesidir ve onlarla beraber çocukları da hayattadır. Onlardan bazıları ise hamiledir. Bazılarının ise çocuğu yoktur. Şayet bu gazvede bana bir şey olursa, bu cariyelerimden çocuğu olmayanları ve hamile olmayanları Allah (c.c) rızası için azat etmeye karar verdim. Kimsenin onlar üzerinde bir salahiyeti yoktur. Onlardan hamile olan veya çocuğu olan cariyeler ise kendi çocukları adına tutulurlar, onlar çocuklarının payından istifade ederler. Bir cariyeye, çocuğu öldüğü halde kendisi hayatta ise (o da hür olup) kimsenin onun üzerinde bir salahiyeti yoktur. Bu, benim on dokuz cariyem hakkında verdiğim hükümdür. Abdullah b. Ebî Rafi ve Heyyac b. Ebî Heyyac şahit oldular. Ali b. Ebî Talib kendi eliyle yazdı. 11 Cemadiye'l-ûlâ 39 (4 Ekim 659).³²

³¹ Fakreyn, Medine-i Münevvera'da Aliye denilen yerde mevcut olan Hz. Ali'ye ait arazinin adıdır. Bu arazinin iki parça olma ihtimali vardır. O takdirde iki Fakr anlamında Fakreyn kullanılmıştır. Hz. Ali, bu iki parçayı Allah yoluna vakfettiğini vasiyet etmiştir. Bilgi için bkz. Abdullah b. Muhammed b. Sa'd el-Huceylî, *el-Evkafu'n-Nebeviyye ve Evkafu'l-Hulefai'r-Raşidîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1971), 299.

³² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505-8 (H. No: 20466-9). Ayrıca Elmalı Hamdi Yazır'ın da aynı vakfiyenin tercümesini kitabına kaydettiğine dair bkz. Nazif Öztürk, *Elmalı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, (Ankara: TDV Yayınları 1995), 129-130.

3. Hz. Ali'nin Vakfiyesinin Özellikleri

Hz. Ali'nin vakfiyesi, bir vakfiyede bulunması gereken temel özellikleri ihtiva etmesinden dolayı İslam tarih ve medeniyetinde vakfiye konusunda esas alınacak belgelerden biri sayılmaktadır. Hz. Ali'nin vakfiyesi tahlile tabi tutulduğunda şu özellikleri ihtiva ettiği görülmektedir:

a. Vakfiyede, vakfı kimin kurduğu, vakfiyenin kim tarafından, hangi tarihte, nerede, kimlerin şahitliğinde yazıldığı belirtilmiştir. Vakfiyede, vakıf kurucusunun Ali b. Ebî Talib, kâtibinin Hz. Ali'nin kendisi olduğu, vakfiyenin Mesken adlı bir yerde, 11 Cemadiye'l-Ülâ h. 39 (4.10.659) tarihinde Abdullah b. Ebî Rafî' ve Heyyâc b. Ebî Heyyâc isimli zatların şahitliğinde akdedildiği yer almaktadır. Nitekim vakıf kurucusu olarak Ali b. Ebî Talib'in malını vakfetme ikrarı ve kararlılığı vakfiyenin ilk satırında şu şekilde yer almıştır: "هذا ما أقر به وقضى في ماله علي بن أبي طالب" (Bu (vakfiye), Ali b. Ebî Talib'in malı hakkında ikrarı ve hükmüdür).³³ Ayrıca Hz. Ali, bunun bir ahiret azığı olduğunu ise şöyle ifade etmektedir: "İşte bu, yaşasam da ölsem de Mesken'e vardığım günden yarına Allah Teâlâ ile benim aramdaki hükmümdür."³⁴

b. Vakfiyede vakıf kurma gayesi belirlenmiştir. O da vakıf kurucusunun vakfını sırf Allah rızası için kurduğunu beyan etmesidir. Çünkü vakıf, ibadet özellikli bir eylemdir. Kişinin malını verdiği cihet, sadece Allah Teâlâ'nın rızasına yönelik olursa vakıf gerçekleşmiş olur. Başka amaçlarla malın elden çıkarılması sahih bir vakfı ifade etmez. Vakıf kurmak, genellikle kişinin bir emek ürünü olan kıymetli malını kendi mülkiyetinden çıkararak Allah (c.c.)'ın mülkü haline getirmesidir. Şüphesiz ki böylesine bir fedakârlık ancak Allah Teâlâ'nın rızası için yapılabilir. Onun ecri de sadece Allah (c.c.)'tan beklenir. Nitekim Hz. Ali, vakfiyenin ilk satırlarında vakıf kurma amacını bu malın ahirette kurtuluşuna vesile olması umuduyla vakfedilmiş olduğunu şöyle ifade etmektedir: "ابتغاء مرضاة الله ليولجني الجنة ، ويصرف النار عني ، ويصرفني عن النار ، فهي في سبيل الله ووجهه ، beni ateşten uzaklaştırması için Allah'ın rızasını elde etmeyi umarak Yenbu arazisi sadaka kılınmıştır (vakfedilmiştir). O, Allah Teâlâ yolunda onun rızası içindir",³⁵ Ayrıca bu düşüncesini te'yid etmek amacıyla bu açıklamayı da eklemektedir: "ينفق في كل نفقة ابتغاء بذلك وجه الله في سبيله يوم تسود وجوه وتبيض وجوه" (Arazilerim) bir takım yüzlerin kararacağı, bir takım yüzlerin de sevinçten parlayacağı günde Allah Teâlâ yolunda onun rızasını umarak

³³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

³⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 507 (H. No: 20468).

³⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20469).

Müslüman toplumun her türlü ihtiyacı için harcanmak üzere vakfedilmiştir.”³⁶ Buna göre vakfedilen mal, Allah Teâlâ'nın rızası için vakfedilerek kişinin mülkiyetinden çıkmış, sadece Allah (c.c.)'ın dininin yücelmesi ve Müslüman toplumun ihtiyaçlarının karşılanması yolunda harcanmak üzere Allah Teâlâ'nın mülkü olmuştur. Artık Allah Teâlâ'nın kulları vâkıf tarafından vakfiyede belirtilen şartlara riayet ederek bu vakıf malın gelirini harcayabilirler, ondan istifade edebilirler. Bu husus, Osmanlı döneminde “şartu'l-vâkıf ke'n-nassi'ş-şari”³⁷ (vâkıfın şartı, kanun koyucunun kanunu gibidir) kuralının tüm vakfiyelerde yer almasına yol açmıştır.

c. Vakfiyede vakfedilen mal belirlenmiştir. Buna bağlı olarak vakfedilen malın satılamaz, hibe edilemez ve Allah Teâlâ'nın yolundan başkasına miras bırakılamaz olduğunun vakfiyede açıkça belirtilmesi önem taşımaktadır. Bu ilkeler, söz konusu vakfiyede şöyle yer almaktadır: “لا یباع ولا یورث کل مال فی ینبع ” “Yenbu'daki bütün mal (arazi) kimseye satılamaz, hibe edilemez ve miras bırakılamaz”. Bunlar bir malı vakıf statüsüne kavuşturan hususlardır. Bu bağlamda alım-satım konu olan, hibe edilebilen yahut da miras malı olarak değerlendirilebilen bir malın vakıf malı olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

d. Vakfiyeyi değerli kılan diğer hususlar ise vakfedilen malın yeri, vasfı ve miktarı ile onda ayrıntılı olarak belirtilmesidir. Hz. Ali vakfiyede, döneminin şartlarında o bölgede yaşayan insanlar tarafından tanınan Yenbu', Vâdilkurâ, Üzeyne³⁸ ve Ra'd adı verilen yerlerdeki arazilerini vakfettiğini belirtmiştir. O yörelerin halkınca yerleri ve sınırları bilinen araziler olması hasebiyle o konuda ayrıntılı bir tanıtım vakfiyede yer almamaktadır. Hz. Ali tarafından vakfedilen arazilerin vakfiyede özellikle belirtilmesi, İslam tarihi ve medeniyeti açısından vakfiyeyi değerli kılmıştır.

4. Hz. Ali'nin Vakfettiği Arazinin Mevkii, Miktarı ve Mülkiyet Durumu

Hz. Ali, mülkiyetinde olan Yenbu', Vâdilkurâ, Üzeyne ve Ra'd adı verilen mevkilerdeki arazilerini vakfetmiştir.³⁹ Bunların başında Yenbu' gelmektedir. Yakût el-Hamevî (626/1229) eserinde Yenbu'yu şöyle tarif

³⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

³⁷ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), 601: 32.

³⁸ Başka kaynaklarda Üzenbe ve Üzeynebe şeklinde geçmektedir. Bkz. ibn Ebu'd-Dünya, *Maktelu Emirî'l-Mü'minin Ali b. Ebî Talib*, thk. İbrahim Salih, (Şam: Dâru'l-Beşair, 1422/2001), 50.

³⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

etmektedir: “Yenbu’, kalesiyle, hurmalarıyla, suyu lezzetli kuyularıyla, verimli arazileriyle ve Ali b. Ebî Talib’in vakıflarıyla meşhur olmuştur.”⁴⁰ Hz. Peygamber, savaşla fethettiği Yenbu’ arazisinden dört parçayı Hz. Ali’ye ikta etmiştir. İki parçası el-Fukayr denilen mevkiden, bir parçası Bi’r-u Kays’tan, bir diğeri de eş-Şecereh denilen yerdendir.⁴¹ Nitekim Hz. Ali’nin vakfiyesinde bu kayıt bir rivayette “Fukayr”, bir diğer rivayette “Fukayreyn” şeklindedir.⁴² Hz. Ömer de, hilafeti döneminde Yenbu’daki bir araziye Hz. Ali’ye ikta etmiştir. Hz. Ali de bir başka araziye satın alarak ona ilave etmiştir.⁴³ Hz. Ali, Yenbu’daki arazide kuyular eştirerek bol su elde etmiştir. Bu kuyular sayesinde arazinin kıymeti artmıştır.⁴⁴ Bundan dolayı Yenbu’ arazisinin en verimli halinde iken vakfedildiği söylenebilir. Hz. Ali, Vadilkura, Üzeyne ve Ra’d denilen yerlerdeki arazilerini vakfettiğini şu ifadelerle açıklamıştır: “Yenbu’ ile birlikte Vâdilkurâ, Üzeyne ve Ra’d’da olan arazim, bir takım yüzlerin kararacağı bir takım yüzlerin de sevinçten parlayacağı günde Allah (c.c.) yolunda onun rızası için her bir ihtiyaç için infak edilmiştir (vakfedilmiştir).”⁴⁵

Bilindiği üzere, vakfa konu olan mallarda mülkiyet durumu önem taşır. Bir malın vakfa konu olması için öncelikle o malın vakif eylemini gerçekleştiren kişinin mülkiyetinde olması gerekir. Bir mal vakfedilince sahibinin mülkiyetinden çıkar, Allah Teâlâ’nın mülkü haline gelir. Vakfedilmek suretiyle Yüce Allah’ın mülkü haline gelen vakif mal satılamaz, hibe edilemez ve başkasına miras bırakılamaz. Sadece Allah Teâlâ yolunda gerçekleştirilecek hayırlı faaliyetler için harcanır. Hz. Ali de vakfettiği arazilerin mülkiyet durumunu vakfiyesinde; “... bunlar satılamaz, hibe edilemez ve Allah (c.c.) yolundan başkasına miras bırakılamaz. Yüce Allah, onları kabul eder, fakat miras bırakmaz,”⁴⁶ cümleleriyle izah etmektedir.

⁴⁰ Hamevî, *Mu’cem*, 5: 450.

⁴¹ Hamevî, *Mu’cem*, 5: 450; Hüceylî, *el-Evkafu’n-Nebeviyye*, 383.

⁴² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466)..

⁴³ Hamevî, *Mu’cem*, 5: 450.

⁴⁴ Öztürk, *Vakıflar*, 129. Hz. Ali’nin Yenbu’ ve Vadilkura mıntıklarında vakfettiği arazilerde çok sayıda kuyunun mevcut olduğuna dair bilgi için bkz. Hüceylî, *el-Evkafu’n-Nebeviyye*, 300-316.

⁴⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466); Hz. Ali’nin vakıfları için bkz. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali- Fatıma Evladi*, 2. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2008), 488.

⁴⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

5. Vakfın Mütevellisinin Belirlenmesi

Vakfiyede belirtilmesi gereken önemli hususlardan biri de vakfın mütevellisinin belirtilmesidir. Zira pek çok emek sarf ederek elde ettiği malını vakfeden kimse, öldükten sonra kıymet bilmez insanların elinde heder olmasını arzu etmez. Bu nedenle de sahabe döneminden beri vakıf kurucuları vakıflarının yönetimini genellikle evlatlarına havale etmişlerdir. Hz. Ömer, Semğ arazisini vakfederken akdettiği vakfiyesinde belirttiği üzere kızı Hz. Hafsa'yı müteveli tayin etmiştir. Ondan sonra da oğlu Abdullah ve torunları vakıf yönetimini devam ettirmişlerdir.⁴⁷

Hz. Ali de vakfının tevliyeti görevini evlatlarına vermiştir: *"Ali'nin çocukları kendi mallarının / arazilerinin bakımını / imarını gerçekleştirdikleri gibi vakıf arazilerin güvenliğinden ve bakımından da sorumludurlar. Bu araziye ekerler ve kendi mallarını imar ettikleri gibi imar ederler."*⁴⁸ Hz. Ali, bu satırlarla ifade ettiği üzere, vakfedilen arazinin vakfiyedeki belirlenen şartlara uygun bir şekilde idare edilmesini, korunmasını, verimli hale getirilmesi için gerekli çalışmaların zamanında ve uygun bir şekilde yapılmasını kendi soyundan gelen evlatlarına vasiyet etmiştir.

Hz. Ali'nin vakıflarının neslinden gelenler tarafından vakfiyedeki şartlara uygun olarak yönetildiği tarihî kayıtlardan anlaşılmaktadır. Onun vakıflarının mütevellisi olarak ilk görev üstlenen şahıs oğlu Hz. Hasan'dır. Hz. Hasan kendisinden sonra kardeşi Hz. Hüseyin'i tayin etmiştir. Ondan sonra Talibî ailesinin büyüğü sıfatıyla Hasan b. Hasan b. Ali müteveli olmuştur.⁴⁹

Sahabe nesli tarafından kurulan vakıflara evlatların müteveli tayin edilmesi, İslam tarihi boyunca Müslüman toplumlarda bir teamül haline gelmiş, istisnalar dışında hemen hemen bütün vakfiyelerde bu şart yerini almıştır. Bu şartın uygulanmasının vâkıfın kendi zürriyetinden gelenlere nesiller boyu menfaat temini şeklinde değerlendirilmesi hayırsever ve fedakâr vakıf kurucularına haksız bir itham olur. Hâlbuki ecdadının emekleri ile vücut bulan vakıflarda müteveli olanlar, onların yaptığı hayır ile iftihar edip canla başla onların manevî mirasına sahip çıkarken, o hayırsever insanı hiç tanımayan birinin vakıf mala sahip çıkmada aynı heyecanı duyması mümkün olmayabilir.

⁴⁷ Buhârî, "Vesâyâ", 22; Ebî Davud, "Vesâyâ", 13; Hz. Ömer'in Semğ arazisini vakfettiğine dair vakfiyesi hakkında bilgi için bkz. Bahattin Turgut, "İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50 (Aralık 2018): 279.

⁴⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 507 (H. No: 20466).

⁴⁹ Hz. Ali'nin vakıflarına müteveli olanlar hakkında bilgi için bkz. Uyar, *Ehl-i Beyt*, 490.

Vakfedilen mal, her ne kadar vâkıfın mülkiyetinden çıkıp Yüce Allah'ın mülkü haline geliyorsa da Hz. Ali, vakfettiği malın topluma fayda vermeye devam etmesi için vakfiyesinde önemli bir hususa dikkat çekmiştir. O, arazilerin ağaçlandırılarak doğaya katkı sağlaması için vakfın mütevellisi olacak evlatlarına şu ifadelerle vasiyet etmiştir; *“Ali'nin çocukları bu dört köyün imarını geçmiş ve gelecek müminler için üstlenerek, ağaçları arazisini kaplayınca kadar tek bir fidanı dahi satmasınlar. İnsanlardan kim onun mütevellisi olursa sadece gayret etmesi, araziye imar etmesi ve emaneti koruması hususunda ona Allah Teâlâ'yı hatırlatırım.”*⁵⁰ Bu uyarısı ile Hz. Ali, fidan dikmeye, araziye ağaçlandırmaya ne kadar ehemmiyet verdiğini de göstermiş olmaktadır. *“Ağaçlar, araziye kaplayınca kadar onların bir fidanı bile satılmasın”,* kaydıyla Hz. Ali'nin vakfının mütevellisi olacıklara bu şartı bildirmesi çok anlamlıdır. İbadet anlayışı çerçevesinde bir bölgenin ağaçlandırılması, özellikle de Arabistan gibi çöl ikliminin etkili olduğu bir memlekette böyle bir anlayışın vakıflar aracılığıyla yerleştirilmesi, vakfın toplum üzerindeki etkisini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Hz. Ali, *“ben hayatta olsam da ölsem de”* bu esaslar geçerli olacaktır, diyerek vakfiyenin bağlayıcılığına dikkat çekmiştir. O, kendisinden sonra yaşayacak olan (sadaka-i cariye) hayrının nasıl idare edileceğini, gelirinin nasıl ve hangi cihetlere harcanacağını ve bu vakfın devamının nasıl sağlanacağını vakfiyede belirtmekle vakfiyenin de çok anlamlı olduğunu ortaya koymuştur.

6. Hz. Ali Vakfının Gelirlerinin Harcama Kalemleri

Hz. Ali'nin vakfiyesi, vakıf gelirlerinin harcama kalemlerini belirlemesi bakımından da tarihi öneme sahiptir. Nitekim Hz. Ali, vakıf arazisinden elde edilen gelirin nerelere harcanabileceğini de vakfiyede şu ifadelerle açıklamıştır: *“ينفق في كل نفقة من سبيل الله ووجهه ، في الحرب والسلام ، والخير وذوي الرحم ، والقريب والبعيد ”*, *“O (vakfedilen arazinin geliri) savaşta, barışta, hayırlı işlerde, akrabalara, yakın ve uzakta olanlara her türlü ihtiyaç anında harcansın diye Allah Teâlâ yolunda ve onun rızası için infak edilmiştir (vakfedilmiştir).”*⁵¹ Hz. Ali vakfiyesinde, vakıf gelirinin Allah Teâlâ'nın dininin yayılması için yapılacak cihad hizmetlerinde ve özellikle de savaşta harcanacağını açıklamıştır. Bununla birlikte barış halinde de Allah (c.c.) yolunda harcanabileceğini ifade etmiştir. Bir bakıma Allah Teâlâ yolunda yapılacak faaliyetler (cihad, ilim) başta olmak üzere bütün hayırlı çalışmalara, akrabalarından ihtiyaç sahibi olanlara, akraba olsun olmasın

⁵⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

⁵¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

muhtaç durumdaki insanlara vakfın gelirinden yardım edilerek ihtiyacın giderilmesi sağlanabilecektir. Aynı şekilde Hz. Ali, vakfettiği arazilerinden elde edilecek gelirin harcanacağı alanları çeşitlendirmiştir. Bununla o, İslam'ın yayılmasına ve toplumun gelişmesine katkıda bulunmak arzusunda olduğunu kanıtlamış olmaktadır. Sadece hayatta iken değil, öldükten sonra da bu yöndeki yardımının devamını vakfettikleri ile sağlamış olmaktadır.

Hz. Ali bu vakfiyeyi, siyasî çalkantıların yaşandığı bir dönemde Allah Rasulü'nün halifesi sıfatıyla kaleme almıştır. Aslında bu vakfı sadece ölümünden sonraya yönelik gerçekleştirilmemiştir. Nitekim o, bu konuda, "فذلك فضية بيبي وبين الله الغد من يوم قدمت مسكن حيا أنا أو ميتا" "İşte bu, yaşasam da ölsem de Mesken'e vardığım günden yarına Allah (c.c.)'la benim aramdaki hükümdür,"⁵² diyerek malını vakfetmeyi Yüce Allah ile arasında gerçekleştirdiği bir sözleşme olarak değerlendirmiştir. Hz. Ali, bu ifadesi ile vakıftan dönmeyi imkânsız hale getirmiştir.

O dönemde Hz. Ali'nin vakfı, darda ve zorda olana, geçim sıkıntısı çekene bir umut kapısı, Allah Teâlâ'nın dininin cihad ile veya ilmî faaliyet ile yayılmasına destek yuvası olmuştur. Hatta ondaki hayırseverlik duygusu, insan sevgisi köle ve cariyelerini âzat etmeye ve onların vakıf arazinin gelirinden geçinmelerini mümkün kılmıştır. Hz. Peygamber tarafından temelleri atılan vakıf kurumunun raşit halifeler tarafından kurumsallaştırılması İslam tarihi boyunca her alanda devlete ve topluma hizmet eden vakıfların kurulmasına sebep olmuştur.

7. Hz. Ali'nin Vakfiyesinde Hz. Peygamber'in Vakfına Yer Vermesi

Hz. Peygamber, ailesinin masrafları haricindeki arazi gelirlerini İslam'ın yayılmasına, Müslüman toplumun ihtiyaçlarına harcamıştır.⁵³ Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'den kalan Medine, Fedek,⁵⁴ Hayber ve Vâdilkurâ'daki araziler üzerinde miras hakkı talebinde bulunmuştur. Fakat Hz. Ebû Bekir, Resûlullah (s.a.v.)'in, "Biz miras bırakmayız, bizim bıraktığımız sadaka (vakıf)dır. Muhammed'in aile halkı da bu malın gelirinden yer (geçimini sağlar),"⁵⁵ buyurduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in terekesinin mirasa konu olmayacağını, aksine onun vakıf olduğunu ifade etmiştir: "Şüphesiz ki ben Resûlullah (s.a.v.)'in sadakasını onun zamanında olduğu halinden asla değiştirmeyeceğim. Resûlullah (s.a.v.) bu mal üzerinde nasıl

⁵² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 506 (H. No: 20466).

⁵³ Buhârî, "Cihad", 86; Ebû Dâvûd, "İmare", 18,19

⁵⁴ Fedek'le ilgili bilgi ve tartışmalar için bkz. Hamevî, *Mu'cem*, 4: 238-240.

⁵⁵ İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, 1: 196.

bir uygulama yaptı ise ben de mutlaka öyle yapacağım.”⁵⁶ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in arazisi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde vakıf statüsünde muamele görmüştür.⁵⁷

Aynı şekilde Hz. Ali de hilafeti döneminde düzenlediği vakfiyesinde konuya resmiyet kazandırmıştır: “ وما ل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ناحيته “ Resûlullah (s.a.v.)'ın malı (arazisi), onun yaptığı üzere bütün sınırlarıyla Allah Teâlâ yolunda ve Allah (c.c.) rızası için akrabalara, fakirlere, yoksullara, yolculara infak edilir.”⁵⁸ Kendi eliyle yazdığı vakfiyesinde Hz. Peygamber'in vakıflarını ortaya koyan Hz. Ali, bu vakfiyeyi düzenlemekle Hz. Peygamber'in terekesinin mirasa konu olmayıp vakıf olduğunu benimsemiş olmaktadır.

Hz. Ali, halife olarak Hz. Peygamber'in vakıflarının kendi vakfiyesinde statüsünü belirlemesi, onun malının (arazisinin) vakıf olduğunu bizatihi bildirmesi İslam tarih ve medeniyeti açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in arazilerinden elde edilen gelir, onun hayatta uyguladığı gibi ölümünden sonra da bu yönde harcamaya devam edilmiştir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vakfettiği arazilerinin gelirlerinin harcama amacını ve harcanacağı yerleri şöyle belirtmektedir: “ يُنْفَقُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَوَجْهَهُ , وَذِي الرَّحْمِ وَالْفُقَرَاءِ , وَالْمَسَاكِينِ , وَابْنِ السَّبِيلِ ”, “Allah Teâlâ yolunda ve onun rızası için akrabalara, fakirlere, yoksullara, yolculara infak edilir.”⁵⁹ Hz. Ali'nin vakıf gelirlerini harcama konusunda, Hz. Peygamber'in ilkelerini benimsediği anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Ali'nin vakfiyesinde bu ilkeler temel olarak kabul edilmiştir.

8. Hz. Ali'nin Vakfiyesinin İnsan Özgürlüğü Açısından Önemi

İslâm dini, insan özgürlüğüne büyük önem vermekte, köle veya cariye âzat etmeyi, esirleri özgürlüğüne kavuşturmayı Allah Teâlâ'ya bir yaklaşma vesilesi saymaktadır. Bunu gerçekleştirmek için mensuplarını köle-cariye azat etmeye teşvik etmektedir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de şöyle yer almaktadır: “*Asıl iyilik Allah (c.c.)'ın rızasını gözeterek yakınlarla, yetimlere,*

⁵⁶ İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, 1: 196.

⁵⁷ Fedek arazisi ve geliri Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına geçen devlet başkanlarının tasarrufunda olmuştur. Hz. Ebû Bekir, başta Hz. Fatıma olmak üzere Hz. Peygamber'in aile fertlerini mağdur etmeyip Hz. Peygamber'den geriye kalan arazilerin gelirlerinden onların ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra bu gelirlerin geri kalanını Allah yolunda harcamıştır. Hz. Ali de diğer halifeler gibi bu uygulamayı aynen devam ettirmiştir. Bilgi için bkz. İsmail Altun, “Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fatıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîî Yaklaşımların Analizi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, (İstanbul: İSAM 2012), 25.

⁵⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466); Hassaf, *Ahkam'ul-Evkaf*, 3.

⁵⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505 (H. No: 20466).

yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcamaktır.” (el-Bakara 2/177). Hz. Peygamber de özgürlüğünü yitirmiş insanları (köle, cariye, esir) azat etmenin karşılığının cehennemden kurtuluşa vesile olacağını müjdelemiştir.⁶⁰ O, bu konuda teşvik etmekle yetinmeyip kendisine ait olan birçok kölesini azat etmiştir.⁶¹

Hz. Peygamber’in eğitiminden çocukluktan itibaren en iyi şekilde istifade edenlerden biri olan Hz. Ali de köle ve cariyelerini özgürlüklerine kavuşturma yolunda çaba harcamıştır. Hz. Ali bu konudaki tutumunu vasiyetnamesi durumunda olan vakfiyesinde açıklamıştır. Hz. Ali, bir taraftan arazilerini vakfederek insanlığın hizmetine sunarken diğer yandan dört kölesini ve on dokuz cariyesini azat ederek insanların özgürlüğüne değer verdiğini de ortaya koymaktadır.⁶²

Vakıf kurarak en kıymetli mallarını Allah Teâlâ yolunda sarf eden hayırsever insanlar, insanlara muhtaç oldukları anda ve alanda faydalı olmayı hedeflerler. İnsanlara faydalı olmanın bir yolu da özgürlükten yoksun bir insanı (köle, cariye, esir) azat etmektir. “İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır”⁶³ hadisi gereği salahiyeti altında olan köle ve cariyelere karşı merhamet ve sevgi duyguları taşıyan Hz. Ali, onları azat ettiğini vakfiyesinde belirterek vakıf ve vakfiye anlayışına değişik bir boyut kazandırmıştır. Sahabe öncülerinin vakıf düşüncesi ışığında geliştirdikleri köle azat etme eylemi, Osmanlı döneminde bir teamül haline gelmiştir. Bundan dolayı Osmanlı dönemindeki bazı vakfiyelerde kölelerin özgürlüğüne kavuşturulması için de vakıf bütçesinden bir pay ayrıldığı tespit edilebilmektedir.⁶⁴

Hz. Ali kölelerini özgürlüğüne kavuşturduğunu ve onları ortada bırakmayıp bu vakıf bahçede çalışarak geçimlerini sağlayabileceğini vakfiyesinde belirtmiştir. Bu durumu şu cümlelerle ifade etmektedir: “ غير أن رباحاً وأباً نيزر وجبيراً إن حدث بي حدث ليس عليهم سبيل ، وهم محررون موال يعملون في المال ، وفيه نفقاتهم ورزقهم ، ورزق أهليهم ”، “Ancak başıma bir hal gelirse (ölürsem) Rebah, Ebû Neyzer ve Cübeyr (isimli kölelerim) için özgür olmalarından başka bir yol yoktur. (Onlar özgürlüklerine kavuşmaları karşılığında) vakfedilen arazide beş yıl hizmet edeceklerdir. Kendilerinin ve

⁶⁰ Buhârî, “Keffârât”, 6; Müslim, “İtâk”, 23; Ebû Dâvûd, “İtâk”, 13; Tirmizî, “Nüzûr”, 14.

⁶¹ Mehmet Akif Aydın- Muhammed Hamidullah, “Köle”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2002), 26: 238.

⁶² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 508 (20466); Öztürk, *Vakıflar*, 130.

⁶³ Nevevî, *Riyazü’s-Salihîn*, (Cidde: Mektebetü’l-Me’mun, 1414/1994), 75.

⁶⁴ Ali İhsan Karataş, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Köleliğe Bir Bakış”, *İstem*, Konya 2007, 9: 147.

ailelerinin harcamaları ve geçimleri bu maldan karşılanacaktır".⁶⁵ Ayrıca Hz. Ali, Züreyk isimindeki kölesini de azat ettiğini, onun da diğer köleleri gibi aynı haklara sahip olduğunu ilave etmiştir.⁶⁶ Aynı şekilde Hz. Ali, vakfiyede cariyelerini de azat ettiğini belirtmiştir. On dokuz cariyesinden kimisinin ümm-ü veled, kimisinin de hamile olduğunu ifade etmiştir. Çocuk anneleri olmaları hasebiyle onların çocukları sebebiyle özgür olduklarını ve onlar üzerinde kimsenin bir salahiyetinin olmadığını bildirmiştir. Çocuğu olmayan cariyelerini ise şartsız bir şekilde azat ettiğini bu tarihi belge ile ilan etmiştir.⁶⁷

Hz. Ali'nin kölelerini ve cariyelerini özgürlüklerine kavuşturması insana yapılabilecek en büyük iyilik nev'indendir. Vakıf kurumunun hedeflerinden biri de, insanların en çok ihtiyaç duyduğu alanda iyilik yapmaktır. İnsanlara özgür bir şekilde yaşama imkânı veren Hz. Ali, aslında onları özgürlüklerine kavuşturmakla vakfın amaçlarından birini gerçekleştirmiş olmaktadır. Yardım fonu konumunda olan vakıf kurumu, insana insanî yaşam imkânlarını sunan nice eylemlerin merkezi olmuştur. Tarih içinde insanları esaretten kurtarıp özgürlüğe kavuşturan bir kurum olarak da bilinen vakıf kurumu, bu gelişmesini ashabın önde gelenlerinin, insanları özgürlüğüne kavuşturmaya yönelik gerçekleştirdiği eylemlerine borçludur.

Hz. Ali'nin vasiyetnamesi durumundaki vakfiyesinde özgürlüğünü kaybetmiş insanları (köle, cariyeye) azat etmesini not düşmesini tarihî bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Hz. Ali'nin vakfı aracılığıyla köle ve cariyeye azad etmesi, sonraki dönemlerde özellikle de Osmanlı'da kurulan bazı vakıfların bütçelerinden bir kısmını köle ve cariyelerin azat edilmesine tahsis etmelerine yol açmıştır. Tahsis edilen miktar vakfiyelerde yer almıştır. Mesela, Abdülaziz Efendi 1656 yılında Bursa'da kurduğu bir vakfın şartları arasına, her sene Ramazan'da vakıf gelirlerinden 50 riyal tahsis ederek bu parayla bir köle ve bir cariyenin azat edilmesini şart koşturmuştur.⁶⁸ Hz. Ali'nin halifeliği döneminde düzenlediği vakfiyesinin, vakıf kurumu açısından önemli olduğu ve sonraki vakfiyeler üzerinde de etkili olduğu söylenebilir.

⁶⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 508 (20466).

⁶⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 508 (20466).

⁶⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 508 (20466).

⁶⁸ Karataş, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış", *İstem*, 9: 147.

Sonuç

Hız. Peygamber'in örneğinde en değerli mallarını vakfeden sahabe nesli, hayırlarının sadaka-i cariyeye olarak devam etmesi için vakfiyeler düzenleyerek belgelemiştir. Hız. Ali de sahibi olduğu arazilerini vakfettiğini bizatihi düzenlediği vakfiyesi ile ortaya koymuştur. Hız. Ali'nin bu vakfiyesi, Hız. Peygamber'in vakfını da ihtiva ettiğinden ayrı bir öneme sahiptir.

Hız. Ali'nin vakfiyesi, Allah Teâlâ yolunda fedakârlığın tarihi bir belgesidir. Hız. Ali özgürlüğünü kaybetmiş insanların (köle ve cariyeye) özgürlüklerini kazanmalarına dair kaydı vakfiyeye eklemek suretiyle vakfiyesine ayrı bir özellik kazandırmıştır. İnsan özgürlüğüne verdiği değeri göstermesi açısından ayrıca bir öneme sahiptir. Vakfiyede, köle ve cariyelere özgürlüklerini kazandırdığını belirtmekle birlikte onların geçimlerini sağlamaya dair açıklama da yapmıştır. Hız. Ali'nin ortaya koyduğu vakıf anlayışına göre, vakıf kurumu, zorlukta, darlıkta, varlıkta ve yoklukta insanlara yardım eli uzatan bir kurumdur. Bu bağlamda Hız. Ali'nin vakfettiği arazilerin işletilmesi, kölelerin ve cariyelerin özgürlüğünü de beraberinde getirmiştir.

Hız. Ali'nin vakfiyesi, köle ve cariyelerin azat edilışinden, arazinin imar edilmesine, doğanın yeşillendirilip ağaçlandırılmasına kadar birçok alanda vakıf kurumunun etkili olabileceğini ortaya koyan ilkeleri barındırması açısından önem taşımaktadır. Ayrıca vakfın mütevellisinin ve çalışanlarının vakıf gelirlerinden nasıl ve ne derece istifade edebileceklerine dair esaslar içermesi yönüyle de vakıf kurucusu olan hayırseverlere vakfiyelerini oluşturma yolunda bir örnek olmuştur. Yine vakfın gelirlerinin nerelere, ne şekilde harcanabileceğine dair bir bakış açısı oluşturması bakımından da Hız. Ali'nin vakfiyesinin önemli olduğu anlaşılmaktadır. İlk örnekleri Hız. Ali gibi sahabe nesli tarafından oluşturulan vakfiyeler, İslam tarihi boyunca mükemmel hale getirilerek altın yaldızlı yazılarla kıymetli kâğıtlara kaydedilip sandukalarda muhafaza edilmişlerdir. Vakfiyeleri muhafaza altına alarak sonraki kuşaklara ulaştıran arşivi oluşturan toplumun ise Osmanlı toplumu olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzak, İmam Hafız Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmam es-San'anî. *Divanu Hadisi'n-Nebevî el-El-Musannef*. 2. Baskı, Beyrut: Daru't-Te'sîl, 2016, I-XII.
- Algül, Hüseyin. "Fedek". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12: 292-295.
- Altun, İsmail. "Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fatıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîî Yaklaşımların Analizi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, İstanbul: İSAM 2012, 1: 25-28.
- Aydın, Mehmet Akif. - Hamidullah, Muhammed "Köle". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2002. 26: 237-246.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-Karî Şerh-u Sahihî'l-Buharî*, Kahire: Şeriket-ü Mektebeh, 1392/1972.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003.
- Bilge, Mustafa L. - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yenbu'", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43: 421.
- Buhârî, İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buharî el-Cu'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Kahire: Daru't-Te'sîl, 2012).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani. *Sünen-ü Ebû Davud*. Thk. Muhammed Avvame. Cidde: Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1419/ 1998.
- Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *Müsnedü Emirî'l-Mü'minin Ebî Hafs Ömer b. El-Hattab*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Mansure: Daru'l-Vefa 1991.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Ali" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 1989, 2: 375-378.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî. el- *Mu'cemü'l-Büldân*, Dar-u Sâdir: Beyrut 1979.
- Hamidullah, Muhammed. "Hayber", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 17: 18-21.
- Hassaf, Ebubekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr Hassaf eş-Şeybanî. *Kitab-u Ahkâmi'l-Evkaf*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1322.
- Hatipoğlu. İbrahim. "Muhayrik en-Nadrî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Huceylî, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd. *el-Evkafu'n-Nebeviyye ve Evkafu'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menhec el-Haşimî. *et-Tabakatü'l-Kübra*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dar-u Sadır 1968.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvera*, thk. Fehim Mahmud Şeltut, 2. Baskı, Cidde: Daru'l-İsfahanî 1393.
- İmam Ali, *Nehcu'l-Belağa*, thk. Subhi Salih, İnan-Kum: Daru'l-Hicreh 1967.
- Karataş, Ali İhsan, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış", *İstem*, Konya 2007, 9: 147.

- Musavî, Salim Ravzan. *Ahkamu'l-Vakfi ve't-Tevliyah*. Beyrut: Menşurâtü'l-Halebî 2016.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin ek-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccac. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415/1994.
- Nevevî, İmam Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî ed-Dimaşkî. *Riyazü's-Salihîn*. Cidde: Mektebetü'l-Me'mun, 1414/1994).
- Osmanlı Arşivi (OA), Evkaf Vakfiye (Ev, VKF), 18/62: 1-5.
- Ömer Hilmi Efendi. *İthafü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkaf*. Ankara: VGM Yayınları 1977.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2012, 42: 463-466.
- Öztürk, Nazif. *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*. Ankara: VGM Yayınları, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları 1993.
- Tirmizî, Ebû İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Turgut, Bahattin. "İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Aralık 2018/2, 50: 271-292.
- Urfa Şer'iyye Sicili (UŞS)**. 205 nolu defter.
- UŞS**. 225 nolu defter.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali- Fatıma Evladı*. 2. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları 2008.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Amr b. Dînâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1991. 3: 83.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), 601 nolu defter.
- VGMA, 1629 nolu defter.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar. Haz. Bahattin Yedi yıldız. Ankara: TDV Yayınları 1995.

Ekler:

Ek 1: Hz. Ali'nin Vakfiye Metni

حدثنا أبو محمد عبيد بن محمد الكشوري قال : أخبرنا محمد بن يوسف الحذافي قال: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن أيوب أنه أخذ هذا الكتاب من عمرو بن دينار ، هذا ما أقر به وقضى في ماله علي بن أبي طالب ، تصدق بينع ابتغاء مرضاة الله ليولوجني الجنة ، ويصرف النار عني ، ويصرفني عن النار ، فهي في سبيل الله ووجهه ، ينفق في كل نفقة من سبيل الله ووجهه ، في الحرب والسلام ، والخير وذوي الرحم ، والقريب والبعيد ، لا يباع ، ولا يوهب ، ولا يورث كل مال في ينع ، غير أن رباحا وأبا نيزر وجبيرا إن حدث بي حدث ليس عليهم سبيل ، وهم محررون موال يعملون في المال خمس حجج ، وفيه نفقاتهم ورزقهم ، ورزق أهليهم ، فذلك الذي أقضي فيما كان لي في ينع جانبه حيا أنا أو ميتا ، ومعها ما كان لي بوادي أم القرى من مال ورقيق حيا أنا أو ميتا ، ومع ذلك الازينة وأهلها حيا أنا أو ميتا ، ومع ذلك رعد وأهلها ، غير أن زريقا مثل ما كتبت لابي نيزر

ورباح وجبير ، وأن ينبع وما في وادي القرى والاذينة ورعد ينفق في كل نفقة ابتغاء بذلك وجه الله في سبيله يوم تسود وجوه وتبيض وجوه ، لا يبعن ، ولا يوهبن ، ولا يورثن إلا إلى الله ، هو يتقبلهن وهو يرثهن ، فذلك فضية بيبي وبين الله الغد من يوم قدمت مسكن حيا أنا أو ميتا ، فهذا ما قضى علي في ماله واجبة بتلة ، ثم يقوم على ذلك بنو علي بأمانة وإصلاح ، كإصلاحهم أموالهم ، يزرع ويصلح كإصلاحهم أموالهم ، ولا يباع من أولاد علي من هذه القرى الأربع ودية واحدة ، حتى يسد أرضها غراسها ، قائمة عمارتها للمؤمنين أولهم وآخرهم ، فمن وليها من الناس فأذكر الله إلا جهد ونصح ، وحفظ أمانته ، هذا كتاب علي بن أبي طالب بيده إذ قدم مسكن ، وقد أوصيت...الفقيرين في سبيل الله واجبة بتلة ، ومال رسول الله صلى الله عليه وسلم على ناحيته ينفق في سبيل الله ووجهه ، وذو الرحم ، والفقراء ، والمساكين ، وابن السبيل ، يأكل منه عماله بالمعروف غير المنكر بأمانة وإصلاح ، كإصلاحه ماله ، يزرع وينصح ويجتهد ، هذا ما قضى علي بن أبي طالب في هذه الاموال التي كتب في هذه الصحيفة ، والله المستعان على كل حال

أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنَّ وَلَدَيْهِ اللَّائِي أَطُوفَ عَلَيْهِنَّ التَّسْعَ عَشْرَةَ ، مِنْهُنَّ أُمَّهَاتُ أَوْلَادٍ ، وَأَوْلَادُهُنَّ أَحْيَاءٌ مَعَهُنَّ ، وَمِنْهُنَّ حَبَالِي ، وَمِنْهُنَّ مِنْ لَأَ وَلَدَ لَهَا ، فَقَضَيْتُ إِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فِي هَذَا الْعَزْوِ ، أَنْ مَنْ كَانَ مِنْهُنَّ لَيْسَ لَهَا وَلَدٌ وَلَيْسَتْ بِحَبْلِي عَتِيقَةً لَوَجْهِ اللَّهِ ، لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَيْهَا سَبِيلٌ ، وَمَنْ كَانَ مِنْهُنَّ حَبْلِي أَوْ لَهَا وَلَدٌ ، نُمَسِّكُ عَلَى وَلَدِهَا ، فَهِيَ مِنْ حَظِّهِ ، فَإِنْ مَاتَ وَلَدُهَا وَهِيَ حَيَّةٌ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَيْهَا سَبِيلٌ. هَذَا مَا قَضَيْتُ فِي وَلَدَيْهِ التَّسْعَ عَشْرَةَ» وَشَهِدَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي رَافِعٍ ، وَهَيَّاجُ بْنُ أَبِي هَيَّاجٍ ، وَكَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِيهِ: «لِعَشْرِ لَيَالٍ خَلَوْنَ مِنْ جُمَادَى الْأُولَى سَنَةَ تِسْعٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً»⁶⁹

⁶⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9: 505-8.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**ARAPÇA VE TÜRKÇEDEKİ ANLATIM BOZUKLUKLARININ
ORTAK NOKTALARI***

COMMON POINTS OF AMBIGUITIES IN ARABIC AND TURKISH

Dr. Öğr. Üyesi Selman YEŞİL

syesil4@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5885-0302

Siirt Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu,
Mütercim-Tercümanlık Bölümü (Arapça)

Siirt University School of Foreign Languages,
Department of Translation and Interpreting (Arabic) Siirt Turkey

Atıf@ Yeşil, Selman. "Arapça ve Türkçedeki Anlatım Bozukluklarının Ortak Noktaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 179-204.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 30 Eylül 2019 / 07 September 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 179-204
DOI	:10.30623/harranilahiyatdersisi. 627260

* Bu çalışma 15.12.2017 tarihinde Dicle Üniversitesi'nde tamamladığım 'Harîrî'nin Lahn Anlayışı' başlıklı doktora tezi esas alınıp genişletilerek hazırlanmıştır.

Öz

Yakın ilişkilere sahip toplumların dillerinin karşılıklı etkileşime maruz kaldığı hususu kabul gören bir gerçektir. Dilbilimciler genel olarak bu etkileşimi kelime alışverişleri ve türetimi gibi açılardan ele almıştır. Çalışmamızda, sınırdış ve dindış olmanın yanı sıra asırlarca birlikte yaşamış ve yaşamaya devam eden Arapların ve Türklerin dilleri, anlatım bozuklukları açısından karşılaştırılacaktır. Zira ortak sözcükler gibi ortak hatalar da etkileşimin bir ispatıdır. Böylece genelde dilin temel mantığından ve kullanılan ortak kelimelerden hareketle yapılan karşılaştırmaya farklı bir açıdan yaklaşmış olacaktır. Bu da dil öğrenimi açısından olumlu etkisi olan 'diller arasında karşılaştırma' yapabilme imkânı verecektir.

Çalışmada iki ana amaca yoğunlaşmıştır. Birincisi her iki dilde bulunan dil hatalarının ortak paydalarını bulup etkileşimin olumsuz yönünü ortaya koymak, ikincisi ise yapılan bazı hataları açığa çıkararak dillerin korunmasına katkı sunmaktır. Ana hatlarıyla dilin ele alındığı girişten sonra konu, anlatım bozuklukları ve imla hataları olmak üzere iki ana başlığa bölünmüş, anlatım bozuklukları da kendi içerisinde tali başlıklara sahip olan yapısal ve anlamsal bozukluklar olmak üzere iki temel başlıkta ele alınmıştır. Son olarak da her iki dildeki imla/yazım hataları örnekler ışığında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Arap Dili, Türk Dili, Lahn, Anlatım Bozukluğu, Galat.

Abstract:

It is accepted that the languages of societies with close relationships are subject to reciprocal interaction. The interaction between these societies was studied in terms of word exchange and derivation by the linguists. In this study, the languages of Arabs and Turks who are neighbour countries with the same religion will be compared in terms of ambiguity. Common mistakes, like common words, are evidence of interaction. Thus, the comparison between the basic logic of language and common words will be investigated from a different point of view. This will allow the scholars to make a comparison between the two languages, which is expected to make positive impacts on language learning.

This study is going to focus on two main objectives. The first is to find the common ground of the language errors in both languages and to reveal the negative side of the interaction, and the second is to reveal some mistakes and contribute to the preservation of the language. Following the introduction section that presents the language basically, the subject was divided into two main topics: narration ambiguities and misspellings. Accordingly narrative ambiguities were examined under two main titles:

structural and narrative. Finally, spelling errors existing in both languages were examined in the light of examples.

Keywords: Language, Lahn, Incoherency, Galat, Arabic Language, Turkish Language.

Giriş

İnsan, hayatının daha kolay ve müreffeh olması için hemcinsleriyle birlikte yaşamaya muhtaçtır. Birlikte yaşamının gerektirdiği en önemli husus da iletişimdir. İletişimin en basit, kolay ve hızlı olanı sözlü iletişimdir. Sözlü iletişimin temelini ortak mutabakat yani kullanılan sözcüğün hem kaynak hem de hedef için aynı anlamı ifade etmesi oluşturur. Aksi durumda söz konusu sözcük duygu dünyasına hitap etmekten uzak sadece kulağa hitap eden bir sestem ibaret olur. Sözlü iletişimde ortak mutabakat kadar ortak kullanım şekli de önemlidir. Bu nedenle anlamları anlaşılabilir dahi kullanımında hata yapılan bir söz, sağlıklı bir iletişim sağlamaktan uzak olur. Bu nedenle sözlü iletişimde dil hatalarını bilmek ve bu hatalardan uzak kalmak önem arz eder.

1. Dil

Günümüzde dünya genelinde kullanılan çok sayıda farklı diller bulunmaktadır. Geçmiş dönemlerde aktif olarak kullanıldığı halde orijinal halinden başkalaşarak farklı bir dile evrilen veya günümüze ulaşmadan ömrünü tamamlayıp tarih sahnesinden çekilen diller de vardır. Günümüzde kullanılan dillerin de süreç içerisinde değişim geçirdiğini gözlemlemekteyiz. Tüm bu süreçler dilin doğasında değişim ve canlılık boyutunun varlığına yönelik birer kanıttır. Bu değişim gerçeği tüm dillerde ortak payda olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca farklı sembol veya sesler kullanılsa da tüm diller ortak bir amaç ve işlev ekseninde şekillenmektedir. Bu da dillerin cümle kurulumu için özne yüklem zorunluluğu, zaman kiplerin varlığı vb. yönlerde ortak yönlerle sahip olmalarını zorunlu kılmaktadır. Doğal olarak ortak paydaların varlığı dilde ortak hataların varlığını doğurmaktadır. Bu açıdan da diller arasında yapılacak karşılaştırmalı çalışmaların dillerin gelişimine olumlu yönde katkı sunacağı kanaatindeyiz.

1. 1. Dilin Tanımı

Sözlü iletişimin temelini oluşturan dilin tanımına ve kökenine yönelik yaklaşım, dilin sınıflandırılmasında ve yapılacak tasniflerde önemli bir role sahiptir. Dilbilimciler dili farklı şekillerde tanımlamışlardır.¹ Tanımdaki bu

¹ Detay için bk. Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 5. baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009), 3-6.

farklılıklar dil kavramının anlam ifade eden seslerin yanı sıra yazı, işaret ve resim gibi unsurları da kapsayıp kapsamadığı meselesindeki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmıştır. Dil alanında önemli katkıları olan İbn Cinnî (ö. 392/1002) dile dair kapsamlı bir tanım yapmıştır. Ona göre dil, toplumların duygularını kendisiyle ifade ettiği seslerdir.² Buna yakın bir tanım İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) 'Dil, bir anlam ifade üzere vaz' edilmiş her türlü sözdür.' tanımıdır.³ Modern dönem dilbilimcileri de dili, 'Herhangi bir toplumun/ulusun bireyleri arasında anlaşma sağlayan yerleşik dizeler'⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlardan dil kavramının sesli iletişim ile sınırlı olduğu; yazı, işaret ve sembollerin her ne kadar bir anlam ifade etseler de dil kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre dilin en önemli bileşenleri, anlam ve sestir. Anlam ifade ettiği halde ses olmayan işaret, yazı ve semboller dil kabul edilmediği gibi ses olduğu halde anlam ifade etmeyen sözcükler de dil olarak kabul edilmemektedir.⁵

Bazı tanımlarda dilin kapsamı daha geniş tutularak işaretler, semboller ve mimikler de dil kapsamına dâhil edilmiştir. Bunu daha açık şekilde şu tanımda görmek mümkündür: Dil, (lisân, zebân) insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşmadır.⁶ Bu tanımda, dilin iletişim aracı olması yönüne ağırlık verilmiş; kapsamı, işaretler ve sembolleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir.

1. 2. Kökeni

İnsanlık tarihinin başlangıcıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan dil, yapılan çalışmalara rağmen köken ve gelişim süreci gibi birçok açıdan gizemini korumaya devam etmektedir. Ancak dilin bu gizemi, araştırmacıları yıldırmadığı gibi bu konuda hacimli eserlerin ortaya çıkmasını da engellememiştir. Bu gizemin üzerindeki sır perdesini aralama arzusunun

² Ebu'l-Feth 'Usmân b. Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.), 1: 33.

³ Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarı Muntehe's-su'l ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, Thk. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1:220.

⁴ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: TDK. Yayınları, 2009), 51. Farklı tanımlar için bk. Onur Bilge Kula, *Dil Felsefesi ve Edebiyat*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 6-7.

⁵ Sa'dullâh el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik 'alâ Metni'l-Enmûzec*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 12; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, thk. Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1988), 15.

⁶ <http://tdk.gov.tr/> Erişim tarihi: 02.05.2015.

doğal bir sonucu olarak dilin menşei, tarih boyunca ilgi duyulan konular arasında yer almıştır. Yeni doğmuş bebeklerin inzivada büyütülerek konuşacakları ilk kelimeyi keşfetmek suretiyle meseleyi çözme gayretine giren sultanlar olduğu gibi⁷ dillerin farklılaşmasını insanın tanrıya başkaldırısının bir cezası olarak görenler de olmuştur.⁸

Dilin kökeni ile ilgili birçok teori öne sürülmüştür.⁹ Bu teoriler, vahiy/tevkif ve istilâh/muvâza'a/uzlaşma olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.¹⁰ İslâm âleminde dilin menşeinin vahiy olduğuyla ilgili görüşler, ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ “O, Âdem’e tüm isimleri öğretti.” (el-Bakara 2/31) ile ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ الْأَلْسِنَاتِ وَاللُّغَاتِ﴾ “Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin farklılığı, O’nun (gücünün) göstergelerindedir.” (Rûm, 30/22) ayetleri ekseninde şekillenmiştir. Bu yaklaşıma göre Allah ilk insana dili öğretmiş ve öğretilen bu dil ilk insandan da diğer insanlara geçmiştir. Öğretilen ilk dilin hangisi olduğu hususunda ise görüş birliği söz konusu değildir. Bu teorinin önde gelen savunucuları, İbn Abbâs (ö. 68/687), el-Eş’arî (ö. 324/936), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve İbn Hazm’dır (ö. 456/1064).¹¹

Dilin uzlaşma ürünü olduğunu kabul edenler ise Allah’ın, yarattığı ilk insana herhangi bir dili vahiyle öğretmediğini bilakis insanın dil yetisini ihtiyaçları neticesinde sahip olduğu yeteneği sayesinde edindiğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımın önde gelen temsilcileri ise Mutezilî Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ve Kâdî ‘Abdulcebbar’dır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bu görüşe yakın bir yaklaşım sergileyerek dilin yaratıcı tarafından insana

⁷ Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Perihan Kuturman (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 77-78.

⁸ Tevrat, Tekvin, 11-12. bablar.

⁹ Bu teoriler ve delilleri hakkında geniş bilgi için bk., Seyfuddîn Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 48-51; es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulumi’l-luga ve envâ’ihâ*, thk. eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Daru’l-hâdis, 2010), 17-36; Ragıp Hulusi Özden, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, (b.y., y.y., ts.), 774-791; Hüseyin Küçükcalay, *Kur’ân Dili Arapça*, (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969), 22-42.

¹⁰ Muhammed Sıddîk Hasenhân el-Kinnevcî, *el-Bulga fî usûli’l-luga*, thk., Nezîr Muhammed Mektebî (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1988), 72-87.

¹¹ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî fikhi’l-luga ve suneni’l-‘Arab fî kelâmihâ*, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1997), 13-14; Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usuli’l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1980), 1: 31.

verilen yetenek/meleke ve bu yeteneğin geliştirilmesine bağlı olarak ortaya çıkan konuşma olmak üzere iki boyutuna işaret etmiştir.¹²

Her iki yaklaşımın haklı yönlerinin yanı sıra çıkmazları da bulunmaktadır. Zira dilin vahiy olduğu iddiası, 'Yaratıcı ilk insana belli bir dili mi yoksa bütün dilleri mi öğretti? Eğer belli bir dili öğretmişse bu dil hangisidir ve diğer diller nasıl ortaya çıktı?' gibi soruları akla getirmektedir. Dilin uzlaşma olduğu iddiası ise bütünlük arz eden böylesi muazzam bir sistemin insan tarafından ihtiyaçları neticesinde peyderpey ortaya konmasının mümkün olup olmadığına dair sorulara neden olmaktadır. Bu teorilerin savunucularının söz konusu çıkmazlara dair öne sürdükleri delillerinin kesin bir kanıt teşkil etmemesi nedeniyle İbn Cinnî gibi her iki teoriye de ihtimal veren kararsız bir grubu doğurmuştur.¹³

Tüm görüşlerin delilleri ve çıkmazları göz önünde bulundurulduğu zaman şunu söylemek mümkündür: Küllî/tümel anlamları ifade eden kavramlar yaratıcı tarafından, cüz'î kavramlar ise bu küllî kavramlardan yararlanan insan tarafından ortaya konulmuştur. Bunu, tüm maddelerin ana kaynağının yaratıcı tarafından yaratılması ve insanın bu ana maddeden ihtiyaçları neticesinde yeni icatları ortaya koymasıyla örneklendirmek mümkündür. Ayrıca hangi teori kabul edilirse edilsin dilin gelişimindeki en temel nedenin iletişim ihtiyacı olduğu göz ardı edilmemelidir.

2. Lahn /Galat / Dil Hatası / Anlatım Bozukluğu

Lahn kavramı üzerine özellikle Arap dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. İlk dönem çalışmalar lahn örneklerinin ortadan kaldırılıp yerine doğru kullanımların ikamesini gaye edinen çalışmalardır. Sonraki dönemlerde ise bir kavram olarak lahn incelenmiş ve arka planında bulunan nedenler ve tarihî süreci incelenmiştir. Bu kavramın çok yönlü olarak irdelenmesi ise dil alanındaki modern çalışmaların hız kazanmasıyla başlamıştır. Bu anlamda İslâm dünyasının yanı sıra Batı dünyasında da konuya dair çalışmalar yapılmıştır.¹⁴

Değişim gerçeğini tabiatında barındıran dil olgusunun doğru veya yanlış olarak nitelendirilmesindeki dayanakların netleştirilmesi zor bir husustur. Lahnın kavramsal çerçevesi tam çizilmeden temel amacı bireyler

¹² 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Thk. 'Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 2: 378.

¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1: 94-100; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 66-71.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. CH. Pellat, "Lahn al-'amma" *The Encyclopaedia of İslam*, (Leiden: 1982), 7: 605-610; Georgine Ayoub, "Lahn" *Encyclopedia of Arabic Language And Linguistics*, lahn mad.

arasında iletişimi sağlamak olan dilin bu görevi ifa ettiği sürece yanlış olarak nitelendirilmesi veya herhangi bir kullanımının bir diğerine tercih edilmesi gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Bu nedenle öncelikle lahn/anlatım bozukluğunun sağlıklı bir şekilde tanımlanması gerekir.

2. 1. Lahnın Tanımı

Arapçada lahn kelimesinin 'lehçe, üslup, imalı/şifreli konuşma, zekâ, nağme, sesi değişik tonlarda çıkarma, sözlerde hatalı kullanım' gibi farklı anlamları bulunmaktadır.¹⁵ Terim olarak 'dil hatası' anlamını ise dil çalışmalarının başladığı hicrî birinci yüzyılda kazandığı söylenebilir.¹⁶ Bu kelimenin her ne kadar asr-ı saadette de 'dil hatası' anlamında kullanıldığını gösteren rivayetler¹⁷ bulunsa da gerek eski şiirlerde gerekse de Kur'ân ve hadislerde dil hatası anlamından ziyade 'imâlî, şifreli, isabetli konuşma, ince anlayış, seste nağme yapma' gibi anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu terim son dönemlerde Türkçede de kullanılan galat kavramıyla da çok yakın anlam taşımaktadır. Ancak eş anlamlı oldukları söylenemez.¹⁹

Lahnın terim olarak farklı tanımları yapılmıştır. Bunun sebebi ise tanımı yapan her âlimin lahn kavramına kendi alanı açısından yaklaşmasıdır. Mesela hadis âlimleri lahnı; 'Bir hadisi, dilbilgisi kurallarına aykırı okumak, gramer hatası yapmak' olarak tanımlarken,²⁰ kıraat ilmi açısından ele alan Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) ve Tehânevî (ö. 1158/1745) lahnı açık ve gizli olmak üzere iki kısma ayırarak 'kelimelerde anlamın bozulmasına

¹⁵ İbn Manzûr, "لحن mad" *Lisânu'l-'Arab*, 13: 379-380; Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde ed-Darîrî, *el-Muhassas*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1996) 1: 216; Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. 'Umer ez-Zemahşerî, "لحن mad" *Esâsu'l-belâga*, (Beyrut: Dâru sadır, 1979), 561-562.; Ahmet Karadavut, Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 7, yıl 1997, 325-326.

¹⁶ Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1998, 950; ez-Zemahşerî, "لحن mad" *Esâsu'l-belâga*, 561; Ramazan 'Abduttevvâb, *Lahnu'l-'âmm ve't-tatavvuru'l-lugavî*, (Kahire: Mektebetu zehrâ eş-şark, 2000), 13-16.

¹⁷ es-Suyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usuli'n-nahv*, (Kahire: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2006), 132; A.mlf. el-Muzhir, 2: 341.

¹⁸ Lahn kelimesinin değişik kullanımları ve değişim aşamaları için bk. Muhammed Murtedâ b. Muhammed el-Huseynî ez-Zebîdî, "لحن mad" *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2012), 28: 309-311.; Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh Üniversitesi, İngiltere 2014, 11-15.

¹⁹ İki kavram arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Acar, "Osmanlı Türkçesinde Arapça Alıntı Kelimelerin Galat Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, (Türkiye-Kırıkkale, 26-27 Nisan 2016), ed. Eyüp Baş. 249-260. Ankara: Özel Ofset Basın Yayın Mat, 2016.

²⁰ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 160; M. Yaşar Kandemir, "Lahn", (İstanbul: DİA, 2003), 27: 56.

neden olan tahribatlar' olarak tanımlamışlardır.²¹ Her iki tanımın odak noktası '*doğrudan sapma*' olarak görülebilir. Bu noktayı göz önünde bulundurup lahnı dil ile ilişkilendirerek şöyle tanımlamak mümkündür: Lahn, iletişimi sağlayan dizelerin kullanımında veya yazımında dilin temel mantığına ve yerleşik kurallarına aykırı davranmaktır.²² Türk dilciler de anlatım bozukluğunu şöyle tanımlamışlardır: Bir dilsel birimin ana dili konuşurlarınca o dile ait kusursuz yapıda bir öge olarak değerlendirilmemesidir.²³

2. 2. Dayanağı

Dil gibi temel işlevi iletişim olan, değişim ve gelişimi fitratında barındıran bir olgunun bir bölümüne yanlış diyebilmek için geçerli bir dayanağa ihtiyaç vardır. Bu dayanağın farklılaşması, elde edilecek sonucun da farklı olmasına neden olur. Nitekim dildeki bir kısım kullanımlar farklı yaklaşımlar nedeniyle bazı dilciler tarafından lahn görülürken başkaları tarafından doğru kabul edilebilmiştir. Lahn konusunu ele alan eserlere bakıldığı zaman Arap dilcilerinin herhangi bir kullanımın doğruluk ve yanlışlığının tespitinde 'semâ' ve kıyasın yanı sıra kelimenin muteber sözlüklerde bulunması, genel kurallara uyması ve gramer ekollerinden birine uyması gibi esasları dayanak noktası olarak gösterdikleri görülür.²⁴ Ancak 'genel kabul' ilkesi açısından bir söz birliği bulunmamaktadır. Öne sürdükleri argümanlara bakıldığı zaman Harîrî gibi bazı dilcilerin genel kabulden Kur'ân, hadis ve Arap şiiirini kastettiği,²⁵ Şihâbuddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi kimi dilciler ise bunların yanı sıra Arapçanın farklı lehçelerini de genel kabul çerçevesinde değerlendirdiği²⁶ gözlemlenir.

²¹ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 271; Muhammed 'Alî b. 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4: 94.

²² Muhammed 'Abdullâh İbnu't-Temîn, *el-Lahnu'l-lugavî ve âsâruhu fi'l-fıkhi ve'l-luga*, (Dubâi Dâiretu's-şuûni'l-İslâmiyye, 2012), 27.

²³ Detay için bk. Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 463.

²⁴ Bu esaslar hakkında geniş bilgi için bk., İmîl Bedî', Ya'kûb, *Mu'cemu'l-hatai ve's-savâb*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1986), 33-53.

²⁵ Ebû Muhammed el-Kâsım b. 'Alî b. Muhammed b. 'Usmân el-Harîrî el-Basrî, *Durretu'l-gavvâs fî evhâmi'l-havâs*, Thk. Beşşâr Bekkûr, (Dımaşk: Dâru's-sekâfeti ve't-turâs, 2002), 292.

²⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Umer, el-Hafâcî, *Durretu'l-gavvâs şerhuhâ ve hevâşîhâ*, thk., 'Abdulhafîz Farağlı, 'Alî el-Karanî, (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996), 102-107

2. 3. Çeşitleri

Anlatım bozuklukları genel olarak dilciler tarafından yapısal bozukluklar ve anlamsal bozukluklar olmak üzere iki başlıkta incelenmiştir.²⁷ Bu ana başlıkların her birisinin alt başlıkları bulunmaktadır.

2. 3. 1. Yapısal Bozukluklar

Yapısal bozukluklar, kelimelerin ses yapısında, eklerinde veya yazım şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Yapısal bozukluklar başlığı altındaki talif başlıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

2. 3. 1. 1. Fonetik Değişim

Arapçada kelimelerin fonetik yapısında yapılan hatalar, harflerin yerlerinin değiştirilmesi, bir harfin farklı bir harfe dönüştürülmesi veya bir harfin olması gereken hareke yerine farklı bir hareke ile seslendirilmesi olmak üzere üç grupta incelenebilir. Arapçada yapılan bu tür hatalara şu örnekleri vermek mümkündür:

'Bir şeyi kaba kuvvetle almak' anlamını ifade eden (تعشمر) kelimesinde harflerin yerlerinin değiştirilerek (تعشرم) şeklinde hatalı okunduğu iddia edilmiş ve söz konusu iddianın temellendirilmesi için de halkın kullanımının yanı sıra şiirdeki kullanım kanıt olarak gösterilmiştir.²⁸ Türkçede ise bu tür hatalara genelde telaffuzu zor, benzer harflerin kullanıldığı veya yabancı dillerden Türkçeye geçmiş kelimelerde rastlamak mümkündür. Hem konuşma dilinde hem de yazılı metinlerde karşılaştığımız bu tür kelimelere şu örnekler verilebilir:

Kelimenin Kullanımı	
Yanlış	Doğru
Bafrika	Fabrika
Yanlız	Yalnız
Yalniş	Yanlış

²⁷ Siddık Akbayır, *Dil ve Diksiyon: Yazılı ve Sözlü Anlatım Bozuklukları*, (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2003), 5-9; İsa Güleç, *Dil ve Anlatım Bozuklukları*, (İstanbul Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 3-7; Bazı dilciler de anlatım bozukluklarını sözcük ve cümle düzeyi olmak üzere iki ana başlıkta incelemiştir. Detay için bk.: İbrahim Gürgen, "Anlatım Bozuklukları" *Türkçe Yazılı Anlatım*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi web-ofset Tesisleri, Temmuz 2011), 145-153.

²⁸ Harîrî, *Durre*, 123-124.

Arapçada bu türdeki hatalardan biri de (إِبْتَة) kelimesidir. Söz konusu kelime bazen (ب) harfinin esresi ile (إِبْتَة) şeklinde kullanılarak hata yapılmıştır. Bu şekildeki kullanımın hata olduğu tezi, kelimenin başında bulunan hemzenin hemze-i vasl olduğu ve bu hemzenin harekesiz harflerin okunması için kelime başlarına getirildiği savına dayandırılmıştır.²⁹

Türkçede harf eklenmesi türündeki hatalara özellikle yabancı kökenli kelimelerde rastlanılmaktadır.

Kelimenin Kullanımı	
Yanlış	Doğru
Eşortman	Eşofman
Entellektüel	Entelektüel
Afilli	Afili

Arap alfabesinde (س/ص/ث) gibi bazı harflerin fonetik açıdan birbirine yakın olması gerçeğinden hareketle harf değişimi hatalarının bu harflerde olası bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Bu harflerin tümü Türkçede tek bir harfte vücut bulmuştur. Bu tür hatalar için ele alınan örneklerin çoğunda fasîh kullanımların gereksiz yere hata olarak nitelendiğini söylemek mümkündür. Fonetik hatalardan kaynaklanan hatalı kullanımların harf değişimine uğrayan kullanıma، مسح الله ما بك، cümlesi örnek verilebilir. Harîrî, bu ifadedeki hatalı yöne değinmiş, doğru kullanımı (مصح) şeklinde tespit etmiştir.³⁰ el-Hafîl, (مسح الله ما بك) ifadesinin sahih olduğunu ancak (مصح الله ما بك) şeklindeki kullanımın daha uygun olduğunu belirtmiştir.³¹ İbn Berrî'nin Harîrî'nin tespitinde hatalı olduğuna dair yaklaşımı, el-Hafîl, el-Cevherî, İbn Sîde, İbn Manzûr ve ez-Zebîdî'nin tespitlerinden ortaya çıkan sonuç ile uyum gösterdiği gibi (س) ve (ص) harfleri arasında lokal düzeydeki geçişkenlik gerçeği ile de örtüşmektedir.³²

Bir diğer hatalı kullanım ise خرمش الكتاب Kitapı heba etti' cümlesindeki kullanımdır. Bazı kullanıcıların, (ب) harfini (م) harfine

²⁹ Harîrî, *Durre*, 292.

³⁰ Harîrî, *Durre*, 130.

³¹ el-Hafîl, *Kitâbu'l-'ayn*, 3: 156.

³² Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. el-Hafâcî, *Durretu'l-gavvâs şeruhâ ve hevâşihâ*, thk., 'Abdulhafîz Farağlı, 'Alî el-Karanî, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 102-107; İsmail Durmuş, "Sâd" (İstanbul: DîA, 2008), 35: 370-372; İsmail Durmuş, "Sîn" (İstanbul: DîA, 2008), 37: 220-221.

dönüştürerek hatalı okuduğu iddia edilmiştir.³³ el-Halîl, el-Ezherî, İbn Sîde ve Fîrûzâbâdî gibi lügatçiler, (خَرِبَش) fiilinin (خَرْمَشَن) ile eş anlamlı olduğunu iddia etmişlerdir.³⁴ Bu tür yakın mahreçli harf değişimi hataları Türkçede de yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Aşağıda verilen tabloda benzer örnekler bulmak mümkündür.

Kelimenin Kullanımı	
Yanlış	Doğru
Acitasyon	Ajitasyon
Afaroş	Aforoz
Anfi	Amfi
Ataç	Ataş
Döküman	Doküman
Ekzoz/ekzos/egsos	Egzoz
Çinekop	Çinakop
Herkez	Herkes

2. 3. 1. 2. Harf Düşmesi

Yapısal dil hataları kapsamında ele alınan lahn türü örneklerinden biri de kelimedenden geçerli bir neden olmaksızın harfin atılması sonucu ortaya çıkan hatalı kullanımlardır. Arapçada ve Türkçede bu tür örneklerle sık karşılaşmaktadır.

Arapçada bu tür hatalı kullanımlara örnek olarak Abbâsî halifelerinden el-Mu'tasım tarafından inşa edilen Samarrâ şehrinin ismini göstermek mümkündür. Nitekim şehrin orijinal isminin (سَرَّ مَنْ رَأَى) 'surra/serre men rea' olduğu, ancak bunun yerine kelimedenden birçok harf atılarak (سامررا) 'Sâmarrâ' şeklinde kullanılarak hata yapıldığı belirtilmiştir. Ancak bu tür kullanımların hata olmaktan ziyade dilin doğasında var olan kısaltmalar olduğunu söylemek mümkündür. Arapçadaki bu tür kısaltmalar günümüzde de yaygın olarak yapılmaktadır. Türkçe açısından da aynı durumun olması, bu tür kullanımların dilin doğal seyirinde gelişen değişimler olduğunu göstermektedir. Özellikle sosyal medyadaki yazımlarda bu tür değişimler hız kazanmıştır. Ancak dildeki bu kısaltma eğilimini rastlantıya ve

³³ Harîrî, *Durre*, 231; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Takvîmu'l-lisân*, Thk., 'Abdulazîz Matar, (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1966), 103.

³⁴ Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, Thk., Mehdî el-Mahzûmî, Dâru ve mektebetu'l-hilâl, y.y., ts), 1: 325; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7: 262; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1: 592.

keyfiliğe bırakmaktan ziyade kurallar ekseninde yapılmasına dikkat edilmesi dilde birlik adına önemlidir. Aşağıdaki tabloda bu yolla elde edilen kullanımların örneklerini görmek mümkündür.

Türkçesi	Fasih Arapça	Konuşma Dilinde
Niye, ne için?	لَايَ شَيْءٍ؟	لَيْشَ؟
Bir şey olmaz, bir şey değil	مَا عَلَيَّ شَيْءٌ	مَا عَلَيَّشَ
Ne yapıyorsun?	أَيُّ شَيْءٍ تُسَوِّي؟	أَيْشَ تَسَيِّ؟
Böylece/gibi...	كَمَا أَنَّ	كَمَاَنَّ
Karşılıksız	بِلا شَيْءٍ	بِلاشَ
Yok, bulunmuyor.	مَا فِيهِ شَيْءٌ	مَا فَيْشَ

Türkçe için ise bu tür kelimelere şu örnekler verilebilir:

Kelimenin Kullanımı	
Yanlış	Doğru
Süpriz	Sürpriz
Acaip	Acayip
Napim	Ne yapayım
Naber	Ne haber

2. 3. 1. 3. Gereksiz Eklemeler

Dildeki hatalı kullanım türlerinden biri de anlamsız seslerin veya cümleye katkı sağlamayan kelimelerin kullanılmasıdır. Bu tür hatalara yazılı anlatımdan ziyade sözlü anlatımda karşılaşılmaktadır. Bu kullanımları fahiş galat olarak niteleyen Harîrî, *هَمْ فَعَلَتْ وَهَمْ خَرَجَتْ*, cümlesini örnek olarak göstermiştir. Harîrî, bazı kullanıcıların sözlerinin başına herhangi bir anlamı olmayan (*هَمْ*) 'hem' sesini eklediklerini ifade etmiş, bu eklemenin fahiş bir hata olduğunu belirtmiştir.

Gereksiz ekleme hataları, Arapçada olduğu gibi Türkçede de bulunmaktadır. Nitekim birçok yörede 'Ma sen istedin de ben vermedim mi?' örneğinde olduğu gibi cümleye 'ma' sesi eklenmektedir. Bu ve benzeri kullanımlar konuşma dilinde yaygın olsa da yazı dilinde nadirdir. Türkçede yapılan bu tür hataların diğer bir çeşidi de gereksiz sözcük kullanımlarıdır.³⁵ Buna örnek olarak, 'Bu gece hava sıfırın altında eksi kırk dereceydi.' cümlesi verilebilir Zira 'sıfırın altında' ve 'eksi' sözcükleri aynı anlamı ifade eder.

³⁵ Cahit Kavcar v.dğr., *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, (Ankara: Anı yayıncılık, 2015), 36-40.

2. 3. 1. 4. Gramer Hataları

Toplumda yaygın bir şekilde yapılan hata türlerinden biri de dilin genel ilkelerinden elde edilen gramer kurallarına aykırı olan kullanımlardır. Arap dilinde mahreç ve sıfatları aynı olan iki harfin herhangi bir engel olmadığı durumda tahfif amacıyla idgam edilmesi esastır. Bu tür bir uygulama Türkçede yoktur. Ancak Arap dilciler, سارر فلان فلانا وقاصصه وحاججه gibi idgam şartlarına aykırı kullanımları lahn olarak nitelemişlerdir:³⁶ Onlara göre örnekteki fiil, سارر şeklinde idgamlı okunma imkânına sahipken ساررر şeklinde idgamsız okunmuştur. Gramer kurallarına aykırı olması nedeniyle hatalı kabul edilen diğer örnek de قاما الرجلان وقاموا الرجال Zira bu örnekte failini açık isim olarak almış bir fiil, tesniye ve çoğul zamiriyle kullanılmıştır. Hâlbuki genel kural ve kullanıma göre faili açık isim olarak almış bir fiilin aynı zamanda tesniye ve çoğul zamirlerini de almaması gerekir.³⁷ Ancak Sîbeveyhi ve İbn Cinnî başta olmak üzere dilcilerin geneli bu kullanımı, sahîh bir Arap lehçesi olarak görmüştür.³⁸ Buna benzer hatalı bir kullanım da الحواميل تطلقن والحادثات تطرفن, Bu örnekte de müennes çoğul mübtedalarla haber olarak kullanılan fiilin sonunda müennes çoğul alameti olan (ن) ve te'nîs alameti olan (ت) bir arada kullanılmıştır. Halbuki çoğul müenneslere haber olarak kullanılan fiillerin başına (ي) harfinin getirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.³⁹

Türkçede yapılan gramer hataları tekillik ve çoğulluk açısından uyumsuzluk, özne eksikliği veya uyumsuzluğu, yüklem eksikliği, yanlış bağlaç veya tümleç kullanımı ile tamlama yanlışları şekillerinde ortaya çıkabilmektedir.⁴⁰ Aşağıdaki cümlelerde bunların örneklerini görmek mümkündür:

Kuşlar ötüyorlar. Bu cümlede özne insan dışındaki bir varlık olduğundan yüklem tekil kullanılması gerekir. Ancak yüklem çoğul kullanılarak gramer hatası yapılmıştır.

Çocuklar ağlıyor. Bu cümlede ise öznenin insan olmasından dolayı yüklem çoğul kullanılması gerekirken tekil kullanılarak hata yapılmıştır.

³⁶ Harîrî, *Durre*, 41,42.

³⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, 'Abdulganî ed-Dakr Thk., (Suriye: eş-Şeriketu'l-muttehîde li't-tevzî', ts.), 214.

³⁸ Sîbeveyh, *el-Kitab*, (Beyrut: Mektebetu'l-hâncî, ts.), 1: 19, 2: 41; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-î'râb*, 2: 273.

³⁹ Harîrî, *Durre*, 327.

⁴⁰ Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 471; Kavcar v.dğr. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 36-40.

Bir toplumda dil ve edebiyat özgür olmadıkça yükselemez. Bu cümlede öznenin eksikliği söz konusudur. Cümlenin kuruluşu ‘Bir toplumda dil ve edebiyat özgür olmadıkça o toplum yükselemez.’ şeklinde olmalıydı.

Ben ve Mehmet okula gittim. Türkçede öznenin birinci ile ikinci veya üçüncü şahıslardan oluşması durumunda yüklem birinci çoğul olarak kullanılması gerekir.⁴¹ Bu cümlede ise yüklem sadece birinci tekil şahsa uyarlanmıştır. Hâlbuki olması gereken ‘Ben ve Mehmet okula gittik.’ şeklindeki kullanımdır.

Onlar seni sever, saygı duyarlar. Bu cümlede de tümleç/nesne eksikliği vardır. Cümlenin doğru kullanımı ‘onlar seni sever sana saygı duyarlar’ şeklindedir.

2. 3. 2. Anlamsal Bozukluklar

Duygu ve düşüncelerin muhataba aktarılmasına aracı olan dilin, söz konusu işlevini yerine getirebilmesi için dil bilgisi ve imlâ kurallarının yanı sıra anlamsal bozukluklara neden olan mantık hataları, gereksiz veya çelişik unsurlar gibi hatalardan da uzak olması gerekir. Bu şartları taşımayan ifadeler, dil kuralları açısından kabul görmediği gibi iletişimde aksaklıklara da neden olur. Dilcilerin ele aldığı anlamsal dil hatalarını başlıklar halinde şöyle sıralamak mümkündür:

2. 3. 2. 1. Çelişik Kelimelerin Bir Arada Kullanılması

Yaygın dil hatalarından bir kısmı da çelişik kelimelerin bir arada kullanılmasından kaynaklanan hatalı kullanımlardır. Çelişik kelime kullanımından kasıt, kesinlik veya ihtimal, geçmiş veya gelecek zaman gibi aynı anda düşünülemeyen anlamları ifade eden kelimelerin bir arada kullanılmasıdır.⁴² Türkçede de bu tür örneklere rastlanmaktadır.⁴³ ‘Eminim ki hoca bugün derse gelmeyebilir’ cümlesinde kesinlik bildiren ‘eminim’ sözcüğü ile ihtimal bildiren ‘gelmeyebilir’ sözcüklerinin aynı cümlede kullanılması bu tür hataya örnek oluşturur. ‘Aşağı yukarı tam beş yıldır burada yaşıyorum.’ cümlesinde de benzer durum söz konusudur.

Arapçada çelişik kelimelerin bir arada kullanılmasından kaynaklı hatalı örneklerden biri (لَا أَكْتُمُهُ قَطُّ) cümlesidir. Buradaki hata, gelecek zamanı ve olumsuzluk anlamı ifade eden (لَا) edatı ile geçmiş zamanı ifade eden (قَطُّ)

⁴¹ Kavcar v.dğr. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 37.

⁴² Gürgen, “Anlatım Bozuklukları”, 147.

⁴³ Kavcar v.dğr. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 34.

kelimesinin bir arada kullanılmasıdır.⁴⁴ İbn Ya'îş ve İbn Hişâm gibi dilciler, (فَطُّ) kelimesinin geçmiş zaman zarfı olmakla birlikte halk tarafından gelecek zaman zarfı olarak da kullanıldığını ancak bunun hatalı bir kullanım olduğunu açıkça belirtmişlerdir.⁴⁵ Araplardan gelen kullanım şekli ve dilcilerin konu hakkındaki görüşleri, (فَطُّ)'nun geçmiş zaman dışında kullanılmasının hata olduğunu göstermektedir. Ancak 'avâmın yanı sıra ez-Zemahşerî gibi ediplerin de (فَطُّ) kelimesini muzâri fiillerle kullanması, bu tür kullanımların lahn olarak telakki edilmesinden ziyade anlam genişlemesine uğramış kelime olarak kabul edilebileceğini ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde (لَعَلَّه نَدِمَ) cümlesi, farklı zaman dilimlerini ifade eden kelimelerin bir arada kullanılmasından kaynaklanan kullanım hatasını barındırmaktadır. (لَعَلَّه) kelimesinin 'umulur' anlamını ifade etmesi hasebiyle gelecek zamanı, mâzî fiillerin ise geçmiş zamanı ifade ettiği için ikisinin birlikte kullanılmasının anlatım bozukluğuna neden olduğu belirtilmiştir.⁴⁶ İbn Berrî ve el-Hafâcî, (وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم) *Nerden bilirsin ki! Belki de Allah Bedir ehline bakıp: İstedığınızı yapın!' buyurmuştur.*' hadisi⁴⁷ ile el-Ferezdak'ın (أَعْدَ نَظْرًا يَا أَضَاءَتْ لَكَ النَّارُ الْجَمَّازَ الْمُقَيَّدَا) *Dön tekrar bak ey Abdukays! Belki de ateş bağlı eşeği sana aydınlığa çıkarır(ışığıyla görmeni sağlar).*' şiirini⁴⁸ kanıt göstererek toplumda yaygın olarak (لَعَلَّه)'nin mâzî fiil ile de kullanıldığını ve bu tür kullanımların hata olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁹

Çelişik kelimelerden kaynaklanan hatalı kullanımlar ekseninde ele alınan örnekler ve konuyu temellendirmedeki yaklaşımlar, kelimelerin mecâz, teşbih ve kinâye gibi kullanımlara dayanılarak yan anlamlarda kullanılmasının bazı dilciler tarafından hatalı kullanım olarak kabul edildiğini göstermektedir.

2. 3. 2. 2. Deyim veya Kelimelerin Yanlış Anlamda Kullanılması

Klişeleşmiş anlatım türü olan deyimlerde herhangi bir sözcük değiştirilemediği gibi deyimdeki kelimelerin yerleri de değiştirilemez. Dilciler tarafından ele alınan lahn türlerinden biri de kelime ve deyimlerin

⁴⁴ Harîrî, *Durre*, 129.

⁴⁵ Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. 'Alî, b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, İmîl Bedî' Ya'kûb Thk., (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001), 3: 138; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 232.

⁴⁶ Harîrî, *Durre*, 154.

⁴⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-megâzî*, 8: 486.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 380.

⁴⁹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Berrî b. 'Abdilcebâr b. Berrî el-Makdisî el-Mısrî, *el-Havâşî 'alâ Durreti'l-gavvâs*, thk., 'Abdulhafız Farağlı, 'Alî el-Karanî, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 747; el-Hafâcî, *Şerhu Durre*, 158-159.

kullanılmaları gereken anlam, yer, bağlam veya formun dışında kullanılmalarıdır. Bu tür hatalar, kelimenin veya deyim anlamının bilinmemesinden kaynaklanabildiği gibi kelimelerin fonetik yakınlığından da kaynaklanabilmektedir. Bu tür hatalı kullanımlara örnek olarak (قدم سائر) (البقية والفضلة) cümlesinde (سائر) kelimesi verilebilir. Zira bu kelime (الجميع) 'artan/geriye kalan' anlamında olmasına rağmen 'tümü/hepsi' anlamında kullanılarak lahn yapıldığı ifade edilmiştir.⁵⁰ Ancak genel kabule rağmen bazı kullanıcıların kelimeyi tümü anlamında kullanmasına gerekçe olarak genelde kalan kısmın çoğunluk taraf olması gösterilebileceği gibi kullanıcıların Arapçada yaygın olarak kullanılan tağlib metoduna dayanmış olma ihtimali de gösterilebilir.

Bu türe bir diğer örnek olarak (سررت برؤيا فلان) 'Falancıyı görmekten mutluluk duydu' cümlesindeki (رؤيا) kelimesinin kullanımı gösterilebilir. Bu kelime Arapçada yaygın olarak rüya anlamında kullanılmasına rağmen 'görme' anlamında kullanılarak hata yapıldığı, doğru olan kullanımın (سررت برؤيتك) şeklinde olduğu iddia edilmiştir. el-Hafîl, el-Cevherî ve İbn Manzûr, (رأى) fiilinin 'gözle görmek, görüş bildirmek, rüya görmek' gibi farklı anlamları bulunduğunu, görme anlamını ifade edince mastarının (رؤية), 'rüya' anlamında kullanıldığında (رؤيا) şeklinde olduğunu belirtmişlerdir.⁵¹ İbn Berrî, nadir de olsa Arapların (الرؤيا) kelimesini görme anlamında kullandıklarını belirtmiştir. el-Hafâcî ise dilcilerin (الرؤية) ve (الرؤيا) kelimeleri hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmiş ve her iki kelimeyi eş anlamlı kabul eden dilcilerin görüşüne dayanarak bu kullanımın sahih kabul edilmesinin mümkün olduğuna işaret etmiştir.⁵²

Dilcilerin ele aldığı hatalı deyim kullanımlarına örnek olarak (جرى) (الوادي فطم على القليب) 'Dere aktı, yatağını aştı' anlamındaki deymi vermek mümkündür. Harîrî, bu deyim son kelimesinin (على القري) olması gerekirken (على القليب) şeklinde hatalı kullanıldığını belirtmiştir. İddiasını da deyim Araplardaki kullanımına dayandırmıştır. Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Meydânî ve ez-Zemahşerî bu darb-ı meseli, Harîrî'nin önerdiği (جرى الوادي فطم على القري) şeklinde aktarmışlardır.⁵³ Bu aktarıma göre Harîrî'nin yaptığı bu tespit, olması gereken kullanım ile paralellik arz etmektedir. Bir diğer örnek ise

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. 'Abdillâh b. Mezhic ez-Zubeydî, *Lahnu'l-'avâm*, thk., Ramazan 'Abduttevvâb, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 2000), 286.

⁵¹ el-Hafîl, *Kitâbu'l-'ayn*, 8: 307; el-Cevherî, es-Sihâh, 6: 2349; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14: 297.

⁵² el-Hafâcî, *Şerhu Durre*, 385-387.

⁵³ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.) 1: 322; ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi'emsâli'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987), 2: 51.

yaygın olan (في الصيف ضيَّعتِ اللبَن) ‘sütü yazın heba ettin/fırsatı kendin teptin’ darb-ı meselidir. Bu darb-ı mesel ilk ortaya çıktığında kadına hitaben söylendiği için aslına sadık kalınarak fiilin müennes kipi ile kullanılması gerekmektedir. Ancak bazen aslına sadık kalınmadan (في الصيف ضيَّعتِ اللبَن) şeklinde kullanılmıştır.⁵⁴ Darb-ı mesellerin orijinaline sadık kalınmadan kullanılmasına karşı yapılan eleştiriler, dilcilerin geneli tarafından kabul görmüştür.

Türkçede de deyimlerin kullanımında benzer hatalar yapılmaktadır. Bu hatalar bazen deyimdeki kelimenin yerine eş anlamlısının veya eşdeğer bir sözcüğün kullanılmasıyla olabildiği gibi sözcüğün yerinin değiştirilmesiyle de olabilmektedir.⁵⁵ Aşağıdaki örneklerde bu tür hataları görmek mümkündür:

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| Kaş yarıp göz çıkardı. | (Baş yarıp göz çıkardı.) |
| Sora sora Irak bulunur. | (Sora sora Bağdat bulunur) |
| Eski defterleri yokladı. | (Eski defterleri karıştırdı.) |
| Sırtımı kaşıyacak vakit bulamıyorum. | (Başımı kaşıyacak vakit bulamıyorum.) |

2. 3. 2. 3. Mantık Hataları

Cümlenin temel niteliklerinden biri de tutarlı olmasıdır. Dilcilerin ele aldığı lahn türlerinden biri de cümlelerdeki mantık hatalarıdır. Bu hatalar cümle öğelerinin sıralamasından kaynaklandığı gibi özneye nispet edilen fiilin özne tarafından yapılamayacak bir fiil olması da kaynaklanabilmektedir. Bu tür hatalara, (حكني جسدي) ‘Bedenim beni kaşdı’ ve (اشتكت عين فلان) ‘Falancanın gözü şikâyet etti’ gibi fiil ile fail arasında mantıksal olarak çelişki bulunan cümleleri örnek olarak vermek mümkündür. Bu kullanımların hatalı olma nedeni olarak anılan öznelerin söz konusu fiilleri gerçekleştirecek kabiliyette olmaması gösterilmiştir. Dilciler, (حكني جسدي) ifadesinde (جسدي) kelimesinin fail olarak kullanıldığını hâlbuki gerçekte mef’ûl konumunda olduğunu belirtmişlerdir. Bu hatanın tashîhi için de cümlenin (أحكني جسدي) şeklinde kullanılması gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁶

Arap dilinde mecâzî kullanımların çok geniş bir alana sahip olması, (حك) fiilinin (أحك) anlamında da kullanılabilmesine dair kayıtların bulunması⁵⁷

⁵⁴ Harîrî, *Durre*, 384.

⁵⁵ Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 465.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10: 413.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10: 413.

ve (إِنْ أَشْتَكِي عَيْنُهُ) ifadesinin hadiste kullanılmış olması,⁵⁸ bu tür kullanımların lahn görülmesine temkinli yaklaşmayı gerektirmektedir.⁵⁹

Türkçe ifadelerde de mantık hataları bulunabilmektedir. Ancak Arapçadaki mantık hatalarından bir nebze farklılık arz ederler. Arapçada mantık hataları genelde kalıplaşmış veya gerçek anlamlarının dışında kullanılmış ifadelerde bulunurken Türkçede ise dikkatsizlikten veya cümledeki öğelerin uyumuna dikkat etmemekten kaynaklanır.⁶⁰ Bu tür hatalara şu örnekleri verebiliriz:

‘Başkan kazada hayatını kaybedenlere baş sağlığı diledi.’ Bu cümlede mantık hatası bulunmaktadır. Zira baş sağlığı ölenlere değil kalanlara dilenir. ‘Eve girdiğimde tüm eşyalarımı çalınmış buldum.’ cümlesi de mantık hatası barındırmaktadır. Zira çalınan eşya bulunamaz. Doğrusu ‘Eve girdiğimde tüm eşyalarımın çalınmış olduğunu gördüm.’ şeklindedir.

3. İmlâ Hataları

Dilin söz boyutu kadar yazı boyutu da iletişimde önemli rol üstlenmektedir. Etkin bir iletişimin ve bütünlüğün sağlanması için konuşmada dil kuralları gerekli olduğu gibi yazıda da imlâ kuralları gereklidir. Gramer kuralları ihmal edilmiş bir söz, kulakta ilgi, zihinde berrak bir anlam canlandıramadığı gibi imlâ kuralları ihmal edilmiş bir yazı da okuyucunun zihninde doğru anlamın canlanmasına imkân vermez. Bu nedenle Arap dilciler, sözlü hatalara karşı çalışmalar yaptıkları gibi yazıdaki hatalara karşı da çalışmalar yapmışlardır.

Arap dilinin yazı boyutu, sözlü boyutu kadar köklü bir geçmişe sahip olmadığı gibi sözlü boyutunun tashihinde mesnet olarak görülen Kur’ân, hadis ve Arap şiiri gibi önemli dayanaklardan da yoksundur. Zira Kur’ân, hadis ve Arap şiiri, sözlü hataların tespitinde ölçüt olarak görülürken imlâ hatalarının tespitinde ölçüt olarak görülmemektedir. Bunun nedeni de Kur’ân yazısının vahiy olmaması ve sonraki iyileştirmelerden yoksun bir dönemin yazım tekniği ile yazılmış olmasıdır.⁶¹ Bazı ayetlerde sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan imlâ şekillerine aykırı yazım şekillerinin

⁵⁸ Muslim, *Birr ve’s-Sılâ*, 67.

⁵⁹ Bu tür kullanımları “*Fesini başına koydu. Kazağını sırtına geçirdi.*” örneğinde olduğu gibi Türkçede de görmekteyiz.

⁶⁰ Kavcar, v.dğr. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 35.

⁶¹ Muhammed Sıddık Hasenân el-Kinnevcî, *Ebcedu’l-’ulûm*, Thk., Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1999), 1: 110.

varlığı, bunun bir ispatı olarak görülebilir.⁶² Mesela İbn Kuteybe, ism-i mevsûl olan (ما)'nın yazılışını ele alırken her ne kadar Kur'ân'da hem ayrı hem bitişik yazılmışsa da ayrı yazılmasının daha uygun olduğunu söylemiştir.⁶³

Yazıda esas olan, her sesin bir karşılığının olması⁶⁴ ve müstakil anlama sahip her bir kelimenin ayrı yazılmasıdır.⁶⁵ Dilin ses boyutunda tahfif/kolaylık/akıcılık ve pekiştirme amacıyla hazif, ziyade ve ibdal olabildiği gibi⁶⁶ yazıda da karışıklığın önlenmesi gibi amaçlarla bazen ses olarak karşılığı olmayan harfler kullanılmakta ve yaygın kullanım alanlarında tahfif amaçlı olarak bazı harfler hafzedilebilmektedir.⁶⁷ Örneğin (لَمْ يَنْصُرُوا) fiillerinde görüldüğü üzere mâzî ve meczûm muzâri fiillerin müzekker çoğul kiplerinde fiilin çoğul olduğunu göstermesi amacıyla herhangi bir sese tekabül etmeyen elif-i tefrîk (ل) yazılmaktadır.⁶⁸ Diğer yandan (التي / الذي) şeklinde iki lâm ile yazılmaları gereken ism-i mevsûllerin yaygın olarak kullanıldıklarından tahfif amacıyla (التي / الذي) şeklinde tek lâm ile yazıldıklarına şahit olmaktadır.⁶⁹ Dilcilerin imlâ hatalarında dayandıkları temel nokta, karışıklığın önlenmesi ve kesret-i istimâl/genel temayüldür.⁷⁰

3. 1. Farklı Yer ve Anlamalarda Farklı Yazılması Gereken Kelimeler

3. 1. 1. (ما) ve (مَنْ) Kelimelerinin Yazımı

Arapçada (ما) ve (مَنْ) gibi hem isim hem de harf olarak kullanılan ve farklı anlamlar taşıyan kelimeler bulunmaktadır. Metinlerde özellikle (ما) kelimesinin isim ya da harf olarak kullanıldığını belirtmek için isim olduğunda kendisinden önceki kelimedenden ayrı, harf olduğunda ise bitişik yazılması benimsenmiştir. Soru edatı olarak cer harfleri ile kullanıldığında

⁶² Kur'ân'da yaygın yazım şekillerine aykırı kullanım örnekleri ve nedenleri için bk. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Çev. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanik (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 56-82.

⁶³ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 235.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 169; Necmuddîn Muhammed b. Hasen er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, Thk. Muhammed Nûr ve diğerleri., (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1975), 3: 310.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 216.

⁶⁶ Seste ziyadeye örnek olarak ﴿وَكُنِيَ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ ayetindeki cer harfinin ziyadesini, hazfe de ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا﴾ ayetindeki nidâ edatının hafzedilmesini örnek olarak göstermek mümkündür.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 213; Ahmed b. 'Alî, el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ, fî sinâ'ati'l-inşâ'*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987), 3: 169.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 225.

⁶⁹ İbn Mekkî, *Teskîfu'l-lisân*, 260-261.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 213; İbn Mekkî, *Teskîfu'l-lisân*, 257. Harîrî, *Durre*, 98.

(بِ) şeklinde elif hafzedilerek yazılmaktadır. Bu örnekler imlâ şeklinin metnin anlaşılmasındaki rolünü ortaya koyan örneklerdir. (ابن) kelimesi ise vasıf olarak özel isimler arasında kullanıldığında (بن) şeklinde hemzesiz yazılırken cümle başlarında (ابن) şeklinde hemze ile yazılır. Bu örnek ise yaygın kullanımda yazımı kolaylaştırmaya yönelik örnek olarak görülebilir.

İmlâ hatalarını ele alan dilcilerin, Ferrâ gibi erken dönem dilcilerinden nakillerde bulunması⁷¹ imlâ kuralları hakkındaki çalışmaların hicrî ikinci yüzyıla kadar geriye gittiğini göstermektedir. İmlâ kurallarında her ne kadar bir ittifaktan söz edilemezse de gramer kuralları kadar farklı yaklaşımlar söz konusu değildir. İmlâ kurallarının çeşitleri ve aykırı kullanımları iki başlıkta incelemek mümkündür:

Arapçada bazı kelimeler kullanıldıkları yer ve anlama göre farklı yazılmaktadır. Bazı yazarlar bu tür kelimeleri her yerde aynı şekilde yazarak hata yapmaktadırlar. Bu tür hataları da aynı kelimenin yazımında yapılan hatalar veya sesteş kelimelerin yazımındaki hatalar olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Farklı yazım şekillerine sahip kelimelerin hatalı yazımına بِسْمِ اللّٰهِ kelimesinin yazımı örnek olarak verilebilir. Normalde (بِسْمِ اللّٰهِ) şeklinde yazılması gereken besmele, kesret-i isti'mâlden/yaygın kullanımdan dolayı elif düşürülerek (بِسْمِ اللّٰهِ) şeklinde yazılmaktadır.⁷²

Buna benzer hatalı yazımlara bir diğer örnek olarak (الرَّحْمٰن) kelimesinin yazımı gösterilebilir. Bu kelimenin sadece “el” (ال) takılı olduğu durumlarda (الرَّحْمٰن) şeklinde elif olmaksızın yazılacağını belirten dilciler, (يَا رَحْمٰنِ الدُّنْيَا) örneğinde olduğu gibi el takısı olmaması durumunda (رحمان) şeklinde elifle yazılması gerektiğini ve bu farkı gözetmeden kelimeyi her yerde (رحمن) şeklinde yazanların hata yaptığını belirtmişlerdir.⁷³ Konuya değinen İbn Kuteybe el takısının olmaması durumunda (رحمان) şeklinde elifle yazılmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Ona göre elif olmaksızın (رحمن) şeklindeki yazım, hatalı olmaktan ziyade bir tercih meselesidir.

Türkçe açısından baktığımızda Arapça kadar karmaşık bir yazım şeklinin olmadığını bu nedenle de Türkçede daha az yazım hatalarının olduğunu söyleyebiliriz. Ancak özellikle cümledeki anlama bağlı olarak yazım şekli değişen eklerde yaygın hatalar yapılmaktadır. Bunların başında ‘ki’ ve ‘de’ eklerinin yazımı gelmektedir. Ayrıca ‘önsöz, ön lisans, karadut, iç içe’

⁷¹ İbn Mekkî, *Teskîfu'l-lisân*, 264.

⁷² Harîrî, *Durre*, 422.

⁷³ Harîrî, *Durre*, 424.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 230.

gibi iki kelimededen oluşan ve zamanla tek bir anlam ifade eden kelimelerin yazımında da hatalar yapılmaktadır.

3. 1. 2. Ki ekinin yazımı

Türkçede 'ki eki bağlaç olarak kullanıldığı gibi ilgi zamiri ve sıfat yapım eki olarak da kullanılmaktadır. Birçok kullanıcı bu ayrımın farkında değildir. Bağlaç olan -ki eki, birbirine yakın cümleler arasına girerek aralarında anlam açısından ilgi kurar. Bu durumda kullanıldığında bağımsız bir kelime olduğundan ayrı yazılır.⁷⁵

"Yemeğini düzenli ye ki, sağlıklı olasin." Bu cümlede geçen -ki eki iki cümle arasında sebep sonuç ilişkisini kurmak için kullanılmıştır ve ayrı yazılır.

"Tam uyuyacaktım ki çocuk ağlamaya başladı." Bu örnekte de -ki eki ayrı yazılır. 'Belki, çünkü, halbuki, sanki vb.' bazı bağlaç olan 'ki' ekleri kalıplaşmıştır. Bu tür kelimeler söz konusu kuraldan istisnadır.

'Ki' eki bazen isimlerde yapım eki olarak kullanılıp yer veya zaman bildiren sıfat türetiminde kullanılır. Bu durumda bitişik yazılır ve Türkçe ses uyumuna uygun olarak gerekli değişim yapılır.

"Evdeki hesap çarşıya uymaz." (Yer bildirir.)

"Dünkü yemek acıydı." (Zaman bildirir. Değişime uğramıştır.)

'Ki' ekinin kullanıldığı son şekil ise tıpkı zamirler gibi isimlerin yerine kullanılma durumudur. Bu durumda da bitişik yazılmalıdır.

"Benim kitabım sarı, onunki ise maviydi." (Onun kitabı anlamını ifade eder.)

"Boyum kısa babamınki ise uzundur." (Babamın boyu anlamını ifade eder.)

3. 1. 3. De ekinin yazımı

Türkçede cümleye kattığı anlam açısından farklı yazım şekline sahip eklerden biri de '-de' ekidir. Biri ek biri bağlaç olmak üzere iki çeşit 'de' bulunmaktadır. Ses ve yazılış açısından gösterdikleri benzerlik nedeniyle genellikle karıştırılmaktadır. Bu nedenle her iki kullanım hakkında yeterli bilgiyi örnekler ışığında vermenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

⁷⁵ Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 459.

İsim durum eki olarak kullanılan 'de' eki 'bulunma/kalma' anlamı ifade eder. Bu kullanımda isme bitişik yazıldığı gibi ünlü ve ünsüz benzeşmesine de uğrar.⁷⁶ Ayrıca cümleden atılması cümlenin anlamını bozar.

“Ben evde kalmayı tercih ederim.”

“Kapıda çok beklettin beni.”

“Çöpte ekmek kırıntıları vardı.”

Sözcükleri ve cümleleri birbirine bağlayan 'de' ise bağlaçtır. Kendisinden önceki kelimededen ayrı yazılır. Önceki cümleyi veya sözcüğü geçen ya da geçtiği varsayılan cümle ve sözcüklere benzerlik, eşitlik ve katılma gibi anlamlar açısından bağlar. Pekiştirme veya küçümseme gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Ünlü benzeşmesine uğrar. Ancak ünsüz benzeşmesine uğramaz. Diğer bir deyişle 'd' harfi sert ünsüzlerle 't' harfine dönüşmez.⁷⁷ Cümleden atılması durumunda anlam tamamen bozulmamaktadır.

“Evler gibi okullar da karanlığa gömülmüştü.”

“Cananı gidince canı da gitmişti.”

“Bahar da bahar deyip durdu.”

“Sevmiş de kavuşacakmış.”

3. 1. 4. Birleşik kelimelerin yazımı

Arapça gibi Türkçede de bağımsız anlam ifade eden kelimelerin ayrı yazılması esastır. Ancak bazen iki kelimenin birlikte kullanılmasından farklı bir anlam elde edilir. Bu anlam o iki kelimenin bütününe ifade ettiği anlam olur. Bu nedenle bu iki kelime bitişik yazılır. Bu konuda genel ilke olarak şunu söylemek mümkündür: birleşik kelimedede eğer her iki kelime ya da son kelime herhangi bir anlam değişikliğine uğramamışsa ayrı,⁷⁸ eğer her iki kelime veya ikinci kelime anlam değişikliğine ya da harf düşmesine uğramışsa bitişik yazılır.⁷⁹ Bazı kelimelerin birlikte kullanımları yaygınlık kazandığında bitişik yazılır.⁸⁰ Bunlar toplumda yaygın bir şekilde yazım

⁷⁶ Ömer Asım Aksoy, *Ana Yazım Kılavuzu*, (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2012), 43.

⁷⁷ Aksoy, *Ana Yazım Kılavuzu*, 43.

⁷⁸ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=221:Ayrı-Yazılan-Birlesik-Kelimeler&catid=50:yazm-kurallar&Itemid=132, Erişim tarihi, 10.08.2019.

⁷⁹ Aksoy, *Ana Yazım Kılavuzu*, 54.

⁸⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=184:Bitisik-Yazilan-Birlesik-Kelimeler&catid=50:yazm-kurallar&Itemid=132. Erişim tarihi, 10.08.2019.

yanlış yapılan türlerin başında gelirler. Bu kelimelerin bazılarının yazım şeklinde söz birliğinin bulunmaması da bu tür hataları körüklemektedir. Aşağıdaki tabloda bu tür yazım yanlışlarına dair örnekler verilmiştir:

Doğru	Yanlış	Doğru	Yanlış
Alt kurul	altkurul	Birçok	Bir çok
Alt yazı	altyazı	Keçiboynuzu	Keçi boynuzu
Üst kat	üstkat	Kuşburnu	Kuş burnu
Üst küme	üstküme	Turnagagası	Turna gagası
Ana bilim	anabilim	Suçüstü	Suç üstü
Ana dili	anadili	Yüzüstü	Yüz üstü

Sonuç

Araplar ve Türkler asırlarca birlikte yaşamış ve aynı inancı paylaşmış iki toplumdur. Birlikte yaşamanın ve aynı inanca sahip olmanın kültürel ve sosyolojik açıdan karşılıklı etkileşime zemin hazırladığı da bilinen bir gerçektir. Bu açıdan yaklaşarak her iki toplumun dilindeki ortak paydaları dil hataları perspektifinden görmek amacıyla yaptığımız bu çalışmada varılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Arapça ve Türkçede gerek sözlü gerekse de yazılı benzer hatalar yapılmıştır.
2. Dilin korunması amacıyla Türk ve Arap dilciler tarafından çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar araplarda daha eskiye dayanmaktadır.
3. Türkçede bu anlamda yapılan en eski çalışmalardan biri de Kemalpaşazâde'nin *Galatâtu'l-'avâm'*idir. Yazar eserinde Türkçeye geçen Arapça kelimelere yer vererek yanlış kullanımlara dikkat çekmiştir.
4. Türkçede cumhuriyetin ilanıyla Arapça alfabeden Latin alfabesine geçiş süreci yaşanmıştır. Latin alfabesinin yeni olması, özellikle bileşik kelimelerin yazımı konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında önemli bir etken olarak görülebilir.
5. Arapçada (ﻻ) Türkçede ise 'de' ve 'ki' ekleri gibi farklı anlamlarda kullanılabilen kelimelerin varlığı yazım hatalarına sebep olabilmektedir.

6. Bu tür hataların yaygınlaşmaması için hem Arapça hem de Türkçe açısından gerekli hassasiyet gösterilerek doğru yazımların teşvik edilmesi yanlış kullanım ve yazımlara karşı mücadele edilmelidir.

Kaynakça

- 'Abduttevvâb, Ramazân. *Lahnu'l-âmmе ve't-tatavvuru'l-lugavî*. Kahire: Mektebetu zehrâ eş-şark, 2000.
- Acar, Ömer. "Osmanlı Türkçesinde Arapça Alıntı Kelimelerin Galat Kullanımı". *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Türkiye-Kırıkkale, 26-27 Nisan 2016). ed. Eyüp Baş, Ayten Erol, Adem Yıldırım, Fatıma Zeynep Belen. Ankara: Özel Ofset Basın Yayın Mat, 2016.
- Akbayır, Sıddık. *Dil ve Diksiyon: Yazılı ve Sözlü Anlatım Bozuklukları*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2003.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Aksoy, Ömer Asım. *Ana Yazım Kılavuzu*. Epsilon Yayıncılık, İstanbul: 2012.
- el-Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- el-Berde'î, Sa'dullâh. *Hadîku'd-dekâik 'alâ Metni'l-Enmûzec*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Ch. Pellat. "Lahn al-âmma". Leiden: The Encyclopaedia of İslam, 1982.
- el-Curcânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*. thk., Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'aşî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- ed-Darîrî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde, *el-Muhassas*, Dâru İhyâ't-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- Durmuş, İsmail, "Sâd" İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA, 2008, 35: 370-372.
- Durmuş, İsmail, "Sîn". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA, 2008, 37: 220-221.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. 5. Baskı, Ankara: Grafiker yayınları, 2009.
- Georgine Ayoub. "Lahn". *Encyclopedia of Arabic Language And Linguistics*.
- Gürgen, İbrahim. "Anlatım Bozuklukları". *Türkçe Yazılı Anlatım*, 145-153. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi web-ofset Tesisleri, Temmuz 2011.
- el-Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Umer, *Durretu'l-gavvâs şeruhâ ve hevâşîhâ*. (thk.), 'Abdulhafîz Farağlı, 'Alî el-Karanî, Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. 'Alî b. Muhammed b. 'Usmân el-Basrî. *Durretu'l-gavvâs fî evhâmi'l-havâs*, thk., Beşşâr Bekkûr, Dimaşk: Dâru's-sekâfeti ve't-turâs, 2002.
- Herodotos. *Herodot Tarihi*. Çev., Perihan Kuturman, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.

- [Http://www.tdk.gov.tr/index.php?Option=com_content&view=article&id=221](http://www.tdk.gov.tr/index.php?Option=com_content&view=article&id=221):Ayri-Yazilan-Birlesik-Kelimeler&catid=50:yazm-kurallar&Itemid=132, erişim tarihi, 10.08.2019.
- [Http://www.tdk.gov.tr/index.php?Option=com_content&view=article&id=184](http://www.tdk.gov.tr/index.php?Option=com_content&view=article&id=184):Bitisik-Yazilan-Birlesik-Kelimeler&catid=50:yazm-kurallar&Itemid=132. Erişim tarihi, 10.08.2019.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. *el-Hasâ'is*. Thk., Muhammed 'Alî Neccâr, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî fî fikhî'l-luga ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. 'Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk: Dâru ya'rub, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*. Thk., Hannâ el-Fâhûrî, Beyrut: Dâru'l-cîl, 1988.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Takvîmu'l-lisân*. thk., 'Abdulazîz Matar, Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1966.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr. *Muhtasarumuntehe's-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. Thk., Nezîr Hamâdû Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnu't-Temîn, Muhammed 'Abdullâh. *el-Lahnu'l-lugavî ve âsâruhu fî'l-fikhî ve'l-luga*. Dubâi: Dâiretu'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- İmîl Bedî, Ya'kûb. *Mu'cemu'l-hatai ve's-savâb*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Lahn", (Hadis). *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedi*, İstanbul: DİA, 2003.
- Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 7, yıl 1997.
- Kavcar, Cahit- Oğuzkan, A. Ferhan- Aksoy Özlem. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*. Ankara: Anı yayıncılık, 2015.
- Kees, Versteegh, The Arabic Language, Edinburgh Üniversitesi, İngiltere 2014.
- el-Kinnevcî, Muhammed Sıddîk Hasenhân. *Ebcedu'l-'ulûm*. Thk., Ahmed Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1999.
- el-Kinnevcî, Muhammed Sıddîk Hasenhân. *el-Bulga fî usûli'l-luga*. thk., Nezîr Muhammed Mektebî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Kula, Onur Bilge, *Dil Felsefesi ve Edebiyat*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Arapça*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969.
- Muhammed Hamidullah. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. Çev., Abdülaziz Hatip- Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Özden, Ragıp Hulusi. *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*. y.y., ts.

- er-Radî, Necmuddîn Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*. thk., Muhammed Nûr, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1975.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. 'Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk., 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 1988.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahman. *el-İktirâh fî 'ilmi usulî'n-nahv*, Kahire: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2006.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahman. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk., eş-Şirbînî Şerîde, Kahire: Daru'l-hadis, 2010.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Alî b. 'Alî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtedâ b. Muhammed el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk., 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâga*, Beyrut: Dâru sadır, 1979.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

MÜFESSİRİN İHTİYAÇ DUYDUĞU KAİDELER ÜZERİNE SİSTEMATİK BİR İNCELEME DENEMESİ

A SYSTEMATIC ANALYSIS ESSAY ON THE BASIS NEEDED BY THE
COMMENTATORS

Arş. Gör. Muhammet ÇOL

muhammetcol@uludag.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7667-2722

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı

Atıf@ Çol, Muhammet. "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Üzerine Sistematik Bir İnceleme Denemesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 205-226.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 07 Ekim 2019 / 07 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted : 10 Aralık 2019 / 10 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 205-226
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 630099

Öz

Tefsir, “Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama faaliyeti olarak” Hz. Peygamber'den günümüze işlevini sürdürmüş ve sürdürmeye de devam etmektedir. Başlangıçta bilginin konusu olup ilim olmayan tefsir, zamanla ilim haline gelmiştir. Kısa bir zaman içerisinde İslâm dininin geniş bir coğrafyaya yayılması ve fethedilen topraklardaki kişilerin İslâm dinine girmeleri; nüzûl ortamından uzaklaşılmasından dolayı muhatap kitlenin değişmesi Kur'ân tefsirinde belirli kuralların oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Tüm bunlar Kur'ân'ın anlaşılmasında rivâyetin yanında dirâyet merkezli tefsir anlayışını da beraberinde getirmiştir. Böylelikle kısa bir zaman içerisinde aktarım temelli rivâyet ile zihni bir çabanın ürünü olan akıl merkezli dirâyet, tefsir ilminin iki parçası haline gelmiştir. Makalede dirâyetin bir parçası olarak kullanılan kuralların öneminden bahsedilerek tarihsel süreç içerisinde tefsir usûlünü ele alan eserlerde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler konusunda ne gibi değişiklikler meydana geldiği incelenmiştir. Bu araştırmada genel olarak “kavâidü't-tefsir, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlu” eserlerinde müfessirin bilmesi gereken kâideler başlığı altında yer alan konulara özel olarak konunun şekillenmesine vesile olan kitaplardaki bölümler üzerinde sistematik bir inceleme denemesi yapılmıştır. Araştırma neticesinde klasik ve modern dönemde tefsir ilminde müfessirin bilmesi gereken ilimlerin/kâidelerin neler olduğu, aralarındaki farkların boyutu ve zamansal olarak değişiklik gösterip göstermedikleri incelenmiştir. Konunun uzmanlarının ilk dönem tefsir bilgilerini klasik dönemde sistemleştirmeye gayret göstermişlerken modern dönemde eleştirel yaklaşım sergileyerek yeni kurallar ihdas ettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kâide, Tefsir, Usûl, Klasik, Modern.

Abstract

Tafsir, “as an activity of understanding and interpreting the Holy Quran” has continued its function since the Prophet's time and continues to do so today. Tafsir, which was the subject of knowledge at the beginning, has become a science in time. The spread of the Islamic religion to a wide geography in a short time and the people in the conquered geographies entering Islam, and so change of interlocutor mass as a result of distance from the revelation environment have led to the establishment of certain rules in the interpretation of the Qur'an. All this has brought along an understanding of acumen based commentary in addition to narration in the understanding of the Qur'an. Thus, within a short period of time, the narrative-based narration and the mind-centered acumen, the product of an intellectual effort, became two parts of the science of tafsir. In this article, the importance of the rules used as part of the acumen is discussed and the changes about the basis that the commentators need in the works dealing with the exegesis method in the historical process are examined. In this

study, a systematic examination was made on, in general, the subjects under the title of the basis that the commentators should know in the works of exegesis method, ulûmu'l-Qur'an and kavâidü't-tafsir and, in particular, on the chapters in the books that are conducive to the shaping the subject. As a result of the study, it has been examined what are the basis that the commentator should know in the exegesis of classical and modern period and whether the differences between them vary and whether they change temporally or not. While the experts of the subject tried to systematize the exegesis knowledge of the first period in the classical period, it was determined that they created new rules by adopting a critical approach in the modern period.

Keywords: System, Tafsir, Method, Classical, Modern.

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda tefsir tarihi boyunca çeşitli faaliyetler yapılmış; "ilke, esas, usûl ve kâideler" ortaya konulmaya çalışılarak tefsirin ilminin temelleri oluşturulmuştur. Bu kâideler, Kur'ân'ın anlaşılması amacıyla bir disiplin haline gelen tefsir ilmine dair eserlerin anlaşılması için yapılan faaliyetlerin bir neticesidir. Tefsir ilminde klasik dönemden bu yana muayyen bir başlık olarak ele alınan ve özellikle son birkaç asırdır tefsir usûlünün bir alt dalı olarak kullanılmaya başlanan kavâid, başta tefsir olmak üzere islâmi ilimlerde mümtaz bir konuma sahiptir. Tefsir ilminde doğrudan veya dolaylı olarak kâide vurgusuyla yazılan eserler kayda değer bir seviyeye ulaşmıştır.¹ Usûl merkezli yazılıp müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler² konusunu ele alan eserlerin mahiyeti ise genel olarak çalışma neticesinde ortaya konulacaktır. Ancak çalışmanın kâide ile alakalı tüm usûl eserlerine ulaşmak gibi bir amacı olmadığından konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak klasik ve modern dönem eserlerinden hareketle açıklamalar yapılacaktır. Ayrıca konunun izahında tasvire dayalı anlatım esas alınmakla birlikte tahliller eşliğinde değerlendirmelere gidilecektir.

¹ Bkz: Muhammet Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî ile Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017), 28-52.

² Konuyla alakalı tefsir usûlü kitaplarında yer alan başlıklar farklı farklıdır. (العلوم التي يحتاج إليها) (القواعد التي يحتاج إليها المفسر) - (الالات التي يحتاج إليها المفسر) Makalenin başlığını "müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler" şeklinde belirlemek yerine "müfessirin gözetmesi gereken kâideler, tefsirde temel kâideler ve tefsirin dayandığı temel ilkeler" gibi başlıklar koymamız daha anlamlı olabilirdi. Ancak makalenin amacı kâide vurgusu altında "tefsir usulü, ulûmü'l-Kur'ân ve kavâidü't-tefsir" eserlerindeki kâideleri/ilimleri tespit etmek olduğu için "müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler" isimlendimesi tercih edilecektir. Ayrıca bu başlık son zamanlarda yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler, usûle dair yazılan eserlerde çeşitli başlıklar kapsamında yer almaktadır. Kur'ân'ın tefsiri esnasında müfessirin sahip olması gereken ilimler/şartlar çeşitli açılardan incelenmektedir.³ Konular “şer’i, ahlâkî, aklî, ilmî ve fer’î” meseleleri kapsamakta olup çalışmada bunlardan sadece ilmî kâideler üzerinde durulacak olup diğerleri hakkında inceleme yapılmayacaktır. Ayrıca bu araştırmada müfessirin ihtiyaç duyduğu kâidelerin sistematik bir incelemesi yapılarak dönemsel olarak kâidelerin farklılıklar gösterip göstermediği ve aralarında farklar bulunup bulunmadığı ortaya konulacaktır. Araştırmanın tefsir ilminde, bir zemine oturtulması adına öncelikle teoriye dayalı konuyla alakalı açıklamalar yapılacak sonrasında ise klasik ve modern dönemde yazılan eserlerin ve içeriklerinin analiz edilerek incelenecektir.

Araştırma konusuyla alakalı daha önce Mesut Kaya tarafından “*Dönemsel Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği –Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi*” adıyla önemli bir makale çalışması yapılmıştır. Kaya makalesinde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri sistemleşme, olgunlaşma ve modernleşme dönemleri itibarıyla Taberî’den (310/923) Muhammed Abduh’a (1905) kadar incelemiştir. Kâide yerine ilim kullanımını tercih etmiştir. Konuyla alakalı Şule Yüksel Ateş tarafından Yalova Üniversitesinde 2017 yılında “*Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*” ismiyle yüksek lisans tezi yapılmıştır. Ayrıca Bilal Ercan tarafından “*Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*” adıyla Marmara Üniversitesinde 2018 yılında yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁴

1. Kavâidin Kavramsal Çerçevesi

Kâide kelimesi, “قعد يقعد قعودا” fiilinin mastarından türeyip “esas-kök” anlamına gelmektedir. Sözlükte “başkasının üzerine bina edilen ve dayanan şey” mânâlarına gelen “القواعد” kelimesi “esas, asıl ve temel” anlamına gelmektedir.⁵ Zikredilen anlamlarıyla kelime, hem maddi (evin temelleri)

³ Mennâ Halil Kattan, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2014), 16; Mesut Kaya, “Dönemsel Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği –Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, *Marife*, 13/3 (2013), 9-31; Şule Yüksel Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017), 32.

⁴ Bu makale araştırmasının müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler konusunu tefsir usûlü merkezinde kâide vurgusuyla birlikte ele alması her iki tezden ve bahsi geçen makaleden içerik itibarıyla farklılık taşıdığını göstermektedir.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab* (Beyrut: Dâru’l-Meârif, 1968), III: 361.

hem de manevi (dinin temelleri) anlamında kullanılmaktadır.⁶ Bu meyanda kâide kelimesi, Kur'ân'da iki yerde (el-Bakara; 2/127 en-Nahl, 16/26) dolaylı olarak ise (asl ve usûl gibi) çeşitli yerlerde (İbrâhim, 14/24; es-Saffât, 37/64; el-Haşr, 59/5) geçmektedir. Her kâide üstündekinin "aslî ve temeli" anlamında olup sözlük anlamında "istikrar ve sebat" mânâsı bulunmaktadır. Bu anlamıyla kelime "sağlamlığın ve devamlılığın" göstergesi gibidir. Ayrıca Arapça'da hayızdan kesilmiş ve evlenemeyecek durumda olan kadınlar için "القواعد" (en-Nûr, 24/60) kelimesi kullanılmaktadır.⁷ Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) "tüm cüz'iyatına uygulanan küllî kazıyye"⁸ şeklinde Taftazânî (797/1395) ise "ahkâmının bilinmesi için cüz'iyâta uygulanan küllî hüküm"⁹ olarak kâideyi istilâhî bir şekilde tanımlamamıştır.

Usûl, "kâide" ile yakın anlamda kullanılan kelimelerdendir. Usûl, lügatte (أصل) kelimesinin çoğuludur. Asıl, bir şeyin "kökü, dayanağı ve temeli"¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Tefsir ilminde usûl kelimesi ayetlerin doğru anlaşılması için dikkate alınan "temel ve yöntem" anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca usûl, "maddi ve manevi temel, esas, râcih, delil ve kâide" anlamlarına gelmektedir.¹¹ "Takip edilen yol, tarz, metot ve tertip" anlamlarına gelen "asl" kelimesi, pek çok ilim dalında kullanılmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî, usûl kelimesini istilâhî olarak şu şekilde tanımlamaktadır: "O, başkası üzerine bina edilmediği halde, başkasının kendisi üzerine bina edildiği şeydir. Asl, hükmü kendisiyle sabit olup başkasının ona bina edildiği bir kelimedir."¹² Cürcânî'nin yapmış olduğu usûl tarifinde "temel ve esas" vurgusu dikkat çekmektedir.

Tefsir kelimesi (فسر) kökünden ya da taklîb¹³ tarîkiyle (سفر) kökünden gelen "tef'îl" vezninde bir masdardır. Üçüncü bir görüşe göre ise tefsir

⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 372; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, III: 362.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîs el-lügat*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), V: 108.

⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât* (Kâhire: Dâru'l-Fadîleh, ty), 143.

⁹ Sa'duddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *et-Telvîh ale'l-tevzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 36.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI: 16.

¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), II: 15.

¹² Cürcânî, *Ta'rifât*, 26.

¹³ Taklîb, Arap Dilinde bir kelime içerisindeki harflerin yerlerini değiştirme kuralıdır. Bkz: Râgıb İsfâhânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 411; Abduhu Râcihî, *et-Tatbîku's-Sarfi*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2004), 14-16.

kelimesi, (فَسْرَة) kökünden türemiştir.¹⁴ Zerkeşî (794/1392) tefsir kelimesini “ayet, sûre ve kıssaların nüzûlünü, bunlarda nâzil olan işâretleri, ayetlerin Mekkî ve Medenî tertiplerini, muhkem ve müteşâbihlerini, nâsih ve mensûhunu, hâss ve âmm olanlarını, mutlak ve mukayyed kısımlarını ve son olarak mücmel ve müfesserleri bilmeye denir”¹⁵ şeklinde tanımlarken Molla Fenârî (834/1431), “insanın gücü ölçüsünce hem Kur’ânîliği hem de Allah’ın muradı olduğu bilinen veya zannedilen şeye delâleti bakımından kelâmullah’ın hallerini bilmektir”¹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Süleyman el-Kâfiyecî (879/1478) ise “beşerin gücü nisbetinde Allah’ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur’ân’ın ahvâlinin araştırıldığı bir ilim”¹⁷ anlamında tefsir kelimesini tarif etmiştir.

1. 1. Kavâidü’t-Tefsir

Kavâidü’t-tefsir kavramı, “kavâid” ve “tefsir” kelimelerinden mürekkep bir izafet terkididir. Lügat kitaplarında “tefsir kâideleri” anlamına gelen kavâidü’t-tefsir istilâhî olarak “kendisiyle Kur’ân ayetlerinin mânalarının istinbatına ve bu mânalardan istifâde edebilmenin keyfiyetine ulaşıldığı kavâid-i külliye”¹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca “kendileriyle Kur’ân’ın mânâlarının ve mâhiyetinin anlaşıldığı küllî hüküm, ilke ve prensipler bütünü”¹⁹ olarak tanımlanmıştır. Yapılan tanımlardan yola çıkarak daha umûmî bir târif şu şekilde yapılabilir: “Kur’ân tefsirinin açıklanmasına kendisiyle ulaşılan umûmî ve küllî hükümlere kavâidü’t-tefsir denir.”²⁰

1. 2. Ulûmu’l-Kur’ân

Ulûmu’l-Kur’ân kavramı, “Kur’ân ilimleri” şeklinde Türkçe’de kullanılmakta olup “ulûm ve Kur’ân” kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Kavram istilâhî olarak “Kur’ân’ın inişi, kitâbeti, cem’î, kırâati, tertîbi, nâsihi ve mensûhu ve bunun gibi konulardaki şüpheleri izâle etmek

¹⁴ Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Besâir zevi’t-temyîz fî letâifil-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ty), IV: 192.

¹⁵ Bedreddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2006), 416.

¹⁶ Şemsü’d-dîn Muhammed b. Hamza Fenârî, *Aynu’l-âyân: Tefsiru Sûreti’l-Fâtihâ* (İstanbul: 1326), 5.

¹⁷ Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, thk: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, (Kâhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1998), 30.

¹⁸ Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidü’t-tefsir cem’an ve diraseten* (Kâhire: Dâr-u İbn Affan, 2013), 30.

¹⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 151.

²⁰ Ali b. Süleyman Ubeyd, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Kerim usûlühü ve davâbiduhu* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 2010), 125.

için vahiy ile alakalı meseleler” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹ Ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın anlaşılması için bilinmesi gereken konuları sistemli bir şekilde inceleyerek tefsir ilminin içinde yer almaktadır. Ulûmû’l-Kur’ân sayesinde Kur’ân hakkında ortaya atılan şüpheler ortadan kaldırılmaktadır.

1. 3. Tefsir Usûlü

Tefsir usûlü “tefsir ve usûl” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Bu kullanım şekli muzâf ve muzâfun ileyh ile oluşturulan bir isim tamlamasıdır. Tefsir usûlü, “tefsir ilminin üzerine bina edildiği, müfessirde bulunması gereken şartların ve âdabın açıklandığı esâs ve kâidelere” denmektedir.²² Ayrıca tefsir usûlü, “tefsir ilminin üzerine bina edildiği esas, kural ve kâidelere”²³ ve “bir yanda Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılacak tarihsel bilgileri sunan, diğer yanda yorumlamanın bir takım temel ilke ve yöntemlerini ortaya koymak sûretiyle bunlardan nasıl yararlanılacağını gösteren bir ilim dalı”²⁴ şeklinde istilâhî olarak Kur’ân’ı anlamak amacıyla ortaya konulan temel ilke ve yöntemleri göstermek, tefsir usûlünün görevlerindedir.

1. 4. Kavramların Birbirleriyle Olan İlişkileri

Tefsir ilminde “kavâidü’t-tefsir, tefsir usûlü ve ulûmu’l-Kur’ân” kavramlarının birbirleriyle yakın ilişkisi vardır. Bu mesele tefsir ilminin bir usûle sahip olup olmadığı konusu tartışılırken daha çok gündeme gelmektedir. Tefsîrin bir usûlünün olup olmadığı ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Konuyla alakalı farklı görüşlerin bilinmesinde fayda söz konusudur. Bu ilişkinin muhtevası ile alakalı en genel anlamda iki temel görüş mevcuttur.

a- Ulûmu’l-Kur’ân eserleri, aynı zamanda tefsir usûlü eserleridir. Her ikisinin kullanımı aynıdır. Tefsir usûlü bazen “ulûmu’l-Kur’ân” adıyla anılmıştır. Hattâ ilk devirlerde tefsir usûlü yerine ulûmu’l-Kur’ân kullanılmış olup iki kavram birbirleriyle aynı manaya gelecek şekilde kaynaklarda yer almıştır.²⁵ Günümüzde Kur’ân’la alakalı ilimler genel olarak tefsir usûlü kavramıyla ifade edilmektedir. Çünkü tefsir usûlü, müfessirin Kur’ân tefsirinde kendilerine dayanması için bilmesi gereken konuları içine

²¹ Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2005), 28.

²² Fahd b. Abdurrahman Rûmî, *Buhûs fi usûli’t-tefsir ve menâhicuhu* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1992), 11.

²³ Ubeyd, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Kerim*, 27.

²⁴ Bilal Deliser, *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 24.

²⁵ Bedrettin Çetiner, “Usûlü Tefsir”, *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1996), VI: 256-257.

almaktadır.²⁶ Ayrıca Türkçe’de tefsir ilmine dair yazılan eserlerde ulûmu’l-Kur’ân ve tefsir usûlünün birbirinin yerine kullanıldığı dikkat çekmektedir.²⁷ Dolayısıyla bu durum kavramların ortak mânâda kullanıldığını göstermektedir. b- Ulûmu’l-Kur’ân, tefsir usûlünden muhtevâ yönünden farklıdır. Ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın anlaşılması için gerekli bütün ilimleri bünyesinde toplarken tefsir usûlü kural, esas ve kâideleri içerisinde barındırmaktadır. Tefsîr usulüne dair her bilgi ulûmu’l-Kur’ân’ın kapsamında yer alırken ulûmu’l-Kur’ân’a dair bilgiler tefsir usulünün kapsamında yer almazlar. Dolayısıyla ulûmu’l-Kur’ân umûmî olup tefsir usûlü husûsîdir. Ayrıca tefsir usûlü metodolojiktir ve Kur’ân’ın anlaşılmasında önemi büyüktür. Buna karşılık ulûmu’l-Kur’ân pratiktir ve Kur’ân’ın anlaşılmasında destekleyici mâhiyette bilgileri kapsamaktadır. En genel anlamıyla tefsir usûlü Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetlerine verilen genel isimlendirme iken ulûmu’l-Kur’ân aynı hususta bilinmesi gereken ilimleri inceleyen vasıta konumundadır.²⁸

“Kâide” kelimesinin “tefsir” ile oluşturduğu terkeb sayesinde, kavâidin tefsir usûlü ile ilişkisi önem kazanmıştır. Kavâidü’t-tefsirin başta tefsir usûlü olmak üzere ulûmu’l-Kur’ân ile yakınlığı söz konusudur. Dolayısıyla kavramsal olarak “kendileriyle Kur’ân’ın mânâlarının ve mâhiyetinin anlaşıldığı küllî hükümler, ilke ve prensipler bütünü”²⁹ anlamına gelen kavâidü’t-tefsir ile “tefsir ilminin üzerine bina edildiği esas, kural ve kâideler”³⁰ şeklinde tarif edilen tefsir usûlünün birbirleriyle yakın ilişkisi söz konusudur. İki kavram arasındaki ilişki, isim ve içerik benzerliğinden hareketle birbirine oldukça yakın bir seviyededir.³¹ Kavramlarla alakalı açıklamalardan hareketle şu sonuçlara varmak mümkündür: Mahiyet itibari ile aralarında farklar olmakla birlikte “kavâidü’t-tefsir, tefsir usûlü ve ulûmu’l-Kur’ân” yakın anlama gelecek şekilde ortak kullanımları vardır. Dolayısıyla konunun pratik yönü incelenirken tefsir usûlü kavramı merkeze alınarak araştırma esnasında üç farklı isim aynı manada kullanılacaktır.

²⁶ Kattan, *Mebâhis*, 16.

²⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 32.

²⁸ Halil Çiçek, *20. Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 27-28. Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, *el-Makâlât fî Ulumi’l-Kur’an ve Usûli’t-Tefsir* (Riyad: Daru’l-Muhaddis, 2004), 33-34. Her iki kavramı birbirinden ayrı kabul edenlerin görüşü de takdire şayandır. Ancak araştırmada iki kavram aynı manaya gelecek şekilde kullanılacak ve eserlerin incelenmesi yapılacaktır.

²⁹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 151.

³⁰ Ubeyd, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Kerim*, 27.

³¹ Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 108.

2. Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Konusuna Yer Veren Eserler Ve İçeriklerinin Analizi

İnsanlığın hidayeti amacıyla indirilen³² Kur'ân, muhatapları tarafından çağlar boyu anlaşılmaya çalışılmıştır. Karşılaşılan problemlere vahiy eksenli çözümler üretilmeye gayret gösterilmiştir. Müfessirler muhatap kitlenin değişmesi ve problemlerin farklılaşması gibi çeşitli sebeplerden dolayı sahâbe ve tâbiûnda gördükleri tefsir şekillerini kâideleştirmeye gitmişlerdir. Bu kâideler/ilimler tefsir ilmi bünyesindeki eserlerde mevcuttur. Klasik dönemden başlayarak çağdaş döneme varıncaya kadar müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler, dönemsel olarak varlıklarını sürdürerek tefsir ilminde önemini korumuştur. Burada incelemesi yapılacak eserler neticesinde müfessirin bilmesi gereken kâidelerin hangi eserlerde yer aldığı, muhtevaları ve bu muhtevaların dönemsel olarak ne gibi değişikliklere uğradıkları incelenecektir.

2. 1. Kâdî Abdü'l-Cebbâr (415/1025) - Şerhu'l-Usûli'l-Hamse

Kâdî Abdü'l-Cebbâr "Allah'ın kitabını tefsir edende bulunması gereken özellikler" başlığı ile *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* isimli eserinde "lûgat, nahiv, rivâyet, fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm" ilimlerinden bahsetmektedir. Bu ilimlere sahip olan bir kişi "Allah'ın birliğini, adlini, fıkıhın delillerini ve şer'in hükümlerini bilir; müteşabihleri muhkemlere hamletme ve bunları birbirinden ayırmayı başarır, Allah'ın kitabını tefsirle meşgul olması caiz olur. Bu ilimlerden birinden mahrum olanın ise mücerred dile, mücerred nahve veya sadece rivâyete dayanarak Allah'ın kitabını tefsire girişmesi caiz olmaz."³³ Kâdî, tefsirde ve İslâm düşünce tarihinde aklî metodu önemseyen Mu'tezile tefsir ekolüne mensub biri olarak müfessirin rey ile tefsiri esnasında hatalardan korunması için bir takım kurallara riayet etmesi gerektiğini söyleyerek konuyla alakalı açıklamalar yapmıştır.³⁴ Kur'ân tefsirinde ve genel islâm düşüncesinde aklî metodu önemseyen mutezile mezhebini mensup olan Kâdî, dirâyet ekseninde kâideler/ilimler ortaya koymaya çalışmıştır.

³² el-Bakara, 2/185.

³³ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse mu'tezile'nin beş ilkesi*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), II: 488-489.

³⁴ Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği", s. 13. Makale, Kâdî Abdü'-Cebbar'ın konuyla alakalı temasına ilk dikkat çeken çalışmalardandır.

2. 2. Râğıb el-İsfâhânî (425/1108) - Mukaddimetü Câmiu't-Tefâsîr

Müellif açıklamalarının başında Kur'ân'ın rey ile tefsirinin caiz olup olmadığını tartışmış; her iki tarafın görüşlerine yer vermiş; sonrasında ise lafzî, aklî ve mevhibe³⁵ ilimleri olmadan inanç ve amelde problemlerin olacağını belirtmiştir. Devamında ise müfessirin ihtiyaç duyduğu on ilimden bahsetmiştir. Bunlar "lûgat, iştikak, nahiv, kıraat, esbâb-ı nüzul, rivâyetler, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm ve ilm-i mevhibe" şeklindedir.³⁶ Bu ilimler "müfessirin ihtiyaç duyduğu araçlar" başlığı altında yer almakla birlikte kendisi, bunları müfessir için lazım olan bir alet olarak değerlendirmiş ve bu ilimler olmadan müfessirin hiçbir şey yapamayacağını özellikle zikretmiştir. Müellif dağınık bir şekilde incelenen bu ilimleri sistemantik olarak ilk ele alan kişi olmuştur.³⁷ Dirâyet bağlamında meseleye yaklaşılarak açıklamalar yapmıştır.

2. 3. Necmüddîn et-Tûfî (716/1316) - el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr³⁸

Müellif, eserinde "Kur'ân'ın ihtivâ ettiği ve müfessirin bilmesi gerektiği ilimler" başlığı altında Gazzâlî'den (505/1111) alıntılama ile ilimleri mantık kuralları çerçevesinde tasnife tabi tutmaktadır. İlk ilimleri "maddi ve gâyî" olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. Maddi olanları da kendi içerisinde "aklî ve naklî" olarak incelemiştir. Aklî olanlar içerisinde "matematik, hey'et (astronomi), nucûm (astroloji), mühendislik, tıp ve diğer fen bilimlerini" ele alırken naklî olanlar kapsamında "Kur'ân, hadis, tefsir, nahiv ahkâmı, müfredâtü'l-lüga ile fıkıh ve usûlünü" zikretmiştir. Kur'ân ilimlerini ise kendi aralarında "manevî ve lafzî" olarak ikiye ayırarak manevî olanları "vucûdî, îtikâdî, tarihî, vaz'î, nâsîh ve mensûh ilmi, fıkıh ilmi ile meâni, beyân ve mevzu'u leh" şeklinde, lafzî olanları da "garib, sarf, i'râb ve

³⁵ İlm-i mevhibe "bildiği ile amel eden kişilere Allah tarafından bağışlanan vehbî bilgilere" denmektedir. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 191-192. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de bazı ayetler bu duruma işaret etmektedir. (el-Bakara, 2/282; el-Enfâl, 8/29)

³⁶ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmiu't-tefâsîr*, nşr. Ahmet Hasan Farahât, (Kuveyt: Dârü'd-Da'veh, 1984), 93-97.

³⁷ Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği", 13-17; Ateş, *Müfessirde Aranan Şartlar*, 33.

³⁸ Araştırma esnasında çalışmanın hacminin büyümemesi adına, tefsir ilminde kâide ismini taşıyan eserlere genel olarak müracaat edilmeyip tefsir usulü/ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin kavâid konulu bölümlerine başvuru yapılacaktır. Ancak Tûfî'nin *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr* isimli eseri ile Kâfiyecî'nin (879/1478) *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* isimli eseri, hem kâide ismini taşıyıp hem de içeriğinde konuya yer vermelerinden dolayı özel olarak incelenecektir. Ayrıca çalışmada konuyla alakalı görüşlerinin önemine ve etkisine binaen Muhammed Abduh'un (1905) *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Menâr Tefsiri)* ve Mehmet Said Şimşek'in *Günümüz Tefsir Problemleri* isimli eserlerine özel olarak başvurulacaktır.

kıraat-i seba” merkezinde incelemiştir.³⁹ Tûfî, bu taksiminde kendinden önce konuyla alakalı söz söyleyenlerden farklı olarak “tabiat ve fen ilimlerini” zikretmiş; Gazzâlî’nin ilimler tasnifinden istifade ederek kendine uygun bir açıklama yapmıştır.

2. 4. İbn Cüzey el-Kelbî (741/1340) - et-Teshîl li-‘Ulûmi’t-Tenzîl.

İbn Cüzey, eserinin mukaddimesinde on iki konu hakkında bilgi vermektedir. Bu on iki ilimden dördüncüsünde Kur’ân’la ilgili açıklamalar yapmıştır. İbn Cüzey konuyu “Kur’ân’la ilgili ilimler” başlığıyla ele almış; ancak müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler bağlamında anlatmıştır. Konuyla alakalı “tefsir, kıraat, ahkâm, nesh, hadis, kıssalar, tasavvuf, usûlu’d-dîn ve usûlü fıkıh, lügat, nahiv ve beyân ilmini”⁴⁰ zikretmiştir. Bu taksimatta tefsir maddesine müstakil yer vermesi ve tasavvuf maddesini de müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında zikretmesi kendisinden önceki açıklamalardan farklı ve yeni bir başlık olmuştur.

2. 5. Bedreddin Zerkeşî (794/1392) - el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân

Tefsir usûlünün en eski kaynaklarından birinin sahibi olan Zerkeşî, tefsir ile alakalı kırk yedi konuyu kapsayan eserinin son bölümünde müfessirin tefsir ameliyesini gerçekleştirebilmesi için sahip olması gereken Arapça ile alakalı edatlar ve harfler hakkında uzunca açıklamalar yapmış; seksen civarında harf ve edatı, Kur’ân ayetlerinden ve dil âlimlerinin konuyla alakalı yorumlarından hareketle açıklamıştır.⁴¹ Müellif, konuyla alakalı bölümün başlığına “müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler/ilimler” demek yerine “müfessirin anlamları konusunda farklı düşündüğü harflerin ve edatların araştırılması hakkında bilinmesi gerekenler” demeyi tercih etmiştir. Zerkeşî’nin konuyla alakalı söylediklerine burada yer verilmesinin sebebi ise kendisinden sonra pek çok kişiye örneklik teşkil etmesi ve “müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler” şeklindeki tefsir usûlü bölümlerinde lügavî kâidelerin yer almasından dolayıdır. Nitekim lügat kâideleri, zamanla lügavî tefsir şeklinde bir ekolün oluşmasına katkı sağlamıştır. Tüm bunlardan hareketle lügavî tefsir, tefsir ilminde kıymetli bir konuma sahip olmuştur.⁴² Zerkeşî’nin dil kurallarından hareketle tefsirin yapılması gerektiğini vurgulaması, lügavî tefsirin kıymetini arttırmıştır.⁴³

³⁹ Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksâr fî ilmi’t-tefsîr*, thk: Abdulkadir Hüseyin, (Kahire: Mektebetü’l-Adâb, 1977), 47-48.

⁴⁰ Ebû’l-Kâsım Muhammed İbn Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâlim Hâsim, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 9-12.

⁴¹ Zerkeşî, *Burhân*, 1028-1196.

⁴² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 209-227.

⁴³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-216.

2. 6. Süleyman el-Kâfiyecî (879/1478) - et-Teysîr fî Kavâidi İlmî't-Tefsîr

Müellif, eserini iki temel bölüm üzerine inşa etmiştir. İlk bölümde terimlerden başlayarak Kur'an ilimlerini tanıtmıştır. İkinci bölümde ise bilimsel bir zeminde ve tutarlı bir şekilde az sayıdaki külli kâidelerden söz edip bu yolla tefsir usûlünün felsefesinden bahsetmiştir. Tefsir ilminin felsefesine yönelik açıklamaların dile getirildiği eserde müellif özellikle "murad" ve "delâlet" lafızları üzerinden bir takım kâideler de vazetmektedir.⁴⁴ Ona göre sözü edilen kâideler, külli delâlet olarak görülürken burada asıl olarak murada delalet etrafında bir usûl tanzim edilmektedir ki, bunlar da muhkem ve müteşabihtir. Kur'an'ın muhkem ve müteşabihlerinden sonra da amm (umum) ve mutlak tabirlerine değinen Kâfiyecî, bu ifadelerin tikeller hakkında hüküm bildirmesi hasebiyle, bir kâide olarak ele alınacağı görüşündedir.⁴⁵

Klasik dönem tefsir usûlü müelliflerinden olan Kâfiyecî, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler/kâideler hakkında ihtilaf olduğunu dile getirdikten sonra bunların sayısının on beş ile yirmi dört arasında değiştiğini söylemiştir. Konuyla alakalı kabul edilen ilimlerin genel olarak on beş olduğunu ve kendisinin de aynı görüşte yer aldığını sonrasında belirtmiştir. Devamında ise dünya ve ahirette kişiye yarayacak ilimlerin inanç ve amelle alakalı olduğunu söyleyerek bu iki hususun birlikteliğine yönelik deliller getirmiştir. Bu iki ilmin hakkıyla idrak edilebilmesi için "lafzî, akî ve mevhibe" konularının bilinmesi gerektiğini hatırlatarak müfessirin bilmesi gereken ilimleri "lûgat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî, esbâb-ı nüzul, âsâr ve haberler, hadis, usûl-ü fıkıh, fıkıh ve ahlâk, nazar ve kelâm son olarak ise mevhibe"⁴⁶ ilmi"⁴⁷ şeklinde özetlemiştir; bu ilimlere sahip olan kişinin Kur'an'ı rey⁴⁸ ile tefsir eden kimse gibi olmayacağını söylemiştir.⁴⁹ Görüldüğü gibi

⁴⁴ Mehmet Demirci, "Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Teysîr fî kavâidi ilmî't-tefsîr Örneği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, (edt: Bilal Gökçir ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011, 296-297.

⁴⁵ Muhsin Demirci, *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 263-268.

⁴⁶ Bildiği ile amel eden kişilere Allah tarafından bağışlanan vehbî bilgi. Bkz: Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 191-192.

⁴⁷ Bu araştırmada klasik ve modern dönemde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerin mahiyeti hakkında ayrıntılı açıklama yapılmayacaktır. Konuyla alakalı ayrıntılı araştırma yapmak isteyenler şu kaynaklara bakabilirler: Ateş, *Müfessirde Aranan Şartlar*; Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018).

⁴⁸ (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) Tirmîzî, "Tefsîr", 1. Hadiste vurgulanan reyden maksat bugünkü anlamıyla dirâyet yöntemi değildir. Kafasına ve hevasına göre yapılan reydir. Bu ise yasaklanmış olup normal akıl yürütmek yasaklanmamıştır. Detaylı bilgi için bakınız:

Kâfiyecî, müfessirin tefsir ameliyesini gerçekleştirebilmesi için sahip olması gereken ilimlerin çerçevesini geniş tutmuştur. Kâfiyecî'nin bu tasnifi konuyla alakalı pek çok eserde yer almış; yaptığı sınıflandırma kendisinden sonra araştırmacıların ortak bir zeminde buluşmasına imkân sağlamıştır.

2. 7. Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505) - el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân

Süyûtî, hocası Kâfiyecî'nin tasnifini öncelikle *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr* isimli eserinde “âdâbu'l-müfessir” başlığı altında değerlendirmiş;⁵⁰ devamında konuyla alakalı açıklamalarını *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde iki bölüm halinde sürdürmüştür. İki bölümün ilkinde (40. bölüm) “isim, fiil ve zarfların” manalarına yönelik müfessirin bilmesi gereken konuları ele alırken ikincisinde (42. bölüm) “müfessirin bilmesi gereken kâidelere” değinmiştir. Müellif, kitabın kavâid ve usûl bilgisi vermek amacıyla kaleme alındığını burada zikredilen kelimelerin ise furû ve cüziyat ile alakalı olduklarını belirttikten sonra Kur'ân'da geçen “isim, fiil ve zarflardan” oluşan yüzün üzerinde kelimeyle alakalı ilk bölümde uzunca bir açıklama yapmıştır.⁵¹ Araştırmada bu bölüme yer verilmesinin sebebi ise konunun uzmanları tarafından “müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler” şeklinde eserlerinde yer vermelerinden ötürüdür. Dolayısıyla tefsirle alakalı bu bölümdeki bilgiler kâide/kural anlamında kabul edilerek incelenmiştir. Suyûtî, müfessirin tefsir ameliyesini gerçekleştirmesi için bilmesi gereken konular hakkında -yedi lügat konusundan hareketle- diğer yerde açıklamalarda bulunmuştur. Bunlar “zamir, müenneslik ve müzekkerlik, marife ve nekre, müfret ve cemi', müteradif zannedildiği halde müteradif olmayan lafızlar, soru - cevap üslubu ve son olarakta isim ve fiille hitap arasındaki farklar”⁵² şeklindedir. Suyûtî'nin her iki eserindeki yer verdiği bilgiler konunun sistemleşmesine ve araştırmacıların ortak bir zeminde buluşmasına katkı sağlamıştır. Burada ele alınan kâideler, daha önceki eserlerde yer verilen ilimlerin devamı şeklindedir.

2. 8. Muhammed Abduh (1410/1905) - Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Menâr Tefsiri)

Reşid Rıza, hocası Muhammed Abduh'un tefsirle alakalı görüşlerini tefsirin giriş kısmında açıklamıştır. Muhammed Abduh, mukaddime

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 160-161.

⁴⁹ Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî kavîdi ilmi't-tefsîr*, trc. İsmail Cerrahoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 9-12.

⁵⁰ Celâleddin Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-İlm, 1982), 327-332.

⁵¹ Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2015), 273-341.

⁵² Suyûtî, *İtkân*, 354-359.

kısımında tefsir ilminin düşük ve yüce mertebelerinin olduğunu belirtip her ikisi hakkında açıklamalar yaparak konuya giriş yapmıştır. Abduh'a göre, tefsir ilminin en düşük ve en yüksek olmak üzere iki mertebesi vardır. En düşük mertebeye kulun, kalbine Allah korkusunun yerleşmesi için Kur'an ayetleri üzerine düşünmesidir. Bunlar ayetlerde geçen tefekkür, tedebbür ve tezekkür (el-Bakara, 2/164; Âl-i İmran, 3/190) gibi düşünmeye sevk eden unsurlardır. "Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?" (el-Kamer, 54/17) hareketle bu mertebeye herkes eşittir. Yüce mertebeye nail olanlar ise bir takım hususlara sahip olması gereken müfessirlerle alakalıdır. Yüce mertebeye sahip müfessirler "Kur'an'ın müfred lafızlarının hakiki anlamını, Kur'an'ın üslûbunu, ilm-i ahvâl-i beşer (sosyal tarihi), insanlığın Kur'an ile hidayet yönlerini ve Hz. Peygamber'in ve ashabının siretini bilmeleri"⁵³ gibi özelliklere sahiptirler. Abduh, klasik dönem ulemasından farklı olarak konuya yeni açımlar kazandırmış; modern dönemde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâidelerin farklı ivme kazanmasına vesile olmuştur.

2. 9. Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî (1367/1948) - Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân

Tefsir usûlü ile alakalı çeşitli konuları bünyesinde barındıran *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, modern dönem tefsir usûlü eserlerinden olup konuyla alakalı pek çok esere kaynaklık yapmış bir çalışmadır. Tefsir usûlü konularının tamamı eserde yer almamakla birlikte ele alınan konuları müellif, modern dönem tefsir anlayışı doğrultusunda (eleştirel yaklaşım) değerlendirmeye tabi kılmıştır. Eser on yedi bölümden oluşmakta olup bunlardan on ikincisi "tefsir ve müfessirler" hakkındadır. Bölüm içerisinde kavramsal çerçeve, tefsirin fazileti ve ona olan ihtiyaç ve tefsir türlerinden bahseden müellif, tefsir türleri içerisinde dirâyet tefsirini açıklarken müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler hakkında açıklamalar yapmıştır. Zürkânî, bu ilimlerle alakalı ulemânın eserlerinde ele aldığı konuları "lûgat, nahiv, sarf, belâgat, fıkıh usûlü, tevhid, esbâbu'n-nüzûl, kıssalar, nesh, hadis ve mevhibe ilimleri" şeklinde isimlerini saymış ve bunlardan mevhibe ilimlerinin keyfiyeti üzerinde açıklamalar yapmıştır. Tefsirin mertebeleri hakkında Muhammed Abduh'dan alıntı yapan Zürkânî, Abduh'un konuyla alakalı görüşlerine muhtasar bir şekilde çalışmasında yer vermiştir.⁵⁴

⁵³ Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm [Menâr Tefsiri]* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 21-24.

⁵⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 472-475.

2. 10. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1396/1977) - et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn

Âlimler, Kur'ân'ın tefsirinde rivâyet ile yetinmeyip dirâyete yönelen müfessirlerin hata yapmaktan korunmaları için bazı ilimleri bilmelerini şart koşmuşlardır. Zehebî, bahsi geçen ilimleri "lügat, nahiv, sarf, iştikâk, meânî, beyân, bedî, kıraat, usûlu'd-dîn, fıkıh usûlü, sebep-i nüzul, kıssalar, nâsih-mensuh, hadis ve mevhibe" şeklinde açıklamıştır. Kur'ân'ı anlamak için bahsi geçen ilimlerin araç olduğunu söyleyen Zehebî, maddelerin sayıları ve içerikleri hakkında âlimlerin bazı tasarruflarda bulduklarını hatırlatmıştır. Zehebî, saydığı ilimlerin tefsirin üzerine bina edildiği konuların tamamı olmadığını da ifade etmiştir. Kur'an'ın önceki milletlerin kıssalarını ele adığını ancak o toplum hakkında herşeyin tam olarak Kur'an'da geçmediğini örnek vermiş; detaylı bilgi için tarih ve coğrafyanın bilinmesi gerekeceğine işaret etmiştir. Müellif, *Menâr Tefsiri'nin* mukaddimesinden konuyla alakalı alıntı yapmıştır.⁵⁵ Netice itibarıyla Zehebî, "müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler" adıyla konuyla alakalı görüşlerini eserinde açıklamıştır.

2. 11. Mennâ Halil Kattan - Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân

Müellif, bölüm başlığına "müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler"⁵⁶ ismini vererek içerisinde ayrıntılı bir şekilde dokuz kâidenin açıklamasını yapmıştır.⁵⁷ Bunlar "zamirler, marife ve nekre, müfred ve cemî, cem'e karşılık cem'in veya müfredin gelmesi, müteradif (eş anlamlı) sanılan, aslında müteradif olmayan kelimeler, soru ve cevap, isim veya fiil ile hitap, atıf ve son olarak (فَعَلَ) - (كَانَ) - (كَادَ) - (جَعَلَ) - gibi çeşitli kelimelerin özel anlamları ele alınması" şeklindedir. Müellif konuyla alakalı gerekli açıklamalar yapmakla birlikte yaptığı açıklamalar klasik dönem konularının benzeridir. Bu durum modern dönem de konuya alakalı yazılan eserlerin klasik dönemden tamamen ayrılmadığını ve Abduh ve diğerlerinde görüldüğü gibi eleştirel bir zemin üzerine tamamen inşâ edilmediğini ortaya koymaktadır.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000), 189-194.

⁵⁶ Daha öncesinde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler/şartlar vs. gibi başlıklar ile isimlendirilen konu, Kattan'ın eserinde "müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler" şeklinde net bir şekilde kendisine yer bulmuştur. Kâide vurgusu altında benzer kavramların tarihsel sürecini inceleyen çalışmamızın başlığı Kattan'ın eserinde kullandığı isim ile benzer şekilde kullanılmıştır.

⁵⁷ Kattan, *Mebâhis*, 223.

2. 12. Nurettin İtr - Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm

Modern dönem tefsir usûlü müelliflerinden olan müellif, usûl ile alakalı çok sayıda konuyu yirmi altı bölüm halinde incelemiştir. Araştırma ile alakalı bahse ise, tefsir ilminin konularının işlendiği sekizinci bölümde yer vermiştir. “Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” ve “müfessirde bulunması gereken şartlar ve (tefsirde) kendisine ihtiyaç duyulan kâideler” şeklinde iki alt başlık altında değerlendirmiştir. İlk başlıkta “lûgat, nahiv-sarf-iştikak, belâgat, kırâat, usûlu'd-dîn, usûlu'l-fıkıh, çeşitli konularda tefsir için söylenmiş hadisler, kıssalar, mevhibe ve son olarak da modern ilimlerin kavramlarına aşina olmak” şeklinde on madde hakkında açıklama yapmıştır. Modern ilimlerin kavramlarına aşina olunması maddesinde ise Abduh'un *Menar* tefsiri mukaddimesine başvurulmasının faydalı olacağını belirtmiştir.⁵⁸ Bu maddeler, klasik dönemden itibaren tefsir usûlü eserlerinde yer alan bilgilerin tekrarı mahiyetinde olmakla birlikte müellifin Abduh'dan etkilendiğini ortaya koymaktadır.

“Müfessirde bulunması gereken şartlar ve (tefsirde) kendisine ihtiyaç duyulan kâideler” şeklindeki ikinci başlıkta ise müellif, Kur'ân tefsiri esnasında müfessirin dikkat etmesi gereken beş “kâideye” yer vermiştir. Müellif, dirâyet tefsirinde müfessirlerin ortaya konulan kâidelere riayet etmeleri gerektiğini hatırlatmıştır. Bu özel kâideler şu şekildedir: “1- Allah'ın Kitabı hakkında konuşurken delile önem göstermelidir. 2- Kur'ân hakkında araştırma yapan kimsenin kendinden evvel yapılan çalışmalara itimad etmelidir. 3- Kur'ân hakkında araştırma yapanın, müfessirin ve mütekellimin tefsir olarak söylediklerinin kendi beyânı olduğunu unutmamalıdır. 4- Müfessirin tefsir hakkındaki kelimada yöneme önem göstermelidir. 5- Müfessir bir plan dâhilinde tefsir yapmalıdır.” İtr, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler konusunun modern dönemde “tahlîlî tefsir” olarak ıstılahlaştırıldığını hatırlatarak konuyla alakalı açıklamasını bitirmiştir.⁵⁹

2. 13. Muhammed b. Lütî es-Sabbağ - Lemhât fî Ulûmi'l-Kur'ân

Sabbağ, eserini iki bölüm halinde hazırlayarak ilkinde Kur'ân ve ilimlerine dair açıklamalar yapmıştır. Burada Sabbağ “Kur'ân, Kur'ân'ın toplanmasının tarihi ve ulûmu'l-Kur'ân” konularını incelemiştir. İkincisinde ise tefsir ve tefsire dair yönelimlere değinmiştir. Tefsir usûlü, tefsir tarihi ve tefsire dair yönelimleri de burada incelemiştir. Sabbağ, ikinci bölümün ilk kısmında tefsir usûlü başlığı altında müfessirin bilmesi lazım olan ilimleri, şartları ve tefsir usûlü kâidelerini ele almıştır. Müfessire lazım olan ilimlerin

⁵⁸ Nurettin İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbatü's-Sabah, 1996), 87-88.

⁵⁹ İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 94-96.

sayısının çok olduğunu söyleyen müellif, bunların en önemlilerini şu şekilde sıralamıştır: 1- Lügat ve İştikak. 2- Nahiv ve Sarf. 3- Edebiyat ve Belâgat. 4- Kur'ân ilimleri. 5- Usûlu'd-Din ve Tevhid. 6- Usûl-ü Fıkıh. 7- Hz. Peygamber'in Hadislerini, Fıkıh İlmini ve Siyeri Bilmek. 8- Diğer İlimler. (Sosyoloji, Psikoloji, Tarih, Coğrafya, Astronomi gibi ilimler.)

Âlimlerin müfessirde bulunmasını şart koştıkları ilimleri de Sabbağ, üç kısımda incelemektedir. Birincisi ilmî şartlar hakkında olup müfessirin bilmesi gerektiği ilimler başlığı altında incelemiştir. İkincisi aklî şartlardır. Düşünmenin gerektirdiği unsurlara bir müfessir sahip olmalıdır. Üçüncüsü ise dinî ve ahlâkî şartlardır. Müfessir herşeyden önce sağlam bir akideye sahip olmalı ve islâm ahlakıyla ahlaklanmalıdır. Tefsir usûlünün kâideleri ile alakalı Sabbağ, başlıklara dikkat çekmiştir. İlki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın sünnetle tefsiri, Kur'ân'ın sahâbe sözüyle tefsiri şeklinde tefsirin derecelerine dair dikkat edilmesi gereken ilkelerdir. İkinci olarak usûlcülerin ortaya koyduğu yasaktan sonra gelen emir, vücup değil ibaha ifade eder ilkesidir. Cum'a Sûresi'nin 9 ve 10. ayetleri konuya örnek vermiştir. Son olarak da İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) *Bedâiu'l-Fevâid* isimli eserindeki ilkelerden⁶⁰ genel olarak bahsederek konuyla alakalı açıklamalarını bitirmiştir.

2. 14. Fahd b. Abdurrahman er-Rûmî - Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicühü

Modern dönem tefsir usûlü müelliflerinden olan Fahd er-Rûmî, eserinde tefsirin mahiyeti konusunda önemli gördüğü on bir konu hakkında açıklamalar yapmıştır. Müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler de bunlardan biridir. Müellif bu başlık altında Kur'ân'ı anlamaya yardım edecek olan yedi tefsir kâidesine yer vermiştir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: "1- Her amm kendisini tahsis eden gelinceye kadar umûmu üzere kalır. 2- İbret sebebin husûsîliğine değil hükmün umûmilîğinedir. 3- Ayetlerde kıraat farklılıkları ayetin manasını çoğaltır. 4- Mana, kelimenin mushaftaki yazılış şeklinin değişmesi ile değişir. 5- Kur'ân siyakı. 6- Tefsir, lügattaki zahiri çoğunluğa göre yapılır. 7- Şerî mananın lügavi mana üzerine takdimi."⁶¹ Görüldüğü gibi müellifin burada yer verdiği kâideler, çeşitli konular hakkında metodolojik bir düzen içerisinde Mecelle içerisinde yer alan kâideler gibidir. Şu ana kadar incelenen kâideler çeşitli ilimleri müfessirin bilmesi üzerine inşa edilirken buradakiler kavâid-i külliye tarzında ele alınmıştır.

⁶⁰ Muhammed b. Lütî es-Sabbağ, *Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 192-196.

⁶¹ Rûmî, *Buhûs*, 136-142.

2. 15. Mehmet Sait Şimşek - Günümüz Tefsir Problemleri

Şimşek, müfessirin bilmesi gereken ilimler hakkında eleştirel açıklamalar yapmıştır.⁶² M. Sait Şimşek, konuyla alakalı eleştirilerini “usûlu’ d- dîn ve fıkıh usûlü, mevhibe ilmi, modern ilimler ve tefsirin bir kurul tarafından yapılması” başlıkları altında dört konu etrafında toplamıştır. Müellif, “usûlu’ d- dîn ve fıkıh usûlünün” bilinmesini şart koşanların, mezhebi endişelere sahip olduklarını ve her itikadî mezhebin kendi bakış açlarına göre Kur’ân’a yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Mezheplerin taklit, donukluk ve kendilerini yenileyebilmelerinin yolunun Kur’ân’dan geçtiğini söyleyen Şimşek, müfessirlerin modern ilimlere sahip olması gerektiği görüşünü savunanlar hakkında ise şunları söylemektedir: Bu iddia sahipleri Kur’ân’ın i’cazını ortaya koymayı hedeflemektedirler. Ancak Kur’ân’ın i’caz alanın uzmanlarına hitap eden bir şey olmayıp herkesi kapsamaktadır. Dolayısıyla yazarın eleştirileri hem klasik hem de modern dönem üzerine olmuştur. Müellif, vebî ilme sahip olmayanın Kur’an’ı yorumlayamayacağını ileri sürenleri de sert bir şekilde eleştirmiştir.

Kur’ân’ın uzman bir ekip tarafından tefsir edilmesi ile alakalı olarak da yazar bu isteğin ilk bakışta makul geldiğini hakikatte ise bazı sıkıntılarının olduğunu hatırlatmıştır. Bu sıkıntılar ise “uzman bir heyetin bir araya getirilmesinin zorluğu, bir araya gelseler de zaman kaybına yol açacağı ve bu durumun fikri gelişmelerin önünü tıkayan bir baskı unsuru taşıyabileceği” gerekçesiyle eleştirmiştir. Şimşek, bir çalışmanın bir kurula verilmesinden ziyade konuyla alakalı uzman bir kişiye verilmesinin daha faydalı sonuçlar doğuracağını söylemiş; önemli görüş ve fikirlerin -mezhepler de dâhil olmak üzere- şahıs merkezli vücut bulduklarını belirtmiştir. Müellif, geçmişte ortaya konulan şartları bir kenara koyarak günümüzde ileri sürülen müfessirin bilmesi gereken konuları maddeler eşliğinde değerlendirmeye almıştır. Buradaki ilkeler müellifin kabul ettiği kendi iddiaları olmakla birlikte klasik ve modern dönemde tartışılmalı konuları bünyesinde barındırmaktadır. 1- Arap Dilinin bilinmesi. 2- Peygamberin sünnetinin bilinmesi. 3- Sağlam bir itikada ve doğru bir kişiliğe sahip olunması. 4- Kur’ân’a vakıf olunması. 5- Çağın sorunlarının bilinmesi.⁶³

⁶² Konuyla alakalı detaylı bilgi için bakınız: İsmail Çalışkan, "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi ve Sınırları Paneli (12-12 Mayıs Gaziantep)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, s.1, Haziran (2017), 759-766.

⁶³ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 22-29.

Sonuç

Tefsir ilminde rivâyetin yanında dirâyetin kullanılmasıyla birlikte müfessirin keyfilikten kaçınması için erken sayılabilecek bir dönemden itibaren bir takım “şart, esas, usûl ve kâideler” belirlenmeye başlanmış; tefsir faaliyetini gerçekleştirecek müfessirlerin bunlara riayet etmeleri önemsenmiştir. Konuyla alakalı Kâdî Abdü'l-Cebbâr, ilk söz söyleyenlerdendir. Râğîb el-İsfâhânî, dirâyet bağlamında meseleye yaklaşmış; konuyla alakalı bilgileri sistematik hale getirmiştir. Necmettin et-Tûfî, Gazzâlî'nin ilimler tasnifinden faydalanarak konuya yaklaşmıştır. İbn Cüzey tefsir ve tasavvuf maddelerini müfessirin ihtiyaç duyduğu başlıklardan saymıştır. Zerkeşî, çeşitli edat ve zamirlerden oluşan çok sayıda kâideyi lügavî yönden incelemiştir. Kâfiyecî, konu hakkında zikredilen ilimler üzerinde klasik dönemde ittifak sağlanmasına vesile olmuştur. Suyûtî ise lügat merkezli konuya yaklaşarak hocası Kâfiyecî'nin tasnifinin şöhret kazanmasına katkı sağlamıştır.

Abduh'un görüşleri modern dönemde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler konusuna eleştirel yaklaşılmaya yol açmıştır. Zürkânî, eserinde müfessirlerin bilmesi gereken ilimler hakkında söylediklerini on bir madde içinde toplamış; mevhibe ilimlerinin öneminden bahsetmiş; Abduh'un konuyla alakalı açıklamalarını ihtisar ederek açıklamalar yapmıştır. Mennâu'l-Kattan, modern dönem müelliflerinden birisi olmasına rağmen konuyla alakalı eleştirel yaklaşımları eserine yansıtmayıp bahsi geçen kâideleri Arapça ile alakalı gramer kurallarından hareketle açıklamıştır. Nurettin İtr, eserinde klasik ve modern dönemde gündeme gelen kâidelere yer vermiştir. Ayrıca eserinde fıkıh usûlü eserlerindeki gibi kavâid-i külliyyeler ihdas ederek tefsirde kıymet bulan kurallar belirlemiştir.

Sabbağ, klasik dönem ulemasının konuyla alakalı görüşlerini zikretmekle kalmamış aynı zamanda usûlle alakalı genel kâidelerden de örnekler vererek konunun açıklanmasına katkı sağlayarak kâidelerin çerçevesini genişletmiştir. Müfessirin bilmesi gereken hususları aklî, ilmî ve ahlâkî olmak üzere üç esasta toplamıştır. Ayrıca müellif, psikoloji ve sosyoloji gibi modern dönem ilimlerinden bilinmesi gereken ilimleri de müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler konusuna dâhil etmiştir. Fahd er-Rûmî, tefsir ilminde önemli gördüğü hususları fıkıh usûlündeki gibi metodolojik bir kâideleştirmeye giderek açıklamalar yapmıştır. Müellifin burada ele aldığı kâideler kuşatıcılık vasfına sahip olmakla birlikte tefsir ilmindeki anlama faaliyetine temel oluşturacak açıklama gücüne vurgu yapmaktadır. Şimşek, “müfessirde aranan şartlar” hakkında belirlenen maddelerin abartıldığını ve adeta kimsenin Kur'ân'ı tefsir edemeyecek duruma getirildiğini vurgulamış;

“Kur’ân’ı bir bütün olarak bilmesi gerekir” diyecekleri yerde Arap Dili ile alakalı çeşitli konuların tek tek sayıldığını aynı şekilde “müfessirin Kur’ân dili olan Arapça’yı bilmesi gerekir” demek yerine konuyu uzatarak Arapçanın bünyesine giren çok sayıda ilmin ayrıntılı bir şekilde ele alındığını söyleyerek eleştirilerini sıralamıştır.

Çalışmada neticesinde müfessirde bulunması gereken kâidelerin dönemselsel değişiklik gösterdiği fark edilmiştir. Klasik dönemde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler tekrarlanırken modern dönemde eleştirel yaklaşımların sayısı artmıştır. Bu duruma bariz bir şekilde Muhammed Abduh’un konuya eleştirel yaklaşımının katkısı olmuştur. Ancak modern dönem tefsir usûlü eserlerinin tamamında müfessirin bilmesi gereken kâidelere eleştirel yaklaşılmamıştır. Mennâ Halil Kattan’ın *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân Kâideler* isimli eseri buna örnek olarak gösterilebilir. Kavâid vurgusu modern dönemde müfessirin bilmesi gereken ilimler anlamında kullanılırken sonrasında kavâid-i külliyeler şeklinde kullanıldığı da görülmüştür. Müfessirin bilmesi gereken ilimlere psikoloji ve sosyoloji gibi insan merkezli ilimler de dâhil edilmeye başlanmıştır.

Araştırmada müfessirin bilmesi gereken kâideler konusu, “tefsir usulü, ulûmu’l-Kur’ân ve kavâidü’t-tefsir” eserlerindeki bilgiler ekseninde aynı düzlemde kullanılmıştır. Çalışmada ilimler ile kâideler birbirinden net bir şekilde ayrılmamıştır. Bundan sonra konuyla yapılacak bir çalışmada kâide ile ilim birbirinden ayrılarak bir araştırmanın yapılması mümkündür. Böyle bir çalışmada kavramlar net bir şekilde ayrılarak aralarındaki farklar ve benzerlikler belirlenmiş olacak ve kâide vurgusu ekseninde ilimlerden bağımsız müstakil bir çalışma ortaya çıkmış olacaktır.

Netice itibari ile tefsir ilminde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâidelerin tefsirde rivâyet ile birlikte dirâyet olgusunun zenginleşmeye başladığı bir dönemde müfessiri re’yini kullanırken hataya düşmekten ve keyfilikten uzaklaştırması amacıyla klasik dönemden modern döneme tefsir usûlü eserlerinde ve konuyla alakalı çalışmalarda yer almaya başladığı ortaya çıkmıştır. Üçüncü asırdan itibaren bahsi geçen ilimler/kâideler sistemleştirme yapılarak kaynaklarda yer almaya başlarken dokuzuncu asırda sayıları netlik kazanmaya başlamıştır. Modern dönemde ise dönemin zihin dünyasının değişmesinden dolayı klasik dönemde belirlenen kâidelere eleştirel yaklaşımlar sergilenmiştir. Ayrıca dirâyet tefsiri içerisinde konunun önemini koruduğu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Menâr Tefsiri)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Ateş, Şule Yüksel. *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- Bilal Ercan. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Kâhire: Dâru'l-Fadîleh, (ty).
- Çalışkan, İsmail. "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi ve Sınırları Paneli (12-12 Mayıs Gaziantep)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran (2017): 759-766.
- Çetiner, Bedrettin. "Usûlü Tefsir", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1996), IV: 256-257.
- Çiçek, Halil. *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Çol, Muhammet. *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî ile Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Deliser, Bilal. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Demirci, Mehmet. "Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Tefsîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr Örneği". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, (edt: Bilal Gökçir ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2011, 296-297.
- Demirci, Muhsin. *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza. *Aynu'l-âyân: Tefsiru Sûreti'l-Fâtihâ*. İstanbul: 1326.
- Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, (ty).
- İsfâhânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, (ty).
- İtr, Nurettin. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbatü's-Sabah, 1996.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmi'l-Kur'ân*. (thk: Muhammed Sâlim Hâsim), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyis el-lügat*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.

- İbn Manzûr. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1968.
- İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal. *Mukaddimetü câmiu't-tefâsîr*. Nşr. Ahmet Hasan Farahât. Kuveyt: Dâru'd-Da'veh, 1984.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavaîdi ilmi't-tefsîr*. Trc. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavîdi ilmi't-tefsir*. Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2010.
- Kattan, Mennâ Halil. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği – Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife* 13/3 (2013), 9-31. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/494227>
- Râcihî, Abduhu. *et-Tatbîku's-Sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2004.
- Rûmî, Fahd b. Abdurrahman. *Buhûs fî usûlu't-tefsîr ve menâhicühü*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1994.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütfi. *Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1990.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâidü't-tefsir cem'an ve diraseten*. Kâhire: Dâr-u İbn Affan, 2013.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2015.
- Suyûtî, Celâleddin. *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-İlm, 1982.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer. *et-Telvîh ale'l-tevzîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Tayyâr, Müsaid b. Süleyman. *el-Makâlât fî Ulumi'l-Kur'an ve Usûli't-Tefsir* Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2004.
- Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. thk: Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1977.
- Ubeyd, Ali b. Süleyman. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim usûlühü ve davâbiduhu*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2010.
- Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâğâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**EBÛ İSHÂK eş-ŞİRÂZÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ÂHÂD
HABERİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ**

EPISTEMOLOGICAL VALUE OF AHBÂR AL-ÂHÂD IN METHODOLOGICAL
UNDERSTANDING OF ABU ISHAQ AL SHIRAZI

Dr. Öğr. Üyesi Hamit SEVGİLİ

hamit_sevgili@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3086-3486

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Atıf@ Sevgili, Hamit. "Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 227-255.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 18 Ekim 2019 / 18 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 227-255
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi. 634729

Öz

Âhâd haberinin bilgi ve amelî değeri, fıkıh usulünün temel tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Mahiyeti itibarıyla zan ifade ettiğinden âhâd haberinin bilgi kaynağı olmadığı, fakat amelî açıdan bağlayıcı olduğu hususunda hâkim bir kanaat bulunmaktadır. Âhâd haberi amelî açıdan bağlayıcı bulan usûlcüler de bunun meşruiyet dayanağı ve kabul kriterleri konusunda farklı kanaatler ortaya koymuştur. Kimi usûlcüler, meşruiyeti akla dayandırırken; kimisi nakle dayandırmıştır. Yine bazıları sıhhat kriteri olarak isnâdı merkeze alırken; bazıları âhâd haberinin umûmu'l-belvâ bir konuda olmamasını, kıyasa uygunluğunu, Kur'ân'a arz edilmesini ve râvînin kendi rivâyetine bağlılığını esas almaktadır.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî geleneğinde İmâm Şâfiî'den sonra âhâd haber teorisini cedel/münazara yöntemi ile geniş bir perspektifte ele alan ve başarılı bir biçimde işleyen ilk usûlcülerdendir. Şîrâzî'nin temel kriterler bağlamında âhâd habere yaklaşımı, İmâm Şâfiî'nin yaklaşımı ile örtüşmektedir. Ancak o, konuyu daha sistematik bir biçimde ele almış ve diğer teorisyenlerin konuyla ilgili görüşlerini de kritize ederek Şâfiî geleneğine önemli katkı sağlamıştır. Bu çalışmada, Şîrâzî'nin usûl anlayışında âhâd haberinin bilgi ve amelî değeri üzerinde durulacak, ayrıca haberin kabul edildiği ve reddedildiği durumlar incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Usûl-i fıkıh, Âhâd Haber, Bilgi Değeri, Umûmu'l-belvâ.

Abstract

Knowledge and practice value of aḥbār al-āḥād (solitary reports) remains a matter of discussion as far as methods of fiqh (Islamic jurisprudence) are concerned. The common belief is that aḥbār al-āḥād are not regarded as source of information due to their vulnerability to doubts but they may be binding in practice. However, even methodists who find aḥbār al-āḥād as binding in practice have voiced controversial opinions as regards their legitimacy and acceptability. While some methodists tend to base legitimacy upon reason, others base it upon narration. Also, some other methodists take isnad, which literally means "support", as the base of reliability criterion. Still others are of the opinion that aḥbār al-āḥād should not be considered in the case of umum al-balwa (generality of the hardship), they should conform to qiyas (analogical deduction), they should be evaluated according to the Holy Quran, and that the narrator should act consistently with his own narration.

Abu Ishaq al Shirazi is one of the first methodists to have handled and successfully discussed the issue of aḥbār al-āḥād with a comprehensive dialectic/disputation method after Imam Al-Shafi'i in the Shāfi'i tradition.

The approach taken by Al-Shirazi is consistent with that of Imam Al-Shafi'i in terms of its basic criteria. However, he handles the issue more systematically, thus contributing a great deal to the Shāfi'i tradition by also criticizing the relevant viewpoints of other theorists. The present study aims to focus on knowledge and practice value of ahbār al-āhād in view of the approach of Al-Shirazi regarding Islamic methodology and also to investigate the cases where ahbār al-āhād are accepted and rejected.

Keywords: Abu Ishaq al Shirazi, the Fiqh Method, Ahbār al-āhād, Informative Value, Umum al-balwa

Giriş

Âhād haber, İslam hukukçuları arasında mütevâtir haberin karşıtı olarak değerlendirildiğinden, ana konuya geçmeden önce mütevâtir haberi de kapsayacak şekilde, haber teorisi ve Şîrâzî'nin bu konudaki yaklaşımını özetlemek yararlı olacaktır. Öncelikle haber kavramı, doğru ve yalan ihtimalini taşıyan sözleri ifade etmektedir. Mütekaddim usûlcülerin çoğu, haber için bu tanımı kullanmıştır.¹ Ancak Allah ve Rasûlü'nün (s.a.s.) sözleri de haber olarak nitelendirildiğinden, haber kavramı için bu tanım pek hoş karşılanmamıştır. Bu hususa dikkat çeken Şîrâzî, Bâkîllânî'nin haber için 'doğru veya yalan olma ihtimali kaçınılmaz olan söz ما لا يخلو أن يكون صدقا أو كذبا' şeklindeki tanımını tercih ederek; bu tanımın, Allah ve Rasûlü'nün (s.a.s.) haberini de içine aldığı belirtmektedir.² Zira bu tanıma göre, bir haber aynı anda hem doğru hem de yalan olamayacağı (mâni'atü'l-cem') gibi, iki ihtimalden yoksun da (mâni'atü'l-hulûv) olamaz. Haber, -Allah ve Rasûlü'nün sözü gibi- ya kesin doğrudur. Ya da -başkalarına ait bazı sözler gibi- kesin yalandır.

Vahyin bizzat taşıyıcısı ve uygulayıcısı olan Allah Rasûlü'nün (s.a.s.), dini konularda otorite olması hasebiyle, sözlerinin bağlayıcılığı hususunda genel anlamda bir ittifak söz konusudur. Ancak kendisine isnâd edilen haberlerin önemli bir kısmının sıhhat sorunu ile karşı karşıya olduğu bir gerçektir. Kaldı ki Allah Rasûlü de (s.a.s.) "سَيُكذَّبُ عَلَيَّ" sözüyle kendi ağzından yalan uydurulacağına işaret etmiş ve ümmetini bu konuda

¹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib et-Taberî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 433; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 542; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1: 567.

² Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 567.

uyarmıştır.³ İlk dönemden itibaren gerek usûlcüler ve gerekse hadisçiler, Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) nispet edilen sözlerin sıhhat sorununu tespit etmek için bazı kriterler oluşturarak, Ona (s.a.s.) nispet edilen haberlerin sıhhatini bu kriterler üzerine inşa etmeye çalışmışlardır.

Usûlcüler, haberin bilgi değerini esas alarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnat edilen sözleri mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısımda incelemektedir. Mütevâtir haber, kaynağına yani Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) aidiyeti kesinlik ifade ederken; âhad haberin Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) nispeti kesin değildir. *Mütevâtir* lafzı, zaruri/zorunlu bilgi ifade eden haberler için kullanılırken; *âhâd* ise bunun dışındaki haberler için kullanılmaktadır. Mütevâtir de kendi içerisinde *lafzen mütevâtir* ve *ma'nen mütevâtir* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Lafzen mütevâtir, râvî topluluğu tarafından aynı lafızla, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ağzından çıktığı şekliyle aktarılan rivâyet için kullanılırken; *ma'nen mütevâtir*, lafız farklı olmakla birlikte ortak bir manada bütünleşen rivâyetler için kullanılmaktadır. Benzer tasnifi esas alan Şîrâzî'ye göre, her iki mütevâtir kısmı da zorunlu/zaruri⁴ bilgi gerektirmekte olup; bu tür haberler amelî açıdan da kesin ve bağlayıcıdır.⁵ Ancak o, mütevâtir haberlerin zaruri bilgi gerektirmesi için üç şart öne sürmektedir: Birincisi, haber normalde/adeten yalan üzere birleşmeleri/anlaşmaları mümkün olmayan sayıdaki râvî topluluğu tarafından rivâyet edilmiş olmalıdır. İkincisi, râvî halkalarının her iki tarafında (Sahâbe ve Tebe-i Tâbi'în) ve ortasında (Tâbi'în) birinci şart korunmalıdır. Üçüncüsü, haber müşâhade/gözlemsel yahut semâ'/işitsel yolla gerçekleşmeli, nazar ve ictihâda dayalı olmamalıdır. Başka bir ifadeyle bilgiye dayalı olmalı, zanna dayalı olmamalıdır. Şîrâzî'ye göre, zikredilen

³ Muhammed el-Cezerî b. el-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, (Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969), 1: 158; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/126; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, (Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992), 3: 318. Hadis kaynaklarında rivâyet "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" şeklinde geçmektedir. Bkz. Buhârî, "İlim", 38.

⁴ Kuşku ve şüphe ihtimalini barındırmayacak derecede güçlü ve açık olan, başka bir ifade ile düşünce ameliyesi ile mantıksal çıkarıma hacet duymayacak açıklıktaki bilgiye *zarûrî bilgi* denilmektedir. Kuşku ve şüphe ihtimalini barındıran, düşünce ameliyesi ve mantıksal çıkarıma hacet duyan bilgiye ise *mükteseb bilgi* denilmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 148-149.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 1416/1995), 145; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 569, 575.

şartlar gerçekleşikten sonra, râvîlerde Müslüman olma şartı aranmaz. Yine mütevâtir haberde râvîler için belli bir sayı da aranmaz.⁶

Âhâd habere gelince; Şîrâzî, geleneği takip ederek âhâd haberi *müsned* ve *mürsel* şeklinde iki kısımda incelemektedir. Müsned haberleri de bilgi ve ameli gerektiren ile sadece ameli gerektiren haberler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hem bilgi hem de ameli gerektiren habere, Allah ve Rasûl'ünün (s.a.s.) haberi ile büyük bir topluluk içerisinde bir kişinin bildirdiği ve topluluğun da karşı çıkmadığı haberleri örnek vermektedir. Şîrâzî, ayrıca ümmetin icmâ' ettiği veya ümmet arasında kabul gören haberleri de bu kapsama dâhil etmektedir. Ancak ona göre doğruluğu deliller ile sabit olduğundan, bu tür haberler zarûrî değil mükteseb/istidlâlî bilgi gerektirmektedir.⁷ Bunun dışında kalan haberler ise, bilgi ifade etmeyip sadece ameli gerekli kılmaktadır. Şîrâzî, âhâd haberle amel edilebilirlik şartı olarak; râvînin adil, zabt ehli, işittiğini anlayabilecek temyiz gücüne sahip ve dürüst olmasını, bidatlerden ve tedlîsten uzak durmasını gerekli görmektedir.⁸

1. Âhâd Haber Kavramı

Ahbârü'l-âhâd veya bunun tekili olan *haberü'l-vâhid* kavramları, sözlükte kemiyet itibarıyla farklı sayılar ifade etse de usûlcüler arasında belli bir ayrıma gidilmeksizin mütevâtir haberin karşısı olarak kullanılmaktadır. Gerçi ilk dönemlerde, haber-i vâhid ile âhâd haber kavramları sözlük anlamı üzerinden kurgulanmaya çalışılsa da sonraki dönemlerde bu yaklaşım tamamen terk edilerek; bir kişinin diğer bir kişiden rivâyet ettiği haber ile birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber arasında fark gözetilmeksizin aynı kategoride değerlendirilmiştir.⁹ Şîrâzî de aynı geleneği sürdürerek, bazen *ahbârü'l-âhâd* bazen de *haberü'l-vâhid* kavramını kullanmakta; bunu, tevâtür seviyesine ulaşmayan, başka bir ifadeyle yukarıda zikrettiğimiz tevâtür şartlarının birinden yoksun olan haber olarak tanımlamaktadır.¹⁰

2. Âhâd Haberin Bilgi Değeri

Usûlcülerin âhâd haber konusundaki tartışmalarının özünü, bu tür haberlerin bilgi ve amel açısından ifade ettiği değer oluşturmaktadır.¹¹

⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 146; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 572; Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012), 1: 272.

⁷ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 578-579.

⁸ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 630-633.

⁹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 349.

¹⁰ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 587, 604.

¹¹ Abdullah Kahraman, "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre Âhâd Haber", (Marife, 2003), 165.

Mahiyeti itibariyle bilgi kaynağı olamayacağı hususunda baskın bir kanaat bulunmakla birlikte, bazı karinelerin eşlik etmesi halinde haber-i vâhidin bilgi gerektirip gerektirmeyeceği tartışılmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979) de aralarında bulunduğu bir kısım Mutezile usûlcüsü, ümmet arasında uzlaşa sağlanan âhâd haberlerin kesinlikle doğru kabul edilip bilgi gerektirdiği kanaatindeyken;¹² Cüveynî (ö. 478/1085),¹³ Gazzâlî (ö. 505/1111),¹⁴ ve Âmidî'nin (ö. 631/1233)¹⁵ de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu, haber-i vâhidin hiçbir şekilde bilgi gerektirmeyeceği kanaatindedirler. Şîrâzî'nin *Tebşira* adlı eserindeki kanaati de çoğunluğun görüşü ile örtüşmektedir.¹⁶ Ancak onun bilahare kaleme aldığı *Lüma*¹⁷ ve *Şerhu'l-lüma*¹⁸ daki kanaati, ümmet arasında kabul gören âhâd haberlerin bilgi gerektirdiği yönündedir. Şîrâzî, kabul gördükten sonra ümmetin tamamının bu haberle amel etmesi yahut bir kısmının amel edip bir kısmının bunu tev`il yoluna gitmesi arasında bir fark gözetmemektedir. Ancak o, bu tür haber-i vâhidlerin mükteseb/istidlâlî bilgi gerektirdiğini belirterek, bunları ideal anlamda zaruri bilgi gerektiren mütevâtir haberden ayırmaktadır.¹⁹ Zira bu tür haberler mahiyeti itibariyle ideal anlamda zorunlu bilgi gerektirmese de ümmetin hata üzere birleşmeyeceği ilkesinden hareketle istidlâlî bilgi ifade etmektedir.²⁰ Şîrâzî'nin âhâd haberle ilgili bu görüşünün, en son kaleme aldığı *Şerhu'l-lüma*'da yer alıyor olması, nihai görüşünün de bu yönde olduğunu göstermektedir.²¹

Şîrâzî, sika râviler tarafından rivâyet edilen ve hadis kaynaklarında yer alan haberlerin bilgiyi değil ameli gerektirdiği kanaatindedir. Zâhirî ekolüne mensup usûlcüler, kabul şartları taşıyan haberlerin bilgi gerektirdiğini iddia

¹² Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003), 2: 54; Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler*, (Ankara: Araştırma yay., 2018), 108

¹³ Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 223.

¹⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 179; *el-Menhûl min ta'likâ'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), 252.

¹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2: 54.

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî usûli'l-fıkıh*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/983), 298.

¹⁷ Şîrâzî, *Lüma*, 147.

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, 1: 579.

¹⁹ Bkz. Şîrâzî, *Lüma*, 147; *Şerhu'l-lüma*, 1: 579.

²⁰ Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/555; Âmidî, *İhkâm*, 2: 54.

²¹ Muhammed Hasan Heyto, *el-İmâmu's-Şîrâzî hayâtuhû ve ârâhu'l-usûliyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1400/1980, 267-269.

etmektedir.²² Bazı hadisçiler, Nâfi' kanalıyla İbn Ömer'den merfû' şeklinde aktarılan ve bununla eşdeğer seviyedeki haberlerin bilgi gerektirdiğini, bu seviyenin altındaki haberlerin ise bilgi gerektirmediğini savunmaktadır. Mutezile ekolü temsilcilerinden Nazzâm'a göre, sadece sebebin/karinenin eşlik ettiği haberler bilgi gerektirmektedir. Şöyle ki; birini öldürdüğünü söyleyip kısas talebinde bulunan kimsenin haberi, ağıtlı şekilde evden çıkarak babasının öldüğünü söyleyen kimsenin haberi ve duman tüten uzaktaki bir yerde yangın olduğunu bildiren kimsenin haberi hâl karinesinden ötürü bilgi gerektirmektedir.²³ Kelamcı usûlcülerin çoğunun kanaati de bu yöndedir.²⁴

Âhâd haberin bilgi gerektirdiği görüşüne karşı çıkan Şîrâzî, kendi görüşünü dört argümanla temellendirmeye çalışmaktadır. Birincisi, haber-i vâhidin bilgi gerektirmesi halinde -nübüvvet iddiasında bulunan habercinin haberi dâhil- her haberin doğrulanması gerekirdi. İkincisi, haber-i vâhid bilgi gerektirseydi, mütevâtir haberde olduğu gibi haberi aktaran kişide İslâm, adalet vd. şartlar aranmazdı. Üçüncüsü, haber-i vâhidin bilgi kaynağı olması durumunda mütevâtir haberle teâruz edebilmesi gerekirdi. Mütevâtirin ilkesel olarak haber-i vâhide önceleniyor olması, haber-i vâhidin bilgi gerektirmediğini göstermektedir. Dördüncüsü, râvînin haberi aktarıırken sehve kapılması yahut hata etmesi muhtemeldir. Sehv ve hata ihtimalini taşıyan haberlerin ise bilgi değeri yoktur.²⁵

²² Alî b. Muhammed b. Hazm, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 1: 107.

²³ el-Basrî, *Mu'temed*, 2/93; Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 580.

²⁴ Cüveynî, *Burhân*, 1: 219-220; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 256; Fahrüddîn Muhammed b. Umer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997), 4: 282-284; Âmidî, *lhkâm*, 2: 44, 50, 54. Yunus Apaydın, bu konu ile yukarıda zikrettiğimiz ümmetin benimsediği haberi, karineli haber kapsamında ele alarak, bunların esasında müstefiz/meşhur haber içeriğini kazandığını belirttikten sonra; Nazzâm, Cüveynî, İbn Berhân, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi birçok usulcünün, mutlak/karinesiz haber-i vâhiden farklı olarak bu tür haberlerin bilgi ifade edeceğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Hâlbuki usûl eserleri dikkatle incelendiğinde, her iki konunun birbirinden bağımsız işlendiği ve bazen bir usulcünün iki konu hakkında farklı kanaate sahip olabildiğini görülmektedir. Örneğin, Cüveynî, râvîyi doğrulayan karineli haber konusunda Nazzâm'ın görüşüne katılırken; ittifak sağlanan ve Ebû İshâk'ın (İsferâyînî) müstefiz olarak nitelendirdiği âhâd haberin bilgi gerektirdiğini kabul etmemektedir. Âmidî de yine râvîyi doğrulayan karineli haberlerin bilgi gerektirdiğini kabul ederken; ümmet arasında uzlaşa sağlanan âhâd haberin bilgi gerektirmediğini düşünenlerdendir. H. Yunus Apaydın, "Haber-i vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 357.

²⁵ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 580-581.

Zâhirîler, görüşlerini temellendirmek için şu argümanı ortaya koymaktadır: “Âhâd haberler, bilgi gerektirmiyorsa ameli de gerektirmemelidir. Zira Allah Teâlâ, bir yandan bilgi sahibi olmadığımız şeyi söylememizi yasaklarken,²⁶ diğer yandan haber-i vâhid ile ta'abbudu emretmektedir. Bu çelişkinin giderilmesi için haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğini kabul etmek gerekir.”²⁷ Şîrâzî, iddia edildiği gibi bilgi ile amel arasında telâzümün/karşılıklı gerektirimin varlığını kabul etmez. Zira haber-i vâhid ile amel etmenin vücûbu nass ile sabit olup bu yönüyle amel bilgiden ayrılmaktadır. Şîrâzî, şahitlerin şahitliğinin ve müftînin fetvâsının bilgi ifade etmemekle birlikte ameli vacip kıldığını, âhâd haberlerin de aynı hükme sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Şîrâzî'ye göre, belirtilen âyetteki yasak ise zâhir ya da ideal anlamda kesin bilgi ifade etmeyen haberlere yönelik olup haber-i vâhid bu kapsama dâhil değildir. Zira haber-i vâhid, ideal anlamda kesin bilgi üretmese de bir nevi zâhir/zannî bir bilgi ifade etmektedir.²⁸

Merfû' haberin bilgi gerektirdiğini iddia eden hadisçilere göre, sayısal çokluğa rağmen haber-i vâhidlerin tümünün yalan sayılamaması, bir kısmının doğru olduğunu göstermektedir. Bu ayırımı sağlayacak temel kriter, rivâyetin şöret kazanması ve râvînin adaletidir. Dolayısıyla bu kriterlere sahip haberler doğru sayılmalı ve bilgi gerektirdiği kabul edilmelidir.²⁹ Bu hipotezin realitede her zaman karşılık bulamayacağını düşünen Şîrâzî, bu hususu müctehidlerin bir meseledeki ihtilafı görüşlerine benzetmektedir. Ona göre, ihtilafı bir meselede çağdaş müctehidler arasında daha bilgili olanın (*a'lem*) görüşünün hak diğerlerinin bâtil olduğu kanaati, mutlak bir doğru olarak kabul edilemediği gibi bu kriterleri taşıyor olması da haber-i vâhidin mutlak doğru olduğunu göstermez.³⁰

Nazzâm'ın görüşüne gelince; Şîrâzî'ye göre karine, her zaman için belirleyici olmayıp bu tür haberler farklı ihtimalleri barındırabilmektedir. Bu ihtimaller, çoğu defa farklı bir amaçtan yahut habercinin cehaletinden kaynaklanabilmektedir. Nitekim pek çok insanın kendi canına kıydığı bilinmektedir. Dolayısıyla birini öldürdüğünü iddia eden kimsenin haberi, doğruyu ikrar etmiş olma ihtimali ile birlikte, kısas uygulatmak suretiyle kendi canına kastetme amacına matuf da olabilmektedir. Yine babasının öldüğünü haber veren kimsenin, zalim birinin elinden kurtulmak için bunu

²⁶ el-İsrâ 17/36.

²⁷ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 566; Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 581.

²⁸ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 581.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 581; Cüveynî, *Burhân*, 1: 231.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 581.

söylemiş olması muhtemeldir. Hal böyle olunca, karinenin mutlak belirleyici olduğu söylenemez.³¹

3. Âhâd Haberinin Amelî/Pratik Değeri

Asr-ı saadet döneminde haber-i vâhid ile amel edilip edilemeyeceği hususunda herhangi bir tartışma söz konusu olmamıştır. Allah Rasûlü (s.a.s.) döneminde, güvenilir tek kişinin getirdiği habere göre amel edildiği hususunda pek çok örnek bulunmaktadır.³² Ancak itikâdî mezheplerin teşekkül ettiği I./VII. yüzyılın sonları ile fikhın tedvin edilmeye başlandığı II./VIII. yüzyılın ilk yarısında, âhâd haberinin dinde delil olup olmadığı hususu tartışılmaya başlanmıştır.³³

Şîrâzî, âhâd haberinin amelî açıdan değeri konusunda dört farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Şîrâzî'nin de benimsediği çoğunluğa ait görüşe göre, akıl âhâd haberle amel etmeyi muhal görmez. Ancak bu tür haberlerle amel etmek, aklın değil şer'in gereğidir. Bu yaklaşım, âhâd haberinin zan ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Zan ise ideal anlamda bilgi üretmemekle birlikte, şer'î hükümlerde amelin vacipliği için yeterli görülmüştür.³⁴ Şîrâzî, âhâd haberini amelî açıdan bağlayıcı kabul etmekle birlikte, dinin esasa ilişkin kurallarının bireysel haberlerle tespit edilemeyeceğini savunmaktadır.³⁵

Şîrâzî'nin ifadesiyle bazı bidatçılara göre, âhâd haberle amel etmek hem aklın hem de şer'an caiz değildir. Muhammed b. İshâk el-Kâs(ş)ânî (قاساني³⁶) ve hocası İbn Dâvud'a göre, akıl âhâd haberinin kabulüne engel değildir; ancak amelî açıdan bağlayıcılığı hususunda şer'î bir delil bulunmamaktadır. Bazı Şâfi'î usûlcülere göre ise, bu tür haberlerle amel etmek hem aklın hem şer'in gereğidir.³⁷

Şîrâzî, şer'î açıdan âhad haberle amelin vacip olduğu yönündeki görüşünü şu argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır:

³¹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 583.

³² Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1-6.

³³ Bkz. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 350.

³⁴ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 356.

³⁵ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 212.

³⁶ Nisbesi için bkz. Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Tebisîru'l-müntebih bi tehrîri'l-müştebih*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye 1383/1967), 3: 1146-1147.

³⁷ el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 106; Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 583-584; Cüveynî, *Burhân*, 1: 228; Abdulbasit Saltekin, *İslam Hukukunda Tahsis –Bâkillânî Örneği-*, (Bursa: Emin Yay., 2017), 122.

1) *“Ey iman edenler, size bir fâsık, bir haber getirdiğinde onu araştırın.”*³⁸

Âyette geçen şartlı çıkarımdan, adil kimsenin haberinin araştırmaya ihtiyaç duyulmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla güvenilir adil kimseler tarafından aktarılan haberin, hukuki bir meşruiyetinin olduğuna işaret edilmektedir.³⁹

2) *“Onların her kesiminden bir gurup/tâife, dini konuda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”*⁴⁰

Âyette geçen *tâife* sözcüğü, az veya çok bir sayıyı ifade etmekte olup *âmm* bir lafızdır. Dolayısıyla az sayıda da olsa uyarıcıların uyarılarına uymak gerektiği bildirilmektedir.⁴¹

3) Hz. Peygamber (s.a.s.), Sahâbeyi vali, kadı vb. şekilde görevlendirerek onları tek başlarına değişik beldelere göndermekte idi. Şayet haber-i vâhid ile amel caiz olmasaydı, Allah Rasûlü (s.a.s.) Sahâbeye bu görevleri tevdi edip yalnız başlarına göndermezdi.⁴²

4) Haber-i vâhid ile ta'abbudun şer'î delil ile sabit olması, aklın da buna engel olmadığını göstermektedir. Şayet akıl haber-i vâhid ile ta'abbuda mani olsaydı, bağlayıcılığı şer'î delil ile sabit olmazdı. Zira aklın muhal gördüğü bir şeyi şeriat da caiz görmez.⁴³

5) Sahâbe, haber-i vâhidin hüccet olduğu hususunda icmâ' etmiştir.

Şîrâzî, bu hususta pek çok Sahâbe uygulamasına yer vermektedir. Örneğin, Hz. Ebubekir, ninenin mirası konusunda Muğîre b. Şu'be ile Muhammed b. Mesleme'nin haberine uymuştur. Hz. Ömer, ceninin diyeti konusunda Hamel b. Mâlik'in aktardığı hadise uyarak; bu haber olmasaydı, farklı hüküm vereceğini belirtmiştir. Yine Mecûsilerden cizye alınması hususunda Abdurrahmân b. Avf'ın haberine; kadının öldürülen kocasının diyetine mirasçı olacağı hususunda Dahhâk b. Süfyân'ın haberine uymuştur. Hz. Osman, kocası ölen kadın için meskenin vacipliği konusunda Kuray'a b. Mâlik'in hadisine uymuştur. Hz. Ali, habercilere yemin ettirerek haber-i vâhide göre hüküm vermiştir. Abdullah b. Ömer, *muhâberenin*⁴⁴

³⁸ el-Hucurât 49/6.

³⁹ Şîrâzî, *Tebisira*, 304; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 588.

⁴⁰ et-Tevbe 9/122.

⁴¹ Şîrâzî, *Tebisira*, 304; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 587.

⁴² Şîrâzî, *Tebisira*, 304.

⁴³ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 585.

⁴⁴ Müzâraa kelimesi ile eş anlamlı olan muhâbere, fıkıh terimi olarak tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibi ile emek sahibi arasında yapılan zirai ortaklık sözleşmesini ifade eder. Şâfi'îlere ve bazı Hanbelî fakihlere göre ise, muhâbere

terkedilmesi konusunda Râfi' b. Hadîc'in hadisine uymuştur. Sahâbe, cinsel uzuvların birleşmesiyle guslün vacip olacağı hususunda Hz. Âişe'nin haberine uymuştur. Sahâbenin tamamı, Hz. Ebubekir'in "İmamlar Kureyş'tendir."⁴⁵ hadisi ile amel etmiştir.⁴⁶

Kaynağı haber-i vâhide dayanan yukarıdaki Sahâbe uygulamalarının, haber-i vâhid ile amelin gerekliliğine dayanak gösterilemeyeceği yönündeki itiraza Şîrâzî şöyle cevap vermektedir: "Bu haberler, münferit olarak haber-i vâhid olmakla birlikte, toplu olarak haber-i vâhidin hücciyeti noktasında birleştiğinden manevî tevatür hükmünde sayılmaktadır."⁴⁷ Bu delile yönelik itirazlardan birisi de Sahâbenin haber-i vâhidi delil olarak yeterli bulmadığı yönündeki rivâyetlerdir. Nitekim Hz. Ebubekir, ikinci şahit getirmediği Muğîre'nin haberini kabul etmemiştir. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin *isti'zân* konusundaki haberini ikinci şahit getirdikten sonra kabul etmiştir. Hz. Ali, *mufavvıda*⁴⁸ kadın konusunda Ebû Sinân'ın haberini kabul etmemiştir.

Öncelikle, rivâyetlerin bu şekliyle de âhâd haber kapsamına dâhil oldukları, bu yönüyle âhâd haberin hücciyetine yine birer delil oluşturdukları açıktır. Hâlbuki bu itirazı dile getirenler, âhâd haber kapsamına dâhil olduğundan iki kişinin haberini de kabul etmemektedir. Dolayısıyla âhâd haberin hücciyetine yöneltilen bu itiraz, Şîrâzî'nin de vurguladığı⁴⁹ gibi âhâd haberin hüccet olduğunu göstermektedir. Şîrâzî'ye göre, Sahâbenin bireysel haberlerle amel etmeleri, bu tür haberlerle amelin vacip olduğuna delil iken; aksi yöndeki Sahâbe uygulamaları, haber-i vâhid ile amelin caiz olmadığını göstermemektedir. Zira bazı durumlarda haber-i vâhide uymamaları farklı nedenlerden kaynaklanabilmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Ebû Mûsâ'ya "Seni itham ediyor değilim. Ancak insanların peygamber hakkında ileri geri konuşmalarından korkmaktayım."⁵⁰ diyerek gönlünü almıştır. Yine Hz. Ali, Ebû Sînân hakkında 'topuğuna bevl eden bir bedevî'

tohum sağlama yükümlülüğünün emek sahibine ait olması durumunu belirtir. Bkz. Hüseyin Kayapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 234.

⁴⁵ Buhârî, "Kitâbu'l-ahkâm", 4.

⁴⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 148-149; Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 590-594.

⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 594.

⁴⁸ Mehri belirlenmeden evlenmiş ve kocasının zifafa girmeden öldüğü kadına denir.

⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 599.

⁵⁰ Buhârî, "Buyû'", 34.

tanımlaması yaparak dini hükümleri bilmediğinden rivayetine güvenilemeyeceğini belirtmiştir.⁵¹

6) Müftünün fetvâsı ve şahidin şahitliği ile amel edilmesinin zorunlu olduğu gibi, haber-i vâhid ile amelin de zorunlu olması gerekir. Zira her iki amel türü de zanna dayanmaktadır.⁵²

Haber-i vâhid ile amele karşı çıkarlar, tevâhidin ve sıfatların ispatı gibi usûlî/itikâdî konular ile fûrû' konuları arasında âhâd haberinin kaynaklığı açısından bir telazümün olduğunu; birinde kaynak sayılması halinde diğerinde de kaynak sayılması gerektiğini belirterek görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. Şîrâzî, bu iddiayı haklı bulmaz. Zira usûle dair meseleler kesin bilgi gerektirirken, fûrû' konularında böyle bir şart aranmaz.⁵³ Haber-i vâhid ile amele yönelik itirazlardan biri de şu şekildedir: "Beraat-i zimmet yakîn/kesin, haber-i vâhid ise şüphelidir. Yakîn, şüphe ile izale olunmaz." Şîrâzî'ye göre, burada yakîn'in yakîn ile izalesi söz konusudur. Zira haber-i vâhid ile amelin vacipliği kesin deliller ile sabittir. İkincisi, bu itirazın kabul edilmesi, şer'î hüküm açısından şahitlikleri de işlevsiz ve geçersiz kılacaktır.⁵⁴

Âhâd haberle amelin vacipliğini savunan Şîrâzî'ye göre, ittisâl ve adalet gibi istenilen kriterleri taşıdıktan sonra, râvi silsilesinin her bir halkasında tek kişi bulursa dahi haber ile amel etmek vâcibtir.⁵⁵ Şîrâzî, âhâd haber ile amelin vacipliği için ortaya konulan argümanların tek râvî için de geçerli olduğu kanaatindedir. Cübbâ'î'ye göre, râvi silsilesinin iki veya daha fazla olması halinde âhâd haberle amel etmek vaciptir. Râvînin tek kişi olması halinde ise; haberin başka bir delil veya bir kısım Sahâbenin ameli yahut ictihâd ile desteklenmiş olması ya da haberin intişar etmesi şartıyla, amel etmek vâcib olmamakla birlikte caizdir. Bazı usûlcüler ise râvî sayısı dördün altındaki haber ile amel edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁶

Cübbâ'î'nin görüşünü problemlili bulan Şîrâzî, râvî silsilesi iki kişiden oluşan nadir haberin bulunduğunu, dolayısıyla bu anlayışın bir nevi haber-i vâhid ile amelin iskâtı anlamına geleceğini ve realitede Râfizîlerin görüşüyle hemen hemen aynı anlamı taşıyacağını belirtmektedir. Zira haber-i vâhidi tamamen reddetme ile nadiren karşılık bulan bir şarta bağlama arasında

⁵¹ Şîrâzî, *Tebşira*, 305-308; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 590-599.

⁵² Şîrâzî, *Tebşira*, 309; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 585.

⁵³ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 601.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 602.

⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 604-605.

⁵⁶ el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 138; Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 604.

realitede pek bir fark bulunmamaktadır.⁵⁷ Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi Cübbâî, tek râvî haberini bağlayıcı kabul etmese de belli kriterler dâhilinde bununla ameli caiz görmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidi hiçbir şekilde kabul etmeyen Râfizîlerle Cübbâî'nin görüşünü aynı kategoride değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir.

4. Şîrâzî'ye Göre Âhâd Haberinin Kabul Edildiği İhtilafli Durumlar

Bu başlık altında, usûlcüler arasında tartışmalı olan âhâd haberinin kabulü konusunda umûmu'l-belvâ ve kıyasa uygunluk prensibi, râvînin rivâyetine bağlı kalmaması ve haberin Kur`ân'ı tahsis etmesi yahut Kur`ân'a ilave hüküm getirmesi konularında Şîrâzî'nin görüşlerine yer vereceğiz.

4. 1. Umûmu'l-Belvâya Aykırı Olması

Hanefi usûlcülere göre, toplumun genelinin ihtiyaç duyduğu (umûmu'l-belvâ) bir bilginin, mutlaka meşhûr yahut mütevâtir düzeydeki bir haberle sabit olması gerekmektedir. Bu türden bir bilginin âhâd haber ile sınırlı kalması, o haberin sahih olmadığını göstermektedir. Hanefiler, bu gerekçeyle cinsel uzva dokunmanın abdesti bozmasına (messu'z-zeker),⁵⁸ namazda Fâtiha sesli okunurken bismelenin de sesli okunmasına⁵⁹ ve namazda rükûya giderken veya rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılmasına (ra'fu'l-yedeyn fi's-salât)⁶⁰ dair âhâd haberlerle amel etmemektedir.⁶¹ Usûlcülerin bir kısmına göre⁶² âhâd haberinin kabulü ile ilgili bu kıstas, ilk olarak Ebu'l-Hasan el-Kerhî tarafından; Cessâs'a göre⁶³ ise İsâ b. Ebân tarafından ortaya atılmış olup sonraki Hanefi usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.⁶⁴ Şîrâzî ise, isim belirtmeksizin bu görüşü Ebû Hanîfe'nin ashâbına nispet etmek suretiyle ihtiyatlı bir yol tercih etmiştir.⁶⁵

⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, 1: 605.

⁵⁸ Nesâî, "Gusl", 30.

⁵⁹ Müslim, "Salât", 14.

⁶⁰ Buhârî, "Ezân", 84.

⁶¹ Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3: 114-117; Ebû Bekr Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1: 368; Ebû Zeyd b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 196-199; Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3: 16; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2: 128.

⁶² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 16; Âmidî, *İhkâm*, 2: 101.

⁶³ Cessâs, *Fusûl*, 3: 113-114.

⁶⁴ Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 368; Debûsî, *Takvîm*, 196.

⁶⁵ Şîrâzî, *Tebşira*, 314; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 606

Umûmu'l-belvâ prensibinin âhâd haber için kabul kriteri olarak görülmesine karşı çıkan Şîrâzî, kendi görüşünü şu argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır.⁶⁶

1) Sahabe uygulaması bu türden haberlerin kabul edileceğini göstermektedir. Nitekim Sahâbe, *umûmu'l-belvâ* bir konu olmakla birlikte cinsel uzuvların birleşmesinin (*iltikâu'l-hitâneyn*) cünüplüğü gerektirdiği hususu ile *muhâberenin* yasaklığı hususunda haber-i vahidle amel etmiştir.

2) Umûmu'l-belvâ türü konular, İctihâda açık olduğundan haber-i vâhid ile ispatı caizdir.

3) Özeli ilgilendiren konularda (husûsu'l-belvâ) âhâd haber ile amelin caiz olduğu gibi, geneli ilgilendiren konularda da (umûmu'l-belvâ) âhâd haber ile amel etmek caizdir.

4) Umûmu'l-belvâ konularında, haber-i vâhiden istinbât edilen ve *fer'* konumundaki kıyasa göre amel edilebildiği gibi *asl* konumundaki haber-i vâhide göre de evleviyetle amel edilebilmesi gerekir.

5) Haber-i vâhid ile amelin vacipliği, Sahâbe icmâ'ı gibi kesin bir delil ile sabit olduğundan, diğer kesin deliller gibi haber-i vâhidin de umûmu'l-belvâ konularında kabul edilmesi gerekir.

Şîrâzî'nin ifadesiyle, Hanefi usûlcülerin bu konudaki iddiası şu şekildedir: "Geneli ilgilendiren (umûmu'l-belvâ) konularda çokça soru sorulur. Soru çok olunca cevap da çok olur. Cevap çok olunca nakil de çok olur. Bu durumda, naklin sınırlı kalması haberin asılsız olduğunu gösterir. Kaldı ki Rafizîlerin, Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nassın bulunduğu yönündeki iddialarını bu yöntemle reddetmekteyiz. Zira böyle bir nassın sahîh olması halinde yaygın şekilde nakledilmesi gerekirdi."⁶⁷ Şîrâzî, bu iddiaya şöyle cevap vermektedir: "Sorunun çok olması halinde cevabın da çok olacağı yönündeki iddianız doğrudur. Ancak naklin de çok olacağı yönündeki iddianız doğru değildir. Cevap çok olmakla birlikte naklin sınırlı kalması mümkündür. Zira nakil ihtiyaca göredir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.s.), büyük bir topluluk önünde hac farızasını yerine getirirken 'Hac ibadetlerinizi (menâsik) benden alın.'⁶⁸ buyurmasına rağmen, bu konudaki bilgileri, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sınırlı sayıda kişi rivâyet etmiştir. Yine namaz konusunda, 'Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle

⁶⁶ Şîrâzî, *Tebisira*, 314-315; *Lüma'*, 150; *Şerhü'l-lüma'*, 1: 606-608.

⁶⁷ Şîrâzî, *Tebisira*, 315; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 607.

⁶⁸ Nesâî, "Menâsik", 220.

kılın.⁶⁹ buyurarak Müslüman topluma bunu beyan etmesine rağmen, bu husustaki bilgiyi Ebû Hureyre, Ebû Humeyd es-Sâ'idî, Vâil b. Hacer ve Mâlik b. Huveyris gibi sınırlı sayıdaki kişi rivâyet etmiştir.”⁷⁰ Şîrâzî, ayrıca Hz. Ebubekir ve Zübeyir gibi Sahâbenin büyük çoğunun az sayıda hadis rivâyet ettiklerini (mukillûn), bunun ise normalde (*adeten*) bilinen/kabul edilen bir şey olduğunu; zira her gün yiyip namaz kılmasına rağmen, insanın ihtiyaç duymadıkça bundan bahsetme gereğini duymadığını, sadece ihtiyaç halinde bunu haber verdiklerini belirterek⁷¹ umûmu'l-belvânın âhâd haber için kabul kriteri sayılmasına karşı çıkmaktadır.

Şîrâzî, fûrû'a dair konularda –umûmu'l-belvâ türü bir konu da olsa- haberin mütevâtir şeklinde aktarılmasını zorunlu görmez. Ancak Hz. Peygamberin (s.a.s.) nübüvveti ile namazın ve zekâtın vacipliği gibi zarûrât-ı dîniyyeden sayılan usûlî/itikâdî konularla ilgili haberlerin ise mütevâtir şekilde aktarılması gerektiğini savunur. Şîrâzî, Hz. Ali'nin imâmeti meselesini de usûlî/itikâdî bir mesele olarak değerlendirir. Dolayısıyla bu konudaki rivâyetin de yine mütevâtir şeklinde aktarılması gerektiğini düşünür. Ona göre, bu konudaki rivâyetin âhâd sayıdaki kişilerle sınırlı kalmış olması haberin sahîh olmadığını gösterir.⁷²

Şîrâzî, Hanefîlerin âhâd haberin kabulü için öne sürdükleri bu kriteri kendilerinin dahi pek çok meselede uymadıklarını belirterek; bu hususta âhâd habere dayalı olan Mescid-i Harâm dışında kalan ev ve arazilerin satışının câizliği,⁷³ Vitir namazının vacipliği⁷⁴ ve cenazenin arkasında yürünmesi⁷⁵ meselelerini örnek vermektedir.⁷⁶

4. 2. Kıyasa Aykırı Olması

Kıyas ile haber-i vâhidin çatışmasında, haberin mi yoksa kıyasın mı esas alınması gerektiği hususu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu Şâfi'î usûlcülere göre, sıhhat kriterini sağlayan haber-i vâhid kıyasa takdim edilir.⁷⁷ Mâlikî usûlcülerde genel eğilim, kıyasın haber-i

⁶⁹ Buhârî, “Ezân”, 18.

⁷⁰ Şîrâzî, *Tebşira*, 315; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 608-609.

⁷¹ Şîrâzî, *Tebşira*, 315; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 608-609.

⁷² Şîrâzî, *Tebşira*, 315; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 609.

⁷³ Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 4: 48; Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 146.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Vitir”, 2.

⁷⁵ Buhârî, “İmân”, 36.

⁷⁶ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l-cedel*, (Kuveyt: Cem'iyetü İhyâit-Türâsî'l-İslâmî, 1407/1987), 49-50.

⁷⁷ Şîrâzî, *Tebşira*, 316; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 609; Âmidî, *İhkâm*, 2: 142.

vâhîde takdim edilmesi yönündedir. Bazı kaynaklarda,⁷⁸ bu görüş İmâm Mâlik'e nispet edilse de buna karşı çıkanlar olmuştur.⁷⁹ Şîrâzî, bu görüşü Mâlik'in ashâbına nispet etmek suretiyle ihtiyatlı bir yol tercih etmiştir.⁸⁰ Şîrâzî'nin, Ebû Hanîfe'nin ashâbına dayandırdığı görüşe göre, *kıyâsu'l-usûle* aykırı olan haber ile amel edilmez. Şîrâzî, *kıyâsu'l-usûlden*; bizatihi kitâb, sünnet ve icmâ' gibi usûlün/asılların mı yoksa Mâlikîlerin haber-i vâhîde önceledikleri kıyasın mı kastedildiği hususunda bir belirsizliğin olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, "Bundan *usûlün* kendisi, yani kitâb, sünnet ve icmâ' kastediliyorsa, bu hususta aramızda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Yok, eğer kıyas yoluyla *usûlün* iktizâ ettiği şeyi kastediyorlarsa, Mâlikî usûlcülerin iddia ettikleri de budur. Bu durumda Mâlikîlere karşı zikredeceğimiz gerekçeler burada da geçerlidir."⁸¹ diyerek *kıyâsü'l-usûlden* neyin kastedildiğini sorgulamaya çalışmaktadır. Şîrâzî'ye göre, Hanefîlerin *musarrat*,⁸² *teflîs*⁸³ ve *kur'a*⁸⁴ ile ilgili âhâd haberle amel etmedikleri

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 2: 339; Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 301; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 551.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7: 54; Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/358; İbnu's-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar İbni'l-Hâcib*, 4: 452.

⁸⁰ Şîrâzî, *Tebşira*, 316; *Şerhu'l-lüma'*, 1609; *Me'ûne*, 50-51.

⁸¹ Şîrâzî, *Tebşira*, 318-319; *Me'ûne*, 50-51.

⁸² "Musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade etmektedir. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine "tasriye" denir. Musarrât hadisi diye bilinen bir hadiste "tasriye" yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığının farkına vardığında, isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (sâ' = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir." Şükrü Özen, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 240.

⁸³ Fıkıh terimi olarak *kur'a*, payların birbirinden ayırt edilmesi veya bir kimsenin öncelik sırasının tayini için başvurulmuş isim belirleme usulünü ifade etmektedir. Kur'aya başvurmanın cevâzında fakihler görüş birliği içinde ise de hangi konu ve durumlarda buna başvurulacağı ve kur'aya başvurmanın hükmü aralarında tartışmalıdır. Kur'aya başvurmanın uygulama alanını en dar tutanlar Hanefîler ve Mâlikîler, en geniş tutanlar ise Hanbelîler ve kısmen de Şâfiîlerdir. Hanefîler nesep ve mülkiyet davasında kölelerin hangilerinin azat edilmiş sayılacağını belirlemede kur'aya başvurulmasını, bir hakkın kazanımının kur'aya bağlanmasında kumar ve fal oklarıyla paylaşma anlamı bulunduğu gerekçesiyle caiz görmezler. Hz. Ali'den gelen bir rivayeti esas alan Şâfiîler ise, kur'ayı nesep tayini konusunda başvurulabilir bir çözüm olarak görürler. H. Yunus Apaydın, "Kur'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 282-283.

⁸⁴ İslam hukukunda, şahsın borca batık olması, borçlarının mal varlığından, hak ve alacakları toplamından fazla olması, yani kişinin mal varlığına nispetle ağır bir borç yükü altında bulunması hali *iflas*; borçlunun bu durumunun hâkim tarafından karar altına alınması ise *teflîs* olarak nitelendirilir. Hanefîlere göre iflâs açılmadan önce müflise satılıp teslim

meseler dikkate alındığında, *kıyasü'l-usûl*den kıyasın kendisini kastettikleri anlaşılmaktadır. Zira bu haberlerin aykırı olduğu doğrudan bir âyet, sünnet yahut icmâ' bulunmamaktadır. Debûsî'nin *usûl* ile *kıyâsu'l-usûl*ü ayrı ayrı ele alması da *kıyâsu'l-usûl*den bizatihi *usûl*ün kastedilmediğini göstermektedir.⁸⁵ Debûsî, *usûle* aykırı haberlerin mutlak olarak reddedileceğini söylerken, *kıyâsu'l-usûle* aykırı haberler için rivâyeti yapan Sahâbînin fakih olma şartını öne sürmektedir.⁸⁶

Âhâd haberin kabulü için kıyasa uygunluk prensibi, Ebû Hanîfe ve ilk öğrencilerine ait değildir.⁸⁷ Kaynaklarda, Ebû Hanîfe ve ilk öğrencilerine göre âhâd haberin -zayıf da olsa- kıyasa takdim edileceği belirtilmektedir.⁸⁸ Şeybânî'nin, Medine ehline cevap mahiyetinde kaleme aldığı *el-Hucce* adlı eserinden de bunu anlayabilmekteyiz. Örneğin namazda kahkahanın abdesti değil, sadece namazı bozacağı şeklindeki Mâlikîlerin görüşlerine karşılık şu ifadeye yer vermektedir: “Şayet hadisler olmasaydı, Medine ehlinin dediği gibi kıyasa göre hüküm verilirdi. Ancak hadisin varlığı halinde kıyasın bir değeri yoktur. Kıyas, mutlaka hadise tabi olmalıdır.”⁸⁹ Haber-i vâhidin kabulü için kıyasa uygunluk prensibini ilk ortaya atan kişi, İsb. Ebân olup daha sonra bu prensip Hanefî usulünde hâkim görüş haline gelmiştir. Bu görüşe göre, râvîsi fakih olan her haber -kıyasa ister uygun olsun ister aykırı olsun- hüccet olup kıyasa takdim edilir. Râvînin fakih olmaması halinde; şayet haber ümmet tarafından benimsenmişse haber yine kıyasa takdim edilir. Ancak ümmet tarafından benimsenmiş bir haber değilse, bu durumda

edilen, bedeli ödenmemiş bir malı satıcının geri alma hakkı yoktur. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise aralarında bazı görüş farklılıkları bulunsada, “Herhangi bir adam ölür veya iflâs eder, mal sahibi (satıcı) malını aynen bulursa, o kimse o malda en ziyade hak sahibidir.” anlamındaki hadislerden hareketle satıcıya kural olarak malını geri alma hakkı tanır. Bkz. Fahrettin Atar, “İflâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 509-512.

⁸⁵ Ebû Zeyd b. İsb. ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, (Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ty.), 156-157.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, 180-183; *Te'sîsu'n-nazar*, 157.

⁸⁷ Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fıkhuhû*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1366/1947), 336-337; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 1: 471; Salim Öğüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, (İstanbul: Ocak Yayınları, 2003), 53; İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 182; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 342-378.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/54; Muhammed b. Ebû Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-muvakkî'în an Rabbi'l-âlemîn*, (Riyad: Dâr İbni'l-Cevzî, 1423), 2: 56; Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2: 550.

⁸⁹ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1390), 1: 204.

kıyas habere takdim edilir.⁹⁰ Ebu'l-Hasan el-Kerhî ise, kitâb ve meşhur sünnete muhalif olmadıkça her âdil ve zâbit râvî haberinin kıyasa takdim edileceğini belirterek Ebû Hanîfe ve ilk öğrencilerine ait geleneği sürdürmüştür.⁹¹

Hanefîlerin pek çok örnekte haber-i vâhid nedeniyle kıyası terk edip bunu istihsân olarak tanımladıklarını belirten Şîrâzî, Hanefî usûlcülerin kıyasa uygunluk prensibini ortaya atmakla Ebû Hanife ile ters düştüklerini iddia etmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin pek çok meselede sünnetin varlığı halinde kıyasa cevaz vermediği görülmektedir. Mesela; Ebû Hanîfe, kıyasa göre unutarak yiyen kimsenin orucunun bozulacağını, ancak bu konuda Ebû Hureyre'nin hadisinden ötürü kıyası terk ettiğini belirtmektedir.⁹² Yine hurma suyu (nebîz) ile abdest alınması meselesinde, İbn Mes'ûd'a dayandırılan zayıf bir hadisten ötürü kıyası terk etmiştir.⁹³ Şîrâzî, Hanefî usulcülerin namazda kakhaha ile gülmenin namazla birlikte abdesti de bozacağı hususu ile ağız dolusu kusmanın orucu bozacağı hususunda zayıf bir hadise dayanarak kıyası terk ettiklerini ve bunun benzeri pek çok örneğin bulunduğunu belirterek, Hanefîlerin bu konuda kendileri ile de tenakuza düştüklerini iddia etmektedir.⁹⁴

Kıyasa uygunluk prensibinin âhâd haberin kabulü için bir kriter olamayacağını savunan Şîrâzî, kendi görüşünü bir takım aklî ve naklî gerekçeye dayandırmaktadır. Şîrâzî'nin ortaya koyduğu gerekçeler şunlardır:⁹⁵

1) Mu'âz hadisi olarak bilinen haberde, Allah Rasûlü (s.a.s.) kıyasa sünnetten sonra yer vermektedir. Bu durum, sünnetin varlığı halinde kıyas ile işigalin caiz olmadığını göstermektedir.

2) Sahâbe uygulaması bunu desteklemektedir. Nitekim Hz. Ömer, ceninin diyeti konusunda kıyası terk ederek Hamel b. Mâlik en-Nâbiğ'e'nin haberiyle amel etmiştir. Yine önceki uygulamasında, kesilen parmakların

⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 338-341; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 553.

⁹¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 551; Hüseyin Halef el-Cebûrî, *el-Akvâlu'l-usûliyye li'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Kerhî*, (Riyad: Câmî'atü Ümmi'l-Kura, 1409/1989), 81.

⁹² Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, (Katar: Dâr İbn Hazm, 1433/2012), 2: 204; *el-Hucce*, 1: 391.

⁹³ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, (Karaçi: İdâretu'l-Kur`ân ve'l-ULûmi'l-İslâmiyye, 1304), 74; Ebû Ca'fer Ahmed b. Selâme et-Tahavî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 1: 94-96.

⁹⁴ Şîrâzî, *Tebşira*, 318; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 612.

⁹⁵ Şîrâzî, *Tebşira*, 317-318; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 609-611.

diyetini faydalarına kıyasla belirlerken, sonrasında “her parmağın diyeti on devedir.”⁹⁶ haberini işittikten sonra kıyası terk etmiştir.

3) Kıyas, Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) muradına istinbât cihetiyle delalet ederken; haber-i vâhid sarahaten delalet etmektedir. Sarahaten delalet istinbât ile delaletten üstündür.

4) Haber-i vâhid konusunda, sadece râvînin adaletini tespit şeklinde bir tek ictihâda hacet duyulurken; kıyasta, aslın illetinin tespiti ve illet birliğinden ötürü fer’ın asla ilhak edilmesi şeklinde birden fazla ictihâda ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla doğruluk ihtimali daha yüksek ve hata ihtimali daha düşük olduğundan haber-i vâhide müracaat etmek evlâdır. Şîrâzî tarafından ortaya konulan bu gerekçe Âmidî⁹⁷ tarafından detaylandırılarak benimsenmiştir.

5) Hâkimin kararı nass ile nakzedilirken kıyas ile nakzedilememektedir.

6) Allah Rasûlü’nden (s.a.s.), “Her ölü haramdır.” şeklinde bir kıyas/kural işitildikten sonra, bu kıyasa/kurala aykırı olarak “Deniz ölüsü bizlere helaldir.”⁹⁸ şeklinde bir nass işitildiğinde nass kıyasa/kurala takdim edilir. Hal böyleyken, nassın diğer müctehidlerin kıyasına evleviyetle takdim edilmesi gerekir.

Şîrâzî’nin ifadesiyle Mâlikî usûlcülerin gerekçelerinden biri şöyledir: “Kıyas, müctehidin kendi istidlâl faaliyetine müracaatını ifade ederken, haber-i vâhid başkasının sözüne müracaatı ifade etmektedir. Kendi istidlâl faaliyetine müracaat etmek, başkasının sözüne müracaat etmekten üstündür. Bu kural gereği, hâkimin bilgi sahibi olduğu bir meselede kendi bilgisine aykırı olan şahitliğe göre hüküm vermesi caiz görülmemiştir. Yine bu ilkeden hareketle, müctehidin kendi ictheadını başkasının ictheadına öncelemesi vacip sayılmıştır.” Şîrâzî’ye göre, her iki konuda da müctehid kendi galip zannına göre karar vermekte olup; birincisinde râvînin durumunu, ikincisinde ise aslın illetini ve bu illetin sıhhatini araştırmaktadır. Ayrıca adalet bilgisi duyu ve gözleme dayalı olduğundan, zihni çabaya dayalı olan illet bilgisinin tespitinden daha kolay ve hata ihtimalinden daha uzaktır. Bu yönüyle haber daha üstündür.⁹⁹

⁹⁶ Muvatta`, “Ukûl”, 11.

⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2: 144-145.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41.

⁹⁹ Şîrâzî, *Tebşira*, 319; *Şerhu’l-lüma’*, 1: 612.

Kıyasın öncelenmesi hususunda ileri sürülen diğer bir gerekçe de, haberi aktaran kimsenin sehiv etme veya yalan söyleme ihtimaline karşın, kıyasın bir tek ihtimali taşıdığı, dolayısıyla ihtimalsiz olanın ihtimalli olana tercih edilmesi gerektiği şeklindedir. Şîrâzî'ye göre bu yaklaşım, iki mütearız delilin varlığı halinde söz konusudur.¹⁰⁰ Nass söz konusu olduğunda ise kıyas bir delil olarak kabul edilemez. Şîrâzî, bu duruma sünnet ile beraat-i zimmet çatışmasını örnek vermektedir. Râvînin sehiv ihtimaline rağmen, haber-i vâhid tek veche muhtemel olan berâat-i zimmete takdîm edilmektedir.¹⁰¹

Mâlikî usûlcülerin öne sürdüğü diğer bir gerekçe de şu şekildedir: Aslî deliller ile ittifak edilen *illetin* sıhhati kesin ve yakîndir. Bu illete aykırı olan haber-i vâhidin kabul edilmesi halinde illet nakzedilmiş olur. Hâlbuki şâri' koyduğu illette çelişkiye düşmüş olamaz. Bu durumda râvînin sehiv ettiğine hükmedilir. Bu ilkeye bağlı olarak aklî delillere aykırı pek çok haber reddedilmektedir.¹⁰²

Şîrâzî'ye göre nassa aykırı olan illet, şâri' tarafından belirlenmiş bir illet olamaz. Zira şâri' tarafından belirlendiğini iddia ettikleri bu illet, kitâb yahut mütevatîr sünnetle çeliştiğinde nakzedilmektedir. Ayrıca aklî delillerden de farklılık gösterir. Zira aklî deliller üzerine ziyade hüküm mümkün değilken burada mümkündür. Kaldı ki, aklî delillere aykırı şer'î hükümün varit olması da caiz değildir. Böyle bir durumda râvînin hatalı olduğuna hükmedilir. Kıyas konusunda ise böyle bir iddiada bulunulamaz. Zira kıyasa aykırı nassın varit olması caizdir.¹⁰³

4.3. Râvînin Rivâyetine Aykırı Davranması veya Rivâyetini İnkâr Etmesi

Şîrâzî'ye göre, râvî rivâyeti ile amel etmeyip buna aykırı fetvâda bulunması haberin delil olma niteliğini düşürmez. Hanefî usûlcülere göre, bu durumda haber delil olma niteliğini kaybeder. Usûl kitaplarında¹⁰⁴ Hanefîlerin bu gerekçeden dolayı "Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır."¹⁰⁵ hadisi ile amel etmedikleri belirtilmektedir. Zira Urve kanalıyla Hz. Âişe'den hadisi rivâyet eden Zührî'ye sorulduğunda bu hadisi bilmediği söylemiştir. Ayrıca Hz. Âişe de bu rivâyete aykırı davranarak

¹⁰⁰ Nurullah Agitoğlu, *Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun Fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gerekçeleri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği*, (International Social Sciences Studies Journal, 2019), 5: 48, 6049.

¹⁰¹ Şîrâzî, *Tebşira*, 319; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 613.

¹⁰² Şîrâzî, *Tebşira*, 319; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 619.

¹⁰³ Şîrâzî, *Tebşira*, 319; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 614.

¹⁰⁴ Bkz. Cessâs, *Fusûl*, 3: 183-184; Debûsî, *Takvîm*, 202; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3: 130.

¹⁰⁵ Dârimî, "Nikâh", 11.

kardeşi Abdurrahmân'ın kızını velisinin haberi olmadan evlendirmiştir.¹⁰⁶ Yine Ebû Hureyre'den rivâyet edilen "Birinizin kabını köpek yaladığında onu döksün, sonra biri toprak olmak üzere yedi defa yıkasın."¹⁰⁷ hadisi ile amel etmemişlerdir. Zira rivâyeti yapan Ebû Hureyre, bu hadise aykırı davranarak kabın üç kez yıkanabileceği yönünde fetvâ vermiştir. Bu ise hadisin mensûh olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸

Şîrâzî kendi görüşünü şöyle gerekçelendirir: "Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) sözü hüccet iken, râvînin sözü hüccet değildir. Hüccet olmayan, hüccet olanla muaraza edemez." Hanefî usûlcülerin gerekçesi ise şu şekildedir: "Dini hassasiyet ve fazilet sahibi olan Sahâbenin, hadisi terk ederek buna aykırı davranması düşünülemez. Şayet hadise aykırı hareket ettiyse, bu durum haberin mensûh olduğunu gösterir. Dolayısıyla böyle bir hadis ile ihticâc edilemez." Şîrâzî, buna iki açıdan cevap verir. Birincisi, Bu gerekçe yegâne ihtimal değildir. Zira Sahâbînin hadisi unutmuş yahut te'vîl etmiş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla sabit olan bir sünnet, nesih ihtimali gerekçesiyle terk edilemez. İkincisi, görünen o ki Sahâbî bu hadisin nesh edildiğine dair bir bilgiye (nâsîh) sahip değildir. Zira böyle bir bilgiye sahip olsaydı, herhangi bir vakitte bunu rivâyet etmesi gerekirdi. Böyle bir rivâyetin bulunmuyor olması, Sahâbînin hadisi unuttuğunu göstermektedir.¹⁰⁹

4. 4. Kitâba İlâve Hüküm Getirmesi veya Kitâbı Tahsîs Etmesi

Hanefî usûlcülere göre, Kur'ân'ın âmm, hâss, mutlak, mukayyed veya zâhir gibi lafızları delâlet bakımından kat'îdir. Bu lafızların değişikliğe uğratılması nesih anlamına gelmekte ve ancak eşdeğer seviyedeki bir delil ile mümkün olabilmektedir. Âhâd haberler ise zan ifade etmektedir. İki delil arasındaki seviye farkından dolayı Kur'ân'ın âhâd haber ile tahsîs veya takyîd edilmesi ya da âhâd haberle Kur'ân'a ilave hüküm getirilmesi caiz değildir. Aksi halde kat'î bir delilin zannî bir delil ile nesh edilmesi durumu söz konusu olur ki bu câiz değildir.¹¹⁰ Hanefiler bu prensipten hareketle; örneğin, zina eden bekâr kadın ve erkeğe celde cezasına ek olarak bir sene sürgün cezası verileceğini bildiren *tağrîb* hadisi¹¹¹ ile amel etmezler.¹¹²

¹⁰⁶ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, 203; Serahsî, *Usûl*, 2: 6.

¹⁰⁷ Nesâî, "Tahâret", 52.

¹⁰⁸ Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 5.

¹⁰⁹ Bkz. Şîrâzî, *Tebîrî*, 343; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 656; *Me'ûne*, 53-54.

¹¹⁰ Cessâs, *Fusûl*, 3: 113-114; Debûsî, *Takvîm*, 196-197.

¹¹¹ Müslim, "Hudûd", 12.

¹¹² Serahsî, *Usûl*, 2: 82.

Neshin *ref'*/ortadan kaldırmak ve *izâle* etmek anlamlarına geldiğine dikkat çeken Şîrâzî, nass üzerine ilave hükmün Hanefî usûlcülerin iddia ettiği gibi nesih sayılamayacağını, zira zikredilen örnekte de görüldüğü gibi âyetin mevcut hükmünü koruduğunu belirtmektedir. Şîrâzî, kitâbın umûmunun haber-i vâhid ile tahsîsinin de câiz olduğunu belirterek, buna vasiyet âyetinin¹¹³ “Kâtil mirasçı olmaz.”¹¹⁴ hadisi ile tahsîs edilmesini örnek göstermektedir. Şîrâzî, Hanefîlerin de teyemmüm âyetinin varlığına rağmen, haber-i vahide bağlı olarak *nebîz* ile abdest alınmasını caiz gördüklerini, böylelikle kendileri ile tenakuza düşüklerini iddia etmektedir.¹¹⁵

5. Şîrâzî'ye Göre Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar

Müstakil bir başlık altında bu konuyu ele alan Şîrâzî, müsned olmakla birlikte haber-i vâhidin beş durumda reddedileceğini belirtmekte, mürsel haberi ise ayrı bir başlık altında incelemektedir.¹¹⁶ Ancak Şîrâzî, Sahâbe dışındaki mürselleri hüccet kabul etmediğinden mürsel habere de reddedilen haberler başlığı altında yer vermeyi uygun gördük.

5. 1. Mürsel Olması

Usûl âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre *mürsel* haber, senedinin herhangi bir yerinden bir ya da daha fazla râvîsi düşen haberi ifade etmektedir.¹¹⁷ Mürsel haber ile amel konusu, İslam hukukçularının belirgin görüş ayrılığına düştüğü konulardan biridir. Hanefî ve Mâlikîlerin de aralarında bulunduğu çoğunluğu oluşturan usûlcüler, mürsel haber ile ameli mutlak caiz görürken; Hanefî usûlcülerden İsbâ b. Ebân, ilk üç halkanın (Sahâbe, Tâbiîn, Tebe-i Tâbiîn) mürsellerini kabul etmekte, sonrakilere ait mürsellerin kabulü için ise hadiste imam (muhaddis) olma şartını getirmektedir. Şâfiî usûlcülerin çoğu, Sahâbe Mürsellerini kabul ederken, diğer mürselleri bazı istisnai durumlar dışında ilkesel olarak kabul etmemektedir. Şâfiî usûlcülerden Ebû İshâk el-İsferâyînî ise, Sahâbe mürselleri dâhil hiçbir mürseli kabul etmemektedir.¹¹⁸

Sahâbe ve diğer mürselleri farklı mütalaa eden Şîrâzî, adaletleri müsellemler olduğundan Sahâbe mürsellerini hüccet olarak kabul etmektedir.¹¹⁹ Şîrâzî, Sahâbeye ait olmayan mürsellerin hüccet olmadığını

¹¹³ en-Nisâ 4/11.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, “Diyât” 18.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 84; *Me'ûne*, 51-52.

¹¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 653.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 151; Salahattin Polat, “Mürsel”, *Diyane İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 52-54.

¹¹⁸ Şîrâzî, *Tebşira*, 326; *Lüma'*, 151; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 621.

¹¹⁹ Şîrâzî, *Tebşira*, 326; *Lüma'*, 151; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 621.

*Tebşira's*ında açıkça ifade ederken; *Lüma'* ve şerhinde ise Sa'îd b. Müseyyeb'e ait olmayan mürseller ile amel edilemeyeceğini belirtmekte, Sa'îd b. Müseyyeb'e ait mürseller hakkında ise Şâfi'î ashâbı arasında iki farklı görüşün olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Şâfi'îlerin bir kısmı, araştırma neticesinde İbn Müseyyeb'e ait mürsellerin, başka varyatlarla müsned olduklarının tespit edildiğini iddia ederek onun mürsellerini hüccet olarak kabul ederken;¹²⁰ bir kısmı, diğer mürsellerle aynı hükme tabi olduğunu iddia etmektedir.¹²¹ Şîrâzî, bu ihtilafın Şâfi'î'nin "İbn Müseyyeb'in irsâli bana göre hasendir." ifadesinin farklı yorumlanmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Şîrâzî'ye göre, Şâfi'î bu ifadede İbn Müseyyeb'in mürsellerini hüccet değil, onun mürsellerini önemseydiğini (isti'nâs) amaçlamaktadır. Başka bir ifade ile Şâfi'î, İbn Müseyyeb'in mürsellerini müstakil bir delil olarak değil, tercih faktörü olarak değerlendirmektedir.¹²² Sahâbe dışındaki mürselleri hüccet kabul etmeyen Şîrâzî, Şâfi'î'nin buna gerekçe olarak haberi şahitliğe benzettiğini, şahit için aranan adalet şartını haberci için de geçerli saydığını, irsâlin ise şahitliğin sıhhatine engel olduğu gibi haberin sıhhatine de engel olarak gördüğünü belirtmektedir.¹²³

Mürsel haberleri hüccet kabul edenlerin gerekçe olarak sunduğu, râvîlerin normalde sadece âdil kimselerden rivâyette bulunduğu iddiasına karşı çıkan Şîrâzî, ashâbu'l-hadîsin normalde herkesten rivâyette bulduklarını belirterek İbn Sîrîn'den bunu destekleyen bir ifadeye yer vermektedir.¹²⁴ Mürsel haberi hüccet kabul edenlerin diğer bir gerekçesi şu şekildedir: "Râvî, sübutu ve sıhhati konusunda kesin bilgiye sahip olduğu haberleri irsâl etmektedir. Bu nedenle İbrâhîm en-Nehâ'î'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: 'Abdullâh'tan müsned şekilde rivâyet ettiğimde, haberi bana bir kişi bildirmiştir. İrsâl ettiğimde ise haberi bana bir topluluk bildirmiştir.' Yine Hasan el-Basrî'ye, rivâyeti irsâl etme nedeni sorulduğunda 'Yetmiş Bedirli bana aktardı.' cevabını vermiştir. Bu durum, mürselin müsned seviyesinde, hatta müsnedden daha güçlü olduğunu

¹²⁰ Şâfi'î'nin *el-Ümm'*deki şu ifadesi bu kanaati desteklemektedir: "Neden İbn Müseyyeb'in munkatî'/mürsel hadislerini kabul ediyorsunuz da başkalarınınkini kabul etmiyorsunuz?' denirse; şöyle deriz: 'İbn Müseyyeb'den rivâyet edilen hangi munkatî'/Mürsel hadisi gördüysek onun doğru olduğunu ve sadece sika, ma'rûf kişilerden rivâyet ettiğini gördük. Bu durumda olan kim varsa munkatî'/mürsel hadislerini kabul ederiz." Bkz. Muhammed İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1403/1983), 3: 188.

¹²¹ Şîrâzî, *Lüma'*, 151; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 621.

¹²² Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 621.

¹²³ Şîrâzî, *Tebşira*, 326; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 622.

¹²⁴ Şîrâzî, *Tebşira*, 327; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 627.

göstermektedir.” Şîrâzî, iddia edilenin aksine bunun yegâne ihtimal olmadığını, genellikle kendisinden rivâyet edilen kişinin (merviyyun anh) unutulmasından dolayı irsâlin yapıldığını, bazen de rivâyetine güvenilmediğinden ya da küçümsendiği (istinkâf) için isminin zikredilmesinden imtina edildiğini belirtmektedir. Şîrâzî, râvînin sadece âdil kişiden rivâyet ettiğinin kabul edilmesi halinde de mürselin hüccet olamayacağını, zira râvînin âdil saydığı kişinin kendilerine göre âdil sayılamayabileceğini, dolayısıyla durumu araştırmak için mutlaka rivâyet edilen kişinin isminin zikredilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹²⁵

Mürsel haberi hüccet kabul edenlerin diğer bir gerekçesi de şu şekildedir: “Kendisinden rivâyet edilen, ya haberi kabul edilebilir bir vasfa/kişiliğe sahip yahut kabul edilemez bir kişiliğe sahiptir. Haberi kabul edilemez bir kişiliğe sahip olması mümkün değildir; zira bu durum, irsâl eden râvînin dinine zarar verir ki, böyle bir râvînin müsnedi dahi kabul edilemez. Râvînin müsnedinin kabul ediliyor olması, rivâyette bulunduğu kimsenin, haberi kabul edilebilir bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kendisinden yapılan mürseller de kabul edilmelidir.” Şîrâzî'ye göre, rivâyeti kabul edilemez bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, rivâyetin râvînin dinine zarar vermemesi mümkündür. Zira râvînin kendisini tanımıyor olması ya da kendisine göre güvenilir biri iken, başkasına göre güvenilmez biri olması yahut ismini hatırlamıyor olması mümkündür. Bu ihtimaller, râvînin adaletini zedelemesini.¹²⁶

Mürsel haberin kabulü için öne sürülen diğer bir gerekçe de, hadisçilerin bu tür haberleri kitaplarına dâhil etmeleridir. Şîrâzî'ye göre bu durum mürselin hüccet olduğunu göstermez. Zira tercih amacıyla ya da müsneden ayırt etmek için kitaplarına dâhil etmiş olmaları muhtemeldir. Kaldı ki hadisçiler, insanları uyarmak ve sahih hadislerle karıştırılmasını önlemek için fâsık ve rivâyeti kabul edilmez kişilerden de rivâyette bulunmuşlardır. Ayrıca mensûh rivâyetler ile amel edilmemesine rağmen, hadisçiler bu tür rivâyetlerle de meşgul olmuşlardır.¹²⁷

5. 2. Akla Aykırı Olması

Şîrâzî, aklın gereklerine aykırı olan birey haberinin kabul edilemeyeceğini belirterek buna teşbîh/tecsîm ile ilgili rivâyetleri örnek göstermektedir. Ona göre, şer'î hüküm ancak aklın câiz gördüğü hususlarda varit olabilmektedir. Dolayısıyla akla aykırı olan ve te`vîl edilmesi de

¹²⁵ Şîrâzî, *Tebşira*, 327-328; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 623-624.

¹²⁶ Şîrâzî, *Tebşira*, 328-329; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 625-626.

¹²⁷ Şîrâzî, *Tebşira*, 329-330; *Şerhu'l-lüma'*, 1: 626.

mümkün olmayan birey haberinin mevzû' veya yalan olduğuna hükmedilir. Şîrâzî, meselenin ehemmiyetini ifade etmek üzere, bir kısım zındığın Müslüman olduktan sonraki şu itiraflarına yer vermektedir: "Rivâyetleri iyi inceleyin (istiksâ'), zira kendim bin hadis vaz' ettim. Şimdi ise bunların peşine düşüp ulaştığım her birini yakmaktayım." Şîrâzî, yine Hammâd'ın zındık bir evlatlığının olduğunu ve Hammâd'ın kitapları arasına onun yazısını taklîd ederek mevzû' hadisler dâhil ettiğini ve insanların teşbih/tecsîm ile ilgili haberleri buradan aldığını iddia etmektedir.¹²⁸

5. 3. Kitâb veya Mütevâtir Sünnete Aykırı Olması

Şîrâzî'ye göre eğer âhâd haber, kitâb veya mütevâtir sünnet ile çelişir ve ikisini bir şekilde uzlaştırma imkânı yoksa bu durum haberin yalan ve asılsız olduğunu yahut mensûh olduğunu göstermektedir. Zira kitâb ve mütevâtir sünnet, dinden açıkça anlaşılmakta (zarûrât-ı dîniyye) olup haber-i vâhid ile reddi câiz değildir. Ayrıca kitâb ve mütevâtir sünnet kesin bilgi ifade ederken; haber-i vâhid zan ifade etmektedir. Kesin bilgi ise zannî bilgiye takdim edilir.¹²⁹

5. 4. İcmâ'a Aykırı Olması

Şîrâzî'ye göre, haber-i vâhid icmâ'a aykırı ise, bu durum haberin mensûh veya asılsız olduğunu gösterir. Zira ümmetin icmâ'ı kesin bilgi gerektirmesi yönüyle Kur`ân ve mütevâtir sünnet ile eşdeğer kuvvettedir. Dolayısıyla Kur`ân ve mütevâtir sünnetle sabit bir hüküm olarak kabul edildiğinden haber-i vâhid ile reddi câiz değildir.¹³⁰

5. 5. Herkes Tarafından Bilinmesi Zorunlu Bir Bilgi Olması

Şîrâzî'ye göre herkes tarafından bilinmesi zorunlu bir bilgiye, yalnız bir râvînin sahip olması rivâyetin asılsız olduğunu gösterir. Zira bu türden bir bilginin yalnız bir kişi tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu hususu, Hanefî usûlcülerin iddia ettiği *umûmu'l-belvâ* prensibi ile karıştırmamak gerekir. Zira Şîrâzî, umûmu ilgilendiren (umûmu'l-belvâ) ile umûmun haber vermesini zorunlu kılan durumları farklı mütalaa etmektedir. Ona göre geneli ilgilendiren ve tekrar eden bir mesele hakkındaki hükmün sadece bir kişi tarafından rivayet edilmiş olması mümkün ve vaki iken; toplumun genelinin haberdar olmasını zorunlu kılan bir meselenin bir kişi tarafından bilinip rivayet edilmiş olması mümkün değildir.¹³¹

¹²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 654.

¹²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 654.

¹³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 654.

¹³¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 654.

5. 6. Mütevâtir Şekilde Aktarılması Gereken Bir Bilgi Olması

Şîrâzî'ye göre, mütevâtir şekilde aktarılması âdet haline gelmiş bir rivâyetin, birey haberi ile sınırlı kalması haberin asılsız olduğunu göstermektedir. Şîrâzî, bu kriter ile somut olarak neyi kastettiğini bu başlıkta beyan etmemişse de, *umûmu'l-belvâ* prensibi başlığı altında yer verdiğimiz üzere, Şîa'nın iddia ettiği Hz. Alî'nin imâmeti ile ilgili haberleri kastettiği anlaşılmaktadır.¹³² Haber-i vâhidin reddi için zikredilen bu ilke ile bir önceki ilke birbirine karıştırılmamalıdır.¹³³ Zira bir önceki ilkede, genelin bilgi sahibi olmasını zorunlu kılan haberin tek râvî ile sınırlı kalması, bu haberin reddini gerektirdiği ifade edilirken; burada ise ümmeti ilgilendiren usûlî/itikâdî bir meselenin mutlaka mütevâtir şekilde aktarılması gerektiği ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç

Şîrâzî, yerleşik usule uygun olarak âhâd haberi mütevâtir haberin karşıtı olarak kullanmakta ve kendi içerisinde müsned ve mürsel şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre âhâd haber, mahiyeti itibariyle bilgi kaynağı olarak kabul edilmezken; ümmet tarafından benimsenmiş olması halinde istidlâlî/mükteseb bilgi ifade etmektedir. Şîrâzî, sıhhat şartlarını sağlayan âhâd haberin ameli zorunlu kıldığı, bunun ise aklın değil nassın bir gereği olduğu görüşündedir. Şîrâzî, Zâhirîlerin iddialarının aksine sika râviler tarafından rivâyet edilen ve hadis kaynaklarında yer alan âhâd haberlerin aynı şekilde bilgiyi değil, ameli zorunlu kıldığı düşüncesindedir. Şîrâzî, dinin esasa ilişkin kurallarının ise âhâd haber ile tespit edilemeyeceği görüşündedir.

Şîrâzî, Mâlikî ve Hanefî usûlcüler tarafından ileri sürülen kıyasa uygunluk prensibinin, âhâd haberin kabulü için bir kriter sayılamayacağı kanaatindedir. Yine Hanefî usûlcüler tarafından öne sürülen *umûmu'l-belvâ*, râvînin rivâyetine bağlı kalması, Kur`ân'a arz gibi prensiplerin de âhâd haberin kabulü için birer kriter olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır.

Şîrâzî, prensip olarak mürsel haberin hüccet olmadığı görüşündedir. Ancak adaleti müsellemler olduğundan Sahâbe mürsellerini bu kuralın dışında tutmaktadır. Şîrâzî, Saîd b. müseyyeb'in mürsellerinin de hüccet olmadığını, sadece Şâfiî tarafından tercih kriteri olarak değerlendirildiğini savunmaktadır. Şîrâzî, akla aykırı olmamayı birey haberi için kabul kriteri

¹³² Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1: 654-645.

¹³³ Farklı bir değerlendirme için bkz. Ahmet Özdemir, "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar - Şafii Âlimlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (Ö. 476/1084) Örneği-", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, (Mardin: 21-23 Aralık 2018), 452.

olarak değerlendirmektedir. Yine sübutu kat'î olan kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ'a aykırı olan birey haberlerinin reddedileceği görüşündedir. Aynı şekilde herkes tarafından bilinmesi zorunlu bir bilgi ile mütevâtir şekilde aktarılması zorunlu olan bir bilginin birey haberleri ile tespit edilemeyeceği kanaatindedir.

Son olarak Şîrâzî'nin âhâd haber konusundaki yaklaşımını değerli kılan özelliği, diğer ekollerin âhâd haberle ilgili görüşlerine gerekçeleri ile birlikte isabetli bir şekilde yer vermesi ve bunu cedel/münazara ilmi çerçevesinde başarılı ve ikna edici bir şekilde eserine yansıtmasıdır.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. *Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun Fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gerekçeleri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği*. International Social Sciences Studies Journal, 2019.
- Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 355-363. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Kur'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 282-283. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Atar, Fahrettin. "İflâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 509-512. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cebûrî, Hüseyin Halef. *el-Akvâlu'l-usûliyye li'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Kerhî*. Riyad: Câmî'atü Ümmi'l-Kura, 1409/1989.
- Cezerî, Muhammed b. el-Esîr. *Câmî'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl*. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekr b. Kayyim. *İlamu'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*. Riyad: Dâr İbni'l-Cevzî, 1423.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Umer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Umer b. İsâ. *Te'sîsu'n-nazar*. Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ty..
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1366/1947.

- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 349-352. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâ'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İmâmu's-Şîrâzî hayâtuhû ve ârâuhû'l-usûliyye*. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1400/1980.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tebîru'l-müntebih bi tehrîri'l-müştebih*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye 1383/1964.
- İbn Hazm, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1403/1983.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre Âhâd Haber". Marife, 2003.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 234. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öğüt, Salim. *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 240. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Ahmet. "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar -Şafii Âlimlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (Ö. 476/1084) Örneği-", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, Mardin: 21-23 Aralık 2018.
- Polat, Salahattin. "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 52-54. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler*. Ankara: Araştırma yay., 2018.
- Saltekin, Abdulbasit. *İslam Hukukunda Tahsîs -Bâkillânî Örneği-*, Bursa: Emin Yay., 2017Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Sehl. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şâfi'î, Muhammed İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *et-Tebîru fî usûli'l-fikh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Şerhü'l-lüma'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 1416/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Me'ûne fî'l-cedel*, (Kuveyt: Cem'iyyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1407/1987.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1390.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. Katar: Dâr İbn Hazm, 1433/2012.

- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Câmi'ü's-sağîr*. Karaçi: İdâretu'l-Kur`ân ve'l-
Ulûmi'l-İslâmiyye, 1304.
- Taberî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*.
Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Beyrut:
Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis
Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında
Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Kahire:
Dâru's-Safve, 1413/1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

TEFTÂZÂNÎ'NİN BİLGİNİN TANIMLANMASI PROBLEMİNE
YAKLAŞIMI*

AL-TAFTÂZÂNÎ'S APPROACH TO THE PROBLEM OF DEFINITION OF KNOWLEDGE

Arş. Gör. Dr. Ziya ERDİNÇ

zerdinc@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5884-807X

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kalam Ana Bilim Dalı

Atıf@ Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 259-286.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 31 Ekim 2019 / 31 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 257-286
DOI	:10.30623/harranilahiyatdergisi. 641126

* Bu çalışma 2019 tarihinde tamamlanan "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu makaleye temel oluşturan doktora tezinin hazırlanmasındaki katkılarından ötürü TÜBİTAK ve İSAM'a teşekkür ediyorum.

Öz

Kelâm tarihi boyunca âlimler bilgiyi tanımlamaya çalışmış ve ortaya koydukları tanımlar muhtelif yönlerden eleştirilere maruz kalmıştır. Meşşâî tanım teorisinin kelâma girmesiyle de bilginin hakiki bir tanımını yapmak iyice zorlaşmıştır. Bilgiyi tanımlama çabalarının karşı karşıya kaldığı sorunların farkında olan Fahreddin Râzî, apaçık bir kavram olduğundan dolayı bilginin tanımlanamayacağını savunmuştur. Geleneğe, bilginin tanımının yapılmasını mümkün gören İcî ve Cürcânî gibi düşünürlerin etkisiyle apaçıklığından dolayı bilginin tanımlanamazlığı görüşünün Râzî'ye münhasır olduğu şeklinde bir anlayış oluşmuştur. Halbuki Teftâzânî, bilginin tanımlanamayacağını savunmasının yanı sıra bu görüşü muhakkiklerin çoğunluğuna nispet etmiştir. Bu anlamda o, mevcut bilgi tanımlarını tanım değil tarif olarak nitelemiş ve tanım teorisinin şartları bağlamında onları eleştirme gereği duymamıştır. Ona göre, bu tarifler, âlimlerin dilde apaçık bir anlama karşılık olarak vaz' edilen bilgi lafzına kendi disiplinlerinde yükledikleri ıstılâhî anlamları açıklayan ibarelerdir. İcî ile Teftâzânî'nin yaklaşımlarındaki bu farklılık, bilgi tanımlarını tartıştıkları *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserlerinin girişinde de belirgin bir şekilde etkisini göstermiştir.

Bu çalışmada, bilginin tanımları hususunda Teftâzânî'nin tevârûs ettiği birikimi nasıl okuyup yorumladığı ve kendi yaklaşımını bu yorum üzerine inşa ettiği, mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

Anahtar Kavramlar: Teftâzânî, Bilginin Tanımı, Bilginin Apaçıklığı, Bilginin İstılâhî Anlamları

Abstract

During the history of kalâm, scholars attempted to define knowledge. However, their definitions were criticized in different aspects. As the definition theory proposed by the Peripatetics was incorporated into kalâm, asserting a complete definition of knowledge turned to be a more difficult task. Discerning the problems one faced in defining knowledge, Fakhr al-Dîn al-Râzî argued its indefinability by asserting that it's self-evident. As a result of the influence exerted by 'Aḍud al-Dîn al-İjî and Sayyid Sharîf al-Jurjânî who considered knowledge to be definable, it has been assumed in the literature that the indefinability of knowledge because of its being obivous is exclusive to al-Râzî. However, along with expressing that knowledge is indefinable, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî claimed that this view was adopted by the majority of the verifiers (*muḥaqqiqūn*). In this respect, he presents the available definitions of knowledge as description (*ta'rif*), instead of definition (*ḥadd*), and did not need to criticize them on the basis of the conditions of theory of definition. According to him, these descriptions are expressions for terminological (*ıstılâhî*) meanings scholars ascribed to knowledge in their disciplines, that had been assigned as corresponding to

its explicit meaning in language. The difference between al-Ījī's and al-Taftāzānī's approaches in this matter manifested itself in the first chapters of their *al-Mawāqif* and *Sharḥ al-Maqāṣid*, respectively.

This study examines comparatively how al-Taftāzānī received and commented on the previous literature he had inherited regarding the definitions of knowledge. It also deals with how he constructed his view on the basis of this comment.

Keywords: al-Taftāzānī, The Definition of Knowledge, The Obviousness of Knowledge, The Term (İştihāh) Meanings of Knowledge.

Giriş

Kelâm ilminin teşekkülünden itibaren birçok düşünür bilginin ne olduğunu açıklama çabası içinde olmuştur. Ancak yapılan tariflerden her biri eleştirilerden nasibini almıştır.¹ Özellikle Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) birlikte Meşşâî mantığın kelâm düşüncesinde yer edinmesini müteakiben mevcut bilgi tanımları Meşşâî mantığın tanım teorisindeki ilkeler esas alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.² Bu anlamda bilgi tanımları, mütekaddimîn kelâmında genellikle içermesi gereken bütün fertleri içermedikleri ve dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakmadıkları (*efrâdını câmi'-agyârını mâni'*) yönünde eleştirilere maruz kalırken³ müteahhirîn dönemi kelâmında ise Meşşâî tanım

¹ Kelâmcıların bilgi tanımları ve bunların hangi yönlerden eleştiriye tabi tutuldukları hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1: 19; Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usulî'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1: 73-79; Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, thk. Corc Kettûre (Beyrut: Dârü'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978), 92-95; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004), 69-91; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan, 1997), 19-50; Muhit Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67; Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 3. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 2012), 39-53; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 44-57.

² Kelâmcıların mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerindeki tanım anlayışları ve Meşşâîlerin tanım teorileri hakkında bilgi için bk. Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993).

³ Mütekaddimîn kelâmcılarının zikredilen tanımları hangi yönlerden eleştirdiğine dair örnekler için bk. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 5-6; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter

teorisindeki tam tanımın sağlaması gereken şartlar dikkate alınarak eleştirilere tabi tutulmuştur.⁴

Bilgi tariflerinin tanım tekniği bakımından sorunlarla malul olduğunu kabul etmekle birlikte Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî (ö. 631/1233), Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (İbnu'l-Hâcib) (ö. 646/1249), Ebû'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi düşünürler, onun

Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 22; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-îtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 12-13. Bu eserlere bakıldığında tanımlara yönelik eleştirilerde söz gelimi Mu'tezile'nin tanımına yönelik olarak imkânsızların bilgisi ile Allah'ın bilgisinin dışarıda kaldığı ve mukallidin inancının da bilgiye dahil olduğu veya diğer tanımlara yönelik olarak da Allah'ın ilminin dışarıda kaldığı ve bilgi olmayan bazı şeylerin de bilgiye dahil edildiği gibi hususların ön plana çıktığı görülmektedir.

⁴ Meşşâî tarif teorisine göre, bir şeyin tarifi onu meydana getiren zâtî unsurlarla yapılabildiği gibi zâtîlerin dışındakilerle de yapılabilir. Sadece zâtîlerle yapılan tarifler "tanım (*hadd*)" diye isimlendirilirken zâtîlerin dışındakilerin de dahil olduğu tarifler ise "betim (*resm*)" diye adlandırılır. Eğer hadd, zâtîlerden olan yakın cins ve yakın fasıldan yapılmışsa "tam tanım (*hadd-i tâm/hakikî hadd*)" bunların dışındaki zâtîlerden yapılmışsa "eksik tanım (*hadd-i nâkis*)" şeklinde isimlendirilir. Tam tanım, mahiyetin zâtîlerinden yapıldığından mahiyete delâlet eden bir sözdür. Betim de zâtîlerden yakın cins ve arazîlerden yakın hassa ile yapılırsa "tam betim (*resm-i tâm*)", bunların dışındakilerle yapılırsa "eksik betim (*resm-i nâkis*)" şeklinde isimlendirilir. Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011), 194-195; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ: Mantığa Giriş*, 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 41-42; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 16-18. Tanım ve betim dışında ayrıca bir de "bir lafzı daha kolay anlaşılır başka bir lafızla açıklama" anlamında lafzî tarif vardır. Mantıkçıların kullanımına göre zâtîlerle yapılan tarif tanım iken onun mukabili olarak betimsel ve lafzî tarif vardır. Yani tarif kavramı tanım, betim ve lafzî tarifi içine alan geniş bir kümedir. Ancak usulcüler ise mantıkçıların tarifini tanımla özdeş görüp tanımı hakikî, betimsel ve lafzî kısımlarına göre ayırırlar. Burada hakikî tanım, mantıkçıların tanımına denk gelmektedir. Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1:246; Adudüddin Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246-247. Mantıkçılar, tarif kavramını tanım (*hadd*), betim (*resm*) ve lafzî tarifi içine alacak şekilde kullanmakta ve tanımı ise bunun bir kısmı olarak görmektedirler. Teftâzânî'nin yaklaşımı da bu minvalde olduğundan biz de mantıkçıların tarif ve tanım ayırımını dikkate alarak bilginin tanımlanması ile ilgili tartışmaları ele aldık. Müteahhir dönem düşünürleri üzerinden tarif teorisi, kısımları ve şartlarına dair detaylı bir inceleme için bk. Hülya Alper, *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 119-149.

hakikatinin (*künh*) tasavvurunu ve tanımlanmasını mümkün görmekteyler.⁵ Bu düşünürler, mevcut bilgi tariflerini Meşşâî tanım teorisi yönünden eleştirmekte ve doğru tarifi bulmaya çalışmaktadırlar. Onların konuyla ilgili görüşlere dair yaptıkları gruplandırmalar da yaklaşımlarıyla uyumluluk arz etmektedir. Buna göre bilginin tanımlanması konusundaki görüşler, “tanımlanabileceğini savunanlar” ve tanımlanamayacağını savunanlar” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bilginin tanımlanamayacağı görüşü ise zorunlu olduğundan dolayı tanımlanamadığını ileri süren Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö.606/1210) ve zorunlu olmamakla birlikte tanımının zorluğundan dolayı tanımlanamadığını savunan Gazzâlî'nin görüşü olmak üzere iki alt kısma ayrılır. Bu bağlamda İbnü'l-Hâcib, bilginin zorunlu olduğuna dair Râzî'nin ileri sürdüğü delilleri eleştirmekle kalmayıp zorunlu olmadığını ispatlamak için karşıt deliller de orta koymaktadır.⁶

İcî'nin *Mevâkıf*'ta konuyla ilgili görüşleri sunuş tarzı incelendiğinde onun kelâm tarihine dair okuması, Râzî ve Gazzâlî dışında kalan üçüncü görüşün yani bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluk tarafından benimsendiği yönündedir. İcî'nin aktarımına göre, çoğu âlim bilginin tanımlanabileceğini düşündüklerinden ona dair tanımlar ortaya koymaya çalışmışlardır.⁷ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin tasavvurunun kesbî olup tanımının yapılabileceğini savunanların ortaya koydukları tarifleri incelerken Râzî'ye nispet edilen tarifi, “bilginin tasavvurunun zorunlu olduğu” görüşünden döndükten sonra onun tarafından ileri sürüldüğünü belirtir.⁸ Öyle görünüyor ki Cürcânî, bilginin bedihî veya zorunlu olduğunu savunan bir kimsenin herhangi bir tarif ileri sürmesinin abes olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda onun düşüncesine göre, daha önce bilgiye dair bir tarif ortaya koyan düşünürler, aslında bilginin tanımlanabileceğini kabul etmektedirler. Bu da onun, bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluk tarafından savunulduğunu düşündüğünü göstermektedir

⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73-79; Ebû'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 1: 25-26; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161, 180; Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 9-11; Adudüddin İcî, “Cevâhirü'l-kelâm”, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/2 (1934): 136; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-180; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1266), 16-20; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 165-168, 180-181.

⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161, 180.

⁷ İcî, *Mevâkıf*, 9-11.

⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 19.

Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ise Meşşâî tanım teorisi açısından incelendiğinde mevcut tariflerden hiçbirinin kusurdan uzak olmadığını gördüğünden Gazzâlî ve Râzî ile meşhur olan "bilginin tanımlanamayacağı" görüşünü benimsemektedir. Bu yaklaşım sadece bu düşünörlere münhasır olmayıp Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274), Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) ve Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349) gibi önemli düşünörlere tarafından da savunulmaktadır.⁹ Esasen Teftâzânî'ye göre bu yaklaşım çoğunluğun görüşüdür. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî'nin bilginin tanımlanması konusunda tevârüs ettiği geleneğe yönelik okuması da onların bilginin tanımlanamayacağını savundukları yönündedir. Hatta öyle ki konuyla ilgili görüşleri zikreden Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini savunan yaklaşımı göz ardı edip tanımlanamayacağını savunanların iki gruba ayrıldığını belirtir. Bunlardan birincisi Gazzâlî tarafından savunulan "kapalı olmasından dolayı tanımın yapılamayacağı", ikincisi ise Râzî tarafından savunulan "apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağı" görüşleridir. İkinci yaklaşımı benimseyenler, bilginin kendisinden daha açık bir şeyle tarif edilemeyecek kadar apaçık olduğunu düşünmektedirler. Teftâzânî'ye göre, muhakkiklerin çoğunluğu tarafından savunulan görüş budur.¹⁰

1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı

Bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürölen görüşleri ve "Bilgi tanımlanabilir" ve "Bilgi tanımlanamaz" olmak üzere iki ana kategoride ele almak mümkündür.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ts.), 1: 77-80; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rîfetü'l-Câmiyye, 1996), 103; Şemsüddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 171-172; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 1: 39-41; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912), 15-16; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 1: 17. Bilginin tanımının yapılmasının mümkün olmadığı görüşünün sonraki dönemlerde izlerini görmek mümkündür. Söz gelimi İşrâkî filozof Molla Sadra (ö. 1050/1641) bilginin apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağını söylemektedir. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'ati*, 4. Bs (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 3: 277-278; Rahim Acar, *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 15-16.

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

1. 1. Bilgi Tanımlanabilir

Bilginin tanımlanabileceğini savunan İbnü'l-Hâcib, Âmidî, İcî ve Cürcânî gibi düşünürler, daha önce yapılan tariflerin de bilginin mahiyetini tanımlamak amacıyla zikredildiğini düşünmektedirler. Onlara göre bu tariflerin tanımın teknik şartlarını yerine getirmemesi ve kusurlu olması, tanımın yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bu çerçevede söz gelimi İbnü'l-Hâcib, "tanımların en doğrusu (*esahhu'l-hudûd*)" diyerek kendi tercih ettiği tanıma yer verir.¹¹ İcî de bu ifadeyi şerh ederken bilginin tanımlanabileceğini savunanların bazı tarifler zikrettiklerini ve bunların en doğrusunun İbnü'l-Hâcib'in yer verdiği tanım olduğunu belirtir.¹² Bu çerçevede İcî, bilginin tanımlanabileceğini söyleyenler tarafından ileri sürüldüğünü belirttiği tarifleri zikreder ve bunların hangi yönlerden tanımın şartlarını sağlamadığını açıklar. Nihayetinde ise onun tercih ettiği tanım da *Muhtasaru'l-müntehâ*'da İbnü'l-Hâcib'in "en doğru" diye nitelediği tanımdır.¹³

İbnü'l-Hâcib bilginin bedihîliğini temellendirmek için Râzî'nin zikrettiği gerekçeleri çürüttükten sonra bilginin zârûrî olmadığına dair kendi delilini zikreder. Ona göre eğer bilgi zorunlu olsaydı basit bir yapıda olması gerekirdi. Zira bir şeyin zorunlu olması basit bir yapıda olması anlamına gelmektedir. Bu durumda akılda meydana gelen her basitin bilgi olması gerekir. Akılda meydana gelen her basitin bilgi olmadığı bilindiğine göre, bilginin basit olmadığı ve dolayısıyla da zorunlu olmadığı ortaya çıkar.¹⁴ Âmidî de bilginin bedihî kabul edilmesi halinde onun basit yapıda olduğunu savunmak gerekeceğini belirtmekte ancak bunun da bilginin kategorisi ile ilgili görüşlerde çelişkiye yol açtığına işaret etmektedir. Ona göre, bilginin nitelik kategorisinde olduğunu savunanlar ile izâfet kategorisinde olduğunu söyleyenlerin onun basitliğini ileri sürmeleri mümkün değildir. Zira bu iki kategoriden herhangi birinde bulunan şeylerin, basit değil bileşik yapıda olması gerekmektedir.¹⁵

¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 184.

¹² İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184.

¹³ İcî, *Mevâkif*, 10-11.

¹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 180. Teftâzânî'ye göre İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile onun kendisini önceleyen başka bir tasavvura dayanmamasını kastetmektedir. Böyle olması da zorunlu tasavvurun basitliği anlamına gelmektedir. Ancak İcî ve Cürcânî'ye göre burada İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile aklen basit bir yapıda olan şeyi kastetmektedir. Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180-181.

¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 77.

Îcî'nin kendisinden önce ileri sürülen bilgi tariflerini inceleme tarzı ve onlara dair algısı da kendisinin savunduğu "bilginin tanımlanabileceği" görüşü doğrultusundadır. Diğer bir ifadeyle Îcî, önceki düşünürlerin bilgiye dair bir tanım zikretmelerini "bilginin tanımlanabileceği" anlayışının bir sonucu olarak görmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin aksine ona göre âlimlerin büyük çoğunluğu bilginin tanımlanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Îcî, mevcut bilgi tariflerinden yedi tanesini ele alıp bunlardan her birisinin hangi yönlerden tanımın şartlarını ihlal ettiğine değinir ve ardından kendi kabul ettiği bilgi tanımının sonucusu olduğunu belirtir. Zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tespit etmek amacıyla ileri sürüldüğünü düşünen Cürcânî de Îcî tarafından Râzî'ye nispet edilen ve itikâd kaydından dolayı tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığı ifade edilen "bir gerektiriciden dolayı gerçeğe örtüşen (*mutâbık*) kesin inanç" şeklindeki tarifi şerhinde aslında bu kusurun Mu'tezilî düşünülere nispet edilen "şeye olduğu gibi inanmaktır (*itikâd*)" şeklindeki tarif için de geçerli olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle Cürcânî de kelâmcılar tarafından zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tanımlama amacı taşıdığını düşünmekte ve bu çerçevede ileri sürülen tariflerin tanımın şartları bakımından taşıdığı kusurları göstermeye çalışmaktadır.¹⁶ Oysa aşağıda da inceleneceği üzere Teftâzânî'ye göre, Râzî ve Mu'tezile'ye nispet edilen bu tarif, kelâmcıların bilgiye yükledikleri "yakînî tasdik" anlamını ifade etme amacını taşımaktadır. Dolayısıyla bu düşünürlerin tarifinin, tasavvurları dışarıda bıraktığı eleştirisi anlamsız olmaktadır.

1. 2. Bilgi Tanımlanamaz

Bilginin ne olduğuna dair çok sayıda tarif yapılmıştır. Teftâzânî'ye göre, mevcut tariflerinin çoğunun problemlili olması bilginin tanımlayamayacağını göstermektedir. Bu iddiasını temellendirmek için aşağıdaki tanımları veren Teftâzânî, bunlardaki problemin gerekçesinin açık olduğunu ifade etmekle birlikte her birinin kusurlu olduğu yönü ayrıca gösterme gereği duymaz. Bu bilgi tarifleri şunlardır:¹⁷

1. Bilinenin olduğu gibi marifetidir.¹⁸

¹⁶ Îcî, *Mevâkıf*, 9-11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 18-19.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

¹⁸ Bu tarif, Bâkılânî'ye aittir. Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 25; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1399), 1: 119; Îcî, *Mevâkıf*, 10. Cüveynî'nin de *İrşâd*'ta kabul ettiği tarif budur. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, 12.

2. Bilinenin olduğu gibi idrakidir.¹⁹
3. Bilineni olduğu gibi isbât etmektir.²⁰
4. Bir şeye olduğu gibi inanmaktır (itikâd).²¹
5. Bir şeyin bilinmesini sağlayan şeydir.²²
6. Kendisiyle kâim olduğu kimsenin bilen olmasını gerektirendir.²³

Yukardaki tariflerde görüldüğü gibi tanım tekniği açısından mutlak bilginin kusursuz bir tanımının yapılamayacağını düşünen Teftâzânî, bilginin tanımlanamamasının gerekçesi olarak farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü ifade eder. Bu gerekçe, Râzî'nin öncülük ettiği birinci görüşe göre bilginin manasının apaçıklığı iken Gazzâlî tarafından temsil edilen ikinci görüşe göre ise manasının kapalılığıdır.

1. 2. 1. Bilginin Mahiyetinin Apaçıklığı

Bilgi meselesinin hemen başında Teftâzânî, kelâm geleneğinde Râzî ile şöhret kazanan “bilginin tasavvurunun bedihî olduğu” görüşünü ele alır.²⁴ Bilginin tasavvurunun bedihî olduğunu ve zorunlu olarak onun insanlarda bulunduğunu savunan Râzî, bedihî ve zorunlu şeylerin tanımlanmasının mümkün olmadığını söyler.²⁵ Râzî'nin bilginin bedihî olduğuna dair yaklaşımı aslında onun “tüm tasavvurların zorunlu olduğu” görüşünün bir uzantısıdır. Zira bilgi de diğer kavramlar gibi tasavvur düzeyinde zorunlu olarak insanlarda bulunmaktadır. “Öyle görünüyor ki, tanım veya betim yoluyla bilginin tarifini yapmak imkânsızdır.” diyen Râzî, daha sonra onun tanıma

¹⁹ Bu tanım Ebü'l-Hasan Eş'ârî'ye (ö. 324/935-36) nispet edilmektedir. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkif*, 10.

²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 76.

²¹ Kâdî Abdülcebbar tarafından Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet edilen bu görüş, Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Ka'bî'ye nispet edilmektedir. Bk. Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 45-46; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, ts.), 12: 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 5; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 9.

²² Âmidî tarafından Ebü'l-Kâsım el-İskâfî el-İsferâinî'ye (ö. 452/1060) nispet edilmektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 75.

²³ Bu tanım Eş'ârî'ye nispet edilmektedir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, 1: 115; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkif*, 10.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:15-16.

²⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema*, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire, ts.), 100; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 15-16.

gerek duymayacak kadar apaçık olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.²⁶ Benzer şekilde “İnsanlar bilginin tanımlanması konusunda ihtilaf ettiler. Tercih edilen görüş ve bizim görüşümüz onun tarife ihtiyaç duymadığıdır.” diyerek bu görüşü savunduğunu vurgulamaktadır.²⁷ Râzî'nin bu görüşünü dayandırdığı iki temel gerekçe Teftâzânî tarafından şöyle açıklanmaktadır:²⁸

“Birincisi: İlmin dışındaki şeyler ilim vasıtasıyla bilinmektedir. Eğer ilim de kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinecek olursa bu durumda zorunlu olarak kısır döngü meydana gelir.”²⁹

Yukarıdaki gerekçeye göre, bilginin tasavvuru şayet hiçbir şekilde bilinmiyorsa (*meçhul*), hiçbir şekilde bilinmeyen sonradan elde edilmesi ve bilinmesi imkânsız olduğundan bilginin tasavvurunun da sonradan bilinmesi mümkün olmayacaktır. Bilginin tasavvuruna dair bilgi yoksa bu tasavvurun kazanılması (*kesb*) yine imkânsız olacaktır. Onun tasavvurunun bilgisine sahip olduğumuzu vicdanen biliyoruz. Eğer bunun kazanıldığı kabul edilirse bunun için iki yol olacaktır. Birincisi, onun kendisi sayesinde bilinmesidir. Bir mahiyetin kendisi sayesinde kazanılması imkânsız olduğundan bu ihtimal geçersiz olur. Geriye mahiyetin kendisi dışındaki başka bir şey sayesinde kazanılmış olması şeklindeki ikinci ihtimal kalmaktadır. Bilginin dışındaki şeyler, bilgi sayesinde bilindiğinden eğer bilginin de biliniyor olduğu kabul edilirse zorunlu olarak kısır döngü meydana gelecektir. Dolayısıyla bilginin mahiyetinin kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinmesi ihtimali de ortadan kalkmış olur. Öyleyse bilginin mahiyetinin kesbi olmayıp zorunlu olarak bilindiği ortaya çıkmaktadır.³⁰

“İkincisi: İnsanın kendi varlığına dair bilgisi bedihîdir. Bu hususî bilgi, mutlak bilgi tarafından öncelendiğinden mutlak bilgi, bedihî olmaya daha layıktır.”³¹

²⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 450-453.

²⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992), 20.

²⁸ Râzî, *Muhassal*, 100; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 450-453.

²⁹ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, “Makâsîd”, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 1: 15.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 15-16; Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, 20; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171. Bu delil daha sonra tasavvurların bedihî olup olmadığına dair tartışmada açıklanacağı üzere Râzî tarafından aynı zamanda tüm tasavvurların bedihîliğini ispatlamak için de ileri sürülmüştür.

³¹ Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, “Makâsîd”, 1: 15.

Râzî'nin ileri sürdüğü bu ikinci gerekçede mukayyed bilginin apaçıklığından hareketle mutlak bilginin de apaçık olması gerektiği savunulmaktadır. Buna göre, herkesin kendi varlığına dair bilgisi zorunlu olarak kendisinde meydana gelip herhangi bir akıl yürütme ve kazanıma gerek duyulmaz. Kişilerin kendi varlığına dair bu mukayyed bilgiye sahip olması için hem varlığın hem de bilginin tasavvurlarına önceden sahip olması gerekmektedir.³² Bedihî olan mukayyed bilgiyi önceleyen mutlak bilginin tasavvurunun kesbî olması mümkün değildir. Şu hâlde mukayyed bilgi bedihî olduğuna göre onu önceleyen mutlak bilginin de bedihî olması gerektiği açıktır.³³

Râzî tarafından zikredilen bu gerekçeler, sonraki düşünürler tarafından incelenmiş ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Tûsî, her ne kadar *Telhis*'te Râzî'nin bu delillerini eleştirse de *Tecridü'l-'akâid*'te bilginin tanımlanamayacağı konusunda onunla hemfikirdir. Zira "delilin batıl kılınmasının medlûlün butlanını gerektirdiği" şeklindeki ilke müteahhirin döneminde reddedildiğinden düşünürler savundukları bir görüş bile olsa onu temellendirmek için ileri sürülen ve problemliliğini düşündükleri delilleri eleştirmekten geri durmamışlardır. Ayrıca Râzî'den farklı olarak Tûsî, tüm tasavvurların değil bazı tasavvurların bedihîliğini kabul eder. Tûsî'nin *Tecrid*'te zikrettiği "Bilgi tanımlanamaz!" ifadesini açıklayan şârihler, bilginin bedihî olduğundan tanımlanamayacağını belirtip bu görüşün temellendirilmesi sadedinde Râzî tarafından getirilen birinci gerekçeye yer verirler.³⁴

Râzî'nin bilginin bedihîliği konusunda ileri sürdüğü gerekçeler özellikle İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru'l-müntehâ*'sına yazılan geniş şerh ve haşiye

³² Bu yaklaşım Râzî'nin tüm tasavvurların apaçık olarak insandan bulunduğu görüşüne uygundur. Eğer kişinin kendi varlığına dair tasdiki bilgisi apaçıkta bu tasdikî bilginin parçaları olan varlık ve bilgi gibi tasavvurlar da apaçık olmalıdır.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 16; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418), 1: 85. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*'de kişinin kendisi hakkında bir mükemmellik veya noksanlık tasavvur etmesi için öncelikle mükemmellik ve noksanlığı bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, mutlak olan kavramın mukayyed olandan önce bilinmesi gerekir. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1987), 1: 50-51.

³⁴ Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridü'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 204-205; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridü'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Beyrut: Dârü'l-Ziyâ', 2012), 2: 774; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3: 118.

külliyatında detaylı bir şekilde incelenip eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin odak noktası, Râzî'nin bilginin meydana gelmesi (*husûl*) ile tasavvuru arasındaki farkı göz ardı ettiği. Bu ikisinin birbirinden farklı oldukları dikkate alındığında onun ileri sürdüğü her iki gerekçe de geçersiz kılınmış olur.³⁵ Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçelerin Teftâzânî tarafından cevaplandırılması ve eleştirisi de genel olarak kendisinden önceki gelenekte olduğu gibi bilginin tasavvuru ile husulü arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, bilginin tasavvuru ile husulü arasında ayırım yapıldığında Râzî'nin gerekçelerinin nasıl ortadan kalktığını açıklar. Ancak onun Râzî'nin bilginin bedihîliğini temellendirmek için ileri sürdüğü gerekçelere yönelik eleştirilere yer vermesi ve bu eleştirileri cevaplandırmaması bilginin tanımlanamayacağı görüşüne karşıymış gibi bir algıya yol açabilmektedir.³⁶ Bununla birlikte onun meseleyi ele aldığı eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde kendisinin de “bilginin apaçıklığından dolayı tanımlanamayacağı” görüşünü savunduğu görülmektedir.

Müteahhirîn döneminde tahkik tavrının bir gereği olarak muhakkik âlimler, kendi savundukları görüşler söz konusu olsa dahi bu görüşlerin temellendirilmesi bağlamında daha önce zikredilen delilleri tekrar gözden geçirip gerektiğinde eleştirmekten kaçınmamışlardır. Bu yüzden söz gelimi bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunan Tûsî, Isfahânî ve Teftâzânî gibi muhakkikler, Râzî tarafından bu görüş için ileri sürülen gerekçeleri eleştirmişlerdir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bu düşünürler, Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri eleştirmekle birlikte acaba kendileri bu görüşü temellendirmek için herhangi bir delil ortaya koyuyorlar mı?

³⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161; Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39-45; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1: 256-265; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1: 123-129; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-165; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 165-168; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 168-170.

³⁶ Daha önce Teftâzânî'nin bilgi teorisine yönelik giriş mahiyetinde kaleme aldığımız makalede daha çok bu eleştirilerden hareketle onun bilginin apaçıklığına karşı olup tanımlanabileceği kanaatinde olduğunu ifade etmiştik. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 10-14. Benzer şekilde Teftâzânî'nin bilgi teorisine dair yapılmış yüksek lisans çalışmasında da onun bilginin tanımlanabileceği görüşünü benimsediği ileri sürülmektedir. Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 41.

Özellikle Teftâzânî açısından bakıldığında bu sorunun cevabı açıktır. Zira daha önce değinildiği üzere kendinden apaçık ve bedihî olan hususlar için delil getirilmez ancak aklî uyarılar kabilinden bazı şeyler zikredilebilir. O yüzden de aslında Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeler delil değil sadece aklî uyarılar olabilir. Teftâzânî'ye göre bu aklî uyarı, daha önceden yapılan bilgi tariflerinden hiçbirinin mutlak bilginin mahiyetini vermemeleri ve bu noktada kusurlu olmalarıdır. Teftâzânî bunun ya bilginin çok kapalı bir kavram olmasından ya da apaçık yani bedihî olmasından kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Ona göre muhakkiklerin çoğunluğu bilginin mahiyetinin apaçık olmasından dolayı kendisinden daha açık bir şeyle tarifinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Hatta bazı muhakkikler, bilgi tariflerindeki ihtilafların onun kapalılığından değil çok açık olmasından kaynaklandığını söylemişlerdir.³⁷

Teftâzânî'nin meseleyi ele aldığı *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar, Şerhu'l-Makâsîd* ve *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm* eserleri incelendiğinde ilk eserinde görüşünü net bir şekilde görmek zordur. *Şerhu'l-Makâsîd*'ta bilginin tanımlanamayacağına dair görüşünü açık bir şekilde ifade etmese de meseleyi inceleme tarzı bilginin apaçıklığı görüşünü benimsediğini göstermektedir. *Tehzîb*'te ise oldukça net ifadelerle bilginin tanımlanamayacağını ancak tefsir edilebileceğini söyleyip bilginin tefsiri olduğunu belirttiği bazı tarifler zikretmektedir. Ona göre bu tefsirler de bilginin terim anlamlarının farklılığına dikkat çeken aklî uyarılar kabilindedir. Diğer bir ifadeyle ileri sürülen tariflerin maksadının, mutlak bilgiyi tanımlamak değil bilginin farklı terim anlamlarını tefsir etmek olduğu bedihîdir. Zikredilen tarifler de bu bedihîliği gösteren uyarılardır. Sonuç olarak Teftâzânî'nin yaklaşımı, bilginin apaçık bir kavram olmasından dolayı tanımlanamayacağı yönünde olduğu gibi ona göre çoğu âlim de böyle düşünmüştür.³⁸

Belirtmek gerekir ki Teftâzânî, bilginin apaçıklığını savunmasının yanı sıra tıpkı Tûsî gibi "tüm tasavvurların apaçık olduğu" görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁹

1. 2. 2. Bilginin Mahiyetinin Kapalılığı

Bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağına dair önemli yaklaşımlardan

³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39.

³⁸ Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162-165; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

³⁹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 4; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 20-26.

birisi de Gazzâlî ve Cüveynî'ye nispet edilmektedir.⁴⁰ Bu yaklaşıma göre, kapalı bir kavram olan bilginin tanımlanması zor olup ileri sürülen tanımlar eksik ve kusurlardan uzak olamaz. Öyleyse yapılması gereken şey, taksim (bölümleme) ve misal yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır.

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, bilginin kapalılığından dolayı kusurdan uzak bir tarifinin ileri sürülmesinin zorluğuna inanmaktadır. Birçok şeyde cins ve faslı⁴¹ tespit etmenin zor olduğunu gören Gazzâlî, duyular yoluyla idrak edilen şeylerde de bu zorluğun geçerli olduğunu düşünmüştür. Daha sonra o, duyular yoluyla idrak edilen nesnelere bile cins ve faslı içerecek bir tanımının yapılmasındaki güçlükten dolayı bizzat idraklerin tanımlanmasının zorluğunun daha açık olduğunu savunmuştur.⁴² Eğer birçok şeyin ve özellikle de idraklerin yakın cins ve yakın fasıldan oluşan hakikî bir tanımını yapmak mümkün değilse o zaman onları nasıl diğerlerinden ayırtıracağız?

Gazzâlî, bilgi gibi cins ve faslının belirlenmesi zor olan kapalı şeylerin manalarının, taksim ve misâl yoluyla şerhedilmesi ve diğerlerinden ayırtırılmasına güç yetirilebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre taksim, bilginin kendisiyle karıştırılması muhtemel olan nefsin diğer sıfatlarından ayırtırılması işlevini görmektedir. Bilginin irade ve kudret gibi nefsin diğer sıfatlarından ayırttığı yön açıktır. O da bilginin inanç (*itikâd*) cinsinden olmasıdır. Sonra yapılacak şey ise bir inanç olan bilginin kendisiyle karışması mümkün olan diğer inançlardan ayırtırılmasıdır. Söz gelimi, bilginin “gerçeğe uygun, sâbit ve kesin olan inanç” veya “gerçekle örtüşen, bir gerektiriciye (*mûcib/delil* ya da *zorunluluk*) dayanan ve kesin olan inanç” şeklindeki tarifler misal yoluyla elde edilen ifadelerdir. Buna göre bilgi, bu ifadelerdeki “kesin” kaydıyla zan ve şüpheden; “gerçekle örtüşen” kaydıyla cehaletten ve “sâbit” ya da “gerektiriciye dayanan” kaydıyla da mukallidin

⁴⁰ Teftâzânî bu görüşü sadece Gazzâlî'ye nispet ederken İcî ise Cüveynî'ye de nispet etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; İcî, *Mevâkıf*, 9. Sübkî de Cüveynî'nin *Burhân*'daki açıklamalarına yer vererek onun bilginin kapalı olduğundan tanımının zor olduğu ve ancak taksim (bölümleme) yoluyla tarif edilebileceği görüşünü savunduğunu belirtir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûlî'l-fıkh*, 1: 119-120; Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 1: 258-259.

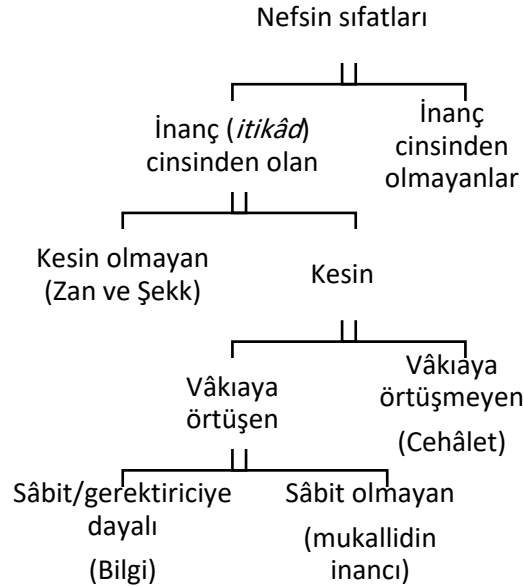
⁴¹ Cins ve fasıl bir şeyin özsel parçaları olup o şeyin tam tanımı bu ikisiyle yapılır. Tanımlanan şeye yönelik olarak “O nedir? sorusu sorulduğunda verilen cevap birçok farklı hakikate ortak olarak söylenebiliyorsa bu cevap cinsi ifade eder. İnsanın ne olduğu sorulduğunda “canlıdır” şeklinde verilen cevap farklı bir hakikate sahip olan at için söylenebildiğinden “canlı” kavramı insanın cinsidir. Fasıl ise ayırım anlamına gelip tanımlanan şeyin türüne özgü özsel parçadır. Söz gelimi insanın faslı “düşünen olmak”tır.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 77; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162.

inancından ayırır.⁴³

Mukallidin inancı, onu gerekli kılan bir delil ya da zorunluluğa dayanmayan bir inanç olduğundan söz gelimi mukallidin, Zeyd'in evde olduğuna dair inancı, daha sonra Zeyd evden ayrıldığında devam etmekle birlikte bu inancının delile dayanmaması nedeniyle bilgisizliğe dönüşür. Diğer taraftan mukallidin inancı, bir gerektiriciye dayanmadığından sağlam bir şekilde nefse yerleşmemiştir (sâbit değildir) ve bu yüzden de herhangi bir şüphe karşısında ortadan kalkmaya elverişlidir. Ancak gerektiriciye dayanan bir inançta söz gelimi bir kişinin Zeyd'in evde olduğuna dair kesin bir delile sahip olması ya da bizzat kendisinin onun evde bulunduğunu duyularıyla müşahede etmesi gibi bir zorunluluğa sahip olmasından dolayı inancın cehalete dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu tarifte mukallidin inancını dışarda bırakmak için kimi zaman "gerektiriciye/delile ya da zorunluğa dayanan" kaydı, kimi zaman da "sâbit" kaydı kullanılmıştır.⁴⁴

Şekil 1:
Taksîm Metoduyla Bilginin Tarifi



⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 77-79; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

⁴⁴ İcî bu tarifi Râzî'ye de nispet etmektedir. Cürçânî'ye göre Râzî bilginin zorunluluğu görüşünden döndükten sonra bu tarifi benimsemiştir. İcî, *Mevâkıf*, 10; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 19.

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, bilginin diğer şeylerden ayrıştırılmasının ve hakikatının fehmedilmesinin değil hakikî yani tam tanımının yapılmasının zor olduğunu düşünmektedir.⁴⁵ Zira bir şeyin tarifi onun ayrıştırmasını sağlayabilir ancak onun hakikatının ifade edilmesi tam tanımla mümkündür.

Misâl yönteminde ise bilgi ile dış duyu idrakleri arasındaki benzerlik ilişkisinden faydalanılmaktadır. Buna göre bir şeyi görmek, onun bir suretinin görme duyusunda *intibâ'î* yani suretin aynada yansımaları gibi görülenle örtüşen bir misâlinin görme duyusunda meydana gelmesidir. Benzer şekilde akıl da akledilirlerin suretlerinin kendisinde yansıdığı bir ayna konumundadır. Diğer bir ifadeyle akledilirlerin hakikatları ve mahiyetleri gerçekte olduğu gibi akıl aynasında meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi de akledilirlerin suretlerinin nefse alınması, onda husul bulması ve yansımalarıdır.⁴⁶

2. Bilgi Tariflerine Dair Farklı Bir Okuma: Bilginin Terim Anlamlarını Açıklama

Önceki başlıklarda Teftâzânî'nin, mutlak bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunduğu açıklandı. Bu durumda onun, daha öncekilerin bilgi tariflerini hangi bağlamda değerlendirdiğine değinmek gerekmektedir. Zira eğer mutlak bilginin tanımı mümkün değilse neden öncekiler onu tanımlamaya çalıştılar? Teftâzânî'nin bu soruya cevabının, onların aslında mutlak bilgiyi tanımlamaya çalışmadıkları yönünde olduğu söylenebilir. Ona göre, bilginin tanımı kapsamında zikredilen ifadeler, esas itibarıyla düşünürlerin ona yükledikleri ıstılâhî yani terim anlamını tefsir etme sadedinde serdedilmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda söz gelimi Mu'tezilî düşünürler, bilgiye dair "şeye olduğu gibi inanmaktır" şeklindeki tarifi zikrettiklerinde amaçları mutlak bilginin yani dilde ve örfte kullanıldığı anlamıyla bilginin tanımını yapmak değil kelâm ilminde bilgiye yüklenen anlamın tefsirini yapmaktır.

Kaynaklarda zikredilen tarifleri, bilginin ilimlerdeki ıstılâhî anlamlarını tefsir eden sözler olarak değerlendiren Teftâzânî, bu doğrultuda artık tanımın yapılmasını mümkün görüp söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü düşünen âlimler gibi tek tek bu tanımların hangi yönlerden tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 79-81; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:17. Gazzâlî'nin misâl görüşünün ayrıntılı bir analizi için bk. Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 14-23.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

etme gereği duymaz. O, temel istilâhî anlamları belirleyip bu anlamlardan hangisinin hangi tariflerle doğru şekilde tefsir edildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'in mebdâfî kısmında "aklın idraki", "tasdikın kısımlarından biri" ve "Gerçekle örtüşen tasavvur ile yakînî tasdike şâmil anlam" olmak üzere bilginin üç tane terim anlamını zikreder.⁴⁸ Bunların dışında onun idrak bahsinde yaptığı açıklamalarında bilginin anlamları arasında yer verdiği "mutlak idrak"i de eklemek suretiyle bu terim anlamları dört başlık altında ele alacağız. Bu başlıkların altında Teftâzânî'nin bu manaları tefsir etmek için zikredildiğini söylediği meşhur tariflere yer verilecektir.

2. 1. Mutlak İdrak

Eş'ârî'ye nispet edilen mutlak idrak görüşüne göre, bilginin terim anlamı mutlak idraktır. Bu bilgi anlayışına göre duyumsama (*ihsâs*/beş dış duyunun idraki), hayalî, vehmî ve aklî idraklerin tamamı bilgiye dahil olmaktadır.⁴⁹ Eş'ârî'ye nispet edilen "Bilgi, bilinenin olduğu gibi marifetidir."⁵⁰ şeklindeki tarif de bu anlamı tefsir etmektedir. Burada özellikle dört idrak çeşidinden biri olan duyumsamanın üzerinde durulması gerekmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek'in (ö. 406/1015) naklettiğine göre Eş'ârî, duyumsamanın bilen ve duyumsamanın da bilgi olduğunu söylüyordu. Dış duyu organı, ilk bilgilerden olan duyumsamanın mahallidir.⁵¹

Teftâzânî'ye göre Eş'ârî, bir şeyi duyumsamanın onu bilmek olduğunu savunduğundan söz gelimi görmenin 'görülenleri bilmek' ve işitmenin 'işitilenleri bilmek' vb. anlamına geldiğini düşünüyordu.⁵² Eş'ârî'nin bu yaklaşımının çoğunluk tarafından reddedildiğini söyleyen Teftâzânî, söz gelimi "bu renk"e dair tam bilgi ile onu görmenin farklı şeyler olduğunun zorunlu olarak bilindiğini belirtmektedir. Ona göre, bilgi kavramının duyumsama hakkında kullanılması dile ve örfe aykırıdır. Aksine bilgi, duyumsama dışındaki idrakleri kuşatan bir kavramdır. Dolayısıyla Teftâzânî, ilk idrak türü olan duyumsamayı yani beş dış duyu yoluyla yapılan idraklerin bilgi olmadığını düşünmektedir.⁵³ Diğer bir ifadeyle ona göre görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma bilgi değildir.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 17-18.

⁴⁹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkıf*, 10.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 17.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

Teftâzânî, görülen âlemde dış duyu idraklerinin bilgi olup olmadığına dair yaklaşımın ilâhî sıfatlardan sem' ve basarın ilim sıfatına indirgenip indirgenemeyeceğine dair görüşle ilişkili olduğu kanaatindedir. Hatta ona göre söz gelimi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını savunan kimsenin ilâhî me'ânî sıfatların varlığını kabul etmesi halinde sem' ve basar sıfatlarının da ilim olmadığını kabul etmesi gerekir.⁵⁴ Teftâzânî'ye göre, insandaki dış duyu idraklerini bilgiye dahil etmeyen Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını da bilgiden farklı sıfatlar olarak görmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını işitilenlerin ve görülenlerin bilinmesi şeklinde ifade ederek ilim sıfatına indirgemesi şâhitle ilgili savunduğu ilke göz önünde alındığında gerekli olmaktadır. Ancak ne var ki Eş'ârî, sem' ve basar sıfatlarının Allah'ın ilminden farklı olduğunu savunmamıştır. Bu anlamda ilâhî sıfatlarla ilgili görüşlerinden hareketle Teftâzânî, Eş'ârî'nin insanî idraklerle ilgili görüşlerinde tutarsızlığa düştüğünü ima etmektedir. Görülen âlemde sem' ve basar gibi sıfatların bilgiyle ilişkilerine dair yaklaşımın ilâhî sıfatları da etkilediğini düşünen Teftâzânî'nin de bu iki alandaki görüşleri arasında bir tutarlılık sağlamaya çalışacağı aşikardır. Bu yüzden de insanlarda sem' ve basar gibi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını açık bir şekilde savunan Teftâzânî, Allah'ta da sem' ve basar sıfatlarının bilgi sıfatından farklılığını savunarak teorisinin ilâhî sıfatlarla ilişkisinde tutarlılığı sağlamaya çalışmıştır.⁵⁵ Görüldüğü üzere Teftâzânî'nin eleştirisi Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tarifinden ziyade onun bilgi için vaz ettiği "mutlak idrak" anlamının hem dil ve örfe aykırı olması hem de benimsediği kelâmî ve teolojik ilkelerle çelişmesine yöneliktir.

2. 2. Aklî İdrak

Teftâzânî'ye göre, bilginin terim anlamlarından biri aklî idraktır.⁵⁶ Filozofların terminolojisinde bilgi, aklî idrak manasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Zira filozoflar, duyumsama, hayalî, vehmî ve aklî idrakten sadece sonuncusunun bilgi olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla filozofların düşüncesinde tikellerin marifeti, vehim ve şekk gibi şeyler bilgiye dahil değildir.

Bilginin "aklî idrak" anlamında bir terim olarak kullanıldığını ifade eden Teftâzânî, bu anlamın "Bilgi, bir şeyin suretinin akıldaki husulüdür." şeklindeki ifadeyle tefsir edildiğini ve açıklandığını belirtir. Diğer bir ifadeyle ona göre, filozoflar tarafından kullanılan bu tarif, mutlak bilginin değil

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 98-99.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 98.

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

onların terminolojisinde kullanılan bilginin açıklamasıdır. Teftâzânî'ye göre, her ne kadar bilginin nefsin sıfatı olmakla birlikte husulün bilginin sıfatı olduğu iddia edilerek zikredilen ifade “nefsin bir şeyin manasına ulaşması” şeklinde değiştirilse de buna gerek yoktur. Zira “suretin akıldaki husulü” de bilen nefsin sıfatıdır.⁵⁷

Metafizikte bilgiyi tarif etmek için kullanılan “suretin akıldaki husulü” ifadesi akli idrak manasını ifade etmektedir. Bu tarif ve anlamı, şeylerin hakikatleri ve hakikatlerine eşit bir suretin nefiste meydana gelmesi anlamına geldiğinden gerçekte örtüşmeyen tasavvurlar ve tasdikler bu tarifi dışında kalmaktadır. Dahası Tûsî gibi müteahhir düşünürler Allah'ın bilgisinin de bu tarifi kapsamında yer aldığını düşünmektedirler.⁵⁸ Ancak diğer taraftan “suretin akıldaki husulü” şeklinde tarif, mantık disiplini kullanıldığında gerçekte örtüşün veya örtüşmesin bütün tasavvurları ve tasdikleri içine alan ve ilâhî bilgiyi de dışarda bırakan bir anlamın kastedildiği görülmektedir.⁵⁹

Bilgiyi ifade etmek için kullanılan “suretin akıldaki husulü” tarifiyle her zaman aynı anlamın kastedilmediği açıktır. Kanaatimizce bu tarifi, metafizik ve mantıkî bağlamlar dikkate alınarak hangi anlamları ifade etmek için kullanıldığı müstakil bir çalışmada incelenmelidir. Bilginin tek bir tarifiyle bile metafizik ve mantıkta çok farklı anlamları ifade etmek için kullanılması da aslında Teftâzânî'ye göre mevcut tariflerin mutlak bilgiyi tanımlama amacı taşımadığını aksine farklı disiplinlerde bilgi lafzına yüklenen anlamları ortaya koyan açıklamalar olduğunu göstermektedir.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17-18; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, 3. Bs (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1960), 3: 283-285.

⁵⁹ Şemsüddin Semerkandî ve Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1365) açıklamaları, mantık ilminde “bir şeyin suretinin akılda/nefiste husulü” şeklinde tarif edilen bilginin, dilde ve örtfe kullanılan mutlak bilgiyle aynı olmadığını aksine mantık ilminde zayıf öncüller ile gerçekte örtüşmeyenleri bile içine alacak genişlikte kullanılan bilgi terimi olduğunu ortaya koymaktadır. Onlara göre, mantıkta bu tarifle açıklanan bilgi nefsü'l-emirle örtüşen (*mutâbık*) olmak veya olmamak, kesin olmak veya olmamaktan daha geneldir. Dolayısıyla mantıktaki bilgi, bütün tasavvur ve tasdikleri kuşatmaktadır. Mantık ilmi, beş sanatı araştırdığından eğer bilgi ile sadece yakînîler kastedilseydi burhan dışındaki sanatların öncülleri mantığın inceleme alanının dışında kalacaktı. Zira burhan dışındakilerin öncülleri, yakînî tasdiklerden oluşmamaktadır. Bk. Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr= düşüncenin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*, thk. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 67; Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik”, *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik*, nşr. Mehdî Şeriâtî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 96, 98, 112; Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, nşr. Usâme es-Sâ'idî (Kum: Menşûrâtu Zevî'-Kurbâ, 1395), 1: 31-32.

2. 3. Yakînî Tasdik

Kelâmcılara göre bilgi, tasdik türlerinden biridir.⁶⁰ Teftâzânî'ye göre kelâmcılar, bilgiyi mutlak olarak kullandıklarında tasdik bir türü olan yakînî ifade etmişlerdir.⁶¹ Buna göre “bir şeye dair hükümde bulunma” anlamındaki tasdik cins bir kavram olup farklı türlere ayrılmaktadır. Bu noktada yakîn, zan, şüphe, cehâlet, mukallidin inancı gibi kavramların tamamında tasdik bulunmakla birlikte bunlar birbirlerinden farklı hakikate sahiptirler. Dolayısıyla bilgiyi bu terim anlamıyla kullanan kelâmcılar, tasdik kapsamındaki diğer manaları dışarıda bırakmak için bilginin bu anlamını bazı ifadelerle kayıtlayarak “sâbit, gerçeğe örtüşen ve kesin olan tasdik” şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu bağlamda tanımda zikredilen “kesin” kaydıyla salt zan, “gerçeğe uygun” kaydıyla cehl-i mürekkebe ve “yerleşmiş” kaydıyla mukallidin inancı dışarda kalmaktadır.⁶² Burada geçen tarif ile daha önce Gazzâlî'ye nispet edilen taksim yoluyla yapılan tarifi ibareleri aynı sonuca varmaktadır. Bunların her ikisi de sadece tasdik türlerinden biri olan yakînî ifade etmek amacıyla zikredilmiştir.

Teftâzânî'nin bilginin tasdik veya inancın türlerinden olan terim anlamını kelâmcılara nispet etmesi bu tarifi Mu'tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğuna, Gazzâlî ve Râzî'ye nispet edilmesi göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanmaktadır. Her ne kadar Teftâzânî ayrıca değinirse de Mu'tezilî düşünürlerin bilginin bir inanç çeşidi olduğu yönündeki tanımları da bu grup altında değerlendirilebilir. Bu bağlamda Ka'bî'ye nispet edilen “bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklindeki bilgi tarifine Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 303/916), “zaruret ya da kanıt sebebiyle” kaydını ekleyerek onu “zaruret ya da kanıt sebebiyle bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933) ise onun yerine “nefsin tatmin olması ile birlikte” kaydını ekleyerek bilgiyi, “nefsin tatmin olması ile birlikte bir şeye olduğu gibi inanmak” diye tarif etmiştir.⁶³

Bilginin inanç cinsinden olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), her inancın değil ancak özel bir vecihte gerçekleşen bir inancın

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 34, 230.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 230.

⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 5; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 12: 13; Sa'îd b. Muhammed Ebû Reşîd Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid (İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002), 288-297; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 22; Neseffî, *Tebziratü'l-edille*, 1: 9-10; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73.

bilgi olduğunu vurgular. Bu özel vecih ona göre inancın nefsin sükûnuyla birlikte bulunmasıdır.⁶⁴ Diğer bir ifadeyle o da Ebû Hâşim'in tarifine yakın durmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bilginin mutlak inanç değil onun özel bir türü olduğu ve Allah'ın zâtıyla bilen olduğu kabul edildiğinde bu tarife yönelik ileri sürülen aşağıdaki itirazlar defedilebilir.

Birincisi, eğer bilgi inanç cinsinden olsaydı her inancın bilgi olması gerekirdi. Hâlbuki mukallidin inancının bilgi olmadığı bilinmektedir. Bu şüpheye cevabında Kâdî Abdülcebbâr, salt itikâdın bilgi olmadığını ancak özel bir vecihle gerçekleşen itikâdın bilgi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle ona göre her bilgi itikâddır ancak her itikâd bilgi değildir. Çünkü itikâd bilgiyi de içine alan geniş bir kümedir, bilginin cinsidir. Bilgi ve mukallidin inancı ise itikâdın birbirinden ayrı türleri olabilir.

İkincisi ise eğer bilgi inanç olsaydı Allah da inanan (*mu'tekid*) olarak nitelendirilirdi. Hâlbuki onun inanan olmadığı bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer Allah'ın zâtı gereği değil de bir bilgiyle bilen olduğu savunulursa bu itiraz geçerli olur. Ancak o, Allah'ın bilen olduğunu ancak bilgisinin bulunmadığını düşünmektedir.⁶⁶ Allah'tan farklı olarak insanlar ise bir bilgiyle bilen olduklarından ve bilgi manası da sükûn-ı nefis ile birlikte bulunan bir inanç kabul edildiğinden bilen insan aynı zamanda inanandır.⁶⁷

2. 4. Gerçekle Örtüşen Tasavvur ve Yakînî Tasdike Şâmil Bir Kavram

Bilginin dördüncü terim anlamı, tasavvur ve yakînî tasdike şâmil bir manadır.⁶⁸ Bir önceki terim anlamıyla bilgi, sadece yakîne yani bir tasdik

⁶⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 188; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001), 56-57.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 189.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 189.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın benimsediği tarifi detaylı bir incelemesi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 56-67. Bu itirazlar genelde sünî kaynaklarda Mu'tezile'nin bilgi tarifine yönelik zikredilen iki temel eleştiridir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın burada zikretmediği ancak genelde sünî kaynaklarda yer alan üçüncü bir eleştiri ise tanımda "şey" kavramının zikredilmesidir. Zira bu durumda ma'dûmların da şey olduğu söylenerek onların bilginin dışında kalmadığı savunulsa bile Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere "şey" kavramı imkânsızlara şâmil değildir. O yüzden tarif, imkânsızların bilgisini dışarda bıraktığı eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bk. Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 9-12; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1: 18. Teftâzânî'ye göre, bilginin anlamı olarak ifade edilen buradaki tasdik ile imandaki tasdik mahiyet olarak aynı şeydir. Ancak bununla birlikte bilgide geçen tasdik ile imandaki tasdik meydana gelme şartları bakımından birbirinden ayırıştırıcı önemli bir husus vardır. İmandaki tasdik iradesiz meydana gelmez ancak

türüne özdeş görülürken bu anlamıyla kullanıldığında ise bunun yanı sıra tasavvurlar da bilgiye dâhil olmaktadır. Teftâzânî'ye göre, bilginin bu terim anlamıyla kullanımı onun dil ve örfteki anlamına da uygundur. Ona göre, bu terim anlamı tefsir eden iki tane ibare bulunmaktadır. Bu bağlamda Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'te bilgi kavramını açıklamak için *Şerhu'l-Makâsid*'ta geçen bu iki ibareye yer vermiştir.⁶⁹

Teftâzânî'nin açıklamaları onun bilginin bahsi geçen terim anlamını kelâmî epistemoloji açısından daha uygun gördüğünü göstermektedir. Zira bu anlam hem tasavvurları hem de yakînî tasdikleri içine almaktadır. Tasavvurların bilginin dışında kalması, tasavvur ve tasdik ayrımı kabul edildiğinde ve tasavvurların da bilgi olduğu benimsendiğinde isabetli görünmemektedir. Dolayısıyla kelâmcıların geneline nispet ettiği bilginin yakîn manasındaki terim anlamı onun düşüncesine uygun düşmemektedir. Zira müteahhir dönemde kendisinin de kabul ettiği tasavvur-tasdik ayrımı kelâma dahil olmuştur. Bilginin filozoflara nispet edilen aklî idrak anlamında kullanımı ile Eş'ârî'nin savunduğu mutlak idrak anlamındaki kullanımı da onun görüşüne uygun değildir. Zira Teftâzânî, sadece tümel idrakleri değil duyumsama dışındaki tikel idrakleri yani hayalî ve vehmî idrakleri de bilgiye dahil etmektedir. Ona göre, kendisinde bir hükmün bulunmamasından dolayı vehim ve şekk tasdik olmamakla birlikte tasavvurdur. Vehim ve şekk tasavvurî bilgi olduğundan dolayı da kafirlerin Hz. Peygamber'i ve getirdikleri vahyi bildikleri halde onu tasdik etmediklerini söylemek mümkün olmaktadır.⁷⁰ Zira onların Hz. Peygamber'in getirdikleri konusundaki vehim ve şüpheleri tasavvurî düzeyde bir bilgidir. Teftâzânî'nin bilginin bu terim anlamını tefsir ettiğini söylediği iki ibare yani tarif şunlardır.

2. 4. 1. Kendisi sayesinde kâim olduğu kimse için mezkûrun tecelli ettiği bir sıfat olarak bilgi

Buradaki tarife göre bilgi, insan veya insan dışındaki bir özne olsun kendisiyle kâim kimse için mezkûrun veya kendisine yönelinenin tam bir inkişafı ortaya çıkmasını sağlayan sıfattır. Burada mezkûr ile kastedilen mevcûd ve ma'dûma şâmil olandır. Her ne kadar bazıları bunun ma'lûm ile aynı anlama geldiğini iddia etse de ma'lûmun zikredilmesi kısır döngüye yol

bilgideki tasdik zorunlu tasdikî bilgilerde olduğu gibi iradeye gerek kalmadan kişide meydana gelebilir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2: 252-253; Ramazan Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 24-25.

⁶⁹ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 15.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1: 230; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelem*, 115.

açacağından onun yerine mezkûr tercih edilmiştir. Diğer taraftan bu tarifi zan gibi yakînî olmayan tasdikleri dışarda bırakması için “tecelli” ifadesinin “tam inkişaf” manasında alınması gerekmektedir.⁷¹

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), kendisine ulaşan bilgi tanımlarını inceleyip her birinin kusurunu ortaya koyduktan sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu söylediği bu tarifi zikreder. Ona göre, her ne kadar Mâtürîdî bu ibare ve tertipte zikretmemiş olsa da kastettiği mana budur. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre bu, içermesi gereken bütün fertleri içerip dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakan (*efrâdını câmi ve agyârını mâni* veya *muttarid -mun'akis*) ve doğru bir “tanım” olup daha önce gelen eleştirilerin hiçbiri bu tanıma yöneltilmez.⁷² Benzer şekilde Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de Mâtürîdî'nin bu tanıma işaret ettiğini ve müteahhir Mâtürîdîler'in bu tanıma güvenilir bulduklarını ifade etmektedir.⁷³ Âcî'nin ele aldığı tariflerde bu yer almamakla birlikte Cürçânî, onun zikrettiği bütün tarifleri şerhettikten sonra bilginin mahiyetini açığa çıkaran en güzel tarifi bu olduğunu belirtir.⁷⁴

2. 4. 2. Çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manalarda ayrışmayı gerektiren bir sıfat olarak bilgi.

Buradaki tarife göre bilgi, kâim olduğu kimsede Allah'ın yaratmasından dolayı tümel olsun tikel olsun aklî durumlarda bir ayrıştırmanın kendisini takip ettiği bir sıfattır. Öncelikle Teftâzânî, zorunlu nedensellik anlayışını kabul etmediğinden dolayı tarifte geçen “gerektiren” kaydını “Allah'ın yaratmasından dolayı kendisini takip ettiği” şeklinde açıklamaktadır. Diğer taraftan “manalar” kaydını kullanmak suretiyle Eş'ârî'nin aksine idrak türlerinden duyumsamayı bilgiye dâhil etmediğini göstermektedir. Ayrıca hayalî ve vehmî idrak gibi cismânî tikellerin idrakini bilgi kabul etmeyen filozofların aksine Teftâzânî, onların da bilgi olduğunu düşündüğünden tarifte geçen “manalar” kaydını “tümel olsun tikel olsun aklî manalar” şeklinde tefsir etmektedir.⁷⁵ Zira vehmî ve hayalî gibi tikel idrakleri bilgi olarak görmeyen filozoflara göre bilgi sadece tümel manalar arasında ayrışmayı sağlamaktadır. Böyle düşünen âlimler, bu tarifi kullandıklarında söz konusu tanıma “tümel” ifadesini de ekleyerek

⁷¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keâm*, 15; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

⁷² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 19.

⁷³ Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 47.

⁷⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 21.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

“çelişğine muhtemel olmayacak şekilde tümel manalarda ayrışmayı gerektiren sıfattır” şeklinde açıklarlar.

Bu tarifi bu ibarelerle zikreden en erken müellif görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hâcib'tir. O “tanımların en doğrusu” diye nitelediği bu tanımları detaylı bir şekilde incelemektedir.⁷⁶ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'ten yaşça büyük olup aynı dönemde yaşamış olan Âmidî de aynı ibarelerle olmasa da daha uzun bir şekilde bu tarifi manasını ihtiva eden bir tarifi kelâm eseri *Ebkâr*'da kendi görüşü olarak zikreder.⁷⁷ Daha sonra kaleme aldığı fıkıh usulüne dair eseri *İhkâm*'da ise onu daha muhtasar bir ibareyle yine kendi tercih ettiği tarif olarak ifade eder. *İhkâm*'daki nihâ haliyle ona göre bilgi, onunla nitelenen nefis için çelişğinin ihtimali ona ilişmeyecek şekilde tümel manaların hakikatleri arasında ayrışmanın kendisi sayesinde meydana geldiği bir sıfattır.⁷⁸ Teftâzânî, İcî ve Cürçânî de hem İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazdıkları şerh ve haşiyelerde hem de *Şerhu'l-Makâsîd*, *Mevâkîf* ve *Şerhu'l-Mevâkîf* eserlerinde onun incelediği tarzda Âmidî'nin değil İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği muhtasar tarife yer vermektedirler.

İbarede yer alan “çelişğine muhtemel olmamak” kaydının âdetlere dayalı bilgilerle bozulduğu şeklinde önemli bir eleştiri bu tarife yöneltilmiştir. Buna göre kelâmcıların anlayışında söz gelimi şu an evde bulunan eşyanın veya kitapların bir insana dönüşmüş olması imkân dahilinde bulunduğundan âdete dayalı bilgilerin tamamında çelişğe muhtemel olma durumu söz konusudur. Bu durumda âdete dayalı bilgilerin bu zikredilen tarifi dışında kalmaları söz konusudur. Bu eleştirinin cevabında düşünürler tarifte yer alan ve nefyedilen ihtimâl ile âdetullah çerçevesinde işleyen sürecin onun aksi bir istikamette meydana gelmesine dair ihtimalin farklı şeyler olduğunu vurgularlar.

Bilgide bulunmaması gereken ve nefyedilen imkân, bilenin nefisine bağlı olarak bulunan imkândır. Diğerleri ise bilene bağlı olmayıp şeylerin kendilerinde taşıdıkları imkândır. Teftâzânî bilgilerimize herhangi bir zarar vermediğini söylediği bu ikinci anlamdaki imkânı “aklî imkân” ve nefyedilen birinci anlamdaki de “zihnî imkân” diye nitelerken Cürçânî ise birincisini “zâtî imkân” şeklinde adlandırmaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda söz gelimi Ali'nin eve girdiğini ve çıkmadığını gören bir kişi onun evde olduğuna dair bilgiye sahip

⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 184.

⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 78.

⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1: 26.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18-19; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184-185; İcî, *Mevâkîf*, 11; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184; Cürçânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 187-190; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 20.

olup bu bilen öznenin nefsinde Ali'nin evde olmadığına dair herhangi bir ihtimal bulunmaz. Bununla birlikte zâtî imkân bakımından Ali'nin başka bir nesneye dönüşmüş olması ve artık evde bulunmaması ihtimali de söz konusudur ancak bizde Ali'nin evde olduğu bilgisini zorunlu kılan şey, Allah'ın âdeti olduğu için herhangi bir delil bulunmadığı sürece bu âdetin bozulduğuna ihtimal vermeyiz. Allah'ın âdetinin bozulduğunu gösteren herhangi bir delil bulunmadığı için de Ali'nin durumuna dair bilen öznenin nefsinde bulunan kesinlik ortadan kalkmaz.

Sonuç

Kelâm tarihi boyunca bilginin ne olduğunu ortaya koymak amacıyla çok sayıda tanım veya tarif ileri sürülmüştür. Bununla birlikte bilginin tam bir tanımının yapılabileceği hususu tartışmalıdır. Bu konudaki görüşleri “bilgi tanımlanabilir”, “apaçık bir kavram olduğundan dolayı bilgi tanımlanamaz” ve “kapalı bir kavram olduğundan dolayı bilgi tanımlanamaz” olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür. Tanım teorisinin şartları açısından mevcut bilgi tariflerinin kusurdan uzak olmadığını gören Teftâzânî, bu durumun bilginin apaçık olmasından kaynaklandığını ve apaçık bir kavram olmasından dolayı onun tanımının yapılamayacağını savunmuştur. Ona göre, kelâmî ve felsefî düşüncede mevcut ve farklı bilgi tariflerinin birçoğunda esas itibarıyla mutlak bilginin hakikati ve tasavvuruna ulaşma amacı güdülmemiştir. Dahası Teftâzânî'ye göre, bilginin tanımının yapılamayacağı hususu aslında önceki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilegelmiştir. Dolayısıyla öncekiler arasında bu hususta meydana gelen temel ihtilaf, onun tanımlanamamasının sebebinin ne olduğudur. Bu sebep, muhakkiklerin büyük çoğunluğuna göre bilginin apaçıklığı iken bazı âlimlere göre ise kapalılığıdır.

Çağdaşları Îcî ve Cürçânî'nin aksine Teftâzânî, önceki düşünürlerin bilginin tanımı bağlamında zikredilen ifadelerle mutlak bilgiyi tanımlamayı değil, ona yükledikleri terim anlamı tefsir etmeyi amaçladıklarını düşünmüştür. Bu anlamda mana yönünden birbirinden oldukça farklı tariflerin bulunması da bilginin farklı terim anlamlarının bulunduğunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Bilgi lafzı herkesin zihninde apaçık olarak bulunan bir manaya karşılık olarak vaz' edilmiştir. Bilgi lafzının dildeki kullanımı bu manayı ifade etmek içindir. Bu mana herkesin zihninde apaçık olarak bulunduğundan onu tanımlamak mümkün değildir. Zira tanımın tanımlanandan daha açık bir şeyle yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla âlimler dilde apaçık bir mana için vaz' edilen bilgi lafzını, bu manasını da dikkate alarak kendi disiplinlerinde başka anlamları ifade etmek için

kullanmışlardır. Bu kullanımın akabinde onlar, belirli bir disiplinde bilgi terimini kendisi için kullandıkları istilâhî anlamı bazı ibarelerle netleştirmeye ve tefsir etmeye çalışmışlardır.

Tevârüs ettiği gelenekteki tarifleri bu çerçevede değerlendiren Teftâzânî, tanımın yapılmasını mümkün gören ve söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü savunan düşünürler gibi bu tanımlardan her birinin hangi yön(ler)den tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit etme gereği duymamıştır. Onun yapmaya çalıştığı asıl şey, başlıca terim anlamları belirleyip bunlardan hangisinin hangi tariflerle tefsir edildiğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte o, kendi tercihini göstermek amacıyla bu terim anlamlardan hangisinin içermesi gereken bütün fertleri içerip dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakma yönünden mutlak bilginin anlamına yakın olduğuna işaret etmekten de geri durmamıştır. Bu çerçevede Teftâzânî genel olarak “mutlak idrak”, “aklî idrak”, “tasdikin kısımlarından biri” ve “gerçekle örtüşen (*mutâbık*) tasavvur ile yakînî tasdike şâmil anlam” olmak üzere bilginin dört terim anlamı üzerinde durmuştur.

Mutlak idrak anlamı dış duyu, hayal, vehim ve aklın idraki olmak üzere dört idrak türünü de içerirken aklî idrak sadece sonuncu idrak için söylenir. İdrakin suretin akıldaki husulü olduğunu ve dört idrak türünde de idrak edilenlerin suretlerinin akılda husul bulunduğunu kabul eden Teftâzânî, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı dış duyu idrakini bilgi kapsamında değerlendirmedikten dolayı “mutlak idrak” anlamını kabul etmemiştir. Diğer taraftan aklî idrak de onun tasavvurî bilgi kapsamında değerlendirdiği hayalî ve vehmî idraki dışarda bıraktığı için dil ve örfteki anlamına uygun bir anlam olmamaktadır.

Bilginin “yakînî tasdik” anlamı, tasavvurî bilgileri dışarda bırakmaktadır. Hâlbuki Teftâzânî kelâmî epistemolojide tasavvurî ve tasdikî ayrımını kabul etmiştir. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre bilginin hem kelâmî bilgi anlayışına hem de dil ve örfteki anlamına uygun olan anlamı, “gerçekle örtüşen tasavvur ve yakînî tasdike şâmil anlam” şeklindedir. Bu anlamı ifade eden tarifler ise “çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manaların ayrışmasını sağlayan bir sıfat” ve “kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun tam olarak inkişâf etmesini sağlayan bir sıfat” olmak üzere iki tanedir. Bu iki tarifte esas itibarıyla bilginin bir sıfat olması ve bilenle bilinen arasında bir nispet olmasına vurgu vardır. Bu yönüyle bu iki tarif, me'ânî sıfatların varlığını kabul eden Teftâzânî açısından hem ilâhî hem de beşerî bilgi için elverişli olmuştur.

Kaynakça

- Abdurrahmanov, Azer. *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Acar, Rahim. *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Akkuş, Süleyman - Erdiñç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 7-38.
- Alper, Hülya. *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rüdûd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. Thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 17-34.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1266.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmîati Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Ebû Reşîd Nîsâbü'rî, Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid. İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: el-Câmîatü'l-İslâmiyye, ts.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar. *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridü'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu*

- Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdü'l-akâid*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ziyâ', 2012.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Seb'în, Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim. *Büddü'l-'ârif*. Thk. Corc Kettûre. Beyrut: Dârü'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*. Trc. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 3. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. 2. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer. *Muhtasaru'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Adudüddin. "Cevâhirü'l-kelâm". Nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/2 (1934): 133-243.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkîf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*. Thk. İbrahim Medkûr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kaş, Murat. "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 5-28.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan, 1997.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Kutbüddin Râzî. "er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik". *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik*. Nşr. Mehdî Şeriatî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kutbüddin Râzî. *Şerhü'l-Metâli'*. Nşr. Usâme es-Sâ'idî. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtu Zevî'-Kurbâ, 1395.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92.
- Molla Sadra. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'ati*. 4. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebseratü'l-edille fî usulî'd-din*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. 3. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi

- İlahiyat Vakfı, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 3. Bs, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1418.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*. Thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. Nşr. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema*. Nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire, ts.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Trc. Lamia Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Semerkindî, Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Semerkindî, Şemsüddin. *Kıstâsu'l-efkâr= düşüncenin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*. Thk. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. "Makâsıd". *Şerhu'l-Makâsıd*. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Makâsıd*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhü's-Şemsiyye*. Thk. Câdullah Bessâm Salih. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-İşârât ve't-*

- tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. 3. Bs, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârîf, 1960.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecrîdü'l-akâid*. Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, 1996.
- Yüksel, Emrullah. *Amidî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN XXI. YÜZYIL
ÖĞRENEREN VE ÖĞRETEREN BECERİLERİNİ KULLANIM
DÜZEYLERİ**

USING LEVEL OF 21ST CENTURY KEY SKILLS OF STUDENTS OF FACULTY
OF THEOLOGIES

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN

atosun@ogu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6555-419X

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı

Atıf@ Tosun, Aybiçe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğreneren ve Öğreteren Becerilerini Kullanım Düzeyleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 287-309

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25 Ekim 2019/ 25 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Aralık 2019 / 13 December 2019
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue : 42
Sayfa / Pages : 287-309
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi.638476

Öz

Bilim, teknoloji, iletişim ve eğitim alanında gözlemlenen değişimler eğitim-öğretim ortamlarının, ders içeriklerinin, yöntem-tekniklerin ve değerlendirme süreçlerinin yeniden yapılandırılmasını gerekli kılmıştır. Bu yeniden yapılanma durumu ile birlikte eğitimden beklentiler geçmiş yüzyıllara göre değişmiş ve yenilenmiştir. Bu noktada XXI. yüzyıl becerilerinin kazanımı, bireylerin değişime ayak uydurarak yeni dünya düzenine uygun bir eğitimden geçmelerine olanak tanıyacaktır. Nicel yöntemle yürütülen bu çalışmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl becerilerini kullanım düzeylerini tespit etmektir. Bu amaçla İlahiyat Fakültelerinden mezun durumunda olan 928 öğretmen adayından 'XXI. Yüzyıl Öğrenen Ölçeği' ve 'XXI. Yüzyıl Öğreten Ölçeği' başlıklı iki farklı ölçek ile veri toplanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre; öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl öğrenen ve öğreten becerilerini kullanım düzeyleri yüksektir. Erkek ve kadın öğrencilerin öğrenen becerilerini kullanım düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmazken kadın öğrencilerin öğreten becerilerini kullanım düzeylerinin erkek öğrencilerden yüksek olduğu görülmektedir. Veri toplanan 8 üniversite arasında İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin öğrenen ve öğreten becerilerini kullanım düzeyleri diğer üniversitelerde öğrenim gören öğrencilerden anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır. XXI. yüzyıl becerilerinin diğer branşların yanında din eğitiminin de bir parçası olması, bir yandan öğrencilerin ilgilerinin ders sürecinde aktif olmasını sağlarken diğer yandan öğrenme çıktılarının günlük hayata aktarılmasında kolaylık sağlayabilir.

Anahtar Kavramlar: Din Eğitimi, Beceri, Öğrenen Becerileri, Öğreten Becerileri, Öğretmen Adayları.

Abstract

The developments on science, technology and education necessitate the changes in educational environments, curriculums, educational methods and techniques and evaluation processes. With this reconstruction period the expectation form education has been changed and renewed. Teaching of XXIst century key skills give students a chance for adjusting the changes. The aim of this study is to determine the level of use of XXIst century key skills of teacher candidates for religious education. Quantitative method is employed for the research. For this purpose two different scale employed; scale for XXIst Century Key Skills for Teachers and scale for XXIst Century Key Skills for Learners. 928 students from Faculty of Theologies participated to this research. According to findings; there is no significant difference between man and woman on using XXIst century skills for learners, but woman's' using level of XXIst century skills for teacher is significantly higher than man. Among the 8 universities which participated to the research, students' using level of XXIst century skills for teachers and learners of İzmir

Katip Çelebi University is significantly higher than other universities. Including the XXIst century skills to religious teaching helps students to become active learners during the educational activities. It also assists students to transfer the knowledge to the daily life.

Keywords: Religious Education, Key Skills, Learning Skills, Teaching Skills, Teacher Candidates.

Giriş

Son yüzyılda dünyada meydana gelen değişim ve gelişmeler önceki dönemlere nazaran oldukça farklı ve hızlı bir biçimde olmuştur. Söz konusu değişimin bilim, sanat, doğa, politika gibi pek çok farklı alanda oluştuğunu söyleyebiliriz. Bilginin daha hızlı yayılması ve teknolojinin gelişimi ile insan yaşamında meydana gelen değişiklikler yeni yeni meslek gruplarının ortaya çıkmasını ve çalışma anlayışında farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Bu farklılaşmalar, örneğin, esnek çalışma saatleri ya da evden çalışma gibi yeni durumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tüm bu değişim ve dönüşüm süreci ise insan ve toplum algısı, kişiler arası ilişkiler, ötekini anlama biçimi vb. konulara ilişkin bakış açısında da büyük oranda yeni bakış açıları geliştirilmesine neden olmuştur.

Bu değişimlerin insan yaşamında son derece etkili olduğu söylenebilir. Bireyin günlük yaşamında, toplumun bireye yüklediği görev ve sorumluluklarda ve bunlara bağlı olarak bireyi tanımlama biçiminde göz ardı edilemeyecek bir değişim yaşanmış ve hala yaşanmaktadır. Bu değişimler okulun kurumsal ve hiyerarşik yapısının, öğretimin içeriğinin ve öğrenme çıktılarının da yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü geçmişte olduğu gibi dünya değiştikçe eğitimden beklentiler de buna paralel olarak değişmektedir.

Eğitimin en önemli görevlerinden biri öğrencilerin içinde buldukları kültürü ve toplumu anlamalarına yardımcı olmak, topluma ve kültüre katkı sağlayacak biçimde bir donanıma sahip olabilmeleri için gerekli araçları temin etmektir. Sürekli değişen ve gelişen toplumlarda eğitim içeriğinin ve yönteminin de aynı sıklıkla gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi gerekmektedir. Eğer öğrenciler bugünün ve geleceğin şartlarına göre değil de geçmişin ihtiyaç ve taleplerine göre eğitime devam edilirse toplumun ve kültürün çağı yakalaması ve küresel kültüre katkı sağlaması mümkün olamaz. Bu noktada bir yandan yerel ihtiyaçları gözeterek kültürün aktarımını sağlamak, bir yandan da küresel gelişmeleri takip ederek yeni oluşan kültüre aşina olmak gerekmektedir.

Araştırmalar yaşam, tüketim, iletişim ve hatta düşünme biçimimizi etkileyen bu yeni ve hızlı değişimlere eğitim sistemi ve okullaşmanın ayak uydurmasının gerekliliğini vurgulamaktadır (Balay, 2008; Karaboğa, 2018; Sever vd., 2018; Stehlik, 2018). Söz konusu durum öğrencileri hayata hazırlaması gereken eğitimin yeni ortaya çıkan durumlar karşısında yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Yetersizlik ise öğrencilerin eğitime karşı isteksizliğinden eğitim içeriğinin modern dünya ile uyumsuzluğuna kadar çok çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden eğitim ortamları için değişimlere uygun içerik üretmek ve eğitim süreçlerini yeni durumlara uygun olarak düzenlemek gerekmektedir.

1. XXI. Yüzyıl ve Eğitim

Beceri kavramı sözlükte 'Kişinin yatkınlık ve öğrenime bağlı olarak bir işi başarma ve bir işlemi amaca uygun olarak sonuçlandırma yeteneği, maharet.' (Türk Dil Kurumu, 12 Aralık 2018) şeklinde tanımlanmaktadır. Güneş ve Uygun (2016)'a göre ise beceri; 'Bir işi yapmak için bireyin bütün zihinsel ve fiziksel kaynaklarını kullanma gücü'dür. Beceriler kişinin kendi çabası ve bunu destekleyen ortamların sağlanması ile ortaya çıkar, gelişir ya da değişir. Bir becerinin gelişebilmesi için kişinin birden fazla uygulama yapması gereklidir. Bu yüzden öğrenme ve öğretme ortamlarında bilgi aktarımı beceri gelişimini sağlamaz. Bunun yerine öğrenenin uygun koşullar sağlanarak bir işi yapabilecek güce ulaşması sağlanmalıdır (Güneş & Uygun, 2016).

Öğrenme becerileri, içinde bulunulan döneme ve dönemin gerekliliklerine uygun olarak belirlenmekte ve sosyal, kültürel, politik vb. değişimlere paralel olarak yenilenip güncellenebilmektedir. XIX. ve XX. yüzyıl becerilerini ticaret yapabilmek, yönergeleri takip edebilmek, başkalarıyla iyi geçinebilmek, profesyonel düşünebilmek, çalışkan, etkin, hızlı, dürüst ve adil olabilmek olarak sıralamak mümkündür (Hamarat, 2019). Bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve bunlara bağlı olarak yaşam pratiklerinin değişmesi, öğrenme çıktıları ve eğitim süreçlerinin de yeniden yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. Yaşam pratiklerinde yaşanan değişimler, bireyi yaşama hazırlayan eğitime konu olan öğrenme becerilerinin de değişimi ve çeşitliliğini beraberinde getirmiştir.

Yeni yüzyılda öğrenciler bilgi iletişim teknolojileri ve küreselleşmenin getirdiği çok sayıda değişken ile bir arada yaşamaktadırlar. Bu durum geçtiğimiz yüzyılda var olan öğrenci yapısıyla oldukça farklılık göstermektedir. Geçmiş asırların makbul öğrenci profili bilgiyi doğrudan alan ve ezberleyip gerektiğinde tekrar eden edilgen bir yapıda iken modern

dünyanın oluşumuna paralel olarak yeni öğrenci profili de aktif öğrenme ortamına uygun ve çağın teknolojileri ile sürekli etkileşim içinde olan bir şekle bürünmüştür. XXI. yüzyılda öğrenenler dijital platformlar aracılığıyla kendi kendine öğrenme ve yeni bilgiye ulaşma ile ilgili sorunlara çözüm bulma becerisine sahiptir ve bu durumun okulda da devam etmesini beklemektedirler (McCoog, 2008). Özellikle bilgi iletişim teknolojilerinin gelişimi insanları aynı anda birden fazla uyaran tarafından etkilenmeye açık hale getirmektedir. Okulun bilgiyi aktarma işlevini hızlı ve ilgi çekici bir biçimde üstlenebilen, örgün eğitim kurumlarından çok daha etkili ve güncel içeriklere sahip olan ve özellikle gençlerin diğer insanlarla iletişiminin en önemli parçası olan bu teknolojileri eğitim ortamında kullanmamak veya bunları uzaklaştırmak eğitimin verimliliğinin de yavaş yavaş yok olmasına sebep olmaktadır.

Eğitimin yaşam pratiklerini desteklemesinin gereği doğrultusunda son yıllarda XXI. yüzyıl becerilerini tanımlamak, açıklamak ve sınıflandırmak üzere farklı ülkelerde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalara bakıldığında söz konusu becerilerle ilgili üzerinde anlaşma sağlanmış bir beceri listesi olmasa da yapılan çalışmalarda tespit edilen becerilerin büyük oranda birbirleriyle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir. Makalenin bu kısmında alanyazından hareketle farklı ülkelerde yapılan çalışmalarla ulaşılan XXI. yüzyıl becerilerine yer verilecektir.

Avusturalya’da yürütülen bilimsel çalışmalar sonucu XXI. yüzyıl becerileri; eleştirel düşünce, yaratıcılık, üst biliş, problem çözme, işbirliği, motivasyon, özyeterlik, sorumluluk ve sebat olarak sıralanmaktadır (Lamb vd., 2017). Kanada’nın Ontario eyaleti eğitim birimi XXI. yüzyıl becerilerini; eleştirel düşünme ve problem çözme, inovasyon, yaratıcılık ve girişimcilik, öğrenmeyi öğrenme, işbirliği, iletişim, küresel vatandaşlık olarak belirlemiştir (CODE, 10 Aralık 2018). Yeni Zelanda Eğitim Bakanlığı 2007 senesinde güncellediği programda geleneksel olmayan beceriler başlığı altında; düşünme, dil, sembol ve metin kullanımı, kendi kendini yönetme, ötekiyle iletişim, katılım ve katkı farklı öğrenme alanları becerilerine yer vermiştir (Ministry of Education, 2007).

Avrupa ülkelerine bakıldığında yeni öğrenme alanları belirleme konusundaki çabalar, ulusal eğitim politikaları üzerinden takip edilebilir. Eğitim uygulamalarıyla dünya çapında ses getiren Finlandiya’nın 2016 yılında ana müfredata eklediği çekirdek beceriler ve kategoriler buna örnek olarak gösterilebilir. İlgili beceriler; düşünme ve öğrenmeyi öğrenme, kültürel okuryazarlık, iletişim ve ifade etme becerisi, günlük yaşamı idare

etme, kendisine ve ötekine bakabilme, çokyönlülük, bilgi iletişim teknolojileri becerisi, girişimcilik ve iş yaşamı becerileri, katılım ve yaşanabilir gelecek inşası olarak programa eklenmiştir (Finnish National Board of Education, 2016).

OECD ülkeleri için hazırlanan 2005 tarihli raporda ise anahtar beceriler adı altında üç temel kategori belirlenmiştir. Her bir kategorinin altında ise alt kategorilere yer verilmiştir. Birinci kategori araçları düzgün bir şekilde kullanmak olarak isimlendirilmiştir. Alt kategorilerde ise dil, sembol ve yazıyı kullanabilme, bilgiyi kullanabilme ve son olarak teknolojiyi kullanabilme becerileri yer almaktadır. İkinci kategori heterojen gruplar içinde etkileşim kurabilme olarak belirlenmiştir. Bu alanın alt kategorilerinde; ötekiyle iyi iletişim kurma, birlikte iş yapabilme, çatışmaları yönetme ve çözme becerilerine yer verilmiştir. Son kategori kendi kendine hareket edebilme olarak belirlenmiştir. Son kategorinin altında ise büyük resmin içinde hareket edebilme, yaşam planlarını ve kişisel projeleri oluşturma ve uygulama, hak, ilgi, sınır ve gereksinimleri tespit edebilme becerileri yer almaktadır (OECD, 2005).

Bunların yanında alanyazın P21 olarak yer alan XXI. yüzyıl becerileri ana konular ve buna ek olarak üç ana başlık altında incelenmiştir. Ana konuları izleyen ilk alan öğrenme ve yenilik becerileri, ikinci alan medya ve teknoloji becerileri ve son olarak yaşam ve kariyer becerileri olarak şekillenmiştir. Ana konular; İngilizce okuma ve dil, dünya dilleri, sanat, matematik, ekonomi, bilim, coğrafya, tarih, devlet ve vatandaşlık bilgisi konularından oluşmaktadır. İlk beceri alanı olan öğrenme ve yenilik becerileri; eleştirel düşünme ve problem çözme, iletişim, işbirliği ve yaratıcılık becerilerini içermektedir. İkinci beceri alanı olan medya ve teknoloji becerileri; bilgi, medya ve bilgi iletişim teknolojileri okuryazarlığı becerilerini kapsamaktadır. Son beceri alanı olan yaşam ve kariyer becerileri ise; esneklik ve uyumluluk, girişimcilik ve kendi kendini yönetme, sosyal ve kültürlerarası etkileşim, üretkenlik ve hesap verebilirlik, liderlik ve sorumluluk olmak üzere beş beceri içermektedir.

XXI. yüzyıl becerilerini belirleme ve bunu ulusal eğitimin bir parçası haline getirme amacına dönük olan bu çalışmalar her ülkenin kendi iç dinamikleri ile gerçekleştirilmiştir. Ülkelerde var olan yerel değerlerin yanında öğrenenleri bir dünya vatandaşı haline getirecek olan küresel değerler de ön plana çıkarılmıştır. Bunun yanında gelecek ile ilgili bir projeksiyon yapılarak gelecekte karşılaşılabilecek muhtemel sorunlar,

'geleceğin ihtiyacı', 'geleceğin meslekleri' ve 'geleceğin insan profili' gibi beklentiler ya da öngörülerden hareket edilmiş gibi görünmektedir.

Ülkemizde modern zamanlarla beraber gelişen yenilikler ile ilgili yeni eğitim öğretim içeriklerinin oluşturulması ve öğretim programlarının güncellenmesi ile ilgili çalışmalar sürdürülmektedir. Bununla birlikte MEB tarafından yürütülen çalışmaların içeriğine bakıldığında yeni yüzyıl becerileri ile ilgili bir içeriğin uzun bir süre boyunca oluşturulmadığı görülmektedir. Fakat 2018 yılından itibaren Milli Eğitim Bakanlığının başlattığı 2023 vizyonu çalışmalarında doğrudan XXI. yüzyıl becerilerinden söz edilmektedir. Eğitim vizyonunun ayrıntılarına yer veren raporda; 'XXI. yüzyıl becerileri diye adlandırılan ve bugün olmazsa olmaz küresel bir norm olarak görülen eğitim yaklaşımı; yaratıcılık, iletişim, takım çalışması, eleştirel düşünce gibi yumuşak becerilerin kazanılması adı altında insanın maddi dünyada başarabilecekleri ışığında gelişimi ve olgunlaşması anlayışını dayatmaktadır.' (MEB, 2018, 16) şeklinde ifade edilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın küresel olarak kabul görmüş bu becerilerin sadece maddi dünya ile ilgili olduğu ve manevi alanı kapsamadığı ile ilgili bir eleştiri getirdiği görülmektedir. Buna ek olarak 'yumuşak beceriler' olarak nitelendirdiği bu beceriler yerine vizyonun temel hedefi 'ahlak telakkisine dayalı ve insanı merkeze konumlandıran bir varlık ve bilgi anlayışına hayat vermek' (MEB, 2018, 20) olarak belirlenmiştir.

Milli Eğitim Bakanlığı direkt olarak XXI. yüzyıl becerilerine dönük herhangi bir çalışma yürütmese de bakanlığın bazı projeleri XXI. yüzyıl becerileriyle ilişkilendirilebilmektedir. Örneğin FATİH projesinin kapsamı, alt bileşenleri ve hedeflerinin XXI. yüzyıl becerileri ile bireye aktarılması amaçlanan temel özelliklerle örtüştüğü görülmektedir (Eryılmaz & Uluyol, 2015). Bununla birlikte FATİH projesi ile ilgili yapılan araştırmalar projenin; tüm eğitim kurumlarında etkin bir biçimde uygulanması, akıllı tahta ve tablet bilgisayar gibi ana materyallerin eğitim kurumlarına ulaştırılması, bilgi iletişim teknolojilerinin öğretmenler tarafından etkin bir şekilde kullanılması ile ilgili çok temel sorunların varlığı tespit edilmiştir. Eğitim içeriklerinin eksikliği ve güncel bilgileri ya da program değişikliklerini takip edememesi de bu sorunlara ek olarak sayılabilir (Çoruk & Tutkun, 2018; Şengül Bircan, 2018; Avcı vd., 2019; Bozkuş & Karacabey, 2019).

Göksün ve Kurt (2017) ile Yalçın (2018)'in alanyazın taraması sonucu elde ettikleri anahtar becerilere bakıldığında bir takım ortak noktalara ulaşılabileceği görülmektedir. Farklı ülke ve çalışma gruplarının raporlarında farklı isim ve kategorilerde yer verdiği ortak becerileri şu şekilde

sıralayabiliriz; eleştirel düşünme, yaratıcılık, kendi kendine yetebilme, problem çözme ve işbirlikli çalışma. Eğitim sistemleri ve içerikleri bu başlıkları belirlemekte ve bu becerilerin XXI. yüzyıl için önemini açıklamaktadırlar. Bunun yanında bazı araştırmalar öğrenme ve öğretme sürecinde ve ölçme değerlendirme aşamalarında XXI. yüzyıl becerilerinin katkılarını vurgulayan sonuçlara ulaşmıştır. XXI. yüzyıl becerilerinin kullanımının ve eğitim ortamları ile birleştirilmesinin önemini ortaya koyan bu çalışmalar aynı zamanda eğitim programlarında da bir değişimin gerekliliğini vurgulamaktadır.

2. Din Eğitimi Açısından XXI. Yüzyıl Becerileri

Ülkemizde Eğitim Fakültelerinin yanı sıra İlahiyat Fakülteleri öğretmen yetiştiren kurumlar olarak kabul edilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri de İlahiyat Fakültelerinde yürütülmekte olan lisans programlarından mezun olan öğrenciler arasından atanmaktadır. Tarihsel sürece bakıldığında 1949 yılındaki kuruluşundan itibaren İlahiyat Fakültelerinin bu misyonu halen sürdürmekte oldukları görülebilir. 1998-2014 yılları arasında öğrenci kabul eden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans programı dışında din dersi öğretmenleri İlahiyat Lisans programının içinde yer alan formasyon dersleriyle ya da programa ek olarak verilen sertifika programıyla sürdürülmüştür. 2006-2012 yılları arasında Eğitim Fakültesi bünyesine alınan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programı Türkiye'nin din dersi öğretmeni yetiştirme serüvenine 6 yıl süreyle Eğitim Fakültelerinin de dahil olmasını sağlamıştır (Nazıroğlu, 2018). Günümüzde ise İlahiyat Lisans programının içine dahil edilen öğretmenlik bilgisi dersleriyle din dersi öğretmenleri yetiştirilmektedir.

Lisans düzeyinde sürdürülen programlarda yer alan derslerin içerikleri incelendiğinde XXI. yüzyıl becerilerinin öğretilmesi ya da öğretmenlik mesleğinde kullanılmasına doğrudan atıf yapan bir ders görmek mümkün değildir (AÜİF, 2019; ÇÜ, 2019). Programda yer alan derslerden Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersinin XXI. yüzyıl becerileri ile ilişkilendirilmesi mümkündür, her ne kadar ders tanımında böyle bir ilişkilendirme görülmesi bile dersin ana hatları yeni becerilerin işe koşulmasına uygundur. Bununla birlikte Özel Öğretim Yöntemleri dersi bu ihtiyaca göre uygun bir içerikle öğretmen adaylarının çağın gereklerine uygun yöntem ve teknikleri öğrenme ve uygulama imkanı sunabilir. Ders kapsamında probleme dayalı öğrenmeden, teknoloji tabanlı öğrenmeye; işbirlikli öğrenmeden proje temelli öğrenmeye kadar çok geniş yelpazede

uygulama örnekleri öğrencilere sunulmakta ve öğrencilerin bu uygulamaları denemeleri sağlanmaktadır.

Yüksek din öğretimi yapan kurumlarda durum böyleyken 2018 yılında güncellenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı'na bakıldığında doğrudan XXI. yüzyıl becerilerini ifade eden amaç ya da içeriklere rastlanmamaktadır. Bununla birlikte programda Milli Eğitim Programlarının yetiştirmek istediği insan tipi 'bilgiyi üreten, edindiği bilgiyi hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan vb.' olarak tanımlanmıştır (MEB, 2018, 1). Söz konusu insan tipinin XXI. yüzyıl becerileriyle donanmış olduğu görülebilir. Bununla birlikte program içerisinde yer alan tema, konu ve içeriklerde bir yenilenme ve güncellenmenin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Gerek öğretmen yetiştirme programları gerekse ilk ve orta öğretimde yürütülen din eğitiminde XXI. yüzyıl becerilerine dönük çalışmalar yer almamaktadır. Bununla birlikte bu becerilerin genel olarak eğitim sisteminin özelde ise din eğitiminin bir parçası olması gerekliliği ön plana çıkmaktadır. Zira din eğitiminin örtük amaçları arasında hali hazırda eleştirel düşünme becerisi, problem çözme becerisi, işbirlikli çalışma gibi yetenek ve yetkinlikleri geliştirme yer almaktadır. Bunların yeni çağın gerektirdiği biçimde gözden geçirilerek güncellenmesi ise kaçınılmaz bir sonuçtur.

3. Amaç

Bu makalede, alanyazında yer alan anahtar öğrenme becerileri tespit ederek, din eğitiminin söz konusu becerilerle ilişkisini ele almak için, din eğitimi alanında güncel ihtiyaçlara paralel olarak İlahiyat Fakültelerinden mezun durumunda olan öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl becerileri doğrultusunda öğrenen ve öğreten becerilerini kullanım düzeylerini ve bu beceriler arasındaki ilişkiyi tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl öğrenen becerilerini kullanım düzeyleri nedir?
2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl öğreten becerilerini kullanım düzeyleri nedir?
3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl öğreten ve öğrenen becerilerini kullanım düzeyleri cinsiyet ve üniversiteye göre farklılaşmakta mıdır?

4. Yöntem ve Katılımcılar

Bu çalışmada nicel araştırma yaklaşımı kullanılmış; araştırma tekil tarama ve ilişkisel tarama ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında Göksün ve Kurt (2017) tarafından geliştirilen likert tipi ölçme aracı kullanılmıştır.

Araştırma kapsamında kullanılan ölçeklerin güvenilirliği Cronbach's Alfa iç tutarlılık katsayısı ile hesaplanmıştır. Bu değer 0,00 ile 0,40 arasında olması anketin güvenilir olmadığını, 0,40 ile 0,60 arasında olması düşük güvenilirliğe sahip olduğunu, 0,60 ile 0,80 arasında olması oldukça güvenilir olduğunu ve 0,80 ile 1,00 arasında olması yüksek güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda yapılan analiz sonuçları Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Öğrenen ve Öğreten Kullanım Ölçekleri Cronbach's Alfa Güvenirlik Analizi Sonuçları

	Madde Sayısı	Cronbach's Alfa	Ort.	S.
Öğrenen Becerileri Kullanım Ölçeği	31	0,881	119,91	13,53
Öğreten Becerileri Kullanım Ölçeği	27	0,898	106,80	12,43

Tabloda görüldüğü üzere bu çalışmada kullanılan "Öğrenen Becerileri Kullanım Ölçeği"nin Cronbach's Alfa katsayısı 0,881, "Öğreten Becerileri Kullanım Ölçeği"nin Cronbach's Alfa katsayısı ise 0,898 bulunmuştur. Bu sonuçlara göre ölçeklerin her ikisi de yüksek güvenilirliğe sahiptir.

Araştırmanın katılımcıları 2018-2019 eğitim öğretim yılında mezun verecek olan 66 devlet ve özel üniversitenin İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültelerinden mezun durumunda bulunan öğrenciler arasından seçilmiştir. Mezun durumunda olan öğrencilerin öğrencilik kimlikleriyle öğrenen becerileri ölçeğini, "Öğretmenlik Uygulaması" dersi kapsamında ilk ve ortaöğretim kurumlarında gerçekleştirdikleri staj faaliyetleri ile de öğrenen becerileri ölçeğini doldurabilecekleri varsayılmıştır. ÖSYM'nin 2014 yılı tercih kılavuzunda İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerine ayrılan toplam kontenjan hesaplanarak çalışmanın evreni belirlenmiştir. Buna göre; 2018-2019 öğretim yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinden toplamda 15715 öğrencinin mezun olması ön görülmektedir. Araştırmada veri toplanacak grup küme örnekleme tekniği ile belirlenmiş ve toplam mezun sayısının %20'sine ulaşılması hedeflenmiştir. Daha sonra üniversiteler bu sayıya ulaşılacak şekilde rastgele belirlenmiştir. Üniversitelerden gelen dönütler sonucunda katılımcı sayıları aşağıdaki gibi şekillenmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımları

	n	%
Kadın	590	63,6
Erkek	338	36,4
Toplam	928	100,0

Tablo 3. Katılımcıların Buldukları Sınıflara Göre Dağılımları

	n	%
3,00	85	9,2
4,00	843	90,8
Toplam	928	100,0

Tablo 4. Katılımcıların Üniversitelerine Göre Dağılımı

	n	%
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	155	16,7
Uludağ Üniversitesi	97	10,5
Ankara Üniversitesi	76	8,2
Atatürk Üniversitesi	103	11,1
Çukurova Üniversitesi	157	16,9
Bayburt Üniversitesi	170	18,3
Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi	63	6,8
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	107	11,5
Toplam	928	100,0

Tablo 2, 3 ve 4'ten anlaşılacağı üzere araştırmaya 8 farklı üniversitenin İlahiyat Fakültelerine devam eden ve 2018-2019 eğitim yılı itibarıyla mezun durumunda olan 928 üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencisi kadın ve erkek katılmıştır.

5. Bulgular ve Yorum

XXI. yüzyıl becerilerinin kullanım düzeyleri frekans gösterecek şekilde analiz edilmiştir. Bunun yanında kullanım düzeylerinin üniversiteye ve cinsiyete göre değişip değişmediğine bakılmıştır. Bu aşamada öncelikle her iki ölçeğe verilen cevapların frekans değerleri verilecektir. Sonrasında ilgili analizler sırasıyla incelenecektir. Katılımcıların XXI. yüzyıl öğreten becerilerini kullanım oranları aşağıdaki gibi şekillenmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların XXI. Yüzyıl Öğreten Becerileri Kullanım Oranları

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
1. Öğrencilerime saygılı davranırım.	0,1	0,1	2,5	26,4	70,9
2. Sınıf dışında eğitsel etkinlikler düzenlerim.	3,6	9,4	40,6	31,4	15,1
3. Sınıf dışında sosyal etkinlikler düzenlerim.	4	11,7	41,3	28,2	14,8
4. Öğrencilerimin bireysel farklılıklara saygı duymalarını sağlarım.	0,3	0,9	5,3	27,6	65,9
5. Mesleki gelişim etkinliklerine katılırım.	1,7	4,4	24,6	39,8	29,5
6. Öğrencilerime yeni teknolojiler hakkında bilgi veririm.	2,2	7,5	26,1	40,4	23,8
7. Öğrendiklerimi dijital araçları kullanarak paylaşıyorum.	1,7	5,5	25,2	42,7	24,9
8. Mesleki görev ve sorumluluklarımla ilgili güncel gelişmeleri takip ederim.	0,5	2,6	13,7	41,9	41,3
9. Öğrenci gelişim dosyalarını takip ederim.	2,9	4,5	21	40,9	30,6
10. Öğrencilerime yeni fikirler üretmeleri için fırsatlar yaratırım.	0,6	2	10,6	39,2	47,5
11. Ders sürecimi planlarken uzmanlardan destek alırım.	2,4	6,9	31,4	38,8	20,6
12. Öğrencilerimin ödevlerine yapıcı dönütler veririm.	0,5	1,9	12,2	45,2	40,2
13. Öğrencilerime çalışma yaprakları hazırlarım.	1,9	5,8	27,7	41,2	23,5
14. Derslerim için özgün materyaller hazırlarım.	1,8	6,5	32,5	37	22,2
15. Öğrencilerimin öğrenme süreçlerine ilişkin kayıtlar tutarım.	3,3	9,2	26,8	41,3	19,4
16. Sınıf kurallarını öğrencilerimle beraber oluştururum.	3,1	6,5	17,1	39,4	33,8
17. Öğrencilerimin öz değerlendirme becerilerinin gelişmesine destek olurum.	0,3	2,4	12,5	41,7	43,1
18. Öğrencilerimin olumlu davranışlarını pekiştiririm.	0,2	1,1	6,5	33,1	59,2
19. Ders anlatırken teknik terimler kullanırım.	0,9	7,4	32,2	39	20,5
20. Öğrencilerimin neden sonuç ilişkisi kurmaları için çabalarım.	0,1	2,3	11,3	48,2	38,1
21. Ders içi etkinliklerimde karşılaştığım sorunlara karşı alternatif planlar yaparım.	0,6	4,6	21,2	45,8	27,7
22. Öğrencilerimin ders kazanımlarına en kısa yoldan ulaşmalarını sağlarım.	0,5	3	18,1	47,8	30,5
23. Ders sürecinde öğrencilerimi ikaz ederim.	1,7	9,5	37,4	32,5	18,9

24. Öğrenmelerini pekiştirmeleri için öğrencilerim arasında eğitsel yarışmalar düzenlerim.	1,1	4,1	34,6	39	21,2
25. Meslektaşlarımın deneyimlerinden yararlanırım.	1	2,6	15,9	41,9	38,6
26. Öğretim etkinliklerini teknoloji ile zenginleştiririm.	0,5	3,7	19	44,9	31,9
27. Meslektaşlarımı derslerinde teknoloji kullanmaya özendiririm.	2,8	10,9	32,3	32,1	21,9

Tablo incelendiğinde öğretmenlerin öğrencilerle birebir iletişimi ile ilgili olan maddelerin yüksek puan aldığı görülmektedir. Bu durum öğretmen adaylarının öğrencilerin bireysel farklılıklarına ve kişisel alanlarına saygı duydukları ve bu alana dönük davranışlarına dikkat ettiklerini göstermektedir. Öğrencilere isimleriyle hitap etmek ve öğrencileri süreç ile ilgili bilgilendirmek gibi tutumların öğrenme ortamını zenginleştiren ve öğrenmeyi kolaylaştıran etmenler olduğu söylenebilir. Katılımcıların bu maddelere yüksek düzeyde katılım göstermelerinin sebebi “Öğretmenlik Uygulaması” dersi kapsamında okullarda edindikleri deneyim ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca bu veri, eğitim süreçlerine ilişkin bir farkındalıktan ziyade ahlaki bir gerekçeyle insan ilişkilerine ilişkin maddelerin daha olumlu karşılık bulduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Eğitim-öğretim etkinliklerinin planlanması ve uygulanması sırasında teknoloji ve farklı araç-gereçlerin kullanımı ile ilgili maddelerin ise diğer maddelere göre daha düşük ortalamalarda olduğu görülmektedir. Bu durumun birden fazla sebebinin olabileceği düşünülmektedir. Öncelikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştiren programlarda teknoloji kullanımı, teknik terimlerin açıklanması gibi konulara atıf yapan dersler bulunmamaktadır. Bu noktalara dolaylı olarak atıf yapan derslerin ders içeriklerine uygun olarak işlenmesi de dersi yürüten öğretim elemanının inisiyatifindedir. Bu durum öğretmen adaylarının bu konularla ilgili gerekli donanıma sahip olamamaları sonucunu ortaya çıkarabilmektedir. Bir başka sebep olarak da ilk ve ortaöğretimdeki din öğretimi ile ilgili derslerin yukarıda sayılan alanlar ile ilgili bir içeriğe sahip olmaması söylenebilir.

Katılımcıların neden-sonuç ilişkisi kurmaya, bilginin inşası ve aktarımı ile ilgili gibi konularla ilgili maddelere daha düşük düzeyde katılım gösterdikleri görülmektedir. Katılımcıların eğitim öğretim süreçlerinde yeterince aktif rol ve sorumluluk almamaları bu durumun sebebi olarak düşünülebilir. Lisans eğitimi boyunca hem dersler esnasında hem de ölçme değerlendirme aşamasında öğrencilere yaratıcı, yansıtıcı, eleştirel, analitik ve bilimsel düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerini kullanabilecekleri

şekilde planlama yapılmamış olması da bu durumun sebepleri arasında yer alabilir.

Tabloda dikkat çeken bir başka husus ise katılımcıların eğitim öğretim sürecinin planlanması ve uygulanması aşamasında fazladan çaba gerektiren davranışlara daha az düzeyde olumlu cevap vermeleridir. Öğrenim süreci ile ilgili kayıtlar tutma ve özgün materyal hazırlama gibi maddeler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. İlahiyat Fakültesi lisans programının içinde yer alan “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı” dersi öğretmen adaylarının yeni materyaller geliştirilmesi ile ilgili gerekli donanımına sahip olmalarına olanak sağlayabilmesine rağmen öğretmen adaylarının yeni ürün ortaya koyma isteğini aynı düzeyde etkilemiyor gibi görünmektedir. Bu aşamada öğretmen adaylarının yeni ve farklı materyal ve ölçme araçlarının kullanımının önemi ile ilgili yeterli düzeyde bilgi sahibi olmadıkları düşünülebilir.

Tablo 6. Katılımcıların Öğrenen Becerileri Kullanım Oranları

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
1. Toplumsal konulara duyarlı davranırım.	0,2	1	4,8	34,3	59,7
2. Dikkatimi çeken konularda araştırma yaparım.	0,1	1,3	10,5	39,9	48,3
3. Yeni araştırma fikirleri geliştiririm.	0,6	6,3	28,8	40	24,4
4. Öğrenme topluluklarında gerçekleşen fikir alışverişlerine katkıda bulunurum.	0,4	5,3	23	48	23,4
5. Kişisel ilgi ve ihtiyaçlarıma en uygun kaynakları seçerim.	0,6	1,7	11,9	48,9	36,9
6. İlgi alanlarıma uygun bilgiler arasında bağlantı kurarım.	0,2	2,2	13,6	44,3	39,8
7. Sorularıma yanıt buluncaya kadar araştırma yapmaya devam ederim.	0,2	2,9	15,9	44,9	36
8. İlgi alanlarımda neler olduğunun farkındayım.	0,4	2	9,9	40,3	47,3
9. Edindiğim bilgilerin günlük yaşamımda işe yaraması için çaba sarf ederim.	0,2	1,4	12,6	48,4	37,4
10. Bir yargıya varmak için eleştiren düşünme becerilerimi işe koşarım.	0,3	3,6	20	48,5	27,6
11. Arkadaşlarımda fikirlerini sonuna kadar dinlerim.	0,3	2,3	13,1	39,2	45
12. Bir konuyla ilgili bilgi düzeyimin sınırlarını bilirim.	1,1	2,7	15,3	45,3	35,7
13. Fakülte'deki laboratuvarları/atölyeleri ders dışında da kullanırım.	12,6	20,3	31,4	23,9	11,9

14. Derslerde yapılan etkinliklerin çeşitlendirilmesini isterim.	1,4	4,2	16,9	42,9	34,6
15. Derslerde işbirliğine dayalı etkinliklere katılırım.	1,9	7,4	20,5	41,5	28,7
16. Öğrenci topluluklarında (bilgisayar, tiyatro, halk dansları kulüpleri vb.) aktif olarak çalışırım.	11,4	20,9	26,6	24	17
17. Herhangi bir konuda diğerlerinin düşündüğünden daha farklı düşünürüm.	0,6	8,7	39,2	35,1	16,3
18. Karşılaştığım sorunları tek başıma çözerim.	1,9	9,1	31	42	15,9
19. Günlük yaşantımda yeni teknolojiler kullanırım.	1,3	6,7	30,8	39,9	21,3
20. Öğrenme süreçlerimde yeni teknolojilerden yararlanırım.	0,9	6,8	26,7	42,3	23,3
21. Öğrendiğim bir konuda neden sonuç ilişkilerini keşfederim.	0,5	2	17,8	50,5	29,1
22. Aradığım bilgiye nasıl erişeceğimi bilirim.	0,2	1,9	18	55,3	24,6
23. Eriştiğim bilgilerin başka bir bakış açısıyla oluşturulduğunu bilirim.	0,3	3,7	20,2	48,2	27,7
24. Farklı biçimlerde ödev hazırlarım.	1,5	9,1	34,9	38,3	16,3
25. Çalışmalarımı aldığım dönütlere göre yeniden düzenlerim.	1	5,9	21	46,1	26
26. Grup çalışmalarında bana düşen görevi gruptan bağımsız olarak yapmayı tercih ederim.	15	18,5	26,2	23,4	16,9
27. Grup çalışmalarında grup liderliği yaparım.	6,7	14,8	32,9	30,8	14,9
28. İlgi alanlarıma uygun fırsatları değerlendiririm.	0,6	2,7	18,1	48	36,6
29. Öğrendiklerimi başka problemlerin çözümlerinde kullanırım.	0,1	1	17,2	48,7	33
30. Önemli kararları tek başıma alırım.	8,2	15,5	29,3	31,8	15,2
31. Öğrendiklerimi uygulamaya gerek kalmadan zihnimde canlandırırım.	3,3	9,2	34,5	32,9	20,2

Öğreten becerileri ölçeğine verilen cevaplara bakıldığında öncelikle öğrencilerin teorik beceriler söz konusu olduğunda kullanım düzeyleri yüksekken atölye, laboratuvar kullanma, öğrenci kulüplerinde aktif rol alma ya da grup içinde çalışma gibi uygulamaya dayalı becerileri kullanım düzeylerinin daha düşük olduğu görülmektedir. Katılımcıların yeni araştırmalar yapma, kaynak tarama ve yeni fikirler geliştirme gibi yetkinlikler ile ilgili maddelere daha düşük katılım gösterdikleri görülmüştür.

Bireysel farkındalık ve çabalar konusunda olumlu yanıtların öne çıkması dikkat çekici bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bu sonuç İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İlahiyat alanının seçiminde öne çıkan kendini geliştirmeye dönük birincil amaçla örtüşmektedir. Bu bakımdan öğrencilerin tercih ettikleri bu alanda kendilerini geliştirmek için emek harcadıkları sonucuna varılabilir.

Öğretmen adaylarının sorunları tek başına çözme, kararları tek başına alma ve grup liderliği yapma gibi özgüven gerektiren davranışlara daha düşük katılım gösterdikleri ortaya çıkmıştır. Buradaki özgüven eksikliğinin sebebi olarak bilgi düzeyinin yetersiz kalması gösterilebilir. Öğretmen adaylarının çoğunluğunun hayatlarında belli bir sorumluluk almadıkları varsayılırsa, bu, olaylar ve durumlar karşısında tek başlarına hareket etme ya da bir gruba liderlik yapma konusunda isteksiz davranmalarına da sebep olabilir. Bunun yanında öğretmen adaylarının lisans eğitimleri boyunca aktif öğrenme, proje tabanlı öğrenme, gözlem, görüşme gibi yöntem ve tekniklerden ziyade ağırlıklı olarak düz anlatım ve soru-cevap tekniği ile karşılaşmaları kendilerini geliştirmelerinin önünde bir engel olarak düşünülebilir. Eğitimleri boyunca aktif öğrenme süreçlerini gözlemleyebilen ve bunların parçası olma imkanına sahip olan öğretmen adaylarının kendi kendine karar alma, eleştirel düşünme, problem çözme gibi yeterliklerinin gelişimini olumlu yönde etkilemesi muhtemeldir. Kararları tek başına alma İlahiyat eğitimi alan öğrenciler için istişarenin karşıtı gibi görünebilir. Bu durum da tek başına karar alma yetkinliğinden uzaklaşmanın nedeni olarak düşünülebilir.

Örneklemin ölçeklerden aldığı puanların ortalama ve standart sapmaları tablo 7’de gösterilmiştir. Katılımcıların öğrenen becerileri ile ilgili ortalamaları 3,87 iken öğreten becerileri ile ilgili ortalamaları 3,96 olarak şekillenmiştir. Bu ortalamalara bakıldığında katılımcıların XXI. yüzyıl becerilerini kullanım düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 7. Öğrenen ve Öğreten Becerileri Kullanımı Puanları Ortalama ve Standart Sapmaları

Değişkenler	N	Ort.	S.
Öğrenen becerileri kullanımı	928	3,87	0,44
Öğreten becerileri kullanımı	928	3,96	0,46

Katılımcıların öğreten ve öğrenen becerileri kullanım düzeylerinin cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmış olduğunu test etmek için bağımsız örneklem t testi (independent sample’s t-test) uygulanmıştır. Sonuçlar Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8. Öğrenen ve Öğreten Becerileri Kullanım Düzeylerinin Cinsiyete Göre Farklılaşması T Testi Sonuçları

Kadın N = 590	Erkek N = 338	N = 928
---------------	---------------	---------

	Ort.	S.	Ort.	S.	t	p
Öğrenen becerileri kullanımı	3,88	0,42	3,84	0,47	1,207	0,228
Öğreten becerileri kullanımı	4,03	0,40	3,82	0,53	6,259	0,00*

*p < 0,05

Tablo 8’de görüldüğü üzere, yapılan analiz sonucunda erkek ve kadınlar arasında öğrenen becerileri kullanım düzeyleri bakımından anlamlı bir fark bulunamamışken ($p > 0,05$; $t = 1,207$), öğreten becerileri kullanım düzeyleri bakımından anlamlı bir fark bulunmuştur ($p < 0,05$; $t = 6,259$). Buna göre kadınların öğreten becerileri kullanım düzeyleri ortalaması (Ort. = 4,03; S. = 0,40), erkeklerin ortalamasından (Ort. = 3,82; S. = 0,53) yüksektir.

Katılımcıların öğreten ve öğrenen becerileri kullanım düzeylerinin buldukları üniversiteye göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını test etmek için tek yönlü varyans analizi (one-way anova) uygulanmıştır. Gruplar karşılaştırılırken hangi post hoc testlerinin uygulanması gerektiğinin belirlenmesi için öncelikle varyans homojenliğini test eden Levene testi uygulanmıştır. Buna göre öğrenen becerileri kullanımı homojenlik varsayımını sağlamazken (LF = 2,649; $p < 0,05$), öğreten becerileri kullanımı homojenlik varsayımını karşılamıştır (LF = 1,569; $p > 0,05$). Bu nedenle gruplar arası kıyaslama yapılırken öğrenen becerileri kullanımı için Games-Howell post hoc testi kullanılırken, öğreten becerileri kullanımı için Tukey HSD post hoc testinden yararlanılmıştır. Sonuçlar Tablo 9’da gösterilmiştir.

Tablo 9. Öğrenen ve Öğreten Becerileri Kullanım Düzeyleri Varyans Analizi Sonuçları

	Öğrenen becerileri kullanımı		Öğreten becerileri kullanımı	
	Ort.	S.	Ort.	S.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi N = 155	3,87 (A)	0,41	3,94 (A)	0,41
Uludağ Üniversitesi N = 97	3,83 (B)	0,36	3,92 (B)	0,39
Ankara Üniversitesi N = 76	3,79 (C)	0,42	3,88 (C)	0,41
Atatürk Üniversitesi N = 103	3,85 (D)	0,40	3,96 (D)	0,49

Çukurova Üniversitesi N = 157	3,87 (E)	0,41	3,93 (E)	0,46
Bayburt Üniversitesi N = 170	3,88	0,46	4,01 (F)	0,44
Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi N = 63	3,69 (F)	0,55	3,70 (A) (D) (E) (F) (G)	0,63
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi N = 107	4,04 (A) (B) (C) (D) (E) (F)	0,46	4,15 (A) (B) (C) (E) (G)	0,41
F	4,442		6,575	
p	0,00*		0,00*	

*p < 0,05; Not: Aynı ölçek sütununun altındaki aynı harflerin bulunduğu ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır.

Tabloda görüldüğü gibi; öğrenen becerileri kullanım düzeyleri, katılımcıların bulunduğu üniversiteye göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır (F = 4,442; p < 0,05); buna göre Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde (Ort. = 3,87; S. = 0,41), Uludağ Üniversitesi'nde (Ort. = 3,83; S. = 0,36), Ankara Üniversitesi'nde (Ort. = 3,79; S. = 0,42), Atatürk Üniversitesi'nde (Ort. = 3,85; S. = 0,40), Çukurova Üniversitesi'nde (Ort. = 3,87; S. = 0,41) ve Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi'nde (Ort. = 3,69; S. = 0,55) bulunan katılımcıların öğrenen beceri kullanım ortalamaları İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nde (Ort. = 3,04; S. = 0,46) bulunan katılımcıların ortalamalarından anlamlı olarak düşüktür.

Verilere bakıldığında İzmir Katip Çelebi Üniversitesi öğrencilerinin diğer üniversite öğrencilerine göre öğrenen becerileri kazanımlarını daha derinlikli bir biçimde edinmiş oldukları ve buna bağlı olarak kullanım düzeylerinin de daha yüksek olduğu sonucuna varılabilir. Katip Çelebi Üniversitesinin diğer üniversitelere nazaran daha yeni bir üniversite olması öğrenci ve öğretim üyesi profilinde bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiş olabilir. Bu durumun da öğrencilerin XXI. yüzyıl becerilerine karşı olan eğilimlerini şekillendirdiği düşünülebilir.

Öğreten becerileri kullanım düzeyleri ise katılımcıların bulunduğu üniversiteye göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır (F = 6,575; p < 0,05); buna göre Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde (Ort. = 3,94; S. = 0,41), Atatürk Üniversitesi'nde (Ort. = 3,96; S. = 0,49), Çukurova Üniversitesi'nde (Ort. = 3,93; S. = 0,46) ve Bayburt Üniversitesi'nde (Ort. = 4,01; S. = 0,44) bulunan katılımcıların öğreten beceri kullanım ortalamaları Nevşehir Hacı Bektaş

Üniversitesi'nde (Ort. = 3,70; S. = 0,63) bulunan katılımcıların ortalamalarından anlamlı olarak yüksektir. Yine öğreten becerileri kullanım düzeyleri bakımından Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde (Ort. = 3,94; S. = 0,41), Uludağ Üniversitesi'nde (Ort. = 3,92; S. = 0,39), Ankara Üniversitesi'nde (Ort. = 3,88; S. = 0,41), Çukurova Üniversitesi'nde (Ort. = 3,93; S. = 0,46) ve Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi'nde (Ort. = 3,70; S. = 0,63) bulunan katılımcıların öğreten beceri kullanım ortalamaları İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nde (Ort. = 4,15; S. = 0,41) bulunan katılımcıların ortalamalarından anlamlı olarak düşüktür.

Öğreten becerileri ile ilgili sonuca bakıldığında tıpkı öğrenen becerilerinde olduğu gibi İzmir Katip Çelebi üniversitesi öğrencilerinin diğer üniversite öğrencilerine göre daha yüksek ortalamalara sahip olduğu görülebilir. Bununla birlikte üniversitelerin kendi aralarındaki dağılımları da öğreten becerilerinin oranlarının öğrenen becerilerine göre farklılaştığını göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin XXI. yüzyıl öğrenen ve öğreten becerileri katılım düzeylerini gösteren ortalamaların yüksek olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak söz konusu 8 üniversitede öğrenim görmekte olan öğrencilerin XXI. yüzyıl becerilerini kullanmaya yatkın oldukları sonucuna varılabilir. Eğitim programlarının içinde XXI. yüzyıl öğrenim becerileri ile ilgili bir atıf olmamasına rağmen yüksek ortalamaların ortaya çıkması dikkat çekici bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Farklı mesleki imkanlar sunmasına karşın ilahiyat fakültelerinden mezun olmanın mesleki imkanları arasında öğretmenliğin ilk sıralarda yer alması öğreten becerileri açısından bir hazırbulunuşluk sebebi olarak değerlendirilebilir.

Üniversiteler arasında öğrenen ve öğreten becerileri ile ilgili her ne kadar İlahiyat Fakültesi lisans programlarında yer alan dersler ve bunların içerikleri aynı olsa da üniversite bazında birtakım farklılaşmalar olduğunu göstermektedir. Bu noktada İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nin hem öğrenen hem de öğreten becerilerinin kullanım düzeylerinde diğer üniversitelerden anlamlı bir biçimde yüksek olduğu görülmektedir. Bu sonuç fakültede yürütülen derslerde XXI. yüzyıl becerilerine atıf yapan içeriklere yer verilmesiyle açıklanabilir.

XXI. yüzyıl becerileri ülkemizde yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin; çağa uygun, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını gözeten, teknolojik gelişmelerle paralellik gösteren özelliklere sahip olması açısından önemlidir. XXI. yüzyıl eğitim becerilerinin din eğitimi ile ilgili bağlarına

alanyazında rastlanmasa bile üniversite öğrencilerinin söz konusu becerileri kullanım düzeylerinin yüksek olduğu görülmüştür. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasındaki en önemli etmenlerden bir tanesinin öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerinde konu ile ilgili bilgi sahibi olduktan sonra “Öğretmenlik Uygulaması” dersi kapsamında okullardaki eğitim öğretim faaliyetlerine katılım sağlamaları ve öğrencilerin ihtiyaçlarını gözleme imkanı bulmaları olarak düşünülebilir.

Öğretmen adaylarının kendi eğitim deneyimleri ve yaş gruplarının özellikle teknolojiye bağlı eğitim örneklerini ya da uygulamalarını kullanmaya daha yatkın oldukları görülebilir. Bunun yanında XXI. yüzyıl ile gelen yeni eğitim-öğretim yöntemleri, eğitim ortamları, sınıf yönetimi teknikleri gibi içeriklerin öğretmen yetiştirme programlarında yer alması bir gerekliliktir. Zira eğitim-öğretim uygulamalarının uluslararası standartlara ulaşarak öğrencilerin çağın gereksinimlerine uygun donanımda yetişmesinin en önemli adımı öğretmen adaylarının yeni bağlam ve durumları anlamaları, analiz etmeleri ve eğitim-öğretim faaliyetlerine aktarabilmeleri ile mümkündür.

XXI. yüzyıl becerilerinin tespit edilmesi ve sınıflandırılması ile ilgili farklı ülkelerde çok sayıda çalışma yürütülmüş ve bu çalışmaların bir kısmı giriş kısmında verilmiştir. Türkiye’de yürütülen eğitim öğretim faaliyetleri ile ilgili de böyle bir çalışmanın yapılması hem XXI. yüzyıl eğitim ihtiyaçlarının tespit edilmesi hem de yeni bir yol haritasının çizilmesi açısından son derece önemlidir. Bu noktada XXI. yüzyılda eğitimin değişimi ile ilgili çalışmaların çeşitlenmesi alana son derece önemli katkılar sağlayacaktır.

Eğitimin diğer alanlarında olduğu gibi din eğitiminde de XXI. yüzyıl eğitim içerikleri son derece önemlidir. Her şeyden önce din, kültür, toplum yapısı, toplumsal ilişkiler, toplumsal kurallar, sosyalleşme ortamları, kültür-tarih ilişkisi, farklı kültürleri öğretimi gibi konuları bünyesinde barındıran din eğitimi alanının çağın gelişmelerine ayak uydurabilmesi gereklidir. Öğrencileri farklı bir dünyaya hazırladığının bilincinde olan bir program tasarımıyla XXI. yüzyıl becerileri ilk ve orta öğretim programlarına eklenmelidir.

Eğitim-öğretim sürecinde XXI. yüzyıl becerilerinin kullanımı öğrencilerin öğrenme süreçlerine aktif katılımını sağlayabilir. Özellikle güncel teknolojilerden yararlanma öğrencilerin eğitimin içeriğini ve öğrenme şeklini günlük hayatla ilişkilendirmeleri noktasında faydalı olabilir. Bununla birlikte XXI. yüzyıl becerileri kapsamında güncel olay ve durumların

öğrenme ortamına taşınması da öğrencinin dikkatini çekme konusunda yardımcı olabilir.

XXI. yüzyıl becerilerinin kullanımı eğitim öğretim sürecinde ortaya çıkan güçlüklerle baş etmede etkin rol oynayabilir. Çağın becerilerine sahip olmayan ya da bu konuda eksiklikleri olan öğretmenler XXI. yüzyıl becerileri ile donanmış öğrenciler karşısında yetersiz kalabilmektedir. Yeni çağ ile birlikte derslerin öğrencilerin ilgisini çeker bir hale getirilmesi büyük oranda öğretmenin öğrencilerin konuştuğu dili anlaması ve konuşması ile mümkündür. Çağımızda ise bu dili konuşabilmek XXI. yüzyıl öğrenen becerilerini tanımak ve öğreten becerilerine sahip olmakla gerçekleştirilebilir.

İçeriği açısından diğer derslere görece bir dünya görüşü oluşturma potansiyeli daha fazla olan din derslerinin çağın ilgi ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması önemlidir. Eğitim ortamının günlük hayatın bir parçası olma gerekliliği göz önünde bulundurulursa din eğitimi ile ilgili derslerde özellikle toplumsal yaşam, geleneksel ritüeller, kültürel ve ahlaki kodlar ile ilgili içeriklerin de öğrencilerin gündelik yaşamlarına atıf yapacak şekilde dizayn edilmesinin gerekliliği anlaşılacaktır. Bu bağlamda din dersi öğretmenlerinin XXI. yüzyıl becerilerini kullanmanın önemini kavrayarak bunları ders etkinliklerinin bir parçası haline getirmeleri hem derslerin etkililiğini artırma hem de öğrencileri eğitim aracılığıyla küresel dünyaya hazırlama noktasında katkı sağlayacaktır.

XXI. yüzyıl becerilerinin din eğitimi alanında kullanılması din ve kültür eğitimine dönük bakış açısına olumlu katkı sağlayabilecektir. Dini ritüellerin ya da kültürün dini boyutunun gelişimin, özgür ve eleştirel düşüncenin önünde engel olarak değerlendirildiği toplumsal kabullerin XXI. yüzyıl becerilerine din eğitiminin katkı sağlamasıyla daha olumlu bir hale geleceği düşünülebilir.

Bu çalışma sadece öğretmen adaylarının XXI. yüzyıl becerilerini kullanım düzeylerini kapsamaktadır. İlk ve orta öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarının, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştiren lisans programlarının, din eğitimi alan öğrencilerin konu ile ilgili bilgi, beceri ve tutumlarının ölçüldüğü çalışmalara ihtiyaç vardır. Bunun yanında din eğitimi ve XXI. yüzyıl becerilerinin bir arada değerlendirildiğin bilimsel çalışmalar Türkiye’de din eğitimi ile ilgili yürütülen faaliyetlerin uluslararası alanyazında daha fazla yer almasına olanak tanıyabilir.

Kaynakça

- AÜİF, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dersleri". Erişim 12 Ekim 2019. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/files/2019/09/müfredat-ilahiyat.pdf>
- Avcı, Ümmühan – Kula, Ayşe – Haşlaman, Tülin. "Öğretmenlerin Öğrenme-Öğretmen Sürecine Entegre Etmek İstedikleri Teknolojilere İlişkin Görüşleri". *Acta Infologica* 3/1 (2019), 13-21.
- Balay, Refik. "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004), 61-82.
- Bozkuş, Kıvanç & Karacabey, Mehmet Fatih. "FATİH Projesi ile Eğitimde Bilişim Teknolojilerinin Kullanımı: Ne Kadar Yol Alındı". *Yaşadıkça Eğitim* 33/1 (2019), 17-32.
- CODE, Council of Ontario Directors of Education. "Technology and Learning Fund A Guide to Implementation". Erişim 17 Aralık 2018. www.edugains.ca/resources21CL/InnovationLearningFund/ILF_Guide_2017_AODA.pdf
- Çoruk, Adil & Tutkun, Tugay. "Teacher Concerns towards the FATİH Project in Education." *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 17/4 (2018), 42-53.
- ÇÜ, Çukurova Üniversitesi. "Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ders Bilgi Paketi". Erişim 12 Ekim 2019. https://eobs.cu.edu.tr/ProgDersPlan_tr.aspx?ProgID=35
- Eryılmaz, Selami & Uluyol, Çelebi. "21. Yüzyıl Becerileri Işığında FATİH Projesi Değerlendirmesi". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35/2 (2015), 209-229.
- FNBE, Finnish National Board of Education. *National Core Curriculum for Basic Education 2014*. Helsinki: Finnish National Board of Education, 2016.
- Göksün, Orhan Derya & Kurt, Adile Aşkı. "Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki". *Eğitim ve Bilim* 32/190 (2017), 107-130.
- Güneş, Firdevs & Uygun, Tuğba. "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Uyuşmazlığı". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3(2016), 1-14.
- Karaboğa, Mehmet Tahir. "Küreselleşme Sürecinin Eğitim Kurumları Üzerindeki Etkilerine Yönelik Bir Tartışma". *Akademik Bakış Dergisi* 66 (2018), 134-144.
- Lamb, Stephen – Maire, Quentin – Doecke, Esther. *Key Skills for the 12st Century: An Evidence Based Review*. Melbourne: Education Future Frontiers, 3, 2018.
- McCoog, Ian J. "21st Century Teaching and Learning". *Eric.ed*. Erişim 28 Aralık 2018. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED502607.pdf>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *2023 Eğitim Vizyonu*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

- MoE, Ministry of Education. *The New Zealand Curriculum*. Wellington: Ministry of Education, 2007.
- Nazirođlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-208, İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. *Definition and Selection of Competencies (DeSeCo)*. OECD, 2005.
- P21, Partnership fo 21st Century Learning. "Framework fo 21st Century Learning". Erişim 4 Ocak 2019. <http://www.battelleforkids.org/networks/p21>
- Sever, Demet – Baldan, Betül – Tuđlu, Burcu – Kabaođlu, Kevser – Alagöz Hamzaj, Yaprak. "Küreselleşme Sürecinde Eğitim Alanında Atılan Adımlar: Türkiye ve Eğitimde Başarılı Ülke Örnekleri". *İlköğretim Online* 17/3 (2018), 1583-1603.
- Stehlik, Thomas. *Educational Philosophy for 21st Century Teachers*. Palgrave Macmillan, 2018.
- Şengül Bircan, Tuba. "Sosyal Bilgiler ve Tarih Öğretmenlerinin Bakış Açısından Fatih Projesi". *Turkish Studies Information Technologies and Applied Sciences* 13/21 (2018), 157-172.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 10 Aralık 2018. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yalçın, Seher. "21. Yüzyıl Becerileri ve Bu Becerilerin Ölçülmesinde Kullanılan Araçlar ve Yaklaşımlar." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52/1 (2018), 183-201.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

HADİSLERİ HİKÂYELERLE ANLATMAK

Kitap Değerlendirme Yazısı (Değerlendirilen Kitaplar):

Münire Daniş, *Dinle Sözü Sevgili'den: Hadis Öyküleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, 175 sayfa.

Ebû Ammâr Mahmûd el-Mısrî, *Hadis ve Hikâyelerle Müslüman Çocuğa Yol Haritası* (çev. Adil Yavuz), Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2015, 168 sayfa.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk AKPINAR

ofakpinar@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2038-4948

Selçuk üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Hadis Ana Bilim Dalı

Atıf@ Akpınar, Ömer Faruk. "Hadisleri Hikâyelerle Anlatmak". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 311-316

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Received	: 27 Ekim 2019 / 27 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 10 Aralık 2019 / 10 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 311-316

Konusunu gerçekte yaşanmış veya yaşanması imkân dâhilinde olan hayattan alan ya da heyecan ve zevk veren ilgi çekici ve öğretici olaylar anlatmak suretiyle hayalde kurgulanan hikâye/öykü, eğitim-öğretimde oldukça etkili yöntemlerden biridir. Kur'ân'da pek çok kıssaya yer verilmesi, Hz. Peygamber'in bazı hususları temsili hikâyelerle anlatması, İslam edebiyatında zengin bir kıssadan hisse kültürünün oluşmasında hikâyenin eğlendirirken öğretme özelliğinin tesiri olduğu söylenebilir. Çünkü hikâye, başta çocuklar olmak üzere kişiye, farklı hayat tecrübeleri kazandırır; bireyin duygu ve düşünce dünyasını zenginleştirir, ona kendisini yerinde ve doğru ifade edebilmesinin kapısını aralar. Ehil kimselerce kurgulanmış hikâyeler, öğrettiği birçok bilginin ve okurun kelime dağarcığını genişletip dilini geliştirmesinin yanı sıra anlattığı olaylar ve örnek gösterdiği şahsiyetlerle kişiye pek çok erdem kazandırarak onun karakter gelişimine katkı sunar. İslam edebiyatında bu gaye ile yazılan manzum veya mensûr pek çok hikâye örneği bulmak mümkündür. Hz. Peygamber'in hayatından kişinin duygu ve düşünce dünyasına hitap edecek bazı kesitlerin hikâye edilmesi, onun farklı zamanlarda ashabına anlattığı kısa hikâyelerin nakledilmesi ve önemli mesajlar veren bazı veciz sözlerinin bir dizi olaylar örgüsü içinde tema olarak sunulması tarzında hazırlanan çalışmalar bunlardandır. Özellikle öğrenilen bilgilerin daha uzun süre akılda kaldığı çocukluk yaşlarına hitaben M.Yaşar Kandemir'in *Çocuklara Hikâyelerle Kırk Hadis ve Arapça Öğrenenler İçin Hikâyelerle 40 Hadis*, Mürşide Uysal'ın *Kırk Hadis Kırk Hikâye*, Ayşe Serra Kara'nın *Hikâyelerle Kırk Hadis*, Mehmed Said Çimen'in *Kırk Hadis Kırk Hikâye*, Behlül Bera'nın *Hadis Hikâyeleri*, Ali Karaçam ve Kevser Şahin'in *Hikâyelerle 365 Gün Hadis*, Harun Kırkıl'ın *Hikâyelerle Kırk Hadis*, Veysel Akkaya'nın *Hadisler ve Hikâyelerle Namaz-Zekât ve Sadaka-Oruç-Hac ve Umre* adlı eserleri, Diyanet İşleri Başkanlığınca *Hikâyelerle Çocuklara 40 Hadis* adlı proje kapsamında hazırlanan ve çizgi resimler eşliğinde anlatılan hikâyeler bu anlamda bir boşluğu doldurmaktadır. Bu meyanda Münire Daniş tarafından kaleme alınan *Dinle Sözü Sevgiliden* başlıklı hadis öyküleri ile Mahmûd el-Mısıri'nin yazdığı *Hadis ve Hikâyelerle Müslüman Çocuğa Yol Haritası* adlı eser zikre değerdir.

1. Günümüz öykücülerinden, kendisini "klasik İslam tahkiyesinden beslenen" biri olarak tanımlayan¹ Münire Daniş, mezkûr eserinde, Hz. Peygamber'in nasihatlerinden seçtiği 40 meseleyi kendisine has üslubuyla hikâye etmektedir. "Yolların en hayırlısı Muhammed'in yoludur" düsturundan hareket eden yazar, Allah Rasûlü'nün sünnetini hayata hâkim

¹ <https://www.haksozhaber.net/munire-danisle-oyku-yazarligi-uzerine-7706h.htm>, 06.10.2019.

kılacak, Allah'ın razı olduğu insanın niteliklerini, kâh Hz. Peygamber'in anlattığı hikâyelerden hareketle, kâh onun veciz ifadelerini hayatın akışı içine yerleştirerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda eser, nebevî nükteleri yediden yetmişe her kesime hitap eder tarzda ele almasıyla okunacaklar listesine eklenebilir.

Bununla birlikte eserde göze çarpan bazı eksikliklere ve birtakım önerilere işaret etmek faydalı olacaktır. Öncelikle hadislere dair yazılan eserlerde zikredilen her hadisin kaynağının verilmesi büyük önem arz etmektedir. Yazar, her ne kadar çoğu rivayetin geçtiği kaynağa ismen işaret etse de kaynakta geçtiği yerin gösterilmemesi büyük eksiklik olmuştur. Belli bir kaynakta olduğu belirtilen rivayetin aslını görmek isteyen okuyucu, referans gösterilen ismin tüm eserlerine, eserlerinin de tamamına bakmak zorunda bırakılmıştır. Sözelimi "Buhârî" yazılan her rivayet *Sahîh-i Buhârî*'de mi bulunmaktadır? "İbn Ebi'd-Dünya" diye kaynak verilen bilgi (s. 45) onun hangi eserinden alınmıştır? Ayrıca kaynak gösterilen bazı eserler, hadisler için tali kaynaklardır. Rivayetin asıl kaynağına işaret etmek ilmin bir gereğidir. Sözelimi s. 111'de "İmam Gazâlî, İhyâ-i Ulûmi'ddin/Kuhlü'l-Basar" şeklinde verilen dipnot neyi ifade etmektedir? *Kuhlü'l-Basar* adlı eserin son dönem şii bilginlerden Abbâs el-Kummî'ye (ö. 1941) ait olduğunu yazar bilmekte midir? Hâlbuki söz konusu edilen rivayet klasik kaynaklardan Bezzâr'ın *Müsned*'i (15/294), Ebu's-Şeyh'in *Ahlâku'n-nebî*'si (no: 170) ile Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sında (s. 123) geçmektedir. Üstelik Heysemî rivayetin râvileri arasında hadisleri kabul edilemez (münker) bir râvi olduğunu belirtmiştir (8/576). Benzer şekilde mağara arkadaşlarından bahseden hadisin kaynağı İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'si yerine "Buhârî, Büyû', 98; Müslim, Zikir, 100" şeklinde verilse daha uygun düşecektir. Yine Hz. Peygamber'in bir sefer esnasında yemek hazırlanmasına çalı çırpı toplayarak katkıda bulunmasını anlatan rivayetin kaynağı olarak Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'sinin verilmesi, bu metnin O. Nuri Topbaş'ın bir yazısından² kopya edildiğini ele vermektedir. (Diğer örnekler için bkz. dipnot 89 "Haysemî"; dipnot 90 "Deylemî"; dipnot 99 "Camîu's Sağîr"; dipnot 106 "Kütüb-ü Sitte"; dipnot 140 "Aclûnî"; dipnot 138 "Bezzar, Mecmau'z Zevaid"; dipnot 65 ve 161 "el-Kenz"). Ayrıca rivayetlerin sıhhat durumları hakkında bilgi verilmesinin, ya da kitap muhtelif halk kesimlerine hitap ettiği için kullanılan tüm rivayetlerin makbul hadislerden seçilmesinin daha uygun olacağını ifade etmek gerekir.

Eserde hadisler tahkiye üslubuyla tercüme edildiği için Hz. Peygamber'e nispet edilen sözlerin koyu renkle belirginleştirilmesi, hadis

² <https://www.islamveihsan.com/imtiyazli-kul-olur-mu.html>, 06.10.2019.

metnini tamamlayıcı unsurlardan ayırt etmeyi kolaylaştıracaktır. Zira yazarın da mukaddimesinde dikkat çektiği “Benim sözlerimi duyup anladıktan sonra bozmadan başkasına aktaran” şeklindeki nebevî uyarı, her ne kadar manen rivayete müsaade edilmiş olsa da, kitabı bir eserde metne sadık kalmayı gerektirir. Okur, Hz. Peygamber’e isnad edilen metnin aslını takip edebilmelidir.

Rivayetleri hikâyeye dönüştürme çabası kimi zaman bariz hatalara yol açabilmiştir. s. 39’da anlatılan Hz. Osman-Selman-ı Farisi diyalogu böyle bir hatanın sonucudur. Abdest konusundaki rivayetleri bir araya getirme arzusu, yazarı büyük bir hataya sevk etmiştir. Şöyle ki yazarın zikrettiği Selman rivayetindeki şahıs Hz. Osman değil, tâbiünden Ebû Osmân en-Nehdî’dir. Selmân, ona beş vakit namazın günahları ağacın yapraklarının dökülmesi gibi dökeceğini Hz. Peygamber’in uygulamasını taklit ederek anlatmaktadır.³ Diğer rivayet ise Hz. Osman’ın, Rasûlullah’ın abdest almasını gösterdiği ve abdest alıp iki rekat namaz kılan kimsenin günahlarının bağışlanacağını müjdeleyen sözünü naklettiği hadistir.⁴ Bu rivayette de yazarın zikrettiği beş vakit namazın vakitler arası günahları affa vesile olacağına dair kısım ile iyiliklerin kötülükleri gidereceğini bildiren cümlesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla yazarın s. 40’ta verdiği uzun rivayetin kaynağını kontrol etmesi gerekmektedir. Yine s. 141’de “(Hz. Peygamber) sözüne devam etti” denilerek benzer muhtevadaki hadislerin peş peşe söylendiği izlenimi verilmiştir. Oysa rivayetlerde söz konusu rivayetlerin aynı yerde söylendiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Aynı şekilde s. 144 ve s. 149’daki rivayetler de delilsiz bir şekilde aynı konuşmanın parçaları olarak sunulmuştur. s. 150’de ilk paragrafta anlatılmak istenen mevzu ise kapalı kalmıştır.

Bir başka yerde yazar Hz. Peygamber’in vefatından sonra vuku bulmuş bir hadisede Peygamber’in de bulunduğunu zikredivermiştir (s. 81) Hz. Ebû Bekir’in Nuaymân ile yaptığı bu yolculuğun asr-ı saadette yaşandığına dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca ona “Hımâr” lakabının verilmiş sebebi olarak zikredilen bilginin (s.80) kaynağının mutlaka verilmesi gerekir.

Kitaptaki bazı rivayetlerin kaynakları hiç zikredilmemiştir (örn. s. 35-37; s.81-82; s. 123’te ashabin sözü olarak verilen kısım; s. 149’da ikinci rivayet; s. 151). Kullanılan kaynakların bir listesinin verilmemesi de bir diğer önemli eksikliktir. Örneğin 65 nolu dipnotta “el-Kenz” şeklinde verilen eserin hangi eser olduğu anlaşılamamaktadır. *Kenzu’l-ummâl* kastedildiği

³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/111.

⁴ Buhârî, *Vudû*, 23; Müslim, *Tahâret*, 3.

akla gelse 5 ve 161 nolu dipnotta hem “el Kenz”in hem de “Kenzü’l-ummâ”in ayrı ayrı zikredilmiş olması kafa karışıklığına yol açmaktadır.

Eserde dikkat çeken yazım hatalarından bazısına işaret etmek uygun olacaktır. Bu anlamda, “Hüsn-ü zan” yerine “hüsn-i zan” (s. 69); “Bir günez” yerine “Bir gün” (s. 39); “ashap” yerine “ashâb” (s. 76 vd.); “Nesei” yerine “Nesâî” (s. 79); “Haysemi” yerine “Heysemî” (s. 96); “Abdullâh b. Câbir” yerine “Câbir b. Abdullâh” (s.99) yazılması doğru olacaktır.

2. Çocuk ve gençlere yönelik hazırladığı pek çok kitabı bulunan Mısırlı yazar Ebû Ammâr Mahmûd el-Mısırî'nin *Minhâcü't-tıflî'l-müslim* adlı çalışması ise yüzden fazla hadisin şerhini içeren, hadislerin muhtevalarıyla ilgili çeşitli hikâyelere yer veren çocuklar için hazırlanmış bir eserdir. “Kendisini örnek alıp hayat tarzına uygun bir yaşam tarzı ortaya koymadan cennette kendisiyle birlikte olma saadetine erişilemeyen Hz. Peygamber’in hadisleri eşliğinde yaşamının” ipuçlarını sunma gayesiyle telif edilen kitabın bir kısmı, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis öğretim üyelerinden Prof. Dr. Adil Yavuz tarafından Türkçeye çevrilmiştir. *Hadis ve Hikâyelerle Müslüman Çocuğa Yol Haritası* başlığıyla yayınlanan bu kitap, 102 konu altında hadislere yer veren eserin ilk 44 konusunu içermektedir. Mütercim, eserin ilmî ve akademik bir kaygı ile yazılmadığına, bu sebeple sistematik olmadığı ve derlenen bilgilerin kaynaklarının belli bir uyum içinde verilmediğine dikkat çekmiş, eserin bu özelliğini muhafaza adına kitabı olduğu gibi çevirdiğini beyan etmiştir (s.10-11). Çevirenin de vurguladığı üzere, kitapta “serbest konuşan bir vaiz üslubu” hâkimdir. Yazar, eseri sanki karşısındaki bir çocuk grubuna konuşur gibi kaleme almıştır. Konuların daha iyi kavranması için birçok yerde hadislerden alınması gereken dersleri maddeler halinde sıralamıştır. Zikredilen hadislerin kaynaklarının yanı sıra sıhhat durumları hakkında bilgi verilmesi yerinde olmuştur. Eserde, çevirinin anlaşılır ve akıcı olmasına oldukça özen gösterildiği, konulara sıra numarası verildiği, imla ve noktalama hatalarının asgari düzeye çekildiği görülmektedir.

Eserde zühul eseri olarak görülen birkaç hata ve bazı teklifler şunlardır: 114 nolu dipnotta Beyhakî'nin eserinin adı “Kitâbu’l-edeb” yerine “Kitâbu’l-Âdâb”; 184 nolu dipnottaki eser de “İbnü’s-Selâm” yerine “İbnü’l-İslâm” olmalıdır. Ayrıca kitabın aslında ilgili dipnotta hadisin numarası 168 yerine 167 olarak verilmiştir. Elbânî'nin eseri zikredilirken birçok yerde *Sahîhu’câmi* şeklinde harf düşmesi olmuştur. 172 nolu dipnotta Arapça ibareler baskı hatasından okunamamaktadır. Bazı eserlerin yazar adının kitabın aslında bulunmaması bir eksiklik. Bu eksiklik çeviride de kendini hissettirmektedir (bkz. dipnot no: 98). Bazı hadislerin kaynağının hadis numarası ile bazısının cilt ve sayfa numarası ile verilmesi uyumu

bozmaktadır. Teknolojik imkânların kaynaklara ulaşmayı kolaylaştırdığı günümüzde, en azından çeviride, dipnotlar arası birlikteliğin sağlanması beklenirdi. Yine sadece Ahmed b. Hanbel'in eseri için *age* kısaltmasının kullanılmasının göze battığı ifade edilmelidir. 94 nolu dipnottaki "İbnü'l-İslâm" ifadesi "İslamoğlu" yerine "İslâm evlâdı" veya "İslam'ın Çocuğu/Müslüman Çocuk" şeklinde çevrilse daha uygun olacaktır. Ayrıca eser isimlerini tercüme etmeye gerek var mıdır, varsa neden diğer eserlerde bu yapılmamıştır? Şayet tercüme edilecekse karışıklığa sebebiyet vermemek için kaynakça kısmında verilmesi kanaatimizce daha doğru olacaktır. Nitekim 227 nolu dipnottaki eser ismi ilk geçtiği yerde tercüme edilmemiştir.

Eserin kalan kısmının tercüme edilmesinin, dipnotlardaki bilgilerin belli bir sistematığa kavuşturulmasının ve kullanılan tüm kaynakların zikredildiği bir kaynakça eklenmesinin eseri daha istifadeli kılacağı muhakkaktır. Ayrıca eserin aslında bulunan resimlerin çeviriye de eklenmesi veya konularla alakalı resimlendirme yapılması kitabı çocuklar nezdinde daha cazip hale getirecektir.

Zikredilen eksik yanlarına rağmen bu iki çalışma başta gençler olmak üzere herkese tavsiye edilebilir. Bununla birlikte Allah Rasulü'nün hayatından ve konuşmalarından kesitler sunan bu tür öyküleri ya edebiyatta behresi olan hadisçilerin, ya da hadis usulü okumuş veya hadisçi birinden destek almış bir edebiyatçının yazmasının, ayrıca bir pedagog veya eğitimci tarafından son halinin gözden geçirilmesinin önemli olduğu vurgulanmalıdır. Ayrıca asr-ı saadette yaşanmış bir hadiseyi, günümüze ulaşmamış yönlerini hayalden tamamlamak suretiyle anlatmak yerine, Mısır'ın eserinde çokça örneği olduğu üzere, kurgulanan farklı hikâyelerde okura iletilmek istenen mesajı kuvvetlendirme gayesiyle hadislerden iktibas yapmak yahut Hz. Peygamber'in anlattığı veya yaşadığı bir hadiseyi bir anlatı şeklinde öykünün içine yerleştirmek daha uygun olacaktır. Bu tarz ürünlerin sayı ve nitelik bakımından artması için genç araştırmacı ve edebiyat meraklılarına yönelik öykü yarışmaları düzenlenmesi, edebiyatın usta kalemlerinin vereceği eğitim ve seminerler ile hadis okuma ve anlamaya yönelik programlar tertip edilmesi, farklı dillerde kaleme alınmış mevcut literatürün tespitinin yapılıp önemli eserlerin imam hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri kütüphaneleri başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde bir araya getirilmesi gibi çalışmalar büyük önem arz etmektedir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

**XVI. TEFSİR ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI
VE “ULUSLARARASI HZ. İBRAHİM (A.S.) VE NÜBÜVVET”
SEMPOZYUMU (Şanlıurfa, 8-9 Kasım 2019)**

Arş. Gör. Soner Aksoy

snraksoytrbzn@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3178-7937

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Arş. Gör. Sakin Taş

sakintas@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1301-9491

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Arş. Gör. Samed Yazar

sametyazar@uludag.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9046-0160

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Arş. Gör. Muhammet Çol

muhammetcol@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7667-2722

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Sempozyum Değerlendirme Yazısı/ Symposium-Conference Reviews
Geliş Tarihi / Received	: 27 Kasım 2019 / 27 November 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 317-329

Her yıl düzenli olarak yapılan Tefsir Koordinasyon Toplantılarının on altıncısı bu yıl 8-9 Kasım tarihleri arasında, “Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu” eşliğinde Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde, Türkiye’nin çeşitli üniversitelerinden yaklaşık 200 tefsir akademisyeninin katılımıyla Şanlıurfa’da gerçekleşti. Bu toplantı kapsamında düzenlenen sempozyumu, daha önceki koordinasyon toplantılarında yapılan sempozyumlardan farklı kılan temel bazı hususlar vardı. Bunlardan birisi, Hz. İbrahim’in (a.s.) Şanlıurfa ile tarihsel ve kültürel açıdan güçlü ilişkisi dikkate alınarak sempozyumun ana başlığının, “Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet” olarak seçilmesidir. Ayrıca yirmi yıl aradan sonra uluslararası düzeyde Hz. İbrahim’le (a.s.) ilgili böyle bir sempozyumun yapılması kayda değerdir. Diğer taraftan daha önceki koordinasyon toplantılarının aksine bu toplantıda yapılan sempozyumda yaklaşık 16 farklı oturumda toplam 60 tebliğe yer verilmesi dikkat çekici bir farklılıktır. Bu meyanda düzenlenen ve tebliğ yoğunluğundan dolayı Mâtürîdî, Râzî, Taberî ve Kurtubî isimlerinin verildiği dört ayrı salonda iki günde icra edilen sempozyum, özet olarak aktarılmaya çalışılacak ve sempozyumun geneline dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Sempozyum saygı duruşu, İstiklal Marşı, Kur’an tilaveti ve protokol konuşmalarıyla Mâtürîdî salonunda başladı. Bu bağlamda ilk açılış konuşmasını Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Atilla Yargıcı yaptı. Yargıcı konuşmasında Şanlıurfa’da yirmi yıldır Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgili bir sempozyumun yapılmadığını, Kur’an ile ilgili bir programın ise neredeyse hiç düzenlenmediğini belirterek, bu vesileyle düzenlenen sempozyumun önemine vurgu yaptı. Toplantının düzenlenmesinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Karaköprü Belediye Başkanı Metin Baydilli yapmış olduğu selamlama konuşmasında, genelde Müslümanlar özelde ise Şanlıurfa için Hz. İbrahim’in (a.s.) önemine, onun zihin dünyası, bakış açısı ve öğretilerini öğrenip tatbik etmemiz durumunda toplumun emniyet ve selamet içerisinde yaşayabileceğine, 21. yüzyılın huzur, barış ve kardeşliğin en fazla ihtiyaç duyulan bir dönem olduğuna ve bunun ise ancak eğitim ile sağlanabileceğine değindi. Daha sonra toplantının düzenlenmesinde büyük emeği geçen ve program boyunca sunuculuğuyla katkıda bulunan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mahmut Öztürk, Urfa’nın halk kültürü ve geleneklerinden birisi olan ve verilen bir yemeğe herkesin katkısı olması anlamı taşıyan Harafene ve Sahaniye kültürüne atıf yaparak toplantının gerçekleştirilmesi aşamasında bu gelenekten hareket

ettiklerine ve bu bağlamda bütün belediyelerin ve Urfa'nın hemen tüm kurumlarının organizasyona katkı sağladıklarına vurgu yaparak teşekkürlerini sundu. Son olarak selamlama konuşması yapan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celil Abuzar konuşmasında, İlahiyat Fakültelerinin manevi rehberlik anlamında buldukları şehrin lokomotif olması gerektiğine, Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhîdî mücadelesine, günümüz İslam dünyası açısından birleştirici kimliğine ve örnekliğine dikkat çekti.

Selamlama konuşmaları bittikten sonra Mâturîdî salonunda - *Kur'an'da Nübüvvet ve Hz. İbrahim (a.s.)*- üst başlığı taşıyan açılış paneline geçildi. Bu oturumda Prof. Dr. Nasrullah Hacımuftuoğlu başkanlığında biri Arapça olmak üzere toplam dört tebliğ sunuldu. "Kur'an'da Nübüvvet" başlıklı bir tebliğ sunan Prof. Dr. İsmail Karagöz, tebliğinde Kur'an ayetlerinde Nebî ve Resûl kavramlarını inceleyerek geleneğin aksine bu iki kavram arasında bir fark olmadığını ortaya koydu. Karagöz, Kur'an'da Nebî ve Resûl kavramlarının ortak vasıflara ve niteliklere sahip olduğu tespitinden hareketle özellikle günümüzde kendisini peygamber olarak vasıflandıran birtakım kimselerin iddialarının asılsızlığına değindi. Bu oturumun ikinci tebliği Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz tarafından, "Hz. İbrahim'in (a.s.) Özgürlüğe Çağrısı" başlığıyla sunuldu. Yılmaz sunumunda, Hz. İbrahim'in (a.s.) hayat hikâyesine, tevhit arayışına ve bu meyanda müşrik kavmiyle olan mücadelesine değinerek, Kur'an'da Hz. İbrahim'in (a.s.) putperest kavmi ile giriştiği tevhit mücadelesini, temelde insanın özgürleştirilmesi çabası olarak ele aldı. Bu oturumda bir diğer tebliğ, "حجة ابراهيم و أثرها على الفكر الإسلامي" ismiyle Selahaddin Selim Arkadan tarafından sunuldu. Arkadan tebliğinde, Hz. İbrahim'in (a.s.) İslam düşüncesinde tevhidin ve hac ibadetinin timsali olduğuna dikkat çekerek, Nemrut'la ve Putperest kavmi ile olan tevhit mücadelesinde aklî istidlalleri kullanması, İslam ümmeti için ilm-i yakîne ulaşmada bir örneklik oluşturduğuna vurgu yaptı. Açılış oturumunun son tebliği ise, Prof. Dr. Mehmet Soysaldı tarafından, "Kur'an Ayetleri Perspektifinde Hz. İbrahim'in (a.s.) Rol Model Oluşu" başlığıyla gerçekleşti. Soysaldı sunumunda, Hz. İbrahim'in (a.s.) Kur'an'da, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile birlikte numune-i imtisâl anlamına gelen "Usve" (el-Mumtehine 60/4) olarak tanımlandığına değinerek, genelde insanlık özelde ise günümüz Müslümanları için Hz. İbrahim'in (a.s.) örnek alınmasının önemi ve gerekliliği üzerinde durdu. Bu sunumla birlikte açılış oturumu sona erdi ve sempozyum oturumları Mâturîdî, Taberî, Râzî ve Kurtubî isimlerini taşıyan dört ayrı salona yayılarak devam etti. Bu bağlamda sempozyumun birinci günü her salonda iki oturum yapıldı.

Mâturîdî salonunda birinci oturumda -Hz. İbrahim'in (a.s.) Diğer Bazı Peygamberlerle Mukayesesi ve Hayatından Alınacak İbretler- üst başlığı altında toplam dört tebliğ sunuldu. İlk tebliğ aynı zamanda oturum başkanı olan Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat tarafından, “Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. Eyyüb'ün (a.s.) Şahsi Hayatlarıyla İlgili İmtihanlarının Psikolojik Analizi” başlığıyla gerçekleşti. Şenat sunumunda Hz. İbrahim'in (a.s.) ve Eyyüb'un (a.s.) tevhit mücadelesi ve hayat tecrübesine atıf yaparak konuyu güncel bir zeminde ele almaya çalıştı. Bu bağlamda bu iki peygamberin hayat tecrübelerinin günümüz insanına özellikle baba-oğul ilişkisi ve zorluklar karşısında takınılması gereken tutum bağlamında birçok psikolojik ve zihinsel değer aşıladığına dikkat çekti. Bu oturumun ikinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cora tarafından, “Hz. İbrâhîm'in (a.s.) İmtihan Edildiği Kelimeler/Mâhiyetleri ve İlgili Mülâhazalar” başlığıyla sunuldu. Cora bu tebliğinde, Kur'an'da zikredilen Hz. İbrahim'in (a.s.) birtakım kelimelerle imtihan edilmesinin (el-Bakara 2/124) anlamına dair müfessirler tarafından yapılan farklı görüşlere yer vererek, ayette imtihana konu olan “kelimât” ifadesinin en genelde Hz. İbrahim'in (a.s.) hayat boyunca yaşadığı “mücadele” manasına geldiği tespitinde bulundu. Bu oturumun diğer bir tebliği, “Yûsuf Sûresi ve Hz. Yûsuf Kıssasının Üslup Muhteva ve İbretler Yönünden Değerlendirilmesi” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Orhan İyibilgin tarafından sunuldu. İyibilgin sunumunda, Yûsuf sûresinde kullanılan üslup inceliklerini, sûrenin i'câz yönlerini ve Yûsuf kıssası üzerinden verilmek istenen dini ve ahlaki mesajları ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumun son tebliği ise Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin Aydın tarafından, “Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Şirkle Mücadelesi En'âm Sûresi 6/74-79 Ayetlerinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme” başlığıyla gerçekleşti. Aydın tebliğinde daha çok هَذَا رَبِّي “Bu benim rabbimdir.” (el-En'âm 6/77) ifadesinin ne anlama geldiği üzerinde durarak, müfessirlerin farklı görüşlerine yer vermeye çalıştı. Bu görüşler içerisinde, Hz. İbrahim'in (a.s.) bu ifadeyi kendisi için değil de muhataplarıyla münazara esnasında, onları düşündürmeye yönelik kullandığı görüşünün daha isabetli olduğu vurgulandı.

Mâturîdî salonunda ikinci oturum -Hz. İbrahim (a.s.) ve Haniflik- üst başlığıyla, Doç. Dr. Ahmet Öz başkanlığında beş tebliğin sunumuyla gerçekleşti. İlk tebliği, “Hz. İbrahim (a.s.) Örneğinde Haniflik” başlığıyla oturum başkanı Ahmet Öz sundu. Öz tebliğinde, genellikle Kur'an'da Hz. İbrahim'le (a.s.) ilişkili olarak kullanılan hanifliğin en temelde güçlü bir tevhit vurgusu içerdiği tespitinden hareketle, İslam ile hanifliğin eş değer olduğu sonucuna ulaştı. Bu oturumun ikinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir

Karakuş tarafından, “Hz. İbrahim (a.s.) ve İbrâhîmî bir Duruş: Haniflik” başlığıyla sunuldu. Karakuş tebliğinde, hanifliğin Kur’an’da kurumsal bir din olarak anlatılmadığı, aksine Hz. İbrahim’le (a.s.) ilgili olarak bir arayış, tavır ve duruş bağlamında kullanıldığı üzerinde durdu. Bu oturumda üçüncü tebliğ, “Kur’an’da Tevhidin Zıddı Olarak Şirk” ismiyle Öğr. Gör. Dr. Şuayb Karataş tarafından sunuldu. Karataş konuşmasında, daha çok Kur’an’ın şirke yüklediği anlamları incelemeye çalıştı. Bu oturumun son bildirisini ise, “Ulûhiyet İnancında İbrâhîmî Arayış” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Zeki Keskin tarafından gerçekleştirildi. Keskin Hz. İbrahim’in (a.s.) tevhit arayışını farklı bir açıdan ele alarak, İbrahim peygamberin doğduğu yerden başlayıp gerçekleştirdiği yürüyüşün kutsal bir hilali gösterdiğini dile getirdi. Bu bağlamda Haçlıların kutsal hilal ile olan savaşlarında esasen bu Abraham’a, yani İbrahim peygamberin çizmiş olduğu kutsal hilale karşı bir savaşın olduğu tespitinde bulunuldu.

Sempozyum bildirilerinin sunulduğu salonlardan bir diğeri olan Taberî salonunda ilk oturum *-Hz. İbrahim (a.s.): Doğduğu Yer ve Kimliği Hakkında Değerlendirmeler-* üst başlığıyla Prof. Dr. Mehmet Yolcu başkanlığında toplam dört tebliğin sunumuyla gerçekleştirildi. İlk tebliğ oturum başkanı Mehmet Yolcu tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Hükümdar İle Tartışmasının Taşındığı Anlam” ismiyle sunuldu. Bu tebliğde, Bakara 2/258 ayetinde konu edinilen Hz. İbrahim’le (a.s.) Nemrud’un tartışmasının özellikle Allah’ın birliğinin temellendirilmesi açısından taşındığı anlam üzerinde duruldu. Doç. Dr. M. Nuri Güler tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Kimliği ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Akralığı” başlıklı sunulan oturumun ikinci tebliğinde, tarihsel bir yöntem takip edilerek Hz. İbrahim’in (a.s.) etnik kökeni ve Hz. Peygamberle olan nesep ilişkisi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu bağlamda Hz. İbrahim’in (a.s.) Arap olmadığı iddiası tartışılarak, musta’rab kelimesinin Arap olmayan değil yerleşik hayatı benimseyen anlamında kullanıldığı öne sürüldü. Bu oturumun diğer tebliği Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Arslan tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Urfa’da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi” başlığıyla gerçekleştirildi. Arslan konuşmasında kaynaklarda Hz. İbrahim’in (a.s.) doğum yeriyle ilgili bütün rivayetleri değerlendirmeye tabi tutarak, Urfa’nın Hz. İbrahim’in (a.s.) doğum yeri olduğu görüşünü ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumun son tebliği ise, “Hz. İbrahim (a.s.) ve Şanlıurfa” ismiyle Mehmet Oymak tarafından sunuldu. Oymak sunumunda, tarihsel ve kültürel açıdan Şanlıurfa’nın Hz. İbrahim’le (a.s.) ilişkisini inceledi.

Taberî salonunda ikinci oturum *-Allah ile Kul, İnsan ile İnsan Arasındaki İlişkiler Bağlamında Hz. İbrahim (a.s.)-* üst başlığıyla Prof. Dr.

Kerim Buladı başkanlığında biri Arapça olmak üzere beş tebliğin sunumuyla gerçekleşti. Oturumun ilk tebliği, “Nebevî Şahsiyetin İnşasında Namaz ve Hz. İbrahim (a.s.)” başlığıyla oturum başkanı Kerim Buladı tarafından sunuldu. Buladı konuşmasında özelde Hz. İbrahim’in (a.s.) genelde ise mümin şahsiyetin oluşturulmasında namazın önemini ve değerini ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumun diğer bir tebliği Prof. Dr. Muhammed eş-Şatî tarafından, “علاقات إبراهيم عليه السلام مع أسرته” başlığıyla gerçekleşti. Şatî konuşmasında, Hz. İbrahim’in (a.s.) aile fertleriyle özellikle babası, eşleri ve çocuklarıyla olan ilişkilerinin ahlaki ve dini boyutlarını inceledi. Bu oturumda yer alan tebliğlerden bir diğeri Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok tarafından, “Allah (Rab) – İnsan (Kul) ilişkisi bağlamında Hz. İbrahim’in (a.s.) “Halîlullâh” Vasfının İncelenmesi” ismiyle sunuldu. Bu sunumda, Kur’an’da Allah’ın Hz. İbrahim’i (a.s.) dost edinmesi anlamında kullanılan (en-Nisâ 4/125) *Halîlullâh* sıfatının Allah-kul ilişkisi açısından çok özel bir ilişkiyi gösterdiği ortaya konuldu. Bu oturumda sunulan tebliğlerden bir diğeri Dr. Öğr. Üyesi Kadri Ziyaettin Coşan tarafından, “Hz. İbrahim’den (a.s.) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) Allah Teâlâ’ya Güvenme ve İtaat Etmenin Çağlar Üstü Neticeleri” başlığıyla gerçekleşti. Coşan, Allah-insan ilişkisinin iki temel boyutunu oluşturan ve aynı zamanda nebevî bir duruş ve tavır olan güven ve itaati, evrensel bir bakış açısıyla ele almaya çalıştı. Bu oturumun son tebliği ise, “Kur’an’da Hz. İbrahim (a.s.) Örneğinde Aile İlişkisi ve Eğitimi” ismiyle Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mahfuz Ata tarafından sunuldu. Ata Hz. İbrahim’in (a.s.) aile ilişkilerinin her Müslüman açısından rol model oluşunu, güncel bir zeminden hareketle inceledi.

Sempozyum bildirilerinin sunulduğu salonlardan bir diğeri olan Râzî salonunda ilk oturum -*Hz. İbrahim (a.s.) ve Ateşle İmtihani*- üst başlığıyla Doç. Dr. Nihat Uzun başkanlığında dört tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “Hz. İbrahim’in (a.s.) ateşe atılması Meselesinin Tefsir Geleneği Üzerinden Okunması” başlığıyla oturumun ilk tebliğini sunan Nihat Uzun konuşmasında, Hz. İbrahim’in (a.s.) ateşe atılması meselesiyle ilgili olarak Ehl-i Kitab’ın ve müfessirlerin görüşlerini inceleyerek, bu olayın mucize olmakla birlikte, İslam öncesi dönemde Araplar tarafından bilindiğini vurguladı. Bu oturumun ikinci tebliği Doç. Dr. Muhammet Yılmaz tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) oğlu İsmail’e Olan öğretileri Üzerinden Kur’an’da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri” başlığıyla sunuldu. Bu sunumda bir Müslümanın örnek alması gereken ideal şahsiyetler, Hz. İbrahim (a.s.) ve evlatları özelinde incelemeye tabi tutuldu. Bu bağlamda Yılmaz, konuyla alakalı kaleme aldığı; *Günümüze Bakan Yönleriyle Kur’an’da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri* isimli eserine atıf yaptı. Özelde bu oturumun genelde bütün sempozyumun en

dikkat çekici tebliğlerden birisi ise, “Asaf Halet Çelebi’nin İbrahim Şiirindeki İmgeler” başlığıyla Doç. Dr. Levent Bilgi tarafından sunuldu. Bilgi konuşmasında ele aldığı şiirde simgelerin/sembollerin değerlendirmesini yaparak, İbrahim’in şahsında millet kavramının günümüzde yaygın olan ırkçılık zehrine karşılık bir panzehir olduğunu vurguladı. Oturumun son tebliğini, “Ateş’in Hz. İbrahim’i (a.s.) Yakmaması Mucizesi Üzerine” başlığıyla sunan Arş. Gör. Zeynep Demiryorgan konuşmasında, Nihat Uzun’un tebliğinden farklı olarak Hz. İbrahim’i (a.s.) ateşin yakmaması olayını mucizevî bir bağlamda daha geniş bir perspektifte incelemeye çalıştı.

Râzî salonunda ikinci oturum -*Hz. İbrahim’in (a.s.) Ahlakî Örneği*- üst başlığıyla Doç. Dr. Zeki Tan başkanlığında dört tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “Hz. İbrahim’in (a.s.) Rol-Model Olarak Anılması” başlığıyla ilk tebliği sunan Zeki Tan konuşmasında, Kur’an’da Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bir kez (el-Ahzâb 33/21), Hz. İbrahim’in (a.s.) ise iki kez (el-Mumtehine 60/4-6) üsve-i hasene (rol model) olarak tanımlanarak örneklilik bağlamında öne çıkarıldığına dikkat çekti. İbrahim’i sözde sahiplenilen çeşitli dini grupların onun dini ve ahlaki öğretilerini göz ardı etmeleri bu durumun temel nedenlerinden biri olarak zikredildi. Bu oturumun diğer bir tebliği, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Ahlakî Özellikleri” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Abdürrahim Kaplan tarafından sunuldu. Kaplan sunumunda Hz. İbrahim’in (a.s.) Kur’an’da zikredilen usve-i hasene, habîbullâh, siddık, merhamet, hilm sahibi ve ahde vefalı olması gibi genel ahlaki özellikleri üzerinde durdu. Bu oturumda Hz. İbrahim’in (a.s.) temel ahlaki özelliklerinden birisi olan misafirperverlik bağlamında hazırlanan diğer bir tebliğ, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Örneğinde Kur’an ve Sünnete Göre Misafirperverlik” ismiyle Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bağış tarafından sunuldu. Oturumun son tebliği tebliğ Dr. Öğr. Üyesi M. Cüneyt Gökçe tarafından, “Hz. İbrahim’de (a.s.) İsbat-ı Vâcib” başlığıyla sunuldu. Bu bağlamda Gökçe tebliğinde, Hz. İbrahim’in (a.s.) aklî muhakeme yoluyla kullandığı anlatım, tartışma-sesli düşünme, soru-cevap, gözlem-deney, karşılaştırma ve dua metotları üzerinde durdu.

Sempozyum bildirimlerinin sunulduğu salonlardan bir diğeri olan Kurtubî salonunda ilk oturum -*Hz. İbrahim (a.s.) ve Tebliğ*- üst başlığıyla Doç. Dr. Avnullah Enes Ateş başkanlığında dört tebliğin sunumuyla gerçekleşti. İlk tebliğ, “Kur’an’da Hz. İbrahim (a.s.) Anlatısı Üzerinden Bir Mübelliğde Bulunması Gereken Vasıflar” başlığıyla Avnullah Enes Ateş tarafından sunuldu. Bu sunumda Peygamberlerin temel vasıflarından birisi olan tebliğ görevi Hz. İbrahim (a.s.) kıssası üzerinden incelenerek, mübelliğ sıfatına sahip olan bir Müslümanda bulunması gereken esaslar ortaya konulmaya

çalışıldı. Bu oturumun ikinci tebliği Öğr. Gör. Murat Oltulu tarafından, “Bir İmge Okuyucu Olarak İbrahim (a.s.) Peygamber” başlığıyla sunuldu. Oltulu sunumunda Hz. İbrahim’in (a.s.) birtakım kevnî imgelerden/ayetlerden hareketle Allah’a ulaşması konusu üzerinde durdu. Bu oturumun diğer iki tebliğinden birisi, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Tebliğ Metodu” ismiyle Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin Işık tarafından sunulurken diğeri, Dr. Esat Özcan tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Tahkîkî İmana Ulaşma Çabaları ve Tebliğ Metodu” başlığıyla sunuldu. Hemen hemen aynı çerçevede sunulan bu iki tebliğde, genel olarak Kur’an’dan hareketle Hz. İbrahim’in (a.s.) tebliğ metotlarına ve tebliğ yapacak kişide bulunması gereken vasıflar üzerinde duruldu.

Kurtubî salonunda ikinci oturum *-Şia’nın Hz. İbrahim’e (a.s.) Yaklaşımı-* üst başlığıyla Doç. Dr. Recep Demir başkanlığında dört tebliğin sunumuyla gerçekleşti. İlk tebliği oturum başkanı Recep Demir, “İmâmiyye Şia’sındaki İsmet Doktrini Çerçevesinde Hz. İbrahim’in (a.s.) Babasına İstiğfar Etmesi” başlığıyla sundu. Demir sunumunda, ekollerin ismet meselesine yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra İmâmiyye’nin konuyla alakalı yaklaşımlarının doğumdan ölüme şeklinde olduğuna, ismet anlayışının peygamberlerden imamlara geçtiğine vurgu yaparak konuya dair genel bir çerçeve çizdi. Konuşmasının devamında ise Hz. İbrahim’in (a.s.) İbrahîm 14/41 ayetinde ana babasına istiğfar etmesinin ismet inancı açısından nasıl anlaşıldığını Şia’nın iki temel yaklaşımı olan Ahbârîlere ve Usûlîlere göre incelemeye çalıştı. Bu oturumun ikinci tebliği, “Hz. İbrahim (a.s.) Takiyye Yaptı mı? Sâffât Sûresi 89. Ayet Bağlamında Sünnî ve Şîî Müfessirlerin Bakış Açıları” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yazıcı tarafından sunuldu. Bu sunumda, Hz. İbrahim’in (a.s.) muhataplarına hasta olduğunu söylemesi (es-Sâffât 37/89) ayetinden hareketle takiyyenin caiz olup olmadığına dair Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki yorum farklılıklarına yer verildi. Bu bağlamda Sünnî müfessirler ayetin bağlamından hareketle takiyyeye cevaz vermediklerine, Ahbârîlerin ayetten takiyyeye cevaz bulduklarına, Usûlîlerin ise Sünnî anlayıştaki gibi belagat ilminin verilerinden hareketle ayeti inceleyerek Ahbârîlerin sert tutumlarına karşılık mutedil bir tavır takındıklarına değinildi. Bu oturumun tebliğlerinden bir diğeri Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Oruç tarafından, “Peygamberlerin Masumiyeti Açısından Hz. İbrahim (a.s.) Kıssası –Tefsirlere Karşılaştırmaları Bir Yaklaşım” başlığıyla sunuldu. Oruç tebliğinde, Hz. İbrahim (a.s.) kıssasını peygamberlerin masumiyeti bağlamında mukayeseli bir şekilde ele alarak, hadis kaynaklarında zikri geçen üç konuda (Hastayım, Büyükleri Yaptı ve Kız Kardeş) Hz. İbrahim’in (a.s.) yalan söylediğine dair rivayetin ismet bağlamında incelenmesi gerektiğine dikkat çekti. Bu oturumun son tebliği

ise, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kaya tarafından, “Hz. İbrahim (a.s.) İle İlgili Ayetlerin Antropomorfik Yorumu -Kâşânî Örneği-” başlığıyla sunuldu. Oturumun en farklı bildirilerinden birine imza atan Kaya, Hz. İbrahim (a.s.) ile alakalı Kur’an’daki bilgileri Kâşânî’nin vahdet-i vücud merkezli yaklaşımından hareketle ele alıp değerlendirmesini yapmaya çalıştı. Sempozyumun birinci günü bu şekilde sona erdikten sonra ikinci güne geçildi.

Sempozyumun ikinci günü Mâturîdî, Taberî, Râzî ve Kurtubî salonlarında eş zamanlı olarak ikişer oturumun yapılmasıyla gerçekleşti. Mâturîdî salonunda ilk oturum -Hz. İbrahim (a.s.) ve Duaları- üst başlığıyla Prof. Dr. Atilla Yargıcı başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “Hz. İbrahim’in (a.s.) Babası İçin Yaptığı İstiğfar” ismiyle ilk tebliği sunan Atilla Yargıcı, konuşmasında Kur’an’da Hz. İbrahim’in (a.s.) putperest babası için yaptığı istiğfarın anlamını inceleyerek, dua manasında kullanıldığına dikkat çekti. Oturumun diğer tebliğinden birisi Dr. Öğr. Üyesi Ali Soylu tarafından, “Kur’an’da Hz. İbrahim’in (a.s.) Dualarındaki Evrensel Prensipler” başlığıyla sunulurken, diğeri Dr. Öğr. Üyesi Arslan Karaoğlan tarafından, “Hz. İbrahim’in (a.s.) Duaları” ismiyle sunuldu. Bu iki sunumda genel olarak mümin açısından ibadetin özünü oluşturan duanın değeri, önemi ve anlamı çeşitli maddeler halinde, Kur’an’da Hz. İbrahim’in (a.s.) yapmış olduğu dualardan hareketle ortaya konulmaya çalışıldı. Mâturîdî salonunda ikinci oturum -Hz. İbrahim (a.s.) Akıl ve Tevhit - üst başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Seyid Gecit başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. İlk tebliğ, “Kur’an’da Hz. İbrahim’in (a.s.) Kullanmış Olduğu Mantıksal Kıyas Formları” adı altında oturum başkanı Mehmet Seyid Gecit tarafından sunuldu. Gecit sunumunda klasik mantığın kıyas formlarından hareketle, Hz. İbrahim’in (a.s.) kullanmış olduğu aklî metotları incelemeye çalıştı. Bu oturumun diğer iki tebliğinden birisi Dr. Öğr. Gör. Nurettin Çiftçi tarafından, “Hz. İbrahim (a.s.) ve Akıl” ismiyle, diğeri ise Arş. Gör. Rukiye Yaman tarafından, “Allah’ın Varlığını Keşifte Hz. İbrahim’in (a.s.) Aklî Metodundaki Temel Dinamikler” başlığıyla sunuldu. Bu iki sunumda ise genel manada Kur’an’ın tahkîkî ve işlevsel bir akıl vurgusu yaptığına dikkat çekilerek, Hz. İbrahim (a.s.) bağlamında samimi bir kalp ve bozulmamış bir fitrat ile Allah’a ulaşmanın örnekliğine yer verildi.

Sempozyumun ikinci gününde tebliğ sunumlarının yapıldığı salonlardan bir diğeri olan Taberî salonunda ilk oturum -Hz. İbrahim (a.s.) ve Kurban- üst başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Akbaş başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “Hz. İbrahim (a.s.) Rıza ve Tevekkül Ahlakı” ismiyle

ilk tebliği sunan Ahmet Akbaş konuşmasında, Kur’an’da rıza ve tevekkül kavramlarını Hz. İbrahim (a.s.) bağlamında inceledi. Bu oturumun diğer iki tebliğinden birisi Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İyibildiren tarafından, “Hz. İsmail ve Kurban Meselesi” ismi altında sunulurken, diğeri ise, “Hacer Kıssası” ismiyle Dr. Öğr. Üyesi Asmaa Younis tarafından sunuldu. İyibildiren konuşmasında, Hz. İbrahim’in (a.s.) hangi oğlunu kurban ettiğine dair Kur’an’da bilgi olmadığı ve Müslümanlar ile Ehl-i Kitab’ın bu konuda ihtilaf içerisinde olduklarından bahsederek, kurban edilmek istenen evladın İsmail olduğunu delillerden hareketle ispatlamaya çalıştı. Younis’un sunumunda ise Hz. Hacer’in başından geçen olayların günümüz Müslümanlarına -özellikle kadınlara- rol model olduğundan bahsedildi. Taberî salonunda ikinci oturum -Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet- üst başlığıyla Doç. Dr. Bilal Deliser başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “İlahî Tavzifin Temellendirilmesi Açısından Kur’an ve Nübüvvet” başlıklı ilk tebliği sunan Bilal Deliser konuşmasında, resûl ve nebî ayırımına işaret ederek, bu iki kavram arasında Kur’ân’da bir farkın olmadığına ve nübüvvet görevinin bir bütün olarak Kur’ân ve sünnetten hareketle temellendirilmesi gerektiğine vurgu yaptı. Oturumun diğer tebliğini, “Hz. İbrahim (a.s.) Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi” başlığı altında sunan Doç. Dr. Mustafa Kayhan sunumunda, peygamberlerin mesajlarının itikat ve ahlak açısından birliktelik taşıdığı gibi ameli konularda da bütünlük arz ettiğini, İslam’ın beş şartından hareketle Kur’an’dan örnekendirerek inceledi. Bu oturumun son tebliği ise Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ergün tarafından, “Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrahim (a.s.)” başlığıyla sunuldu. Ergün konuşmasında, İslam’ın Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar aynı olup olmadığını sorgulayarak Hz. İbrahim’in nübüvvetin dönüm noktası konumunda yer aldığını öne sürdü. Bu bağlamda dinin kemale erdiğini iddia eden Ergün, Hz. İbrahim (a.s.) ile birlikte öncesi ile sonrası arasında bir köprünün kurulduğunu ispatlamaya çalıştı.

Sempozyumun tebliğ sunumlarının yapıldığı salonlardan diğeri olan Râzî salonunda ilk oturum -Kur’an Kıssaları ve Hz. İbrahim (a.s.)- üst başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Polat başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. “Oryantalistlerin Kur’an’daki Hz. İbrahim (a.s.) Tasvirine İlişkin İddiaları Tahlil ve Tenkit” başlığı altında ilk tebliği sunan Hüseyin Polat konuşmasında, oryantalistlerin öne sürdüğü Kur’an’da Hz. İbrahim’le (a.s.) ilgili anlatıların, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) kendi kültüründen, Arap kültüründen aldığı iddiasını inceleyerek, bu iddianın hiçbir ilmi dayanağının olmadığını ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumun diğer bir tebliği Dr. Öğr. Üyesi Resûl Ersöz tarafından, “Modern Bilimler Işığında Kur’an Kıssaları”

başlığıyla sunuldu. Ersöz sunumunda, Kur'an'da peygamber kıssalarında anlatılan mucizelerin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde birtakım açıklamalarının olacağına işaret etti. Bu oturumun son tebliğini ise, "Hz. İbrahim (a.s.) Kıssalarının Felsefi Bir Analizi" başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal sundu. Bu sunumunda Kur'an'da yer verilen özelde Hz. İbrahim (a.s.) genelde ise diğer peygamber kıssalarında felsefi bir yöntem kullanıldığı vurgulandı. Râzî salonunda ikinci oturum -Hz. İbrahim (a.s.) ve Ölümsüzlük- üst başlığıyla üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. Doç. Dr. Yunus Emre Gördük tarafından, "Hz. İbrahim'e (a.s.) Kuşlarla Verilen Mesaj Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi" başlığıyla sunulan ilk tebliğde, Bakara 2/260 özelinde Hz. İbrahim (a.s.)'in kuşlarla olan ilişkisinin anlamına dair Ebû Müslim el-İsfahânî'nin o kuşları alıştırma manasında olan görüşü ile cumhurun görüşü mukayese edilerek bağlam açısından cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu ortaya konuldu. Bu oturumun diğer bir tebliği Doç. Dr. İlhami Günay tarafından, "Kur'an'ı Kerim'de Âdemoğlunun Ölümsüzlük Arzusunun Tercümanı ve Rehberi Olarak Hz. İbrahim (a.s.)" başlığıyla sunuldu. Günay konuşmasında, insanın doğal olarak bir ölümsüzlük arzusu içerisinde bulunduğunu söyleyerek, Hz. İbrahim (a.s.) özelinde insanın isminin anılması şeklinde ölümsüzleştirilmesi konusu üzerinde durdu. Bu oturumun son tebliği, "Tefsir Kaynakları Işığında Hz. İbrahim'in (a.s.) Ateşe Atıldığı Yer" başlığıyla Arş. Gör. Dr. Haşim Özdaş tarafından sunuldu. Bu sunumda tefsir kaynakları ışığında Hz. İbrahim'in (a.s.) ateşe atıldığı yerin neresi olduğuna dair farklı görüşlere yer verilerek, bu yerin Şanlıurfa değil Irak'ta bulunan Kûsa isminde bir yerleşim birimi olduğu görüşü öne çıkartıldı.

Sempozyumun tebliğ sunumlarının yapıldığı salonlardan bir diğeri olan Kurtubî salonunda ilk oturum -*Oryantalist ve İsrailiyat Perspektifinden Hz. İbrahim (a.s.)*- üst başlığıyla Doç. Dr. Harun Şahin başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. "Batı Literatüründe ve Kur'an'da Hz. İbrahim (a.s.): Mukayeseli Bir İnceleme" başlığıyla ilk tebliği sunan Şahin konuşmasında, vahiy geleneğine dayanan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Hz. İbrahim'le (a.s.) ilgili anlatılarını mukayese ederek, bu dinler arasında Hz. İbrahim (a.s.) anlayışıyla ilgili çok ciddi farklılıkların olduğunu vurguladı. Bu oturumda sunulan diğer iki tebliğden birisi Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan tarafından, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Hz. İbrahim (a.s.) Kıssasındaki Bazı Hususlarla İlgili İsrailî Rivayetler" başlığıyla, diğeri ise Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük tarafından, "Tefsirde Hz. İbrahim'le (a.s.) İlgili İsrâiliyyât Rivayetlerinin Kullanım Amacı, Kaynağı ve Bilgi Değeri" ismiyle sunuldu. Özcan sunumunda Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgili kaynaklarda geçen İsrailî

rivayetlere yer vererek değerlendirmelerde bulundu. Enes ise konuşmasında İsrailî rivayetlerin bilgi değeri olarak yanlışlanmadığı sürece Kur’an ve hadislerde terğîb ve terhîb maksadıyla kullanılabilmesine dikkat çekti. Kurtubî salonunda ikinci oturum *-Hz. İbrahim (a.s.) ve Bazı Uygulamalar-* üst başlığıyla Doç. Dr. Mahmut Öztürk başkanlığında üç tebliğin sunumuyla gerçekleşti. İlk tebliğ oturum başkanı olan Mahmut Öztürk tarafından, “Hz. İbrahim’in Dualarının İnsanın Temel İhtiyaçları Bağlamında Değerlendirilmesi” başlığıyla sunuldu. Diğer iki tebliğden birisi, “Hz. İbrahim’e Yakın Olmak” başlığıyla Doç. Dr. Ahmet Gündüz tarafından diğeri ise, “Hz. İbrahim Kısasında Aile” ismiyle Öğr. Gör. Lokman Şan tarafından sunuldu. Şan sunumunda Hz. İbrahim’in (a.s.) aile yapısını kendi tarihsel bağlamı açısından okumaya çalıştı. Gündüz ise sunumunda Hz. Peygamberin birçok açıdan Hz. İbrahim’e benzediğine dikkat çekerek, bu benzerliğin aynı zamanda bir yakınlığın göstergesi olduğuna vurgu yaptı.

16. Tefsir Koordinasyon Toplantısının sempozyum programı özet olarak aktarmaya çalıştığımız şekliyle tamamlandıktan sonra özelde tefsir genelde ilahiyat eğitim ve öğretimi ile ilgili meselelerin konuşulduğu değerlendirme oturumuna geçildi. Oturum Başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacimüftüoğlu’nun yaptığı bu bölümde, tefsir dersinin yüzde yüz Arapça olması konusunda sorulan bir soru üzerine farklı fikirler ortaya atılarak, müzakerelerde bulunuldu. Bu bağlamda yapılan müzakerelerde, Arap dilinin ve belağatının tefsir ilmi açısından önemi vurgulanmakla birlikte, öğrencilerin kazanımları ve derslerden istifade etme düzeyi dikkate alınarak tefsir derslerinin ana dilde yapılması fikri ön plana çıktı. Son olarak, XVII. Tefsir Koordinasyon toplantısının Diyarbakır’da (2020) yapılması kararlaştırılarak koordinasyon toplantısı nihayete erdi.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız, “Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet” sempozyumunun genel değerlendirmesine dair birkaç hususa dikkat çekilebilir. İlk olarak diğer koordinasyon toplantılarından farklı olarak sempozyumda birçok tebliğe yer verilmesi, akademik ve ilmi serüvenin hemen her aşamasında bulunan hocalara kendilerini ifade etme imkânı vermiştir. Ayrıca sunulan tebliğlerin tefsir anabilim dalıyla sınırlandırılmaması ve alan dışı tebliğlere yer verilmesi konuya bütünüyle olmasa da ilmi bir derinlik ve interdisipliner bir boyut kazandırmıştır. Diğer taraftan sempozyumda birçok tebliğe yer verilmesi, bazı ilmi sınırlılıkları ve dezavantajları beraberinde getirdiği söylenebilir. Sözelimi tebliğ yoğunluğundan dolayı bildirilerin 10 dakikaya sıkıştırılması hem tebliğin tam olarak dinleyicilere aktarılmasını hem de dinleyiciler tarafından sunulan

tebliğin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte soru-cevap faslına ve müzakere bölümüne yer verilmemesi gibi kısıtlamalar sunumlardaki ilmi ve fikri verimliliği düşürmüştür. Zira tebliğlerin ilmi verimliliğinin arttırılması, eleştiri kültürünün ve yönteminin geliştirilmesi ve sunulan tebliğin doğru bir şekilde anlaşılması açısından her bir tebliğin bir müzakereci tarafından ilmi ve akademik düzeyde kritik edilmesi ve soru-cevap faslına yer verilmesi oldukça önemlidir. Diğer bir nokta ise tebliğ yoğunluğuna bağlı olarak, sempozyumun farklı salonlarda eş zamanlı olarak yapılması sempozyumun hocalar ve dinleyiciler tarafından verimli bir şekilde takip edilmesini engellemiştir. Sempozyumda dikkat çeken hususlardan bir diğeri sunulan bazı tebliğlerin sempozyum başlığıyla uyumluluk arz etmemesidir. Ayrıca oturumun üst başlıklarıyla o oturum başlığı altında sunulan tebliğler arasında bazı uyumsuzlukların olması dikkat çekmiştir. Sempozyumda aynı ya da benzer konuyu ele alan tebliğlerin sunulması göze çarpan hususlardan bir diğeri. Sonuç olarak bir sonraki programda bu hususların dikkate alınması gerektiğini hatırlatmakla birlikte bütün bunlara rağmen ilmi, fikri ve akademik anlamda oldukça verimli ve faydalı bir sempozyum olduğunun altını çizebiliriz. Bu vesileyle toplantının ve sempozyumun düzenlenmesinde ve yürütülmesinde emeği geçen bütün hocalarımıza, ayrı ayrı teşekkürlerimizi ve şükranlarımızı sunuyor ve bu tür ilmi toplantıların ve faaliyetlerin artarak devam etmesini temenni ediyoruz.

YAYIN İLKELERİ

Yayıncı

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şanlıurfa/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

Yayın Sıklığı

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergimize Haziran yayını için makale gönderimi son tarih 1 Mayıs; Aralık yayını için makale gönderimi son tarih 1 Kasım'dır. Bu tarihlerden sonra gelecek makaleler bir sonraki yayın dönemi için dikkate alınacaktır.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'na (www.isnadsistemi.org) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderir. Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere

gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 - 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında **İsnad Atıf Sistemi**'nin (www.isnadsistemi.org) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Dergisi* Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar, öz ve kaynakça dâhil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dâhildir.) Ancak bu konudaki nihai karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildirimler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.